

Frieden – Versöhnung – Zukunft: Afrika und Europa
Paix – Réconciliation – Avenir: L’Afrique et l’Europe
Peace – Reconciliation – Future: Africa and Europe



Band 1

Klaus Baumann, Rainer Bendel, Déogratias Maruhukiro (Hg.)

Gerechtigkeit, Wahrheitsfindung, Vergebung und Versöhnung Justice, Vérité, Pardon et Réconciliation

Ansätze zur Friedenspolitik in Nachkriegsgebieten
Approches des politiques de paix dans les pays post-conflit



Klaus Baumann, Rainer Bendel,
Déo­gratias Maruhukiro (Hg./Éds.)

Gerechtigkeit, Wahrheitsfindung, Vergebung
und Versöhnung

Justice, Vérité, Pardon et Réconciliation

**Frieden – Versöhnung – Zukunft:
Afrika und Europa**

Schriften der GIRUBUNTU Peace-Academy

**Paix – Réconciliation – Avenir :
L’Afrique et l’Europe**

Etudes de la GIRUBUNTU Peace-Academy

**Peace – Reconciliation – Future:
Africa and Europe**

Studies of the GIRUBUNTU Peace-Academy



herausgegeben von / éditée par / edited by

Prof. Dr. Klaus Baumann (Freiburg)

Prof. Dr. Rainer Bendel (Stuttgart/Tübingen)

Dr. Déogratias Maruhukiro, PhD (Freiburg)

Wissenschaftlicher Beirat / Scientific Advisory Board /
Conseil Scientifique

Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff (Universität Freiburg) †

Prof. Dr. Heinz-Gerhard Justenhoven (Institut für Theologie und Frieden (itf))

Mgr. Dr. Herménégilde Nduricimpa, PhD (Université des Grands-Lacs au Burundi)

Dr. François-Xavier Mureha (Université du Lac Tanganyika)

Dr. Aimé-Parfait Niyonkuru (Université Paris Nanterre)

Dr. Gerard Birantamije (PIASS Rwanda)

Band/Volume 1

LIT

Klaus Baumann, Rainer Bendel, Déogratias Maruhukiro
(Hg./Éds.)

Gerechtigkeit, Wahrheitsfindung, Vergebung und Versöhnung

Ansätze zur Friedenspolitik in Nachkriegsgebieten

Justice, Vérité, Pardon et Réconciliation

Approches des politiques de paix
dans les pays post-conflit

LIT

Umschlagbild:
RAPRED-Girubuntu e. V. Versöhnungsarbeit in Burundi.
Collage: Judith Bihlmaier

Gefördert durch



Erzbischof Hermann
Stiftung



sez
Stiftung Entwicklungs-
Zusammenarbeit
Baden-Württemberg



Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier entsprechend
ANSI Z3948 DIN ISO 9706

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-643-14443-0 (br.)

ISBN 978-3-643-34443-4 (PDF)

© LIT VERLAG Dr. W. Hopf Berlin 2021

Verlagskontakt:

Fresnostr. 2 D-48159 Münster

Tel. +49 (0) 2 51-62 03 20

E-Mail: lit@lit-verlag.de <https://www.lit-verlag.de>

Auslieferung:

Deutschland: LIT Verlag, Fresnostr. 2, D-48159 Münster

Tel. +49 (0) 2 51-620 32 22, E-Mail: vertrieb@lit-verlag.de

Inhaltsverzeichnis

<i>Philipp Keil:</i> Grußwort zur Burundi-Partnerschaft zwischen Baden-Württemberg und Burundi.....	7
Mot sur le partenariat entre Baden-Württemberg et le Burundi.....	9
<i>Klaus Baumann:</i> Vorwort zum ersten Tagungsband „Gerechtigkeit, Wahrheitsfindung, Vergebung und Versöhnung“	11
Préface du premier volume Justice, Vérité, Pardon et Réconciliation	13
<i>Déogratias Maruhukiro:</i> Introduction / Einführung	15
<i>Klaus Baumann:</i> Gerechtigkeit und Wahrheit – Vergebung und Versöhnung: einige caritaswissenschaftliche Überlegungen und Perspektiven	19
<i>Rainer Bendel:</i> Prozesse, Appelle, Verdrängen – Strategien der Vergangenheitsbewältigung in Deutschland nach 1945.....	29
<i>Julien Nimubona & Sylvère Ntakarutimana:</i> Construction de la Paix au Burundi	43
<i>Martina Bär:</i> Verantwortung – Vergebung – Versöhnung. Christologische Perspektiven	63
<i>Déogratias Maruhukiro:</i> Des guerres civiles au défi de la paix: La vérité et la justice pour comprendre le conflit burundais	81
<i>Rainer Bendel:</i> Vergebung und Versöhnung als Ziele der Vertriebenenenseelsorge – die Position P. Paulus Sladeks OESA	105
<i>Gérard Birantamije:</i> Commission Vérité Réconciliation (CVR) et droit à la mémoire: une réflexion sur sa pertinence à partir des pratiques mémorielles des morts au Burundi	119
<i>Adome Blaise Kouassi:</i> Der Beitrag der Mediation bei der Suche nach Gerechtigkeit, Vergebung und Versöhnung am Beispiel von Côte d’Ivoire (Elfenbeinküste).....	141
<i>Lambert Nigarura:</i> La cour pénale internationale: chances et limites dans le rétablissement de la paix et de la réconciliation au Burundi.....	157

<i>Guillaume Ndayikengurutse</i> : Questionner le potentiel réconciliatoire de la société civile burundaise.....	171
<i>August H. Leugers-Scherzberg</i> : Populismus, Entdemokratisierung und der Hass auf die Vergangenheitsbewältigung	197
<i>Adrien Ntabona</i> : Pour un dépassement de l'exploitation manicheisante des appartenances ethniques et religieuses en afrique.....	205
<i>Gaspard Nduwayo</i> : La paix et la réconciliation aux prises d'une mobilisation dialectique des mythes de l'unité et de l'ethnicité au Burundi	217
<i>Gaspard Nduwayo</i> : Impératif de la paix et de la réconciliation ou course des élites pour le contrôle des ressources rares en situation de concurrence électorale au Burundi (1990–1992)?	239
<i>Constantin Ntiranyibagira & Justin Gafura</i> : La gestion de la période post-conflit par l'Etat et l'Eglise au Burundi. L'apport des valeurs et mécanismes traditionnels	265
<i>Stefan P. Teppert</i> : In welchem Klima gedeiht Versöhnung? Podiumsgespräch im Haus der katholischen Kirche in Stuttgart, am 28.3.2019	281
<i>Stefan P. Teppert</i> : Tagung der „Ackermann-Gemeinde“ und des afrikanischen Netzwerks „RAPRED Girubuntu“ in Freiburg i.Br., am 21.9.2019	287
<i>BeiträgerInnen zu diesem Band</i>	293

Grußwort zur Burundi-Partnerschaft zwischen Baden-Württemberg und Burundi

Gerechtigkeit, Vergebung und Versöhnung sind zentral für eine Gesellschaft, in der wir miteinander leben und ein gutes Zusammenleben erschaffen können. Nur mit und durch sie gelingt es uns, Gräben und Risse zu überwinden, die alte und neue Konflikte zwischen uns geschaffen haben. Wir leben heute immer noch mit den Konsequenzen aus der Vergangenheit, die viel Leid und Schmerz erzeugt hat. Das ist eine große Herausforderung für unsere Gesellschaft: Zu verarbeiten, was geschehen ist, und gleichzeitig die Weichen zu stellen für ein anderes, ein neues Miteinander. Ein Miteinander, bei dem Gemeinsamkeiten wichtiger sind als Unterschiede.

Wir, die Stiftung Entwicklungs-Zusammenarbeit Baden-Württemberg (SEZ), sind uns bei unserer Arbeit dessen sehr wohl bewusst, dass wir in Strukturen arbeiten, die ihre Wurzeln auch in der von neokolonialen Mustern verfangenen Vergangenheit haben. Gesellschaftliche Sensibilisierung für globale Zusammenhänge bedeutet gleichzeitig auch, diese Vergangenheit und ihre Folgen sichtbar zu machen und an ihrer Überwindung zu arbeiten.

Seit mehr als 30 Jahren verbinden partnerschaftliche Beziehungen Menschen in Baden-Württemberg und Burundi miteinander. Diese Beziehungen sind über die Jahrzehnte immer fester geworden und bilden inzwischen eine solide Brücke, die Begegnungen und einen wirklichen Austausch ermöglicht. Eine Brücke, die bereits mehrfach in politischen Krisen ihre Stabilität und ihre Verlässlichkeit unter Beweis gestellt hat.

Eine wichtige Rolle spielt dabei das Kompetenzzentrum Burundi der Stiftung Entwicklungs-Zusammenarbeit Baden-Württemberg (SEZ), das die Brücke schlägt zwischen Menschen, Initiativen und Organisationen in Baden-Württemberg und Burundi. Entwicklungszusammenarbeit ist eine Partnerschaftsarbeit, für die vor allem auch die burundische Diaspora eine wichtige Rolle spielt in der Vermittlung, im Verständnis und in der Vernetzung.

Baden-Württemberg und Burundi verbindet aber noch mehr als gut 30 Jahre partnerschaftliche Zusammenarbeit. Deutschland und Burundi haben eine gemeinsame Geschichte aus der Kolonialzeit, die wir auch gemeinsam aufarbeiten müssen. Das bedeutet zunächst einmal, in einem ersten Schritt auf eine sogenannte geschichtliche Wahrheit oder besser Richtigstellung hinzuarbeiten, beispielsweise in Schulen, Medien und staatlichen Einrichtungen. Hierfür sind Stimmen von Menschen aus Burundi und ihre Perspektiven unerlässlich. Sie müssen zu Wort kommen, sichtbar werden. Und wir müssen einen Schritt zurücktreten.

Die Arbeit von RAPRED setzt genau da an, sie leistet diese wichtige Übersetzungsarbeit. Wir sind dankbar, dass sie seit vielen Jahren einen so wunderbaren und wichtigen Beitrag leistet für die Gesellschaft. Denn nur gemeinsam können wir diesen wichtigen Perspektivwechsel vollziehen und vielleicht einen Schritt näherkommen an so etwas wie eine kollektive Heilung.

Philipp Keil
Geschäftsführender Vorstand der
Stiftung Entwicklungs-Zusammenarbeit Baden-Württemberg

Mot sur le partenariat entre Baden-Württemberg et le Burundi

La justice, le pardon et la réconciliation sont essentiels à une société dans laquelle nous pouvons vivre ensemble et créer un bon vivre ensemble. Ce n'est qu'avec eux et par eux que nous pouvons réussir à surmonter les clivages et les divisions qui ont créé entre nous des conflits anciens et nouveaux. Aujourd'hui, nous vivons encore avec les conséquences du passé, qui a causé beaucoup de souffrance et de douleur. C'est un grand défi pour notre société : retravailler le passé et, en même temps, poser les jalons d'un vivre ensemble nouveau et différent. Un vivre ensemble dans lequel ce qui nous unit est plus important que ce qui nous différencie

Dans notre travail, nous, la SEZ (*Stiftung Entwicklungs-Zusammenarbeit Baden-Württemberg*), sommes bien conscients que nous travaillons dans des structures qui ont leurs racines dans le passé, lequel est également rattrapé par les modèles néocoloniaux. Sensibiliser la société sur l'interdépendance au niveau global signifie également rendre visible ce passé et ses conséquences et s'efforcer de les surmonter.

Depuis plus de 30 ans, les relations de partenariat relient les habitants de l'Etat de Bade-Wurtemberg et du Burundi. Au fil des décennies, ces relations sont devenues de plus en plus fortes et forment aujourd'hui un pont solide qui permet des rencontres et un véritable échange. Un pont qui a déjà prouvé sa stabilité et sa fiabilité à plusieurs reprises lors de crises politiques.

Un rôle important est joué par le Centre de compétence pour le Burundi de la Fondation de coopération au développement du Bade-Wurtemberg (SEZ), qui établit un pont entre les personnes, les initiatives et les organisations du Bade-Wurtemberg et du Burundi. La coopération au développement est un partenariat pour lequel la diaspora burundaise en particulier joue un rôle important de médiation, de compréhension et de mise en réseau.

L'Etat de Baden-Wurtemberg et le Burundi ne sont pas seulement liés par les 30 ans de partenariat. L'Allemagne et le Burundi ont une histoire

commune datant de l'époque coloniale, que nous devons également retravailler ensemble. Cela signifie, tout d'abord, travailler à une vérité historique, ou disons mieux travailler ensemble pour aboutir à une version corrigée de l'histoire coloniale, dans les écoles, les médias et les institutions publiques, par exemple. Pour cela, il est essentiel de laisser entendre les voix des Burundais et leurs points de vue. Il faut leur donner une voix, il faut qu'ils deviennent visibles. Et nous devons leur laisser de la place.

C'est exactement là qu'intervient le travail de RAPRED-Girubuntu, qui effectue cet important travail de communication entre l'Allemagne et le Burundi. Nous lui sommes reconnaissants d'apporter depuis de nombreuses années une contribution aussi merveilleuse et importante à la société. Parce que ce n'est qu'ensemble que nous pourrons opérer cet important changement de perspective et peut-être faire un pas de plus vers une sorte de guérison collective.

Philipp Keil
Geschäftsführender Vorstand der
Stiftung Entwicklungs-Zusammenarbeit Baden-Württemberg

Klaus Baumann

Vorwort zum ersten Band der Reihe „Frieden – Versöhnung – Zukunft. Afrika und Europa“: „Gerechtigkeit, Wahrheitsfindung, Vergebung und Versöhnung“

Frieden und Versöhnung sind wie Krieg und Konflikt seit Urzeiten Menschheitsthemen. In jeder Generation stellen sie neue Herausforderungen, in jeder Biographie, Gemeinschaft, Kultur und Religion spielen sie zentrale Rollen. Weisheitliche Erfahrungen werden tradiert, die Frieden und Versöhnung gelingen lassen, jedoch ebenfalls Konflikt- und Gewalt-narrative, die kalte und heiße Konflikte befördern und das ohnedies schon herausfordernde Zusammenleben von Individuen, Gruppen, Völkern in Verschiedenheit zusätzlich vergiften. Jeder Person und Generation stellen sich die Herausforderungen von neuem. Davon sind die Geschichten Europas gezeichnet wie auch die Geschichten Afrikas. Was half und hilft zu Frieden und Versöhnung? So einfach diese menschheitlich-universale Frage gestellt werden mag, so komplex sind die Zusammenhänge, die erforscht werden müssen.

Die mit diesem Band eröffnete neue Publikationsreihe richtet den Blick auf Situationen und multidisziplinäre Diskurse zur Friedensforschung in Europa und Afrika. Sie bündelt die Zusammenarbeit des gemeinnützigen Vereins RAPRED-Girubuntu e.V., der Ackermann Gemeinde und des Arbeitsbereichs Caritaswissenschaft und christliche Sozialarbeit der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg mit dem Ziel der Entwicklung der „Girubuntu Peace-Academy“, die ein internationales Netzwerk innovativer Friedensforschung und Friedensarbeit aufbaut. Dazu gehört ein besonderer zivilgesellschaftlicher und akademischer Schwerpunkt im Afrika der Großen Seen. Friedens- und Versöhnungsarbeit ist nicht zuletzt soziale Entwicklungsarbeit und impliziert Armutsbekämpfung, verlässliche Bildungssysteme, unabhängige Justiz und gute Regierungsführung.¹

¹ Vgl. exemplarisch die Studie von Deogratias Maruhukiro, Für eine Friedens- und Versöhnungskultur. Sozial-politische Analyse, ethischer Ansatz und Kirchlicher Beitrag zur

Zusammen mit meinen Mitherausgebern Prof. Dr. Rainer Bendel und P. Dr. Deogratias Maruhukiro PhD danke ich besonders der Stiftung Entwicklungs-Zusammenarbeit (SEZ) Baden-Württemberg, der Erzbischof Hermann Stiftung der Erzdiözese Freiburg, der Ackermann-Gemeinde und Rapred-Girubuntu e.V., deren finanzielle, ideelle und personelle Unterstützung diese vielfältige Arbeit ermöglicht. Für diesen ersten Band danke ich zusammen mit den Mitherausgebern für die kritische Lektüre der Beiträge besonders Dr. Gerard Birantamije, Dr. Aimé Parfait Niyonkuru, Dr. Francois-Xavier Mureha, A. Emmanuel Nkurunziza, Dr. Daniela Blank, PhD, Dr. med (Hr) Andrijana Glavas und für das Gesamtlektorat Herrn Martin Wambsgaß; für die verlegerische Betreuung durch den Lit-Verlag Dr. Michael Rainer.

In die Entstehungszeit dieses Tagungsbandes fiel der plötzliche Tod von Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff († 18.07.2020), der diese Reihe in unserem wissenschaftlichen Beirat mit auf den Weg brachte, nachdem er 2018 eine große Monographie zur Friedensethik publizieren konnte: „Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt“ (Freiburg: Herder), die damit gewissermaßen sein Vermächtnis für unsere Friedensforschung und Friedensarbeit wurde, die er selbst durch seine Mitarbeit im wissenschaftlichen Beirat weiter unterstützen wollte.

Förderung einer Friedens- und Versöhnungskultur in Burundi (Frieden – Versöhnung – Zukunft: Afrika und Europa Bd. 2), Berlin 2020.

Klaus Baumann

Préface du premier volume de la série « Paix – Réconciliation – Avenir. Afrique et Europe » : « Justice, Vérité, Pardon et Réconciliation »

La paix et la réconciliation sont des questions humaines depuis des temps immémoriaux, comme la guerre et les conflits. À chaque génération, ils posent de nouveaux défis, dans chaque biographie, communauté, culture et religion, ils jouent un rôle central. Il y a des expériences de sagesse qui sont transmises et qui laissent fleurir la paix et la réconciliation, cependant les récits de conflits et de violence qui favorisent les conflits froids et chauds empoisonnent davantage la coexistence déjà difficile des individus, des groupes et des peuples dans leur diversité. Chaque personne et chaque génération est à nouveau confrontée à ces défis. L'histoire de l'Europe en est marquée, tout comme l'histoire de l'Afrique. Qu'est-ce qui a aidé et contribué à la paix et à la réconciliation ? Aussi simple que puisse être posée cette question universelle et humaine, les interrelations qui doivent être explorées sont aussi complexes.

La nouvelle série de publications ouverte avec ce volume se concentre sur les situations et les contributions multidisciplinaires sur les recherches sur la paix en Europe et en Afrique. Il réunit la coopération de l'organisation RAPRED-Girubuntu e.V., L'organisation Ackermann Gemeinde et le département de sciences de la Caritas et du travail social-chrétien de l'université de Fribourg dans le but de développer la "Girubuntu Peace-Academy", qui établira un réseau international de recherche et de travail novateur sur la paix. La collaboration entre la Société civile et les milieux universitaires en Afrique des grands-lacs est un point focal du travail de la Girubuntu Peace Academy. Le travail de paix et de réconciliation n'est pas le moindre des travaux de développement social, il implique la réduction

de la pauvreté, un système d'éducation fiable, une justice indépendante et une bonne gouvernance.¹

Ensemble avec les coéditeurs Prof. Dr. Rainer Bendel et P. Dr. Deogratias Maruhukiro, PhD, je tiens à remercier tout particulièrement la SEZ (Stiftung Entwicklungs-Zusammenarbeit Baden-Württemberg), la Fondation de l'Archevêque Hermann (Erzbischof-Hermann-Stiftung) de l'archidiocèse de Fribourg, l'Ackermann-Gemeinde et Rapred-Girubuntu e.V., dont le soutien financier, moral et personnel rend possible ce travail aux multiples facettes. Pour ce premier volume, je tiens à remercier, avec les coéditeurs, en particulier Dr Gerard Birantamije, le Dr Aimé Parfait Niyonkuru, Dr François-Xavier Mureha, A. Emmanuel Nkurunziza, Dr Daniela Blank, PhD, Dr méd. (HR) Andrijana Glavas, pour leur lecture critique des contributions, M. Martin Wambsganß pour sa révision générale et Dr Michael Rainer, Lit-Verlag, pour la supervision de cette publication.

La mort soudaine du professeur Eberhard Schockenhoff († 18.07.2020), qui était l'un des initiateurs de cette série au sein de notre conseil scientifique, a coïncidé avec la publication de ce premier volume, après celle de son importante monographie sur l'éthique de la paix en 2018 : „*Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt*“ (Freiburg: Herder), qui est en quelque sorte devenu son héritage pour notre recherche et notre travail sur la paix, qu'il a lui-même voulu soutenir par son travail au sein du conseil consultatif scientifique.

¹ Cfr. à titre d'exemple, l'étude de Deogratias Maruhukiro, Pour une culture de paix et de réconciliation Analyse socio-politique, approche éthique et contribution des églises à la promotion d'une culture de paix et de réconciliation au Burundi (Frieden – Versöhnung – Zukunft : Afrika und Europa Vol. 2), Berlin : Lit 2020.

Déogratias Maruhukiro

Introduction / Einführung

Pardon d'accord, Justice d'abord...

Une telle phrase est revenue souvent sur les lèvres des réfugiés burundais avec qui je faisais des entretiens dans le cadre de mes recherches. Le pardon apparaît comme un chemin douloureux chez une personne qui a subi des actes de violence et surtout quand les auteurs de ces actes sont protégés par des institutions étatiques ou tout simplement n'ont aucun remord de ce qu'ils ont fait subir à leurs victimes. Dans ces conditions, le chemin qui conduit vers le pardon est parsemé d'embûches, il n'est pas toujours un chemin jonché de fleurs, il exige patience et courage. Comme on dit, le pardon n'est pas au bout du chemin, il est le chemin lui-même.

La question de Pierre à Jésus « *Seigneur combien de fois pardonnerai-je à mon frère lorsqu'il péchera contre moi ? Sera-ce jusqu'à sept fois ?* » (Mt. 18,21) marque déjà une note de plus de générosité, car sept fois, c'est déjà beaucoup. Mais elle laisse insinuer la possibilité de ne pas pardonner quand c'est déjà plus de sept fois ! La réponse de Jésus laisse perplexe quant à la mise en pratique du pardon : « *Je ne te dis pas jusqu'à sept fois, mais jusqu'à septante fois sept fois....* » (Mt, 18,22). La question qui se pose ici est la suivante : Est-il réellement possible de toujours pardonner ? Quelle est le rôle que doit jouer la justice ? Comment harmoniser la justice et le pardon dans un processus de réconciliation ?

Dans son Encyclique « *Caritas in veritate* », le Pape Benoît XVI précise que la Justice est le premier pas de l'amour. Elle est le minimum de la charité (Pape Benoît XVI. [2009] *Encyclique Caritas in veritate* Nr. 6). On comprend ici que la Justice est quasi incontournable pour un processus de réconciliation réussi car l'amour doit y être la norme fondamentale. La réconciliation s'entend ici comme un cheminement vers le rétablissement d'une relation sociale ou personnelle qui a été détruite à cause d'une faute,

d'une inimitié, de la haine ou même à cause des crimes.¹ Cependant, il faut aussi dire que la justice ne s'oppose pas au pardon, en effet, le Pardon est l'expression la plus élevée du don.² Si la faute de l'autre peut être considérée comme un masque qui nous empêche de rencontrer son visage, le pardon est alors l'effort de chercher à regarder l'autre à travers ce masque, le rejoindre derrière ce qui nous est pénible, derrière le souvenir douloureux.³ Mais que se passe-t-il quand le visage de celui qui a commis une faute ou un crime reste anonyme, flou et non reconnaissable ? Que se passe-t-il quand l'autre ne reconnaît pas sa faute et donc n'est pas prêt à demander pardon ? C'est ici que se manifeste l'importance du processus de recherche de la vérité. Les commissions « *vérité et réconciliation* » qui ont été mises en place dans beaucoup de pays qui ont connu des guerres civiles ont été couronnées de succès là où le processus de recherche de la vérité a été équilibré et moins manipulé. Le cas du Burundi reste emblématique, car la « *Commission Vérité et Réconciliation* », CVR en sigle, a été mise en place dans un contexte de tension entre le gouvernement d'une part, l'opposition politique et la société civile, d'autre part. Ce qui a abouti à une mise en place d'une commission politiquement manipulable. Dans une telle situation la recherche de la vérité risque d'être politiquement colorée ce qui conduit à un processus de réconciliation biaisé. C'est dans cette ligne de pensée que Gérard Birantamije, se basant sur les pratiques mémorielles au Burundi, engage, à travers son article, une réflexion critique sur les pratiques de cette commission en orientant sa réflexion dans la critique de transfert des politiques publiques internationales.

Il faut cependant dire que la lumière de la vérité jetée sur les crimes du passé peut ouvrir des portes vers le pardon. « *Je voudrais bien pardonner, mais je ne sais pas à qui* » s'écriait une victime de l'apartheid en Afrique du Sud lors des séances de vérité et réconciliation. Pour Mgr. Desmond Tutu, qui a dirigé la CVR en Afrique du sud, le choix était clair : la vérité sur les crimes commis en échange contre la liberté des auteurs de ces crimes.⁴ Pour Mgr. Desmond Tutu, cette approche de la vérité dans un processus de réconciliation peut manifester un effet thérapeutique, surtout quand la victime et son agresseur se rencontrent et se racontent leurs

¹ Vgl. Reuter, Hans-Richard, *Ethik und Politik der Versöhnung*, in: Gerhard Beestermöller & Hans Richard Reuter (Hg.), *Politik der Versöhnung*, Band 23, Stuttgart 2020, 17.

² Vgl. Pape, Francois, Angelus du 26 décembre 2015.

³ Vgl. Ternyck, Jérôme, *Pardonnez, un chemin de liberté et de vie*, Montrouge 2018, 15.

⁴ Vgl. Tutu, Desmond, *Keine Zukunft ohne Versöhnung*, Düsseldorf 2001, 54.

histoires.⁵ Le modèle sud-africain n'est pas une recette applicable partout. Dans certains cas, l'intervention de la justice pour punir les crimes est incontournable. Ainsi, la justice comme processus de rétablissement de la responsabilité individuelle peut se présenter comme condition pour un processus de réconciliation bien réussi.⁶ En effet, la justice contribue à l'établissement même de la vérité sur les crimes et leurs auteurs.

Toutes ces réflexions ont été développées au cours des différentes conférences et débats qui sont à la base du présent volume. L'article de Klaus Baumann « *Gerechtigkeit und Wahrheit-Vergebung und Versöhnung : einige Caritaswissenschaftliche Überlegungen und Perspektiven* » ébauche déjà le cadre théorique des différents thèmes qui ont été traités dans nos conférences et débats au cours de l'année 2019.

En date du 28 mars 2019, RAPRED-Girubuntu e.V. en collaboration avec Ackermann Gemeinde a organisé, à Stuttgart, un débat sous le thème : *Là où la justice, le pardon et la réconciliation font défaut...La dérive vers l'autoritarisme et la dictature en Europe et en Afrique* ». La participation de Mgr. Robert Zollitsch, ancien Président de la conférence épiscopale catholique d'Allemagne et de Madame Andrea Schwarz, parlementaire de l'État de Baden-Württemberg, ont rendu ce débat plus riche et intéressant. Les aspects politiques et théologiques de cette problématique ont été soulignés.

Du 25 au 26 avril 2019 s'est tenu un symposium international organisé par l'Université de Freiburg (AB Caritaswissenschaft und Christliche Sozialarbeit) en collaboration avec RAPRED-Girubuntu e.V. et Ackermann Gemeinde e.V. sous le thème : « *Justice, Recherche de la vérité, Pardon et réconciliation* ». Lors de ce Symposium, différentes questions ont été abordées : comment pouvons-nous bâtir un futur paisible en travaillant sur la gestion du passé et des mémoires blessés ? Que peut signifier l'implication de la Justice et de la recherche de la vérité ? Sous quelles conditions une vraie réconciliation est-elle possible ? Dans une approche comparative, différents conférenciers ont présenté les résultats de leurs recherches. Dans son intervention « *Procès, Appels, répressions : Stratégies de gestion du Passé en Allemagne après 1945* », Rainer Bendel a essayé de

⁵ Ib., 30.

⁶ Vgl. Maruhukiro, Déogratias, Für eine Friedens- und Versöhnungskultur, Sozialpolitische Analyse, ethischer Ansatz und Kirchlicher Beitrag zur Förderung einer Friedens- und Versöhnungskultur in Burundi (Reihe: Frieden – Versöhnung – Zukunft: Afrika und Europa. Paix – Réconciliation – Avenir: L'Afrique et l'Europe Peace – Reconciliation – Future: Africa and Europe, Bd. 2), Berlin 2020, 279.

décrire de façon sommaire les hauts et les bas du modèle allemand dans la gestion du Passé. Dans son intervention, Lambert Nigarura, membre du Collectif des Avocats pour la Cour pénale internationale pour le Burundi, a relaté les limites et les chances de cette cour dans le rétablissement de la Paix et la réconciliation au Burundi. Différents chercheurs ont eu l'occasion de présenter les résultats de leurs recherches sur le sujet. Ce qui a donné l'occasion d'ouvrir le débat avec la question : « *Comment concilier la justice, la recherche de la vérité et le pardon-réconciliation ?* ».

Notre série de conférence-débat s'est clôturée avec la dernière conférence tenue le 21 septembre 2019 à Freiburg. Mgr. Joachin Ntahondereye président de la Conférence Épiscopale Catholique du Burundi (CECAB) était invité comme président d'honneur de cette conférence qui se focalisait sur la perspective théologique du pardon et de la réconciliation. Mgr. Joachin Ntahondereye, a dans son allocution d'ouverture, parlé des défis et des efforts de l'Église catholique du Burundi dans la promotion de la Paix et de la réconciliation. Dans son exposé, Martina Bär a discuté de la perspective christologique des concepts : *Responsabilité-Pardon et Réconciliation*. A l'impératif de Jésus de pardonner aux ennemis se juxtapose la liberté pour la victime d'embrasser le processus de Pardon ou pas. Dans son exposé, Rainer Bendel a quant à lui montré comment la réconciliation était un des thèmes centraux dans la pastorale des Allemands chassés de leurs propriétés de l'Europe de l'Est après la deuxième guerre mondiale. Se basant sur les entretiens qu'il a réalisés avec les réfugiés burundais vivant en exil au Rwanda, le Père Déogratias Maruhukiro a posé la question de savoir si la Justice pourrait être considérée comme une condition pour le pardon et la réconciliation. Ce qui se résume dans cette phrase lancée par une victime des violences policières pendant la crise politique de 2015 au Burundi : « *Pardon d'accord, Justice d'abord !* »

Klaus Baumann

**Gerechtigkeit und Wahrheit – Vergebung und Versöhnung:
einige caritaswissenschaftliche Überlegungen
und Perspektiven**

Abstract:

If, from a Christian perspective, peace is seen as a work of justice and justice as minimum caritatis, this implies a necessary self-commitment of the Church to work for justice and peace on the basis of its mission in the service of God's love. This includes the commitment to a reliable justice system resistant to corruption as well as the awareness of its duty and limits in the search for truth. Jesus' commandment of unlimited readiness to forgive in order to overcome hatred and vengefulness is based on God's obliging love and forgiving mercy. Forgiveness therefore touches on God's creative action that brings forth "newness". Four principles proposed by Pope Francis can provide impulses and inspiration for peace and reconciliation work.

Vorbemerkung: Was heißt „caritaswissenschaftlich“?

Der zentrale Begriff des christlichen Ethos schlechthin ist das bibelgriechische Wort „agape“ – auf lateinisch „caritas“, im Deutschen dann der schillernde Begriff „Liebe“. Gemeint ist primär die Liebe Gottes zu den Menschen und seiner Schöpfung, dann aber auch die Liebe der Menschen zu Gott mit all ihren Kräften und zu ihren Nächsten wie zu sich selbst. Das menschengewordene Maß dieser Liebe – in allen Aspekten – ist die Person Jesu Christi, der seinen Jüngern aufträgt zu lieben, wie er sie geliebt hat – auch als Gemeinschaft. Was dies – also „caritas“ – theologisch, anthropologisch, sozialwissenschaftlich interdisziplinär in verschiedensten Fragestellungen und zumal in der Auseinandersetzung mit allem, was ihr entgegensteht oder sie herausfordert zur Überwindung von Leid, Hass und Not, bedeutet, all das ist Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung und Lehre von „Caritaswissenschaft“. Versöhnung und Frieden sind ohne weiteres als Aspekte des Gelingens bzw. der Realisierung von „caritas“ anzusehen – oder zumindest als Teil ihrer innersten Anliegen.

Gerechtigkeit als *minimum caritatis*

„Gerechtigkeit“ ist ein vielschichtiger und facettenreicher Begriff und stellt als solcher den damit selbst bedeutungsreichen Zielbegriff der Sozialethik für das Zusammenleben der Menschen in allen Systemebenen der Gesellschaft(en) dar. Papst Pius XII. (1939–1958) stellte sein Pontifikat Anfang März 1939 in diesem Sinne unter das Leitwort „*opus iustitiae pax*“ – das Werk der Gerechtigkeit ist Friede – Friede ist das Werk der Gerechtigkeit. Ohne Gerechtigkeit also auch kein Friede. Wie sollte es dann Frieden in Nachkriegsgesellschaften geben ohne Gerechtigkeit, die solchen Frieden bewirkt und dessen Grundlage darstellt? Diese Grundlage ist freilich als eine robuste und zugleich dynamische Grundlage zu verstehen, die nicht ein für allemal verwirklicht ist, sondern eine kontinuierliche Aufgabe im Zusammenleben der Menschen in allen sozialen Gebilden und Systemen darstellt. Für das Arbeiten an einer solchen kontinuierlichen Aufgabe bedarf es dauerhafter Motivationen, die die Menschen wirklich bewegen. Der christliche Glaube will solche Motivationen in den Herzen der Menschen wecken und aufrechterhalten, sozialethisch mit vernunftgeleiteten Argumenten, die universal, unabhängig von religiösen Überzeugungen, kommunikel, intelligibel und plausibel sind, jedoch auch in der religiösen Erfahrung in der Begegnung mit der Person und dem Wort Jesu Christi.

Auch Ulpians Definition von Gerechtigkeit im römischen Recht mit den Kurzformeln „*suum cuique*“ – jedem das Seine (1) – bzw. „*ius suum cuique*“ – jedem sein Recht (2) – bleibt weiterhin inspirierend. Der erste Aspekt lässt danach fragen, was denn jedem Menschen zusteht oder zukommt, der zweite erweitert bzw. präzisiert die Perspektive dahingehend, dass jeder und jede ein Recht darauf hat und dieses Recht durchgesetzt werden soll.

Was steht jedem Menschen zu? Für das päpstliche Lehramt steht außer Frage: Keinem Menschen darf fehlen, was er oder sie für ein menschenwürdiges Leben braucht.¹ So schwer das positiv umfassend zu beschreiben ist – an positiven Fassungen dessen, was zu den universalen Menschenrechten zählt, wird z.T. kontrovers weiterhin gefeilt – so lassen sich doch alle Aspekte ausschließen, die gegen die Würde der Menschen verstoßen. Die katholische Kirche betrachtet es als Teil ihrer Sendung und ihres We-sensauftrages, dafür zu arbeiten, dass jeder und alle Menschen das für ein menschenwürdiges Leben Notwendige zur Verfügung hat. Dies ist als

¹ Vgl. z.B. Benedikt XVI., Enzyklika *Deus caritas est*, 2005.

Gerechtigkeitsforderung das Minimum, wofür die Nächstenliebe eintreten muss – keine Nächstenliebe, wo sie nicht zumindest der Gerechtigkeit dient.² Caritatives Handeln ist damit weit entfernt von einem Verständnis tätiger Nächstenliebe als Almosengeben. Es ist ein Handeln, das aus Liebe zuallererst Gerechtigkeit herstellen und Menschen mehr gerecht werden will – in all dem, was das Ihre ist.

Damit rückt sofort der zweitgenannte Aspekt ins Licht. Es geht auch um Recht und somit um Institutionen. Damit Menschen ihr Recht bekommen und nicht vom „(Un-) Recht des Stärkeren“ unterdrückt werden, braucht es die Stärke des Rechts mit zuverlässigen Rechtsinstitutionen und gesicherten rechtlichen Prozeduren, die dem Recht jedes Menschen und aller Menschen dienen. Die qualitative empirische Studie von Deogratias Maruhukiro unter verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen in Burundi hat deutlich herausgearbeitet, dass sie dieses strukturelle Erfordernis klar erkennen.³

Demokratische Gewaltenteilung impliziert eine unabhängige Justiz, so dass es Transparenz und gegenseitige Kontrolle von Legislative, Exekutive und Judikative gibt; informell kommen die Massenmedien hinzu als vierte Gewalt, deren demokratische Legitimation jedoch formal und inhaltlich nicht denselben Status genießt, sondern als Pressefreiheit zu sichern ist und der Transparenz und Kontrolle staatlicher Gewalt sehr gut dienen kann. Alle drei Gewalten haben die Aufgabe, zu einem gerechten Justizsystem, zu gesellschaftlichem Frieden und dem Gemeinwohl aller und jedes Menschen im Land und in internationalen Beziehungen beizutragen. Verfolgung und Verurteilung von Unrecht und Verbrechen durch die Justiz werden nicht von der Kategorie Vergebung geleitet, in modernen demokratischen Rechtssystemen aber auch nicht von Vergeltungs- und Sühnegedanken, sondern vielmehr von den Zielen der Wiederherstellung von Recht, von möglicher Wiedergutmachung, von Rechtsfrieden und gesellschaftlichem Frieden. Strafen haben das Ziel der Resozialisation der Straffälligen, wo möglich einschließlich einer Entschädigung der in ihrem Recht Beschädigten, und der Abwehr von neuen Unrechtstaten.

² Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Dekret *Apostolicam Actuositatem* 8, 1965; Papst Paul VI., Enzyklika *Populorum Progressio* 22, 1967; Papst Benedikt XVI., Enzyklika *Caritas in veritate* 6, 2009.

³ Maruhukiro, Déogratias, Für eine Friedens- und Versöhnungskultur. Sozial-politische Analyse, ethischer Ansatz und kirchlicher Beitrag zur Förderung einer Friedens- und Versöhnungskultur in Burundi. (Reihe: Frieden – Versöhnung – Zukunft: Afrika und Europa. Paix – Réconciliation – Avenir: L’Afrique et l’Europe Peace – Reconciliation – Future: Africa and Europe Bd. 2), Berlin 2020.

Wahrheitssuche und -findung als Aspekt der (Wieder-) Herstellung von Gerechtigkeit

Zuverlässige und gerechte nationale und erst recht internationale Rechtssysteme und Rechtsinstitutionen sind der Wahrheitssuche verpflichtet – in der Regel der Wahrheitssuche in der Strafsache bzw. in Bezug auf die Inhalte der Anklage. Hier gelten hohe Standards zum Schutz der Beschuldigten vor falschen Vorwürfen. Jedem das Seine bzw. jedem sein Recht impliziert für alle Beteiligten eines Strafverfahrens das Recht auf Wahrheit statt Unwahrheit, Betrug oder Verleumdung. Das gilt auch für die Angeklagten. Auch hierfür haben demokratische Rechtssysteme die Sicherungsklausel aus dem römischen Recht übernommen: „Im Zweifel für den Angeklagten“ (*in dubio pro reo*). Wo Beweise und zwingende Erkenntnisse fehlen, kann dieser Schutz der Angeklagten für Klägerinnen mitunter sehr unbefriedigend sein, die von der Schuld der Angeklagten überzeugt sind. Justizirrtümer hingegen schaden der Glaubwürdigkeit der Justiz und ihren Aufgaben selbst. Noch schwieriger wird dies nach geradezu endemischen Gewaltexzessen in Kriegen, in Nachkriegsvertreibungen, in Bürgerkriegen auf dem Balkan oder in Afrika der Großen Seen, nach Diktaturen oder im Umgang mit den Verbrechen von Terrororganisationen wie dem IS. Nach dem Zweiten Weltkrieg versuchten die westlichen Alliierten mit historisch einzigartigem Aufwand, nach völkerrechtlich gültigen Maßstäben und transparenten Prozeduren demokratischer Rechtskulturen die Verantwortlichen der NS-Diktatur und Kriegsverbrecher in den Nürnberger Prozessen gerichtlich zur Rechenschaft zu ziehen und nicht mit einer ungerichten Siegerjustiz Unrecht mit Unrecht zu beantworten. In der Weiterentwicklung dieser an der Universalität von Menschenwürde und Menschenrechten orientierten Rechtsentwicklung verhängt der Internationale Strafgerichtshof in Den Haag keine Todesurteile mehr. Die Wahrheit des Rechts auf Leben und sogar auf möglichst menschenwürdige Behandlung mit stets zu rechtfertigenden Einschränkungen von Grundrechten bleibt unangetastet von den grauenvollen, ausdrücklich festgestellten Wahrheiten der Kriegsverbrechen, für welche die Kriegsverbrecher gleichwohl verurteilt und bestraft werden (sollen). Gerichtliche Schuld- oder Freisprüche sind der prozedural ebenfalls rechtlich kontrollierten, die Rechte aller Betroffenen während der Wahrheitssuche und deren Ergebnissen verpflichtet und können nur bei moralischer Gewissheit, „die“ Wahrheit in der Strafsache gefunden zu haben, zu einer Verurteilung gemäß geltendem Recht führen.

Das schließt die möglicherweise schwer erträgliche Möglichkeit ein, dass Opfer und Zeugen wie auch die Angeklagten selbst „wissen“, dass die „Wahrheit“ eine andere sein kann als das, was gerichtlich festgestellt wird – am offenkundigsten, wo Aussage gegen Aussage steht. Zuverlässige, nicht korrumpierte Rechtsinstitutionen sind also nur Instrumente, nicht Garanten von Gerechtigkeit, die dem Rechtsfrieden und sozialem Frieden in der Gesellschaft dienen wollen. Als solche sind sie jedoch unerlässlich.

Vergebung und Versöhnung

Auch die Sendung der Kirche impliziert den Auftrag, für gerechte(re) Gesetze und Justiz-Strukturen in politischer Anwaltschaft diskursiv und vernehmbar argumentativ einzutreten wie auch die Bildung unter den Gläubigen und in der Bevölkerung überhaupt hierfür zu fördern. In der Perspektive, dass Gerechtigkeit das Mindestmaß an Nächstenliebe⁴ ist, wird zugleich der weitere Horizont ansichtig, in den alles Gerechtigkeitsstreben für sie eingebettet ist: in Gottes Liebe zu jedem Menschen in seiner unverbrüchlichen Würde als Gottes Ebenbild und die alle Menschen untereinander verbindet und verbinden soll. Gott selbst wird als eschatologischer Garant der Gerechtigkeit geglaubt und erhofft.⁵

Darum definiert die Kirche ihre Sendung in ihrem dogmatischen bzw. sakramentalen Selbstverständnis auch damit, dass sie Werkzeug „für die Einheit der ganzen Menschheit“⁶ sein muss. Nichts aber entzweit Menschen so sehr wie die zwischenmenschlichen und sozialen Konflikte auf allen gesellschaftlichen Ebenen. Wie in der deutschen Nachkriegsgeschichte über Jahrzehnte Erinnerungstabus an begangene und erlebte Verbrechen der NS-Herrschaft und des Krieges aufgerichtet und z.T. unter erheblichen, intergenerationalen psycho-sozialen Kosten durchgesetzt wurden, um in einem gesellschaftlichen Arrangement „friedlich“ koexistieren zu können, scheinen Erinnerungstabus auch andere Nachkriegsgesellschaften und –ordnungen mitzuprägen, sei dies in Europa z.B. nach dem Balkankrieg der 1990er Jahre, sei dies in den multiplen, sich fast zwangsläufig wiederholenden kriegerischen Gewaltausbrüchen in den Staaten Afrikas der Großen Seen. Die Erinnerungstabus geben die klare Auskunft: Vergebung und Versöhnung waren keine vorherrschende motivierende Option,

⁴ Paul VI., s.o.

⁵ Vgl. Benedikt XVI., Enzyklika *Spe salvi*, 2007.

⁶ II. Vatikanisches Konzil, Dogm. Konstitution *Lumen gentium* 1, 1964.

trotz der Zugehörigkeit großer Teile der Bevölkerungen etwa zu christlichen Kirchen – im scharfen Kontrast zur Zentralität von Vergebung im jesuanischen und damit christlichen Ethos.

Treffend schrieb E. Schockenhoff⁷ im Diakonie-Lexikon⁸: „Die Tragweite des christl. Liebesgebotes zeigt sich neben dem Gebot der Feindesliebe und den Mahnungen von Gewalt- u. Racheverzicht v.a. in der Aufforderung zu einer Grundhaltung der Versöhnlichkeit und einer unbegrenzten Vergebungsbereitschaft. Während die Bewertung des Verzeihens in der antiken Ethik von wenigen Ausnahmen abgesehen der stoischen *Maxime* folgte, dass der Weise alle erlittenen Beleidigungen u. Schmähungen im Gedächtnis bewahrt und nichts verzeiht, fordert Jesus von seinen Jüngern, denen bedingungslos u. ohne Einschränkung zu vergeben, die an ihnen schuldig werden.“ In der Aufforderung an Petrus, nicht „nur“ siebenmal, sondern siebenundsiebzigmal zu vergeben (vgl. Mt 18,22), ist die Gegenbewegung zu Gottes Racheandrohung an die im Gange, welche dem Brudermörder Kain etwas antäten. Um Kain in seiner Angst vor Rache für seinen Brudermord zu schützen, hat Gott ihm das Kainsmal aufgeprägt: „Darum soll jeder, der Kain erschlägt, siebenfacher Rache verfallen. Darauf machte der Herr dem Kain ein Zeichen, damit ihn keiner erschlage, der ihn finde.“ (Gen 4,15) Diese Schutzandrohung *Gottes* steigert und usurpiert und verdreht in prahlerischer Selbstüberschätzung Lamech, ein früherer Nachkomme des Kain, wenig später großspurig und selbstherrlich: „Ja, einen Mann erschlage *ich* für eine Wunde, und einen Knaben für eine Strieme. Wird Kain siebenfach gerächt, dann Lamech siebenundsiebzigfach.“ (Gen 4,23f) – Jesu Forderung siebenundsiebzigfachen Vergebens ist die Gegengeschichte der Logik Gottes gegen diese Logik blindwütiger menschlicher Rache.

Neuanfang durch Vergebung ist Gottes Logik. Um sie geht es. Auch offenkundig im Gleichnis, das Jesus dann vom unbarmherzigen Schuldner erzählt (Mt 18,23-35). Dieser verhindert an entscheidender Stelle Gottes Reich, wo er die selbst erfahrene Vergebung nicht weitergibt. Er hat keine Lust, Altlasten aus dem Weg zu räumen. Sicher, man kann niemand zum Vergeben zwingen. Aber wo einer so viel Vergebung wie dieser erste Schuldner erfahren hat, ist das empörend, wie er sich verhält. Seine Mitknechte sind empört – und auch der Herr, der seine Vergebung zurück-

⁷ Schockenhoff, Eberhard, Art. Versöhnung. In: Norbert Friedrich / Klaus Baumann u.a. (Hg.), Diakonie-Lexikon, Neukirchen-Vluyn 2016, 457-458, hier: 457.

⁸ Friedrich, Norbert / Baumann, Klaus, u.a. (Hg.), Diakonie-Lexikon, Neukirchen-Vluyn 2016.

nimmt. Jesus führt keine moralischen oder einfach nur weisheitlichen Argumente an. Der Grund ist die Logik und die Art Gottes. Darum ist die Vergebungsbitte im Vaterunser enthalten. Sie zielt auf tägliche Erinnerung – statt die Altlasten zu vergraben, im Vertrauen auf Gott neue Wege der Versöhnung zu suchen und zu gehen.

Schockenhoff⁹ erinnert an das Wagnis solcher einseitiger Vergebung: „In dem Augenblick, in dem Vergebung als einseitiger Schritt zur V.[ersöhnung] gewährt wird, weiß der Vergebende noch nicht, ob seine Initiative beim Gegenüber auf Resonanz stößt, wie es ein auf Reziprozität angelegtes Deeskalationsmodell als erwartbare Reaktion unterstellt. Doch verbindet sich die Erstinitiative der Vergebung, auch wenn sie aus unbegrenzter Bereitschaft zur Wiederholung erfolgt, mit der Hoffnung, die unversöhnliche Abwehrhandlung des anderen aufbrechen und ihn zur produktiven Aufarbeitung der Konflikte u. Interessensgegensätze in einem versöhnten Miteinander bewegen zu können.“ Versöhnung kann es nur in wechselseitiger Beziehung geben, in Bereitschaft und Annahme von beiden Seiten her, je mit unvertretbarer Rolle – sei es des Vergebens, sei es des Geständnisses, der Reue, der Bitte.

Solche Vergebungs- und Versöhnungsbereitschaft, um es mit Schockenhoff¹⁰ im Rückgriff auf Hannah Arendt auszudrücken, ist freilich ein schöpferisches Handeln und stellt einen Höchstfall schöpferischer Freiheit dar, die auf den Anlass erlittenen Unrechts eine unvorhersehbare Antwort gibt, um alle Seiten von den zerstörerischen Folgen des Unrechts zu befreien. Es könne jedoch kein Vergessen von Unrechtserfahrungen gemeint sein, „das im Gegensatz zu der anamnetischen Solidarität stünde, die dem Andenken der Leidenden und der Opfer des Unrechts zu erweisen ist.“ (ebd.) Und es ist auch nicht möglich, stellvertretend fremdes Leid für die Opfer zu vergeben. Selbst Gottes Vergebung kann die Versöhnung zwischen Menschen nicht ersetzen. Authentische Erfahrung von Gottes Vergebung kann womöglich jedoch die Bereitschaft wachsen lassen, zwischenmenschliche Versöhnung zu suchen.

⁹ Schockenhoff, Art. Versöhnung, 457.

¹⁰ Schockenhoff, Art. Versöhnung, 458.

Kirchliche Friedensarbeit – neue Anstöße und Inspirationen durch die vier Prinzipien von Papst Franziskus zur Ergänzung der Katholischen Soziallehre

In seinem postsynodalen Schreiben *Evangelii gaudium* [EG]¹¹ führte Papst Franziskus (2013) vier Prinzipien zur Ergänzung der Prinzipien der Katholischen Soziallehre ein, welche für kirchliche und alle Friedensarbeit inspirierend wirken können. Sie implizieren stets ein Weitergehen, ein Über-sich-hinaus-Gehen und damit auch ein zumindest teilweises Zurücklassen von dem, was Status quo ist und im Alten beharren will.¹²

„Die Zeit ist mehr wert als der Raum.“¹³ – Dieses Prinzip erlaube, mit Geduld und auch bei Widrigkeiten langfristig zu arbeiten.

„Die Einheit steht über dem Konflikt.“¹⁴ – Dieses Prinzip helfe, „in Christus“ soziale Freundschaft und Solidarität unter Wahrung wertvoller Unterschiede aufzubauen.

„Die Wirklichkeit steht über der Idee.“¹⁵ – Dieses Prinzip stärke gegen jede Verschleierung der Wirklichkeit (in verschiedensten -ismen) die Bodenhaftung, Wahrhaftigkeit und Erfassung der Wirklichkeit und besonders, „das Wort in die Tat umzusetzen“¹⁶.

„Das Ganze ist mehr als der Teil, und es ist auch mehr als ihre einfache Summe.“¹⁷ – Dieses Prinzip helfe besonders, sich nicht in Sonderaspekte zu verbeißen, sondern mit Bodenhaftung (s.o.) den Blick auszuweiten, „um ein größeres Gut zu erkennen, das uns allen Nutzen bringt. [...] Man arbeitet im Kleinen, mit dem, was in der Nähe ist, jedoch mit einer weiteren Perspektive.“¹⁸

Diese Prinzipien können als erste Ausbuchstabierungen der Hoffnung im Geist des Glaubens betrachtet werden, die es im Blick auf Gerechtigkeit,

¹¹ Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben EVANGELII GAUDIUM über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, 24.11.2013. http://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. (aufgerufen am 25.2.2021).

¹² Vgl. zur ausführlichen Behandlung der Prinzipien und ihrer exemplarischen Anwendung im Gesundheitswesen das Werk von Erny Gillen, gesund geführt im Krankenhaus. Die Papst Franziskus Formel. Vorwort von Kardinal Rodriguez Maradiaga. 2. Auflage, Zürich 2017.

¹³ Ebd., Abschnitt 222.

¹⁴ Ebd., Abschnitt 228.

¹⁵ Ebd., Abschnitt 231.

¹⁶ Ebd., Abschnitt 233.

¹⁷ Ebd., Abschnitt 234.

¹⁸ Ebd., Abschnitt 235.

Wahrheitssuche und besonders für Frieden und Versöhnung braucht. Die Erläuterung des ersten Prinzips bringt dies treffend zum Ausdruck: „Dem Raum Vorrang geben bedeutet sich vormachen, alles in der Gegenwart gelöst zu haben und alle Räume der Macht und der Selbstbestätigung in Besitz nehmen zu wollen. Damit werden die Prozesse eingefroren. Man beansprucht, sie aufzuhalten. Der Zeit Vorrang zu geben bedeutet sich damit zu befassen, Prozesse in Gang zu setzen anstatt Räume zu besitzen. Die Zeit bestimmt die Räume, macht sie hell und verwandelt sie in Glieder einer sich stetig ausdehnenden Kette, ohne Rückschritt.“¹⁹

Aus solcher Hoffnung für Frieden und Versöhnung zu arbeiten, für Gerechtigkeit und Wahrheitsfindung und erst recht gegen Verbitterung für Vergebungsbereitschaft, erfordert immer Kraft, Energie, Lebendigkeit. Hoffnung inspiriert zum Über-sich-hinaus-Gehen und Überwinden von Widerständen, Hindernissen oder Kleinmut. Im Horizont der „großen Hoffnung“ Gottes können kleine Hoffnungen sich realisieren, jedenfalls bleiben auch die kleinen Schritte sinnvoll – und sie können öffnen für die größere, umfassende Hoffnung, die auch noch zu tragen verheißt, wenn alles vergeblich scheint. Mit anderen Worten: „Man arbeitet im Kleinen, mit dem, was in der Nähe ist, jedoch mit einer weiteren Perspektive.“²⁰

Dafür braucht es Weggefährten, ein Netzwerk, gemeinsames Innehalten, innere Stärkung aus den unvergifteten Quellen der Hoffnung. Die Kirche kann als Weggemeinschaft gerade für das Feld der Friedensarbeit solche Orte der Stärkung und inneren Sammlung herstellen und fördern, wo die eigenen Erfahrungen miteinander und – wo möglich – persönlich mit Gott reflektiert werden. Sie kann helfen, die Wunden und Verletzungen zu verbinden und sogar Teil einer Dynamik „posttraumatischen Wachstums“ werden zu lassen und in jener Liebe zu wachsen, „die alles erträgt, glaubt, hofft, allem standhält“ (1 Kor 13,7).

Literaturverzeichnis

Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben EVANGELII GAUDIUM über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, 24.11.2013. http://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. (aufgerufen am 25.2.2021).

¹⁹ Ebd., Abschnitt 223.

²⁰ Ebd., Abschnitt 235.

- Maruhukiro, Déogratias, Für eine Friedens- und Versöhnungskultur. Sozial-politische Analyse, ethischer Ansatz und kirchlicher Beitrag zur Förderung einer Friedens- und Versöhnungskultur in Burundi. (Reihe: Frieden – Versöhnung – Zukunft: Afrika und Europa. Paix – Réconciliation – Avenir: L’Afrique et l’Europe Peace – Reconciliation – Future: Africa and Europe Bd. 2), Berlin 2020.
- Schockenhoff, Eberhard, Art. Versöhnung. In: Norbert Friedrich / Klaus Baumann, u.a. (Hg.), Diakonie-Lexikon. Neukirchen-Vluyn 2016, 457-458, hier: 457.
- Friedrich, Norbert / Baumann Klaus, u.a. (Hg.), Diakonie-Lexikon. Neukirchen-Vluyn 2016.
- Gillen, Erny, *gesund geführt* im Krankenhaus. Die Papst Franziskus Formel. Vorwort von Kardinal Rodriguez Maradiaga. 2. Auflage, Zürich 2017.
- Publikationen von Prof. Dr. Klaus Baumann, siehe: https://www.theol.uni-freiburg.de/disciplinae/ccs/personen/Baumann/veroeffentlichungen_general.

Rainer Bendel

Prozesse, Appelle, Verdrängen – Strategien der Vergangenheitsbewältigung in Deutschland nach 1945

Abstract:

In a first step, the article lists the central measures of the legal confrontation with the crimes of the Nazi dictatorship in Germany and points out the principles that have been incorporated into international law from the Nuremberg Trials, such as the fact that members of government and heads of state must also be held legally responsible for the crimes they have committed. A legal solution is the basis, but it must be continued by the guilty facing up to their guilt, admitting it and contributing to a renewal, to a new beginning. Some positions of influential theologians in dealing with guilt after the so-called Third Reich are presented as examples.

Die Aufarbeitung, Auseinandersetzung, Bewältigung, Sühne mit den und der Verbrechen des totalitären Regimes des sog. Dritten Reiches und der Kriegsverbrechen sollte in Prozessen, mit Appellen zum Umdenken und Neuanfang in Gang gebracht werden; viele arbeiteten aber bekanntlich auch mit Verdrängen – wir brauchen nur die jüngsten Ansätze der Aufarbeitung der Vergangenheit der Bonner Ministerien uns ansehen, um dafür illustrierende Beispiele zu finden. Das Verdrängen lässt sich auch auf der Ebene der Bischöfe trefflich beobachten.¹

Werfen wir paradigmatisch einige Blicke auf die (verordnete) juristische Aufarbeitung (1.), auf theologische und seelsorgerliche Appelle in der unmittelbaren Nachkriegszeit (2.), auf theologische Deutungs- und Einordnungsversuche (3.) und auf einige wegweisende publizistische Beiträge (4.)

¹ Bendel, Rainer / Bendel-Maidl, Lydia, Schlaglichter auf den Umgang der deutschen Bischöfe mit der nationalsozialistischen Vergangenheit, in: Rainer Bendel (Hg.), Kirche der Sünder – sündige Kirche. Beispiele für den Umgang mit Schuld nach 1945, Münster 2002, 137-162.

1. Juristische „Bewältigung“

Grundlage und Ausgangspunkt: Die Alliierten hatten in der Moskauer „Erklärung über deutsche Grausamkeiten im besetzten Europa“ am 30. Oktober 1943 eine Absichtserklärung formuliert, nach der nach dem Krieg diese Verbrechen verfolgt werden sollten. Deutsche, die in einem besetzten Land Verbrechen begangen hatten, sollten ausgeliefert werden und nach dort geltendem Recht verurteilt werden. Die "Hauptverbrecher" aber, deren Verbrechen nicht einem bestimmten Land zugeordnet werden konnten, sollten nach einer noch zu fällenden gemeinsamen Entscheidung der Alliierten bestraft werden. 1943 wurde die United Nations War Crimes Commission gegründet, die Vorschläge für eine strafrechtliche Verfolgung erarbeitete. Sie wurden die Grundlage für das Abkommen über die Verfolgung und Bestrafung der Hauptkriegsverbrecher der europäischen Achse und das Statut für den Internationalen Militärgerichtshof, das die vier Alliierten 1945 vereinbarten.

Der Prozess gegen die Hauptkriegsverbrecher und die Nachfolgeprozesse²

Die vier alliierten Siegermächte fanden sich 1945–1946 zum Nürnberger Prozess zusammen. Angeklagt waren die obersten Vertreter des NS-Staates, die man hatte festsetzen können.

Rechtsgrundlage für diesen Prozess und die folgenden Verfahren war das Kontrollratsgesetz Nr. 10 über die Bestrafung von Personen, die sich Kriegsverbrechen, Verbrechen gegen den Frieden oder gegen die Menschlichkeit schuldig gemacht haben. Unter Kriegsverbrechen wurden Delikte verstanden, die bereits in den Haager Abkommen vor dem Ersten Weltkrieg definiert worden waren: Tötung oder Misshandlung von Kriegsgefangenen, Hinrichtung von Geiseln, Verschleppung zur Zwangsarbeit, etc. Unter Verbrechen gegen die Menschlichkeit fielen vor allem die Verfolgung und Vernichtung der Juden und die Vernichtung „unwerten“ Lebens,

² Aus der Vielfalt der Literatur: Weinke, Annette, Die Nürnberger Prozesse, München 2006; Halbrainer, Heimo / Halbrainer-Kuretsidis, Claudia (Hgg.), Genozid, NS-Gewaltverbrechen und die europäische Strafjustiz von Nürnberg bis Den Haag, Graz 2008; Kaleck, Wolfgang, Mit zweierlei Maß. Der Westen und das Völkerstrafrecht, Berlin 2012; https://de.wikipedia.org/wiki/Internationales_Forschungs-_und_Dokumentationszentrum_Kriegsverbrecherprozesse (aufgesucht: 9.12.2020).

also Tötungsdelikte, die in allen zivilisierten Staaten verfolgt wurden. Das Verbrechen gegen den Frieden war der Angriffskrieg verstanden.

Es gab vor amerikanischen Militärgerichten zwölf Nachfolgeprozesse.

Dort wurden angeklagt:

- 39 Ärzte und Juristen
- 56 Mitglieder von SS und Polizei
- 42 Industrielle und Bankiers
- 26 militärische Führer
- 22 Minister und hohe Regierungsvertreter

Von den Angeklagten wurden 35 freigesprochen. 24 wurden zum Tode verurteilt, 20 zu lebenslanger Haft und 98 zu Freiheitsstrafen zwischen 18 Monaten und 25 Jahren. Am 31. Januar 1951 reduzierte Hochkommissar John Mc Cloy zahlreiche Strafen. Für die zum Tod Verurteilten setzte sich Bundeskanzler Konrad Adenauer ein. Zwölf der Verurteilten wurden hingerichtet, bei elf wurde die Strafe in Haftstrafen reduziert, einer wurde an Belgien ausgeliefert.

„Die Nürnberger Prozesse gelten als Durchbruch des Prinzips, dass es für einen Kernbestand von Verbrechen keine Immunität geben darf. Erstmals wurden die Vertreter eines souveränen Staates für ihr Handeln zur Rechenschaft gezogen.

Als „Nürnberger Prinzipien“ gehen die Grundsätze des Gerichts in das Völkerrecht ein:

- Jede Person, welche ein völkerrechtliches Verbrechen begeht, ist hierfür strafrechtlich verantwortlich.
- Auch wenn das Völkerrecht für ein völkerrechtliches Verbrechen keine Strafe androht, ist der Täter nach dem Völkerrecht strafbar.
- Staatsoberhäupter und Regierungsmitglieder sind für von ihnen begangene völkerrechtliche Verbrechen nach dem Völkerrecht verantwortlich.
- Handeln auf höheren Befehl befreit nicht von völkerrechtlicher Verantwortlichkeit, sofern der Täter auch anders hätte handeln können.
- Jeder, der wegen eines völkerrechtlichen Verbrechens angeklagt ist, hat Anspruch auf ein ordnungsgemäßes Verfahren.“

Die Nürnberger Prozesse sind somit Wegbereiter für die UN-Kriegsverbrechertribunale *Jugoslawien*, *Ruanda* und *Sierra Leone* sowie des Rom-Statuts des Internationalen Strafgerichtshofs.

Nicht als urteilende oder richtende Instanz, sondern als unterstützende, die Arbeit von Gerichten ermöglichende, recherchierende und dokumentierende Instanz wurde die *Zentrale Stelle der Landesjustizverwaltungen zur Aufklärung nationalsozialistischer Verbrechen*, im Allgemeinen *Zentrale Stelle der Landesjustizverwaltungen*, im Behördenverkehr auch (*Ludwigsburger*) *Zentrale Stelle* genannt, eingerichtet. Sie trägt Informationen für staatsanwaltschaftliche Vorermittlungen gegen NS-Verbrecher zusammen, treibt die staatsanwaltlichen Ermittlungen der Bundesländer voran und bündelt sie. Durch eine Verwaltungsvereinbarung der Justizminister und -senatoren der Bundesländer vom 6. November 1958 wurde die Zentralstelle gegründet; sie nahm am 1. Dezember 1958 in ihre Arbeit auf.

Die Zentrale Stelle selbst hatte keine autonomen staatsanwaltschaftlichen Ermittlungsbefugnisse und auch keine Weisungsbefugnis. Die von ihr aufgearbeiteten Fälle wurden zur Entscheidung über eine Anklage an die örtlich zuständige Staatsanwaltschaft abgegeben. Sie war eine bedeutende Institution der frühen Bundesrepublik bei der Bestrafung nationalsozialistischer Verbrechen. Erst mit ihrer Gründung begann eine systematische Verfolgung der Untaten.

Die Verjährungsfrist für Tötungsverbrechen wurde 1969 auf 30 Jahre verlängert und 1979 schließlich aufgehoben. 1999 wurde beschlossen, die *Ludwigsburger Zentrale Stelle* solange weiterzuführen, wie Strafverfolgungsaufgaben anfallen. Im April 2001 waren noch 12 Vorermittlungen nicht abgeschlossen.

Insgesamt wurden in der alten Bundesrepublik gegen 106.496 Personen Vorermittlungs- und Ermittlungsverfahren geführt, davon wurden 6.495 Angeklagte rechtskräftig wegen NS-Verbrechen verurteilt.

Die Ludwigsburger Zentrale Stelle hat trotz vieler Hemmnisse insgesamt etwa 45% aller ab 1945 gezählten Vorermittlungen bearbeitet und somit eine beträchtliche Anzahl von Verfahren ausgelöst. In vielen Fällen kam es zu milden Urteilen oder Freisprüchen. Dies wurde von Teilen der Öffentlichkeit mit Unverständnis zur Kenntnis genommen.

2. Theologische und seelsorgerliche Appelle

In einer Predigt an die Gläubigen am 10. Juni 1945, dem Pfingstsonntag, legte der aus seinem Bistum vertriebene, 1946 von Papst Pius XII. zum Sonderbeauftragten für die Flüchtlinge und Vertriebenen bestimmte ermländische Bischof Maximilian Kaller eine wichtige Grundlage für die

Deutung der Situation.³ Er griff die traurigen Bilder der Zerstörung auf, die man täglich sehe und insinuierte, dass es kein traurigeres Bild gebe als eine eingestürzte Brücke, sei sie doch zugleich Sinnbild und Gleichnis. Dieses Bild führte er in der weiteren Folge der Ansprache aus und interpretierte es: Die Brücke steht für die Verbindung von Dörfern und Städten oder von ganzen Völkern. Sie ermöglichte Kommunikation und Begegnung über Klüfte, Trennungen und Hindernisse hinweg. Über die Brücke vollzog sich der Verkehr, der Lebensaustausch, die Kommunikation zwischen Städten und Völkern.

„Nun ist diese Brücke eingestürzt – nicht durch Naturgewalten, sondern durch Menschenwillen und Menschenkraft. Anklagend ragen die Bruchstücke sinnlos in die Höhe. Die gesprengte Brücke ist ein Sinnbild und ein Gleichnis für die abgebrochene und zerstörte Verbindung zwischen den Menschen und den Völkern.“

Kaller ging in seiner Deutung noch einen Schritt weiter: das Bild der Brücke hielt er für nicht ausreichend, weil nicht nur die Verbindung zwischen Menschen und Völkern unterbrochen, sondern überhaupt das Verhältnis des Menschen zum Menschen und das Verhältnis der Völker zueinander an der Wurzel vergiftet und verdorben war.

Kaller suchte in den Stunden des tiefsten Sturzes, in denen Gott den Menschen gezeigt habe, dass Hass und rücksichtslose Selbstsucht nicht nur den anderen, sondern auch sich selbst zerstören, Menschen, die wieder Brücken bauen können. Und zwar nicht nur Brücken aus Stein und Eisen, deren Bau schon mühselig genug sei, sondern Brücken zwischen den Seelen und Herzen der Menschen und Völker.

„Und ein Gift wird ja nicht durch Worte überwunden, sondern nur durch eine neue Lebenskraft, durch ein Heilwerden und Gesundwerden von der Wurzel her. Wo sind solche Brückenbauer zu finden? Wo können wir solche neue Lebenskraft gewinnen?“

³ Bendel, Rainer / Maximilian Kaller, Grundanliegen des Vertriebenenbischofs, in: Thomas Flammer / Hans-Jürgen Karp (Hg.), Maximilian Kaller Bischof der wandernden Kirche. Flucht und Vertreibung – Integration – Brückenbau, Münster 2012, 23-54.

Predigtzyklus 1946/47: Bruder Franz und die deutsche Not

Etwa zeitgleich predigte Kaller über Franziskus und die deutsche Not.⁴ Kaller hielt den Poverello von Assisi für die Vorbildgestalt und Orientierungsfigur der Vertriebenen schlechthin. Sie könnten kaum einen besseren Helfer und Retter in ihrer Not finden als den Bruder Franz. Die empfindlichste und drückendste Not der Vertriebenen sei, so Kaller, die materielle, die leibliche Armut und die geistig-seelische Schmach.⁵ Gerade Franziskus hat die Christusnachfolge exemplarisch gelebt, deswegen wollte Kaller ihn den Vertriebenen als Wegweiser, Wegbegleiter, als Pfadfinder vor Augen führen.

Kaller war weit davon entfernt, nur in die Zukunft oder auf Utopien hin die Menschen zu verträsten, die Notsituation zu spiritualisieren. Auch, wenn er den Appell wiederholte, zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit zu suchen und alles andere wird hinzugegeben werden, wusste er darum, dass Jesus auch die hungernden Massen mit Brot gesättigt hatte. Grund legende Aufgabe war also, für das materielle Existenzminimum der Menschen zu sorgen. Nur dürfe diese materielle Sorge nicht die einzige sein. Auch nicht die höchste. Freilich die primäre.

Das ‚Heim zu Gott‘ wollte Kaller als den ersten Ruf der Zeit hören – nach dem Scheitern der ‚Heim ins Reich‘ Bemühungen vieler Deutscher in den 1930er Jahren. Die Gottesferne und die Gottsuche reflektierte Kaller in diesen Predigten in wiederholten Anläufen.

Franziskus habe erkannt, dass die tiefste Wurzel dieses Unheil stiftenden Hasses nichts anderes war, als schnöde Habsucht und Machtgier. Derartige Missstände konnte man nur beseitigen, wenn man an der Wurzel angriff, also radikal war. Diese radikale Auslegung der Grundforderungen des Evangeliums nach Armut nahm Franziskus wortwörtlich. Und das imponierte Kaller offensichtlich und das wollte er auch als einen Weg, als eine Chance den Vertriebenen vorstellen.

⁴ Diesen franziskanischen Predigtzyklus hat Kaller sicherlich nicht selbst verfasst. Es kann sein, dass er jeweils den Rahmen einer Predigt geschrieben hat, die Ausführungen aber zur Geschichtsdeutung, zur Mittelaltersicht und zum Leben und zur Bewegung des Franziskus stammen vermutlich aus einer anderen Feder. Das zeigt der komplexere Satzbau, den wir bei Kaller sonst auch in den Hirtenschreiben nicht finden. Das zeigen die Stilmittel, die eingesetzt werden. Das zeigt die Wortwahl, die Fachbegriffe, größere Tiefenstruktur und Gliederung des Textes. Dass Kaller aber hinter den Gedanken und Argumenten stand und ein glühender Verehrer, ein Schüler des Hl. Franziskus war, bleibt davon völlig unbenommen.

⁵ Archiv Ermlandhaus, Münster, Predigtakten 1946 „Bruder Franz und die deutsche Not“. Es handelt sich um einen Zyklus von acht Predigten.

Mit den franziskanischen Idealen wollte Kaller den Grundübeln seiner Zeit, die er als Ursache für die Notsituation ausgemacht hatte, beikommen, nämlich der Habsucht und der Herrschsucht. Damit wandte er sich gegen eine in seinen Augen verkürzte Argumentation, dass der Krieg an allem Schuld sei, respektive, dass die Nazis die Situation verursacht hatten. Der Nachdenkliche aber müsse, so Kaller, seine Argumentation fortführend fragen, wer die Nazis gebracht habe. Warum konnte eine so unheilvolle Bewegung im deutschen Volk so weit um sich greifen? Es sei die Habsucht und die Herrschsucht gewesen. Allein der franziskanische Geist der Armut könne helfen, die Menschen für die Caritas aufzuschließen, freizumachen für die Werke der sozialen Gerechtigkeit, die Werke des Friedens und der Friedfertigkeit. Nur der Geist der Armut könne und werde das Schwert des Hasses und Haders umschmieden zur Pflugschar des Friedens und der Friedfertigkeit. Nur aus den Furchen, die eine solche Pflugschar des Friedens ziehe, wachse die Saat neuen Wohles für die Völker der Erde, so Kaller ein Jahr nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges.

Kaller eröffnete in diese Predigten auch die Perspektive seiner Zuhörer auf die Situation der Menschen in den anderen Völkern, auf die Not in den Völkern Europas. Die Prophetie vom „Untergang des Abendlandes“ von Oswald Spengler hatte Spuren hinterlassen und Kallers Optimismus wollte nicht nur diesen Schatten stehen lassen, sondern einen Lichtstrahl der Hoffnung auf eine „Wiedergeburt des Abendlandes“ zeichnen.

Eine situationsnahe und pastoral ausgerichtete Deutung und Reflexion der Konsequenzen der Vertreibung findet sich in den frühen Texten bei Paulus Sladek, die vor Rache und Vergeltung warnen.⁶ Scholastisch differenziert unterscheidet er zwischen natürlichen Vernunftgründen, politischen Gründen und religiösen Beweggründen, die gegen Rache und Vergeltung in der Situation der Heimatvertriebenen sprechen. Ist es nur adressatenbezogen, wenn er durchaus völkische Gedankengänge mit einbezieht, wenn er es als unklug bezeichnet, wenn die Deutschen Hass und Rache gegenüber den slawischen Völkern entwickeln, weil diese zahlenmäßig stärker seien? Rücksichtnahme und politische Klugheit gegenüber den Positionen der Siegermächte, vor allem der angelsächsischen Mächte, dominieren schließlich bei den politischen Gründen gegen Rache und Vergeltung:

⁶ Sladek, Paulus, Warum nicht Rache und Vergeltung (1948), abgedruckt, in: Paulus Sladek, Not ist Anruf Gottes. Aus Veröffentlichungen, Rundschreiben, Predigten und Briefen. Dokumente zur Geschichte der Vertriebenenseelsorge, hg. von Rudolf Ohlbaum, München, Königstein/Taunus 1991, 321-323. Es handelt sich um ein Manuskript für einen Vortrag der Ackermann-Gemeinde 1948.

Weil unter dem Einfluss des Puritanismus die angelsächsischen Mächte zutiefst vom christlichen Humanitätsideal durchdrungen seien, verspiele Deutschland dort jeden politischen Kredit, wenn es auf Rache und Vergeltung sinne. Positiv aufbauend müssten sich die Deutschen in die Neuordnung Mitteleuropas einbringen, wollten sie je eine Chance haben, die verlorenen Gebiete, die Heimat der Vertriebenen einmal zurückzubekommen. „Wenn unsere Landsleute sich dem Hass und der Rache verschreiben, verlieren wir in der Welt jeden moralischen Kredit. Die Westmächte werden uns nie in die Heimat zurücklassen, damit dort die Greuelthaten der vergangenen Jahre wieder beginnen.“⁷ Die Reihe der religiösen Gründe führt der Verweis auf die oberste Gerichtsbarkeit Gottes an, dem allein es in die Hand gegeben sei, über die anderen Völker zu richten, der zur rechten Zeit die Vergeltung üben werde, eine Projektion der Rachegefühle und Wünsche auf Gott. Das Schicksal der Nachkriegsjahre sollen die Vertriebenen als ein Gottesgericht ansehen, als Antwort auf die Schuld, die durch die Deutschen in die Welt gekommen sei. Schließlich verbiete es Christi Forderung zur Feindesliebe, Hass und Rache die Oberhand zu geben. Das schließe freilich nicht die in Sladeks Augen berechnete Forderung nach Gerechtigkeit und Wiedergutmachung aus, ist er doch voll der Hoffnung, dass auch die Verbrechen gegen die Menschlichkeit nach 1945 einst vor einem internationalen Gerichtshof verhandelt werden. Der Kampf für das Menschenrecht auf Heimat ist eine Konstante der Forderungen Sladeks.⁸

Nicht zur Abschottung gegenüber den Völkern des Ostens, sondern zur Vorbereitung einer neuen Begegnung rief Sladek auf. Ziel war ihm der Friede zwischen den Völkern und den Kontinenten, als Weg galt ihm eine höhere Ordnung, zu der sich die freien Völker im Westen zusammenfanden, die gleichzeitig gegen den Osten nicht im Geiste Mauern aufrichten dürfe. „So ist auf uns Vertriebene eine große Verantwortung für den Frieden der Völker gelegt, die weit über uns selbst und das Schicksal der verlorenen Heimat hinaus reicht in die große geistige Auseinandersetzung zwischen Ost und West.“⁹ Die Konzentrierung auf die Anklage des Unrechts, das die Vertriebenen erlitten haben, führe zur Abschottung der Völker des Ostens. Notwendig hingegen sei der Brückenbau, der Vorhang müsse aufgerissen werden, die Jugend der ostmitteleuropäischen Völker für die Lebensordnung des Westens gewonnen werden. Das bedeute nicht,

⁷ Sladek, Warum nicht Rache und Vergeltung, 321.

⁸ Vgl. auch seine Weihnachtsbotschaft: Sladek, Paulus, Weihnachtsfrieden – Völkerfrieden 1955, in: Sladek, Not ist Anruf Gottes, 324-327.

⁹ Sladek, Weihnachtsfrieden, 325.

das Recht auf die Heimat aufzugeben. Der Kampf für das Heimatrecht habe vielmehr auch den Kampf für Freiheit und Menschenwürde der Nachbarvölker im Osten zur Konsequenz, damit auch diese in Freiheit in ihrer Heimat leben können.

Im Bemühen um eine Verständigung zwischen Vertriebenen und Einheimischen sowie im Auffangen von Rache- und Hassgefühlen gegenüber den Vertreibern steht sicher Paulus Sladeks „Gebet für die Heimatlosen“, das erstmals 1947 bei der Vertriebenenwallfahrt in Altötting gebetet wurde, an erster Stelle.

3. Theologische Deutungen

Die ganze Spannweite der Bereitschaft und der Verweigerung sei hier kurz angedeutet¹⁰: „Von der geradezu manischen Schuldbesessenheit mancher Christen war eben die Rede. Diese Feststellung trifft auch auf viele Deutsche zu.“¹¹ „Die Fungesellschaft unserer Tage, in der von eigener Schuld kaum noch die Rede ist, gefällt sich in Schuldzuweisungen an frühere Generationen. Die Kirchen bilden insofern keine Ausnahme. In ihnen ist von Sünde und Schuld mit Blick auf die Lebenden weit weniger die Rede als früher, wohingegen das Versagen in der Geschichte öffentlich und feierlich beklagt wird.“¹² Schließlich kulminieren die Klagen in der Aufgabenformulierung, doch darüber nachzudenken, dass ein Schuldbekenntnis ohne Schuld nicht nur krankhaft oder unehrlich sei, sondern auch gefährlich.¹³

Dass solche Positionen, die auch dem Papst und den Bischöfen ein zu hohes Maß an Schuldeingeständnis und Schuldbewusstsein vorwerfen bzw. unterstellen, durchaus breitere Zustimmung finden, zeigt die Rezension dieses Buches im Regensburger Bistumsblatt: „Bekanntlich ist es hierzulande fast schon eine öffentliche Pflichtübung, mit der Vergangenheit ins Gericht zu gehen und die damaligen Zeitgenossen post mortem des politischen und moralischen Versagens anzuklagen. Erschien das eigene (deutsche) Volk durch das jahrzehntelange Schlagen auf die Brust der Väter

¹⁰ Bendel, Rainer (Hg.), Die katholische Schuld? Katholizismus im Dritten Reich – Zwischen Anpassung und Widerstand, Münster 2002, ³2019.

¹¹ Löw, Konrad, Die Schuld. Christen und Juden im Urteil der Nationalsozialisten und der Gegenwart, Gräfelfing 2002, 301.

¹² Löw, 299.

¹³ Vgl. Löw, 301.

bereits hinlänglich zerknirscht und im Stande immerwährender Reue, richteten die „Vergangenheitsbewältiger“ den Bußruf fortan zunehmend lauter an die Kirche und ihre damaligen Hirten.... Offensichtlich reizt eine moralische Instanz, wie die katholische Kirche, besonders zur Sündenzählerei und dienen die ihr nachgesagten Schwächen der Beruhigung des eigenen (schlechten) Gewissens. Denn um eine ausgewogene und objektive Würdigung der Kirche geht es den lautstarken Geschichtszensoren zumeist nicht.“¹⁴

Eine differenzierte Analyse des Schweigens des deutschen Volkes zur Entstehung des „Dritten Reiches“ unter den grauenvollen Zuständen in den Konzentrationslagern forderte der Jesuit Max Pribilla¹⁵ in seinen beiden Beiträgen in den „Stimmen der Zeit“. In Pauschalzuschreibungen an den Deutschen findet er bei ihnen wenig Zivilcourage, aber viel Bereitschaft, auf Befehl zu handeln. Der Mangel an Zivilcourage sei im Volk und im Klerus des Landes festzustellen. Dieser Mangel konnte vor allem deswegen so großes Unheil anrichten, weil er aus einem Mangel an lebendigem Christentum resultierte. Die dem christlichen Glauben entsprechenden Lebensformen hätten bereits im „Dritten Reich ihre gestaltende Kraft verloren gehabt und den unterirdischen Gewalten der Barbarei den Weg an die Oberfläche frei gemacht.“¹⁶ Der geistigen Führung des Volkes wirft er Versagen vor, weil sie entweder aus Unverstand, Eigennutz oder Feigheit mit der nationalsozialistischen Partei einen faulen Frieden geschlossen und damit nicht den nötigen Nährboden für Zivilcourage bereitet habe. Zwischen der nationalsozialistischen und der christlichen Weltanschauung liege ein unüberbrückbarer Gegensatz, der aber gerade zu Beginn des „Dritten Reiches nicht eindeutig zu sehen gewesen sei. „Es ist Tatsache, dass der Einfluss der christlichen Kirchen nicht ausgereicht hat, die Grausamkeiten in den Konzentrationslagern und die sonstigen Greuelthaten der Nazis zu verhindern. Ja, das Bekenntnis ist notwendig: Wäre das Christentum in Deutschland und im ganzen Abendland lebendiger gewesen, dann hätte es nie ein „Drittes Reich“ mit all seinen Verfallserscheinungen gegeben.

¹⁴ Schickel, Alfred, Ein überzeugendes Plädoyer. Konrad Löw widerlegt in seiner jüngsten Arbeit mit Logik und Akribie die vorlaute Papst- und Kirchenschelte der nachgeborenen „Vergangenheitsbewältiger“, in: Regensburger Bistumsblatt 71, Nr. 34, 25. August 2002, 24.

¹⁵ Max Pribilla (1874–1954) Jesuit, Freund Adenauers. Jörg Ernesti: Max Pribilla. In: (BBKL). Band 28, Nordhausen 2007, 1280-1282.

¹⁶ Vgl. Max Pribilla, Das Schweigen des deutschen Volkes, in: Stimmen der Zeit 139 (1946/47), 15-33 und ebd., 81-101, hier 97.

Es ist auch Tatsache, dass der Protest der christlichen Kirchen gegen den Nationalsozialismus nach Inhalt und Form nicht so eindeutig und scharf gewesen ist, wie wir es als Christen angesichts der ungeheuren Verbrechen in nachträglicher Rückschau wünschen möchten. Gleichwohl bleibt es wahr, dass das gläubige Christentum die einzige geistige Macht war, über die der Nationalsozialismus nicht Herr geworden ist und die – freilich mit vielen Wunden – noch aufrecht stand, als er zusammenbrach.¹⁷

Pribilla gesteht ein, dass man dem Grundsatz „Wehret den Anfängen!“ nicht genügend nachgekommen sei, als man die Dinge anfangs nicht genügend klar gesehen habe. Es wurden Brückenschläge zwischen Christentum und Nationalsozialismus versucht. Wenn er auch von Verirrung des deutschen Volkes spricht, so zeigt seine Haltung doch ein deutliches Oszillieren zwischen einem Schuldeingeständnis und einem Triumphalismus. Er fordert vom deutschen Volk eine Kehrtwende, eine Metanoia: „Solcher Umkehr, nicht der Verstockung in den begangenen Fehlern ist die Hoffnung zugesellt. Wichtiger als laute Schuldbekennnisse, die – dem Mißverständnis und Mißbrauch ausgesetzt – nur zu leicht unfruchtbaren Streitgesprächen, wechselseitigen Anklagen das Tor öffnen, ist stille Einkehr der Selbstbesinnung, die sich bewusst ist, dass alle verlässliche Besserung bei der eigenen Person zu beginnen hat.“¹⁸ Als Gegenreaktion zum „Dritten Reich“ schärft Pribilla die persönliche Verantwortung ein. Dabei droht der Blick für ein gemeinschaftliches Versagen auf der Ebene der katholischen Kirche verstellt zu werden. Das deutsche Volk müsse endlich aus seiner eigenen Vergangenheit lernen und den dämonischen Mächten der Verlogenheit und Maßlosigkeit widerstehen. Nicht die Zuflucht zu billigen Ausreden genüge. Es müsse der Wucht der Wirklichkeit standgehalten werden. Die tieferen Ursachen, die das Emporkommen des Nationalsozialismus ermöglicht und begünstigt hatten, bedürften der Erforschung, damit aus einer solchen Gewissenserforschung die entsprechenden Folgerungen für Gegenwart und Zukunft gezogen werden könnten.

Weitere theologische Deutungen der unmittelbaren Nachkriegszeit gehen vor allem der Perspektive entlang, den Nationalsozialismus als eine dämonische Macht zu charakterisieren oder die Eschatologie entsprechend zu interpretieren.¹⁹ In einer an Endzeitstimmung erinnernden pessimistischen

¹⁷ Pribilla, Das Schweigen des deutschen Volkes, 28.

¹⁸ Pribilla, Das Schweigen des deutschen Volkes, 99.

¹⁹ Vgl. dazu Bendel, Rainer / Bendel-Maidl, Lydia / Goldschmidt, Andreas, Vergangenheitsbewältigung in theologischen Schriften Joseph Bernharts, Romano Guardinis und Alois Winklhofers, in: Kirchliche Zeitgeschichte 13, 2000, 138-177.

Sicht von Welt und Mensch wird bei Romano Guardini²⁰ die Frage der Schuld auf die Ebene der gesamten neuzeitlichen Entwicklung gehoben. In seinem Fortschrittsoptimismus, in seiner Blindheit für das wirkliche Wesen des Menschen war der Mensch verführbar von „Führern“, die selbst Werkzeuge dämonischer Mächte waren. Noch direkter und handgreiflicher wird das Wirken der guten und bösen Geister in der Argumentation des Passauer Dogmatikers Alois Winklhofer²¹: Jeder Ungeist – wie auch jeder Geist – schafft sich seine Repräsentanten. Hingegen betont Joseph Bernhart²², dass der Mensch in seiner Ambivalenz ein Konstitutivum der in Gottes Augen guten Schöpfung ist. Er ist versuchbar geschaffen. Für die Sicht der Geschichte und der Gegenwart zeigt sich das Kirchenverständnis bei diesen Theologen von grundlegender Bedeutung: Nur sehr verhalten und vereinzelt läßt Guardini im Angesicht der Katastrophe Kritik an Entwicklungen des Christentums, von Theologie und Kirche anklingen. Explizit spricht Guardini ein Versagen des Christentums und damit eine Verantwortung für die von ihm angeprangerte Entwicklung der Neuzeit nicht an. Alois Winklhofer setzt ein fraglos übernommenes System, das keine Fragen offenzulassen braucht, für die Erklärung des Erlebten ein. Er sieht die Wirksamkeit reiner Geistwesen, gute wie böse, als richtungsweisend für den Verlauf menschlicher Geschichte. Dieser Verlauf geht zielstrebig unter der Vorherbestimmung Gottes dem Kommen seines Reiches entgegen. Geschichte wird unter rein empirischen Betrachtungen als Unheilsgeschichte erfahren. Richtig gedeutet, auf der Ebene übersinnlicher Einflüsse und im Horizont von Heiliger Schrift und Tradition des katholischen Glaubens wendet sie sich zur Heilsgeschichte. Das erlaubt ihm die Kirche ohne Einschränkung zu entschuldigen, indem das Versagen auf die Ebene der geistigen Mächte projiziert wird und nur die Menschen – außerhalb der Kirche, die sich dem Bösen geöffnet haben – verantwortlich gemacht werden. Wie ernst wird die Wirklichkeit genommen, wo hinter der schein-

²⁰ Romano Guardini (1885–1968) Religionsphilosoph und kath. Theologe; Gerl-Falkowitz, Hanna-Barbara, Romano Guardini: Konturen des Lebens und Spuren des Denkens. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 2005.

²¹ Alois Winklhofer (1907–1971) Dogmatiker an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Passau. Hermann Stinglhammer: Der Passauer Dogmatiker Alois Winklhofer – Theologie als Kultur der Humanität. In: Ostbairische Lebensbilder, Band III, Passau 2007.

²² Joseph Bernhart (1880–1969) Religionsphilosoph, kath. Theologe, Philosophie- und Theologiehistoriker. Bendel, Rainer, Joseph Bernhart. Die Krisis menschlichen Handelns und der Geschichte, in: Hans-Rüdiger Schwab (Hg.): Eigensinn und Bindung. Katholische deutsche Intellektuelle im 20. Jahrhundert. 39 Porträts. Kvelaer 2009, 155-174.

baren Fraglosigkeit, die arrogant wirkt, Ängstlichkeit und übermäßiges Sicherheitsstreben versteckt ist? Diese macht unfähig, aus Erfahrungen zu lernen, naturwissenschaftliche und psychologische Erkenntnisse anzuerkennen, Schuld einzugestehen, zu trauern und die Theodizee offen zu lassen. Hat man die Wirklichkeit im Blick, dann gibt es mit Bernhart keine fertige Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Geschichte, auf die Frage nach der Deutung der Schrecken: Wo sich der Mensch mit der Geschichte beschäftigt, merkt er, dass er dem Mysterium unterliegt, wobei die Rede vom Mysterium menschliches Nachforschen nicht abwürgt, sondern eher anstachelt.

4. Stimmen der Publizistik – der öffentliche Diskurs

Die Tradition der Katholiken, die Kritik übten, speziell am Verhalten der Bischöfe gegenüber dem „Dritten Reich“, ist auch in den Nachkriegsjahren ungebrochen. Das prominenteste Beispiel dafür ist Bundeskanzler Konrad Adenauer, der unverhohlen zum Ausdruck brachte, dass es dem Zeugnischarakter des bischöflichen Amtes gut angestanden hätte, wenn die Bischöfe sich deutlicher exponiert hätten, auch auf die Gefahr hin, dass sie mehr leiden hätten müssen. Insofern kam auch die neue Qualität der Auseinandersetzung mit der Vergangenheit der katholischen Kirchenleitung im „Dritten Reich“ in der ersten Hälfte der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts nicht völlig überraschend. Einen wichtigen Markstein in dieser Diskussion bildet der Artikel von Ernst Wolfgang Böckenförde im „Hochland“ im Februar 1961.²³ Böckenförde hatte in diesem Publikationsorgan für die gebildeten Schichten des Katholizismus Anfragen an das Verhalten der deutschen Bischöfe 1933 formuliert – der Artikel war ein Markstein in der Diskussion, deswegen wird er auch im vorliegenden Band nochmals dokumentiert.²⁴

Böckenförde löste mit seinem Beitrag eine Kontroverse aus, die sich dann zwei Jahre später zuspitzen sollte an der Frage nach dem Verhalten Papst Pius' XII. gegenüber dem nationalsozialistischen Regime. Im Februar

²³ Ernst-Wolfgang Böckenförde (1930–2019): Staats- und Verwaltungsrechtler und Rechtsphilosoph; Große Kracht, Hermann-Josef / Große Kracht, Klaus (Hg.), Religion – Recht – Republik. Studien zu Ernst-Wolfgang Böckenförde, Paderborn 2014.

²⁴ Böckenförde, Ernst Wolfgang, Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Eine kritische Betrachtung, in: Hochland 53, 1960/61, 217-239.

1963 wurde in Berlin „Der Stellvertreter“ von Rolf Hochhuth²⁵ uraufgeführt, gleichzeitig erschien er als Buchausgabe im Rowohlt-Verlag. Wie nachhaltig und langdauernd die dadurch ausgelöste Debatte war, zeigt sich bis in die publizistischen Kontroversen unserer Tage hinein. Die einen klagten das Schweigen des Papstes angesichts der Judenverfolgungen im Deutschen Reich an, andere pochen auf die Gefährlichkeit solcher öffentlicher Anklagen durch kirchliche Repräsentanten für die Betroffenen, also für die Juden, und auf die stillen Hilfsmaßnahmen, die Pius XII. den Juden zukommen ließ.

Diese Auseinandersetzungen über die Aufgaben und die Rolle Pius' XII. dokumentieren geradezu paradigmatisch, wie gegensätzlich die Positionen sind und mit welcher Vehemenz und welchem Einsatz gefochten wird; diese Auseinandersetzungen haben weltanschauliche Abschottungen und Lagerbildungen manifestiert, aber auch nach sich gezogen. Pius XII. wurde zum Prüfstein der Auseinandersetzung über die Vergangenheit – das zeigte sich bei Hochhuth und seinem Buch „Der Stellvertreter“ genauso wie bei dem heutigen großen Interesse und der Resonanz, das die Ankündigung erlangte, dass das Vatikanische Archiv die Materialien für das Pontifikat Pius XII. 2020 für die Forschung zugänglich machen werde.

²⁵ Rolf Hochhuth (1930–2020): Dramatiker; Göttler, Norbert / Puknus, Heinz, Rolf Hochhuth – Störer im Schweigen. Der Provokateur und seine Aktionsliteratur, München 2011.

Construction de la Paix au Burundi

Enjeux et défis des mécanismes de justice, de vérité et de réconciliation

Abstract:

The country of Burundi has been characterized since its independence 1962 by a cycle of violent conflicts during which occurred many deaths and considerable material losses. To put an end to this cycle of violence, the Burundian political actors concluded on August 28, 2000 in Arusha in Tanzania a peace agreement which proposed institutional and political mechanisms to be set up to restore peace. Among these mechanisms is the Truth and reconciliation commission. This article examines how, the experience of traditional Burundian society in conflict resolving, cultural practices and traditional mechanisms can inspire the establishment and functioning of the mechanisms provided by the Arusha Agreement. The article highlights the difficulties in setting up the truth and reconciliation commission. It shows how difficult the interactions between the Burundi government, the United Nations and the civil society of Burundi have been.

The government decided to set up this mechanism without taking into account the proposals of civil society and the United Nations opting to go alone. Even the related law was voted by the ruling party CNDD-FDD without the other parties. As a result, the Truth and Reconciliation Commission was set up with a lack of legitimacy; it is seen by some of the actors as a political instrument of the ruling party.

Introduction

Le Burundi a vécu depuis les années 1960, un cycle infernal de violences politico-ethniques. Ces violences ont produits beaucoup de dégâts sur le plan matériel et humain. Lassés par une décennie de guerre ethno-civile¹ qui éclata après l'assassinat du Président Ndadaye en octobre 1993, les acteurs politiques burundais se sont retrouvés sur une table de négociations pour négocier une politique de paix dont le programme d'actions se trouve coulé dans l'Accord d'Arusha.

En vue de la construction de la paix, cet Accord prévoit plusieurs actions à réaliser parmi lesquels la mise en place des mécanismes de justice, de Vérité et de Réconciliation. Certains de ces mécanismes ont été

¹ Ntibantunganya 1999.

difficilement mise en place, d'autres n'ont pas encore vu le jour, il y a 20 ans presque 20 ans depuis la signature de l'Accord d'Arusha.

Pour bien comprendre les difficultés de mise en œuvre de ces mécanismes, nous avons choisi délibérément de structurer notre texte en deux parties. La première revient sur les pratiques culturelles et les mécanismes traditionnels de gestion des conflits et voir en quoi les pratiques et mécanismes ancestraux pourraient inspirer la modernité. Dans la 2ème partie, nous reviendrons sur les interactions entre acteurs concernés par la mise en œuvre des mécanismes de justice, de vérité et de réconciliation tels que prévus par l'Accord d'Arusha et voir en quoi le processus décisionnel peut influencer la légitimité des mécanismes et par conséquent leur fonctionnement.

Concernant la méthodologie que nous allons utiliser, nous allons essentiellement concentrer notre travail sur l'analyse documentaire. Il aurait été intéressant d'interroger directement les différents acteurs impliqués mais le temps et les matériels pour le faire nous ont fait défaut.

1. Le contexte culturel et historico-politique burundais des mécanismes de justice et de vérité et réconciliation

Depuis son accession à l'indépendance le 1^{er} juillet 1962, le Burundi a régulièrement été confronté à des temps de violences plus ou moins aiguës qui ont emporté plusieurs vies humaines, occasionnés des victimes de toutes sortes: orphelins, veufs/ves, réfugiés/déplacés. La plus grande caractéristique de ces temps est l'impunité de ces crimes et l'occultation de la vérité.

Pour mettre fin à cette situation, les acteurs politiques burundais ont engagé des négociations qui ont débouché le 28 août 2000 à la signature de l'Accord d'Arusha pour la paix et la réconciliation nationale. Ayant conclu que l'impunité des crimes est à l'origine des violations récurrentes des droits, l'Accord a recommandé que des mécanismes soient mis en place dont des mécanismes judiciaires (pour enquêter, juger et punir) et non judiciaires pour rechercher la vérité, réparer et réconcilier.

La mise en place de tels mécanismes tout en respectant les standards internationaux dans un pays comme le Burundi qui sort de conflits violents ayant pris des dimensions politico-ethniques importantes est problématique. C'est pourquoi il importe d'abord de rechercher les bases historico-culturelles qui fondent la paix, la justice, la vérité et la réconciliation au

Burundi pour ensuite mettre en exergue les défis et les enjeux de la mise en place de ces mécanismes.

1.1 Aux sources des bonnes pratiques traditionnelles et modernes favorables à la mise en place des mécanismes de Justice, Vérité et Réconciliation au Burundi

Les bonnes sources traditionnelles

Des sources d'histoire et d'anthropologie du Burundi ancien rapportent que ce pays disposait d'une expérience riche en matière de prévention et de gestion des conflits.² Cette expérience était capitalisée à travers des relations sociales quotidiennes mais surtout autour de l'institution traditionnelle des *Bashingantahe*, qui est reconnu à travers l'Accord d'Arusha en ces termes « *L'existence des Bashingantahe issus des Baganwa, des Bahutu et des Batutsi et qui étaient des juges et des conseillers à tous les niveaux du pouvoir constituait, entre autres éléments, un facteur de cohésion* » (Protocole 1, Chap.1: Nature et causes du conflit, Art.1, 2.)

Cette institution disposant d'une suffisante légitimité sociale pour être capable de mettre la vérité et la justice au-dessus des relations familiales et amicales.³ Selon Ntabona⁴ celle-ci avait entre autres missions de:

- Trancher les litiges par la conciliation à l'amiable ou par le jugement judiciaire local, selon le degré d'avancement des conflits;
- Réconcilier les personnes et les familles;
- Veiller sur la vérité et la justice dans le milieu;
- Parler en faveur du bien commun et des droits de l'homme chaque fois que de besoin;
- Faire observer le code guerrier en cas de violence armée;
- Organiser les négociations et la réconciliation après une guerre.

Ces missions étaient coulées dans des codes culturels sophistiqués. Ainsi en cas de conflits non armés, des *Bashingantahe* étaient chargés d'exécuter des missions de bons offices. Au cours de ces missions, le but premier est la recherche de la vérité aux fins de concilier les parties en conflit. Pour ce faire, une procédure judiciaire rigoureuse était engagée consistant en:

² Bourgeois 1957; Meyer 1984; Mworoha 1977; Ntahombaye 1983; Rodegem 1973; Nizigiyimana & Ntahombaye 2004.

³ Ndayishinguje 1996.

⁴ Ntabona 1990.

- L'enquête;
- L'audition des témoins avec serment;
- La mise en délibéré;
- La présentation de la sentence.

En cas de conflit armé, les *Bashingantahe* s'interposaient avant de passer à la négociation de la paix et à la réconciliation. En cas de mort d'homme (s), un rituel de réconciliation était organisé afin d'éviter les vengeances.

Ce rituel consistait en:

- Une audition des deux parties;
- Une donation de vaches en guise de réparation. Les vaches étaient rassemblées par tout le camp coupable, car la culpabilité était jugée collective quand bien même le meurtre avait été commis pendant la guerre. Une menace de vendetta dissuadait chaque membre de la communauté à ne pas tuer;
- Une préparation des vivres et des boissons;
- Un lavement des mains avec le sang d'un taureau abattu en s'essuyant les mains avec l'oreille d'un mouton blanc, symbole de Dieu. Cette oreille était censée dire que Dieu entend et bénit les engagements, le mouton blanc symbolisant la sagesse et la pureté d'*Imana*/Dieu;
- Des discours de réconciliation et promesses de punir les siens en cas de récidive ou de vengeance. Ces discours étaient prononcés par les *Bashingantahe* au nom des populations respectives;
- Un repas de réconciliation;
- Des chants et des danses.

Comme on le voit, il existe de bonnes pratiques historiques et culturelles qui pourraient inspirer le Burundi actuel dans sa quête de mise en place des mécanismes de Justice, Vérité et Réconciliation.⁵ Des pratiques portées par des hommes intègres, conscients et préparés pour des responsabilités sociales lourdes basées sur les valeurs d'honnêteté, de générosité, de courage, d'équité et de dépassement des appartenances.

Les bonnes pratiques modernes: dialogue, consultations et recherche de la vérité (1988–2000).

La disqualification des pratiques traditionnelles par le pouvoir colonial, l'instrumentalisation politique de l'institution des *Bashingantahe* et de la justice moderne⁶, les responsabilités des acteurs aux pouvoirs post-

⁵ Ntabona 2012.

⁶ Nimubona 2004.

coloniaux autoritaires successifs dans les violations des droits sans aucune revendication du droit d'inventaire mais se complaisant dans un refuge de culpabilisation collective (ethnique, régionale, clanique), autant de facteurs majeurs qui ont nourri un environnement d'impunité des crimes au Burundi. Dans ces contextes, les élans de diction de la vérité, des droits à la justice, au deuil et à la réparation étaient déniés ou étouffés. En dehors de tous ces droits, il s'est installé un climat de renouvellement des violences. Il faudra attendre la fin des années 1980 et à la faveur du changement des configurations internationales (fin de la guerre froide), des violences à Ntega et Marangara sur fond de revendications démocratiques, pour que l'on assiste à des pratiques modernes de nature à favoriser la connaissance de la vérité et la mise en place des premiers mécanismes de résolution des conflits burundais, même si les processus restent contrôlés par les détenteurs du pouvoir.

Ainsi, au lendemain des « événements » de Ntega et Marangara d'août 1998 le pouvoir a mis en place une « Commission nationale chargée d'étudier la question de l'Unité nationale ». Cette Commission avait pour mission de « *mener des investigations poussées sur l'unité des Burundi dans ses fondements historiques et socio-culturels, de dégager son évolution, les raisons et les manifestations des divisions qui la contrecarrent afin de proposer des solutions pour la renforcer.* » (décret N°100/162 du 4 octobre 1988, 14). Composée de personnalités de divers horizons quant à leurs origines ethniques, régionales et socio-professionnelles (clivages autorisés à l'époque), la Commission, ayant été autorisée à « *débattre en toute franchise pour apporter une contribution positive, en toute sérénité* » (selon le Président de la République dans son discours du 6 octobre 1988) et organisé de larges consultations au niveau national, pourrait être considérée comme un espace public de négociations sur la vérité (à travers ses débats) avant d'être un mécanisme de règlement du conflit (par ses conclusions et propositions pratiques). Certes, il s'agit d'un organe nommé par le pouvoir et travaillant sous l'influence de ce dernier, mais ses travaux ont autorisé l'expression non violente mais contradictoire de représentations sur les conflits.

Cela transparait (au moins dans le texte!) à travers son rapport rendu public en avril 1989. En effet, même si la Commission n'établit pas de responsabilités et n'évoque nullement la voie judiciaire, elle reconnaît l'existence des violations des droits et de leurs causes profondes comme les rivalités pour le contrôle du pouvoir politique, exclusions et injustices sur bases

clientélistes, népotistes, ethniques, régionales, claniques⁷, condamnation des idéologies discriminatoires et des formes d'exclusions à l'armée, la sûreté nationale, l'éducation⁸ et propose des voies de solutions comme la démocratisation des institutions, gestion équitable des emplois, création d'une symbolique de l'Unité nationale⁹.

Ce débat ouvert a conduit à un autre cadre de débats où se discutèrent et même se négocièrent les sens/vérités des causes des conflits et surtout les mécanismes de résolution: la Commission constitutionnelle. Mise en place le 21 mars 1991, la Commission constitutionnelle avait pour mission de tracer le cadre institutionnel de sortie des régimes autoritaires et exclusivonnaires jugés responsables des actes de mauvaise gouvernance en général et ceux de violations des droits en particulier. Des consultations furent organisées au niveau national tout au long de l'année 1991. Le rapport de la Commission constitutionnelle remis le 3 janvier 1992 préconisa l'établissement d'un régime démocratique multipartiste en tant que réponse au problème de violations répétitives des droits de l'homme. La nouvelle Constitution sera promulguée le 13 mars 1992.

A la même époque, des mesures politico-judiciaires et de réparation furent prises pour sortir de l'imbroglio de Ntega-Marangara: rapatriement, reconstruction de maisons et réinstallation des réfugiés (lancement des travaux le 4 novembre 1988), libération des présumés auteurs de massacres de 1988, amnistie en faveur des détenus qui étaient poursuivis dans le cadre du dossier des événements de Ntega et Marangara et de tentative de déstabilisation des institutions du 4 mars 1989).¹⁰

En 1993, à la suite de l'assassinat du président Melchior Ndadaye et de ses collaborateurs, le pays sombra dans une grave crise institutionnelle et politique caractérisée d'abord par un vide institutionnel ensuite par des violences physiques extrêmes à caractères politiques et surtout ethniques. En ce moment là on a assisté à de bonnes initiatives engagées par des personnalités de la société civile et du monde religieux (Groupe d'Action pour la Paix et la Sécurité, GAPS) consistant à créer des espaces de communication d'abord, de dialogues et de négociations ensuite (Kigobe, Kajaga, etc.) en vue de rétablir l'autorité étatique et un climat de sortie des violences.

⁷ Rapport 1989, 108-122.

⁸ Rapport 1989, 139-142.

⁹ Rapport, 180-200.

¹⁰ Mukuri 2013.

Si l'autorité de l'Etat a tant bien que mal été rétablie, les violences elles se sont poursuivies et même accentuées. Il a fallu une décennie de guerre et de souffrances extrêmes pour que les parties au conflit se résolvent à revenir sur de vieilles bonnes pratiques à savoir la communication, le dialogue et la négociation. C'est dans ce contexte que les acteurs politiques burundais ce sont retrouvé pour négocier la paix et établir les mécanismes modernes (par opposition aux mécanismes traditionnels) de Justice, de connaissance de la Vérité et de Réconciliation pour y arriver.

1.2. Les contextes historico-politiques de négociation d'Arusha

Confronté à une pression rebelle interne et un embargo décrété par la région et la communauté internationale, le Gouvernement du Burundi entama des négociations à la fois formelles et informelles avec les représentants des partis et des mouvements armés. Ces négociations dureront de 1998 jusqu'à la signature de l'Accord d'Arusha le 28 août 2000. C'est cet accord qui marque officiellement le début du processus de mise en place des mécanismes de Justice, de Vérité et Réconciliation.

Contextes de crises multidimensionnelles

Au-delà des controverses qui existent autour des causes, des enchaînements et des responsabilités, le conflit burundais est fondamentalement politique et prend une dimension ethnique forte soit par instrumentalisation soit par manifestations psychosociologiques. A travers ses manifestations sanglantes, les acteurs et les victimes qu'ils exposent à la face du monde, ces conflits se laissent lire comme seulement ethniques. C'est du reste cette vision que les acteurs politiques burundais en négociation ont imposé à l'opinion nationale et internationale. *De facto*, les solutions proposées ont consacré le triomphe d'un certain « primordialisme ethnico-politique ». Pourtant, ce conflit comporte d'autres dimensions aussi importantes et qui peuvent être repérées à travers l'histoire politique du Burundi contemporain. Sans toutefois entrer dans les détails on pourrait énumérer les dimensions suivantes:

- Dimension idéologique qui se manifeste par des effets de l' « ethno-fascisme »;
- Dimension politique qui se manifeste à travers des effets de l'autoritarisme exclusionnaire;

- Dimension socioculturelle qui se manifeste par des effets du déficit de la citoyenneté;
- Dimension socioéconomique qui se manifeste par des effets de la primauté du politique étant donné que l'Etat est le plus grand pourvoyeur d'emplois et de revenus, les exclusions par rapport à l'occupation des espaces étatiques ou par rapport à l'accès aux marchés publics dans le cas des privés créent des frustrations extrêmes génératrices de comportements et attitudes de violences.
- Dimension régionale et internationale qui se manifeste par des effets des interférences et du déficit d'appropriation.¹¹

Contextes de violences et d'impunité

Si l'Accord d'Arusha pour la paix et la réconciliation d'Août 2008 est en apparence venu solutionner la crise de 1993, il est également le cadre qui a permis de revenir sur tous les conflits que le pays a connus depuis son accession à l'indépendance. Parmi ces conflits, les plus structurants des consciences mémorielles et politiques et qui sont restés soit impunis soit caractérisés par des traitements très controversés sont ceux de 1962, 1965, 1969, 1972–1973, 1988, 1991 et 1993.¹²

Depuis 1993, la guerre civile s'installera et durera jusqu'au 4 décembre 2008 avec la signature de l'accord de cessez-le-feu définitif par le dernier mouvement rebelle, le PALIPEHUTU – FNL (Parti pour la Libération du Peuple Hutu – Forces Nationales de Libération) d'Agathon Rwasa.

Au cours de ces événements, des privations énormes ont été enregistrées: des milliers de gens ont été tués laissant veufs, veuves et orphelins; des meubles, immeubles et autres biens ont été spoliés ou détruits; des milliers de réfugiés et de déplacés ont été enregistrés dans des proportions variables selon certaines sources. Ces pertes ont structuré des mémoires parallèles Hutu-Tutsi et créé des frustrations énormes de nature à entretenir des conditions de passage à des vengeances.¹³

L'intensité des violences, le niveau d'implication des responsables de l'Etat et de l'opposition armée et non armée dans les mobilisations pour le passage aux actes délictueux ou belliqueux ont fini par créer une situation où « tout le monde s'appelle bourreaux ou victimes », où « tout le monde est irresponsable ou responsable en même temps », où les accusations

¹¹ Nimubona 2005.

¹² Mukuri 2005, 26-27.

¹³ Guichaoua, sous la dir. 2004, 112-115.

mutuelles créent et entretiennent un climat de peurs, de passions, de sentiments et de ressentiments, de haine et de culpabilisation collective. Tout le système politique et social est devenu un espace communicationnel entre acteurs violents dans lequel il y a fabrication des acteurs – agents violents et appropriation de l'identité meurtrière assignée.¹⁴

Des leaders de groupes ethniques se sont autoproclamés, ont adopté une stratégie terroriste d'assignation de tous les membres de groupes en conflits à résidence identitaire¹⁵ et ont justifié des violations graves des droits de l'homme, impunément.¹⁶

Dans cette bagarre généralisée, le combat majeur fut aussi celui de la qualification des événements et donc de la réalité des faits, autrement dit de la vérité. Ainsi par exemple, entre 1993 et 1998, le pouvoir qualifiait la rébellion de « tribalo-terroristes génocidaires » tandis que cette dernière se considérait comme des « combattants de la liberté » tout en réservant à l'armée l'attribut de « ennemis de la démocratie et buveurs de sang ».

C'est dans cet environnement de culpabilisation et de peur collective, de haines mutuelles et de surpolitisation des institutions administratives, judiciaires et policières/militaires pour servir un clivage unique superposé (Hutu – Tutsi) que l'on peut comprendre l'ampleur des difficultés à trouver la vérité, à établir les responsabilités, à engager les poursuites judiciaires, à accepter les mécanismes de la réparation, etc.

2. Mis en place des mécanismes de justice, de vérité et de réconciliation: interaction difficile entre acteurs

2.1 Contenu de l'Accord d'Arusha

Le 28 août 2000 fut signé à Arusha l'Accord pour la Paix et la Réconciliation au Burundi. Cet accord est l'aboutissement de négociations serrées entre les principales parties au conflit même si deux acteurs clés du terrain militaire étaient absents à savoir le CNDD-FDD et le Palipehutu-FNL. L'Accord a mis fin au débat conflictuel sur la nature du conflit et propose une importante sortie. S'agissant de la nature du conflit, l'Accord précise qu'il s'agit d'un « *conflit fondamentalement politique avec des dimensions ethniques extrêmement importantes [...] découlant d'une lutte de la classe*

¹⁴ Muntunutiwe 2009.

¹⁵ D.-C. Martin 1994.

¹⁶ Remacle, Rosoux & Sour 2007, 63-93.

politique pour accéder au pouvoir et/ou s'y maintenir » (Protocole 1, Chapitre 1^{er}, Article 4, a, b). Cette définition vient confirmer celle donnée par le rapport de la Commission nationale chargée d'étudier la question de l'unité nationale qui disait déjà en 1989 que l'ethnisme, le régionalisme, le népotisme et le clanisme sont les « *fléaux [...] qui ont déchiré le tissu social burundais* »¹⁷.

S'agissant des principaux mécanismes pour sortir des crises, l'Accord d'Arusha préconise notamment des mécanismes à la fois judiciaires et non judiciaires. Comme mécanisme non judiciaire, l'Accord prévoit la création d'une « *Commission nationale pour la vérité et la réconciliation* » (CNVR) pour enquêter sur les actes de violences graves commis depuis l'indépendance jusqu'à la date de la signature de l'Accord, pour arbitrer et réconcilier (Protocole I, chap. II, Art. 8, a, b). Il précise que la « *Commission n'est pas compétente pour qualifier les actes de génocide, les crimes contre l'humanité et les crimes de guerre* » (Protocole I, chap. II, Art. 8, al. a). Comme mécanisme judiciaire, l'Accord prévoit aussi la mise en place d'une Commission d'Enquête Judiciaire Internationale (CEJI) chargée d'enquêter et d'établir les faits mais aussi de les qualifier (Protocole I, chap. II, Art. 6, al. 10, a, b) ainsi qu'un Tribunal Pénal International (TPI) chargé de « *juger et punir les coupables, au cas où le rapport établirait l'existence d'actes de génocide, de crimes de guerre et autres crimes contre l'humanité* » (Protocole I, chap. II, Art. 6, al. 11).

2.2 *Mise en place des mécanismes convenus*

Selon le calendrier mis en place par les Négociateurs de l'Accord d'Arusha pour la paix et la réconciliation au Burundi, il était prévu que le Gouvernement de transition du Burundi adresse une demande au Conseil de sécurité de l'ONU concernant la mise en place d'une commission d'enquête judiciaire Internationale 30 jours après à compter à partir de la date de signature de l'Accord. Il était prévu également que le mécanisme non judiciaire à savoir la Commission Nationale de Vérité et de Réconciliation soit mis en place six mois après la signature de l'Accord.

En lisant la chronologie de la Justice transitionnelle au Burundi¹⁸ nous constatons que c'est seulement le 24 juillet 2002, donc presque deux ans après, que finalement le Président burundais d'alors Pierre Buyoya,

¹⁷ Rapport de la commission nationale 1989, 86.

¹⁸ Global Rights 2015.

demande à l'Organisation des Nations Unies la création d'une commission d'enquête judiciaire internationale.

C'est presque le même retard qui va se remarquer quant à l'amorce de la mise en place du mécanisme non judiciaire. En effet, c'est le 13 août 2002 que le conseil des ministres examine un premier projet de loi sur la commission nationale pour la vérité et la réconciliation (CNVR) présenté par le Ministre des Réformes institutionnelles, des Droits de l'Homme et des Relations avec le Parlement, appuyé par le Président de la commission technique juridique qui a préparé le texte. Le Conseil des Ministres demande à la commission technique de réécrire le projet de loi, notamment « en mettant en exergue sa mission première de réconciliation et de découverte de la vérité ». Un délai d'une semaine lui est donné pour retourner un nouveau texte au Conseil des Ministres. C'est le 27 août 2002 que le conseil des ministres examine encore une fois le projet qui sera adopté 7 mois après, le 17 avril 2003 par l'assemblée nationale de transition et par le sénat en Juin 2003.

En mai 2004 un nouveau projet de loi sur la CNVR est adoptée en session extraordinaire du parlement toutes chambres réunies. C'était en pleine visite au Burundi d'une mission des Nations Unies conduite par M. Tuliameni Kalomoh, sous-secrétaire général des NU aux affaires politiques. Cette mission était chargée entre autres de « faire le point sur les travaux concernant l'institution d'une commission nationale pour la vérité et la Réconciliation », le Gouvernement et le Parlement burundais adoptent en hâte une loi sur la CNVR. Tout ce qu'on peut constater c'est la précipitation et nous pensons que cette précipitation est motivée par le fait que les acteurs politiques veulent contrôler la mise en place de ce mécanisme qui risquait de les échapper une fois l'ONU entré dans la danse de sa mise en place.

La loi sur la CNVR sera promulguée le 27 décembre 2004 et en février 2005 le Président de la république lance un appel public à soumission de candidatures pour la CNVR. C'était sans compter avec l'ONU qui le 11 mars 2005 publie le rapport de la mission (Kalomoh). Ce rapport recommande en matière de mise en place des mécanismes de justice transitionnelle une approche « en deux étapes »: la création d'un « mécanisme non judiciaire de recherche des responsabilités sous forme d'une commission 'vérité' » et la mise en place d'un « mécanisme judiciaire d'établissement des responsabilités, constitué par une chambre spéciale au sein de l'appareil judiciaire burundais ». La mission propose notamment que la commission nationale de 'vérité' soit de composition mixte et réduite à 5 membres

(au lieu des 25 fixés par la loi nationale): trois internationaux et deux nationaux.

Faisant suite au Rapport Kalomoh, le conseil de sécurité des Nations Unies adopte le 20 juin 2005 la résolution 1606 qui prie le Secrétaire général d'engager des négociations avec le Gouvernement du Burundi et des consultations « avec les parties burundaises concernées » sur la mise en œuvre des recommandations du rapport Kalomoh.

2.3 Négociations entre le Gouvernement du Burundi et les Nations Unies: des positions difficilement conciliables.

Conformément à la recommandation de la résolution 1606, une délégation onusienne sera alors envoyée pour négocier avec la délégation gouvernementale sur les mécanismes proposés par le rapport Kalomoh. La Délégation gouvernementale était composée de huit experts nationaux (Arrêté N°I20/VP1/01/105 du 26 octobre 2005).

La mission de la de La Délégation Gouvernementale telle que stipulée dans l'arrêté précitée était de négocier les Accords de mise en place de la Commission de la Vérité et de la Réconciliation. Il s'agit notamment de: définir les termes de référence de la Commission de la Vérité et de la Réconciliation; déterminer le calendrier de travail de la Commission de la Vérité et de la Réconciliation; identifier la nature et la provenance des ressources humaines, matérielles et financières nécessaire au travail de la Commission de la Vérité et de la Réconciliation; préparer les projets de lois et de textes d'application y relatifs (art 2 de l'Arrêté précitée).

Avant d'entamer les négociations avec la partie onusienne, la partie gouvernementale a sorti un mémorandum dans lequel on constate que le gouvernement veut une commission vérité et Réconciliation mixte composée de 7 membres dont 4 Internationaux et 3 Burundais telle qu'il est précisé au point 7 du chapitre III (Memorandum du 26 mars 2006, 6).

Parlant du mécanisme judiciaire, il est bien dit dans le mémorandum, qu'il est institué un Tribunal spécial dirigé par un président de nationalité étrangère assisté par deux vice-présidents burundais. Il faut remarquer aussi la mixité du Tribunal spécial dans sa composition. Il est dit dans le même document que le Tribunal spécial est composé:

- (1) d'une Chambre de première instance dans le ressort de chaque Cour d'appel actuellement en place à savoir: Bujumbura, Gitega et Ngozi.;
- (2) d'une Chambre d'appel à Bujumbura couvrant tout le territoire national;

(3) du Bureau du Procureur chargé des enquêtes et des poursuites. Les Chambres sont appuyées par un Greffe et le Bureau du Procureur par un Secrétariat..... (4)

Les Chambres de Première Instance comprennent chacune un Collège de Sept juges dont 4 étrangers et 3 Burundais. Toutefois, cinq membres peuvent valablement siéger. La Chambre d'appel comprend un Collège de sept juges dont 4 étrangers et 3 Burundais. Toutefois, cinq membres peuvent valablement siéger.

On constate que dans tout ce double mécanisme, le mémorandum du gouvernement montre une préférence à la domination des étrangers (Memorandum du 26 mars 2006, 12)

La Délégation Conduite par le Sous-secrétaire général des NU, Nicolas Michel, dont la mission principale était de négocier avec la délégation gouvernementale a séjourné au Burundi du 26 mars au 2 avril. La première session des négociations entre la Délégation gouvernementale et la Délégation des Nations Unies a eu lieu à Bujumbura pendant le séjour de la délégation onusienne. Ces négociations se sont déroulées sur base de trois questions essentielles à savoir: l'importance de consultations largement ouvertes; la nécessité d'exclure explicitement toute amnistie pour les crimes de génocide, crimes de guerre, crimes contre l'humanité dans les actes fondateurs de l'accord entre le gouvernement burundais et l'ONU; le caractère fondamental de l'indépendance du tribunal spécial et, en particulier, du Procureur à l'égard notamment du Gouvernement burundais et de la Commission Vérité et Réconciliation.

La deuxième session de négociations qui s'est tenue en mars 2007 a permis aux deux délégations d'éclaircir les points restés en suspens. Un consensus a été trouvé sur l'organisation des consultations nationales larges et inclusives tandis que la divergence a subsisté sur les deux autres questions et depuis il y a eu blocage. Dans l'entretemps, le parti CNDD-FDD (Conseil National pour la Défense de la Démocratie-Front pour la Défense de la Démocratie), au pouvoir depuis 2005 a sorti un mémorandum le 5 mai 2007 à travers lequel il précise sa position vis-à-vis du double mécanisme. Le CNDD-FDD tranche et se démarque nettement de la position gouvernementale. Pour ce parti, la Commission Vérité et Réconciliation suffit pour lutter contre l'impunité et construire une paix durable. Pour le CNDD-FDD, le pardon mutuel est la voie la mieux indiquée au lieu de privilégier la voie judiciaire. Même s'il devrait y avoir un Tribunal pénal spécial, ce serait pour compléter le travail de la CVR et c'est celle-ci qui devrait saisir le Tribunal Pénal spécial pour engager des poursuites contre

les personnes qui auraient refusé de comparaître et de coopérer avec la CVR. Ce parti soutient l'idée des consultations populaires mais quant à la composition de la Commission Vérité et Réconciliation, le parti CNDD-FDD propose qu'elle soit composée de 7 (sept) commissaires. Quatre de ces membres dont le président devraient être des nationaux (Mémoire du CNDD-FDD, 2005, 7-8). A notre avis ce mémorandum, va influencer énormément la suite des mécanismes de justice transitionnelle.

L'influence du mémorandum du Parti CNDD-FDD se fait déjà sentir dans les échanges de correspondances entre le gouvernement du Burundi et le Département des affaires juridiques de l'ONU. On sent que le Gouvernement a un penchant très prononcé vers l'amnistie des crimes et le pardon et les Nations Unies rappellent à tout instant que l'amnistie ne peut pas s'appliquer en cas des crimes de génocide, les crimes de guerre et les crimes contre l'humanité, pour l'ONU c'est un principe intangible, donc non négociable pour coopérer avec ses organes (Côté Gouvernement, voir la lettre du 15 juin 2006 de la ministre des relations extérieures, Madame Antoinette Batumubwira et côté des Nations unies lire la Lettre du 24 Aout 2006 du Sous-Secrétaire General chargé du Bureau des Affaires juridiques, Larry Johnson).

Le consensus que nous considérons à minima entre l'ONU et le Gouvernement du Burundi fut trouvé à la dernière minute à l'occasion de la visite de Madame Louise Arbour (Haut-commissaire aux droits de l'homme) du 19 au 23 mai 2007. A l'issue de sa visite un accord sur les consultations nationales en rapport avec la mise en place des mécanismes de justice, de vérité et de réconciliation et la non amnistiabilité des crimes de génocide, crimes contre l'humanité et les crimes de guerre a été trouvé. Le document d'accord-cadre entre le Gouvernement du Burundi et les Nations Unies sera signé le 2 novembre 2007, instituant ainsi un Comité de Pilotage Tripartite (CPT), composé des représentants Gouvernement du Burundi, Nations Unies et société civile, avec pour mandat d'organiser pendant une année des consultations nationales sur la justice transitionnelle au Burundi, d'en adopter les modalités de fonctionnement, d'en définir la stratégie de mise en œuvre (y compris d'en élaborer le budget), d'en superviser le déroulement et d'en publier le rapport final (Kambala, 2008).

Le Comité de Pilotage Tripartite ayant été constitué a soumis au courant du mois de février 2008 au Comité de Pilotage Conjoint du Fonds de Consolidation de la Paix pour le Burundi un projet intitulé: « *Appui aux consultations nationales sur la mise en place des mécanismes de la justice de Transition au Burundi* » qui s'inscrit dans la logique du plan prioritaire de

consolidation de la paix convenu entre le Gouvernement du Burundi, les Nations Unies et les partenaires multilatéraux. Le projet a été accepté et par après les consultations nationales ont été entamées

2.4 Les consultations nationales: quelle volonté de la population pour quels types de mécanismes.

Les consultations nationales ont commencé par un test des outils, ce qui est appelé dans le rapport, les pré-consultations qui ont eu lieu les 22 et 23 mai 2009 en Mairie de Bujumbura. Les consultations proprement dites ont démarré le 13 juillet 2009 et le rapport est sorti le 20 avril 2009.

Un échantillon de 4837 personnes dont 927 entretiens individuels, 1428 personnes qui ont participé dans des groupes focaux et 2482 dans ce qu'on a appelé des rencontres communautaires.

A travers ces consultations nationales, les burundais se sont prononcés notamment sur la provenance et le profil des commissaires de la CVR, sur le comité de sélection de ces commissaires et sur la Nationalité du Président de la CVR.

S'agissant de la provenance des commissaires, la grande majorité veulent que les membres de la commission préviennent prioritaires de la société civile (92,69% des personnes consultées) et des confessions religieuses (91,84 % des personnes consultées).

Quant au comité de sélection des commissaires, les Burundais ont émis le souhait que soient prioritairement des gens de la société civile (88,36 des personnes consultées) et les confessions religieuses (80,14% des personnes consultées) qui composent ce comité.

Tandis que le président de la CVR, devrait être burundais (93,85%) et provenir de la prioritairement de la Société Civile (85,28%) et des confessions religieuses (80,14%). (Rapport des consultations nationales, 2010, 72-76)

Mais comment peut-on expliquer ce rejet plus ou moins manifeste de l'implication au premier degré des instances gouvernementales et la préférence affichée de l'implication de la Société civile et des confessions religieuses. Nous pensons que le rejet du gouvernement et dû au fait que la plupart des Burundais se font l'idée que tous les malheurs qu'ils ont vécus sont dus aux acteurs politiques, c'est une croyance populaire qui est exprimée par les hommes et des femmes ordinaires au Burundi.

Une deuxième explication de cette tendance, c'est que les organisations de la société civile et les confessions religieuses ce sont fortement impliquées dans des activités de sensibilisations sur les mécanismes de justice

transitionnelle. Plusieurs ateliers ont été organisés par plusieurs Organisations de la Société Civiles et les confessions religieuses à travers plusieurs projets et cela dans toutes les provinces. Les confessions religieuses et les principales organisations de la société aidées par les ONGs internationales ont d'ailleurs créé un cadre de réflexion et d'éveil sur la Justice transitionnelle, ce qui était connu sous le nom de Groupe de Réflexion sur la Justice transitionnelle (GRJT) créé en 2006 à l'initiative de l'ONG américaine SFCG. Le groupe tenait régulièrement des réunions et les organisations membres se relayaient à les organiser une fois les deux semaines. Les médias ont été aussi particulièrement actifs pour relayer le message de la Société Civile et des groupes religieux sur les mécanismes de justice transitionnelle, en témoigne plusieurs émissions radio comme « *ukuri gute-gura Kazoza* », la vérité qui prépare le future diffusée sur les ondes de la radio Isanganiro.

Les consultations nationales ayant recueilli les vœux du peuple, les décideurs politiques ont eu leur raison de ne pas tenir compte de la volonté populaire dans la mise en place des mécanismes de Justice, de Vérité et de réconciliation.

2.5 La primauté du choix politique dans la mise en œuvre des mécanismes de Justice transitionnelle.

Après les consultations nationales, le Président de la République a, en juin 2011 nommé un comité technique (CT) chargé d'étudier les modalités de mise en place de la commission Vérité et Réconciliation (CVR). C'est un comité qui n'a pas eu de bonne presse auprès d'une certaine partie de la société civile. Il a même été décrié, il était exclusivement composé des personnalités issues des partis politiques ce qui a suscité le désamour du côté de la société civile. Ce comité s'est directement mis au travail et l'issue de la besogne, le comité technique a élaboré un rapport fait en grande partie par une proposition de projet de loi sur la Commission Vérité et Réconciliation. Ce projet a suscité des commentaires de la part des Nations unies comme d'ailleurs l'acte de nomination du comité qui en est l'auteur. Dans leurs commentaires, les Nations Unies insistent sur le fait que la CVR ne doit pas avoir les prérogatives d'accorder le pardon ni de recommander l'amnistie aux présumés auteurs des crimes internationaux (voir Annexe de la lettre du 19 décembre 2011 adressée au Ministre des relations extérieures, M. Laurent Kavakure).

Le projet de loi sur la CVR proposé par le CT, faisait encore référence au mécanisme judiciaire mais la loi qui sera promulguée le 15 mai 2014 ne fera pas de références au mécanisme judiciaire, les défenseurs de cette option diront que le mécanisme judiciaire sera mis en place après le travail de CVR. Cette loi (sur la CVR) précise en outre que les membres de cette commission seront exclusivement de nationalité burundaise (art. 11). Le constat est que les commentaires de la partie onusienne, les propositions d'amendement de la société civile regroupée au sein du Groupe de Réflexion sur la Justice transitionnelle et même les vœux des Burundais exprimés lors des consultations nationales n'ont pas été pris en compte par le législateur burundais. Sur les vœux des Burundais qui n'ont pas été pris en compte, la ministre en charge des Droits de l'homme qui est allée défendre le projet de loi à l'Assemblée nationale a indiqué que les aspirations du peuple ne sont pas des décisions, que ce sont des souhaits et que donc ça été un choix politique de ne pas prendre compte ce que le peuple a souhaité (voir le rapport sur les questions-réponse de la Ministre Niragira Clotilde en rapport avec le projet de loi sur la CVR).

Le projet de loi sur la CVR a été voté à 81 voix pour, 0 Abstention, 1 voix contre selon le rapport de la session plénière de l'Assemblée Nationale du 17 avril 2014. Ce projet de loi a été adopté par seulement les députés issus du parti CNDD-FDD, les députés issus des partis UPRONA et FRO-DEBU-Nyakuri ce sont désolidarisés. Dans un communiqué signé par les Présidents des groupes parlementaires issus de ces partis, il est dit qu'ils ont été surpris par la programmation précipitée de ce projet de loi. Pour eux, l'analyse d'un projet d'une aussi grande importance devrait requérir la sérénité et le consensus des partenaires politiques. Ils dénoncent le comportement du parti CNDD-FDD qui a décidé de forcer le processus l'adoption de ce projet. Selon eux, dans ces conditions la nomination des membres de la Commission rencontrerait difficilement les critères d'objectivité, d'inclusivité, de transparence et d'intégrité tels que convenus dans l'Accord d'Arusha ainsi que les autres rapports et accords y relatifs. Ils entrevoient que la Commission échouera dans sa mission de réconciliation et même de connaissance de la vérité (voir le communiqué de presse du 17 avril 2014). Le projet de loi sur la CVR ayant été adopté, il sera promulgué le 15 mai 2014. L'Assemblée nationale a vite passé à l'élection de 11 commissaires et qui vont prêter serment le 10 décembre 2014 après leur nomination par Décret du Président de la République. A voir les personnes élues par l'Assemblée Nationale et nommées ensuite par le Président de la République, les équilibres constitutionnels ont été respectés mais certaines personnalités

n'ont pas inspiré confiance à une partie du public (FORSC, communiqué de presse du 10 décembre 2014).

La CVR telle qu'elle a été mise en place et considérant les perceptions du public sur les personnalités controversées des commissaires qui la composent, elle est partie à l'œuvre avec une légitimité mitigée. Certains politiques notamment de l'opposition pensent que cette CVR mise en place dans ces conditions est un instrument politique du parti CNDD-FDD et que donc on n'attend rien de son travail. Cette CVR est à l'œuvre depuis 2014, elle a déjà passé la moyenne des durées de vie des autres mécanismes similaires qui ont été mis en place dans les contextes de conflits à travers la planète. Son travail étant toujours en cours, les Burundais attendent que la Vérité sur son passé conflictuel soit connue et que la Justice et la vérité retrouvent leur place afin de pouvoir réconcilier définitivement le peuple burundais avec son histoire.

Conclusion

Cet article est articulé en deux parties. La première partie revient sur les pratiques culturelles et traditionnelles de gestion dans la société burundaise tandis que la deuxième se focalise sur la mise en place des mécanismes de justice, vérité et réconciliation tels que proposés par l'Accord d'Arusha pour la paix et la réconciliation au Burundi.

Le lien entre les deux parties c'est que nous avons voulu montrer qu'il existait dans le Burundi traditionnel un système de résolution des conflits qui peut inspirer les mécanismes actuels de justice, de Vérité et de Réconciliation. L'on aura vu à travers cet article que la mise en place de la CVR n'a pas respecté les vœux des Burundais qui se sont exprimés lors des consultations nationales, cette mise en place n'a pas pu s'inspirer du système traditionnel de résolution des conflits. Le processus de sa mise en place a été contrôlée politiquement, seul le parti au pouvoir a voté la loi y relative, les autres partis présents à l'Assemblée Nationale s'étant désolidarisés, ce qui donne des arguments à ceux qui croient que la CVR du Burundi n'est rien d'autre qu'un instrument politique du parti au pouvoir.

La CVR est à l'œuvre malgré qu'elle accuse un déficit de légitimité lié au processus de sa mise en œuvre. Cette lacune de légitimité fait dire à une certaine opinion notamment l'opposition et une partie de la société civile qu'ils n'attendent rien de positif de son travail.

De notre part nous pensons qu'il faut juger l'ouvrier au pied du mur et nous nous permettons d'espérer que la CVR peut travailler malgré tout.

Accordons à cette commission le bénéfice du doute en attendant qu'elle clôture ses activités pour juger ses résultats.

Bibliographie indicative

Ouvrages et articles de revues

- Albert, E.M., « Une étude des valeurs en Urundi ». Dans Cahiers d'Etudes Africaines, N°2, 1960, 148-160.
- Bukuru, D., Gahama, J. et alii, Ibangary'abashingantahe; document, Bujumbura 1991.
- Deslaurier, C., « Le Bushingantahe peut-il réconcilier le Burundi? » Dans Politique africaine 92/4, 2003, 76-96.
- Guichaoua, A., Exilés, Réfugiés, Déplacés en Afrique centrale et orientale, Paris 2004.
- Martin, D.-C. (1994), Cartes d'Identité. Comment dit-on nous en politique? Paris 1994.
- Matignon, E., La justice en transition: Le cas du Burundi, Thèse de Doctorat en Droit, Université de Pau et des Pays de l'Adour 2012.
- Muntunutiwiwe, J.-S., La violence politique au Burundi. Essai d'analyse explicative; Thèse de Doctorat de Science politique, Université de Pau et des Pays de l'Adour 2009.
- Mworoha, E., Histoire du Burundi. Des origines à la fin du XIXème siècle, Paris 1987.
- Ndayishinguje, P., « L'institution des Bashingantahe et l'harmonisation communautaire au Burundi », in Au Coeur de l'Afrique, n°1, 1966, 91-110.
- Ndikumasabo, M., Vandeginste, S., « Mécanismes de justice et de réconciliation en perspective au Burundi », in L'Afrique des Grands Lacs: annuaire 2006/2007, Paris 2007.
- Vandeginste, S., Law as Source and Instrument of Transitional Justice in Burundi; Thèse de doctorat en Droit, Université d'Anvers 2009.
- Vandeginste, « Le processus de justice transitionnelle au Burundi à l'épreuve de son contexte politique », Dans Droit et Société, 2009/3, N°73, 2008, 591-611.

Autres Documents

- Accord d'Arusha pour la Paix et la Réconciliation, 28 août 2000.
- Avocats Sans Frontières, Justice en Transition. Etude de capitalisation des programmes d'assistance judiciaire d'ASF au Burundi (1999-2004); Bruxelles 2013.

Discours du Président de la République du 6 octobre 1988 à l'occasion de l'installation de la Commission Nationale chargée d'étudier la question de l'Unité Nationale.

Global Rights, « Justice transitionnelle au Burundi. Chronologie des principaux événements », document réalisé par Global Rights pour le Groupe de Réflexion sur la Justice transitionnelle (GRJT), 2014.

Rapport des consultations nationales sur la mise en place de la commission Vérité et Réconciliation, 20 avril 2010.

Martina Bär

**Verantwortung – Vergebung – Versöhnung.
Christologische Perspektiven**

Abstract:

The Christian faith in a merciful and just God can be motivating in civil war societies to engage in processes of forgiveness and reconciliation and to be able to heal intra- and interpersonal wounds. Jesus' imperative to forgive the other without fail, as well as his own willingness to forgive on the cross, can be an orientation and model. Underlying the imperative is God's indicative promise to love every person - whether perpetrator, accomplice or victim - unconditionally and obligingly. At the same time, however, God's justice demands that perpetrators take responsibility for their misdeeds. In fact, however, many Tutsis and Hutus have become perpetrators and victims. The parable of the unmerciful servant (Mt 18:25-35), who is both victim and perpetrator, addresses this dual role. The parable makes it clear that despite the dual role, God does not release the perpetrators from their responsibility towards the victims, nor the victims from the imperative of forgiveness. However, Jesus' imperative to forgive the offender presupposes the freedom to decide for or against a process of forgiveness. This freedom is significant for a forgiveness process that is meant to be profound.

Die Geschichte der ehemals belgischen Kolonien lässt sich nicht erzählen ohne Gewalt- und Fluchtgeschichten. Das Afrika-Museum in Leuven (Belgien) ist das erste Museum in Europa, das versucht, die Geschichte ihrer kolonialisierten Staaten, nämlich Kongo, Burundi und Ruanda, aus der Perspektive der Kolonialisierten aufzuarbeiten. Den ethnischen Konflikten und Völkermorden ist dort ebenso ein Raum gewidmet. Er bezeugt und erinnert eindrücklich daran, dass die wechselseitig verübten Gräueltaten zwischen Hutu und Tutsis in Burundi unzählige Menschen mit Traumatisierungen hinterlassen haben. In diese Kette der Gewaltgeschichte reiht sich die unzulässige dritte Wiederwahl Nkurunzizas im Jahr 2015 ein. Er hat in Burundi eine Militärdiktatur errichtet und aus dem Land einen Überwachungsstaat gemacht. Diese Wiederwahl löste schwere Unruhen und eine Flüchtlingswelle aus, die bis heute nicht abgeebbt ist und bei der

inzwischen weit über 400.000 Menschen das Land verlassen haben.¹ Eine Kommission des UN-Menschenrechtsrates untersuchte die jüngsten Ereignisse und legte 2018 der burundischen Regierung schwere Verbrechen zur Last: Nkurunziza und seine Anhänger seien für die Unterdrückung der Opposition mit vielen Toten verantwortlich. Die Kommission berichtete von willkürlichen Festnahmen, Misshandlungen, Folter, Verschleppungen und sexueller Gewalt. Betrachtet man die Regierung genauer, wie es der Journalist David Signer 2017 in der Neuen Züricher Zeitung tat, fällt auf, dass die burundischen Regierungsmitglieder mindestens einen Teil ihrer Familie im Genozid von 1972 verloren haben. Praktisch alle Regierungsmitglieder Burundis kommen aus der Rebellenorganisation CNDD-FDD und sind im Herzen Milizionäre geblieben. Er vermutet, dass viele von ihnen ihre Traumatisierungen noch nicht überwunden haben. Mit anderen Worten: die heutigen Täter sind einstmalige Opfer, die ihre Traumata nicht überwunden haben. „Eigentlich braucht das Land ein Heer von Psychologen“² habe ihm ein Diplomat der ehemaligen Hauptstadt Bujumbura erläutert, denn nur so kann die Hass- und Gewaltspirale durchbrochen werden. Eine Aufarbeitung der Traumata wäre wichtig, weil es auf politischer Ebene bislang überhaupt kein historisches Bewusstsein, keine Auseinandersetzung mit der schrecklichen Vergangenheit gebe. Anstatt dessen wird nach der Devise „Die Bösen sind immer die Anderen“³ projiziert und Gewalt ausagiert – wahllos wird Rache und Vergeltung verübt. Unter diesen Bedingungen sei unter dem Regime von Präsident Nkurunziza ein repressiver Überwachungsstaat entstanden, der seine Bürgerinnen und Bürger bis in die hintersten Winkel des Staates bespitzele und kontrolliere. Der NZZ-Journalist bezeichnet Burundi daher als eine Art Tropen-DDR: ein totalitäres Regime, das nicht davor zurückschreckt, seine Aufständischen hinrichten zu lassen.

Im Flyer dieser Tagung wird betont, dass die Überwindung der Rache durch Liebe und Verzeihen geschehen kann. Diese Überzeugung ist, wie ich annehme, inspiriert durch die Bergpredigt Jesu. Dort fordert Jesus dazu auf, Rache und Vergeltung zu überwinden und Feindesliebe zu praktizieren. Es heißt: „Wenn du deine Opfergabe zum Altar bringst und dir dabei einfällt, dass dein Bruder etwas gegen dich hat, so lass deine Gabe dort vor dem Altar liegen; geh und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder, dann komm und opfere deine Gabe. [...] Ich aber sage euch: Leistet dem, der

¹ UNHCR/Flüchtlingskommissariat der UN, 2018, o.S.

² Signer, 2017.

³ Signer, 2017.

euch etwas Böses antut, keinen Widerstand, sondern wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, dann halt ihm auch die andere hin. [...] Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen“ (Mt 5, 23.24.39.44). Jesus zeigt hier einen Weg zu Frieden und Versöhnung auf. Für Burundi würde dies bedeuten, dass die Tutsi, die heute die Regierung bilden und zu Tätern geworden sind, aufhören, Rache und Vergeltung an den Hutus zu verüben und bereit wären, die 1972 zugefügten Wunden den Hutu zu vergeben. Für die Hutu, die heute auf der Opferseite stehen, bedeutete die konkrete Umsetzung der Bergpredigt Jesu, die Taten der Tutsi zu vergeben und sich zu ihren früher begangenen Taten zu bekennen und um Vergebung zu bitten. In einem wechselseitigen Vergebungsprozess, in dem Verantwortung für die jeweilige Schuld übernommen wird, indem der Schaden, der durch die Gewalt entstanden ist, bereut wird, um Verzeihung gebeten wird und Wiedergutmachung geleistet wird, könnte die Rache überwunden werden. Versöhnung könnte Wirklichkeit werden.

Das Thema dieses Beitrages ist es, aus christologischer Sicht den Themenkomplex «Verantwortung, Vergebung und Versöhnung» zu reflektieren. Die erkenntnisleitende Frage ist dabei, was Jesus v. Nazareth über Vergebung und Versöhnung lehrte, wie er sie praktizierte und welche Bedeutung der Opfertod Jesu in diesem Zusammenhang haben kann. Bei Jesus steht die Vergebungsbereitschaft in engem Zusammenhang mit der Heilszeit, die er durch den Beginn des Reiches Gottes auf Erden anbrechen sah. Das Reich Gottes ist wie ein Heilsraum auf Erden und ist eng mit der Person Jesu Christi verbunden. Dieser Heilsraum ist die Einladung Gottes, versöhnt mit Gott und den Mitmenschen zu leben. Und das bedeutet, dass man einen neuen interpersonalen Umgang pflegt, sodass eine neue Kultur des versöhnten Zusammenlebens entstehen kann.

Doch zunächst soll geklärt werden, was im friedenspolitischen Zusammenhang unter Versöhnung verstanden wird. Denn bei Nachkriegsgesellschaften wird Versöhnung nicht gleich automatisch mit dem christlichen und psychologischen Verständnis von Heilwerden in Verbindung gebracht. Dies deswegen, weil in friedenspolitischer Perspektive die Versöhnung als unvollkommen betrachtet wird: Sie geht einher mit einer intensiven und langwierigen Beziehungsarbeit, die unterstützende institutionelle Rahmenbedingungen benötigt. Erst nach dieser Klärung soll reflektiert werden, was die christliche Botschaft von Vergebung und Versöhnung beinhaltet und inwiefern sie Versöhnungs- und Friedensprozesse in Bürgerkriegsgesellschaften unterstützen und fördern kann.

1. Frieden und Versöhnungsprozesse in Bürgerkriegsgesellschaften

Der Friedens- und Konfliktforscher Lutz Schrader versteht unter *Versöhnung* bei Nachkriegsgesellschaften, die Bürgerkriege erlitten haben, jenen Prozess, „der nach der Beendigung der Kampfhandlungen darauf gerichtet ist, die tiefe emotionale Verfeindung zwischen den ehemaligen Konfliktparteien zu überwinden. Der Prozess hat eine individuelle und eine gesellschaftliche Dimension, und er hat *nur* dann Aussicht auf Erfolg, wenn sich beide gleichgewichtig und komplementär entwickeln“⁴. Schrader rekurriert auf das in der Friedenswissenschaft einflussreiche Versöhnungskonzept des US-amerikanischen Friedensforschers und Friedensaktivisten John Paul Lederach, für den Versöhnungsprozesse Beziehungsprozesse sind. Der Kern der Versöhnungsarbeit ist folglich Beziehungsarbeit. Dabei geht es darum, dass durch Konflikt und Gewalt eingefrorene Beziehungen vitalisiert werden. Erst dann können Versöhnungsprozesse in Gang gesetzt werden. Schrader resümiert: „Eine verletzte oder gar zerstörte Beziehung kann nur wiederhergestellt und geheilt werden, wenn die (ehemaligen) Konfliktparteien aufeinander zugehen. Deshalb sollten sie nicht dem Impuls folgen, die Kontakte und Beziehungen untereinander zu verringern oder abubrechen“⁵. Versöhnungsprozesse auf der individuellen Beziehungsebene zu aktivieren bedeutet, dass einzelne Opfer, Täter und Zeugen massiver physischer und psychischer Gewalt, aufeinander zugehen und Frieden schließen wollen. „Voraussetzung dafür ist, dass die Täter bereit sind, Verantwortung zu übernehmen, ihre Schuld einzugestehen und um Vergebung zu bitten. Versöhnung kann nur gelingen, wenn die Opfer von sich aus bereit sind, den Tätern zu vergeben“⁶. Versöhnung geschieht hier unter der Annahme, dass die Opfer frei sind zu entscheiden, ob sie vergeben können und wollen, d. h. die Vergebung ist keine Pflicht. Die Pflicht zur Vergebung ist etwas, was im kirchlichen Bereich oft vermittelt wurde und was zur Folge hatte, dass Versöhnungsprozesse, die tatsächlich auf eine Heilung der Beziehungsebene zwischen Täter und Opfern abzielt, unterlaufen worden sind – das ist derzeit besonders im Rahmen der Missbrauchsskandal in der Katholischen Kirche zu beobachten. In der Wahrheitskommission in Südafrika musste dieser Aspekt der Versöhnungsarbeit erst gelernt werden. Dort haben die Täter im Parlament vorgeschrien und um Vergebung gebeten. Die Opfer haben allerdings an

⁴ Schrader 2012, o.S.

⁵ Schrader 2019, o.S.

⁶ Schrader 2012, o.S.

dieser Vorgehensweise kritisiert, dass nicht klar gewesen sei, wen die Täter um Vergebung baten. Waren die Parlamentarier gemeint oder tatsächlich die betroffenen Opfer? Diese Uneindeutigkeit haben die Opfer als nicht gerecht empfunden, was den Weg zur Versöhnung verspernte. Deutlich wurde, dass Versöhnung Wahrheit und Reue gegenüber denjenigen braucht, die direkt betroffen sind: die Opfer der Gewalt. Um dies sicherzustellen, sprechen nun zuerst die Opfer über ihre zugefügten Verwundungen. Erst dann können sich die Täter zur beschriebenen Tat bekennen oder auch nicht. Auf der Basis der Synchronisierung der Wahrnehmung der Tat können die weiteren Schritte der Versöhnungsarbeit unternommen werden. Durch diese Einsichten gilt für die gesellschaftliche Dimension der Versöhnungsarbeit nach Bürgerkriegen seitdem die Pflicht der „legitimen Vertreter[] und Institutionen (Regierung, Parteien, Bildungswesen, Wissenschaft, Museen usw.) [...], das Leid und die je individuellen Geschichten der Opfer anzuerkennen und dafür mit geeigneten Maßnahmen öffentliche Resonanz zu schaffen. Es müssen zudem Vorkehrungen dafür getroffen werden, dass sich Gewaltereignisse und Verbrechen nicht wiederholen. [...] Haben Nachbürgerkriegsgesellschaften ihre Vergangenheit nicht aufgearbeitet, können zerbrechliche Friedensprozesse von extremistischen Kräften und anderen ›Störenfrieden‹ immer wieder unterwandert und für ihre Zwecke missbraucht werden. Solange die Mehrheit der Bürger die gesellschaftliche Wirklichkeit im Zerrspiegel des Misstrauens, der Angst und Feindschaft zwischen ›denen‹ und ›uns‹ wahrnimmt, können sich die individuellen und kollektiven Wunden nicht schließen, solange wird sich kein normales, kooperatives Verhältnis zwischen den ehemaligen Konfliktparteien einstellen“.⁷ Ich vermute, Letzteres beschreibt die Situation, die derzeit in Burundi erlebt wird und weshalb der Anstoß zu Versöhnungsprozessen so wichtig ist. Nur so kann das Land eine lebenswerte Zukunft gemeinsam und für alle gestalten.

Schrader macht darüber hinaus darauf aufmerksam, dass zu einer Versöhnungsarbeit mehr gehört, als dies aus den friedensfördernden Ansätzen und Methoden in Nachbürgerkriegsgesellschaften bekannt ist, wie z. B. Wahrheits- und Versöhnungskommissionen, juristische Verfolgung der Täter, Schaffung von Gedenkstätten und Feiertagen, Story-Telling, etc. Seiner Meinung nach bedarf es für eine Versöhnung auch die Berücksichtigung von Heilung und Inklusion, damit die Versöhnungsarbeit ganzheitlich ist. Hierbei bedenkt er die Empfehlung von Lederach, der dazu rät,

⁷ Schrader 2012, o.S.

Projekte zu schaffen, „die die Konfliktseiten miteinander zu einer mitmenschlichen Beziehung verpflichten“⁸. Auf diese Weise können die Konfliktparteien wieder in Kontakt mit dem Anderen, aber auch mit sich selbst kommen, was oft der Dreh- und Angelpunkt in einer ganzheitlich verstandenen Versöhnungsarbeit ist. Denn so werden sowohl auf der interpersonalen als auch auf der intrapersonalen Ebene Heilungsprozesse angestoßen. Als Beispiel für ein solches Projekt in Burundi nennt er eines des American Friends Service Committee (AFSC) der Quäker aus dem Jahr 2016. Vordergründig ging es bei diesem Projekt um Beschäftigung, schaffende Maßnahmen durch Sparanreize und Mikrokredite. Die Frauen und Männer eines Dorfes mussten über ethnische Spaltungen hinweg miteinander reden und kooperieren, um das Projekt zu managen. In das Projekt sind auch Maßnahmen zur Traumaheilung integriert worden, sodass neben versöhnlicher inklusiver Zusammenarbeit auch individualpsychische Heilungsprozesse stattfinden konnten.⁹

Nach jüdisch-christlichem Verständnis ist Vergebung und Versöhnung ein zentraler Baustein für ein gutes Zusammenleben sowohl im zwischenmenschlichen Bereich als auch in der Gott-Mensch-Beziehung. Vergebung und Versöhnung bewirkt Heilung. Die Attribute gerecht *und* barmherzig als Wesenseigenschaften Gottes sind für die Motivation, zu vergeben und sich zu versöhnen, von eminenter Bedeutung. Dies soll nun erläutert werden. Zunächst beginne ich mit dem jüdischen Verständnis von Vergebung und Versöhnung, ohne welches das jesuanische Verständnis schlecht einsehbar wäre.

2. Fehlverhalten und Wiedergutmachung in Israel

In Israel war es selbstverständlich, dass man Verantwortung für die eigenen Verfehlungen und Verletzungen übernehmen musste. Verantwortung übernehmen heißt, eine Wiedergutmachung¹⁰ zu leisten. Im *zwischenmenschlichen* Bereich bot (und bietet man bis heute) demjenigen, den man verletzt hatte, eine Gabe an. Sie sollte die Folgen des Fehlverhaltens wieder gut machen. Der Beschädigte verzichtete im Gegenzug auf sein Recht, sich zu revanchieren, also Vergeltung zu üben.¹¹ Nur so konnte nach

⁸ Schrader 2019, o.S..

⁹ AFCS 2016, o.S..

¹⁰ Christlicherseits verwendet man für den Begriff Wiedergutmachung das Wort Sühne.

¹¹ Limbeck 2013, 97.

jüdischem Verständnis die verletzte Beziehung wieder in Ordnung gebracht werden. Typisch war zudem, dass man in der Logik des Tun-Ergebnis-Zusammenhangs dachte: „Wenn einem Menschen, der sich vergangen, der mit einem anderen gebrochen oder etwas Verkehrtes begangen hatte, danach auch selbst Unheil widerfuhr, dann war das für Israel keine Strafe, sondern nur die selbstverständliche, zwangsläufige Folge des eigenen vorangegangenen Fehlverhaltens“. ¹² Das diesem Denken zugrundeliegende Gottesbild ist das eines gerechten Gottes, der als gerechter Richter darauf achtet, dass die Übeltäter sich nicht einfach von den Folgen ihrer Taten entziehen konnten. Vielmehr erinnert sich Gott so lange an das Fehlverhalten, bis im zwischenmenschlichen Bereich Wiedergutmachung geleistet ist – unter Umständen bis in die vierte Generation, wie es in der Selbstvorstellungsformel Jahwes in Ex 34,6f. heißt:

„Jahwe ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig und groß an Güte und Treue, indem er Güte den Tausenden bewahrt [und] indem er Vergehen, Verbrechen und Verfehlungen trägt. Aber gewiss entlässt er nicht aus der Haftung, indem er sich um das Vergehen (der) Väter kümmert, (das) auf den Söhnen und Enkeln und auf der dritten und vierten Generation (lastet).“¹³

Jahwe entlässt die Täter oder die Schuldigen also nicht einfach aus Barmherzigkeit aus der *Haftung für die eigenen Vergehen*, sondern erinnert die Taten aus Gründen der Gerechtigkeit dem Beschädigten gegenüber so lange, bis sie wieder gut gemacht worden sind. Interessant ist, wie Meinrad Limbeck in diesem Zusammenhang betont, dass es im Hebräischen das Wort ‚Strafe‘ oder ‚strafen‘ gar nicht gibt. Dort, wo allgemein mit ‚strafen‘ übersetzt wird, steht eigentlich «Haftung übernehmen». Gott straft also nicht für die Vergehen, sondern erweist sich gegenüber den Betroffenen als gerechter *und* barmherziger Gott. Barmherzig deswegen, weil er die Folgen des schädigenden Fehlverhaltens sieht und erinnert.

Nach jüdischem Verständnis belastet aber auch ein interpersonales Fehlverhalten die Gott-Mensch-Beziehung, weswegen zwischenmenschliche

¹² Limbeck 2013, 96.

¹³ Übersetzung Meinrad Limbeck, Abschied vom Opfertod, 97. Vgl. dazu Einheitsübersetzung (2016): ⁶Der HERR ging vor seinem Angesicht vorüber und rief: Der HERR ist der HERR, ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig und reich an Huld und Treue: ⁷Er bewahrt tausend Generationen Huld, nimmt Schuld, Frevel und Sünde weg, aber er spricht nicht einfach frei, er sucht die Schuld der Väter bei den Söhnen und Enkeln heim, bis zur dritten und vierten Generation.

Schuld auch Sünde ist. In Israel war man sich darüber bewusst, dass *jede* Tat zugleich auch die Gottesbeziehung störte. Im Blick auf die durch Fehlverhalten gestörte Gottesbeziehung gab es die Sühneopferpraxis (Sündopfer, Gemeinschaftsopfer, Dankopfer, Speise- und Erntepfer, etc.), bei der die Priesterschaft einen sühnenden Umgang mit Gott einübte.¹⁴ Das in Levitikus 4,27-30 beschriebene Sühneritual sollte helfen, die belastete Gottesbeziehung wieder in Ordnung zu bringen. Gegen Gott gerichtete Vergehen würde Gott vergeben, wenn „der Schuldige bereit ist, sich einem bestimmten kultischen Akt zu unterziehen, in welchem er seine erneute Zuwendung zu Gott und seine weitere Bindung an Gott dokumentierte“.¹⁵ Am *Großen Versöhnungstag* (Jom Kippur) vollzog der Hohepriester stellvertretend für das in Sünde gefallene Volk Israel den Vollzug des Blutopfers. Mit der Applikation des Opferblutes auf das Hilasterion (Deckel) wurde die Bundeslade, das Allerheiligste, neu für die heilbringende Gegenwart Gottes geweiht. Das Blut symbolisiert die Lebenskraft im Fleisch und das Vergießen des Opferblutes reinigt den Menschen von den Sünden und erneuert seine Lebenskraft. Diese Form von Wiedergutmachung setzt einen Prozess der Erneuerung der Bundesgemeinschaft zwischen Gott und Mensch in Gang. Sie beruht aber auf der zuvorkommenden Gnade Gottes. Der Opferaltar ist im Alten Testament ein „Ort des Kommens Gottes“ und das Opfer ist ein „Zeichen der Gastfreundschaft gegenüber Gott“.¹⁶ Gott kommt anlässlich einer Opfertgabe, um das Volk zu segnen (Ex 20,24b). In der jüdischen Logik von Wiedergutmachung braucht Gott demnach kein Opfer, um verzeihen und vergeben zu können. Vielmehr unterstützt Gott den Menschen in seinem Bedürfnis nach Wiedergutmachung und Neuanfang, indem er ein Tier zur Verfügung stellt. Das Opfertier symbolisiert die neue Lebenshingabe an Gott.

Gottes Barmherzigkeit gegenüber den Schuldnern, wie sie im Jom Kippur dokumentiert ist, findet sich auch bei Jesus wieder. Im Neuen Testament finden sich zudem Zeugnisse, in denen der Kreuzestod Jesu im Sinne dieser kultischen Sühnelogik Israels gedeutet wird. In Jesu Verkündigung und im Kreuzestod verdeutlicht sich die bedingungslose Zuwendung Gottes zu allen Menschen. Inwiefern der Kreuzestod nach christlichem Verständnis Heil und Versöhnung ermöglicht, soll im Folgenden erläutert werden.

¹⁴ Limbeck 2013, 99.

¹⁵ Limbeck, 2013, 99f.

¹⁶ Janowski, 2009, 135.

3. Kreuzestod als Versöhnungsangebot: soteriologische Relevanz

Das Neue Testament bekennt, wie Jürgen Werbick¹⁷ ausführt, dass Jesus nicht nur ein Opfer (*victime*) eines ungerechten Urteils von römischen und jüdischen Machthabern gewesen ist, sondern er ist auch ein Opfer für die Rettung und Heilung der Menschen gewesen (*sacrifice*). Die ersten Christ*innen glaubten, dass Gott aus dem politischen *victime* ein *sacrifice* gemacht hat. Paulus (Röm 3) und der Hebräerbrief haben vor dem Hintergrund des Opferkultes im Tempel das blutige Kreuzesleiden als *Opferliturgie* beschrieben; Gott vergegenwärtigt sich am Kreuz. Allerdings geschieht diese Selbstvergegenwärtigung mit eschatologisch-endgültiger Gültigkeit, d. h. aufgrund des Kreuzestodes Jesu ist jeglicher Opferkult im Tempel, der Versöhnung und Heil bewirken soll, obsolet geworden. Das Kreuz ist nach Paulus das neue wahre Hilasterion – und damit der Ort der gnadenhaften Gegenwart Gottes. Die Selbstvergegenwärtigung Gottes am Kreuz ist nun für alle Welt sichtbar und alle Menschen können Zugang zu diesem Versöhnungsangebot Gottes haben. Das Kreuz bedeutet eine neue Zuwendung Gottes zu den Menschen. Es erneuert die Lebensgemeinschaft zwischen Gott und Mensch. Die Menschen sind „durch die Opfergabe des Leibes Jesu Christi [...] ein für alle Mal geheiligt“ (Hebr 10,9b-10). Wenn die Menschen als Antwort auf diese Zuwendung Gottes sich auf den Weg der Kreuzesnachfolge begeben, dann kommen sie, nach Paulus, Gott ebenso nahe. Denn Kreuzesnachfolge bedeutet, christusförmig zu werden, sich aus dem Machtbereich der widergöttlichen Mächte und eines von Sünde geprägten Lebens herauszulösen, und sich von der Liebe Gottes bestimmen zu lassen. Somit ist das Kreuz ein erlösendes Hoffnungszeichen für alle, die nach einer erlösenden Zuwendung Gottes in ihrem Leben suchen. Warum Hoffnungszeichen? Nach Jürgen Werbick¹⁸ fand das Christentum durch den Kreuzestod „den Mut, an einen verwundbaren Gott zu glauben; an einen Gott, der getroffen und verwundet wird vom Leid und der Selbstverfehlung der Menschen“. Diese Deutung steht in Verbindung zu Dorothee Sölles Diktum: „Christus ist die Wunde Gottes in der Welt“.¹⁹ Die Wunden Jesu, auch die bleibend sichtbaren Wunden nach der Auferstehung, weisen einerseits auf die Solidarität Gottes mit den Verwundeten, also den Opfern hin, und sie zeigen andererseits, dass Gottes Liebe auch

¹⁷ Werbick 2016, 157ff.

¹⁸ Werbick 2016, 212.

¹⁹ Sölle 1987, 7.

in den schlimmsten Situationen präsent ist, Auferstehung bewirken und neues Leben schenken kann.

Allerdings ist Vorsicht geboten, wenn man theologisch den Wunden Jesu eine heilsame Wirkung zuspricht und das blutige Opfer Jesu verherrlicht. In der Konsequenz könnten die Wunden von Opfern schnell religiös überhöht und legitimiert werden; Vergebungs- und Versöhnungsprozesse ausgesessen werden. Theologisch muss differenziert werden zwischen dem Opfer Jesu und den Opfern in dieser Welt. Sein Opfer besitzt Heilsrelevanz für alle Menschen. Heilsrelevanz insofern, als dass der Kreuzestod verdeutlicht, dass es eine Kraft hinter den Wunden Jesu gibt, die dazu bewegte, freiwillig in den physischen und psychischen Schmerz der Folter und des Kreuzestodes zu gehen. Diese Kraft ist eine, die es vermag, Wunden zu heilen und vom Schmerz zu erlösen. Es ist die Kraft der Liebe Gottes. Sie ist auch das Motiv dafür, die Menschen aus ihrem Leid zur Erlösung. Diese Liebe ist mit Schopenhauers Diktum „Alle Liebe (agape, caritas) ist Mitleid“²⁰ zu charakterisieren. Und Mitleid definiert er als die „Erkenntnis fremden Leidens“.²¹ Die Erkenntnis fremden Leidens in Liebe motiviert zum konkreten Handeln, das das Leid der Anderen lindern möchte. Diese erlösende Zuwendung Gottes gilt aber nicht nur den Opfern, sondern auch den Tätern. Sie gilt den Mittätern und den Opfern, die zu Tätern wurden. Sie alle dürfen, so das christliche Verständnis, auf die Empathie Gottes vertrauen. Die mitfühlende Liebe Gottes kann der Beginn eines umfassenden Vergebungs- und Erlösungsgeschehens intra- und interpersonaler Art sein.

Von daher ist mit Thomas Pröpper zu sagen: „*Erlöst* also hat uns die *Liebe*, die Jesus unter uns lebte und die sich, nachdem sie den Tod nicht scheute, als *Gottes Liebe erwies*. Und erlöst *sind* wir bereits in dem Glauben, dass Gott die Liebe selbst ist, daß sie verlässlich und noch den Sündern treu ist und ihre Möglichkeiten mit dem Tod nicht erschöpft sind“.²² Sie kann neues Leben schaffen. Für Opfer heißt das, dass sie darauf setzen können, dass Gott auch in äußersten Lebenssituationen nahe ist und retten kann. Zerstörerische Mächte und das menschliche Gefühl der Gottverlassenheit hat nicht das letzte Wort, denn Gottes Liebe erwies sich in der Auferweckung Jesu mächtiger als der Tod. Dieser zuvorkommende Liebeserweis Gottes in Kreuz und Auferweckung ist auch für Täter wichtig. Auch die

²⁰ Schopenhauer 1977, 464.

²¹ Schopenhauer 1977, 464.

²² Pröpper, München ³1991, 97.

Täter können bei Gott Gnade finden. Dafür spricht jedenfalls die Vergebungsbitte Jesu am Kreuz (Lk 23,34), auf die ich nun eingehen möchte.

4. Zuvorkommende Vergebungsbereitschaft in der Verkündigung Jesu

Jesu Aussagen zur Vergebung und seine sündenvergebende Praxis fallen dahingehend auf, als dass sie ein zentrales Thema seines öffentlichen Auftretens ausmachen. Er brachte die bedingungslose Barmherzigkeit Gottes gegenüber Schuldern und Tätern zur Sprache und forderte seine Jünger*innen dazu auf, selbst so zu handeln. Jesus rief aber nicht nur zur Vergebung, sondern auch zur Feindesliebe auf. Er hat diese alle Vernunft und emotionalen Hass übersteigende Feindesliebe vermutlich selbst praktiziert. Im Lukasevangelium findet diese Unbedingtheit der Feindesliebe und Vergebungsbereitschaft seinen Höhepunkt im Ausspruch Jesu am Kreuz: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht was sie tun“ (Lk 23,34). Die in der Kreuzigung vorgetragene Vergebungsbitte wird exegetisch so gedeutet, dass sie Jesus auf seine Peiniger und Verräter bezogen hat; also die Soldaten, die ihn kreuzigten, die Menschenmenge, die seine Kreuzigung verlangte, den jüdischen Sanhedrin in Jerusalem, der seine Verhaftung in die Wege leitete, und auch Pontius Pilatus, der das Todesurteil verhängte, obwohl er von dessen Schuld vermutlich nicht überzeugt war. Jesus bat inmitten seines Sterbeprozesses stellvertretend für seine Henker und Komplizen, Gott um Vergebung. Die Vergebungsbitte sollte sie angesichts ihrer Schuld, die sie sich durch Jesu Tod aufgeladen hatten, vor dem Zorn Gottes im Endgericht schützen. Jesus klagt als unschuldig Opfer eines politischen Mordes seine Täter und Mittäter nicht an. Vielmehr ist es so, dass die stellvertretende Vergebungsbitte voraussetzt, dass Jesus schon verziehen hatte. Die Feindesliebe Jesu und seine Vergebungsbereitschaft werden hier als eine zuvorkommende und umfassende Liebe Gottes dargestellt.

In dieselbe Richtung weist folgende Erzählung im Matthäusevangelium. In Mt 18,21-35 stellt Petrus die Frage, wie oft man seinem Bruder, der sich gegen einen selbst versündigt hat, zu vergeben habe. Jesus entgegnet ihm, man soll ihm siebzigmals siebenmal vergeben – und nicht siebenmal, was Petrus vorschlagen hatte. Sieben ist biblisch betrachtet eine göttliche Zahl und steht für Vollkommenheit und siebenzig ist die biblische Zahl eines vollendeten Kreislaufes. Siebzigmals siebenmal vergeben – umgerechnet 490 Mal – bedeutet vollkommen und vollendet vergeben zu haben. Diese vollumfängliche Vergebung fordert Jesus ganz unabhängig von der Schwere

der Schuld im zwischenmenschlichen Bereich oder von der Qualität der Sünde, die sie gegenüber Gott bedeutet. Das ist insofern befremdlich, als dass wir Katholikinnen und Katholiken immer noch von der sogenannten Tarifbuße geprägt sind, die im Frühmittelalter Einzug in die Bußpraxis erhielt. Die Bußleistung richtete sich darin proportional nach der Schwere der Schuld. Ein solches Denken in Tarifen könnte man sich umgekehrt auch für die Vergebung vorstellen: je nachdem wie groß die Schuld und der Schaden ist, den der Schuldige bei mir angerichtet hat, desto öfter muss ich ihm vergeben. So ist das aber bei Jesus nicht. Es gilt nur dieses siebzimal siebenmal. Damit scheint einerseits sichergestellt zu sein, dass die Vergebung auch wirklich auf allen menschlichen Ebenen stattgefunden hat, und dass andererseits die Schuld in den Augen Gottes ganz vergeben ist. Die geforderte Vergebungspraxis Jesu ist daher keine vorschnelle Vergebung, sondern eine, die man für sich selbst in all ihren Bedeutungsfacetten durcharbeiten hat und die voraussetzt, dass man sich der negativen Wirkung der zu vergebenden Verfehlung vollauf bewusst geworden ist. Schon aus diesen zwei neutestamentarischen Perikopen kann man schließen, dass für Jesus Vergebung und Versöhnung einen hohen Stellenwert gehabt haben. Nicht unerwähnt bleiben darf in diesem Zusammenhang, dass Jesus den Menschen die Vergebung ihrer Sünden ohne typischen Sühneopferkult oder ohne Fasten, wie Johannes der Täufer es vorlebte, mitten im Alltag zugesprochen hat. Das war für jüdische Verhältnisse ungewöhnlich und bedeutete darüber hinaus Blasphemie, da Sündenvergebung als ein Privileg Gottes betrachtet wurde. Diese Sündenvergebungspraxis steht im Zusammenhang mit der Reich-Gottes-Botschaft Jesu. Jesus war davon überzeugt, dass das verheißene Reich Gottes im Beginnen war. Nachdem er das Schlüsselerlebnis der Überwindung des Satans in der Wüste hatte – das ist biblisch einerseits mit der Versuchungsgeschichte durch den Satan (Mk 1,12f.) und andererseits mit der Vision vom Satanssturz aus dem Himmel (Lk 10,18) belegt –, fing Jesus selber an, Sünden zu vergeben. Eine solche Sündenvergebungspraxis sind nach Jesaja und Micha Kennzeichen des beginnenden Reiches Gottes auf Erden (vgl. Jes 33,22-24; Mi 7,19). Ohne Kult, ohne Ritus schenkt Gott in der Endzeit die Sündenvergebung. Das Reich Gottes auf Erden ist somit die Eröffnung eines Heilsraumes, in dem sich Gott den Menschen bedingungslos zuwendet. Gott vergibt, heilt und integriert randständige Menschen in seine Gemeinschaft, ohne dass sie eine ethische Vorleistung erbringen müssten. Das unterscheidet Jesu Reich-Gottes-Verkündigung von der des Johannes d. Täufer. Johannes ging davon aus, dass die Gottesherrschaft erst in naher Zukunft beginnen

würde und ein Endgericht voraussetzte. Entsprechend war die Umkehrpredigt des Täufers streng ethisch orientiert: die Ethik und die Lebensausrichtung auf die Tora entscheiden, ob man zur Spreu oder zum Weizen gehört. Gehört man – bildlich gesprochen – zum Weizen, kommt man gut durch das Endgericht und erfährt das ewige Leben. Die Tora ist somit der Weg zum endzeitlichen Heil. Die Botschaft Jesu vom sich gerade realisierenden Reich Gottes ist dagegen streng theozentrisch orientiert, was bedeutet, dass man sein Leben ganz und gar auf Gott ausrichten soll. Anders gesagt: Jesus sieht die Scheune auf Erden schon als existent an; im Unterschied zur Umkehrpredigt des Johannes d. Täufers kann man ohne ethische Vorleistung an diesem Raum des Heils partizipieren. Bildlich gesprochen: Man darf in die Scheune eintreten, ohne sich die Gnade und Barmherzigkeit durch ethische Leistung erwirtschaften zu müssen. Was zählt ist die Umkehr und der Glaube an die frohe Botschaft Jesu von der neuen Qualität der bedingungslosen Zuwendung Gottes im Reich Gottes.

Jesus war demnach gekommen, um die Menschen frei zu machen und die Barmherzigkeit Gottes in der Heilszeit des Reiches Gottes zu konkretisieren. Diese Barmherzigkeit ist aber nicht losgelöst von der Gerechtigkeit Gottes, die den Schuldner zur Verantwortung zieht. Dies verdeutlicht Jesus mit dem Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht.

5. Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in der Verkündigung Jesu

Dass die Barmherzigkeit Gottes nicht ohne die Gerechtigkeit Gottes in Schuldbeziehungen auskommt, legt Jesus mit dem Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht (Mt 18, 23-35) dar. Dieses Gleichnis folgt der bereits erwähnten Episode zwischen Jesus und Petrus, der danach fragte, wie oft er seinem Schuldner vergeben müsse. In dem Gleichnis geht es um einen Schuldner, der von seinem König für seine Schulden zur Rechenschaft gezogen werden soll. Da er seine Schulden nicht bezahlen kann, will der König nicht nur das gesamte Hab und Gut des Schuldners, sondern auch ihn selbst und seine Familie als Sklaven verkaufen, so dass die Schulden getilgt sind. Jedoch bekommt der König «Mitleid» (Mt 18,27), als der Schuldner ihn anfleht und Rückzahlung verspricht. Gott erlässt ihm nicht nur seine Schulden (vergibt ihm), sondern entlässt den Schuldner auch noch aus seiner Knechtschaft, sodass er als freier Mann seines Weges gehen kann. Voraussetzung für diesen großzügigen Akt der Barmherzigkeit und Vergebung ist, dass einerseits die Schuld angesprochen werden muss, bevor Vergebung geschehen kann, und dass andererseits die Bitte um

Erbarmen und das Versprechen zur Wiedergutmachung ein gewichtiger Baustein der Vergebung und Befreiung ist.²³ Denn in der Bitte um Erbarmen und im Versprechen der Wiedergutmachung spiegelt sich die Reue des Knechtes wider. Reue bedeutet, dass man Verantwortung für sein Fehlverhalten übernimmt und anerkennt, dass die «Gerechtigkeit» in der Beziehung verletzt wurde. Erst nach der Reue des Knechts und der Verantwortungsübernahme für die Schulden kann der König vergeben.

Der König geht davon aus, dass der Schuldner seinen Schuldnern gegenüber nun genauso handelt. Da er dies aber nicht tut, als er mit einem eigenen Schuldner konfrontiert wird, wird er vom König mit Folter bestraft. Dass der König seinen Schuldner bestraft ist Ausdruck dafür, dass er gerecht ist und sich um Gerechtigkeit sorgt. Das Gleichnis ist ein Sinnbild für Gottes Handeln im Reich Gottes. Jesus fordert am Ende des Gleichnisses seine Zuhörer*innen dazu auf, ebenso barmherzig und vergebungsbereit zu sein, wie es der himmlische Vater ist. Wenn nicht, würde Gott für Gerechtigkeit sorgen und bestrafen.

Dieses Gleichnis verdeutlicht, dass Gott Mitleid hat und Barmherzigkeit gegenüber seinen Schuldner*innen walten lässt, wenn sie bereuen und die Schuld wiedergutmachen wollen. Gott erwartet aber, dass die Schuldner sich ebenso vergebungs- und versöhnungsbereit gegenüber ihren Schuldnern verhalten. Wenn nicht, dann kommt die Gerechtigkeit Gottes zum Zug und nimmt den Schuldner so in die Verantwortung, dass die Tilgung der Schuld noch härter ausfällt als zuvor. Das Gleichnis zeigt zugleich, dass man als Schuldner (Knecht) zugleich auch Gläubiger sein kann. Oder mithilfe des Opfer-Täter-Schemas ausgedrückt: Als Opfer kann man zugleich auch in der Täterrolle sein. Der Imperativ des Gleichnisses lautet auf das Täter-Opfer-Schema übertragen: «Wenn du in der Rolle des Opfers bist, sei barmherzig gegenüber deinen Tätern und vergib ihnen, wenn sie bereuen, so wie Gott dir vergeben hat, als du Täter gewesen bist. Du kannst barmherzig sein und deinem Täter vergeben, weil du selbst bereits diese Barmherzigkeit und Vergebung von Gott erfahren hast.» Dieses Gleichnis könnte für den Versöhnungsprozess in Burundi, in dem die Täter zugleich Opfer sind und umgekehrt eine zentrale Rolle spielen und einen dauerhaften Frieden bringen. Der Imperativ Jesu, zu vergeben, setzt aber eine Freiheit voraus, die sich darin konkretisiert, sich zu einer Vergebung entscheiden zu können oder nicht. Es obliegt der Freiheit des Opfers in einen Versöhnungsprozess einzuwilligen oder nicht. Wenn der Täter um Vergebung

²³ Schneider 2016, 274.

bittet, setzt also kein Automatismus der Versöhnung ein. Das Opfer kann immer noch selbst entscheiden, ob es vergeben möchte. Ebenso verfügt der Täter über die Freiheit, Verantwortung für das eigene Fehlverhalten zu übernehmen und um Vergebung zu bitten, oder nicht. Und das ist bekanntermaßen nicht immer der Fall. Auf gesellschaftlicher Ebene wird dies in den Friedens- und Versöhnungsprozessen von Genoziden besonders deutlich. Wie kann vor diesem Hintergrund der von Jesus aufgezeigte Weg zu einem friedlichen und versöhnten Leben als ein guter Weg einsichtig gemacht werden?

6. Verheißung auf ein Leben in Fülle

Der Preis, den man für ein unversöhntes Leben bezahlt, ist sehr hoch. Es ist gekennzeichnet von belastendem Groll oder von Schuldgefühlen. Fehlende Vergebung bindet das eigene Leben emotional und mental, so dass das Leben nicht frei gelebt werden kann. Jesus hat sowohl für Täter als auch für Opfer einen Weg aufgezeigt, wie sie von dieser Belastung erlöst werden können, so dass sie Frieden finden und an der verheißenen Fülle des Lebens partizipieren können. Täter können in zwischenmenschlichen Beziehungen, sobald sie ihre Schuld bereuen und Verantwortung für den angerichteten Schaden übernehmen, um Verzeihung bitten und eine Wiedergutmachung anbieten, so dass Gerechtigkeit wiederhergestellt werden kann. Wenn das Opfer verzeiht, ist der Täter von den belastenden Schuldgefühlen befreit. In der Gott-Mensch-Beziehung darf der Mensch darauf vertrauen, dass Gott zuvorkommend vergibt, wenn der Mensch um Verzeihung bittet, weil Gott ein barmherziger Gott ist und den Menschen vom Leid befreien möchte. Das Beichtsakrament ist zumindest für die Katholische Kirche das Sakrament, das diese heilvolle Freisprechung Gottes stellvertretend durch den Priester zusagt.

Welchen Weg hat Jesus für die Opfer, die verletzt worden sind, aufgezeigt, so dass sie erlöst leben können? Die kirchliche Tradition hat als Antwort auf diese Frage lange das Leiden Christi und die Kreuzesherrlichung als erlösend stark gemacht. Wenn man das Leiden, das mit dem Opfergewordensein einhergeht, so tapfer erträgt wie Jesus, dann findet man bei Gott Gefallen und wird zumindest im Jenseits dafür belohnt. Diese kirchliche Tradition geht zurück auf die Satisfaktionslehre des Anselm v. Canterbury, der damit der Kreuzesherrlichung starkes Gewicht verlieh. Die Schattenseite dieser Denkweise war, dass mit der Verherrlichung des Leidens Jesu Opfer in der Opferrolle blieben und Täter, die Menschen verletzten,

mit einer religiösen Legitimation gedeckt oder entschuldigt wurden. Täter brauchten so keine Verantwortung für ihr Fehlverhalten übernehmen. Zwischenmenschliche Versöhnungsprozesse konnten als nicht notwendig erscheinen.

Allerdings haben Theologien, die aus der Perspektive der Unterdrückten, Armen und Opfer Theologie betreiben, die Satisfaktionslehre vor dem Hintergrund ihrer schwierigen Wirkungsgeschichte kritisiert. Eine Fixierung auf das Kreuz und Opfer Jesu hat wenig erlösendes Potential für diejenigen, so die Feministische Theologie und die Befreiungstheologien, die von Gewalt, Unterdrückung oder Armut betroffen sind. Vielmehr wirkt die Kreuzesverklärung wie eine Versöhnung Gottes mit dem Elend und somit als geeignetes Mittel der Vertröstung auf ein besseres Leben im Jenseits. Aus der Perspektive dieser Theologien konnte die Verherrlichung eines Lebens in Schmerzen, Ohnmacht, Freudlosigkeit und Unterdrückung schlechterdings das Evangelium Jesu Christi sein, das ein Leben in Fülle verheißt. Sie haben auf den Ereigniszusammenhang von Tod und Auferweckung verwiesen. Das Kreuz Jesu bedeutet im Licht der Auferweckung Jesu, dass die ganze Schöpfung solidarisch „Nein zu den Mächten sagt, die Menschen töten“.²⁴ Ferner verweist Jesus am Kreuz auf die Solidarität Gottes mit den Opfern, besonders mit jenen, die sich für die Gerechtigkeit, also das Reich Gottes in der Welt einsetzen und dafür sterben mussten. Das Kreuz lädt auch zum Kampf gegen die Herrschaft der todbringenden Mächte ein, denn es ist gleichbedeutend mit einer prophetischen Anklage an die Mächtigen, die den Tod Unschuldiger verursachen. Die Befreiungstheologien sehen in der Passion und im Kreuz Jesu nicht nur die erlittene Ohnmacht, denn sie denken Kreuz und Auferweckung Jesu zusammen. Mit der Auferweckung schenkt Gott nicht nur neues Leben, sondern führt den weltlichen und todbringenden Mächten auch die Gerechtigkeit des Reiches Gottes vor Augen und richtet die Gerechtigkeit wieder auf. Die Auferweckung ist nach Leonardo Boff der Triumph der Gerechtigkeit, der vorweggenommene Anbruch der endgültigen Befreiung. Die Auferweckung befreit Menschen dazu, die Geschichte selbst in die Hand zu nehmen und bereits in der Geschichte als Auferstandene zu leben und die unzerstörbare Hoffnung, Freiheit und Freude Gottes widerzuspiegeln. Im Blick auf die Opfer ist demnach die Solidarität Gottes, die sich im Kreuz zeigt zentral. Wenn Gott selbst Opfer geworden ist und traumatisierende Schmerzen erlitt, kann er mit jeglichem fremden Leid mitfühlen. Er weiß,

²⁴ Gebara 2000, 151.

was es heißt, Opfer geworden und ermordet worden zu sein. Die frohe Botschaft für Opfer ist, dass Jesus nicht Opfer und im Tod bleiben musste, sondern auferweckt wurde. Als von Gott Auferwecker ist er zwar bleibend mit den Wundmalen stigmatisiert, die an seine Opfergeschichte erinnern, aber er hat durch die lebensschaffende Macht Gottes eine Transformation erlebt. Dass Gott im Schmerz den Opfern nahe ist und dass er mit seiner lebensschaffenden Kraft Erlösung schenken kann und will, weil er ein liebender und barmherziger Gott, ist das hoffnungsvolle Moment des Ereigniszusammenhangs von Tod und Auferwekung Jesu für alle Opfer.

Der Künstler Joseph Beuys, selbst Opfer einer traumatisierenden Kriegsverwundung, hat mit seiner Rauminstallation »zeige deine Wunde« zum Ausdruck bringen wollen, dass Heilung und Transformation nur geschehen kann, wenn man anfängt, der Wunde Aufmerksamkeit zu schenken und sie ohne Scham zu zeigen. Beuys erklärt in einem Zeitungsartikel der Süddeutschen Zeitung²⁵: » 'Zeige deine Wunde, weil man die Krankheit offenbaren muss, die man heilen will. Der Raum [...] spricht von der Krankheit der Gesellschaft [...]. Dann ist natürlich der traumatische Charakter angesprochen. Eine Wunde, die man zeigt, kann geheilt werden.' Das Kunstwerk bleibe nicht bei der Verwundung stehen. Es enthalte, so Beuys, 'darüber hinaus ›Andeutungen‹, dass die Todesstarre überwunden werden kann [...] etwas [...], das, wenn man genau hinhört, einen Ausweg weist'.« Die eigentliche Herausforderung sah er als Künstler darin, das „geistige Geschehen, das todüberwindende Geheimnis des Christus darzustellen“ (Mennekes, 1996, 95). Er sah keinen Sinn darin, nur bei Karfreitagsmotiven stehen zu bleiben, denn der eigentliche Sinn des Christusthemas erkannte er „im Sieg des Lebens über den Tod, der Transformation, der Überwindung, der Hoffnung“ (Mennekes, 1996, 95). Diese Hoffnung auf Transformation und Heilung der Wunde, kann helfen, die Scham über die zugefügte Wunde zu überwinden und über ihren Schmerz zu sprechen. Dies könnte zugleich der initiierende Schritt in Richtung eines Versöhnungsprozesses sein, an dessen Ende eingedenk der Wunden ein von der Opferrolle befreites, ein neues Leben stünde. Vielleicht könnte dann eines Tages jenseits von Groll, Hass und Verwundungen die Verheißung auf ein Leben in Fülle in Erfüllung gehen und ein friedliches Zusammenleben Wirklichkeit werden.

²⁵ Süddeutsche Zeitung 1980, 3.

Literaturverzeichnis

- AFCS, International Peacebuilding, 2016, <https://www.afsc.org/key-issues/issue/international-peacebuilding> [letzter Zugriff: 12.01.2020].
- Beuys, Joseph, zeige deine Wunde, Gespräch, in: Süddeutsche Zeitung, 26./27.1.1980, 3.
- Gebara, Ivone, Die dunkle Seite Gottes. Wie Frauen das Böse erfahren, Freiburg i.Br. 2000.
- Janowski, Bernd, Homo ritualis. Opfer und Kult im alten Israel, in: Bibel und Kirche 64 (2009), 134-140.
- Limbeck, Meinrad, Abschied vom Opfertod. Das Christentum neu denken, Ostfildern ⁵2013.
- Mennekes, Friedhelm, Joseph Beuys: Christus Denken – Thinking Christ, Stuttgart 1996.
- Pröpfer, Thomas, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München ³1991.
- Schopenhauer, Arthur, Die Welt als Wille und Vorstellung, §67, in: Werke in zehn Bänden, Bd. 2, Züricher Ausgabe, Zürich 1977.
- Schneider, Sebastian, Wehrhafte Liebe (Mt 18,23-25). Das Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht, in: Heil, Christoph / Hoppe, Rudolf (Hg.), Menschenbilder-Gottesbilder, Ostfildern 2016, 264-276.
- Schrader, Lutz (12.3. 2012), Versöhnung, in: bpb, Dossier „Innerstaatliche Konflikte“, <https://www.bpb.de/internationales/weltweit/innerstaatliche-konflikte/54748/versoehnung>. [letzter Zugriff: 19.9. 2019]
- Schrader, Lutz (19.12. 2019), Versöhnung, in: bpb, Dossier „Innerstaatliche Konflikte“, <http://www.bpb.de/internationales/weltweit/innerstaatliche-konflikte/54748/versoehnung> [letzter Zugriff: 12.01. 2020]
- Signer, David (21.10. 2017), Art.: Repression in Burundi: Tropen-Totalitarismus, in: NZZ.
- Sölle, Dorothee, Das Fenster der Verwundbarkeit. Theologisch-politische Texte, Stuttgart 1987.
- UNHCR – Flüchtlingskommissariat der UN (6.2. 2018), Art.: Burundi zählt wo bald zu den vergessenen Krisen ohne internationale Unterstützung, in: <https://www.unhcr.org/dach/ch-de/20317-burundi-zahlt-wohl-bald-zu-den-vergessenen-krisen-ohne-internationale-unterstuetzung.html>, [letzter Zugriff: 7.12. 2019]
- Werbick, Jürgen, Gott-menschlich. Elementare Christologie, Freiburg-Basel-Wien 2016.

Déogratias Maruhukiro

Des guerres civiles au défi de la paix: La vérité et la justice pour comprendre le conflit burundais

Essai d'analyse compréhensive du conflit burundais et apport de l'Église Catholique dans la promotion de la paix et la réconciliation au Burundi

Abstract:

Burundi has experienced recurring civil wars to the point that a close analysis of the Burundian conflict reveals a certain pattern. Several factors can be identified as probable causes of this conflict. The author of this article highlights the issue of Justice and Truth among others as catalysing factors of civil wars in Burundi, after briefly analysing the different cycles of violence in Burundi. Through its coherent and conciliatory discourse in the various crises that Burundi has experienced, the Catholic Church in Burundi is presented as a Model and is thus encouraged to continue to play its prophetic role in the promotion of Peace and reconciliation in Burundi.

Introduction

Le Burundi, petit pays de l'Afrique de l'Est est secoué depuis plusieurs décennies par des conflits cycliques interminables depuis son indépendance. D'aucuns considèrent ces conflits cycliques sous forme de guerres civiles comme des guerres interethniques plus spécialement entre les deux composantes ethniques Hutu et Tutsi.¹ Il n'est pas facile d'analyser les causes profondes du conflit burundais. Si certains auteurs mettent en évidence la problématique ethnique comme un « virus » qui ronge du dedans non seulement la société burundaise² mais aussi toute la région des grands-lacs³, d'autres auteurs tout en ne niant pas l'influence du facteur ethnique relativisent⁴ et sont de l'avis qu'il y a d'autres facteurs qui entrent en jeu et qui jouent un rôle beaucoup plus important⁵. Cet article est motivé par

¹ Gatugu 2018, 49-51.

² Ntibantunganya 1999, 201.

³ Sindayigaya 1998, 9.

⁴ Von Acker, Muhangaje und Magerano 2018, 75-84.

⁵ Maruhukiro 2020, 179-204.

une série de questions: Est-ce que le conflit burundais est réellement un conflit ethnique? Quels sont les défis majeurs qui handicapent la promotion de la paix et quel pourrait-être le rôle de l'Église Catholique au Burundi?

Nous répondrons à ces questions en analysant brièvement à travers la littérature les grandes phases du conflit burundais, nous ferons recours aux résultats d'une étude qualitative qui vient d'être publiée. Nous tenterons tant que faire se peut de mettre en évidence les principaux facteurs catalyseurs du conflit. Pour terminer, nous évoquerons le rôle de l'Église catholique dans la promotion de la paix au Burundi.

1. Les guerres civiles au Burundi

Depuis son accession à l'indépendance en 1962, le Burundi a été secoué par des guerres civiles qui ont laissé des séquelles indélébiles dans la société. Souvent considéré comme conflit ethnique entre Hutu et Tutsi, le conflit burundais (et rwandais) a laissé couler non seulement beaucoup de sang mais aussi beaucoup d'encre de sorte que le conflit Hutu-Tutsi semble voler la vedette de la littérature en Afrique des grands-lacs depuis plusieurs décennies.⁶ Essayons d'analyser les moments clés du conflit burundais pour tenter une lecture qui nous permettra de tirer quelques conclusions. Notons d'avance que nous ne prétendons pas faire une analyse exhaustive des guerres civiles au Burundi- Ce qui ne serait pas possible dans un petit essai de quelques pages- mais tout en donnant une vision globale, nous nous concentrerons sur deux guerres civiles à savoir celle de 1972 et celle de 1993. En comparant avec la crise politique de 2015, nous essaierons de dégager deux facteurs qui jouent un rôle important dans le conflit burundais.

1.1 Bref aperçu sur les différentes guerres civiles au Burundi

Depuis son indépendance le Burundi n'a presque jamais eu d'accalmie, endeuillé par des conflits à intermittence régulière (avec une période d'accalmie de plus ou moins 10 ans) à coloration ethnique. Le conflit de 1965

⁶ Les ouvrages comme: *Der Völkermord in Ruanda* (Mehler, A. 2005); *La guerre des grands-Lacs. Alliances mouvantes et conflits extraterritoriaux en Afrique centrale*, (Reyntjens, P. 1999); *Afrique des grands-Lacs: Démocratie ou Ethnocratie?* (Sindayigaya, J. 1998) etc... mentionnent clairement l'importance de la dimension ethnique.

sera considéré comme la première crise ethnique.⁷ L'élite burundaise qui avait lutté comme un seul homme pour l'indépendance sous le leadership du Héros de l'indépendance le Prince Louis Rwagasore sera divisée sur la question de la succession. Les divisions qui, normalement, avaient commencé par des positionnements politiques pour succéder au Prince Louis Rwagasore prendront par la suite une connotation ethnique (Hutu-Tutsi) et cela marquera la suite de l'histoire du conflit burundais surtout après l'assassinat du premier Ministre Pierre Ngendandumwe (Hutu) qui avait succédé au Prince Louis Rwagasore.⁸ La crise de 1965 trouva son sommet dans le putsch orchestré par certaines personnalités Hutu et qui s'est soldé par un échec. La réaction du pouvoir en place fut brutale en condamnant à mort plusieurs personnalités de l'élite Hutu. Quelques jours plus tard, des Tutsi furent massacrés par des Hutus dans la région du centre du Pays dans la région de Muramvya.⁹ Cette crise de 1965 suivie par les massacres-répression de Busangana dans la région de Muramvya a ainsi donné le ton aux autres événements douloureux qui ont endeuillé le pays en 1972, 1988 et 1993.

Sans doute marquée par ce qui s'était passé au Rwanda voisin où, après la révolution Hutu de 1959, une multitude de Tutsi avait été obligée de fuir le pays. L'élite Tutsi du Burundi a monopolisé le pouvoir militaire et politique depuis 1965. Birantamije Gérard le précise dans son analyse sur la crise politique au Burundi:

« De fait, d'une part, les massacres interethniques observés depuis l'indépendance résulteraient de l'accumulation des frustrations chez les populations hutu exclues de la gestion de l'Etat. D'autre part, ils s'expliqueraient par la volonté des élites tutsi qui, s'appuyant sur les corps de sécurité, ont cherché à contrôler l'Etat et ses ressources matérielles et symboliques ».¹⁰

Les guerres civiles de 1972, 1988 et 1993 peuvent être considérées comme des tentatives de l'élite Hutu pour récupérer le pouvoir qui est resté aux mains des Tutsi. En analysant de près les différents cycles de violences au Burundi, on peut y relever une certaine constante en deux phases:

1. Soulèvement des Hutus (ethnie majoritaire) qui se solde par des massacres contre des Tutsi (ethnie minoritaire).

⁷ Mariro 2005, 20.

⁸ Mariro 2005, 25-29.

⁹ Buyoya 2011, 32.

¹⁰ G. Birantamije 2018, 22.

2. Répression aveugle du pouvoir en place par l'armée (majoritairement Tutsi).

Cette alternance répétitive entre massacre et répression aveugle trace le cercle vicieux du conflit burundais. Dans cette série des guerres civiles qui ont endeuillé le Burundi, deux ont marqué profondément l'histoire du Burundi en taillant une grande fissure dans le tissu social du peuple burundais. Il s'agit de la guerre civile de 1972 et celle de 1993 qui a duré plus d'une décennie.

1.2 La guerre civile de 1972

La guerre civile de 1972 fut même caractérisée de « ikiza » c'est-à-dire la catastrophe. En effet, elle a tellement marqué en profondeur la population burundaise qu'il a été même difficile d'en trouver un nom adéquat pour la caractériser. Beaucoup d'auteurs affirment que la guerre civile de 1972 fut déclenchée par des massacres contre les Tutsis au Sud du pays, lesquels ont été suivis par une répression aveugle de l'armée. La lecture des événements de 1972 est beaucoup plus compliquée parce qu'il existe une interprétation parallèle et antagoniste de ces événements malheureux. En lisant certains témoignages ou écrits, on se rend compte que la version de l'histoire transmise chez les Hutus est totalement différente de celle transmise chez les Tutsis. Chaque groupe ethnique est convaincu qu'elle a été victime d'un génocide orchestré par le groupe ethnique rival. Ainsi Kavakure Laurent affirme, dans son livre *Le Conflit burundais II*, que « 1972 s'inscrit dans un plan global de génocide des Hutu ». ¹¹ Par contre Rutamucero Diomède explique les événements de 1972 comme suit:

« Trois ans après le coup de force manqué des extrémistes Hutu de 1969, ces derniers ont envisagé d'accomplir le génocide des Tutsis en 1972, avec beaucoup plus d'organisation, de préparation et de moyens ». ¹²

Les auteurs étrangers parlent des génocides [... au bord des génocides ...] pour insinuer qu'il y a eu presque un double génocide. ¹³

Cette conviction sur le génocide commis de part et d'autre est étayée par une autre conviction sur l'existence des plans d'extermination contre l'une ou l'autre ethnies. Ainsi, le « plan Simbananiye » serait un plan inventé par les Tutsis pour exterminer les Hutus alors que le « plan Palipehutu » serait

¹¹ Kavakure 2002, 26.

¹² Rutamucero 2007, 101.

¹³ Chrétien und Dupaquier 2007, 9.

un plan conçu par les Hutu pour exterminer les Tutsi.¹⁴ L'existence de ces plans est beaucoup plus présente dans la mémoire collective que dans la réalité. En effet, il n'est pas facile de trouver des preuves fiables qui attestent réellement l'existence de ces plans d'élimination. Cette guerre a profondément marqué la mémoire collective des Burundais, la peur et la méfiance entre les deux composantes ethniques ont été tellement profondes que plusieurs générations en ont été marquées. La date fatidique du 29 avril 1972 où la guerre civile a éclaté fût enregistrée dans la mémoire collective comme un jour macabre où le passé non conjuré peut encore ressurgir et remporter les survivants. Parlant de cette date, un jeune cadre politicien raconte qu'il ne l'oubliera jamais car chaque 29 avril de l'année, sa famille devait passer la nuit dans la forêt de peur d'être massacré par les voisins de l'autre ethnie.¹⁵ En lisant donc tout ce qui a été écrit sur la guerre civile de 1972, on peut facilement conclure que c'était une guerre ethnique spécialement entre les Hutus et Tutsis. Il ressort cependant qu'il y a un nuage sur ce qui s'est passé, qu'il n'est pas facile de discerner la vérité.

1.3 La guerre civile de 1993

La guerre civile de 1993 a été déclenchée par l'assassinat du premier président Hutu Ndadaye Melchior, trois mois après son élection comme président à la tête du pays. Il s'en est suivi des massacres généralisés contre les Tutsi dans tout le pays; une véritable catastrophe s'abattit sur tout le pays: « dans plusieurs régions du pays, des paysans Hutu de la mouvance présidentielle en général et du Frodebu en particulier faisaient la chasse à tout Tutsi, quel que soit son âge, son sexe ou sa catégorie socioprofessionnelle ».¹⁶

Après ces massacres, une répression aveugle de l'armée appuyée par des milices s'est abattue sur les populations Hutues¹⁷, ce qui, par la suite, a donné l'occasion à la rébellion Hutue CNDD-FDD de se fortifier et de commettre aussi des crimes ignobles sur les populations civiles¹⁸. Une véritable guerre civile s'installa alors dans le pays sous forme d'un conflit armé entre l'armée gouvernementale dominée par l'ethnie Tutsie et les rébellions du CNDD-FDD et FNL dominées par l'ethnie Hutue.

¹⁴ Mariro 2005, 199.

¹⁵ Maruhukiro 2020, 105.

¹⁶ Buyoya 2011, 46.

¹⁷ Ntibantunganya 2018, 316-319.

¹⁸ Bukuru 2004, 97-111.

Cette guerre civile de 1993 a été la plus longue et la plus meurtrière car elle a provoqué non seulement des centaines de milliers de morts mais aussi des centaines de milliers de réfugiés intérieurs et extérieurs plus spécialement dans les pays voisins.¹⁹ La guerre civile a été terminée grâce aux négociations de Paix dont les accords ont été signés en 2000 à Arusha en Tanzanie alors que certains groupes rebelles n'avaient pas encore déposés les armes. Tout compte fait, les accords d'Arusha ont été fondamentaux pour le retour de la Paix et le rétablissement de la démocratie au Burundi.²⁰ En 2005 commençait un nouvel épisode de Paix avec les élections démocratiques qui ont été gagnées par le Président Pierre Nkurunziza avec son mouvement « CNDD-FDD » qui s'était transformé en parti politique.

1.4 Conflit ethnique ou politisation de l'ethnie dans le conflit burundais

Après avoir décrit brièvement les guerres civiles au Burundi, il convient maintenant de se pencher sur le rôle de l'ethnie dans le conflit burundais. Notons en passant que la notion de l'ethnie ne peut s'appliquer ad litteram au contexte burundais du moins si on l'applique aux trois « composantes ethniques » à savoir « Hutu-Tutsi-Twa ». Selon le dictionnaire Larousse l'ethnie est:

« un groupement humain qui possède une structure familiale, économique et sociale homogène, et dont l'unité repose sur une communauté de langue, de culture et de conscience de groupe ».²¹

Le Sociologue allemand Max Weber insiste dans sa définition de l'ethnie sur le processus de socialisation-communautarisation (*Vergemeinschaftung*) qui fait que des groupements humains qui peuvent être d'origines différentes se constituent en une entité plus ou moins homogène avec une même culture et une langue commune.²² Ce qui compte le plus, ce n'est donc pas l'origine commune avec une même lignée de sang mais plutôt une même croyance en un destin commun lié à une tradition et histoire commune. De plus, la notion d'ethnie est aussi fluctuante de sorte qu'une

¹⁹ Maruhukiro 2015, 76.

²⁰ Maruhukiro 2020, 71-76. Pour plus d'information on peut aussi lire la publication de l'ancien président Sylvestre Ntibantunganya: *Burundi, Démocratie piégée* parue en 2018 dans les éditions Iwacu-Europe. Le chapitre VI „Un accord fondateur du Burundi post-conflit“ donne des éclaircissements sur le déroulement des accords de Paix d'Arusha en Tanzanie.

²¹ Larousse 2020.

²² Weber 1980, 237.

ethnie peut disparaître et laisser place à la formation d'une nouvelle ethnie. Des Groupes de réfugiés peuvent par exemple se constituer en une nouvelle ethnie qui devient ainsi leur identité collective qui sert de socle de protection.²³

En considérant ce que nous venons de dire, nous pouvons relativiser nos propos quand nous décrivons les Hutus et les Tutsis comme des groupes ethniques et partant, le conflit burundais comme conflit ethnique. Tout compte fait, il reste à savoir si l'ethnie en tant que telle peut être la cause de conflits. Günter Schlee, en analysant différents conflits sous l'apparence de conflits ethniques et religieux en Afrique de l'Est et en Europe de l'Est, a développé une théorie sur les conflits ethniques et religieux. Dans sa théorie, il réfute six thèses de ce qu'il appelle la « théorie populaire sur les conflits ethniques et religieux » selon laquelle l'ethnie est un facteur qui génère constamment les conflits.²⁴ Après analyse, il conclut que ni l'ethnie, ni la religion ne sont pas des facteurs générateurs de conflits. Les différences entre les ethnies et les religions ne sont qu'une sorte de « matière première » au service de la rhétorique politique.²⁵ Ainsi, l'ethnie comme la religion sont utilisées pour des intérêts politiques soit pour conquérir ou maintenir le pouvoir. Il s'agit alors d'une sorte de politisation de l'ethnie qui s'appuie sur l'ethnicisation d'un conflit pour des intérêts politiques; en d'autres termes, pour conquérir ou maintenir le pouvoir. L'analyse du conflit burundais met en évidence cette politisation et utilisation de l'ethnie pour le contrôle du pouvoir par les élites burundaises et ce, depuis l'indépendance. Dans une étude menée au Burundi, à la question du rôle de l'ethnie dans les différentes guerres civiles,²⁶ la plupart des intervenants ont signalé que le Burundi précolonial n'a pas connu de conflits ethniques mais que la période après la colonisation a été marquée par des conflits entre Hutu et Tutsi. Sur la question de savoir si l'ethnie joue un rôle important dans les différents conflits, la réponse était partagée entre un oui et un non. Pour un des intervenants, la question ethnique joue encore un rôle important:

²³ Ndabiseruye 2009, 65-66.

²⁴ Günther 2006, 8-17.

²⁵ Günther 2006, 22.

²⁶ Cette Etude est basée sur des entretiens que j'ai mené dans le cadre d'une recherche doctorale publiée en 2020 sous le titre: Für eine Friedens- und Versöhnungskultur. Sozialpolitische Analyse, ethischer Ansatz und kirchlicher Beitrag zur Förderung einer Friedens- und Versöhnungskultur in Burundi. Traduction en Français „Pour une culture de la Paix et de la réconciliation. Analyse socio-politique, Approche éthique et Apport de l'Eglise pour la promotion de la Paix et la réconciliation au Burundi“.

« ubu cacitse (ikibazo c'ubwoko) ikibazo gikuru kiri imbere yibindi [...]. Ikibazo c'ubwoko cabaye icambere kiri mumutima hamwe hadashikwa, hamwe umuntu aribwa ntiyiyagaze: Maintenant la question ethnique est devenue une question qui prime sur les autres questions. Une question ancrée dans le cœur, là où on ne peut toucher là où on ne peut pas se gratter quand on a des démangeaisons ».²⁷

Cependant, certains intervenants, en particulier dans la catégorie de la jeune génération, la question ethnique ne jouait plus un rôle important. Pour eux, Arusha avait résolu cette question et le pays pouvait maintenant partir sur une nouvelle base sans discrimination ethnique.²⁸ En effet, comme le souligne l'ancien président du Burundi Sylvestre Ntibantunganya:

« L'accord constituait un véritable compromis historique appelé à résoudre un conflit qui durait depuis plusieurs décennies. Des mécanismes garantissant la sécurité et la démocratie aux deux grands groupes ethniques du pays, les Hutus et les Tutsis ont été convenus ».²⁹

On peut constater que le critère âge est déterminant dans la perception de l'importance et du rôle de l'ethnie dans la société burundaise. Les plus âgés ont vécu plusieurs décennies de guerres civiles à connotations ethniques et cela a laissé des traces et des blessures qui se manifestent souvent par la haine et le soupçon mutuels.³⁰ Par contre les plus jeunes, ceux qu'on peut appeler « *la génération Arusha* », ont connu certes la guerre civile de 1993 mais ont été portés dans l'espoir d'un lendemain meilleur que promettait l'accord d'Arusha.³¹ Cependant la crise politique de 2015 a fait voler en éclat cet espoir.

1.5 La crise politique de 2015

L'analyse de la crise politique de 2015 permet d'évaluer l'influence de l'ethnie et en même temps de démasquer son rôle dans le conflit burundais. Essayons d'analyser succinctement cette crise politique en considérant son élément déclencheur, son déroulement et sa gestion. Tout en ignorant pas que la crise politique de 2015 peut avoir plusieurs causes qui ont conduit à son déclenchement, nous pouvons affirmer que le facteur déclencheur de

²⁷ Maruhukiro 2020, 146.

²⁸ Maruhukiro 2020, 148-190.

²⁹ Ntibantunganya 2018, 512.

³⁰ Maruhukiro 2015, 68.

³¹ Maruhukiro 2018, 191.

cette crise est le troisième mandat du Président Nkurunziza.³² C'est ce que souligne Gérard Birantamije dans son article sur la crise politique au Burundi:

«L'actuelle crise politique au Burundi est liée à la volonté du président Nkurunziza et de son parti -le conseil national pour la défense de la démocratie-Forces de défense de la démocratie (CNDD-FDD)- de briguer un troisième mandat considéré par certains acteurs comme contraire à l'esprit de l'accord d'Arusha pour la Paix et la réconciliation au Burundi de 2000 et de la constitution du 18 mars 2005 ».³³

Des membres de la société civile et partisans des partis de l'opposition ont envahi les rues de la capitale Bujumbura pour protester contre le troisième Mandat de Pierre Nkurunziza. Ils se sont coalisés dans un mouvement citoyen qu'ils ont baptisé « Halte au troisième Mandant ».³⁴ La majorité des manifestants était des jeunes qui, comme nous l'avons mentionné plus haut, portaient leur espoir sur les dividendes de la paix que l'accord d'Arusha promettait, l'espoir qu'après des décennies de guerres civiles, la paix et la démocratie pouvaient prendre racine au Burundi. L'accord d'Arusha limitait en effet les mandats présidentiels à deux; un troisième mandat constituerait donc non seulement une violation de cet accord historique mais aussi une violation de la constitution de 2005 qui en est issue.³⁵

Le déroulement des manifestations contre le troisième mandat a révélé quelque chose d'extraordinaire qui mérite d'être gravée dans les annales de l'histoire. La différence ethnique ne jouait aucun rôle, les manifestants Hutu et Tutsi sont descendus ensemble dans les rues pour réclamer la réhabilitation de l'accord de paix d'Arusha qui risquait, avec ce troisième mandat du Président Nkurunziza, de rester un monument d'inutilité avant de tomber dans les oubliettes de l'histoire. L'opposition politique, malgré ses différences idéologiques, s'est coalisée pour marcher ensemble. Ici il faut signaler plus spécialement le parti FNL d'Agathon Rwasa, considéré comme d'obédience Hutu, manifestant ensemble avec le parti Uprona considéré comme d'obédience Tutsi. Une année auparavant, ces deux partis avaient formé une coalition nommée « amizero y'Abarundi » que certains observateurs considéraient comme une coalition historique, car la donne ethnique n'était plus de mise. Par cette coalition, les deux formations

³² Jeune Afrique 2015.

³³ G. Birantamije 2018, 19.

³⁴ HTM Burundi 2015.

³⁵ Sadiki und Yuma Kalulu 2017, 98-101. A ce propos il faut lire l'article 7 Alinea 3 de l'accord d'Arusha de 2000.

politiques venaient de prouver que la constellation politique au Burundi avait changé.³⁶

Un autre fait qui prouve l'absence de l'influence ethnique au tour des manifestations de 2015 est le putsch manqué du 13 mai 2015. Signalons d'avance que nous ne prétendons pas rechercher une relation entre le putsch manqué et l'organisation des manifestations, mais nous voulons mettre en évidence le fait que ce putsch a été tenté juste en pleine période des manifestations. Nous nous intéressons surtout à la composition ethnique des Généraux qui ont été à la tête de ce coup manqué. Le Burundi est aussi connu dans le passé par l'existence des coups d'Etat, mais la plupart de ces coups étaient dirigés par des officiers Tutsi. Dans le coup manqué du 13. Mai 2015, des officiers supérieurs Tutsis issus de l'ancienne armée burundaise majoritairement Tutsi ont collaboré avec des officiers supérieurs Hutus issus de l'ancien mouvement rebelle devenu parti politique CNDD-FDD. Le chef de file le Général Godefroid Niyombare (Hutu) était lui-même ancien chef d'État-major de l'armée burundaise et ancien responsable des services secrets du Président Nkurunziza Pierre. Dans une interview exclusive accordée à Jeune Afrique sur les raisons de leur action qui, d'un autre point de vue peut être considérée comme une trahison contre le Chef de l'Etat, il mentionne clairement qu'ils se sont levés Hutus et Tutsis ensemble pour redresser le pays et stopper la poursuite de sa descente aux enfers.³⁷

Cependant, après l'échec du coup d'État, le gouvernement considérait tous les manifestants ainsi que tous les opposants au troisième mandat comme des putschistes et trouvait ainsi un justificatif pour mater violement les manifestants.³⁸ Pour se justifier auprès de la population rurale et de l'électorat spécialement Hutu, le pouvoir CNDD-FDD a utilisé une rhétorique ethnique en faisant craindre le retour d'un passé sombre déjà conjuré si les Tutsi reprenaient le pouvoir. Aimé Nkurunziza, ancien parlementaire et président des affaires politiques à l'assemblée nationale du Burundi, dénonce dans son livre « *un discours populiste aux relents divisionnistes* » qui était devenu comme une sorte de marque distinctive du parti au pouvoir et surtout du Président de la République à certaines occasions.³⁹ Pour certains politiciens au pouvoir – et c'était le discours qu'ils font passer aussi –, les manifestants contre le troisième Mandat du Président ne sont

³⁶ RFI 2014.

³⁷ Jeune Afrique 2017.

³⁸ Le Point 2015.

³⁹ Nkurunziza 2019, 170.

que des Tutsis qui veulent récupérer le pouvoir. Ces derniers seraient considérés comme des ennemis qui guettent une occasion propice car « *ntibicaye: ils n'ont pas encore renoncé* ». ⁴⁰ Les jeunes manifestants qui étaient attrapés par les services de renseignement étaient sélectionnés sur des critères ethniques et subissaient des tortures inhumaines. ⁴¹ L'usage emblématique de l'expression « *quartiers contestataires* » dans les Speech des politiciens au pouvoir ne visait qu'à désigner de façon indirect les quartiers où habitait plus de Tutsis. L'ethnicisation de la crise politique de 2015 a alerté la communauté internationale et les médias internationaux de sorte qu'on a commencé à craindre qu'un génocide pouvait avoir lieu. ⁴²

Pour conclure, nous pouvons dire que la crise politique de 2015 a été l'occasion de prouver que la dynamique identitaire et ethnicisante avait presque disparu dans la société burundaise, la logique de la lutte politique pour un partage équitable du pouvoir fondée dans l'esprit de l'accord d'Arusha semblait avoir petit à petit fait son chemin. C'est ainsi que les manifestants sont allés dans la rue sans distinction ethnique. Cependant, le pouvoir a cherché à ethniciser le conflit pour une mobilisation politique en sa faveur. ⁴³ Ainsi donc, l'analyse de la crise politique de 2015 nous permet de confirmer les résultats atteints plus haut sur la politisation de l'ethnie dans le conflit burundais. L'ethnie sert toujours de raccourci pour justifier les problèmes socio-politiques qui rongent le pays. La coloration ethnique du conflit burundais sert donc de masque pour cacher les vrais problèmes du pays. Il est important d'explorer les facteurs majeurs qui entrent en jeu pour que le cercle vicieux du conflit burundais régénère toujours.

2. La vérité et la justice comme facteurs et défis majeurs pour la paix et la réconciliation au Burundi.

Dans l'analyse brève que nous avons faite sur les guerres civiles au Burundi, nous avons pu constater que le facteur « ethnique » n'était pas l'unique

⁴⁰ Nkurunziza 2019, 172.

⁴¹ G. Birantamije 2018, 86-87.

⁴² Scheen 2015. On peut considérer d'autres publications de FAZ: Frankfurter allgemeine Zeitung Net (FAZ du 12.10.2015: Im Land der Angst et FAZ du 08.12.2015: Burundi vor dem Abgrund. Lire aussi le rapport de FIDH (Fédération internationale des Ligues des droits de l'homme) réalisée en collaboration avec la Ligue Iteka (Burundi) sur la Répression contre les manifestants de 2015: Burundi: Répression aux dynamiques génocidaires, Rapport N° 685 de 2016.

⁴³ Von Acker, Muhangaje und Magerano 2018, 87.

facteur ou du moins ne jouait pas le rôle important qu'on l'attribue dans le conflit burundais. Dans l'étude citée plus haut, les intervenant répondant à la question sur les causes des guerres civiles au Burundi ont évoqué plusieurs facteurs entre autres: La mauvaise gouvernance, la pauvreté, la problématique de « terres et autres biens », le mensonge, l'injustice, impunité etc [...].⁴⁴ Certes, nous ne prétendons pas décortiquer dans ce petit paragraphe la problématique du conflit burundais en y présentant de façon exhaustive la « doxa » sur les facteurs de conflictualité. Nous nous contenterons d'évoquer deux facteurs choisis parmi ceux- cités plus haut.

2.1 La Vérité dans le conflit burundais: Un Logogriphe

La notion de vérité est une notion philosophique qui n'est pas facile de confiner dans une simple définition. Selon le dictionnaire de Philosophie en ligne, la vérité peut signifier soit le « caractère de ce qui est conforme à la réalité » soit une « proposition, jugement ou croyance qui est vraie ».⁴⁵ Il faut ici faire la distinction entre la vérité logique « veritas logica » qui consiste dans la conformité entre ce qui est dit et la chose, et la vérité éthique « veritas ethica » qui implique une obligation de celui qui s'exprime, c'est-à-dire qui dit la chose de se conformer à la vérité logique.⁴⁶ Parlant de la vérité dans son éthique du discours, Jürgen Habermas distingue trois principes fondamentaux qui doivent caractériser un discours éthiquement acceptable; il s'agit de la vérité « Wahrheit » c'est à dire que ce qui a été dit soit réellement vrai; ensuite de la bonne foi « Wahrhaftigkeit » pour signifier que l'intention de celui qui s'exprime doit être droite et enfin l'exactitude ou justesse « Richtigkeit » pour signifier que ce qui est dit doit s'inscrire dans un contexte de légitimité.⁴⁷ C'est à partir de ces principes de l'éthique du discours que nous pouvons évaluer le rôle de la vérité dans la situation conflictuelle du Burundi.

L'histoire burundaise est essentiellement confinée dans une sorte de mémoire collective se transmettant de génération en génération et plus spécialement de familles en familles, ce qui aboutit à la formation des identités narratives. Comme l'affirme Joseph Gatugu, les Hutus comme les Tutsis semblent s'identifier à ce qu'ils se racontent eux-mêmes, plus spécialement

⁴⁴ Maruhukiro 2020, 181-190.

⁴⁵ DICOPHILO 2020.

⁴⁶ Schockenhoff 2000, 84.

⁴⁷ Habermas 1981, 149.

ce qui se raconte en famille et ce que les autres racontent sur eux.⁴⁸ Ce que les Burundais se racontent en famille reste secret et ce secret se transmet de génération en génération plus spécialement quand il s'agit de la narration sur les événements douloureux qui ont endeuillé le pays. Chaque famille ou chaque groupe ethnique possède sa propre vérité et cette vérité ne doit pas être partagée à l'extérieur; elle reste un tabou exclusif à cette famille ou groupe ethnique. Le plus souvent, cette vérité se trouve être le fruit d'une manipulation présentée sous forme de décodage ou décryptage d'un message ou d'un événement dont le sens ne se laisse pas saisir par les non-initiés. Dans ce sens

« la classe politique recourt généralement aux discours qui s'articulent avec ses demandes politiques. Les histoires qu'elle produit sont destinées à la consommation populaire et, en même temps, à la légitimation de la conquête ou de la monopolisation du pouvoir et des privilèges que celui-ci procure ».⁴⁹

De plus, la culture burundaise se prête facilement à l'occultation de la vérité en favorisant le fait de ne pas toujours dire la vérité. Avec les adages comme « indahiro mbi ntigwaza munda: un Parjure ne fait pas mal au ventre » ou « uwutabeshe ntasumira umwana mumapfa: celui qui ne ment pas ne peut pas trouver des provisions pour les enfants pendant la famine », on a l'impression que la culture semble tolérer l'usage du mensonge.

Pour ce qui concerne le conflit burundais, nous avons vu tout au début que la vérité sur ce qui s'est passé réellement reste la grande énigme. L'absence de lumière sur le passé et surtout sur les événements douloureux qui ont endeuillé le pays est l'un des facteurs majeurs de l'instabilité permanente au Burundi. En effet, les événements douloureux sont interprétés pour des fins politiques à fin de nourrir la peur d'un péril Hutu ou Tutsi. Chaque pouvoir en place (Hutu ou Tutsi) utilise le flou sur l'histoire du Burundi pour sa propagande idéologique et sa mobilisation politique. La lecture de l'histoire du Burundi reste jusqu'aujourd'hui la pierre d'achoppement sur le chemin de la paix et de la réconciliation.⁵⁰ L'accord d'Arusha pour la Paix et la réconciliation avait prévu la création d'une Commission Vérité et Réconciliation pour élucider toutes les énigmes, malheureusement cette commission a été mise en place en période de crise politique et les principaux protagonistes de la société civile et de l'opposition ont exprimé leurs inquiétudes concernant l'impartialité de cette commission qui risque d'être

⁴⁸ Gatugu 2018, 50-53.

⁴⁹ Gatugu 2018, 58.

⁵⁰ Maruhukiro 2020, 38.

une caisse de résonance du pouvoir en place.⁵¹ Les fosses communes découvertes récemment dans le cadre des travaux de la CVR alimentent déjà des controverses au sein de la classe politique burundaise et de la société civile⁵² qui s'insurgent contre une récupération politique du travail de la CVR pour des fins électoralistes pendant les élections générales de mai 2020.⁵³ Ainsi donc, le travail de recherche de la vérité sur les événements douloureux qui se sont passés au Burundi est un travail très délicat qui, s'il est mal fait, peut aboutir à d'autres résultats que ceux escomptés.

2.2 La Problématique de la justice dans le conflit burundais

Précisons de prime abord qu'il ne s'agit pas ici développer les théories de la justice; notre intérêt portera essentiellement sur le rôle des injustices, ce qui nous permettra donc de montrer que la problématique de la justice est l'un des clefs pour comprendre les tenants et aboutissants du conflit burundais.

Comme évoqué plus haut, les intervenants dans les entretiens menés en 2012 au Burundi mentionnaient les injustices du passé comme un des facteurs catalyseurs des conflits au Burundi. Pour eux, le passé comme le présent sont ainsi ternis par une sorte d' « ubutungane burenganya: une justice injuste » ou « ubutungane bwo mumufuko: une justice corrompue ». ⁵⁴ Ces injustices commises peuvent être qualifiées sous deux formes principales: Sous forme d'exclusion et sous forme d'impunité. Les exclusions se manifestent aussi sous plusieurs formes et se sont pratiquées non seulement dans le passé, mais aussi continuent à se pratiquer. Le Burundi a été donc marqué par des exclusions ethniques et régionales.⁵⁵ Un groupe, une communauté ethnique ou une région a été délibérément exclu (e) dans la gestion des affaires du pays, ce qui naturellement a conduit à des frustrations qui se sont accumulées pendant plusieurs années. Ce qu'il faut noter ici, c'est que cette exclusion qui se dévoile comme une exclusion ethnique ou régionale n'est ni l'œuvre d'une ethnie ni d'une région mais bel et bien des individus concrets avec des visages et des noms connus qui se cachent derrière le masque ethnique ou régional pour des intérêts personnels déguisés en Bien commun ou intérêt national. Les théories de

⁵¹ VOA / AFP 2018.

⁵² RFI 2020.

⁵³ AFP 2020.

⁵⁴ Maruhukiro 2020, 185-186.

⁵⁵ Nimubona 2010, 101.

souveraineté nationale, d'intérêt supérieur de la nation ou de « *real Politik* » seront tout simplement évoquées et utilisées comme des arguments-massues pour faire taire toute voix discordante.

Dans les entretiens, l'impunité a été le plus souvent évoquée comme le mal par excellence qui a handicapé la justice burundaise et partant toute la nation burundaise. Une sorte de culture de l'impunité s'est instaurée tout au long des années dans le pays.⁵⁶ Beaucoup de crimes ont été tolérés et des criminels n'ont jamais été jugés pour les crimes qu'ils ont commis; cela a pour conséquence que ces crimes du passé se répercutent dans le présent hypothéquant ainsi le futur. Ainsi, le cercle vicieux de violences n'a pas pu être brisé. Que l'impunité soit devenue normale au Burundi, cela est dû non seulement à la mauvaise gouvernance mais aussi et surtout à l'incapacité des juges d'accomplir correctement leur devoir. Hilaire Urinkuru juge que la lâcheté des Juges est la mère de l'impunité au Burundi.⁵⁷ Ainsi les montagnes d'injustices cumulées avec les abîmes de meurtres et d'impunités ont fait que la société burundaise a été livrée aux démons des violences cycliques qui l'ont traumatisée. Le combat pour la paix et la réconciliation doit passer inéluctablement par la lutte contre l'impunité.

La lutte contre l'impunité ou le jugement des crimes du passé doit être éclairé par la lumière de la vérité sur le passé. Ici se fait voir la relation intrinsèque entre la recherche de la vérité et la justice dans un État de droit.⁵⁸ Dans les mécanismes de justice transitionnelle, le processus judiciaire peut aider à la recherche de la vérité par le fait qu'il se focalise sur l'analyse des faits avec le but de produire des résultats vérifiables et compréhensibles.⁵⁹ Bien que les travaux d'excavations des fausses communes et le recueil à huis-clos des témoignages soient importants, cela ne suffit pas pour établir une vérité qui puisse réconcilier une société comme celle du Burundi qui a autant de vérités que de personnes qui racontent. Une fois que les injustices ou les crimes du passé sont mis à jours par un processus clair, restera la question de préciser le rôle que la justice doit jouer pour que ces faits ne se répètent plus dans le futur. La justice doit tout au moins déterminer la responsabilité individuelle pour les crimes commis dans le passé pour que ces crimes ne soient plus mis sur le dos de telle ou telle communauté ethnique. La responsabilité est ici individuelle et non communautaire. De plus, la justice doit inventer les mécanismes adéquats pour

⁵⁶ Maruhukiro 2020, 256.

⁵⁷ Urinkuru 2016, 36.

⁵⁸ Schockenhoff 2000, 356.

⁵⁹ Knust 2013, 93.

sanctionner ces crimes. En effet l'application des sanctions et la détermination des responsabilités individuelles permettent de briser le cercle vicieux de l'impunité et de prévenir la société contre le même genre de crime dans le futur.⁶⁰ Il ne s'agit pas ici de plaider pour une justice vindicative ou une justice basée sur les sanctions, il s'agit plutôt de plaider pour une justice restauratrice et réconciliatrice; il s'agit de plaider pour une vérité et une justice restauratrices qui soient orientées vers la guérison de toute la société en se focalisant sur les victimes, les auteurs des crimes et la communauté dans laquelle ils vivent en essayant d'inventer un avenir commun.⁶¹ Aux auteurs des crimes, il sera clairement rappelé les crimes qu'ils ont commis pour qu'ils reconnaissent leurs responsabilités devant la communauté – et les juridictions compétentes en cas de crimes contre l'humanité- qui pourra leur accorder le pardon selon les mécanismes mis en place par des institutions compétentes. Il s'agit ici d'un processus de libération personnelle et de guérison car les crimes commis restent collés sur leurs auteurs et deviennent un poids difficile à se libérer; certains en deviennent même malades. Aux victimes, il leur sera donné d'être rétablis dans leur dignité de personnes, d'être réhabilitée et de recouvrer le visage d'hommes et femmes reconnus dans leurs droits de victimes. Ainsi, dans ce sens, il sera conféré à la victime un visage de réhabilité et à l'auteur du crime sera accordée une libération.⁶² Pour mener à bon port ce processus, l'Église Catholique au Burundi pourrait jouer un rôle incontournable.

3. Le rôle de l'Église Catholique au Burundi

3.1 L'Église Catholique du Burundi face aux violences politiques

Dans la première partie de cet essai, nous avons essayé de décrire les phases les plus importantes des guerres civiles que le Burundi a connues. Une question reste cependant: *Face à ces événements douloureux, quel a été le rôle de l'Église?* L'Église Catholique à travers les évêques a toujours dénoncé les abus et l'égoïsme des politiciens qui ont toujours entraîné le pays dans l'abîme des guerres civiles. L'Église catholique a payé aussi un lourd Tribut à cause de son engagement pour la paix et la réconciliation, des prêtres et des évêques ont été tués parce qu'ils ne voulaient pas se taire

⁶⁰ Knust 2013, 62.

⁶¹ Knust 2013, 94.

⁶² Maruhukiro 2020, 280.

face à la situation qui se détériorait.⁶³ Les Évêques burundais se sont beaucoup investit surtout pour que les négociations de Paix d'Arusha en Tanzanie puissent aboutir à ramener la paix et la stabilité au Burundi.⁶⁴ En plus de son rôle sur le plan politique, l'Église catholique s'est engagée dans une pastorale de paix et de réconciliation qui a aidé à rassembler les gens et à guérir les cœurs blessés pendant les différentes années de guerre civile. L'Église à travers sa Caritas a été comme une mère qui rassemblait autour d'elle tous ses enfants dispersés. C'est dans ce contexte que le mouvement de Schoenstatt s'est aussi engagé dans une pastorale de paix et de réconciliation pour relever le défi du cercle vicieux de la guerre civile au Burundi. Le Sanctuaire Schoenstatt de Mont Sion Gikungu a été le centre et le cœur de cette pastorale qui a marqué le Burundi de 2007 à 2009.⁶⁵ Trois ans durant, des séminaires et des formations sur la paix et la réconciliation ont été organisés dans tout le pays et des pèlerinages qui rassemblaient des milliers de gens ont été organisés à partir du Sanctuaire vers d'autres lieux. Ces pèlerinages ont joué un rôle important, non seulement en rassemblant les gens mais aussi en brisant le mur de la haine entre les Hutus et les Tutsis. En marchant ensemble pour la paix comme chrétiens, la peur des uns envers les autres cédaient la place à la confiance mutuelle.

3.2 Face au pouvoir politique: Une prise de position cohérente des Évêques burundais

En analysant les discours et la prise de position des Évêques burundais face à la dérive des pouvoirs politiques au Burundi, on peut constater une certaine cohérence malgré que les différents intervenants, c'est-à-dire les différents Évêques qui se sont succédés à la présidence de la conférence épiscopale étaient d'ethnies différentes. Cette cohérence se dévoile par des messages de condamnation contre les dérives des différents gouvernements qui se sont succédé au pouvoir au risque de considérer l'Église Catholique comme épine dans le pied du pouvoir.⁶⁶ En 1972, Mgr. Makariza André dénonçait d'une certaine manière les abus du pouvoir en place

⁶³ On peut citer à titre d'exemple l'Abbé Michel Kayoya (Hutu) qui fut exécuté par le pouvoir de la première république pendant la guerre civile de 1972 et Mgr. Joachim Ruhuna (Tutsi) archevêque de Gitega qui fut tué par les rebelles du CNDD-FDD pendant la guerre civile de 1993.

⁶⁴ Ntibantunganya 1999, 119.

⁶⁵ Maruhukiro 2015, 22-65.

⁶⁶ AFP / Jeune Afrique 2015.

du Président Micombero dans son message « Considérations au sujet des événements actuels. Message adressé à tous les prêtres, à toutes les communautés de sœurs et de frères, Gitega, le 7 Juin 1972. Archives de l'archidiocèse de Gitega ». ⁶⁷ Pendant la Deuxième République dirigée par le colonel Jean Baptiste Bagaza, l'Eglise catholique du Burundi a été persécutée, beaucoup de missionnaires ont été déclarés „persona non grata“ et étaient obligés de quitter le territoire burundais, et beaucoup de prêtres burundais ont été emprisonnés. Mgr. Evariste Ngoyagoye n'a pas fléchi devant le pouvoir et défendait sans se réserver les intérêts de l'Eglise. Dans cette lutte pour la justice, Mgr. Evariste Ngoyagoye a bénéficié du soutien de l'Eglise Universelle à travers un message personnel du Pape Jean Paul II qui l'encourageait en ces termes:

„vos souffrances nous sont bien connues: depuis quelques années, elles sont allées s'aggravant et semblent marquer le chemin de croix que vous mêmes et vos fidèles gravissez“. ⁶⁸

Dans la crise actuelle, depuis 2015, les Evêques burundais ont manifesté la même détermination face au pouvoir du CNDD-FDD sous la houlette du Président Pierre Nkurunziza. Mgr. Simon Ntamwana, archevêque de Gitega est le premier qui a fait savoir que le troisième mandat du Président Nkurunziza était à l'encontre de l'Accord de Paix d'Arusha qui limite à deux les mandats présidentiels. ⁶⁹ Les messages livrés par la conférence épiscopale depuis 2015 ont abondé dans le même sens surtout en réitérant la demande des évêques pour plus de tolérance dans un contexte d'intolérance politique qui provoque des affrontements et même des victimes. ⁷⁰ Ces Messages des Evêques ont souvent provoqué l'ire du pouvoir qui, comme d'habitude ne tolère pas toute voix discordante même celle d'une autorité morale comme l'Eglise Catholique. Certains Evêques ont été menacés et certaines autorités politiques ont tenu des propos injurieux contre les Evêques. ⁷¹ Dans leur dernier message avant les élections générales de 2020, les Evêques burundais ont une fois de plus rappelé que la vie et la dignité humaine devaient être respectées par toutes les parties prenantes surtout les partis politiques en compétition. ⁷²

⁶⁷ Riyazimana 2015.

⁶⁸ Jean Paul II 1986.

⁶⁹ Isanganiro 2015.

⁷⁰ Kamba 2019.

⁷¹ BBC News / Afrique 2019.

⁷² cfr. La déclaration des Evêques catholiques du Burundi en rapport avec la prochaine campagne électorale; Message du 11.04.2020 in <http://www.eglisecatholique.bi/index.php/2016-10-03-18-35-17/>.

Ce regard sur la cohérence dans les prises de position de différents Evêques burundais au cours de l'histoire prouve que les pasteurs et plus particulièrement la conférence épiscopale du Burundi a su dépasser les clivages ethniques. Malgré leurs différences ethniques et surtout les différences de points de vue sur la situation politico-sociale du pays, ils ont su rester cohérent en donnant un même message. On n'a jamais entendu ou lu quelque part que les Evêques se sont chamaillés dans leurs rencontres, ce qui ne veut pas dire qu'ils ont toujours eu les mêmes points de vue. Ce qui n'est pas toujours le cas dans d'autres pays qui, des fois, sont confrontés à des problèmes beaucoup moins pertinents. Un exemple peut être donné sur l'Eglise d'Allemagne où les discussions ou mésententes entre les Evêques peuvent être tellement bruyantes de sorte que les médias en donnent écho.⁷³

Cette permanence dans la cohérence au cours de l'histoire affermit l'autorité morale de l'Eglise et lui met en bonne position pour jouer un rôle important surtout en période d'incertitude comme celle que traverse le Burundi actuellement.

3.3 *Quelle rôle devait jouer l'Eglise Catholique?*

Commençons par nous poser la question sur la légitimité du rôle de l'Eglise dans les affaires publiques. On s'est souvent rendu compte que l'Eglise est critiquée si elle s'exprime sur des questions socio-politiques. Après la lecture de la lettre du 22 Septembre 2019, le parti au pouvoir a sorti ses griffes en tirant à boulets rouges sur l'Eglise catholique.⁷⁴ Ainsi, pour certains politiciens, l'Eglise n'a pas le droit de s'exprimer sur des questions d'intérêt public et surtout sur des questions politiques. L'Eglise a-t-elle vraiment une légitimité de prendre position et de s'exprimer sur des sujets socio-politiques? Devrait-elle rester confinée dans la sacristie comme certains le souhaiteraient? Le Pape Benoît XVI, dans son encyclique „*Deus Caritas est*“, rappelait que l'Eglise a le devoir d'enseigner et de s'engager pour la justice dans le monde.⁷⁵ L'Eglise a la légitimité de s'exprimer sur n'importe quelle question. En tant que Corps du Christ (Col.1, 18) et Temple de Dieu, elle est aussi la porteuse de la sagesse, c'est-à-dire temple de la sagesse comme l'exprime le cardinal Kasper (Kasper 2011, 156-158).

⁷³ Stuttgarter Nachrichten 2019.

⁷⁴ Ndirubusa 2019.

⁷⁵ Benoît XVI 2005, N° 28.

Pour cette raison, l'Eglise a le devoir d'enseigner, de conseiller car elle se nourrit de l'écriture qui:

„est inspirée de Dieu et utile pour enseigner, pour convaincre, pour corriger, pour instruire dans la justice, afin que l'homme de Dieu soit formé et équipé pour toute œuvre bonne“ (2 Timothée 3: 16-17).

Le rôle de l'Eglise du Burundi en situation de crise politique et de mutation devait être essentiellement centré sur les quatre engagements essentiels de la caritas, la caritas étant ici considérée comme élément caractéristique et essentiel de l'Eglise même.⁷⁶ L'Eglise devait donc perfectionner et agrandir son engagement social à travers sa caritas pour atteindre plus de personnes; l'option pour les pauvres devait être sa priorité. Elle devait davantage s'engager dans la formation de personnes qualifiées qui seront les futurs leaders dans leurs communautés. Il s'agit ici d'un objectif très important vu que l'analphabétisme politique est l'une des entraves pour la démocratisation. Cette formation devra viser l'émergence des personnes intègres, libres, clairvoyants et autonomes dans la pensée pour faire face à l'instrumentalisation politique de la masse qui n'a d'autre but que de transformer la population en moutons de panurge. Ainsi donc, la formation de leaders communautaires devra être la priorité des priorités pour l'Eglise du Burundi.⁷⁷ Enfin, l'Eglise du Burundi devra continuer son rôle comme la voix des sans voix, ne pas fléchir quand il s'agit de défendre les plus démunis ou les victimes de toute sorte d'injustice. En d'autres termes, l'Eglise Catholique devait, plus que toute institution, s'engager pour la recherche de la vérité et de la justice au Burundi pour que le pays chemine vers la paix et la réconciliation.

Conclusion

Les différentes crises cycliques qui ont secoué la société burundaise ont laissé des fissures béantes dans le tissu social burundais. En analysant les différentes phases des guerres civiles au Burundi, nous avons pu découvrir que le conflit burundais n'est pas essentiellement un conflit ethnique. Comme le prouve la théorie sur les conflits ethniques et religieux, l'ethnie

⁷⁶ Baumann 2016, 86.

⁷⁷ Cette pensée de la formation des Leaders communautaires est le résultat de mon entretien avec Mgr. Joachim Ntahondereye, Président de la conférence épiscopale du Burundi lors de sa visite à Freiburg. Il était invité pour participer à notre conférence du 21. Septembre 2019. Dans sa contribution il a aussi insisté sur la formation des Leaders communautaires comme très important pour l'Eglise du Burundi.

comme la religion sont utilisées pour des intérêts personnels des politiciens pour conquérir le pouvoir ou s'y maintenir.

L'analyse nous a conduits sur deux facteurs – la vérité et la justice- importants dans la compréhension du conflit burundais et le travail sur ces deux facteurs pour changer la donne.

Ainsi la société burundaise qui est une société dont la mémoire est blessée par le cycle infernal de violences pourrait en profiter. Le travail sur la vérité et la justice pourrait aider à libérer et à guérir la mémoire collective et la société burundaise en général. Dans ce processus qui se veut être comme une thérapie de la société burundaise l'Église catholique pourrait dans ce sens jouer un rôle important. Encouragée par sa mission qui est universelle car les joies et les espoirs, les peurs et les peines de l'homme d'aujourd'hui plus particulièrement des pauvres et des réprimés sont aussi les siens (GS 1), l'Église Catholique du Burundi est invitée plus que jamais à s'engager pour la paix et la réconciliation au Burundi.

Bibliographie

- AFP / Jeune Afrique, Jeune Afrique du 29. 03. 2015; consulté le 21. 04 2020. <https://www.jeuneafrique.com/depeches/227181/politique/au-burundi-leglise-catholique-epine-dans-le-pied-du-president-nkurunziza/>.
- AFP, Les foudres des fausses communes, un enjeu très politique au Burundi. 20. 02. Consulté le 04 2020. <https://www.msn.com/fr-xl/afrique-centre-et-est/actualite/les-fouilles-de-fosses-communes-un-enjeu-tr%C3%A8s-politique-au-burundi/ar-BB10bYoo?li=AADNyR0>.
- Baumann, Klaus, „Caritaswissenschaft.“ In *Diakonie-Lexikon*, Göttingen 2016.
- BBC News / Afrique, BBC News du 22. 09. 2019; Consulté le 24. 04 2020. <https://www.bbc.com/afrique/region-49788416>.
- Benoît XVI, Pape, „Deus Caritas est.“ Vatican: Libreria editrice vaticana, 25. 12. 2015.
- Birantamije, Gérard, Conditions de réfugié, traumatismes et retraumatisation: les oubliés des politiques de paix? Pour un plaidoyer à partir du cas des réfugiés burundais au Rwanda. In: Klaus Baumann, Rainer Bendel, Maruhukiro, Déogratias (Hg). *Flucht, Trauma, Integration. Nachkriegseuropa und Ruanda/Burundi im Vergleich*, Bd. 30, Berlin 2018
- Birantamije, Gérard, Crise politique au Burundi: Vers les forces de sécurité (re) politisées après une décennie de "success story". In: Aymar Nyenyezi Bisoka An Ansoms & Stef Vandeginste, Paris 2018.
- Bukuru, Zacharie, *Les quarante jeunes martyrs de Buta (Burundi 1997)*, Paris 2004.

- Buyoya, Pierre, Les négociations interburundaises, La longue marche vers la paix, Paris 2011.
- Chrétien, Jean Pierre & Jean François Dupaquier, Burundi 1972 au bord des génocides, Paris 2007.
- DICOPHILO, Dictionnaire de philosophie en ligne. Consulté le 17. 04 2020. <https://dicophilo.fr/definition/verite/>.
- Gatugu, Joseph, „Burundi: Les identités narratives Hutu et Tutsi en question.“ In Conjoncures de l'Afrique centrale N° 92, von Ansoms An, Aymar Nyenyezi Bisoka und Stef Vandeginste, 49-51, Tervuren 2018.
- Habermas, Jürgen, Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. Handlungsrationali-tät und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt 1981.
- HTM Burundi, 20. Juni 2015. Consulté le 15. 04 2020. <http://htmburundi.org/index.php/en/about-us/>.
- Isanganiro. 2015. Isanganiro. 10. 01. Consulté le 21. 04 2020. <https://isanganiro.org/2015/01/10/3eme-mandat-larcheveque-de-gitega-conteste-en-usant-de-rhetorique/>.
- Jean Paul II, Pape. 1986. Saint Siège. Consulté le am 21. 04 2020. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/letters/1986/documents/hf_jp-ii_let_19861110_conf-episcopale-burundi.html.
- Jeune Afrique, 15. Mai 2017. Consulté le 15. 04 2020. <https://www.jeuneafrique.com/mag/435829/politique/avons-decide-de-passer-a-laction-go-defroid-niyombare-livre-version-coup-detat-de-2015-burundi/>.
- Jeune Afrique, 27. Avril 2015. Consulté le 15. 04 2020. <https://www.jeuneafrique.com/230169/politique/burundi-violente-r-pression-de-manifestations-contre-un-3e-mandat-de-nkurunziza/>.
- Kamba, Jean-Paul Sj., Vatican News. 12.06.2019. Consulté le 24. 04 2020. <https://www.vaticannews.va/fr/afrique/news/2019-06/burundi-les-eveques-appellent-a-la-tolerance.html>.
- Kasper, Walter, Katholische Kirche. Wesen, Wirklichkeit Sendung, Freiburg-Basel-Wien 2011.
- Kavakure, Laurent, Le conflit burundais II, La tragédie de 1972, Genève 2002.
- Knust, Nandor, Strafrecht und Gacaca. Entwicklung eines pluralistischen Rechtsmodells am Beispiel des ruandischen Völkermordes, Berlin 2013.
- Larousse. Consulté le 09. 04 2020. <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/ethnie/31396>.
- Le Point. 2015. Le Point International du 18. Mai 2015, consulté le 15. Avril 2020. https://www.lepoint.fr/monde/burundi-les-opposants-au-3e-mandat-consideres-comme-des-putschistes-18-05-2015-1929092_24.php#.
- Mariro, Augustin, Burundi 1965: La Première crise ethnique; Genèse et contexte géopolitique, Paris 2005.
- Maruhukiro, Déogratias, Autopsie de la crise burundaise. Approche analytique de la crise du troisième Mandat sous l'angle de l'éthique politique. In: Klaus

- Baumann, Bendel Rainer, Déogratias Maruhukiro (Hg), *Flucht, Trauma, Integration. Nachkriegseuropa und Ruanda / Burundi im Vergleich*, Berlin 2018.
- Maruhukiro, Déogratias, *Für eine Friedens- und Versöhnungskultur; Sozial-politische Analyse, ethischer Ansatz und kirchlicher Beitrag zur Förderung einer Friedens- und Versöhnungskultur in Burundi*, Berlin 2020.
- Maruhukiro, Déogratias, *Histoire d'une mission, le sanctuaire de Schoenstatt « Marie, Reine de la paix et de la réconciliation » Mont Sion Gikungu-Burundi. Parole et Silence*, Paris 2015.
- Ndabiseruye, Alfonse, *Politische Alphabetisierung und Bewusstseinsbildung, Aufgabe kirchlicher Erwachsenenbildung in Burundi am Beispiel der Pädagogik Paulo Freires*, Berlin 2009.
- Ndirubusa, Agnes. 2019. IWACU du 30. 09. Consulté le 09. 12. 2020. <https://www.iwacu-burundi.org/chacun-defend-sa-cathedrale/>.
- Nimubona, Julien, *Le masque ethnique du clientélisme politique au Burundi*. in: Dominique Darbon. *Le comparatisme à la croisée des chemins: Au tour de l'oeuvre de Jean Francois-Medard*, Paris 2010.
- Nitbantunganya, Sylvestre, *Burundi: Démocratie piégée*, Paris 2018.
- Nkurunziza, Aimé, *Burundi: Le dessous des cartes*, Bujumbura 2019.
- Ntibantunganya, Sylvestre, *Une démocratie pour tous les burundais; La guerre "ethno"-civile s'installe 1993–1996*, Paris 1999.
- RFI., *Burundi: Découverte des fausses communes de 1972 au bord de la rivière Ruvubu*. 08.02.2020. Consulté le 17. 04 2020. <http://www.rfi.fr/fr/afrique/20200207-burundi-d%C3%A9couverte-fosses-communes-datant-1972-bord-rivi%C3%A8re-ruvubu>.
- RFI, *Burundi: Vers une coalition politique historique*. 21.11.2014. Consulté le 15. 04 2020. <http://www.rfi.fr/fr/afrique/20141121-burundi-coalition-politique-historique-uprona-cndd-fdd>.
- Riyazimana, Lambert, *Evangéliser les aéropages contemporain*, du 11.03.2015. Consulté le 24. 04 2020. <https://rilambertus.com/2015/03/11/les-prises-de-positions-de-la-c-e-ca-b-au-cours-des-cris-burundaises-point-de-silence-complce/>.
- Rutamucero, Diomède, *La démocratie du nombre, arme pour le génocide contre les Tutsi au Burundi (1959–2006)*, Bujumbura 2007.
- Sadiki, Koko, und Theophile Yuma Kalulu, „La question du troisième mandat présidentiel au Burundi: Quelles leçons pour la république démocratique du Congo?“ *Journal of African Elections* 2017, 97-131.
- Scheen, Thomas, *Furcht vor einem Völkermord in Burundi*. In *FAZ* du 08 Novembre 2015, consulté le 15. 04 2020. <https://www.faz.net/aktuell/politik/regierung-letzte-warnung-furcht-vor-einem-voelkermord-in-burundi-13901136.html>.
- Schlee, Günther, *Wie Feindbilder entstehen. Eine Theorie religiöser und ethnischer Konflikte*, München 2006.

- Schockenhoff, Eberhard, *Zur Lüge verdammt? Politik, Medien, Medizin, Justiz, Wissenschaft und Ethik der Wahrheit*, Freiburg-Basel-Wien 2000.
- Sindayigaya, Jean Marie, *Grands Lacs: Démocratie ou Ethnocratie?* Paris 2018.
- Stuttgarter Nachrichten, du 22.09.2019, Consulté le 24. 04.2020.
<https://www.stuttgarter-nachrichten.de/inhalt.bischofskonferenz-lautstarker-streit-in-heiligen-hallen.3ae172dc-1ec0-40a2-87b7-bc58475b31e9.html>.
- Urinkuru, Hilaire, *The cause of Impunity in Burundi: Magistrates' Cowardice*. Lambert Academic Publishing, Saarbrücken 2016.
- VOA / AFP, *Voice of Africa* 23.11.2018. Consulté le 17. 04 2020.
<https://www.voafrique.com/a/burundi-controverse-au-sujet-de-la-commission-v%C3%A9rit%C3%A9-et-r%C3%A9conciliation/4671165.html>.
- Von Acker, Thomas, Jean Muhanjaye et Oto-Asael Magerano, *Partisan Identity Politics in Post-war Burundi*, Paris 2018.
- Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen 1980.

Rainer Bendel

Vergebung und Versöhnung als Ziele der Vertriebenen- seelsorge – die Position P. Paulus Sladeks OESA

Abstract:

In a first step, the article lists the central measures of the legal confrontation with the crimes of the Nazi dictatorship in Germany and points out the principles that have been incorporated into international law from the Nuremberg Trials, such as the fact that members of government and heads of state must also answer legally for the crimes they have committed. A legal solution is the basis, but it must be continued by the guilty facing up to their guilt, admitting it and contributing to a renewal, to a new beginning. Some positions of influential theologians in dealing with guilt after the so-called Third Reich are presented as examples.

Es ist auffällig, dass nur an wenigen Stellen über die tiefer gehenden und länger anhaltenden Folgen der Vertreibung in der Erlebnisgeneration reflektiert wurde. Neben einer funktionierenden Betreuung der religiösen und kulturellen Eigenart dominieren soziale und rechtliche Faktoren das Nachdenken über die angemessenen Inhalte der Vertriebenenpastoral.¹

Man möchte bei Paulus Sladek² fast von einer Ausnahme sprechen, wenn er sich in den 1950er Jahren mit tiefenpsychologischen Studien auseinandersetzt, um diese für seine eigene Arbeit und für seine Reflexionen und Deutungen fruchtbar zu machen.

Ihm war es als Dogmatiker parallel zur aktuellen seelsorgerlichen und konzeptuellen Arbeit immer auch um die Reflexion der theologischen Grundlagen und Hintergründe zu tun.

¹ Bendel, Rainer, *Aufbruch aus dem Glauben? Katholikinnen und Katholiken in den gesellschaftlichen Transformationen der Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg*, Köln-Weimar-Wien 2003.

² Bendel, Rainer, *Pater Paulus Sladek. Menschlich und wissenschaftlich – Impulse der Vertriebenenseelsorge*, in: *Sudetenland* 45 (2003), 386-400.

Die Heimatvertreibung ist ein Prüfstein für den Glauben geworden, eine Erschütterung bisher gewohnter Selbstverständlichkeiten. Für die einen führte sie zur Außerkraftsetzung aller bisher geltenden Ordnungen in diesem Bereich, für die anderen ist es eine Erschütterung hin auf das Wesentliche. Die Erschütterung brachte bohrende Fragen und Zweifel mit sich. Viele von ihnen wurden durch die Vertriebenenseelsorge nicht aufgefangen und konnten so nicht in einen Reifungsprozess münden, sondern führten zu Resignation, Ablehnung und Abwendung. „Die Revision herkömmlicher Glaubensvorstellungen ist eine Bewußtseinsentwicklung unserer Epoche; aber was da im Denken vorweggenommen und nachvollzogen wurde, haben die durch den Krieg aus der Bahn geworfenen Menschen existentiell an sich erfahren. Auch wo der Prozeß der Revision nicht so weit ging, das Fundament des Glaubens zu erschüttern, warf er doch Fragen auf, auf die man eine Antwort von der Kirche erwartete.“³

Sehr optimistisch verweist Leonhart auf die Vielzahl der Literatur zu Vergebung und Versöhnung, zum Heimatrecht, zur Schicksalserfahrung und zu den religionssoziologischen Wandlungen, die Antwort auf diese Fragen gesucht hätten. Angesichts der grundsätzlich konservativen Einstellung der Vertriebenen und der herrschenden theologischen Wahrnehmungskategorien und Deutemuster scheint der Optimismus übertrieben zu sein. Für viele konnte zwar eine Ersatzgeborgenheit gefunden werden, wie weit aber die Probleme wirklich prospektiv gelöst wurden, wie weit die Tragweite und Tiefendimension der Erschütterung wahrgenommen wurde, mag dieser Optimismus nicht einzufangen.

Jede kirchliche Betreuung der Vertriebenen geschieht letztlich zumindest implizit in einem gewissen theologischen Deutehorizont. Welche Punkte, welche Erfahrungen, welche Nöte und Gefahren sehen Seelsorger und Theologen vor allem als deutebedürftig an? Das Problem des Heimatverlustes und Heimatfindens im Sinne von Gemeinschaft und Geborgenheit verlieren und finden steht an oberster Stelle.

Ein erster Schritt, um dieses Ziel zu erreichen, ist die Möglichkeit, gewohnte religiöse Formen zu pflegen. Bedeutsam erscheint, dass die materielle Dimension der Problematik einen breiten Raum einnimmt; der soziale Ausgleich wird wiederholt gefordert. Hinzu kommt das Bemühen um eine Verständigung zwischen Vertriebenen und Einheimischen und das Auffangen von Rache- und Hassgefühlen gegenüber den Vertreibern.

³ Leonhart, Leonore, Das unsichtbare Fluchtgepäck. Kulturarbeit ostdeutscher Menschen in der Bundesrepublik, Köln-Berlin 1970, 99.

In diesem Bemühen steht sicher Paulus Sladek an erster Stelle mit seinem „Gebet für die Heimatlosen“, das erstmals 1947 bei der Vertriebenenwallfahrt in Altötting gebetet wurde. In diesem Kontext hat auch „das Vater-unser des Flüchtlings“ des früheren Breslauer Spirituals Erich Puzik eine wichtige Rolle gespielt. Beide wollten zuvorderst der Versöhnung dienen, Gewaltpotentiale verhindern.

Mit der Vertreibung sind die äußeren Sicherheiten der menschlichen Existenz, zumindest viele, weggebrochen. So sind sie in ihrer Dürftigkeit und Flüchtigkeit vielen erstmals bewusst geworden. Das bringt Gefährdung mit sich, bietet aber zugleich Chancen. Wie ging man damit um? Eine ganze Bandbreite von Möglichkeiten spricht Lorenz in einem programmatischen Teil in einer grundlegenden Reflexion zur Orientierung seines Werkes, einer Sammlung von Dokumenten kirchlicher Autoren zum Schicksal Vertreibung, an: „Dieses Geschehen griff mit grausamer Hand nach dem Herzen menschlicher Existenz. Wenn uralte Bindungen einer Heimat-Geborgenheit und -Sicherheit zerrissen werden, fühlt sich der be-raubte und entblößte Mensch unmittelbar vor Gott gestellt. Wo ist Gott? Wo spricht er? Es erhebt sich der Ruf nach einer in der Geistesmacht Gottes gründenden *Autorität*.“⁴ Lorenz spricht die existentielle Offenheit der Vertriebenen an. Er deutet diese primär als Notlage, nicht als Chance. Der aus menschlicher Bloßheit entspringende Ruf nach Gott, die Erfahrung des unmittelbaren Stehens vor Gott, werden aufgefangen, ja vielleicht vorzeitig abgefangen vom Versuch, durch Mittelinstanzen, neue Sicherheit zu schenken. Die Autorität der Kirche wird zur Ersatzheimat. Statt eines Aufbruchs in die Offenheit wird eine regressive oder zumindest retrospektive, bisherige Instanzen stabilisierende Ideologie perpetuiert.

Sehr differiert die Fähigkeit, Ungesicherheit auch als eine menschliche Grundsituation wahr- und anzunehmen, eine Grundsituation, die zugleich auch die Ursprungserfahrung des Glaubens als eines letzten und immer neuen Sich-festmachens und Heimatfindens in der Unmittelbarkeit zu Gott ist. Auf dieser existentiellen Ebene erfolgt eine Radikalisierung des Heimatgedankens hin auf die Beheimatung des Einzelnen in Gott, d.h. in einer Unmittelbarkeit, die alle Mittelinstanzen in den Rang ihrer Vorläufigkeit verweist. Von Wittig wird diese Grundsituation so aufrichtig reflektiert, dass er auch das ständige Bedrohtsein dieses radikalen Glaubens, die Sehnsucht nach festem Halt im Vorläufigen, in Ersatzheimaten bekennt.

⁴ Lorenz, Franz (Hg.), Schicksal Vertreibung. Aufbruch aus dem Glauben. Dokumente und Selbstzeugnisse vom religiösen, geistigen und kulturellen Ringen, Köln 1980, 10.

Dieses letzte Sich-Festmachen in Gott ist es wohl auch, das Sladek den Halt gibt, um – freilich je nach Zeitsituation und Lebensalter in unterschiedlich drängender Weise – für die anderen Ebenen die Notwendigkeit steten Wandels von Traditionen zu fordern, um je den veränderten Situationen antworten zu können.

Auch das "Vater unser des Flüchtlings" des früheren Breslauer Spirituals Erich Puzik stellt sich derselben Problematik: Die Vergebungsbitte des Vaterunsers rückt ins Zentrum der Betrachtung. Puzik beklagt das Fehlen der Feindesliebe als ein Grundübel der zeitgenössischen Welt. Er greift die Erfahrungen der Vertriebenen auf, denn insbesondere sie hätten schmerzlich erfahren, dass unter den Feinden des Krieges, auch wenn sie Katholiken seien, nur selten brüderliche Liebe zu spüren sei. „Es muß unter den Katholiken der Gegenwart tief drinnen etwas in Unordnung sein, wenn gläubige Menschen es fertig bringen, lieblos und ungerecht in ihrem praktischen Alltagsleben zu sein, ja unmenschliche Grausamkeiten zu vollbringen und nach einigen Stunden es für ebenso selbstverständlich halten, friedlich in die Kirche zu gehen, feierlich bei Prozessionen und bei kirchlichem Ehrendienst mitzuwirken und andächtig die Heilige Kommunion zu empfangen. Es muß etwas an katholischer Ehrlichkeit zerstört sein, wenn dieselbe Tatsache, wie Güterbeschlagnahme, Enteignung, Landesvertreibung von den einen Katholiken als recht und rechtlich, von den anderen als Verbrechen bezeichnet wird.“⁵ Nicht nur dass Katholiken der Kriegsgegner befeindet einander gegenüberstehen, sondern auch dass Katholiken des gleichen Volkes, also Einheimische und Vertriebene, sich oft recht feindlich und hasserfüllt gegenüberstehen, befremdet Puzik. Er benennt diese Phänomene deutlich als Versagen der Katholiken, die unter dem Maßstab der christlichen Feindesliebe bleiben. Er konzediert, dass es nicht leicht falle, „ruhig zu bleiben, wenn erbärmliche minderwertige Verbrecherkreaturen unsere Würde in den Staub treten...“⁶ Indem er die hasserfüllte Diktion aufnimmt, signalisiert Puzik Solidarität mit den Erfahrungen der Opfer von Hass und Gewalt, die wiederum Rache, Hass und Gewalt zeugen. Er entwickelt andererseits auch Verständnis für die Sieger des Zweiten Weltkrieges, die die deutschen Katholiken vor allem als verirrte Brüder und Schwestern wahrnehmen, von denen sie Buße verlangen, um wieder voll in der Gemeinschaft der gesamten Kirche akzeptiert zu werden. Die Perspektive der Deutschen hingegen sei eine andere. Auch für

⁵ Puzik, Erich, Das Vater unser des Flüchtlings, in: Lorenz, Schicksal Vertreibung, 146.

⁶ Puzik, Das Vater unser des Flüchtlings, 146.

sie will Puzik um Verständnis werben. Es gebe viele Schuldige, aber die meisten Katholiken hätten einen jahrelangen zermürbenden Kampf hinter sich. Das Dämonische, das Teuflich-Verführerische dient Puzik zur Erklärung der Wirkungen des Nationalsozialismus. „Es war ein schwerer Kampf, und rückschauend darf man trotz aller menschlichen Armseligkeiten und Schwächen, die offenbar wurden, sagen, daß die deutschen Katholiken nicht unrühmlich gefochten haben, wie der Statthalter Christi vor der Weltöffentlichkeit ausdrücklich festgestellt hat.“⁷ Puzik will die Vertriebenen mit diesem Urteil stärken, er will Selbstachtung aufbauen und stabilisieren, er will Dankbarkeit für die Gnade der Standhaftigkeit wecken. Allein auf dieser Basis scheint es ihm möglich, Verzeihung für diejenigen wachsen zu lassen, die die Vertreibung verschuldet und die Umstände der Vertreibung gestaltet haben. Aus der Siegerposition sei es leichter zu verzeihen als aus der des Unterlegenen. Denn verzichte man nicht mit dem Verzeihen auf Ansprüche, auf die man aus sittlichen Gründen nicht verzichten dürfe. „Dürfen wir verzeihen, daß man uns die Heimat nahm und in ein unvorstellbares Elend stieß? Ist das nicht gleichbedeutend mit dem Verzicht auf heiligste Werte, so fragen sich manche.“⁸ Wenn man in der feindselig gesinnten neuen Umgebung auf Ablehnung stoße, werde verständlicherweise die Rache und der Hass zusätzlich genährt. Die Situation und der Anstand scheinen geradezu Rache zu gebieten. Es sei normal, wenn sich Aggressivität entwickle. Gerechtigkeit und Ausgleich, das müsse bewusst bleiben, könne allein die staatliche Obrigkeit herstellen. Doch Rache besiege nicht das Böse, sondern pflanze es fort und steigere es. Diese Kette müsse durch Liebe und Verzeihen durchbrochen werden. „Aber selbst wenn Verzeihen nicht das Echo der Liebe weckt, bleibt es auch in der natürlichen Ethik, *die einzige Möglichkeit des edlen Herzens*, nicht nur deshalb, weil jeder Mensch auch schuldig ist und darum die Nachsicht des Nächsten braucht, sondern selbst, wenn er ganz unschuldig wäre. Verzeihen ist eine Forderung der Selbstachtung, weil Haß und Racheleidenschaft den Menschen innerlich degradieren.“⁹ Letztlich sei es die Liebe Gottes zu jedem seiner Geschöpfe, die es dem Menschen verbiete, Hass gegen den anderen durchbrechen zu lassen. Puzik argumentiert mit rationalen und ökonomischen Überlegungen, um in einer äußerst angespannten Situation Verzeihung plausibel zu machen. Er schiebt aber sofort nach, dass letztlich nur das Verzeihen aus Liebe trage. Großmütig müssten

⁷ Puzik, Das Vater unser des Flüchtlings, 148.

⁸ Puzik, Das Vater unser des Flüchtlings, 148.

⁹ Puzik, Vater unser des Flüchtlings, 149.

die Christen auf Rache verzichten, sie müssten erneut bereit sein zur Gemeinschaft, auch mit dem Feind. „So bringt uns diese Vater-unser-Bitte vor eine grundsätzliche Entscheidung über unser ewiges Heil. Wir haben es selbst in der Hand, ob wir Verzeihung finden werden. Im Christentum sind also die glücklich zu preisen, die Gelegenheit haben, Verzeihung zu üben: die Unterdrückten, die ungerecht Verfolgten, die Verachteten. Sie können wirklich und wahrhaftig von Herzen verzeihen und sich so den Himmel erobern. Sie sprechen sich das Urteil: 'Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern.'“¹⁰

Die Nagelprobe für Aussöhnung: Die deutsch-polnische Erklärung der Bischöfe und die Ostverträge – das schwere Verzeihen

So sehr sich Pater Paulus Sladek von Anfang an mit dem Altöttinger Wallfahrtsgebet der Vertriebenen für eine gewaltfreie Auseinandersetzung mit dem Vertreibungsgeschehen einsetzte und den Gedanken der Rache gar nicht erst aufkommen lassen wollte, so sehr plädierte er auch für eine Versöhnung mit zwei Partnern. Er warnte davor, immer nur zur Vergebung des erlittenen Unrechts aufzurufen und dabei zu übersehen, dass Versöhnung immer ein zweiseitiges Geschehen sein müsse. Das haben nach seiner Meinung auch *die kirchlichen Aufrufe im Kontext der Aussöhnung zwischen Deutschen und Polen* nicht genügend herausgearbeitet. Man dürfe mit der Versöhnungsbotschaft nicht Besänftigungspolitik betreiben. Es dürfe damit nicht politisches Unrecht sanktioniert oder übersehen werden. Diejenigen, die für politisches und soziales Elend verantwortlich seien – damit sind die Vertreiber mitgemeint – müssten von der Kirche auf ihr Unrecht aufmerksam gemacht und mit aller Entschiedenheit gemahnt werden, ihren Beitrag zur Versöhnung durch Wiedergutmachung des Unrechts zu leisten. Nur so könne die Kirche bei den Benachteiligten Akzeptanz finden und moralische Autorität bewahren.¹¹ Zwischen Vertriebenen und Vertreibern müsse eine neue Gemeinschaft hergestellt, die Feindschaft beendet werden. Das gelinge aber nur, wenn die Vertreiber das Unrecht zumindest ehrlich anerkannten, denn damit sei indirekt auch die Bitte um Vergebung ausgesprochen. Dabei gehe es nicht um ein gegenseitiges

¹⁰ Puzik, Vater unser des Flüchtlings, 151.

¹¹ Vgl. dazu Sladek, Paulus, Versöhnung als christliche Aufgabe, in: Paulus Sladek (Hg.), Um Frieden und Versöhnung. Der Beitrag der katholischen Vertriebenen, München 1974 (= Schriftenreihe der Ackermannsgemeinde 25), 9-22; hier vor allem 9.

Aufrechnen von Schuld, das fördere nicht Versöhnungsbereitschaft. „Jedes Vergleichen der eigenen mit der fremden Schuld aber kommt nur aus dem falschen Ehrgeiz, besser dazustehen, als der andere und darum die eigene Schuld zu verkleinern und die fremde Schuld zu vergrößern.“¹²

Psychologisch kundig und sehr einfühlsam ergründet Sladek die Wurzeln des Hasses und gekränkten Stolzes durch die Vertreibung. Gott habe auch in der Weisung zur Feindesliebe die Sünde nicht bagatellisiert. Die Christen müssten aber gemäß der Mahnung leben, das Böse durch die Kraft des Guten zu besiegen. Das sei die Grundlage für friedliches Zusammenleben der Menschen im kleinen Bereich wie zwischen den Völkern.¹³ „Der Dienst der Versöhnung fordert daher immer einen mit gewaltfreien Mitteln geführten Kampf zugunsten des bedrohten oder verletzten Rechtes anderer gegen eine ungerechte Politik der Mächtigen, insbesondere die Verteidigung verletzter Menschenrechte.“¹⁴

Wahrheit und Gerechtigkeit sind für Sladek die beiden Grundvoraussetzungen für Versöhnung. Wahrheit heißt im Kontext der Vertreibung weder die eigene Schuld zu bagatellisieren, noch ein einseitiges positives Bild vom eigenen Volk zu zeichnen, während man das Vertreibervolk vorurteilsbehaftet negativ belegt, mit alten Klischees versieht. Lange Perioden friedlichen Zusammenlebens seien in diese Kollektivbilder selten so prägend eingegangen wie kurze Zeiten kriegerischer Auseinandersetzungen.¹⁵

Ostverträge: Versöhnung setzt Eingeständnis der Schuld voraus

Das bleibende Recht der Vertriebenen auf ihre Heimat, auch im Kontext der christlichen Forderung der Feindesliebe, ist der Grundtenor, den Sladek in die politische Debatte um die Ostverträge der Regierung Brandt/Scheel 1970 bis 1972 einbringt.¹⁶ Sladek wehrt sich einerseits gegen radikale Positionen der Vertriebenenorganisationen. Er mahnt diese, sich an ihre Verpflichtung zur Erhaltung des Friedens beizutragen, zu erinnern und die grundsätzliche Absage an jede Gewalttätigkeit bei der Verfolgung der Ziele einzuhalten. Leidenschaftliche Anklagen des erlittenen Unrechts weckten nur neue Unversöhnlichkeit, Kollektivbeschuldigungen

¹² Sladek, Versöhnung als christliche Aufgabe, 10.

¹³ Vgl. Sladek, Versöhnung als christliche Aufgabe, 13.

¹⁴ Sladek, Versöhnung als christliche Aufgabe, 14.

¹⁵ Vgl. dazu Sladek, Versöhnung als christliche Aufgabe, 16.

¹⁶ Die wichtigsten Texte sind dokumentiert, in: Sladek, Not ist Anruf Gottes, 330-342.

des tschechischen oder polnischen Volkes führten zu tieferer gegenseitiger Abneigung. Nur die wirklich Verantwortlichen seien anzuklagen. Allein der Grundsatz der Wahrheit könne der Versöhnung dienen, nicht Übertreibungen. Nachdrücklich warnt er vor einer gegenseitigen Aufrechnung der Todesopfer und mahnt auch das Recht der anderen Seite zu sehen, auch Tschechen und Polen ist von Deutschland Unrecht angetan worden. „Die Vertriebenenorganisationen sollten auch anerkennen, welche Umstände die Verantwortlichkeit der Polen und Tschechen für die Vertreibung der Deutschen modifizieren oder mildern. So sind für die Vertreibungsbeschlüsse von Potsdam, trotz der entsprechenden Pläne Beneschs, nicht Polen und Tschechen, sondern in erster Linie Stalin, Roosevelt und Churchill verantwortlich, wobei freilich die Abmachungen von Jalta und Potsdam nur eine Reaktion auf die Kriegs- und Gewaltpolitik Hitlers gewesen sind.“¹⁷ Nicht nur die Wechselseitigkeit der Verfehlungen und die deutsche Erstursächlichkeit an dem grausamen Geschehen des 20. Jahrhunderts, sondern auch die lange Geschichte wechselseitigen Unrechts sollten Deutsche und Tschechen beachten. Sowohl das deutsch-tschechische wie das deutsch-polnische Verhältnis seien in der Geschichte immer wieder durch deutsche Schuld belastet worden. Darauf müssten die Vertriebenenorganisationen in ihren Anklagen und Argumentationen Rücksicht nehmen. Sladek spielt vor allem auf die deutsche Überheblichkeit gegenüber den westslawischen "Dienstbotenvölkern" an. Zur für einen dauerhaften Frieden und für Aussöhnung notwendigen Wahrheit gehöre es, die Vertreibung als Unrecht zu benennen und das Heimatrecht als ein Menschenrecht für die deutschen Vertriebenen einzufordern. Sladek bezeichnet dies als eine wichtige Aufgabe der Vertriebenenenseelsorge, als eine wichtige Solidarisierung der Kirche mit den Opfern ungerechter Gewalt. „Sie hat sich daher auch von Anfang an der Vertriebenen angenommen und erfüllt diese Aufgabe u.a. auch mit der Vertriebenenenseelsorge, die übrigens nicht in einer eigenen Organisation, sondern in verschiedenen kirchlichen Aufträgen zur Betreuung der verschiedenen Gruppen der Vertriebenen besteht. Heute muß die Kirche um so mehr als Anwalt der Vertriebenen tätig sein, da die jetzige Bundesregierung mit ihrer Ostpolitik die Vertriebenen bei der Verteidigung ihres Heimatrechtes im Stich gelassen hat und diese vielfach in

¹⁷ Sladek, Paulus, Das Recht der Vertriebenen im Lichte der neutestamentlichen Feindesliebe, mehrfach publiziert auch als Flugblatt an die Adressaten der Vertriebenenorganisationen, abgedruckt, in: Sladek, Not ist Anruf Gottes, 330-334; hier 332.

der öffentlichen Meinung diffamiert werden.“¹⁸ Die Wahrung des Anspruchs auf das Heimatrecht sieht Sladek durch die Ostverträge preisgegeben. Er kann sich der Argumentation, diese seien von der christlichen Forderung der Feindesliebe getragen, nicht anschließen, da er die Feindesliebe an das Verhalten des Einzelmenschen adressiert sieht, die das Gerechtigkeitsprinzip für den politischen Bereich keineswegs aufhebe. Die Regierungen müssten zwar die Politik der Rache und der Gewalttätigkeit überwinden, sie müssten aber Forderungen, die im Namen der Gerechtigkeit erhoben werden, vertreten. Eine Nachgiebigkeit in diesem Bereich dürfe sich nicht auf die Bergpredigt oder die Völkerversöhnung berufen und damit rechtfertigen. „Von einer wirklichen Versöhnung zwischen Völkern kann nur gesprochen werden, wenn die beteiligten Regierungen nicht nur auf das Unrecht der anderen hinweisen, sondern auch das sie selbst belastende Unrecht zugeben. Bis heute aber verhinderte Moskau nicht nur jede Diskussion über die Vertreibung der Deutschen, sondern auch jede Erwähnung des Unrechts, das der sowjetische Kommunismus mit der Annexion Ostpolens und der baltischen Staaten auf sich geladen hat.“¹⁹ Moskau also, so die Konsequenz Sladeks, gehe es nicht um die Versöhnung der Völker, nicht um eine Wiedergutmachung des gegenseitigen Unrechtes, sondern allein um die Sicherung der Machtposition. Das Heimatrecht der Vertriebenen könne nicht durch die bestehenden Machtverhältnisse ausgelöscht werden. Der Warschauer Vertrag habe zur Folge, dass die Vertriebenen allein den Preis für die Wiedergutmachung des Unrechts zu zahlen hätten. Sladek beklagt, dass die Vertriebenen auf politischem, kulturellen und auch im kirchlichen Bereich immer wieder Randgruppen in Gesellschaft und Kirche geblieben seien. Deswegen und darüber hinaus würden ihnen durch die Ostverträge die ganzen Folgekosten des Zweiten Weltkrieges aufgebürdet. Für Sladek ist das Pochen auf das Heimatrecht eine Grundvoraussetzung für Versöhnung, weil es die Vertriebenen psychologisch stabilisiert. Die Bedeutung, die das Bewusstsein eines sittlich begründeten Rechtsanspruches auf die verlorene Heimat und die damit zusammenhängende Erschütterung aller sittlichen Maßstäbe der Vertriebenen habe, dürfe nicht unterschätzt werden. Wer aus tragenden Ordnungen herausgerissen und atomisiert wurde, der brauche eine äußere Ordnung für die Neuordnung im Inneren. „Die Vertreibung erschütterte alle sittlichen Maßstäbe

¹⁸ Sladek, Paulus, Kirche, Anwalt der Vertriebenen. Moralische Unterstützung fördert Versöhnungsbereitschaft, in: IWO-VB (1971) Nr. 6, 1f.; wieder abgedruckt in: Sladek, Not ist Anruf Gottes, 335-337.

¹⁹ Sladek, Kirche, Anwalt der Vertriebenen, 336.

der Vertriebenen. Wenn nun der Papst in feierlicher Weise das sittliche Recht auf die ererbte und erarbeitete Heimat verteidigt, die Ausweisung als Unrecht bezeichnet und Wiedergutmachung fordert, so wird die absolute Geltung der sittlichen Ordnung in einem Punkte festgehalten, welche die Schicksalsfrage und das Herzensanliegen der Vertriebenen ist. Die Menschen, deren bisherige äußere (und auch innere) Welt zum Wanken, ja zum Einsturz gekommen ist, finden wieder einen Halt und lernen wieder, an ein bleibendes Recht zu glauben.²⁰ Man dürfe diese Forderung nicht nationalistisch ausschachten, da das Heimatrecht letztlich nichts mit bestimmten Grenzziehungen zwischen Staaten zu tun habe. Das Heimatrecht der Schlesier sei auch dort gewahrt, wo Schlesien zu Polen gehöre, wenn es ihnen als Stamm erlaubt sei, menschenwürdig gemäß ihrer Eigenart in Schlesien in ihrer angestammten Heimat zu leben.

Auf dem Hintergrund dieser Gedankengänge ist die Königsteiner Erklärung der deutschen Vertriebenenseelsorger zum Welttag des Friedens 1972 als eine Reaktion auf die Debatte um die Ostverträge und eine Erklärung des Bensberger Kreises zu sehen. „Aber das Recht der Vertriebenen auf ihre Heimat und die Inanspruchnahme dieses Rechtes sind zwei verschiedene Dinge. Die Sprecher der ostdeutschen Landsmannschaften haben bereits 1964 ausdrücklich erklärt, daß die Menschenrechte der Umsiedler in deren neuen Wohngebieten von ihnen respektiert werden. Die Vertriebenen haben durch ihre Eingliederung als 'Neubürger' der Bundesrepublik Deutschland auch Verpflichtungen gegenüber dieser staatlichen Gemeinschaft übernommen. Darum geht es für die Zukunft nie um die bloße Wiederherstellung früherer Verhältnisse, sondern immer um Lösungen, welche in Achtung vor den Menschenrechten und im Geiste der europäischen Gemeinsamkeiten gefunden werden müssen. Die gläubigen Christen in allen Völkern sollten die Träger einer solchen Zukunft sein.“²¹ Die Vertriebenenseelsorger lehnen es ab, die Ostverträge als eine Wiedergutmachung des unter Hitler geschehenen Unrechtes zu verstehen, würde doch damit die millionenfache Verletzung der Menschenrechte in der Vertreibung zur Wiedergutmachung des Unrechts der Hitlerzeit eingesetzt, d.h. aber die Verträge würden die unübersteigbare Grenze der Menschenrechte gerade jener Vertriebenen, die keine unmittelbare Schuld an dem

²⁰ Sladek, Paulus, Der Papst und die Oder-Neisse-Linie. Ein Leserbrief an die Frankfurter Hefte, abgedruckt, in: Sladek, Not ist Anruf Gottes, 397f.; hier 397.

²¹ Sladek, Der Papst und die Oder-Neisse-Linie, 22.

Unrecht haben, verletzen.²² Vertreibung müsse überall auf der Welt als eine Verletzung der Menschenrechte angeprangert werden. Auch die vertriebenen Ostpolen sieht diese Erklärung als Leidensgenossen. Sie sind wie die Ukrainer, die vertrieben wurden, und die Millionen Deutschen einer ungerechten nationalistischen Politik geopfert worden. Die Vertriebenen verzeihen, verteidigen ihr Recht auf die Heimat ohne Verbitterung oder Gedanken der Vergeltung, wollen das Menschenrecht auf Heimat der Neusiedler in ihrer angestammten Heimat achten und einen Ausgleich ohne jede Gewaltpolitik finden, unterstreichen aber auch: „Wir sind uns bewußt, daß die Wiedergutmachung des den Polen unter Hitler angetanen Unrechts noch nicht endgültig abgeschlossen ist. Wir müssen aber auch darauf hinweisen, daß das Unrecht der Vertreibung durch das Festlegen von Grenzen oder durch einen den Vertriebenen abverlangten Verzicht nicht beseitigt und die Pflicht zu einer zumutbaren Wiedergutmachung dieses Unrechts nicht ausgelöscht werden kann.“²³

Versöhnung setzt nach Sladek die Anerkennung der Schuld voraus. Wo der Mensch dies verweigert und am Bösen festhält, ist Versöhnung nicht möglich, sondern nur Gericht. Das Gott-Mensch-Verhältnis spiegle sich auch im Verhalten des Menschen gegenüber seinen Mitmenschen. Der mit Gott versöhnte Mensch trete auch denen, die ihm Unrecht getan haben, mit Wohlwollen und Vergebungsbereitschaft gegenüber. Der Christ solle vorbehaltlos bereit sein, das Böse, das ihm angetan wurde, zu verzeihen, die Gemeinschaft mit dem Schuldigen wieder aufzubauen. „Da er selbst Gottes vorbehaltlose Liebe erfahren hat, soll er Böses nicht mit Bösem vergelten und eine feindselige Gesinnung nicht erst dann durch wohlwollende Liebe ersetzen, wenn der Schuldige seine Schuld einsieht und ihn ausdrücklich um Vergebung bittet. Wie sich aber Gottes vergebende Liebe im sündigen Menschen nur dann auswirken kann, wenn dieser reumütig seine Schuld bekennt, so löscht auch unter Menschen die vorbehaltlos angebotene Vergebung die Pflicht des Schuldigen nicht aus durch Bekenntnis und Wiedergutmachung das Böse, das er getan hat, zu beseitigen.“²⁴ Sladek wehrt sich dagegen, christliche Versöhnungsbereitschaft dahin zu interpretieren, dass nach ihr dem Schuldigen das zu Unrecht erworbene Gut belassen

²² Vgl. den Bericht der KNA vom 2. Januar 1972, Ostverträge sind keine moralische Wiedergutmachung, zitiert nach einem nicht mehr näher ausgewiesenen Artikel im Archiv der Augustiner in Wien.

²³ Königsteiner Erklärung der deutschen Vertriebenenseelsorger zum Welttag des Friedens 1972, in: Lorenz, Schicksal Vertreibung, 362f., hier 363.

²⁴ Sladek, Paulus, Versöhnung als christliche Aufgabe, 12.

werden müsse. Er hebt quasi die Problematik von der individuellen auf eine kollektive, soziale Ebene: Es geht nicht primär darum, das eigene verletzte Recht wiederherzustellen, sondern Gerechtigkeit und Liebe als Grundlagen der Gemeinschaft wieder aufzubauen. Dort, wo die Gefahr besteht, dass sich Unrecht verhärtet, ist der Christ aufgerufen, es anzuklagen und Wiedergutmachung zu fordern, das eigene Recht zu verteidigen, um den Schuldigen zur Besinnung zu bringen. Das dürfe nicht zum Wunsch nach Vergeltung führen und müsse sein von jedem Hass frei. Um wirklich christliche Vergebungsbereitschaft aufbauen zu können, müsse sich der Mensch immer wieder die verhindernden Mechanismen des gekränkten Stolzes bewusst machen. Sie führten zu Empfindlichkeit und Gereiztheit und letztlich zu einem in der Tiefe sich festsetzenden Groll. Nur demütiges Bewusstsein auch der eigenen Schuld könne letztlich die versöhnende Liebe Gottes unter den Menschen wachsen lassen. „Die Mahnung des Apostels, das Böse durch die Kraft des Guten zu besiegen, ist für das friedliche Zusammenleben der Menschen im kleinen und im großen von entscheidender Bedeutung. Freilich steht ein solches Verhalten im Gegensatz zu der üblichen Reaktion des Menschen, der erlittenes Unrecht sofort selber heimzuzahlen sucht oder sich gekränkt zurückzieht und dem Unrechtstäter die weitere Gemeinschaft verweigert.“²⁵ Diese Bereitschaft zum Neuanfang auf beiden Seiten vermisst Sladek im Prozess der deutsch-polnischen Aussöhnung. Der kommunistische Osten sei nicht wirklich bereit, seinen Teil zur Versöhnung beizutragen, nämlich das den deutschen Vertriebenen angetane Unrecht einzugestehen und die Konsequenzen daraus zu ziehen. Vielmehr müsse man dem kommunistischen Osten unterstellen, dass er weniger auf Gerechtigkeit, denn auf Macht hin seine Ziele ausrichte. Gerechtigkeit und Liebe müssten zwar die Grundsätze im politischen Bereich sein und bleiben, es gehe aber nicht an, dass eine ganze Gruppe auf ihre Rechte verzichten müsse. Das im Kontext der neuen Ostpolitik geäußerte Ansinnen, dass die Vertriebenen zugunsten der Aussöhnung zwischen West und Ost, zwischen den Deutschen und den Polen und Tschechen auf ihre angestammte Heimat verzichten, hält Sladek für eine unberechtigte Forderung. Einzelne könnten nicht auf die verletzten Rechte einer schwächeren Gruppe spekulieren. Sie können auch nicht zugunsten der Gesamtgruppe auf das Heimatrecht verzichten. „Der Dienst der Versöhnung fordert daher immer einen mit gewaltfreien Mitteln geführten Kampf zugunsten des bedrohten oder verletzten Rechtes anderer gegen

²⁵ Sladek, Versöhnung als christliche Aufgabe, 13.

eine ungerechte Politik der Mächtigen, insbesondere die Verteidigung verletzter Menschenrechte.“²⁶ Erinnerung an vergangenes Unrecht dürfe nicht Versöhnungsbereitschaft zerstören und das Verhältnis von Völkern dauerhaft belasten und zu Feindseligkeiten führen. Notwendig sei es, die Schuldfrage zu versachlichen.

In der Vertriebenenseelsorge tätige Theologen haben im Glaubensverständnis und im religiösen Verhalten der Vertriebenen Veränderungen wahrnehmen können – freilich nicht immer in der gewünschten Richtung und Intensität. Im Kontext der Reflexionen eines Theologengesprächs 30 Jahre nach der Vertreibung, das Sladek in Kooperation mit der Katholischen Akademie des Bistums Rottenburg-Stuttgart wenige Jahre nach den Ostverträgen als kritische Bestandsaufnahme und zur Zielbestimmung für die künftige Arbeit der Vertriebenenseelsorge durchgeführt hat – Sladek reflektierte und referierte dort über „Versöhnung als christliche Aufgabe –, reflektiert Josef Rabas diese Phänomene: Gott als den souveränen Herrn der Geschichte zu glauben, fiel offensichtlich vielen gläubigen Heimatvertriebenen schwer. Sie nahmen aufgrund ihrer Erfahrungen und ihrer Situation Anstoß an diesem Gottesbild. Überhaupt scheint das tradierte Bild des mächtigen und liebenden Gottes in der Katastrophe der Vertreibung deutliche Korrekturen, Brüche auch, erhalten zu haben. Das Unsicherwerden und Schwinden der traditionellen Gottesbilder hat nicht zwangsläufig zu einer Areligiosität geführt. Viele leidgeprüfte Menschen suchten weiterhin Halt vor Verzweiflung im Glauben an Gott. Die Erschütterungen und Kritiken wurden freilich nicht positiv bewertet, sondern eher als Zeichen mangelnden Glaubens: „Fast allgemein fehlte die Bereitschaft zu selbstkritischer Reflexion eigenen Gottesglaubens und eigener Religiosität angesichts dessen, was über die Menschen hereingebrochen war, der Mut nämlich, alles eigene Erleiden und leidvolle Geschehen auch im Blickwinkel persönlichen Verhaltens Gott gegenüber zu bedenken.“²⁷

Geborgenheit und Beheimatung müsse die Pastoral grundsätzlich und insbesondere für die Vertriebenen vermitteln. Sie dürfe dabei nicht bevormunden und gängeln. Die Vertriebenenpastoral könnte ihre Erfahrung in eine notwendig zu erarbeitende Pastoral für mobile Menschen einbringen. Wie sehr diese pastorale Betreuung der zwangsläufig mobilen Menschen zu einer Vertiefung des Glaubens geführt hat, zeigt die These, dass die

²⁶ Sladek, *Versöhnung als christliche Aufgabe*, 14.

²⁷ Rabas, Josef, *Vertriebenenpastoral. Eine kritische Reflexion*, in: Paulus Sladek (Hg.), *30 Jahre nach der Vertreibung. Materialien aus einem Theologengespräch*, München 1978 (=Schriftenreihe der Ackermann-Gemeinde 28), 34-38, hier 34.

Vertriebenen offener geworden seien für die Führung ins Ungewisse. Sie haben sich auf einen Weg herausrufen lassen. Sie lösen sich leichter aus verfestigten und erstarrten Traditionen, beschleunigen die ökumenische Bewegung und suchen Möglichkeiten nach einer neuen intensiven Begegnung zwischen alter und neuer Heimat, zwischen den Völkern Osteuropas und den Deutschen.

Als ein ganz wichtiges und zentrales Ergebnis der Vertriebenenpastoral wird unterstrichen, dass die Vertriebenen nie zu einer Kirche in der Kirche geworden, nicht am Rande geblieben seien, sondern die Integration in das Ganze hinein letztlich gelungen sei. „Versöhnung wird freilich nicht im Blick auf die Vergangenheit zu realisieren sein, sondern nur mit dem Blick auf die gemeinsamen Aufgaben, die wir in der Gegenwart und in der Zukunft haben. Wenn es gelingt, über diese gemeinsamen Aufgaben einig zu werden, wäre zu hoffen, daß es eines Tages auch zu einem Gespräch über die gemeinsame Vergangenheit kommen kann.“²⁸

Bezeichnend bleibt, dass gerade den Vertriebenen die Aufgabe zugewiesen wurden, in ihrer Solidarität mit den Menschen im Kommunismus (beide sind sie auf ihre Weise Vertriebene – damit soll auch der Schmerz über den realen Heimatverlust gemildert werden: sie wäre durch die veränderten politischen Umstände auch in der angestammten Heimat verloren) Brückenbauer zu sein, wo möglich Kontakte zu halten und zu helfen.

²⁸ Barth, Johannes, Antwort der Pastoral auf die Vertreibung, in: Sladek, 30 Jahre nach der Vertreibung, 82-96, hier 96.

Gérard Birantamije

Commission Vérité Réconciliation (CVR) et droit à la mémoire: une réflexion sur sa pertinence à partir des pratiques mémorielles des morts au Burundi

Abstract:

This contribution examines the different ways of remembering the dead persons in Burundi. By taking a socio-anthropological and critical approach to international standards of transitional justice, I show from the case of memorial practices around death and the dead in Burundi that there is a contrast with the ideal promoted by these standards and the materiality of the commemoration in Burundi. The promotion of the right to memory as collective reparation by the Truth-Reconciliation Commission (CVR) is not a right that finds its root in memorial practices and in memorialization in Burundi. These practices tend to favor forgetting more than memory, thus attesting the paradox between the relevance of its international promotion and its therapeutic purpose in the Burundian context. The hypothesis at the core of this analysis is that in Burundi, the right to remember the dead persons as collective reparation as undertaken by the CVR is a demand that is more a matter of institutional imitation than of the reality of memory practices rooted in Burundian culture, which highlights forgetting.

Introduction

« Ceux qui sont morts ne sont jamais partis;
Ils sont dans l'ombre qui s'éclaire,
Ils sont dans l'ombre qui s'épaissit...
Les morts ne sont pas morts;
Ils sont dans l'ombre qui frémit;
Ils sont dans le bois qui gémit;
Ils sont dans l'eau qui coule;
Ils sont dans l'eau qui dort;
Ils sont dans la case; ils sont dans la foule...
Les morts ne sont pas morts... »¹

¹ Diop 1961, 180.

Si la philosophie matérialiste considère la mort comme « un état dont on ne revient pas », c'est-à-dire la « la fin de tout, du corps et du principe de conscience »², ce passage en épigraphe, tiré du poème *Les Morts* ne sont pas sous la Terre de Birago Diop, écrivain et conteur Sénégalais, montre le côté spiritualiste de la conception de la mort. Les morts seraient au milieu des vivants et il y ressort, en filigrane, l'idée que les vivants sont appelés à entretenir des relations avec les morts parce que, tout simplement, il s'agit d'un départ physique. Ce passage qui montre la conception universelle que les humains donnent à la mort nous interpelle à questionner la conception burundaise à travers les pratiques commémoratives organisées à l'endroit des personnes mortes.

Parler de « pratiques commémoratives des morts au Burundi », c'est avant tout parler de la mort, des conceptions de la mort dans l'imaginaire collectif. Dans la société burundaise, elle est perçue comme un événement difficile à comprendre et qui suscite des craintes et des doutes quant à sa nature. Ces craintes et doutes amènent les Burundais à prendre la mort comme inévitable, omniprésente, voisine, juste, impitoyable, etc., si bien que des noms de personnes comme Ntirubáhamwé, (la mort n'est pas dans un seul endroit), Rurihōse (la mort est partout), Ntiruhūngwá (personne n'échappe à la mort), Ntibarukínga (on ne peut interdire à la mort de prendre qui elle veut), Ntiruhōngérwa (la mort n'accepte pas de pots de vin), Surwūmwe (la mort n'est pas d'un seul), etc., sont couramment donnés à la progéniture.³

L'ubiquité, la justice, la méchanceté et l'omniprésence de la mort, structurent le dualisme ontologique: l'être après le non être reste concevable, envisageable et la société construit tout un empire de représentations de la mort et des morts. Ce qui revient à toute société de mettre en place une série de rituels funéraires et post-funéraires pour garder ce lien avec les siens trépassés.

Au Burundi, une tradition ancienne et toujours vivace codifiée de manière explicite chaque événement qui rythme ce que j'appellerais le « cycle de la mort »: on « célèbre » le décès, on fait le deuil et, enfin on lève le deuil partiellement d'abord, et définitivement ensuite.

Cette contribution s'intéresse aux différentes manières de se souvenir des morts au Burundi en s'inscrivant dans une approche socio-anthropologique. L'hypothèse soumise à l'analyse est qu'au Burundi, le droit à la mémoire des morts comme réparation collective telle que l'entreprind la

² Deschamps 2013.

³ Ntahombaye 1983, 166-177.

CVR est une revendication qui relève plus du mimétisme institutionnel que de la réalité des pratiques mémorielles ancrée dans la culture burundaise, laquelle met en avant l'oubli. Ainsi, cette réflexion s'inscrit dans une démarche critique de transferts des politiques publiques internationales. Ce faisant, elle part des différentes conceptions mortuaires pour effleurer⁴ les formes de commémorations au Burundi en temps normal et ce que cela apporte à la compréhension de ce droit à la mémoire (I). Cette réflexion questionne aussi les cas qui pourraient être qualifiés de morts atypiques, mais qui sont au cœur du droit à la mémoire que recherche la CVR dans le sillage des standards internationaux de la justice transitionnelle (II).

I. Les conceptions autour de la mort au Burundi

Dans beaucoup de sociétés africaines, la présence des morts dans la vie des vivants est presque réelle. Les conceptions mortuaires sont extrêmement complexes et varient d'une société à l'autre. L'anthropologue africaniste Louis-Vincent Thomas dans son Cinq essais sur la mort africaine montre que pour la majorité des africains, la mort ne semble pas constituer « la négation de la vie, mais plutôt une mutation »⁵. Les morts ne sont pas vivants, certes, mais ils continuent d'exister sous forme de forces spirituelles et sont en interaction avec les vivants. Le monde des défunts, des dieux, des esprits et des génies – l'au-delà – est le corollaire du monde des vivants – l'ici-bas – deux mondes distincts, mais tous deux concrets dans les représentations collectives.

Au Burundi, une mort naturelle est considérée comme un événement inévitable devant lequel on doit se résigner. Face à la mort, il n'y a pas de manifestation spectaculaire de chagrin, mais plutôt une sorte de réserve, de dignité douloureuse.⁶ Les femmes poussent des cris spécifiques à l'annonce d'une catastrophe, une sorte de hurlement scandé par la main qui tape doucement sur la bouche (Gukóma indûrú). Dans le monde rural où l'accès aux médias⁷ est difficile actuellement on envoie des représentants aux familles proches et aux voisins pour les alerter afin de venir rendre les

⁴ Il ne s'agit pas d'une recherche socio-anthropologique menée avec circonspection suivant les règles de la méthode anthropologique, mais juste une réflexion sur base des pratiques observées autour de la mort dans la société burundaise, et par un Burundais.

⁵ Thomas 1968, 216-217.

⁶ Barancira 2005, 86.

⁷ Dans les villes on diffuse des communiqués à la radio et télévision pour apprendre à la famille élargie la triste nouvelle.

dernières révérences⁸. Les pratiques de mémoire s'articulent généralement autour d'un mélange d'aspects traditionnels et religieux. De par les traditions burundaises, les contacts avec les morts sont considérés comme possibles. A titre d'exemple, quoique de moins en moins présentes dans toutes les régions comme il y a un siècle, il est encore construit des maisonnettes (indâro) dans certains endroits du pays comme dans le Kumoso. Les femmes sont appelées à apporter nourriture et boisson aux morts, spécialement les ancêtres. Il y a un phénomène d'éternels présents ou d'éternels « revenants » qui est communément admis. La notion d'Imizimu (esprits), incroyable qu'elle puisse être appréhendée par les uns et les autres, surtout les « modernes », traduit cette idée de présence des morts dans notre vie quotidienne. Et dans les croyances collectives quand, à table, tu fais tomber par terre une cuillère de nourriture, un morceau de viande ou un verre d'eau ou de bière, ce sont les morts qui sont fâchés que tu puisses manger seul. C'est une croyance qui se transmet de génération en génération de manière quasi dogmatique. Et pour couronner cette idée de présence éternelle des morts dans les espaces psychologiques des vivants, parmi les attributs du pouvoir monarchique figurait la légitimation du Roi par sa mort qui était considérée comme un départ pour un nouveau lieu de règne « Ingânzo » afin de veiller sur les régimes ultérieurs.

Par ailleurs, il s'observe une ressemblance dans cette manière de se représenter les morts lorsqu'on fait référence aux pratiques religieuses contemporaines dans un Burundi profondément imprégné du christianisme. La mort est aussi considérée comme un départ pour une vie éternelle. Lors des cérémonies religieuses sur lesquelles cette contribution reviendra dans les formes de commémorations, les belles chansons liturgiques et les évangiles de circonstance reviennent sur d'imminentes rencontres avec nos morts, sur le fait qu'ils partent pour préparer aux vivants une place confortable au Ciel. Autant dire que dans les deux cas, une personne décédée on la perd de vue physiquement, mais on reste en contact avec elle dans l'imaginaire collectif, dans les rêves, dans les visites nocturnes, etc. Bref, les morts ne sont pas morts, et les gens s'en souviennent à travers des rituels auxquels tout burundais est socialisé dès le bas âge.

⁸ De plus en plus avec le développement et la démocratisation de la téléphonie mobile avec ses nombreuses applications entre autres les réseaux sociaux (Facebook, WhatsApp, Twitter, etc.), la communication autour d'un décès est devenue de plus en plus aisée.

1. Les formes de mémoires autour de la mort (normale) au Burundi

Nous considérons la mort normale, tout décès qui arrive suite à une maladie, un accident, à l'état de vieillesse. A côté de ces situations funestes « normales », il y en a d'autres atypiques comme les suicides, celles de massacres de masse, ou encore, celles des personnes portées disparues. Ces catégories sont atypiques dans la mesure où des rituels particuliers leur étaient réservés. Cette section s'intéresse au mort normal dans l'imaginaire et rituel familial et d'un point de vue sociétal. Les liturgies mortuaires dans toute leur morphologie témoignent d'un attachement à la personne morte. C'est une reconnaissance explicite non seulement de l'importance d'un être humain dans une famille, mais aussi dans la société. La famille burundaise accorde un attachement particulier à l'un de ses membres et lui voue un culte en mémoire. Ce culte qui prend des dimensions particulières lors de quatre moments importants: l'annonce du décès, l'enterrement et l'après enterrement, le deuil et la levée de deuil.

a. L'annonce du décès

Même si les Burundais croient que les morts ne sont pas morts, l'annonce d'un décès a quelque chose d'épouvantable. Si actuellement les médias apaisent la tension en relayant les communiqués nécrologiques, dans les campagnes la pratique consistant en hurlement scandé par la main –« gukoma induru »-appelle à l'unisson la famille et les proches. On sent qu'un être cher vient de disparaître. Ainsi, certaines pratiques accompagnent cette période d'avant l'enterrement et se font à l'intérieur de kraal familial ou à la morgue en présence de la famille du défunt. Il s'agit de la toilette du mort et de l'ensevelissement. S'agissant de la toilette, elle varie suivant les convictions et croyances traditionnelles et/ou religieuses.⁹

En effet, cette toilette est faite par les hommes quand le décès concerne un homme adulte et par les femmes lorsqu'il s'agit d'une femme adulte.

⁹ Les croyances religieuses occupent de nos jours une dimension importante et des distinctions se font observer selon qu'on est chrétien catholique pour qui une messe de requiem est dite à l'Eglise; chrétien des églises réformées connues sous le nom d'églises protestantes où on se contente d'une simple prière dite devant la tombe au cimetière. Chez les Musulmans il s'observe une distinction de taille. D'une part, bien qu'actuellement les morgues existent un peu partout dans les hôpitaux, les funérailles doivent se faire impérativement dans les 24 heures suivant le décès avant le coucher du soleil, et le lendemain matin si le décès est survenu la soirée. D'autre part, le cortège funéraire n'est qu'une affaire d'hommes. Les femmes restent au domicile du défunt ou de la défunte.

Les funérailles se déroulaient traditionnellement selon les étapes suivantes.¹⁰

1. *L'onction au mort (Kurába amavúta)*. En tout cinq onctions sont faites sur le cadavre: sur le front, sur les yeux fermés, sur la poitrine, sur les paumes des mains et enfin sur le dessus des pieds. Le beurre de l'onction devrait être blanc sans mélange de parfum ou autre. A ce moment il y avait des formules incantatoires qui étaient prononcées suivant que le mort était une mère ou un père de famille: « Urêrera urugó n'âbâna, urânyerera=Sois pour ma famille, les enfants et moi-même la source de bénédiction et de prospérité ». De nos jours, cette onction quoi qu'elle n'a pas disparu, a pris une autre forme. Pour les moins nantis, on utilise une portion de lotion aromatisé qu'on dépose sur le crane de la personne décédée; et les plus nantis utilisent du parfum qu'on asperge au corps du défunt/défunte en guise de derniers hommages sous des chorales entonnant des chansons religieuses liés à l'événement.
2. *L'onction du mort à la farine du sorgho*: Le sorgho fut une plante culturellement chargée de signification surtout du temps de la monarchie. Le sorgho était une plante royale, mais aussi utilisée dans les familles pour les grandes fêtes en famille. Il était utilisé pour fabriquer la bière, la pâte, le jus, etc. Ainsi, au moyen de la pierre à moudre chargée d'un peu de farine de sorgho, on enduisait le mort de cette farine (c'est la pratique dite de « Kuraba ivyêru ».) en guise de purification. Ces deux premières pratiques ont quasiment les mêmes significations. La première est l'expression de la piété filiale ou conjugale (hommage aux parents défunts, ou au conjoint décédé). La deuxième signification est de concilier les bénédictions du défunt comme cela ressort de cette formule « urânyerera = sois ma bénédiction ».
3. *Le rasage du mort (Kumwa)*: on rasait le mort pour ne pas l'enterrer avec les cheveux, et surtout pour le rendre convenable dans l'assemblée des esprits (*Bazimu*).
4. *L'autre pratique avant l'enterrement était celle dite de « Gukûra ku Gahãnga »* si le mort est une femme enceinte. On procédait à une opération chirurgicale post mortem pour séparer la mère de l'enfant. Ils étaient enterrés séparément.
5. *La cinquième opération était celle de remettre les objets religieux ou amulettes* (dite « Gutãnga Ikimazi/Ibimazi ». L'objectif est de permettre au mort de partir avec tous les objets qu'il chérissait afin

¹⁰ Ndigiriye 1969; Nibizi 2006.

d'éviter les demandes de ces esprits. D'où les pratiques modernes de « Gutânga ikimazi » consistant dans la remise d'une enveloppe d'argent le jour de la levée de deuil. Ces pratiques peuvent être considérées comme un simple mimétisme par ailleurs anachronique, mais la symbolique reste la même. C'est comme si les familles accompagnent le défunt avec ses objets aimés.¹¹

6. *Enfin il y avait la pratique d'emballer le mort (Gutêkera umupfú):* Contrairement aux pratiques actuelles qui consistent à attacher solidement les membres supérieurs au corps et de lier les jambes, la pratique qui était courante était celle de Gukonya (plier). Le mort était plié sur lui-même pour être enterré dans un tombeau circulaire afin, disait-on, d'empêcher son esprit d'avoir des idées de divagation.¹² Ainsi, ne pas avoir quelqu'un pour vous rendre ce dernier service, était interprété comme étant délaissé de tous, ce qui explique l'expression de l'insulte « Uragatābwa indāmvu » ou l'expression « Kutêgēranwa ».

Après toutes ces étapes, le mort est enroulé dans une natte, généralement celle réservée aux fêtes (actuellement le cercueil a tendance à se généraliser même pour certaines campagnes pour des raisons variées). Cette opération d'enroulement du mort respectait aussi une certaine forme de division sociale du travail qui doit se poursuivre même après la mort. Ainsi, l'homme était-il enseveli couché sur son côté gauche, et la femme sur son côté droit conformément à la position classique des partenaires dans le lit conjugal, d'où pour les hommes on parle couramment de « kuryāmira ukubóko kw'ābagabo » pour signifier le trépas d'un homme. Dans cette natte on y ajoutait les instruments les plus usités par le défunt, une attestation que son travail doit continuer. S'agissant d'un homme sans progéniture, il était enseveli avec une braise éteinte ou avec un fruit amer dans la main (gutānwa ikará ou gutānwa intobó), une façon de symboliser aussi

¹¹ De nos jours, cette pratique de « Gutānga ikimazi/ibimazi » recouvre l'unique aspect symbolique. La pratique a beaucoup évolué de son sens originel. Au fond, il y a une nouvelle rationalité liée au développement du monde contemporain. Certes même de nos jours les personnes décédées ont des objets qu'elles chérissaient. Mais avec la monétarisation de l'économie, il y a une nouvelle rationalité autour de la valeur des objets portés. Tout est évalué en termes d'argent. C'est d'ailleurs ce qui explique un peu le glissement dans la façon de concevoir « l'Ikimāzi » au sein de la communauté. L'on reconnaît que les funérailles exigent relativement un budget assez important. La communauté contribue aux dépenses dues aux obsèques (Cercueil, tombe, messe de requiem, transport, réception, etc.) en offrant à la famille du défunt ou de la défunte une enveloppe d'argent.

¹² Nibizi 2006, 32.

l'extinction de sa lignée propre. Ces gestes riches en symbolique traduisent aussi les moments de souvenirs qui suivront, surtout la durée du deuil.

b. L'enterrement

De nos jours, l'enterrement au Burundi est généralement précédé d'une cérémonie religieuse qu'on soit croyant ou pas. Les prêtres, les pasteurs, les imams et les chœurs sont souvent mobilisés pour les prières avant la mise en terre. Mais ce point s'intéresse aux pratiques traditionnelles liées à l'enterrement, lesquelles se déroulaient aussi sur plusieurs étapes¹³:

1. *Sortir le mort de la chambre (Gusohora umupfú)*: on le faisait sortir les pieds en avant, pour lui laisser l'impression qu'il reste toujours dans la maison avec ses différents rôles à la clé.
2. *La préparation de la tombe et la mise en terre*: La tombe était creusée par une « aristocratie de circonstance » constituée de voisins qu'on sur-nommait « Nyamyōma=Hyiènes, ou les « Ba sêrupfú= les pères des morts) et prend depuis un bon bout de temps la forme verticale et rectangulaire. On y étendait de l'herbe fine dit « uruyänge » qui était généralement utilisé lors des grandes cérémonies en guise de tapis mais aussi qu'on mettait sur les établis – « uburiri » – des chambres de couchage. Cette étape de mise en terre renferme cependant un moment important: l'oraison funèbre. Celle-ci permettait de différencier le marié du célibataire, le dignitaire d'un quidam. L'oraison funèbre c'est aussi le nom de famille, ses faits et gestes, son importance sociale, etc., tout se dit au cimetière commun ou familial. Cette pratique demeure toujours, à la différence qu'actuellement, il est décliné tout son curriculum vitae.
3. *Lavage des mains sur la tombe*: Après avoir mis le mort en terre, on se lave les mains sur la tombe. C'est la pratique dite de « Gukáraba ». Elle se faisait avec de l'eau afin de ne pas emporter avec soi la mort dont on se croit contaminé au contact du défunt. Cette pratique demeure mais elle a été réadaptée pour répondre aux réalités du moment. L'on se lave les mains dans un lieu de réception et non sur la tombe. Dans certaines circonstances on versait aussi sur la tombe le lait qu'on avait donné au défunt et qu'il n'avait pas pu boire entièrement avant qu'il ne rende son dernier soupir. Le lait restant était bu en ce moment même par ses enfants. Dans ce dernier cas, cela se faisait

¹³ Nibizi 2006.

pour que le mort garde le souvenir affectueux de sa famille et reste en communion avec elle.

4. *Plantation de quatre minuscules piquets aux quatre coins de la tombe:* C'était une pratique courante qui avait une double signification. La première est relative au fait que le mort reste avec les vivants. En mettant les quatre piquets aux quatre coins de la tombe, l'objectif chez les vivants était que la personne disparue garde l'impression de n'être jamais sortie de chez elle. Pour un père de famille on devrait planter une érythrine ou un fucus « Umurĩzi /umumãdá » dans lequel s'incarnait l'esprit du père de famille. Il devrait veiller sur la famille et cet arbre était sacré (on ne pouvait pas l'abattre). La seconde signification était de garder la tombe protégée étant donné que les cimetières ne remontent qu'à l'épisode coloniale. Le nom d'intátémwá (=ce dont il est interdit de couper » ne devait ce sens que par rapport à ces arbustes qui retraçaient la morphologie de la tombe. Et de génération en génération, à travers ces arbres, dans chaque famille on était en mesure d'identifier les ancêtres.

c. L'après- enterrement

Après l'enterrement, on prenait un repas copieux mais sans sel ni viande, ni bière de sorgho. On parlait de « kwikũra urutãwa », littéralement « se débarrasser de la malchance de la mort ». De nos jours, au retour du cimetière, les participants se regroupent pour un rituel de lavage des mains (Gukáraba) suivi d'un discours de circonstance généralement prononcé par l'ainé de la famille du disparu autour d'une boisson alcoolisée (généralement pour ceux qui prennent l'alcool). Les visages restent figés, on ne boit pas comme à l'accoutumée, mais on dit d'ailleurs que l'on boit de l'eau trouble (kunywá ibiróhe). Dans le discours, alors que traditionnellement les Burundais vouent un culte à la bière, il est quasiment interdit de l'évoquer, on parle de l' « umubíra », une bière en cours de fermentation. On est dans l'ordre de l'anormal. Ce moment d'intense recueillement pendant lequel toute la pensée se tourne vers la mémoire du défunt devrait se faire durant une année de deuil jusqu'à la levée de deuil définitive, si le défunt ou la défunte était un homme ou une femme mariée.

d. La pratique de deuil

Le deuil dont il est question est celui que nous qualifions à la suite de Kouassi Kouakou de « deuil social », c'est-à-dire l'ensemble des attitudes que la communauté villageoise attend des personnes endeuillées.¹⁴ Autrement dit, le deuil, c'est la vie dans laquelle l'on entre à partir du jour où l'on perd un (des) être (s) à qui l'on est attaché. Certains le considèrent comme court tandis que d'autres le prennent comme un processus qui dure toute la vie. Simon Gasibirige distingue dans le deuil trois niveaux de signification:

- Le deuil considéré comme événement circonscrit dans un temps limité et court, et comprenant l'état où la famille éprouvée se trouve sous le choc, effectue les rites funéraires et le temps qu'on pleure un mort
- Le deuil considéré comme une période socialement déterminée pour accompagner les personnes éprouvées et honorer les disparus. Cette période comprend le temps qui s'écoule depuis la mort jusqu'au levée de deuil qui varie selon le statut social du disparu, et le temps de commémoration, période consacrée par la société au souvenir de disparus.
- Et enfin le deuil considéré comme un processus affectant les individus et les groupes et visant le remodelage du psychisme des individus et du système de relations dans les groupes et la société.¹⁵

Ce qui différencie les trois c'est le travail de deuil, selon qu'il reste l'affaire des individus, ou selon que la communauté s'en charge. Au Burundi le travail de deuil est exécuté aussi bien par les familles des personnes décédées prises individuellement que par la communauté. On assiste en ces périodes à une inversion des activités, des us et des coutumes. Durant le deuil toute activité s'arrête. Toute famille du défunt se privait de certains repas notamment la viande et le sel. Il en est de même des rapports sexuels durant la période du deuil. Pour les familles d'éleveurs même les taureaux étaient séparés des troupeaux pour les mêmes raisons d'abstinence sexuelle, quoique les animaux ne soient pas concernés par les rapports sexuels en dehors de la période d'ovulation. Durant cette période qui dure sur le court terme une semaine et sur le long terme une année, on assiste à des signes de solidarité jamais observés en temps normal. Les cérémonies de deuil étaient de deux types: la purification des traces de la mort et le réveil de la vie.

¹⁴ Kouakou 2005, 146.

¹⁵ Gasibirige 2005, 105-107.

2. *La Purification des traces de la mort.*

À la tombée de la nuit, les notables du clan familial se réunissaient pour préparer les cérémonies de deuil. Ils devaient déterminer l'essence du bois qui alimentera le foyer à l'entrée du Rugo (Kraal), une essence qui devrait être rare et qui devenait pour la circonstance un bois tabou (Igití kizirá). Ces notables déterminaient aussi la famille qui devrait fournir le sel et les bananes douces qui constitueront le repas spécial avec le sang de bœuf dit (ikirêmvé).

La pratique de purification mérite d'être explicitée pour autant qu'elle porte aussi bien sur les personnes, sur les objets que sur les lieux considérés comme les vestiges de la mort dont le défunt était considéré comme le porteur inconscient. La purification se faisait en quatre temps:

1. *Le rasage des cheveux « kwîharāngura »*: Cette pratique consiste à se raser complètement la tête, et ce malgré l'attachement aux cheveux qui se faisait remarquer dans le temps par le fait de laisser pousser beaucoup de cheveux « gutéreka uruhanika ». La signification profonde est de prendre part au dépouillement du défunt. Une personne était désignée pour procéder au rasage de tous les membres de la famille.
2. *La pratique d'arracher la huppe « kurāndura isūnzu ry'ínzu »*: La huppe est une touffe d'herbes qu'on mettait sur le toit d'une maison de toiture en paille. Elle symbolisait la virilité du chef de ménage qui l'habitait (et de manière globale celle de tout mâle). On devrait la jeter pour montrer que le maître de céans n'est plus.
3. *La pratique de versement des « ablutions » « kwîsukakó ibiróhe »* qui signifie littéralement « verser sur soi une eau trouble ». On parlait aussi de « gucá ku mâzi » (passer sur l'eau). Ces expressions ne signifient rien d'autre que faire sa toilette. En ce moment de deuil, la mort a terni la beauté de la nature aux yeux des personnes en deuil si bien que l'acte de se laver qui rend de nouveau beau pour plaire est employée avec des paraphrases, voire des antithèses. Ce rite se passait très tôt le matin avant la levée du soleil. C'était la même personne qui avait rasé les cheveux des personnes endeuillées qui officiait ce rituel. Elle conduisait les membres de la famille mâles à un ruisseau éloigné dans un endroit très peu fréquenté. Les femmes et les filles se lavaient à la maison avec de l'eau puisée la veille. Les lieux étaient nettoyés et un grand feu était fait avec les herbes qui avaient servi de couchettes durant le

deuil. C'est ce feu qui devrait réchauffer ceux qui venaient de se laver.¹⁶

4. *La dernière étape consistait à sortir de la case les pierres du foyer dit « Ishíga ry'úmugabo ».* En partant du fait que dans la pratique traditionnelle, le chef de ménage n'avait pas le même foyer (izíko) que le reste de la famille, en cas de décès du chef de famille, on prenait le soin de terrasser le foyer et faire sortir les pierres du foyer. S'il s'agissait d'une femme mariée, on éloignait aussi le bois du lit qu'elle occupait habituellement. On jetait le tout loin des lieux fréquentés par la famille. Si le conjoint est en vie et compte se remarier, le lit était complètement démoli et mis à la croisée des chemins pour signifier même aux passants que quelque chose de terrible s'est passée dans le périmètre.

3. *Le réveil de la vie par le retour au travail*

Comme déjà souligné, la mort arrêta symboliquement la vie de la famille et de l'entourage de la famille du défunt. Au bout d'une semaine ou de quatre jours de deuil, on procédait à un ensemble de rituels de « blanchir », de « redonner le sens à la vie après la mort ». Cet épisode commence par le fait de se « blanchir » dit « Kwêza ». Cette cérémonie se passe dans le respect le plus absolu du secret entourant les rapports sexuels dans la tradition burundaise et elle n'est réservée qu'aux veuves et veufs encore jeunes et qui peuvent envisager de secondes noces. Il s'agit pour la veuve de s'accoupler avec son cousin ou le veuf avec la sœur de la défunte.¹⁷ Evidemment ces rites ne sont plus d'actualité. Mais c'était la première partie des cérémonies de levée de deuil scandée en trois parties:

1. *Donner les houes ou « Gutânga amasúka »*, qui symbolise la reprise des activités agricoles et, en interligne, de toutes les activités et la levée de tous les interdits. Cette cérémonie est réalisée symboliquement dans l'action de traverser un cours d'eau jusqu'à l'autre rive avec les biens qu'on a arrachés à la mort. Cette cérémonie était suivie par d'autres actes et rites signifiant le retour à la vie normale comme la marche vers l'abreuvoir pour le bétail, essentiellement les vaches du défunt ou de la défunte, celles reçues pour « gardiennage » (Imbîso) n'étaient pas concernées par ce rituel.

¹⁶ Nibizi 2006, 34.

¹⁷ Ndigiriye 1969; Nibizi 2006.

2. *La levée de deuil partielle (Gucá kumâzi)*: à l'aube de cette journée, les enfants mâles du défunt se rassemblaient et l'héritier recevait la lance du père, signe d'autorité courageuse, ses frères l'arc et les autres fils les flèches. Très tôt le matin, celui qui avait officié la cérémonie de l'enterrement accompagnait les enfants du défunt ainsi que l'époux ou l'épouse à la rivière pour se laver encore les mains. Au retour, la famille et les voisins se rassemblaient dans l'enclos familial et buvait ce qu'on appelait *umubíra* (bière en pleine fermentation). Après cette activité, le deuil se poursuivait mais sans arrêt des activités si la personne décédée était le chef ou la cheftaine du ménage.
3. *La levée de deuil définitive*: Cette cérémonie s'appelle *kumarirwa*, *kunywá amatá*, *kugāndūka*, *kuva ku rupfú* suivant les régions. Elle se faisait généralement une année après le décès lorsqu'il s'agissait d'un homme ou d'une femme adulte. Si évidemment certains interdits étaient levés avec la levée de deuil partielle, il y en a qui ne l'étaient qu'à la levée de deuil définitive. C'est notamment le mariage d'un fils et d'une fille du défunt. De nos jours, les étapes de la levée de deuil varient suivant les considérations économiques (la richesse) notamment. Pour les plus nantis qui continuent à entretenir les tombes au cimetière ou autre caveau familial, la levée de deuil commence par la visite et le recueillement sur la tombe du défunt dans un cimetière, suivi d'une messe de requiem selon les croyances, et d'une cérémonie de levée de deuil qui mêle tradition et modernité.
En somme, la levée de deuil définitive reste considérée comme la dernière fête célébrée à l'endroit d'une personne décédée. Après cette fête, la personne tombe officiellement dans l'oubli. Son esprit se calme, les survivants sont exemptés des visites intempestives sensées se produire. Ils sont tranquilles et libérés de la mort. Ils ne doivent plus s'en préoccuper, commémorer, etc.

Sur le plan social, c'est aussi le dernier jour pour régler ou gérer les affaires familiales et sociétales. On peut distinguer notamment la recommandation des veuves et des orphelins aux voisins et aux proches; le remboursement ou la reconnaissance des dettes; la relève des réalisations du défunt en désignant l'héritier; ou encore la suite à donner aux litiges par l'héritier en précisant ces engagements.

Au cours de cette cérémonie qui ressemble plus à une fête qu' à une commémoration vis-à-vis de la personne décédée, une phrase reprise dans les quatre coins du Burundi résumait tout: « Inárupfú yārāye, múrazigame

impfûvyi, umwâna akîba múratûnge impfûvyi, inká ikôna múramenya kó yahorá arí iyó umubanyi...», ce qui veut dire « Si la mort érige domicile, veillez aux orphelins, si un enfant vole, réalisez que ce sont des orphelins; si la vache broute votre champ, rappelez-vous que c'est la vache du voisin ». ¹⁸

Durant cette dernière fête socialement reconnue et respectée dans la tradition burundaise, on désigne le légataire, dans certaines circonstances on annonce le notable Mushingantahe qui procédera le moment venu à la lecture du « testament » pour les héritages, on déclare les dettes contractées par le défunt, on renouvelle les allégeances et les relations matrimoniales. Si des affaires ne sont pas portées à la connaissance du public, aucune personne ne peut revenir dire quoique ce soit. Des discours de circonstances (amajambo) sont prononcés à tour de rôle par les représentants de la famille élargie et par les représentants des voisins. Il est évoqué les faits marquants de la vie et l'identité sociale du disparu. On souligne les différents aspects de la vie en communauté, on annonce les éventuels litiges et la manière de les régler, etc. Si une dette ou un quelconque litige n'a pas été signalé au cours de cette cérémonie, personne ne pouvait revenir réclamer quoi que ce soit à la famille du défunt. Dans les communautés villageoises, ces discours sont suivis par la dégustation de la bière du sorgho et le vin de banane, parfois pendant plusieurs jours suivant le statut économique du défunt ou de la défunte. Dans les villes, ce genre de discours est suivi d'une réception à l'endroit même désignée pour cette circonstance. Dans le fond de cette fête, il y a une continuité entre les pratiques traditionnelles et modernes.

II. Le droit à la mémoire dans le contexte burundais et l'approche de la CVR

A partir de ces liturgies évoquées plus haut, il y a lieu de retenir trois traits importants. D'abord, cette analyse des pratiques autour de la mort montre que les Burundais sont bien nantis en pratiques et rituels liés à la mort quoi qu'ils évoluent dans le temps. Ensuite, ce travail de mémoire revient essentiellement sur ce que la mort a de plus terrifiant à savoir les esprits dits « imizîmu » qui hantent les vivants s'ils ne sont pas calmés au travers de ces pratiques liturgiques. Si actuellement avec les religions modernes, beaucoup ne pensent plus à des esprits des morts, mais une existence après

¹⁸ Nibizi 2006.

la mort (la résurrection et la vie éternelle), les pratiques que nous observons restent d'essence traditionnelle, et convoque cette peur liée aux esprits des défunts. Les vivants entretiennent des relations quasi affectueuses pour échapper ou apaiser la colère des morts. Enfin, ces moments affermissent le sens de la vie en communauté. Si évidemment pour la famille l'objet de ces liturgies est de chasser les esprits du défunt ou d'implorer ces derniers afin d'être gentils envers la famille, il y a lieu de dire que l'ensemble de ces rituels permettent aussi de ressouder la communauté traumatisée par la perte et de reconforter les survivants en donnant un sens social qui nie l'absurdité de la mort pour en faire l'ultime aboutissement de la vie. Il s'agit donc d'une véritable psychothérapie collective qui ritualise le malheur et prévient les deuils pathologiques en réactualisant pour chacun l'acceptation de la mort et la continuité de la vie.¹⁹

En somme, cette conception vaut aussi pour ceux que nous avons qualifiés de morts atypiques, sur lesquels persistent des questionnements étant donné que le processus de mémorialisation prend généralement d'autres formes. C'est le cas notamment des personnes qui se suicident, des personnes qui sont massacrées en masse et/ou portées disparues. Pour les trois cas, c'est comme s'il y avait un bouleversement dans les relations que les vivants entretiennent ou sont appelés à entretenir.

S'agissant des suicidés par exemple, peu d'informations sont données au sujet du suicide au Burundi. Ni les circonstances qui entraînent le suicide, ni les catégories de gens qui suicident le plus, ni encore les statistiques des suicidés ne font objet d'étude fouillées comme l'a fait le sociologue français Émile Durkheim.²⁰ Socialement, il s'agit d'un acte qui est méconsidéré par la tradition burundaise. Loin d'offrir des liturgies comme dans le cas d'une mort naturelle, le suicidé, peu importe les raisons qu'il peut avoir invoquées dans son testament ou ses écrits, il était châtié. On frappait son cadavre afin qu'aucun membre de la famille restreinte et/ou élargie ne puisse être contaminé par son esprit. L'enterrement ne suivait le décorum évoqué plus haut: il était arrangé en catastrophe, il ne bénéficiait pas d'oraison, la pratique de se laver les mains sur la tombe était absente, le deuil et la levée de deuil étaient rarement observés. Il était privilégié une forme d'amnésie à la va-vite, et le devoir de mémoire était abject.

Les personnes portées disparues et ceux qui meurent dans les massacres de masse ont droit à d'autres formes de souvenirs tellement leur mort est lié à des circonstances autres que naturelles. Par exemple le cas des

¹⁹ Barancira 2005, 89.

²⁰ Durkheim 1897, 1990.

disparus est trop compliqué. On ne connaît presque rien sur les circonstances de la disparition et le statut de la personne disparue: elle n'est pas ni en vie ni morte pour autant qu'on n'est pas en mesure de le dire avec précision. Leur absence dans leurs familles respectives sème l'angoisse. La situation est complexe quand il s'agit des disparitions qui incombent aux pouvoirs publics comme ce fut le cas avec certains épisodes de l'histoire du Burundi.

Enfin, les violences politiques observées à plusieurs séquences ont complètement bouleversé la gestion des pratiques autour de la mort dans la culture traditionnelle. Les massacres de masse comme ceux de 1972 et de 1993 ont vu des milliers de famille décimés et rapidement ensevelis dans des fosses communes, jetées dans des latrines, dans les cours d'eau, dans les marais ou incinérés. Tout ce monde n'a pas eu le droit réservé aux humains: l'enterrement et le deuil pour conjurer les esprits. Les survivants gardent des mémoires sélectives et commémoratives.²¹ Ils acceptent difficilement la réalité de la mort des leurs. Ils regardent toujours les lieux de mémoire: lieu d'enlèvement, dernier moment d'échange, le regard sur les fosses communes, sur une rivière, un triste souvenir sur le camion qui l'a emporté, etc. Parfois il demeure de sérieux doutes quant à leur mort ou à leur disparition. C'est une situation mêlant angoisse de mort et espoir de retour. Elle peut conduire à des traumatismes psychologiques de nature à bouleverser l'expression de l'être individuel et collectif.

C'est à ce niveau qu'il nous faut réfléchir sur le droit à la mémoire pour les survivants tel qu'il ressort des activités de la CVR au Burundi. Dans son article 5, la loi créant la CVR stipule que « dans l'accomplissement de son mandat, la commission est guidée par le souci d'établissement de la vérité, de la réconciliation nationale et du rétablissement de la dignité des victimes »²². Le droit à la mémoire fait partie des mesures qui visent justement le rétablissement de la dignité de la victime, entendue celle qui a souffert directement des violences et/ou ses ayants droits (art 1.). C'est cet aspect de rétablissement de la dignité des victimes qui nous intéresse en tant qu'il rencontre la question du droit à la mémoire que nous inscrivons dans le processus mémoriel qui se fait en temps de mort normal. L'idée n'est pas de remettre en question la pertinence du droit à la mémoire, mais plutôt le questionner à l'aune des pratiques mémorielles autour des morts couramment observées au Burundi

²¹ Mbazumutima et al. 2013.

²² République du Burundi 2008.

1. Les prévisions de la CVR en matière de pratiques mémorielles dans le cadre des violences de masse

L'essentiel des missions de la CVR relatives aux pratiques mémorielles se trouve consigné dans l'article 6, point 3, alinéas c, d, e.²³ La commission vérité et réconciliation propose « c) une date de la journée de commémoration des victimes des violations des droits de la personne humaine; d) l'érection sur des sites identifiés, des monuments de la réconciliation et de la mémoire au niveau national, provincial et local, et enfin e) la conception et la réalisation d'autres ouvrages et œuvres symboliques ». Ces trois dispositions traduisent la volonté de mettre en œuvre le droit de la mémoire. Mais d'aucuns peuvent se demander si ces dispositions rencontrent réellement les besoins des burundais dans leurs pratiques mémorielles autour des morts. Une journée de commémoration des victimes des violations est certes nécessaire si l'on inscrit dans le cadre des standards internationaux de réparation et peut être revendiqué plus par des gens éduqués qui sont sensibilisés à ces pratiques. Comme nous l'avons vu, le Burundais *lamda* dès lors qu'il a levé le deuil, ne se préoccupe plus des morts. La date de la mort d'un proche parent ou voisin importe peu dès lors que les esprits ont été calmés. La commémoration de toutes les victimes devient fortuite si l'on reste dans cette conception pour deux raisons principales. La première est liée à la qualité des victimes à commémorer. L'histoire des conflits burundais montre des mémoires parallèles et segmentées selon les ethnies d'abord, et selon les appartenances politiques ensuite. Ce qui revient à d'autres formes de mobilisation commémorative en dehors des familles des disparus, et cela encourt un risque d'érosion de la symbolique autour de la commémoration. Autant dire qu'il y aura une mémoire politique qui vient s'échafauder à la fois sur la mémoire individuelle et la mémoire sociale, celle réellement blessée. Avant d'être une affaire du terroir, de la province ou de la nation, la mort est avant tout une affaire de la famille du défunt. Or, la CVR en envisageant une démarche globalisante, les ayant droits des victimes sont en quelque sorte écartés de ce processus de mémorialisation. La seconde est liée à la qualité des acteurs qui commémorent les victimes. La loi sur la CVR de 2018 nous embarque dans le temps, en 1885. Ceux qui commémorent sont des acteurs qui ont appris les événements que dans les manuels d'histoire. Ils sont déconnectés de la réalité des faits. Il est sans nul doute que l'intérêt de la commémoration relèverait

²³ République du Burundi, 2018.

dans ces circonstances des autres mécanismes de mobilisation que du besoin individuel de conjurer le sort des esprits du défunt.

Si bien évidemment les pratiques mémorielles telles qu' imprimées dans la mémoire collective remontent aux temps anciens, et que les circonstances de crimes de masses observées dans le Burundi contemporain ne pouvaient être imaginées telles que pour faire objet de pratiques mémorielles, la CVR, qui est censé être plus une appropriation des politiques internationales de justice post-conflit, devrait s'ingénier à aller au-delà du mimétisme institutionnel tendant à repiquer les pratiques et mécanismes inscrits dans les standards internationaux de la garantie à la non répétition pour penser la commémoration sur le plan individuel des victimes. Cela offrirait plus d'espace aussi à la communauté. Autrement dit, si le Burundais a besoin de faire le deuil et de lever le deuil, deux pratiques qui impliquent sensiblement la communauté autour de la victime, autant observer la même procédure rituelle pour le cas des massacres à caractère génocidaire. La communauté a aussi besoin d'accompagner les victimes dans ce processus qui est généralement mieux expliqué dans la culture burundaise. Et en sa qualité de mécanisme politique, la CVR doit œuvrer à la mise en place des mécanismes judiciaires pour rendre justice aux victimes (art. 59, 60 et 61). La tradition burundaise est très réceptive à la justice qui répare les mémoires blessées.

2. Les pratiques mémorielles autour des morts sont inscrites dans la temporalité

La CVR veut ériger des sites mémoriaux et d'autres ouvrages et œuvres symboliques en rapport avec les violations des droits de la personne au Burundi. Cette volonté est perceptible dans la loi portant les missions de la CVR de 2018 (art. 3, d, e). Si, sur le plan de la dynamique internationale de réconciliation dans les pays post-conflit, cela s'avère une idée qui a fait sa marche, il n'en demeure pas moins que c'est une pratique qui ne sera pas assez bien comprise au Burundi. Les commémorations de ceux qui sont morts naturellement n'existant presque pas au-delà de la levée de deuil définitive, il ne serait pas superflu de penser que ces sites mémoriaux seront plus considérés comme des outils politiques de compétition et de propagande que des cadres sociaux de la mémoire collective liée aux différentes séquences de violences.²⁴ La raison principale à cela est que les

²⁴ Rubli 2013, 13-18.

différents cycles de violence ont créé au sein de la population burundaise des catégories atypiques d'acteurs: les victimes-bourreaux suivant la dimension ethnique qui en est à la base. Autrement dit, un burundais peut s'identifier comme une victime d'un cycle de violence et être identifié comme un bourreau dans un autre cycle de violence. Par exemple, il y a beaucoup de Hutu qui ont été victimes des « massacres génocidaires »²⁵ de 1972²⁶ qui sont considérés par les populations tutsi comme leurs bourreaux pour les massacres génocidaires de 1993. Avec la crise politique et électorale de 2015, le statut peut encore avoir changé selon que la même personne- qu'il soit hutu ou tutsi- a soutenu ou pas le troisième mandat du président Nkurunziza.

En conséquence, comme, ceux qui vont commémorer ne sont pas des êtres nouveaux parachutés au Burundi, mais plutôt des Burundais ayant vécu directement ou indirectement les différentes péripéties et/ou socialisées à différents types de discours autour de ces violences, les commémorations risquent de se calquer sur les pressentiments des uns et des autres, et ne pas produire les effets escomptés, entendus ici, la thérapie de masse qui ouvre la voie à la réconciliation. Cela est d'autant probable que ces « massacres génocidaires » restent tout de même un phénomène tout à fait nouveau dans la gestion de la mémoire des morts. La CVR devrait aller plus à la rencontre des populations pour comprendre leurs préoccupations que de s'accommoder les modèles importés et politisés. En outre, dans le contexte du Burundi, les pratiques commémoratives sont inscrites dans une temporalité, les rendre intemporelles est une autre façon de rendre immortels ces acteurs atypiques-victimes-bourreaux », et partant inscrire la mémoire collective dans des zones de turbulences sempiternelles. Les relations existentielles que les vivants entretiennent avec les morts sont sensiblement politisées par le fait même que la mort n'est plus naturelle mais administrée par des acteurs politisés ou au cœur de la vie politique. Cette situation de massacres de masse altère de fond en comble les pratiques mémorielles issues de notre culture.

²⁵ Nous utilisons le mot « massacres génocidaires » non pas pour minimiser l'ampleur des tueries. Mais deux raisons nous poussent à l'emprunter pour ne pas heurter les sensibilités des uns et des autres. La première relève du fait que les massacres de 1972 ne sont pas encore reconnus comme un génocide par les Nations Unies. La deuxième raison est du ressort académique. Les chercheurs burundais et étrangers ne s'accordent pas encore sur l'utilisation du concept de « génocide ».

²⁶ Lemarchand 1993; Chrétien et Dupaquier 2009.

Conclusion

L'ambition de cette contribution était d'interroger la pertinence des mécanismes d'affermissement du droit à la mémoire au Burundi en trem-pant dans les pratiques mémorielles autour des morts telles qu'instituées dans notre culture. En interrogeant ces pratiques, nous réalisons que les Burundais ont leur manière de se souvenir des leurs qu'ils inscrivent dans une temporalité par rapport aux différents événements qui marquent le cycle de la vie d'une personne. Les mécanismes mis en avant par la CVR pour l'effectivité du droit à la mémoire rencontrent des embuches liées à notre histoire commune d'un côté et à l'extraversion du modèle de l'autre. Evidemment, nous avons une « drôle » façon de se souvenir parce que le souvenir de nos morts s'arrête après la levée de deuil définitive. A ce niveau, le sens qui en est donné est qu'on se débarrasse de la mort (kuva ku rupfú), on ne croit plus dans des hypothétiques esprits de nos morts venant hanter les esprits des vivants puisqu'ils ont été calmés ou ramenés à la raison durant le deuil et à travers différents rites. Et tout cela fonctionne parce qu'on y croit, nous dira Mircea Eliade.²⁷ Et ça devrait aussi fonctionner avec les morts que nous avons appelés atypiques et qui sont la chasse gardée de la CVR et des politiques. Le recours aux pratiques mémorielles telles que vécues et pratiquées ne manquerait pas d'inspirer la CVR sur des pratiques endogènes facilement consommables pour les Burundais sinon la tendance de résister en faisant comme ce fût le cas au moment de l'instauration des mécanismes de la justice de transition dont relève la Commission vérité et réconciliation.²⁸ Les gens vont participer dans le processus du travail de la CVR sans réellement vouloir que la volonté soit mise en surface, proposer des solutions qui ne peuvent tenir route au regard de l'architecture institutionnelle et de l'environnement politique; accepter toutes les propositions gouvernementales comme les mémoriaux tout en sachant qu'ils ne pourront ni faire consensus ni abriter les commémorations qui réconcilient, etc.

²⁷ Eliade, Mircea, *Aspects du mythe*, Paris 1988.

²⁸ Birantamije 2017, 76-98.

Bibliographie

- Barancira, Sylvestre, « Deuils et rituels funéraires depuis la crise d'octobre 1993 au Burundi », in Chaire Unesco, Actes du colloque international Justice en période de post-conflit, Bujumbura du 20-22 septembre 2005.
- Birago Diop, « Sarzan » dans Les Contes d'Amadou Koumba, Paris 1961.
- Birantamije, Gérard, « Civil society organisations and Transitional justice in Burundi: When Making is Resisting », in Briony Jones and Julie Bernath (Eds.), Resistance and Transitional Justice, London 2017.
- Chrétien, Jean Pierre, Dupaquier, Jean-François, 1972. Burundi au bord des génocides, Paris 2009.
- Deschamps, Marc-Alain, Les définitions de la mort. Disponible sur <http://www.europsy.org/ceemi/defmort.html>, consulté le 13 novembre 2013.
- Durkheim, Émile, Le suicide, Paris 1990, PUF (1897).
- Eliade, Mircea, Aspects du mythe, Paris 1988.
- Gasibirige, Simon, « Mis au défi de construire un avenir qui ne répète pas le passé: deuil, mémoire et pardon. Des concepts appropriés pour penser une telle mission », in Chaire Unesco, Actes du colloque international Justice en période de post-conflit, Bujumbura du 20-22 septembre, 2005, 105-107.
- Kouakou, Kouassi, « La mort en Afrique entre tradition et modernité », Etude sur la mort, 2005/2, n°128, pp.145-149.
- Lemarchand, R. Burundi, Ethnic Conflict and Genocide, Cambridge 1995.
- Mbazumutima, Abbas, Roland Rugero et al., « Vérité et Réconciliation: les Lieux de mémoire », Iwacu Magazine, n°1, 2013.
- Ndigiriye, Emile, « Les funérailles chez les Burundi », Au cœur de l'Afrique, Bujumbura, 1969.
- Nibizi, Emmanuel, Mourir au Burundi: gestion de la mort et pratiques d'enterrement (de la période précoloniale à nos jours), Bujumbura, UB, Mémoire, Département Histoire.
- Ntahombaye, Philippe, Des noms et des hommes. Aspects psychologiques et sociologiques du nom au Burundi, Paris 1983.
- République du Burundi, Loi n°1/022 du 06 Novembre 2018 portant modification de la loi n°1/18 du 15 mai 2014 portant création, mandat, composition, organisation et fonctionnement de la Commission Vérité et Réconciliation.
- Rubli, Sandra, « (Re)making the social world: The politics of transitional justice in Burundi », Africa Spectrum, 1/2013, 3-24.
- Thomas, Louis-Vincent, Cinq essais sur la mort africaine, Dakar 1968.

Adome Blaise Kouassi

Der Beitrag der Mediation bei der Suche nach Gerechtigkeit, Vergebung und Versöhnung am Beispiel von Côte d'Ivoire (Elfenbeinküste)

Abstract:

Mediation has always existed in different, yet similar forms in both Anglophone and Francophone sub-Saharan African countries. Even the introduction of modern law and its structures has not displaced the role of mediation in conflict resolution. On the contrary, its weight is even increasing. With the collapse of connecting structures between state and society, the judiciary is often overburdened with its tasks. There is a lack of personnel and financial resources. Therefore, the state delegates parts of its tasks in conflict resolution to mediation procedures. This can be done according to both modern and traditional law.

Mediation or the extrajudicial handling of conflicts in sub-Saharan Africa is based on a culture of conciliation and reconciliation. In the traditional law of the states and regions there, the main purpose of mediation is to protect and ensure social balance and to establish harmony between individual villagers or within the respective community. Traditional mediation sees human rights as a central point of an alternative legal system. Mediation is the best way to achieve reconciliation, consolidation of relations and forgiveness. Successful mediation aims to achieve a just solution for all, i.e. without justice for the victims or those involved in a conflict, mediation will not achieve its goal either. Forgiveness is hardly achievable or conceivable without the enforcement of justice.

Einleitung: „Was versteht man unter Mediation?“

Die Mediation ist weltweit eine mögliche Methode zur Lösung oder Aufarbeitung von Konflikten, sowohl an traditionellen als auch an modernen Gerichten.¹ Sie kann generell als das Führen eines streitlosen Verfahrens mithilfe von neutralen Personen beschrieben werden. Diese können im traditionellen Recht ausgewiesene Persönlichkeiten der Dorfgemeinschaft oder im modernen Recht gut ausgebildete Rechts- und Sozialwissenschaftler

¹ Mediation kann dabei alle Streitsachen regeln, sowohl im traditionellen Recht als auch im modernen Recht.

sein.² Dabei soll ein für beide Parteien günstiges Ergebnis, eine sogenannte *win-win*-Lösung, erzielt werden.³ Z.B. ist auch die moderne Form der Mediation in einigen wenigen Ländern Afrikas südlich der Sahara gesetzlich normiert.⁴

Die gesetzlich normierte Mediation in Afrika südlich der Sahara betrifft nur wenige Länder. Die Mediation wird nicht in jeder modernen Rechtsordnung berücksichtigt. Es gibt sogar Länder wie etwa Côte d'Ivoire (Elfenbeinküste), Madagaskar oder Togo, welche die Mediation im modernen Gerichtswesen ablehnen. Sie „überlassen“ die Mediation dem traditionellen Recht.

Im Folgenden soll deutlich gemacht werden, weshalb die Mediation in den frankophonen Ländern Afrikas so verbreitet ist, in erster Linie im traditio-

² Die Verwendung des generischen Maskulinums soll keineswegs diskriminierend wirken; sie dient allein der besseren Lesbarkeit und Verständlichkeit sowie der Kürze des Textes.

³ Vgl. Sievers, Nadja, Mediation als alternative Konfliktlösungsmöglichkeit auch in Deutschland? Eine rechtsvergleichende Untersuchung am Beispiel der argentinischen *mediacion previa*, 29. Die Mediation ist weltweit anerkannt, und so hat das Europäische Parlament am 23. April 2008 bestimmte Gesichtspunkte der Mediation in Zivil- und Handelssachen in zweiter Lesung angenommen. Die Bestimmungen geben den europäischen Ländern für die jeweilige Durchführung der Mediation grünes Licht. So hat der deutsche Gesetzgeber mit der Einführung der Öffnungsklausel in § 15a Abs. 1 S. 1 EGZPO bereits Ende 1999 die gerichtliche Mediation in das deutsche Zivilprozessrecht eingeführt. Die Mediation gibt es auch in Österreich (§ 1 Abs. 1 ZivMediatG), in Frankreich, wo nach Art. 21 des Gesetzes vom 8. Februar 1995 die Mediation definiert wird als der „Versuch zu einer Einigung zwischen den Parteien“. In England und Wales gibt es zwar keine gesetzliche Regelung der Mediation, aber man findet sie in einem consultation paper des Department for Constitutional Affairs von 1999. Schließlich kennen die Niederlande die Mediation als „eine Form der Konfliktlösung bzw. Form der Vermittlung, bei der ein unabhängiger, neutraler Dritter, der Mediator, die Verhandlungen zwischen den Parteien begleitet, um ausgehend von ihren wirklichen Interessen zu einer gemeinschaftlich getragenen und für jede der Parteien optimalen Lösung des zwischen ihnen bestehenden Konfliktes zu kommen“.

⁴ So hat die Republik Gabun durch Art. 361 ff. StPO, Gesetz Nr. 3/94/ vom 21. November 1994, geändert durch Gesetz Nr. 12/2000/ vom 12. Oktober 2000, die Möglichkeit der Mediation eingeräumt. Ebenso hat Senegal (durch Gesetz Nr. 99-88 vom 3. September 1999 und Dekret Nr. 1124 vom 17. November 1999) die Mediation in die Strafprozessordnung eingefügt. Die alternative Regelung von Konflikten durch Mediation existiert im Übrigen auch im modernen Recht in Afrika nördlich der Sahara, nämlich in Marokko und Algerien. In Marokko wurde die Mediation durch Gesetz Nr. 08-05 vom 30. November 2007 ins Strafverfahren eingeführt; Ähnliches gilt durch das Gesetz Nr. 08-365 vom 25. April 2008 bzgl. des neuen bürgerlichen Gesetzes und des Verwaltungsrechts.

nellen Rechtswesen.⁵ Die ständigen Konflikte und sozio-politischen Krisen in Afrika, deren Lösungsversuche durch das moderne Recht nicht immer die Erwartungen der örtlichen Gemeinschaften erfüllen können und sogar häufig zu noch schlimmeren Problemen geführt haben, sprechen für die fortgesetzte Verbreitung der traditionellen Gerichtsverfahren, welche auf der Mediation beruhen. Das Ziel der Mediation bleibt u.a. die Befriedung von sozialen Konflikten. Die Mediation scheint der beste Weg zu Versöhnung, Konsolidierung der Verhältnisse und Vergebung zu sein. Eine erfolgreiche Mediation basiert auf Gerechtigkeit, d.h. ohne Gerechtigkeit für die Opfer oder die Konflikteilnehmer führt auch die Mediation in eine Sackgasse. Vergabung ist ohne Gerechtigkeit kaum zu erreichen, im Verständnis der traditionellen Mediation sogar unvorstellbar. Mein Beitrag wird sich deshalb auf die Mediation im traditionellen Recht konzentrieren. Der erste Teil fasst das Institut der Mediation zusammen, danach soll der zweite Teil Inhalte der Mediation darstellen und geht dabei speziell auf die Situation in Côte d'Ivoire ein.

I. Das Institut der Mediation

In den afrikanischen Ländern südlich der Sahara können rechtliche Lösungen von Konflikten auf zwei unterschiedlichen Wegen vorgenommen werden; es existiert ein dualistisches System von traditionellem und modernem Recht. Das traditionelle Recht besteht aus den Bräuchen, den Gewohnheiten und der Kultur der Bevölkerung. Dieses ist sozusagen das von den Ahnen überkommene Recht. Das moderne Recht stammt einerseits aus dem kolonialen und andererseits aus dem nationalen Recht. Letzteres ist eine Gesamtheit von parlamentarischen und exekutiven Regelungen des jeweiligen afrikanischen Landes südlich der Sahara.⁶ Im Allgemeinen gibt es

⁵ Bei manchen Stämmen in den ehemaligen ostafrikanischen englischen Kolonien stehen die materiellen Güter einer Person normalerweise ihr selbst zu, während die Person selbst wiederum dem Häuptling bzw. König „gehört“. Wenn die Güter (Vieh, Haus etc.) einer Person verletzt oder beschädigt werden, so kann sie in der Regel selbst privatrechtlich auf Schadenersatz klagen. Die Strafgerichtsbarkeit betrifft dagegen primär Delikte wie Hexerei, Vergewaltigung, Körperverletzung etc., bei denen stets der Häuptling, der „Vater“ des Stammes, als der eigentlich Geschädigte angesehen wird. Er kann in der Folge eine Strafe verhängen, ohne dass der unmittelbar Geschädigte ebenfalls einen Rechtsanspruch auf Schadenersatz hätte. Vgl. Hazdra, Peter, *Afrikanisches Gewohnheitsrecht und „modernes“ staatliches Recht. Eine Analyse des Spannungsverhältnisses unter besonderer Berücksichtigung der aktuellen Situation im südlichen Afrika*, Frankfurt 1999, 103.

⁶ Vgl. Vanderlinden, Jacques, *Les systèmes juridiques africains*, Paris 1983, 96f.

keine Konflikte zwischen diesen unterschiedlichen Rechtsordnungen. Denn das moderne Recht, vor allem in den frankophonen Ländern Afrikas, besitzt eine Vorrangstellung gegenüber dem traditionellen Recht. Zwar darf im konkreten Fall jedes Individuum eine Klage entweder bei einem traditionellen oder bei einem modernen Gericht einlegen;⁷ allerdings muss das moderne Gericht ein Urteil nach traditionellem Recht nicht anerkennen. Im Gegensatz dazu hat das Urteil eines modernen Gerichts eine verbindliche Wirkung gegenüber dem traditionellen Recht. Es kann jedoch auch vorkommen, dass das moderne Gericht die Kläger an ein traditionelles Gericht zurückverweist.⁸ Dies gilt auch (und insbesondere) für das Mediationsverfahren.

Die traditionelle Mediation wird von traditionellen Gerichten durchgeführt. Diese bestehen aus einer Gruppe von mindestens zwölf, u.U. sogar bis zu dreißig Personen. Darunter befinden sich die Chefs einiger wichtiger Familien mit guten Beziehungen zum Clan-Häuptling bzw. König, die sich bei ihm auch oft unabhängig von einem Prozess treffen. Aber wie sieht das Organ der Mediation aus?

1. Der gerichtliche Anteil des Mediationsverfahrens

Zwar enthalten – wie oben erwähnt – seit kürzerer Zeit einige Rechtsordnungen Regelungen zur Mediation; diese finden aber nur auf sehr wenige Konflikte Anwendung, wie bei den Gacaca-Gerichten in Ruanda.⁹ Die meisten Konflikte in Afrika werden durch die traditionelle Mediation gelöst. Diese ist von historischen Vorbildern geprägt.

Die Mediation wird in der traditionellen Justiz in Afrika folgendermaßen untergliedert¹⁰:

- Die kleinste Einheit stellte die Familie dar, wobei in der Familie ein so genannter Familienrat tagt. Dem Vorsitzenden, dem Familienchef, der dieses Amt aufgrund seiner Herkunft und Geburt, aber auch wegen seines Ansehens innerhalb der Gemeinschaft bekleidet, wird von unterschiedlichen Honoratioren (Notabeln, *notables*) assistiert. Die Haupt-

⁷ David, René / Grasmann, Günther / Klingmüller, Ernst (u.a.), Einführung in die großen Rechtssysteme der Gegenwart, München 1988, 649.

⁸ Ein typisches Beispiel hierfür sind Fälle der sog. „Hexerei“.

⁹ Gacaca ist die Bezeichnung für das traditionelle Gericht zur Aufarbeitung des Genozids in Ruanda. Das Gericht existierte parallel zum ICT-R in Arusha.

¹⁰ Vgl. zum Folgenden: Mangin, Gilbert, Les structures de l'appareil juridictionnel, in: Encyclopédie juridique de l'Afrique Nr. 1: L'Etat et le Droit, Abidjan 1982, 239f.

aufgabe des Rates besteht darin, die Konfliktparteien auf der Basis der Gerechtigkeit zu versöhnen. Alle Zivil- und Handelskonflikte sowie bestimmte Verbrechen sind diesem Gericht zugewiesen.

- Die nächst größere Einheit in einem Verfahren bildet der Dorfrat oder der Rat des Ortsteils; dieser besteht aus Notabeln bzw. aus Familienchefs im Dorf, deren Zahl variabel ist. Der Vorsitzende des Gerichts ist der Chef des Dorfes oder Ortsteils. Die Aufgabe besteht in der gerechten Beurteilung von Streitsachen, die verschiedene Familien des Dorfes bzw. Ortsteils betreffen. Die Streitsachen, die schon von einem Familienrat abgeurteilt worden sind, können vor den Dorfrat als Berufungsinstanz gebracht werden. Dieser Rat ist manchmal auch zuständig für Verbrechen.
- Die verschiedenen Dörfer wiederum sind in einem Kantonsrat oder Gruppenrat zusammengefasst, in welchem rechtliche Probleme geregelt werden. Der Kantonsrat besteht aus einem Kantonschef als Vorsitzendem der Dorfchefs dieses Kantons oder der Volksgruppe, den Familienchefs und Chefs der Notabeln oder weiteren Dorfältesten. Der Rat entscheidet über die Streitsachen zwischen verschiedenen Dörfern desselben Kantons, also z.B. über Streitsachen über die Dorfgrenze oder die Grenze des Dorfwaldes im Kanton.
- Auf der obersten Stufe steht schließlich der Stamm oder das Königreich, in welchem sich der Stammesrat bzw. der Reichsrat (sofern ein Königreich existiert) mit rechtlichen Problemen befasst. Der oder die Vorsitzende ist der Stammeschef / die Stammeschefin oder der König bzw. die Königin. Der Rat wird aus Dorfchefs und Notabeln gebildet. Er übernimmt die Rolle des Berufungsgerichts über die Dorf- bzw. Kantonsräte und ist zuständig in allen Streitigkeiten bzgl. Handelssachen, Zivilsachen sowie Straftaten.

2. Die Besonderheiten der Mediation

Die Solidarität spielt in allen Bereichen des täglichen Lebens in den Gesellschaften Afrikas südlich der Sahara eine wichtige Rolle. Deshalb greift man für Konfliktlösungen sehr oft auf die Mediation zurück. In der Mediation wird das menschliche Wesen mit Respekt, Bescheidenheit und Fingerspitzengefühl behandelt. Durch die Mediation bleiben die Konfliktparteien, zwischen denen i.d.R. zuvor Angst und Misstrauen herrschen, einander nicht fremd. Sie löscht diese aus und löst Missverständnisse auf. Die Mediation im traditionellen (Stammes-)Recht will nicht die strikte Beachtung

der materiellen Normen erzwingen, sondern die Parteien versöhnen und die Harmonie in der Gesellschaft wiederherstellen. Ihre Aufgabe besteht prinzipiell in der Befriedung der Gesellschaft. So erneuert sie sowohl die Würde des einzelnen als auch die (alten) Beziehungen oder sogar Freundschaften. Mittels der Mediation soll die Zwietracht zur Eintracht, die Unausgewogenheit zur Harmonie und schließlich der Feind zu einem Partner werden.

Das Fehlen wirksamer Verfahren zur Vollstreckung der Urteile von Mediationen macht es notwendig, ein wechselseitiges Einvernehmen zwischen den Parteien herzustellen. Deshalb kann es bei einer „Entscheidung“ durch Mediation auch vorkommen, dass unter bestimmten Bedingungen der durch ein Urteil Begünstigte auf dessen Durchsetzung (z.B. Entschädigung, Wiedergutmachung etc.) verzichtet.¹¹

So ist und bleibt das Hauptziel der Mediation im traditionellen Recht aufgrund ihrer Struktur und ihrer Mechanismen die Befriedung der Gemeinschaft bzw. der Gesellschaft. Insofern basiert die Mediation auf den Prinzipien von Menschenrechten sowie Grundrechten und Gerechtigkeit.

Insgesamt umfasst die traditionelle Mediation folgende Aspekte:

- Ein faires Verfahren: Die Mediation wird weder auf Kosten des Opfers noch des Täters durchgeführt.
- Die Unschuldsvermutung: Die Mediation zeigt ein ganzes Netz von Maßnahmen der/für die Suche nach der Wahrheit im traditionellen Recht auf, die nicht unbedingt zum Maßnahmenkatalog eines Richters der modernen Justiz gehören.
- Die Bestimmung der Strafe: Da im traditionellen Recht der Strafbegriff die gesamte Gemeinschaft einbezieht, wird im Folgenden auch gezeigt, wie Strafmerkmale in der Mediation eingesetzt werden können, um die Rolle der Strafe so zu gestalten, dass der Täter auch nach der Strafverbüßung immer in Verbindung mit seiner ursprünglichen Gemeinschaft bleibt, um seine Wiedereingliederung in diese zu vereinfachen.
- Die Humanisierung des Strafverfahrens und der Haft: Hier wird die Frage nach der Notwendigkeit des Strafvollzugs und seinem sozialen Zweck gestellt.

¹¹ Vgl. David, René / Jauffret-Spinosi, Camille, *Les grands systèmes de droit contemporains*, Paris 1992, 443.

II. Inhalte der Mediation am Beispiel von Côte d'Ivoire

Die meisten europäischen Länder haben die Grundlagen für die Mediation in eine gesetzliche Form gegossen; dagegen ist die Mediation in vielen Staaten Afrikas südlich der Sahara meist formlos. Sie hat bereits existiert, bevor einige moderne Rechtsordnungen nach europäischem Muster adaptiert worden sind. Sie ist in den meisten Fällen eine Angelegenheit des traditionellen Rechts.

1. Die Rolle der Mediation in der traditionellen Gerichtsbarkeit

Das traditionelle Recht beruht schon prinzipiell auf der Mediation, und zwar bei der Lösung verschiedenster Konflikte, also bei öffentlich-, privat- und strafrechtlichen Auseinandersetzungen, in Ehe-, Familien-, Nachbarschafts- oder Sippenstreitigkeiten etc., in deren Lösung die gesamte jeweilige Gemeinschaft eingebunden wird. Es handelt sich dabei also um das Recht bzw. die Gerichtsbarkeit der zahlreichen Stämme.¹² Ein Stamm teilt sich dabei wiederum in viele verschiedene ethnische Gruppen auf. Um einen Eindruck von der Vielfalt der Stammeskulturen zu vermitteln, in denen die Mediation verankert ist, seien einige Zahlen genannt: Heute gibt es noch mehr als 2000 Stämme und ethnische Gruppen in Afrika südlich der Sahara. Allein in Côte d'Ivoire leben 60 ethnische Gruppen.¹³ Sie teilen sich auf acht große Stämme auf: Die wichtigsten sind die *Akan*-Gruppe und die *Krou*. In Benin gibt es mehr als 45 Stämme. Im Senegal wiederum existieren zum Beispiel mehr als 68 Stämme, wobei jede Ethnie eine Untergruppe besitzt. Dieselbe Struktur findet sich auch in den anglophonen, hispanophonen und lusophonen Ländern oder aber auch in zweisprachigen Ländern wie Kamerun mit seinen zwei anglophonen und sechs frankophonen Provinzen mit 150 einheimischen Sprachen. Um einen Eindruck von der Vielfalt der Stammeskulturen, in denen jeweils die Mediation verankert ist, zu vermitteln, seien einige weitere Zahlenbeispiele genannt: Das alte Französisch-Äquatorialafrika und das Gebiet des früheren Belgisch-Kongo umfassten etwa 1500, der Sudan allein 570 und Britisch-Ostafrika 200 Stämme.¹⁴

¹² Vgl. Vanderlinden, Jacques, *Les systèmes juridiques africains*, 16 ff.

¹³ Kouassi, Adome Blaise, *Straßenkinder und Jugendkriminalität – ein kriminologischer Vergleich: Côte d'Ivoire und Deutschland*, Berlin 2004, 42.

¹⁴ Leichtmann, Maria A., *The legacy of transnational lives: Beyond the first generation of Lebanese in Senegal*, *Ethnic and racial studies* (2005), Bd. 28, Nr. 4, 663-686.

Jede ethnische Gruppe hat ihre eigene Technik und Struktur der traditionellen Mediation entwickelt, die auf ihrer jeweiligen Kultur und ihrem Gesellschaftsmodell beruht. Bei dem Begriff „Kultur“ geht es hier um die Gesamtheit von Regeln, welche die Rolle für jedes Individuum in der Gesellschaft bestimmen. So existieren in jedem Land verschiedene Kulturkreise.¹⁵ Innerhalb eines Stammes sowie innerhalb einer großen ethnischen Gruppe können die Unterschiede zwischen den Rechtsregeln und den Mediationsverfahren so groß sein, dass ein Verfahren bzw. ein Urteil zum gleichen Sachverhalt in zwei benachbarten Dörfern unterschiedlich ausfällt. Dies lässt sich nicht zuletzt dadurch erklären, dass das traditionelle Recht und die Mediation auf mündlicher Überlieferung beruhen.¹⁶

Die Mediation im traditionellen Recht beabsichtigt nicht, eine (einseitige) „Entscheidung“ (im Sinne eines Urteils eines modernen Gerichts) zu treffen. Ihre Aufgabe besteht vielmehr darin, die Parteien zu befrieden.¹⁷ Der Zusammenhalt der ganzen Gruppe soll gestärkt werden, indem die Eintracht unter ihren Mitgliedern wiederhergestellt wird. So wird die gesamte Dorfgemeinschaft in die Prozesse der Mediation eingebunden, wie im Folgenden an Beispielen gezeigt wird. Die Mediation ist die Basis des traditionellen Rechts, welches im Allgemeinen von Mitgliedern des Stammes bzw. der ethnischen Gruppe freiwillig befolgt wird: Jeder fühlt sich dem Vorbild seiner Vorfahren verpflichtet. Diese Überzeugung beruht dabei in weiten Teilen auf mythischen Vorstellungen. Der Gehorsam gegenüber dem traditionellen Recht gilt als Akt des Respekts gegenüber den Ahnen, deren Gebeine in der Erde ruhen und deren Geister über die Lebenden wachen: Jeder weiß genau, was geschehen muss und was nicht getan werden darf. Man befolgt freiwillig die überlieferten Bräuche und fragt sich dabei nicht, ob man auch rechtlich hierzu verpflichtet ist. Die Folge einer Missachtung dieses Rechts ruft, dem Glauben der Betroffenen nach, ungnädige Reaktionen der Ahnengeister hervor.¹⁸ Die Dorfweisen oder Gemeindeältesten übernehmen die Durchsetzung oder die Fixierung neuer Verhaltensnormen in bestimmte traditionelle Rechtsregeln und sind parallel zuständig für die Mediation bei der Lösung von Konfliktkonstellationen.

¹⁵ Z.B. die Kultur der königlichen Akan-Gruppe und die der Mande-Nordgruppe in Côte d'Ivoire, die der Ewe (Togo, Benin), die der Bamileke, Beti (Kamerun), die der Serere, der Wolof (Senegal), die der Aschanti (Ghana) etc. Vgl. Kouassi, Adome Blaise, 213.

¹⁶ Vgl. Vanderlinden, Jacques, *Les systèmes juridiques africains*, 8 ff.

¹⁷ Vgl. David, René / Jauffret-Spinosi, Camille, *Les grands systèmes de droit contemporains*, 443.

¹⁸ *Ibid.*, 442.

Ein solches Konzept lässt wenig Raum für moderne, subjektive Rechte an Sachen, die von der Rechtsträgerschaft einzelner ausgehen. Ein viel größerer Wert wird auf die Verpflichtungen gelegt, die jedem einzelnen entsprechend seinem sozialen Status obliegen. Im traditionellen Recht sind das Sachenrecht und Schuldrecht aufs Engste mit dem Personenrecht verknüpft. Es gibt weder eine Unterscheidung zwischen öffentlichem und Privatrecht, noch zwischen Recht und Billigkeit.¹⁹

Im traditionellen Recht findet sich die Mediation in verschiedenen Abschnitten der Konfliktlösung wieder. Innerhalb derselben kommt es bei einer begangenen Tat stets zu zwei Schuldsprüchen. Einerseits wird das Urteil gegen den Täter ausgesprochen; dadurch wird ihm der strafbare Unwert der Tat ausführlich erklärt und förmlich festgestellt. Zum anderen wird ein Urteilsspruch gegen die Sippe ausgesprochen, da sie es war, welche die notwendige Erziehung ihres Mitglieds versäumt hat.²⁰ So sind der Täter und seine Sippe verantwortlich für die Tatbegehung, z.B. eine Sachbeschädigung. Aus diesem Grund beteiligt die Mediation nicht nur die in der konkreten Konfliktkonstellation direkt involvierten Parteien, nämlich den Täter und das Opfer, sondern auch die Familien der Konfliktpersonen sowie die ganze Gemeinschaft. Das traditionelle Recht unterscheidet sich vom modernen Recht insofern, als dass jedes Verfahren – wegen der oben erwähnten Nichtdifferenzierung zwischen den Rechtsbereichen – einerseits aus einer Strafe und andererseits aus einer Wiedergutmachung besteht. So kennt die Mediation im traditionellen Rechtssystem keinen festen Strafrahmen, weder für ein Verbrechen noch für ein Vergehen noch für eine Übertretung. Die Strafzumessung unterliegt einer jeweils für den Einzelfall angepassten freien Findung einer Strafe, um so individuell den (Rechts-)Frieden in der Gemeinschaft wiederherzustellen. Es ist jedoch allen Strafen dieses Rechtssystems gleich, dass sie aus Opfergaben (Zufriedenstellung der Geister, Erde und Luft), der Wiederherstellung des sozialen Friedens (Einigung beider Streitparteien) und der Entschädigung für den materiellen Schaden (Wiederherstellung von zerstörten Gegenständen / Naturalrestitution) bestehen müssen. Somit kann es vorkommen, dass bei ähnlichen Taten bzw. Sachbeschädigungen in verschiedenen Bezirken eine sehr unterschiedliche Strafe für den Täter und seine Sippe verhängt wird.²¹

¹⁹ Ibid.

²⁰ Interview mit Prof. Légré vom 27.09.2003.

²¹ Interview mit dem Chef Anoh vom 20.09.2003.

Das Hauptziel der Mediation im traditionellen Recht ist und bleibt aufgrund ihrer Struktur und ihrer Mechanismen die Befriedung der Gemeinschaft bzw. der Gesellschaft. So wird die Mediation für die Lösung jeder Konfliktkonstellation eingesetzt, wobei das Ergebnis in Relation zum Umfang des Schadens bzw. der Schwere der Straftat steht. An dieser Stelle mag ein Beispiel für ein Mediationsverfahren im traditionellen Recht von Côte d'Ivoire als Erläuterung dienen.

2. Ein Beispiel für Mediation in Côte d'Ivoire

Es ist von entscheidender Bedeutung, dass im traditionellen Rechtssystem von Côte d'Ivoire für die Tatbeteiligung grundsätzlich der Täter nicht allein maßgeblich ist, sondern auch auf seine ganze Sippe abgestellt wird. Es gibt eine kollektive Verantwortlichkeit innerhalb dieser Sippe.²² Die kollektive Verantwortlichkeit verteilt sich auf zwei „Arten“ von Rechtsträgern, wobei beide als Täter betrachtet werden. Es gibt einerseits den aktiven Rechtsträger (den Tatausführenden), welcher sowohl das Urteil (die Schande) entgegennehmen und sich aktiv an der Wiedergutmachung beteiligen muss. Auf der anderen Seite steht der passive Rechtsträger (die Sippe des Tatausführenden), welcher lediglich dem aktiven Rechtsträger bei der Wiedergutmachung behilflich sein muss. Innerhalb dieses Systems werden die Tatausführenden auch als Verantwortliche ersten Grades (*premier responsable*) bezeichnet, die Mitglieder der Sippe – als kollektiv Mitverantwortliche – als Verantwortliche zweiten Grades (*responsable secondaire*). Die Angehörigen werden automatisch als Mitverantwortliche behandelt und auch zur Mitverantwortung gezogen. Das Urteil ergeht zwar nur gegen den Täter, jedoch werden die Strafe und/oder der Schadensersatz kollektiv vollstreckt bzw. Wiedergutmachung geleistet. Die Sippe muss den Tatausführenden nach dem Urteil wieder bei sich aufnehmen und auch dafür Sorge tragen, dass sie die versäumte Rechtserziehung bei diesem nachholt. Die Angehörigen nehmen somit die Aufgaben der Justizvollzugsanstalten wahr, da ihre Aufgaben darin bestehen, einerseits die Resozialisierung des Täters vorzunehmen und andererseits die Dorfgemeinschaft vor weiteren Übergriffen zu schützen. Zu einer Durchbrechung der Kollektivbestrafung der Sippe kommt es nur bei Tötungsdelikten. Hier gilt der Rechtsverstoß als so schwerwiegend, dass eine Resozialisierung durch die Sippe als nicht mehr oder kaum möglich gilt. Durch ein

²² Pradel, Jean, *Droit pénal général*, 10. Aufl., Paris 1994, 439.

Tötungsdelikt sind nach traditionellem Verständnis die lokalen Götter (Erde und Luft) so missgestimmt, dass der Verursacher dieses Zustands (für eine bestimmte Zeit oder sogar dauerhaft und endgültig) nicht mehr auf dem Boden der Tat verweilen darf. Folglich wird der Täter aus der Gemeinschaft ausgestoßen, wobei die Mitglieder seiner Sippe in dem Dorf verbleiben dürfen. Das Verbannen aus der eigenen Gesellschaft gilt als sozialer Tod. Dies stellt im traditionellen Recht die einzige Rechtsfolge dar, welche eine Unterscheidung zwischen den Verantwortlichen ersten und denjenigen zweiten Grades vornimmt. Falls der Täter ein Verbrechen, Vergehen oder eine Übertretung gegen eine Person oder Sache einer anderen Dorfgemeinschaft begangen hat, kommt es zu einer Verschiebung der kollektiven Verantwortlichkeit auf die ganze Dorfgemeinschaft des Täters. Somit werden alle Dorfbewohner als Mittäter der strafbaren Handlung erachtet. Diese Art der kollektiven Verantwortlichkeit bezieht sich dann jedoch weniger auf die Resozialisierung des Täters – diese bleibt weiterhin Aufgabe der Sippe – als vielmehr auf die Schadensbehebung und Wiedergutmachung zur Wahrung des Friedens zwischen den Dorfgemeinschaften. Innerhalb des traditionellen Rechtssystems kommt es bei einer begangenen Tat stets zu zwei Schuldsprüchen. Zum einen wird das Urteil gegen den Täter ausgesprochen und der strafbare Unwert der Tat wird ihm ausführlich erklärt und festgehalten zum anderen wird ein Urteilspruch gegen die Sippe ausgesprochen.

Zur Vertiefung – und auch zur Verdeutlichung der grenzüberschreitenden Problematik – soll hier ein Fall dargestellt werden, welcher ebenfalls mit der traditionellen Gerichtsbarkeit gelöst wurde:

Aus Burkina Faso stammende Bauern besaßen Plantagen im Westen von Côte d'Ivoire. Bei einer Streitigkeit zwischen den burkinischen Bauern und einer ivorischen Nachbarfamilie wurden verschiedene Familienmitglieder der ivorischen Familie durch einen burkinischen Bauern getötet. Daraufhin kam es zu einer kriegerischen Auseinandersetzung mit vielen Todesfällen zwischen allen burkinischen Bauern der westlichen Côte d'Ivoire und den dort ansässigen ivorischen Bauern. Der Konflikt weitete sich so schnell aus, dass nach kurzer Zeit das ivorische Militär intervenieren musste. Wegen der Komplexität der Fälle wurde auf höchster Ebene entschieden, nicht ein modernes Rechtsverfahren, sondern die Mediation des traditionellen Rechts einzuleiten. Basierend auf dem militärisch hergestellten Frieden kam es zu der ministeriellen Aufforderung an die beiden Streitparteien durch das *Ministère de la Reconciliation* (Ministerium der Aussöhnung), bei dem zuständigen Präfekten eine dauerhafte friedliche

Streitbeilegung zu erreichen. Letztgenannter verwies den Sachverhalt wiederum an die örtlichen traditionellen Gerichtsbarkeiten, da nur diese nach allgemeiner Ansicht das Ausmaß des Schadens und die daraus folgenden Versöhnungsmaßnahmen richtig bestimmen konnten. Als die örtlich zuständigen Dorfgerichte eine Beurteilung des gesamten Geschehens vorgenommen und einen möglichen Versöhnungsvorschlag vorgelegt hatten, wurden diese Feststellungen und Lösungsansätze zurück an den Präfekten geleitet. Dieser wiederum hat das Urteil als rechtmäßig anerkannt und an alle am Streit Beteiligten sowie an den Sprecher der burkinischen Siedler weitergegeben.

Das „Urteil“ war, wie die meisten traditionellen Urteile, zweigeteilt. Zum einen wurde festgestellt, dass durch die von den burkinischen Bauern verursachte Tötung der ivoirischen Familienmitglieder Himmel, Boden, Luft, Götter und Ahnen missgestimmt seien. Zum anderen sei es zu einer Verletzung und Beschädigung der ivoirischen Gemeinschaft gekommen, wobei hier speziell auf die Sippe des Opfers abgestellt wurde.²³ Auch in der Strafe sieht man die Zweiteilung sehr deutlich: Die burkinische Familie wurde zum einen aufgefordert, Tiere für die Ahnen und Götter zu opfern, damit auf dieser Ebene wieder Friede einkehren konnte. Zum anderen wurde die burkinische Familie dazu veranlasst, der ivoirischen Familie die eigenen Plantagen für eine bestimmte Zeit zu überlassen, damit diese mit dem Vorteil der doppelten Ernte den Wegfall eines ihrer Familienmitglieder besser verkraften konnte. Nach zehn Jahren wird das örtliche Aufenthaltsverbot gegenüber den burkinischen Bauern wieder aufgehoben, so dass diese wieder auf ihre Plantagen zurückkehren können.

Auch Beispiele aus anderen Staaten können an dieser Stelle angeführt werden:

Ebenso werden in Togo Konflikte oft mit der Mediation des traditionellen Rechts gelöst, so beispielsweise im Falle eines Mordes und einer Körperverletzung in der Region Lomé. Im Gemeindeviertel Bè wurde die Straftat dem Häuptling vorgetragen und der Konflikt im Wege der Mediation gelöst. Wie in Côte d'Ivoire bestand das „Urteil“ aus einer Geldstrafe und Entschädigungen, die von beiden Parteien angenommen wurden.

In Ghana führten ein gestohlener und getöteter Hahn 1994 zu einem Dorfkrieg, bei dem zahlreiche Menschen ermordet wurden. Hier begann die Mediation auch in „formeller“ Hinsicht außergewöhnlich; nämlich in der Nacht und an bestimmten „geheiligten“ Orten, bevor sie dann am Tage

²³ Interview mit Prof. Légré am 27.09.2003 in Côte d'Ivoire.

weiter fortgesetzt werden konnte. Auch in diesem Falle bestand die Lösung des traditionellen „Mediationsgerichts“ in einer Geldstrafe und Schadenersatz, ähnlich wie im Beispiel von Côte d'Ivoire. Diese wurden zum Teil an die Mediatoren (die Häuptlinge oder die Hof- und Familienchefs) bezahlt.

Bezüglich der Wiedergutmachung kommt es ebenfalls zu einer kollektiven Haftung der Sippe für ihre Mitglieder. Die Mitglieder der Sippe des Täters müssen helfen, das Zerstörte wiederaufzubauen oder mit eigenen Mitteln zu ersetzen.

Vor der Einführung des modernen Rechtssystems wurde als Wiedergutmachung bei Tötungsdelikten in der traditionellen Rechtsordnung häufig die „Abstellung“ einer Person als Ersatz angeordnet – meistens ein(e) Familienangehörige(r) des Täters bzw. ein Sklave oder eine Sklavin –, welche die Pflichten des Opfers in dessen Familie übernehmen musste. Diese Rechtsfolge ist allerdings durch die Einführung des modernen Rechts und der damit zusammenhängenden Achtung der Würde des Menschen abgeschafft.

Zusammenfassung

Das traditionelle Recht ist als Recht von Gemeinschaften entstanden, die nur unter sich gelebt haben. Im Gegensatz dazu ist das moderne Recht notwendigerweise ein Recht der Völker, geschaffen für eine Gesellschaft, in der die vielfältigen Gemeinschaften aus vor-kolonialen und vor-modernen Zeiten beginnen, miteinander zu verschmelzen.

Die Mediation bzw. die außergerichtliche Behandlung von Konflikten in Afrika südlich der Sahara gründet auf einer Kultur der Schlichtung und der Versöhnung. Im traditionellen Recht der dortigen Staaten und Regionen besteht der Hauptzweck der Mediation im Schutz und der Sicherstellung des sozialen Gleichgewichts sowie der Herstellung von Harmonie zwischen einzelnen Dorfbewohnern bzw. innerhalb der jeweiligen Gemeinschaft.

Die Mediation hat immer in verschiedenen aber doch ähnlichen Formen sowohl in den anglophonen als auch in den frankophonen afrikanischen Ländern südlich der Sahara existiert. Auch die Einführung des modernen Rechts und seiner Strukturen hat die Rolle der Mediation bei Konfliktlösungen nicht verdrängt. Im Gegenteil: Deren Gewicht nimmt sogar zu. Mit dem Zusammenbrechen von verbindenden Strukturen zwischen Staat und Gesellschaft ist die Justiz mit ihren Aufgaben vielfach überfordert. Es

fehlen Personal und Finanzmittel. Deshalb delegiert der Staat Teile seiner Aufgaben bei Konfliktlösungen an Mediationsverfahren. Dies kann sowohl gemäß dem modernen als auch gemäß dem traditionellen Recht geschehen.

Wegen der häufig als mangelhaft empfundenen Lösungen des modernen Rechts wenden sich zahlreiche Betroffene an die traditionellen Institutionen, deren Grundsäule die Mediation ist. Allerdings ist auch die Mediation sowohl beim traditionellen als auch beim modernen Recht nicht immer erfolgreich. In einigen Fällen fühlen sich die Konfliktparteien nicht zufriedenstellend behandelt. Daher ist es wünschenswert, beide Arten der Konfliktlösung in einem System zu vereinen, um insgesamt zu größerer Akzeptanz und gerechten Lösungen zu gelangen. Die traditionelle Mediation sieht die Menschenrechte als einen zentralen Punkt eines alternativen Rechtssystems an. Die Mediation ist der beste Weg zu Versöhnung, Konsolidierung der Verhältnisse und Vergebung. Eine erfolgreiche Mediation zielt auf das Erreichen einer gerechten Lösung für alle; d.h. ohne Gerechtigkeit für die Opfer bzw. die Beteiligten an einem Konflikt führt auch die Mediation nicht zum Ziel. Das Erreichen von Vergebung ohne die Umsetzung von Gerechtigkeit ist kaum möglich oder vorstellbar

Wenn das Recht – sowohl das moderne als auch das traditionelle – nicht nur die strikte Beachtung der materiellen Normen erzwingen will, sondern die Parteien versöhnen und die Harmonie in der Gesellschaft wiederherstellen soll, muss ein zukünftiges Hauptziel die Integration der Mediation in das moderne Rechtssystem sein.

Ein weiterer Aspekt verdient besondere Beachtung: Der Internationale Strafgerichtshof (ICC) in Den Haag hat seit seiner Gründung bislang nur Anklageschriften behandelt, in denen fast alle Angeklagten aus Afrika stammen. Wegen der Komplexität der Verhandlungen, der Entfernung der Tatorte zu den Niederlanden sowie der afrikanischen, meist eher ablehnenden Mentalität gegenüber dem internationalen Gericht, das als Kolonialgericht angesehen wird, verzögern sich die Verhandlungen seit Jahren. Deshalb könnte auch hier gefragt werden, inwieweit die traditionelle Mediation einen hervorragenden Beitrag – vor allem beim Täter-Opfer-Ausgleich – leisten kann, um die Arbeit des Gerichts effektiver und akzeptabler zu machen.

Literaturverzeichnis

- Brenneur, Beatrice (Hg.), Panorama des médiations du monde. La médiation, langage universel de règlement des conflits, Paris 2010.
- David, René / Grasmann, Günther / Klingmüller, Ernst (u.a.), Einführung in die großen Rechtssysteme der Gegenwart, München ²1988.
- David, René / Jauffret-Spinosi, Camille, Les grands systèmes de droit contemporains, Paris ¹¹1992.
- Hazdra, Peter, Afrikanisches Gewohnheitsrecht und „modernes“ staatliches Recht. Eine Analyse des Spannungsverhältnisses unter besonderer Berücksichtigung der aktuellen Situation im südlichen Afrika, Frankfurt a.M./Paris/Wien 1999.
- Hopt, Klaus J. / Steffek, Felix (Hg.), Mediation. Rechtstatsachen, Rechtsvergleich, Regelungen, Tübingen 2008.
- Kouassi, Adome Blaise, Rechtssysteme in Afrika südlich der Sahara. Institut für Afrikanistik, Universität zu Köln, 19 S., in: Beiträge zur 1. Kölner Afrikawissenschaftlichen Nachwuchstagung (KANT I), 12.–14. Mai 2006; <http://www.uni-koeln.de/phil-fak/afrikanistik/kant>.
- Leichtmann, Maria A., The legacy of transnational lives: Beyond the first generation of Lebanese in Senegal, Ethnic and racial studies, Bd. 28, Nr. 4, (2005), 663-686.
- Mangin, Gilbert, Les structures de l'appareil juridictionnel, in: Encyclopédie juridique de l'Afrique Nr. 1: L'Etat et le Droit. Les Nouvelles Editions Africaines, Abidjan 1982.
- Pradel, Jean, Droit pénal général, Paris ¹⁰1994.
- Sievers, Nadja, Mediation als alternative Konfliktlösungsmöglichkeit auch in Deutschland? Eine rechtsvergleichende Untersuchung am Beispiel der argentinischen *mediacion previa*, Frankfurt a.M. 2001, 29.
- Vanderlinden, Jacques, Les systèmes juridiques africains. Que sais-je? Paris 1983.

Lambert Nigarura

La cour pénale internationale: chances et limites dans le rétablissement de la paix et de la réconciliation au Burundi

Abstract:

Since its independence, Burundi has become the theatre of vicious cycles of violence through political and ethnic conflicts. All the tragic events that have taken place from 1965 to the present, the truth has never been known, let alone the establishment of responsibility. The crisis of 2015 has stirred the knife in the still open wound caused by Burundi's painful past. Instead of serving the interests of justice, the Burundian judiciary has shone either by omission by failing to prosecute alleged perpetrators of crimes or by abusively attacking real or supposed opponents.

This failure of the Burundian justice system is at the origin of the intervention of the International Criminal Court under the principle of complementarity provided for in the founding treaty of this international criminal justice system. Although the intervention of the International Criminal Court has multifaceted challenges, its contribution to the prosecution of the perpetrators of the most serious crimes is perceived by some Burundians as an important step towards the search for peace and reconciliation. The withdrawal of Burundi from the Rome Statute of the International Criminal Court in order to escape prosecution following ongoing investigations is necessarily one of the major challenges.

Basing our argument on documentary review and especially grey literature, this paper aims to demonstrate the importance of national and international judicial mechanisms in restoring peace and reconciliation in a country that has experienced serious human rights violations such as Burundi. The absence of independent and impartial justice for victims will undermine the desired peace and reconciliation in Burundi.

Thus, despite the shortcomings, the ICC remains the only court of last resort to punish and obtain justice for victims and thus establish lasting peace in Burundi. This international criminal jurisdiction has already proven its commitment to the suffering endured by victims compared to other international jurisdictions. It is the first one that has given them a place in all phases of its proceedings. During a trial, a victim has the opportunity to testify before the ICC if he or she is summoned to appear as a witness for the defence or the prosecution. We wanted to shed light on the context in which investigations are carried out by the International Criminal Court by confronting its multiple limitations but also its advantages related to the support of victims, human rights activists and the reality of impunity for crimes in Burundi, which is a major handicap to recovering the peace, stability and reconciliation expected for several decades.

Contexte

Depuis son indépendance, le Burundi est devenu le théâtre des cycles viciés de violence à travers les conflits politico-ethniques.

Les événements de 1965, 1972, 1988, 1993 restent les plus tragiques dont la vérité n'est pas toujours connue et la responsabilité non encore établie.

La crise de 2015 est venue remuer le couteau dans la plaie encore béante causée par ce passé douloureux qu'a connu le Burundi.²

Ainsi la grave crise politique qui secoue le Burundi depuis l'annonce du troisième mandat illégal et illégitime de Pierre Nkurunziza en avril 2015 et les violences politiques qui ont suivi ont fait près de 400 000 nouveaux réfugiés et une multitude de victimes des crimes de droit international imputables aux éléments relevant de la police, de l'armée, du service national de renseignement, de la jeunesse du parti au pouvoir CNDD FDD et des autorités politiques du Burundi. Ceci s'est produit dans un climat où la justice burundaise, instrumentalisée, n'a pas la volonté ou la capacité pour poursuivre les présumés auteurs. Cette situation d'incapacité du système judiciaire burundais a poussé la Chambre préliminaire III de la Cour pénale internationale (CPI) à autoriser l'ouverture d'une enquête sur la situation au Burundi sur base des informations collectées par le bureau du Procureur ce qui est conforme au traité de création de la Cour.¹

Parallèlement, le Conseil des droits de l'homme des Nations Unies, dans une résolution adoptée en septembre 2016 à Genève en Suisse, a mis en place une commission internationale d'enquête sur le Burundi. Cette dernière a documenté des violations des droits civils, politiques, économiques, sociaux et culturels. Les voix dissidentes, dont spécialement les membres de la société civile, les professionnels des médias (Journalistes), en étaient les plus ciblées.²

Cette commission qui avait été mise en place pour une période initiale d'une année, a vu son mandat renouvelé à deux reprises suite à la persistance des violations en toute impunité au Burundi.

Ainsi le dernier rapport de la Commission d'Enquête du mois de septembre 2019 a alerté sur les possibles crimes de masse, avant, pendant ou après les échéances électorales prévues au mois de mai 2020.³

¹ Article 15 statut de Rome de la Cour Pénale Internationale.

² Rapport de la Commission d'enquête des Nations unies sur le Burundi septembre 2017.

³ <https://www.ohchr.org/FR/HRBodies/HRC/CoIBurundi/Pages/CoIBurundi-ReportHRC42.aspx>.

Ainsi entre avril 2015 et octobre 2017; les violences ont causé au moins 1.200 morts. Et plus de 6 000 personnes ont été placées en détention arbitraires, des centaines d'autres ont subi des actes de torture. On a observé aussi des disparitions forcées.⁴

La majorité des victimes sont des opposants au gouvernement ou perçus comme tel⁵. Ces chiffres et informations demeurent largement contestés par le Gouvernement Burundais sans toutefois afficher la volonté de faire la moindre enquête indépendante au niveau interne. L'appareil judiciaire qui est censé être le pilier des droits et libertés des Burundais et étrangers vivants sur le territoire national brille par le silence complice pour les crimes commis par une catégorie de Burundais et joue un rôle oppresseur pour une autre catégorie.

Cette situation est expliquée probablement par le manque d'indépendance des magistrats, le fait que ceux qui occupent les postes stratégiques dans ce corps sont proches du pouvoir tandis qu'une autre partie n'ose aucune initiative de peur de perdre leurs postes.

Il faut noter aussi que cette soumission du pouvoir judiciaire au pouvoir exécutif ne date pas d'aujourd'hui. Point n'est besoin de souligner que le passé sombre avait été légué aux mécanismes de la justice transitionnelle dans ce sens que la justice ordinaire a manqué soit la volonté ou n'avait pas la capacité de poursuivre les présumés auteurs.

Les tenants du régime veulent aujourd'hui utiliser à la fois la justice et la commission vérité et réconciliation pour vider selon eux ce passé douloureux. Or, le fait qu'ils sont parties prenantes à ces mêmes conflits et manipulent la justice et la Commission vérité et réconciliation remet automatiquement en cause le travail en cours de la commission vérité et réconciliation

1. Violation des piliers de la réconciliation et montée du discours de la haine avec la crise de 2015

La volonté du président Nkurunziza de briguer un troisième mandat en violation de la constitution de 2005 et de l'historique Accord d'Arusha pour la paix et la réconciliation a été le déclencheur d'une grave crise que le pays traverse pendant près de cinq (5) ans.

⁴ Rapport de la commission d'enquête des Nations unies septembre 2017.

⁵ Idem.

La montée du discours de la haine ethnique jusqu'aux établissements scolaires/primaires est devenue endémique et sans aucune suite pour barrer la route à cette tragédie. A cela s'ajoute la déshumanisation des opposants politiques en général et de la communauté tutsie qualifiées de chiens errants.

Cette propagande similaire à celle qui a eu lieu au Rwanda quelques mois avant et pendant le génocide contre les tutsi est propagée en toute impunité. L'appareil judiciaire et des autorités politiques de la base au sommet réagissent par un silence complice.

Les médias libres et indépendants ont été détruits et réduits en cendres. Les organisations de la société civile ont été ou radiées ou suspendues, accusées d'avoir organisées les manifestations pacifiques que le régime qualifie d'insurrection.

Le gouvernement a sommé les Organisations Internationales de fermer les porter. Il promulgua ensuite la nouvelle constitution interdisant l'extradition d'un citoyen burundais accusé de crimes internationaux vers les juridictions pénales internationales.⁶

Le pouvoir burundais a décidé la fermeture du Bureau de la Haut-Commissaire des Nations unies aux droits de l'homme (HCDH), la suspension de l'association « Parole et Actions pour le Réveil des Consciences et l'Evolution des Mentalités » (PARCEM) qui était une des dernières organisations indépendantes de la société civile burundaise encore active sur terrain, la suspension de la Voix d'Amérique (VOA) et le retrait de la licence au British Broad casting Corporation (BBC).

2- Les indicateurs de l'impunité face à ces violations des droits de l'homme

Dans tous les rapports de la commission d'enquête de l'ONU sur les violations graves des droits de l'homme constitutif des crimes contre l'humanité, aucune enquête n'a été menée pour poursuivre les auteurs pourtant bien identifiés comme agents de l'État ou de la milice du parti au pouvoir imbonerakure.

Les discours et propos qui attisent la haine ethnique propagés régulièrement et en toute impunité.

⁶ Article 50 de la nouvelle constitution de la République du Burundi.

L'adoption des lois qui verrouillent non seulement l'espace de liberté mais aussi qui violent la vie privée des citoyens: c'est notamment la légalisation des perquisitions nocturnes et le captage des données informatiques.⁷

Les auteurs des crimes et autres violations sont récompensés et reconnus par une loi organique⁸: c'est notamment l'adoption d'une loi légalisant l'enrôlement des volontaires (miliciens) comme réservistes.

3. Une justice instrumentalisée et utilisée comme outils de répression

L'indépendance des magistrats au Burundi est garantie par beaucoup de textes juridiques, spécialement la Constitution de la République du Burundi, l'accord d'Arusha pour la paix et la réconciliation et le Statut des magistrats. Cependant, la plupart des hauts responsables de la justice font l'objet de pressions de la part de l'exécutif, et leur promotion est faite en fonction du « zèle » avec lequel ils s'asservissent à ce dernier.

Les juges qui résistent aux instructions du pouvoir exécutif font objet de menaces, ils sont généralement mutés, souvent loin de leur famille. La gestion de la carrière des magistrats est devenue une affaire du parti au pouvoir et ne constitue pas une garantie pour la protection des droits et libertés publiques.

La crise liée au troisième mandant de Pierre Nkurunziza qui secoue le pays depuis avril 2015 a aggravé la soumission de l'appareil judiciaire burundais jusqu'à le réduire en un simple instrument de répression contre ceux qui prennent le courage d'élever des voix pour dénoncer les violations des droits de l'homme, la mauvaise gouvernance et tous ceux qui divergent et menacent les intérêts des membres de l'exécutif ou d'autres corps qui en dépendent

Cet imbroglio au sein de la magistrature a été manifesté notamment lors des arrestations arbitraires suivies d'emprisonnements de militants des partis de l'opposition comme ceux du Mouvement pour la Solidarité et Développement le 08 mars 2014 ainsi que des milliers de manifestants en particulier les jeunes qui croupissent dans les différents prisons et cachots sans pouvoir espérer d'être libérés par une justice aux ordres de l'exécutif..

⁷ Loi N°1/09 du 11 mai 2018 portant révision du code de procédure pénale.

⁸ Article 114 de la Loi organique N° 01/04 du 20 février 2017 portant missions, organisation, composition, instruction, conditions de service et fonctionnement de la Force de Défense Nationale.

En effet, treize ans après la signature de l'historique Accord d'Arusha pour la paix et la réconciliation au Burundi, le problème lié à l'absence d'indépendance de la magistrature tant décriée par plusieurs organisations nationales et internationales a fini par persuader le Gouvernement du Burundi à organiser les Etats généraux de la justice à GITEGA au mois d'août 2013. Des résolutions consensuelles ont été adoptées au cours de ces assises en vue de réhabiliter le système judiciaire et rétablir l'indépendance de la magistrature. Malheureusement, le rapport n'a jamais rendu public par le ministre de la justice qui craignait probablement la perte de certains de ses pouvoirs sur l'appareil judiciaire.

Sans aucune intention de vouloir exagérer depuis que le CNDD-FDD a accédé au pouvoir en 2005, la situation des droits humains et du fonctionnement de la justice n'ont cessé de se détériorer au Burundi.

L'arrestation et l'emprisonnement des anciens hauts dignitaires du Pays dont l'ancien Président Domitien Ndayizeye, les actes de torture et traitement cruels, inhumains et dégradants infligés à l'ancien Vice-Président Alphonse Marie Kadege en 2006, les assassinats des militants du Front National de Libération (FNL) puis jetés dans la rivière Ruvubu en 2007, la vente illégale de l'avion présidentiel dans la foulée, l'assassinat d'Ernest Manirumva en 2009 et plusieurs autres crimes commis par le même régime mais qui sont demeurés impunis, en sont des signes éloquentes.

En outre, le Comité contre la torture a considéré, dans ses observations finales de 2007, qu'un « climat général d'impunité » prévalait au Burundi.⁹ Il a exprimé sa préoccupation quant aux défaillances préoccupantes du système judiciaire qui permettent d'entretenir ce climat d'impunité, exprimant en particulier sa préoccupation quant « à la situation de dépendance de fait du pouvoir judiciaire au pouvoir exécutif¹⁰ ».

L'indépendance impliquerait un statut qui assure au juge la possibilité de prendre ses décisions en toute liberté et à l'abri de toutes les instructions et pressions.¹¹ L'indépendance du pouvoir judiciaire est une des clés de voûte d'un véritable État de droit. C'est un des principes normatifs fondamentaux de la bonne gouvernance.¹²

⁹ CAT, Examen des rapports présentés par les Etats parties en application de l'article 19 de la Convention, Conclusions et recommandations du Comité contre la torture, Burundi, 15 février 2007, UN Doc. CAT/C/BDI/CO/1, para. 21.

¹⁰ Idem, para. 12.

¹¹ Cornu, G., Vocabulaire juridique, PUF, 7e édition, 2005, 472.

¹² Accord d'Arusha pour la paix et la réconciliation au Burundi, protocole II: Démocratie et bonne gouvernance, chapitre 1er, art.2, point 8.

Malheureusement la réalité est tout autre au Burundi: celle de la main mise ou du contrôle du pouvoir exécutif sur le pouvoir judiciaire ou tout simplement de l'immixtion de l'exécutif dans les affaires judiciaires.¹³ Le manque d'indépendance effective du juge est une des causes des dysfonctionnements des juridictions, de la culture de l'impunité qui occasionne des cycles vicieux de violence au Burundi.

4. Saisine des Mécanismes Régionaux et Internationaux

Suite à l'incapacité et au manque de volonté de l'appareil judiciaire, les avocats burundais et acteurs de la société civile ont saisi les mécanismes régionaux, internationaux et onusien.

Au niveau régional, une équipe d'avocats burundais a saisi la Cour de la Communauté de l'Afrique de l'Est (EACJ) pour invalider l'arrêt de la Cour Constitutionnelle qui a autorisé le troisième mandant du président Nkurunziza en 2015.

Des dizaines de communications individuelles ont été soumises à la Commission Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples (CADHP) sur la répression dans le sang des manifestations pacifiques contre la candidature du président Nkurunziza à sa propre succession.

Sur le plan international, des informations, témoignages et dépositions ont été transmis au bureau du procureur de la Cour Pénale Internationale (CPI) ce qui a d'ailleurs permis à Madame la Procureure d'avoir tous les éléments nécessaires et suffisants lui permettant l'ouverture de l'enquête proprio-motus.

Des centaines de communications individuelles ont aussi été transmises aux différents mécanismes onusiens de protection des droits de l'homme entre autres le groupe de travail des Nations Unies sur la disparition forcée, le Groupe de travail des Nations Unies pour la Détention Arbitraire (GTDA) et le Comité des Nations Unies contre la Torture (CAT). Ces dossiers ont déjà produit des résultats satisfaisants. Cette procédure est appuyée par un travail professionnel et gigantesque de la commission d'enquête des Nations Unies sur le Burundi qui a déjà produit trois rapports sur les graves violations commises en toute impunité par les agents de l'État burundais et la milice du parti au Pouvoir.

¹³ Rapport de la mission d'évaluation concernant la création d'une commission d'enquête judiciaire internationale pour le Burundi (Rapport Kalomoh), S/2005/158, para. 47, OAG.

5. Les Mesures de Représailles

La colère du gouvernement burundais suite à la saisine des mécanismes internationaux l'a poussé aux mesures sévères de représailles contre toute personne physique ou morale qui collabore avec les mécanismes internationaux ou qui dénonce les violations graves des droits de l'homme au Burundi.

Dans ce cadre, une dizaine d'organisations de la société civile suspendue ou radiée, leurs leaders placés sous mandats d'arrêts internationaux, les biens et propriétés saisies et le gel de leurs comptes bancaires en novembre 2015. Suite aux informations décrivant la pratique quasi systématique de la torture contre les anciens manifestants, opposants politiques et toute personne perçue comme tel, un examen exceptionnel pour le Burundi a été organisé en juillet 2016 devant le comité des nations unies contre la torture (CAT). Après que la délégation du gouvernement burundais a boycotté la deuxième journée de son examen, les quatre avocats qui avaient collaboré avec les experts de cet organe se sont retrouvés radiés du barreau à la demande du gouvernement burundais.

6. De l'intervention de la Cour Pénale Internationale au Burundi

Les manifestations contre le troisième mandat du président Nkurunziza ont été réprimées dans le sang par la police, certains éléments de l'armée, du service national de renseignement et de la milice Imbonerakure du parti au pouvoir. La Procureure Fatou Bensouda à chaque fois mis en garde les autorités politiques et militaires sur la situation qui prévalait. Le 26 avril 2016, un an jour pour jour après le début de la crise, l'examen préliminaire a été annoncé officiellement.

Dans sa sortie médiatique annonçant l'ouverture de l'examen préliminaire sur le Burundi, la Procureure de la Cour Pénale Internationale a déclaré: « Nous considérons que nous disposons d'un délai d'au moins un an pour mener à bien cet examen et ouvrir une enquête si telle est la conclusion qui s'impose¹⁴ ».

Il ne s'agit pas encore d'une enquête mais d'un processus pour déterminer s'il existe une base raisonnable pour ouvrir une enquête. C'est le 25

¹⁴ Fatou Bensouda, lors de l'annonce de l'ouverture de l'examen préliminaire sur la situation au Burundi <https://www.icc-cpi.int/Pages/item.aspx?name=otp-stat25-04-2016&ln=fr>.

octobre que la chambre préliminaire de la Cour Pénale Internationale a autorisé l'ouverture de l'enquête proprement dit.

La procédure était cependant demeurée confidentielle afin de protéger les victimes et témoins potentiels et l'annonce a été faite le 09/11/2017 après une mise en place des mécanismes de protection des témoins et des victimes.

6.1 Autorisation de l'ouverture de l'enquête restée confidentielle

L'ouverture de cette enquête a été une étape exceptionnelle dans cette longue marche vers l'éradication de l'impunité au Burundi. Depuis le début, la crise à chaque fois change de couleur.

La répression a d'abord visée les participants réels ou supposés aux manifestations contre le troisième mandant de Pierre Nkurunziza, ou les personnes suspectées d'avoir soutenu les manifestants, progressivement tous ceux considérés comme hostiles au pouvoir en place: jeunes, journalistes, membre de la société civile, simple citoyens.¹⁵

Cette situation a continué et le régime s'est radicalisé en rompant la coopération avec l'office du Haut-Commissaire aux Nations unies pour les droits de l'homme, le refus catégorique de donner accès aux enquêteurs de la commission internationale d'enquêtes sur le Burundi.

De manière générale, lorsque le procureur, de sa propre initiative, soumet une demande d'autorisation aux fins d'ouverture d'une enquête, le Statut de Rome offre aux victimes la possibilité d'être entendues ou de présenter des observations. Les victimes peuvent alors soumettre à la Chambre des représentations, c'est-à-dire des observations sur la demande du Procureur.¹⁶

Compte tenu du contexte particulier qui prévalait au Burundi et à titre exceptionnel, les juges en ont décidé autrement. En effet, la demande du Procureur est restée confidentielle entre le Procureur et les juges de la Chambre, et les victimes n'ont donc pas pu être invitées à soumettre des représentations. Tenant compte des informations à sa disposition, la Chambre a en effet considéré cette mesure de confidentialité nécessaire pour atténuer les risques pesant sur la vie et le bien-être des victimes et des témoins potentiels, ainsi que pour préserver l'intégrité de l'enquête du Procureur.

¹⁵ FIDH et Ligue Iteka, une répression au dynamiques Génocidaires, https://www.fidh.org/IMG/pdf/rapport_burundi_une_repression_aux_dynamiques_genocidaires.pdf.

¹⁶ Décision ICC-01/17-9-Red portant autorisation de l'enquête au Burundi.

Les juges ont reconnu avoir été guidés par ces communications dans leur évaluation des informations fournies par le bureau du Procureur. Ils ont précisé que les victimes s'étaient largement exprimées en faveur de l'ouverture d'une enquête et qu'elles avaient fourni de nombreux détails sur les crimes allégués.

Actuellement, le bureau du Procureur a débuté ses enquêtes sur la situation au Burundi. Le Procureur a déclaré que son Bureau entame: « un processus qui prendra le temps qu'il faudra pour rassembler les éléments de preuve requis » et pour « mener au plus vite une enquête rigoureuse ». Il faut savoir que les enquêtes peuvent prendre plusieurs mois voire plusieurs années.

Les personnes ayant souffert des événements visés par l'enquête du bureau du Procureur ont notamment la possibilité de présenter des communications au bureau du Procureur.

Ces dernières ont un rôle principal pour faire éclater la vérité sur les crimes qui font objet d'enquête.

Si, en considérant les éléments recueillis lors de l'enquête, le Procureur considère qu'il y a raisonnablement lieu de penser qu'une personne est pénalement responsable de crimes relevant de la compétence de la Cour, son bureau demandera aux juges de délivrer un mandat d'arrêt ou une citation à comparître contre cette personne. Ceci entamera une procédure judiciaire devant une chambre contre un ou plusieurs individu(s).

Depuis lors, une enquête minutieuse est menée sur les victimes en exil dans les pays limitrophes au Burundi, l'équipe d'enquêteurs est aussi en contact avec celles qui sont encore coincés et surveillés au pays et cela grâce à une franche collaboration entre l'équipe, les organisations de la société civile et leurs moniteurs sur terrain. Nous ne prétendons pas vouloir confirmer que la seule action de la cour pénale internationale suffit pour rétablir la paix et la réconciliation au Burundi, mais face à la culture de l'impunité qui gangrène le pays depuis l'indépendance, sans aucun doute que la poursuite des auteurs de ces crimes servira de leçon.

6.2 Les Chances de l'aboutissement de l'enquête de la Cour Pénale Internationale au Burundi

Depuis l'annonce de l'examen préliminaire sur la situation au Burundi le 25 avril 2016, le gouvernement s'est précipité à faire voter une loi de retrait du Burundi au statut de Rome portant création de la Cour Pénale

Internationale. Le Burundi a alors annoncé officiellement son retrait le 28/10/2018 un retrait qui deviendra effectif le 27/10/2017 soit deux jours seulement après l'ouverture de l'enquête proprement dite par le bureau du procureur de la Cour Pénale Internationale, c'est-à-dire en date du 25/09/2017.¹⁷

Le Burundi espérait quitter avant les enquêtes et ainsi échapper aux poursuites et à l'obligation de coopération prévue par le statut de Rome.¹⁸

Malgré le retrait du Burundi, la Cour Pénale Internationale reste compétente pour mener son enquête qui porte sur les crimes commis entre le 26 avril 2015 au 26 octobre 2017.¹⁹

Elle peut également s'étendre aux crimes connexes perpétrés pendant une autre période ou à ceux qui ont continué d'être commis en tant qu'État partie au moment des faits.²⁰

Bien que l'équipe d'enquête n'ait pas accès au territoire burundais, elle bénéficie d'un soutien fort des organisations de la société civile et des collectifs qui accompagnent des milliers de victimes de cette crise.

Actuellement plus de 2000 victimes ont déjà constitué des avocats qui les représentent et des informations bien fouillées sur les enlèvements et disparitions forcées des centaines d'autres ont été transmises à l'équipe d'enquêteurs. L'existence d'une partie importante de victimes en dehors du Burundi constitue également un atout important dans la vérification des informations que dont dispose le Bureau du procureur.

6.3 Les défis de l'enquête

Comme toute enquête qui se veut crédible et parfaite, les défis ne manquent pas et font malheureusement traîner le processus. Il y a entre autres:

- impossibilité de faire comparaître les présumés auteurs des crimes au Burundi suite au refus de coopération par le Burundi,
- impossibilité de mener ses propres investigations sur terrain et dans la fraîcheur des faits,
- un travail limité dans le temps/ Compétence mis en cause par le retrait du Burundi,
- soutien fragile des pays africains qui ne disposent même pas de mécanismes judiciaires pouvant la remplacer.

¹⁷ <https://www.icc-cpi.int/Pages/item.aspx?name=otp-stat-25-04-2016&ln=fr>.

¹⁸ Article 86 Statut de Rome de la Cour Pénale Internationale.

¹⁹ Article 127(2) Statut de Rome de la Cour pénale Internationale.

²⁰ Décision ICC-01/17-9-Red.

La Cour pénale internationale doit travailler en mettant en place plusieurs stratégies pour mener à bon port l'enquête dans ce contexte particulier.

Conclusion Générale

Notre sujet porte sur le sujet « Les chances et limites de la CPI dans le Rétablissement de la paix et Réconciliation au Burundi » nous a permis d'aborder le fonctionnement des mécanismes judiciaires nationaux et internationaux dans le rétablissement de la paix et la réconciliation au Burundi. Bien que la CPI rencontre des défis multiformes, son apport dans la poursuite des auteurs des crimes les plus graves est perçu par une partie de Burundais comme une étape de la recherche de la paix et la réconciliation. Malgré les défaillances de l'appareil judiciaire burundais, l'espoir de voir les crimes les plus graves réprimés est toujours là en dépit des défis liés au contexte géopolitique.

Bien qu'elle soit réputée indépendante, on ne peut pas non plus nier quela CPI a toujours été bloquée par des intérêts politiques, l'interférence du Conseil de Sécurité des Nations unies qui doit valider si crime d'agression il y a, est un cas illustratif.

Les pays africains accusent la CPI d'être partielle et ne vise que les africains uniquement. Ces allégations sont loin de faire l'unanimité car parmi des affaires africaines pendantes devant la Cour Pénale Internationale, cinq sur huit c'est-à-dire la majorité des cas ont été déférée par ces même pays africains. Cette accusation ne propose pas non plus une alternative pouvant répondre aux soucis d'une justice régionale à la hauteur de la gravité des crimes et la redevabilité des Etats et des Gouvernements.

Existe-t-elle une alternative pour une justice supranationale en Afrique

L'un des plus grands challenges auquel sont confrontés les Africains est l'orchestration des violations massives des droits de l'homme. Et l'absence d'un mécanisme compétent pouvant poursuivre les présumés auteurs, l'existence d'une Cour Africaine sans chambre criminelle est quelque chose de regrettable. Les victimes ont fortement besoin d'une réforme et demande le respect de la dignité humaine et la redevabilité de la part des auteurs qui bénéficient souvent du soutien politique.

Ce qui faisait alors l'Afrique berceau de l'humanité n'existe que de nom au moment où la paix et la justice manquent cruellement presque dans tous les quatre coins du continent.

Ainsi, malgré les lacunes, la CPI demeure la seule juridiction en dernier ressort pour punir et faire obtenir justice pour les victimes et par conséquent asseoir une paix durable au Burundi et ailleurs.

Point n'est besoin de rappeler la différence fondamentale que cette juridiction pénale internationale a apporté par rapport aux autres juridictions internationales. C'est elle, la première, qui a donné une place aux victimes des atrocités dans toutes les phases de sa procédure.

Au cours d'un procès, une victime a la possibilité de témoigner devant la CPI si elle est citée à comparaître en qualité de témoin pour la défense ou l'accusation.

A ce stade, du moins pour le cas du Burundi, il n'y a pas d'affaire encore ouverte dans la situation actuellement sous investigation. Les opportunités de participer à des procédures au stade d'une situation ne sont pas encore là. Si des demandes de participation sont envoyées à la CPI avant qu'une affaire contre un ou plusieurs accusés soit pendante devant les chambres, elles seront enregistrées et conservées par le Greffe dans l'attente d'une éventuelle décision des juges.

Nous avons voulu éclairer l'opinion sur le contexte dans lequel les enquêtes sont menées par la Cour Pénale Internationale en confrontant ses multiples limites et avantages à la réalité de l'impunité des crimes au Burundi ce qui est un handicap majeur pour recouvrer la paix et la réconciliation tant attendues.

Bibliographie:

Textes Juridiques Nationaux

1. Constitution de la République du Burundi du 07/06/2018
2. Loi N°1/09 du 11 mai 2018 portant révision du code de procédure pénale.
3. Loi organique N° 01/04 du 20 février 2017 portant missions, organisation, composition, instruction, conditions de service et fonctionnement de la Force de Défense Nationale.

Textes juridiques Internationaux

1. Statut de Rome de la Cour Pénale Internationale du 17 juillet 1998.

Ouvrages.

Cornu, G., Vocabulaire juridique, PUF, 7e édition, 2005, 472.

Autres documents consultés.

1. Rapport de la Commission d'enquête des Nations unies sur le Burundi septembre 2017. <https://www.ohchr.org/FR/HRBodies/HRC/CoIBurundi/Pages/CoIBurundiReportHRC42.aspx>
 2. CAT, Examen des rapports présentés par les Etats parties en application de l'article 19 de la Convention, Conclusions et recommandations du Comité contre la torture, Burundi, 15 février 2007, UN Doc. CAT/C/BDI/CO/1, para. 21.
 3. Accord d'Arusha pour la paix et la réconciliation au Burundi, protocole II: Démocratie et bonne gouvernance, chapitre 1er, art.2, point 8.
 4. Rapport de la mission d'évaluation concernant la création d'une commission d'enquête judiciaire internationale pour le Burundi (Rapport Kalomoh), S/2005/158, para.47, OAG.
 5. Fatou Bensouda, lors de l'annonce de l'ouverture de l'examen préliminaire sur la situation au Burundi, <https://www.icc-cpi.int/Pages/item.aspx?name=otp-stat25-04-2016&ln=fr>.
 6. FIDH et Ligue Iteka, une répression au dynamiques Génocidaires, https://www.fidh.org/IMG/pdf/rapport_burundi_une_repression_aux_dynamiques_genocidaires.pdf.
- Décision ICC-01/17-9-Red portant autorisation de l'enquête au Burundi.

Guillaume Ndayikengurutse

Questionner le potentiel réconciliatoire de la société civile burundaise

Abstract:

Civil society organizations are seen as "forces for peace" that promote inter-ethnic interaction (Van Leeuwen 2008) and agents of reconciliation in war-torn societies (Vervisch and Titeca 2010). Burundian civil society organizations were excluded from the process which led to the signing of the various peace agreements due to the fact that the majority Hutu political actors considered that they had acted in favor of the interests of the Tutsi during the conflict (McClintock and Nahimana 2008). However, this exclusion has not prevented them from defending remarkably the pursuit of the objectives of peacebuilding and democratization since the rise of the CNDD-FDD to power in 2005 (Aliro and Tulia 2010, Hirschy and Lafont 2015). Regarding the reconciliation project within Burundian society, they pleaded for the establishment of transitional justice mechanisms in accordance with the Arusha Accord and carried out activities to raise awareness of the population on this crucial issue (Birantamije 2017). For their part, the government authorities were subtly trying to accuse certain civil society organizations of playing for Tutsi interests. While certain dynamics intrinsic to civil society could support this claim, it was difficult to establish systematically its ethnocentric character.

Since 2015, following the crisis linked to President Pierre Nkurunziza's quest for a new mandate, certain positions taken by civil society activists have cast doubt on their ability to transcend the divisions resulting from the long experience of interethnic conflicts. This has been accentuated with the emergence within the sphere of civil society, organizations which, in thinly veiled terms, instrumentalize the politico-ethnic divide prevalent within Burundian society to achieve their objectives.

Based on interviews carried out with civil society activists, political actors and international actors, this reflection attempts to question the capacities of Burundian civil society actors to effectively contribute to the reconciliation of Burundians. In a comprehensive approach, we try to explore their positions in relation to the politico-ethnic cleavages that mark Burundian society to analyze to what extent Burundian civil society can contribute to the building of reconciliation for a just, sustainable and peaceful society.

Introduction

Cette réflexion envisage d'explorer les capacités de la société civile burundaise à contribuer au processus de réconciliation de 2005 à 2015, année

à laquelle le Burundi s'est retrouvé dans une nouvelle crise. Elle questionne ainsi les dynamiques internes et externes qui ont pesé sur le travail de la société civile au sujet de la réconciliation.

Une littérature dense insiste sur le rôle de la société civile dans le renforcement de la paix et la démocratie.¹ Dans les contextes post-confliktuels en particulier, la société civile est présentée comme un agent de paix² et un outil de la réconciliation³. Au Burundi, depuis 2005, la société civile a effectivement assumé ce rôle par son intransigeance et sa capacité de dénonciation face à la dérive autoritaire du pouvoir en place. Elle s'est par ailleurs impliquée dans la mise en place des mécanismes de justice transitionnelle censés piloter le processus de réconciliation.

D'emblée, il est important de préciser que la réconciliation fait objet de plusieurs acceptions entre ses conceptions minimaliste et maximaliste. En premier lieu, il y a les approches structurelles qui s'appuient sur l'interdépendance économique et la coopération politique entre les parties.⁴ Elles étudient les réformes institutionnelles visant l'intégration des parties au conflit dans un système démocratique favorisant l'établissement et la restauration des droits de l'Homme ainsi que la répartition équitable des richesses. En deuxième lieu, les approches socio-psychologiques se focalisent sur les aspects cognitifs et émotionnels du rapprochement entre les anciens adversaires.⁵ L'ajustement des croyances, attitudes et émotions partagées par l'ensemble des individus constituent leur objectif. En troisième lieu, les approches spirituelles se fondent sur un processus de guérison collective basé sur la notion de pardon ainsi que la réhabilitation des victimes et des bourreaux.⁶ La société civile du Burundi a axé son travail sur les approches structurelles de la réconciliation. En même temps, elle a été régulièrement accusée d'être ancrée dans les divisions ethniques et politiques issues des différents « cycles » de conflits. Or, pour qu'une société civile participe pleinement à la réconciliation dans ses approches socio-psychologiques et spirituelles, elle est appelée à dépasser les clivages issus des différents conflits.⁷

¹ De Tocqueville 1992; Habermas 1997.

² Varshney 2001, 363.

³ Vervisch et Titeca 2010, 483.

⁴ Rosoux 2009.

⁵ Rosoux 2009.

⁶ Rosoux 2009.

⁷ Vervisch et Titeca 2010, 483.

Sur base des entretiens réalisés avec les activistes de la société civile burundaise, les acteurs au pouvoir, de l'opposition politique et ceux internationaux, nous montrons en premier lieu que la société civile a travaillé dans un contexte ethniquement et politiquement polarisé. Pour des raisons de confidentialité, les identités des personnes interviewées ne seront pas dévoilées. En deuxième lieu, nous revenons sur ses actions en faveur de la paix et de la réconciliation. Enfin, nous abordons la problématique de son alignement sur le clivage politico-ethnique et ses implications sur le processus de rapprochement des groupes divisés par les différents conflits que le Burundi a connus.

I. Une société civile au sein d'un environnement polarisé

Les violences interethniques cycliques que le Burundi a connues, ont créé des divisions profondes au sein de la population. En particulier, la guerre civile de 1993 a détruit les « stocks existants » du capital social en provoquant des déplacements massifs loin des familles et de la vie communautaire.⁸ 52% des citoyens burundais ont dû fuir au moins une fois durant la guerre.⁹ Cela a entraîné un déclin significatif de l'entraide mutuelle et de la solidarité et une forte segmentation de la population. La guerre a également affecté le capital social en générant des « enclaves » ou « des colonies » hutu et tutsi.¹⁰ Pendant la guerre, Bujumbura, la capitale d'alors¹¹ s'était scindée en des districts ethniques où l'entrée dans un district comme dans l'autre signifiait la mort, en fonction de l'ethnie. Des solidarités ethniques se sont ainsi consolidées dans le sens du « nous contre eux ».¹² La guerre civile a donc créé une polarité ethnique forte au sein de la société burundaise. Les membres d'une ethnie ont tendance à se réfugier dans leur groupe ethnique.

La société civile burundaise s'est donc retrouvée dans une société ethniquement polarisée où même l'acte le plus objectif est affublé d'une orientation ethnique. C'est ainsi qu'elle a été vivement critiquée par des hommes politiques sur fond du clivage ethnique. Les cadres du parti au pouvoir et des membres du gouvernement n'ont pas cessé de considérer les

⁸ Vervisch et Titeca 2010, 492.

⁹ Uvin, 2009 29.

¹⁰ Laely 1997, 695.

¹¹ Depuis 2019, le Burundi a une capitale politique situé à Gitega. Bujumbura reste uniquement la capitale économique.

¹² Brachet et Wolpe 2005, 6.

activistes de la société civile comme des individus à la houlette « des Tutsi nostalgiques du pouvoir »¹³. Un membre d'une organisation de la société civile proche du pouvoir a qualifié les activistes de la société civile qui se dit « indépendante », « d'enfants des anciennes dictatures militaires »¹⁴. C'est une manière à peine voilée de dire que ces activistes sont « protutsi » quand on sait que les dictatures militaires étaient dominées par des Tutsi. La polarité ethnique prégnante au sein de la société burundaise a servi d'argument aux acteurs politiques pour décrédibiliser les revendications de la société civile auprès de la population. La majorité de cette dernière en proie aux séquelles de la guerre, a suivi avec intérêt le discours de ces acteurs politiques. Comme nous le montrerons dans la suite de cette réflexion, les organisations de la société civile ont essayé de soulever objectivement des questions cruciales qui étaient de nature à contribuer à la consolidation de la paix. Seulement, le constat est qu'une longue période de violence politico-ethnique a fini par créer « le spécimen de l'homme burundais chez qui l'identité tribale prime sur l'identité nationale ».¹⁵ Un discours devient légitime en fonction de celui qui le prononce et non de la validité de son contenu. L'action de la société civile dans de pareilles conditions devenait particulièrement difficile.

Le recours à la fibre ethnique pour contrer les revendications de la société civile relevait d'une stratégie d'instrumentalisation du passé qui était sans cesse mobilisée par les acteurs politiques au pouvoir. A titre illustratif, le 31 juillet 2006, les agents du Service National de Renseignement (SNR) ont procédé à des arrestations d'une quinzaine d'hommes politiques. Les plus notables sont l'ancien Président Domitien Ndayizeye, qui a passé le pouvoir au Président Pierre Nkurunziza et l'ancien Vice-Président Alphonse-Marie Kadege.¹⁶ Le motif de leur arrestation était qu'ils se seraient impliqués dans la préparation d'un coup d'Etat. Ils ont finalement été acquittés par la Cour Suprême le 15 janvier 2007 pour absence de preuves. Les membres de la société civile et les acteurs internationaux ont dénoncé « ce qui semblait être une tentative de réduire au silence une éventuelle dissidence ».¹⁷ A ce sujet, le CNDD-FDD a publié un communiqué qui condamnait « ceux qui rêvent et planifient de renverser les institutions nées de la volonté du peuple par un bain de sang, comme ce fut le cas en 1993,

¹³ Entretien avec A, Bujumbura, 13 février 2019.

¹⁴ Kazihise 2014.

¹⁵ Manirakiza 2018, 131.

¹⁶ International Crisis Group 2006, 3.

¹⁷ International Crisis Group 2006, 3.

lorsqu'un Président de la République élu démocratiquement avait été sauvagement assassiné par un groupe de putschistes ». ¹⁸ La référence était implicitement faite aux Tutsi.

La société civile a donc eu affaire à des acteurs au pouvoir qui se comportaient en victimes du passé. Ils défendaient par conséquent des actes attentatoires à la démocratisation, par la volonté d'endiguer les velléités de ce dernier. Pourtant, si on ne peut pas fournir des chiffres exacts, il y a un consensus du moins dans les milieux scientifiques, que durant les différents « cycles » conflits que le Burundi a connus, les pertes en vies humaines et celles matérielles se situent chez les Tutsi comme chez les Hutu. ¹⁹ Le gouvernement en invoquant le passé pour justifier ses pratiques autoritaires faisait recours à deux des trois attitudes possibles à l'égard du passé, selon Valérie Rosoux. ²⁰ Il s'agit en premier lieu de la survalorisation du passé qui cherche à imposer une seule lecture du passé et à mettre en avant les injustices du passé ainsi que les actes héroïques pour justifier les actes du présent. ²¹ En deuxième lieu, le gouvernement usait de l'oblitération du passé pour passer à l'oubli les faits de l'histoire qui ne lui sont pas favorables. ²² En réalité, en tant qu'ancien mouvement combattant, le CNDD-FDD ne peut pas être complètement exonéré des faits du passé. La troisième attitude repose sur le travail de mémoire, qui prend en compte le conflit d'interprétations du passé. ²³ Ce travail n'a pas véritablement été réalisé au Burundi post-conflictuel.

Le travail de la société civile a été donc rendu difficile par cette attitude de « victimisation » des acteurs au pouvoir. Ceux-ci revenaient sans cesse sur les faits du passé au lieu de répondre aux revendications et dénonciations de la société civile en rapport avec les questions de gouvernance. Cet usage du statut de victime comporte des effets destructeurs sur la consolidation de la paix dans la mesure où le pouvoir ne se pose pas comme instance régulatrice des populations segmentées par les conflits du passé, mais participe à la fragmentation. Les interrogations sur la place des victimes dans les processus de consolidation de la paix acquièrent à ce niveau toute pertinence. Au-delà de la conception normative qui les présente comme des personnes qui réclament la vérité, la justice et le travail de mémoire, elles

¹⁸ CNDD-FDD 2006.

¹⁹ Brachet et Wolpe 2005, 2.

²⁰ Rosoux 2002, 46.

²¹ Rosoux 2002, 47.

²² Rosoux 2002, 47.

²³ Rosoux 2002, 47.

peuvent être des acteurs politiques à part entière.²⁴ Il est donc imprudent de les créditer d'une « supériorité morale »²⁵. Dans le cas d'espèce, les dirigeants du CNDD-FDD mobilisaient le statut de victime pour justifier l'exercice autoritaire du pouvoir. Cette démarche instaure un nouvel ordre politique fondé sur la distinction entre les bonnes et les mauvaises victimes.²⁶

En réduisant les actions de la société civile à la représentation des intérêts des Tutsi et en rappelant sans cesse les injustices dont les Hutu ont été victimes par le passé, ce discours des dirigeants nourrissait des « significations imaginaires de victime à la fois persécutée et idéalisée »²⁷. Il s'agit d'un mécanisme social identifiable, où l'on ne se reproche de rien. On est un être idéal, caractérisé donc par la dénonciation de l'autre avec un sentiment fort de persécution.²⁸

Le rappel d'un passé marqué par des injustices et des violences à l'égard des Hutu était devenu une ressource politique importante pour décrédibiliser les organisations de la société civile auprès d'une population dont environ 85% sont hutu. C'est un engagement de la société dans une dynamique de polarité ethnique qui entrave la consolidation de la paix et la démocratisation.

La société civile burundaise a donc œuvré dans un contexte marqué par la polarité ethnique. Cette dernière était doublement nourrie par les dynamiques résultant de la guerre certes mais aussi par l'instrumentalisation de l'antagonisme ethnique de la part des acteurs politiques. Cela ne lui a pas empêché tout de même de se constituer dans une certaine mesure en agent de paix et support de la réconciliation.

II. Une société civile, vectrice de paix et de réconciliation

Depuis la fin des années 1990, les Nations Unies insistent sur le fait que la démocratisation fait partie intégrante de la consolidation de la paix.²⁹ Cela explique pourquoi tous les accords de paix établissent un agenda intégré de consolidation de la paix et de démocratisation.³⁰ Cette approche qui vise

²⁴ Druliolle et Brett 2018, 4.

²⁵ Druliolle et Brett 2018, 4.

²⁶ Druliolle et Brett 2018, 8.

²⁷ Mappa 2009, 116.

²⁸ Mappa 2009, 116.

²⁹ Kovacs et Hartz 2016, 4.

³⁰ Höglund 2006, 82.

à faire la paix par la démocratie est fondée sur l'idée de la complémentarité des deux processus.³¹ Il s'agit d'une perspective au cœur de la « paix libérale » qui promet « la cessation d'un conflit violent, la tenue d'élections régulières, la reconstruction des institutions de l'État, un taux de croissance économique impressionnant, une stabilisation macroéconomique, une augmentation dans le nombre et la taille des organisations de la société civile, l'attraction d'investissements étrangers, une chute dans les taux de pauvreté absolue, etc. ». ³² Etant donné que la paix visée par les sociétés post-confliktuelles va au-delà d'une simple cessation des hostilités, elle ne peut pas se réaliser en dehors du cadre démocratique.

Depuis l'entrée en fonction des institutions post-confliktuelles issues des élections de 2005, les organisations de la société civile du Burundi ont contribué à la consolidation de la paix par des actions visant le renforcement de la démocratie. Au début, des cadres de collaboration entre la société civile et les autorités gouvernementales ont été mis en place et ont abouti à des résultats qui étaient de nature à rassurer quant à la réussite du processus de démocratisation et de consolidation de la paix.³³ Ainsi, des organisations de la société civile ont assumé dans une logique de subsidiarité des missions qui incombent principalement à l'Etat. A titre illustratif, la ligue burundaise des droits de l'Homme « Iteka » a, à un certain moment, prêté des véhicules à la police et fourni du carburant aux agents de la justice pour leur permettre de faire des descentes.³⁴ L'Observatoire de l'Action Gouvernementale « OAG » et l'Association pour la Protection des Droits Humains et des personnes détenues « APRODH » ont participé à l'élaboration du projet de loi portant révision du code pénal en 2009. L'adoption de ce code pénal est particulièrement révélatrice sur le niveau de collaboration entre la société civile et les institutions gouvernementales. Le président de l'APRODH témoigne:

« En 2007, le président de la République Pierre Nkurunziza est venu me voir dans mon bureau. Il est entré sans ses gardes. Nous avons échangé sur les cas de torture. Je lui ai montré les photos des personnes torturées et je lui ai donnée la liste des bourreaux. Il m'a promis de faire quelque chose. Quant à moi, je lui ai dit que la meilleure solution serait la pénalisation de la torture. Ce qu'il a promis. Lors des travaux d'élaboration du code pénal, j'ai fait part au ministre de la justice de l'échange que j'ai eu avec le

³¹ Höglund 2006, 82.

³² Sabaratnam 2012, 143.

³³ Aliro et Tulia 2010, 87.

³⁴ Entretien avec B, Bujumbura, 6 février 2019.

président de la République et la criminalisation de la torture a été adoptée sans difficultés »³⁵.

Par ailleurs, la société civile a été associée à plusieurs travaux des commissions mises en place pour étudier des questions d'intérêt général. La commission gouvernementale des droits de l'Homme mise en place en 2007 était constituée des représentants de la Ligue Iteka, de l'APRODH, de l'armée, de la police, du ministère de la justice, un représentant de Human Rights Watch et deux représentants du Bureau Intégré des Nations Unies au Burundi.³⁶ Cette commission était chargée d'évaluer la situation des droits de l'Homme, de parler des violations de ces derniers et de suggérer des solutions. L'OAG était représentée à la commission de la gestion des aides et de réduction de la dette extérieure³⁷ L'Observatoire de Lutte contre la Corruption et les Malversations Economiques (OLUCOME) était également représenté dans plusieurs commissions d'attribution des marchés publics³⁸.

Le travail de l'OLUCOME a été particulièrement intense dans le renforcement des capacités des institutions de lutte contre la corruption. Créée en 2006, la Cour anti-corruption accusait un manque de personnel qualifié et sa marge d'action à l'égard des autorités étatiques était limitée.³⁹ L'OLUCOME l'a doublement appuyée à travers les ateliers de formation de son personnel et l'organisation des séminaires réunissant son personnel et les cadres de l'Etat. Ainsi, la Cour avait l'occasion d'interagir avec ces derniers et éveiller les consciences sur les dangers de la corruption et les risques qu'encourent ceux qui s'en rendent coupables.⁴⁰ Le président de l'OLUCOME se réjouit également du fait que les dossiers qu'ils traitaient, étaient au départ, ouvertement débattus avec les autorités étatiques.⁴¹

Les relations entre le gouvernement et la société civile étaient tellement cordiales que les rapports rédigés par les différentes organisations étaient régulièrement consultés même avant la publication par les délégués du gouvernement.⁴² Ces derniers pouvaient en contester le contenu avant qu'ils ne soient portés à la connaissance du public. Le président de

³⁵ Entretien avec Pierre Claver Mbonimpa le président de l'Aprodh, Bruxelles, le 23 août 2018.

³⁶ Aliro et Tulia 2010, 87.

³⁷ Entretien avec C, Bruxelles, le 13 juin 2019.

³⁸ Entretien avec D, Namur, le 6 novembre 2018.

³⁹ Aliro et Tulia 2010, 43.

⁴⁰ Entretien avec D, Namur, le 6 novembre 2018.

⁴¹ Entretien avec D, Namur, le 6 novembre 2018.

⁴² Entretien avec E, Bruxelles, le 23 août 2018.

l'APRODH confie avoir souvent débattu des rapports sur les violations des droits de l'Homme avec les cadres de la présidence de la République.⁴³

Les débuts de la législature de 2005 à 2010 étaient donc marqués par une collaboration accrue entre les organisations de la société civile et les autorités gouvernementales. Cela a permis à ces premières d'être au service de la paix en participant aux côtés de ces dernières à la démocratisation du Burundi. On retrouvait une sorte de *modus vivendi* entre la société civile et l'Etat. Cette dynamique forge des engagements communs et engendre par conséquent une forte légitimité institutionnelle.⁴⁴

Mais par la suite, la gouvernance post-confliktuelle a pris un tournant autoritaire marqué par la recrudescence des violations des droits de la l'Homme et des cas de corruption et des malversations économiques. Soucieuses de consolider le cadre démocratique, fondement d'une paix durable, les organisations de la société civile burundaise ont axé leur travail sur la défense des droits des opposants politiques et la dénonciation des cas de corruption et de malversations économiques. Sans prétendre être exhaustifs, nous tentons ici d'épingler des moments clés où la société civile s'est illustrée dans ce rôle d'agent de démocratisation et de paix.

Entre juillet et août 2006, 31 civils ont été tués ou ont « disparu » alors qu'ils se trouvaient en détention dans la province de Muyinga au Nord du Burundi. L'action de l'Association Burundaise pour la Protection des Droits Humains et des personnes détenues (APRODH) a été singulièrement remarquée au sujet de ces tueries. Le président de l'APRODH avait rendu visite à ces personnes qui étaient initialement détenues à la prison centrale de Muyinga. Trois jours plus tard, les familles de ces personnes l'ont alerté sur le fait que ces personnes n'étaient plus à la prison.⁴⁵ Il s'est rendu chez le procureur de la République à Muyinga qui lui a signifié qu'il ignorait aussi là où elles se trouvent. Par ses enquêtes, il a appris que le commandant de la quatrième Région militaire les avait conduites pendant la nuit vers un endroit inconnu. Le lendemain, le président de l'APRODH a appris qu'il y avait des corps sans vie dans la rivière Ruvubu traversant cette province de Muyinga.⁴⁶

Il a alors alerté le Bureau des Nations Unies pour le Burundi (BNUB). Après avoir survolé par hélicoptère la rivière, ils ont retrouvé et identifié

⁴³ Entretien avec E, Bruxelles, le 23 août 2018.

⁴⁴ Post et Rosenblum 2002, 17.

⁴⁵ Entretien avec E, Bruxelles, le 23 août 2018.

⁴⁶ Entretien avec E, Bruxelles, le 23 août 2018.

les corps de ces 31 personnes.⁴⁷ L'APRODH a mené des enquêtes sur les circonstances et les commanditaires de ces assassinats. Par la dénonciation et les pressions des acteurs internationaux, ces enquêtes ont servi de base à la justice pour condamner les membres de la police, du Service National de Renseignement et de l'armée impliqués dans cette affaire.⁴⁸ Le commandant de la quatrième Région militaire a été en effet condamné par contumace à la peine de mort, trois soldats ont écopé de la perpétuité, et sept autres, des peines de 10 ans d'emprisonnement pour complicité dans les assassinats.⁴⁹

Par ailleurs, le schisme au sein du CNDD-FDD qui a été scellé par la destitution de son Président Hussein Radjabu en février 2007, a généré d'importantes « pathologies de leadership »⁵⁰. Ces dernières se sont traduites particulièrement par la restriction de l'espace politique marquée par le harcèlement des opposants politiques et la déstabilisation des partis politiques. Les organisations de la société civile se sont mobilisées pour gérer ces retombées des évolutions au sein du parti au pouvoir. A titre illustratif, entre juin 2009 et février 2010, la ligue Iteka a répertorié environ 120 personnes associées aux partis politiques de l'opposition qui ont été arrêtées sur des motifs d'accusation similaires. Ces derniers portaient principalement sur l'atteinte à la sûreté de l'Etat, l'outrage au chef de l'Etat, outrage au magistrat ou participation à des réunions illégales.⁵¹ Les partis politiques dont les membres étaient particulièrement visés, sont principalement l'Union pour la Paix et le Développement (UPD Zigamibanga), le Mouvement pour la Solidarité et la Démocratie (MSD), le FRODEBU et le Palipehutu-FNL non encore agréé. Ces partis étaient considérés comme des sérieux rivaux du CNDD-FDD pour les futures élections de 2010.⁵²

Les organisations de la société civile ont continué à défendre les opposants politiques dans la suite des élections de 2010 marquées par le boycott mené par les principaux partis politiques de l'opposition. Dans un contexte où le parti au pouvoir était enclin à consolider les résultats électoraux par le musèlement de toute voix dissonante, elles ont dénoncé les différentes exactions à l'égard des opposants. En septembre 2011, le président de l'APRODH, Pierre Claver Mbonimpa a dénoncé la recrudescence des

⁴⁷ Entretien avec E, Bruxelles, le 23 août 2018.

⁴⁸ Human Rights Watch 2009, 41.

⁴⁹ HRW 2008.

⁵⁰ King 1997, 30.

⁵¹ HRW 2009, 66.

⁵² HRW 2009, 66.

exécutions extra-judiciaires. Selon lui, ces dernières relevaient d'un plan dénommé « Safisha » (nettoyer), élaboré par le Service National de Renseignement et visant l'élimination des membres des partis de l'opposition en général et ceux des Forces Nationales de Libération (FNL) en particulier.⁵³ Il s'appuyait sur le fait qu'entre mai et août 2011, 200 personnes membres des partis de l'opposition avaient été exécutées.⁵⁴ Après plusieurs messages d'intimidations et de menaces lui demandant de retirer ses propos⁵⁵, il a été convoqué le 8 septembre 2011, par le procureur de la République en Mairie de Bujumbura pour être interrogé sur ce plan. Au cours de cet interrogatoire, il a prouvé l'existence de ce dernier en fournissant au juge une liste de 60 personnes préparée par ses planificateurs. Sur les 60 personnes, 13 étaient déjà assassinées.⁵⁶ Le procureur a classé le dossier sans suite.⁵⁷ Le président de l'APPRODH affirmait avoir dévoilé ce plan pour éviter que le pays ne retombe dans une nouvelle guerre civile.⁵⁸

Ce travail de défense des objectifs de démocratisation et de consolidation de la paix a continué jusqu'en 2015, année au cours de laquelle, la gouvernance post-confliktuelle au Burundi a pris une nouvelle tournure. Durant la période de 2005 à 2015, il s'était d'ailleurs élargi au domaine économique. En effet, conscientes du fait que la consolidation de la paix nécessite le passage des économies ruinées par la guerre aux économies capables de répondre aux besoins fondamentaux des citoyens⁵⁹, les organisations de la société civile ont veillé à ce que les fonds publics soient utilisés à des fins d'intérêt général, susceptibles d'avancer le pays vers la paix. Particulièrement, l'Observatoire de Lutte contre la Corruption et les Malversations Economiques (OLUCOME) s'est distingué sur ce volet.

Dès les premières heures de la gouvernance post-confliktuelle, le cas qui a été le plus commenté a été la vente de l'avion présidentiel, Falcon 50. Selon l'OLUCOME, l'appareil a été vendu en juin 2006 pour un prix inférieur de 2 millions de dollars à l'offre la plus élevée.⁶⁰ L'appel d'offre a été publié au journal officiel seulement deux jours avant que la vente ne

⁵³ Arib info 2011.

⁵⁴ Arib info 2011.

⁵⁵ Entretien avec E, Bruxelles, le 23 août 2018.

⁵⁶ Entretien avec E, Bruxelles, le 23 août 2018.

⁵⁷ Iwacu 2011.

⁵⁸ Iwacu 2011.

⁵⁹ Yilmaz 2009, 238.

⁶⁰ ICG 2006, 6.

soit conclue alors que la période minimale de publication est de 30 jours.⁶¹ Les médias ont beaucoup traité ce dossier en essayant de mettre en évidence les responsabilités des hautes autorités de l'Etat.

D'autres dossiers de corruption ont été dénoncés. En 2005, l'OLUCOME a révélé un contrat concernant un marché de 1500 tonnes de haricots destinés à la police qui a été attribué à un homme d'affaires proche du parti au pouvoir, le CNDD-FDD. Selon l'OLUCOME, il aurait vendu ces haricots 25 % au-dessus du prix du marché, réalisant un profit de 200.000 dollars.⁶² Sous la pression des bailleurs de fonds, une procédure judiciaire a été ouverte mais elle n'a pas pu établir les responsabilités en fin de compte.

En 2007, l'OLUCOME a révélé qu'une compagnie pétrolière dénommée Interpetrol avait perçu près de 21 millions de dollars entre 1996 et 2006 de la part des autorités de l'Etat.⁶³ Ces 21 millions de dollars correspondaient à l'établissement de factures fictives par certains représentants des autorités burundaises pour le compte d'Interpetrol.⁶⁴

Les organisations de la société civile du Burundi ont donc défendu le pluralisme politique et dénoncé courageusement les failles de la gouvernance économique. Cela a engendré des tensions avec les autorités gouvernementales qui se sont traduites par des harcèlements multiformes des activistes. D'ailleurs, en avril 2009, Ernest Manirumva, vice-président de l'OLUCOME a été assassiné au moment où il enquêtait sur des dossiers importants de malversation économiques.⁶⁵

Sur le plan de la réconciliation, les organisations de la société civile burundaise ont été particulièrement actives dans le plaidoyer pour la mise en place des mécanismes de justice transitionnelle, tels que prévus par l'Accord d'Arusha pour la Paix et la Réconciliation au Burundi. En effet, ce dernier a proposé un modèle de justice transitionnelle, destiné à permettre aux Burundais d'avancer vers la réconciliation effective. Son premier protocole envisage, en son article 6, d'une part la mise en place d'une commission judiciaire d'enquête internationale dont le rôle est d'enquêter sur les crimes de génocide, les crimes de guerre et autres crimes contre l'Humanité. Son rapport devait conduire à la mise en place d'un tribunal spécial pour le Burundi si jamais, la réalité de ces crimes était établie. D'autre part,

⁶¹ Entretien avec D. Namur, le 6 novembre 2018.

⁶² Service International de Recherche 2007, 5.

⁶³ FIDH 2012.

⁶⁴ FIDH 2012.

⁶⁵ Observatoire pour la Protection des Défenseurs des Droits de l'Homme 2011, 3.

il prévoit en son article 8, la mise en place d'une Commission Nationale pour la Vérité et la Réconciliation dont le rôle est premièrement d'établir la vérité sur les actes de violence commis depuis l'indépendance à la date de signature de l'Accord ainsi que les responsabilités et l'identité des responsables et des victimes. Deuxièmement, la Commission doit arbitrer et réconcilier mais aussi proposer des mesures nécessaires pour la réconciliation effective, le pardon et la restitution aux ayants droits des biens dont ils ont été dépossédés ou leur accorder une indemnité. Elle peut recommander si nécessaire, l'adoption des mesures d'amnistie par l'Assemblée Nationale. Troisièmement, elle doit clarifier l'Histoire pour que les burundais puissent la réécrire et en avoir une lecture commune.

Dès les premières heures de la mise en application de l'Accord d'Arusha, des dissensions entre les acteurs politiques et la société civile sur la mise en place des mécanismes de la justice transitionnelle se sont manifestées. Dans ces conditions, les organisations de la société civile ont entrepris plusieurs actions dont l'objectif était de pousser le gouvernement à reconsidérer son approche de la justice transitionnelle. Elles ont rédigé de nombreux communiqués de presse, des memoranda et ont organisé des enquêtes et des ateliers sur la thématique de la justice.⁶⁶ La société civile a ainsi élevé la conscience de la population sur l'évolution de la justice transitionnelle et la nature des attentes qu'elle doit avoir à l'égard du gouvernement en la matière.⁶⁷ Les médias ont particulièrement contribué en diffusant les débats entre politiciens sur la problématique de la justice transitionnelle. L'objectif de ces débats était de dépolitiser cette question pour l'élever au-dessus des intérêts politiques et l'orienter vers l'élucidation des événements que le Burundi a connus dans le passé.⁶⁸ Il y a lieu ici de fournir des exemples de débats spécifiques comme les émissions « akahise kadasoron-goye » (« un passé non résolu ») et « si ma mémoire est bonne » organisées par le Journal « Iwacu », la Télé Renaissance et la Radio Isanganiro.⁶⁹ Une autre activité importante réalisée par les organisations de la société civile concerne l'organisation des discussions de groupes au niveau communautaire. Les organisations comme l'Association pour la Mémoire et la Protection de l'Humanité contre les Crimes Internationaux (AM-PECI), le RCN Justice et Démocratie ou Trauma Healing and

⁶⁶ Birantamije 2017, 85.

⁶⁷ Birantamije 2017, 86.

⁶⁸ Birantamije 2017, 86.

⁶⁹ Birantamije 2017, 86.

Reconciliation Services (THARS) ont beaucoup mobilisé cette stratégie.⁷⁰ Cela a permis l'appropriation des piliers de la justice transitionnelle au niveau de la population.⁷¹ Cependant, certaines associations comme AC Génocide Cirimoso (Action de Lutte contre le Génocide) ou AMPECI ont eu tendance à privilégier dans leurs activités des groupes de victimes. La première se focalisant davantage sur les victimes tutsi et la seconde parlant plus au nom des victimes hutu.⁷² Mais d'autres organisations comme le Groupe de Réflexion sur la Justice transitionnelle (GRJT) ou le Centre d'Appui et de Réflexion des Associations des familles des Victimes des conflits sociopolitiques (CARAVI) ont pu transcender les fractures communautaires et mené des actions en faveur de toutes les victimes.

Globalement disons que les activités des organisations de la société civile en rapport avec la justice transitionnelle ont porté sur la formation et le plaidoyer. Selon Gérard Birantamije, l'importance du rôle de la société civile se manifeste par le fait que tout ce que la population connaît sur la justice transitionnelle au Burundi découle des activités de la société civile et non du gouvernement.⁷³ Lors des consultations nationales sur la mise en place des mécanismes de justice transitionnelle, la majorité des Burundais s'est d'ailleurs prononcée en faveur d'un processus piloté par la société civile et les églises.⁷⁴

La société civile burundaise était donc vigilante et visait sans cesse à pousser les autorités politiques sur la voie de la poursuite de l'agenda de paix, de démocratie et de réconciliation consigné dans les différents accords signés entre les protagonistes du conflit burundais. Certains travaux n'ont pas hésité à la considérer comme la société civile la plus dynamique de la région des Grands Lacs.⁷⁵ Mais la controverse de 2015 autour de la légalité du 3^e mandat du Président Pierre Nkurunziza a mis en exergue son alignement sur le clivage politico-ethnique. Ce qui peut remettre en cause son travail de rapprochement des communautés ethniques divisées par les différents conflits au-delà des aspects institutionnels de la réconciliation.

⁷⁰ Birantamije 2017, 87.

⁷¹ Birantamije 2017, 87.

⁷² Birantamije 2017, 89.

⁷³ Birantamije 2017, 84.

⁷⁴ République du Burundi/ Nations Unies 2010.

⁷⁵ Aliro et Tulia 2010, 47.

III. Une société civile alignée sur le clivage politico-ethnique

Le caractère dynamique de la société civile du Burundi ne peut pas être remis en cause au regard de ses actions en faveur de la paix et de la réconciliation. Cependant, son positionnement par rapport au clivage politico-ethnique très prégnant dans la société burundaise peut dans certaines circonstances lui empêcher d'assumer amplement son rôle dans le processus de réconciliation.

Déjà, durant le processus de paix ayant conduit aux différents accords de paix, elle a été exclue par des acteurs politiques majoritairement hutu qui estimaient qu'elle avait joué un rôle clivant au cours du conflit en prenant parti pour les Tutsi.⁷⁶ Un activiste de la société civile reconnaît que cette allégation n'était pas dénuée de tout fondement dans la mesure où durant le conflit, certaines organisations s'étaient formées le long du clivage politico-ethnique. C'est le cas notamment des organisations se réclamant de la société civile comme la Société des Jeunes pour la Défense et les droits des Minorités, SOJEDEM qui se sont illustrées dans des actes de violence à l'égard des Hutu.⁷⁷

Après les élections de 2005, nous l'avons évoqué, certains gouvernants considéraient les activistes de la société civile comme des acteurs au service des intérêts des Tutsi.⁷⁸ Le CNDD-FDD, parti au pouvoir, avait une forte méfiance à l'égard des activistes de la société civile, jugés « trop citadins, trop élitaires et trop tutsi ». ⁷⁹ Pour les responsables du CNDD-FDD, les activistes de la société civile étaient « des Tutsi, nostalgiques du pouvoir, qui voulaient instrumentaliser la société civile pour revenir au pouvoir »⁸⁰. Cette accusation pouvait être soutenue par plusieurs considérations tant structurelles que fonctionnelles.

D'abord, le leadership des organisations de la société civile était prédominé par des personnalités tutsi. En effet, si on tient compte des organisations de la société civile les plus actives comme APRODH, OLUCOME, FORSC, PARCEM, ACAT-Burundi, Ligue Iteka, FOCODE, COSOME, Radio RPA, Radio Isanganiro, Radio Bonesha, on peut se rendre compte effectivement que la plupart de leurs dirigeants étaient de l'appartenance ethnique tutsi. Cependant, il y avait des dirigeants des organisations de la

⁷⁶ Entretien avec F, Huy, 7 octobre 2018.

⁷⁷ Ntibantunganya 2018, 340.

⁷⁸ Aliro et Tulia 2010, 83.

⁷⁹ ICG 2011, 8.

⁸⁰ Entretien avec A, Bujumbura, 13 février 2019.

société civile de l'ethnie hutu, très actifs comme le président de l'A-PRODH, Pierre Claver Mbonimpa dont les réalisations ont été évoquées dans ce travail ou encore le président de la PARCEM, Faustin Ndikumana. Pour les dirigeants du parti au pouvoir, « ces derniers étaient des traîtres, obligés d'être zélés pour se faire accepter dans un milieu où les ficelles sont tirées par les anciens dictateurs tutsi »⁸¹. Un observateur de la vie politique burundaise affirme d'ailleurs qu'il s'agit « d'un phénomène qui relève de la sociologie de l'identification psychologique, où quand on entre dans une configuration sociale où on est minoritaire, on acquiert une dynamique plus poussée peut être pour convaincre »⁸².

Ensuite, l'idée que des Tutsi aient pu rejoindre la sphère de la société civile en vue de reconquérir le pouvoir pourrait être justifiée par les dysfonctionnements du système de partage de pouvoir mis en place par l'Accord d'Arusha. Le caractère démocratique de ce partage du pouvoir peut être questionné.⁸³ En effet, le partage du pouvoir implique la représentation des groupes et non la représentation des idées et des idéologies (Jarstad, 2006, 106). Dans la configuration ethnico-politique du Burundi post-conflictuel, certes toutes les ethnies étaient représentées dans les institutions, mais les représentants provenaient dans une large mesure des partis politiques majoritairement hutu (Jarstad, 2006, 106). Il devient ainsi difficile pour un Tutsi issu d'un parti majoritairement hutu de défendre valablement les intérêts de son groupe ethnique. Ainsi, sur base de cette considération, le retrait des Tutsi dans la sphère de la société civile, pour une éventuelle conquête du pouvoir peut être envisagé. Nous allons davantage développer cet aspect quand nous reviendrons sur l'attitude de la société civile au cours de la crise de 2015.

Enfin, les organisations de la société civile burundaise se sont beaucoup focalisées sur la défense des droits civils et politiques. Surtout, elles ont axé leur travail sur la dénonciation. Cela a poussé le pouvoir à considérer qu'elles étaient partiales dans la mesure où il estimait avoir accompli d'importantes réalisations dans le domaine des droits économiques et sociaux. Le fait que les organisations de la société civile n'évoquaient pas dans leurs interventions ces réalisations, accentuait chez les acteurs au pouvoir, le sentiment qu'elles mettaient en exergue uniquement les failles de la gouvernance et donc voulaient entamer leur légitimité. Cette lecture parcellaire

⁸¹ Entretien avec A, Bujumbura, 13 février 2019.

⁸² Entretien avec G, Bujumbura, 28 janvier 2019.

⁸³ Jarstad 2006, 106.

des problématiques des droits de l'Homme confortait chez les gouvernants l'idée d'une société civile aux visées ethniques.

D'autres prises de position ambiguës de la part des activistes de la société civile ont entraîné des questionnements sur cet aspect. A titre d'exemple, entre le 30 décembre 2014 et le 3 janvier 2015, des affrontements violents sont survenus entre plusieurs assaillants non identifiés et les forces de défense et de sécurité burundaises dans plusieurs localités de la province Cibitoke au Nord-Ouest du pays. 95 assaillants auraient été tués ainsi que 2 militaires et 2 civils (FIDH et Ligue Iteka, 2015, 31). Les organisations de la société civile ont dénoncé le fait que la majorité de ces assaillants aurait été tué après avoir déposé les armes et s'être rendue aux forces de l'ordre (FIDH et Ligue Iteka, 2015, 31). Cependant, le fait qu'elles n'ont pas ouvertement condamné l'attaque et déploré les morts du côté des forces de l'ordre a suscité l'indignation du côté des partisans du pouvoir, d'autant que les assaillants étaient soupçonnés d'être proches du leader du parti MSD, un Tutsi et ancien directeur de la RPA.⁸⁴ Pour les dirigeants du CNDD-FDD, il s'agissait « d'une solidarité ethnique de la part des activistes de la société civile prêts à soutenir tout ce qui peut déstabiliser le pouvoir hutu du CNDD-FDD »⁸⁵.

Cependant, nous estimons en somme que l'accusation portant sur l'ethnocentrisme de la société civile burundaise est trop essentialisante dans la mesure où elle ne saurait être valable pour toutes les organisations ou encore moins pour tous les activistes de la société civile. Au sein de la société civile burundaise, on retrouve des hommes et de femmes qui prennent de la hauteur par rapport à l'identification ethnique, pourtant plausible au regard de l'histoire, et essaient de défendre le plus objectivement possible les valeurs de la paix et la démocratie. Comme le soulignent Robert C. Post et Nancy Rosenblum, « nous venons tous d'un groupe donné et quand nous sommes amenés à décider, nous le faisons à partir des options que nous connaissons déjà. Mais, l'identité ne peut pas être radicalement figée. Au contact des autres et selon les significations sociales que nous acquérons au cours de la vie, une identité subjective se forge ».⁸⁶

Par ailleurs, la société civile burundaise était perçue par les autorités comme un levier de l'opposition politique pour faire prévaloir ses positions, remettre en cause leur légitimité et éventuellement conquérir le pouvoir. Dans les contextes post-confliktuels, les organisations de la société

⁸⁴ Entretien avec H, Bruxelles, 25 août 2019.

⁸⁵ Entretien avec A, Bujumbura, 13 février 2019.

⁸⁶ Post et Rosenblum 2002, 6.

civile sont considérées comme étant ouvertes à la manipulation par l'élite politique (Chandler, 2010, 178). David Chandler considère que l'aspect relative à la manipulation, constitue une clé pour comprendre le rôle de la société civile dans ces contextes (Chandler, 2010, 177). Cette allégation à l'égard de la société civile burundaise quant à ses rapports avec l'opposition politique relevait certes d'une démarche entreprise par les responsables étatiques pour esquiver les problèmes de gouvernance qu'elle soulevait sans cesse et pour aussi la décrédibiliser. Cependant, certaines affirmations et certains actes tant des hommes politiques de l'opposition que des activistes de la société civile, pouvaient effectivement créer le doute sur l'autonomie fonctionnelle de cette dernière.

A titre d'exemple, le président du parti MSD, Alexis Sinduhije avait été le directeur de la Radio Publique Africaine avant de créer son parti politique devenu de plus en plus important sur l'échiquier politique du Burundi. Son passage au sein de la société civile, en tant que directeur de la radio privée la plus écoutée sur le territoire du Burundi⁸⁷, lui a procuré une certaine popularité et lui a servi de tremplin pour lancer ses activités politiques. Nous ne prétendons pas que les activistes de la société civile doivent rester confinés au sein de celle-ci sans la possibilité de s'investir dans la conquête du pouvoir. D'ailleurs, de l'avis de la plupart de nos répondants, le fait qu'un activiste de la société civile décide de s'engager dans un parti politique relève fondamentalement de ses droits en tant que citoyen.⁸⁸ Par ailleurs, l'activisme au sein de la société civile avec ce que cela implique en termes de renforcement de la culture politique et de l'acquisition des valeurs tels que l'habitude au débat contradictoire, le respect des droits de l'homme, etc., peut faire des membres de la société civile des citoyens plus aptes à gérer l'Etat.⁸⁹

Cependant, c'est le double jeu consistant d'une part à faire le saut vers un parti politique tout en demeurant actif au sein de la société civile et d'autre part à se revendiquer membre de cette dernière, tout en prétendant à des postes politiques qui crée la confusion. Le 13 décembre 2013, ledit président du MSD était invité dans une émission à la Radio Publique Africaine dont il est fondateur et avait été directeur. Invité en tant que représentant de l'opposition politique, il a proféré des menaces de licenciement à l'égard du journaliste animateur, qui tentait de cadrer son intervention vers

⁸⁷ IWACU, juin 2014.

⁸⁸ Entretien avec I, Bruxelles, 13 mai 2018.

⁸⁹ Entretien avec E, Bruxelles, le 23 août 2018.

l'objectif de l'émission.⁹⁰ Cette attitude n'a pas manqué de poser de nombreux questionnements au sein de l'opinion publique. Elle suggère que tout en ayant quitté la RPA, il continuait à y exercer une certaine influence. Aux yeux des tenants du pouvoir, il s'agissait d'une preuve que cette radio était au service des intérêts de l'opposition politique.⁹¹ Cela jetait effectivement le doute sur l'objectivité du travail de la RPA, qui constituait le principal relais des acteurs qui dénonçaient les failles de la gouvernance en général et ceux de la société civile en particulier.

Ainsi, du fait de leurs rapports avec l'opposition politique, les organisations de la société civile burundaise pouvaient se faire remarquer comme des acteurs des politiques conflictuelles au lieu de servir comme des contrepoids du gouvernement et des « forces de la paix »⁹². Un observateur de la vie politique burundaise estime qu'au-delà de leurs « actions louables » particulièrement dans le domaine de la défense des droits de l'Homme, leur activisme poussé était aussi lié aux relations qu'elles entretenaient avec les acteurs politiques de l'opposition.⁹³ Si Patrick Chabal et Jean-Pascal Dalloz soutiennent que le fait que les organisations de la société civile africaine soient embourbées dans des loyautés politiques ne leur empêche pas de jouer le rôle transformatif à l'égard de l'Etat⁹⁴, la congruence idéologique avec l'opposition politique a beaucoup fragilisé les organisations de la société civile burundaise. Désiré Manirakiza note que les différents activistes récupéraient le langage oblique et clivant des politiciens et par conséquent entravaient les capacités de la société civile à constituer une sphère indépendante des idéologies en lutte.⁹⁵ Ils éprouvaient des difficultés à se distancier des acteurs politiques dont ils sont proches.⁹⁶

Cette tendance s'est accentuée avec la crise politique de 2015. Liée au 3^e mandat du Président Pierre Nkurunziza, cette crise a constitué une épreuve pour la société civile burundaise. Du point de vue des différents acteurs, son action au sujet de la polémique sur la légalité du nouveau mandat du Président, pose plus de questionnements quant à sa capacité à faire face

⁹⁰ IWACU, 23 décembre 2013.

⁹¹ Entretien avec J, Bujumbura, 14 février 2019.

⁹² Leeuwen 2008, 417.

⁹³ Entretien avec K, Bujumbura, 28 janvier 2019.

⁹⁴ Chabal et Dalloz 1999, 21.

⁹⁵ Manirakiza 2018, 122.

⁹⁶ Leeuwen 2008, 416.

aux moments cruciaux du processus de démocratisation et de consolidation de la paix.⁹⁷

L'appel à des manifestations pacifiques qu'elle a lancé dans le cadre du mouvement de contestation du 3^e mandat de Pierre Nkurunziza est questionnable à bien d'égards. Premièrement, la question de ce mandat allait au-delà des aspects purement légaux. L'enjeu fondamental était l'exercice du pouvoir. Il s'agissait pour les uns de s'y maintenir et pour les autres d'y accéder. Certes, certains partis politiques de l'opposition ont appelé leurs membres à rejoindre les manifestations, mais, que la société civile soit à l'avant-garde de la contestation rendait les motivations des activistes assez incertaines. *A priori*, c'était une affaire des partis politiques dont l'exercice du pouvoir constitue l'objectif principal par essence. La forte mobilisation de la société civile, peut certes s'expliquer par les faiblesses de l'opposition depuis l'épisode électoral de 2010 sur lequel nous sommes revenus. Mais, elle était dans une certaine mesure symptomatique des rapports quasi-osmotiques qu'elle entretenait avec les partis de l'opposition. Comme le relève Alain Caillé, l'engagement des organisations de la société civile au-delà des limites tend à les transformer en « quasi-mini-partis ».⁹⁸

Deuxièmement, motivée par les enjeux manifestes autour de cette question de mandat, la société civile n'a pas pris la juste mesure du danger de l'engagement des citoyens sur la voie des manifestations publiques. En effet, le pouvoir avait déjà interdit les manifestations des activistes de la société civile au cours de l'année 2014, le 16 juin et le 16 juillet respectivement au sujet de l'emprisonnement de Pierre-Claver Mbonimpa et de la marche solitaire organisée par le président de l'OLUCOME dans le cadre de la lutte contre l'enrichissement illicite.⁹⁹ Il était inenvisageable au regard de l'attitude antérieure des acteurs au pouvoir, de laisser les citoyens manifester pacifiquement au sujet d'un enjeu aussi important. C'est ainsi que les manifestants ont fait face à une « campagne de répression » de la part des forces de l'ordre et de sécurité, ayant conduit à de nombreux assassinats et arrestations.¹⁰⁰ Nous n'avancons pas que les responsables des organisations de la société civile se sont rendus coupables des violences mais les manifestants qui ont répondu à leur appel ont commis des actes

⁹⁷ Entretien avec K, Bujumbura, 28 janvier 2019.

⁹⁸ Caillé 2001, 360.

⁹⁹ Commission Justice et Paix 2014, 5.

¹⁰⁰ ONU 2017, 31.

violences caractérisés par le vandalisme et parfois l'atteinte à l'intégrité physique d'autres citoyens.¹⁰¹

Troisièmement, l'attitude de la société civile est devenue de plus en plus ambiguë, lorsque les responsables de la société civile, qui étaient initiateurs de la campagne « Halte au troisième mandat », ont intégré la plateforme de l'opposition politique en exil dans la suite de la crise de 2015. Vital Nshimirimana, Délégué Général du FORSC et Pacifique Nininahazwe, président du FOCODE sont devenus respectivement Commissaire et Secrétaire exécutif au sein du Conseil National pour le Respect de l'Accord d'Arusha pour la Paix et la Réconciliation au Burundi et la Restauration de l'Etat de Droit (CNARED-Giriteka).¹⁰² La présence des activistes de la société civile et des responsables des partis de l'opposition au sein d'une structure commune était embarrassante pour leurs collègues de la société civile¹⁰³ et pour les bailleurs de fonds qui les soutiennent¹⁰⁴. Mais surtout, elle servait d'argument aux autorités gouvernementales qui ont toujours qualifié les activistes de la société civile d'opposants politiques déguisés. Nous ne prétendons pas que la société civile burundaise devait rester bras-croisés dans une situation où une dimension importante de la gouvernance était débattue. Mais, nonobstant la justesse de son combat, nous considérons qu'il s'agissait prioritairement d'une affaire d'acteurs politiques. Selon, Anthony Wanis-St. John et Darren Kew, la société civile peut continuer à assumer ses fonctions structurelles et politiques dans les situations de fragilité.¹⁰⁵ Mais, au milieu des acteurs politiques hostiles, elle est tenue de se limiter.¹⁰⁶ Les choix des responsables des organisations de la société civile n'ont pas pris en compte tous les paramètres de l'environnement post-conflictuel où la confrontation avec le gouvernement peut faire reculer le processus de consolidation de la paix.¹⁰⁷

Comme nous l'avons précisé, ces dynamiques qui traversent la sphère de la société civile ne remettent pas en cause sa contribution consistante au processus de paix et de réconciliation. C'est d'ailleurs le dynamisme de la société civile burundaise qui a poussé le gouvernement à créer sa propre société civile dont l'action est devenue beaucoup intense avec la crise de

¹⁰¹ ONU 2017, 31.

¹⁰² CNARED, 21 août 2015.

¹⁰³ Entretien E, Bruxelles, 23 août 2018.

¹⁰⁴ Entretien avec L, Bruxelles, 23 novembre 2018.

¹⁰⁵ Wanis-St. John et Kew 2008, 16.

¹⁰⁶ Wanis-St. John et Kew 2008, 16.

¹⁰⁷ Lari et Kevlihan 2004, 33.

2015. Cette dernière a été mise en place dans l'objectif d'endiguer l'élan de critique des organisations de la société civile classique et de se trouver des alliés qui soutiennent systématiquement les positions du gouvernement et recourent sa critique à l'égard de tout acteur qui tient un point de vue contraire. Ainsi, on se retrouve avec deux catégories de la société civile, l'une qui se dit indépendante et l'autre qui se considère comme un « adjuvant » de la politique gouvernementale.¹⁰⁸ Le constat est que ce positionnement est ancré dans le clivage politico-ethnique qui gangrène la société burundaise.

Conclusion: Un potentiel réconciliatoire au gré des modulations politiques?

A travers cette réflexion, nous pensons avoir montré dans quelle mesure la société civile burundaise est disposée à apporter sa pierre à l'édifice de la réconciliation au Burundi. Durant la période de 2005 à 2015, elle a soutenu à travers ses actions le processus de consolidation de la paix et de la démocratisation. Mais en fonction des modulations politiques, elle est devenue de plus en plus alignée sur le clivage politico-ethnique prégnant au sein de la société burundaise. Ce positionnement qui s'est fait remarquer particulièrement dans le contexte de la crise de 2015, bride son potentiel à rapprocher les groupes divisés par une longue expérience de conflits. Comme le note Thania Paffenholz, durant les périodes post-confliktuelles, les failles de la gouvernance peuvent générer le dynamisme de la société civile mais celle-ci peut en même temps succomber aux intérêts sectaires.¹⁰⁹ Par ailleurs, dans ces contextes, les organisations de la société civile sont aussi divisées que la société dont elles sont l'émanation.¹¹⁰ Les activistes de la société civile burundaise ont dans une certaine mesure et dans certaines circonstances, éprouvé des difficultés à être des hommes et des femmes du « mixte », pour reprendre l'expression de Michel de Certeau et Luce Giard.¹¹¹

¹⁰⁸ Arib-info, 15 mai 2014.

¹⁰⁹ Paffenholz 2001, 3.

¹¹⁰ Belloni 2006, 191.

¹¹¹ De Certeau et Giard 1983.

Références

- Aliro, O. et Tulia, A., *Civil Society and Good Governance in Burundi. Promoting Inclusiveness and People Participation in the East African Community. A Report of the Fact-Finding mission to Burundi*, Kampala 2010.
- ARIB info (2011), *Burundi: Aprodh dénonce un plan macabre d'assassinat dénommé « Safisha »*. Disponible sur http://www.arib.info/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=3975. Consulté le 6 décembre 2018.
- ARIB info (2014), *La société civile risque d'être éclaboussée par des scandales*. Disponible sur http://www.arib.info/index.php?option=com_content&task=view&id=9253. Consulté le 8 novembre 2018.
- Belloni, R., « Civil society in War to Democracy Transitions », dans Jarstad, A.K. et Sisk, T. (Eds.), *From war to democracy, dilemmas of peacebuilding*, Cambridge 2006, 182-210.
- Birantamije, G., « Civil society organizations and transitional justice in Burundi: When making is resisting. », dans Jones, B. et Bernath, J. (Eds.), *Transitional justice and Resistance*, London 2017, pp.76-98.
- Brachet, J. et Wolpe, H., *Développement et consolidation de la paix: Le cas du Burundi*. Document de travail de la Banque mondiale, 2005. Disponible sur <http://documents.banquemondiale.org/curated/fr/189991468222602556/pdf/335920FRENCH0Le1Cas1du1Burundi.pdf>. Consulté le 22 mars 2017.
- Caillé, A., « La société civile mondiale qui vient », dans Laville, J.L., Caillé, A. et Chanial, P. (Eds.), *Association, démocratie et société civile*, Paris 2001, 203-220.
- Chabal, P., et Daloz, J.P., *Africa Works: disorder as political instrument*, Oxford 1999.
- Chandler, D., *International statebuilding. The rise of post-liberal governance*, New York 2010.
- Commission Justice et Paix (2014), *Le Burundi à la veille des élections de 2015: enjeux et pistes d'action, Analyses*. Disponible sur http://www.justicepaix.be/IMG/pdf/2014_Analyse_Le_Burundi_a_la_veille_des_elections_de_2015_-_Enjeux_et_pistes_d_action.pdf. Consulté le 10 décembre 2019.
- De Certeau, M. et Giard, L., *L'ordinaire de la communication*, Paris 1983.
- De Tocqueville, A., *De la Démocratie en Amérique*. Paris 1992.
- Druliolle, V. et Brett, R., *Introduction: Understanding the Construction of Victimhood and the Evolving Role of Victims in Transitional Justice and Peacebuilding*, dans Druliolle, V., et Brett, R. (Eds.), *The Politics of Victimhood in Post-conflict Societies: Comparative and Analytical Perspectives*, Basingstoke 2018, 1-22.
- FIDH et Ligue Iteka, « Burundi: éviter l'embrasement ». Rapport d'enquête, 2015. Disponible sur https://www.fidh.org/IMG/pdf/burundi_7_mai_2015_pdf_web.pdf. Consulté le 9 décembre 2018.

- Habermas, J., *Droit et démocratie: entre faits et normes*, Traduit par Rainer Rochlitz, Paris, 1997.
- Höglund, K., « Violence in war-to-democracy transition », dans Jarstad, A.K., et Sisk, T. (Eds), *From war to democracy, dilemmas of peacebuilding*, Cambridge 2006, pp.80-102.
- Human Rights Watch, *La quête du pouvoir: Violences et répression politiques au Burundi*, 2009. Disponible sur <https://www.hrw.org/fr/report/2009/06/03/la-quete-du-pouvoir/violences-et-repression-politiques-au-burundi>. Consulté en le 10 janvier 2019.
- ICG, *Burundi: La Démocratie Et La Paix en Danger. Rapport Afrique N°12*, 2006. Disponible sur http://www.operationspaix.net/DATA/DOCUMENT/5494~v~Burundi___la_democratie_et_la_paix_en_danger.pdf. Consulté le 5 Juillet 2018.
- Iwacu, Pierre Claver Mbonimpa (Aprodh) entendu par le juge par rapport au plan 'Safisha', 2011. Disponible sur <https://www.iwacu-burundi.org/pierre-claver-mbonimpa-aprodh-entendu-par-le-juge-par-rapport-au-plan-safisha/>. Consulté le 6 décembre 2018.
- Iwacu, *Quand nos politiciens se lâchent*, 2013. Disponible sur <https://www.iwacu-burundi.org/quand-nos-politiciens-se-lachent/>. Consulté le 6 décembre 2018.
- Iwacu, *Iwacu, le n°1 de la presse écrite privée*, 2014. Disponible sur <https://www.iwacu-burundi.org/iwacu-le-n1-de-la-presse-ecrite-privee/>. Consulté le 6 mai 2018.
- Jarstad, A.K., « Power sharing: Former enemies in joint government », dans Jarstad, A.K., et Sisk, T. (Eds.), *From war to democracy, dilemmas of peacebuilding*, Cambridge 2006, 105-133.
- Kazihise, P.C., *Conférence de presse au nom de la SOCIC*, 2014. Disponible sur http://www.arib.info/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=9253. Consulté le 10/7/2018.
- Kovacs, M.S., et Hatz, S., « Rebel-to-party transformations in civil war peace processes 1975–2011 », *Democratization*, 23 (6), 2016, 1-23.
- Laely, T., « Peasants, local communities, and central power in Burundi », *Journal of Modern African Studies*, 35 (4), 1997, 695-716.
- Lari, A. et Kevlihan, R., « International human rights protection in situations of conflict and post-conflict », *African Security Review*, 13 (4), 2004, 29-41.
- Manirakiza, D., « Société civile et socialisation démocratique au Burundi. Retour sur une complicité ambiguë », *Swiss Journal of Sociology*, 44 (1), 2018, 113-138.
- Mappa, S., « L'individu et le collectif à l'heure de la participation de la société civile », dans Mappa, S. (Ed.), *Les impensés de la gouvernance, la société civile, réponse à la crise?* Paris 2009, pp.77-128.
- Ntibantunganya, S., *Burundi: démocratie piégée*, Paris 2018.
- ONU (2017). *Rapport final détaillé de la Commission d'enquête sur le Burundi*. Disponible sur <https://www.ohchr.org/fr/hrbodies/hrc/coiburundi/pages/coiburundi.aspx>. Consulté le 12 décembre 2018.

- Paffenholz, T., « Designing Transformation and Intervention Processes », dans Bloomfield, D., Fischer, M. et Schmelzle, B. (Eds.). *Berghof Handbook for Conflict Transformation*, Berlin 2001, 68-77.
- Post, R.C., et Rosenblum, N., « Introduction », dans Post, R.C., et Rosenblum, N. (Eds), *Civil society and government*, Princeton and Oxford 2002, 1-25.
- Rosoux, V., Pièges et ressources de la mémoire dans les relations internationales, *Revue internationale et stratégique*, 2 (46), 2002, 43-50.
- Rosoux, V., « Réconcilier: ambition et piège de la justice transitionnelle. Le cas du Rwanda », *Droit et société*, 3 (73), 2009, 613-633.
- Sabaratham, M., « Décoloniser la critique: comment les Mozambicains jugent-ils la « paix libérale »? *Alternatives Sud*, 19 (1), 2012, 137-154.
- Service International de Recherche, d'Education et d'Action Sociale, Burundi: autoritarisme et malversations caractérisent les 2 ans de pouvoir du cndd-fdd, analyses et études, 2017. Disponible sur <http://www.sireas.be/publications/2007/analyse12-2007.pdf>. Consulté le 8 septembre 2018.
- Uvin, P., *Life after Violence: a people's story of Burundi*, London 2009.
- Van Leeuwen, M., « Imagining the Great Lakes Region: discourses and practices of civil society regional approaches for peacebuilding in Rwanda, Burundi and DR Congo », *Journal of Modern African Studies*, 46 (3), 2008, 393-426.
- Varshney, A., « Ethnic conflict and civil society, India and beyond ». *World Politics*, 53 (3), 2001, 362-398.
- Vervisch, T., et Titeca, K., « Bridging community associations in post-conflict Burundi: the difficult merging of social capital endowments and new institutional settings ». *Journal of Modern African Studies*, 48 (3), 2010, 485-511.
- Wanis-St. John, A. et Kew, D., « Civil Society and Peace Negotiations: Confronting Exclusion », *International Negotiation*, 13, 2008, 11-36.
- Yilmaz, M.E., « Peace-Building in War-Torn Societies », *Peace review*, 21 (2), 2009, 238-248.

August H. Leugers-Scherzberg

Populismus, Entdemokratisierung und der Hass auf die Vergangenheitsbewältigung¹

Abstract:

Today, we are witnessing a global movement towards the renationalisation of societies, which is strengthening populist parties.

After a short phase of intensive democratisation attempts in sub-Saharan Africa, most countries there have reverted to autocratic regimes.

Both developments must be seen against the background of globalisation after the end of the East-West conflict and the attempt to democratise and liberalise economies and societies worldwide. Populism and de-democratisation are the counter-movements to this.

Since 1989/90, coming to terms with the past has been an accompanying measure within the democratisation and liberalisation strategy of the United Nations and is therefore uncompromisingly opposed by the anti-democratic populists and autocrats.

In der Einladung zu dieser Veranstaltung hieß es, es sollte über „den Umgang mit der schweren Vergangenheit und ihren politischen und gesellschaftlichen Folgen für die Gegenwart in Europa und Afrika“ diskutiert werden. Als Situationsbeschreibung wurde formuliert: „In europäischen Gesellschaften nehmen Populismus und Rechtsextremismus zu, im Afrika der Großen Seen ist ein wachsender Rückzug des demokratischen Prozesses zu beobachten.“ Und es wurden die die Fragen aufgeworfen: „Wo liegen Ursachen und Gründe? Wie weit spielt der Umgang mit der Nachkriegsgeschichte in Europa eine Rolle? Wie weit sind soziale Verwerfungen Triebfedern im Hintergrund?“² (www.rapred-girubuntu.org) Was bedeutet diese Situationsbeschreibung? Inwieweit nimmt Populismus und Rechts- extremismus in den europäischen Gesellschaften zu? In welchem Ausmaß

¹ Zuerst erschienen in: *theologie.geschichte* 14, 2019.

² RAPRED Girubuntu, Podiumsdiskussion am 28.03.2019 in Stuttgart, <http://www.rapred-girubuntu.org/index.php/2019/02/04/podiumsdiskussion-am-28-03-2019-in-stuttgart/> (zuletzt geprüft: 08.04.2019).

kommt es im Afrika der Großen Seen zu einem Rückgang des Demokratisierungsprozesses?

Steigt der Populismus in Europa an?

Der Populismus ist durchaus im Aufwind, aber nicht nur in Deutschland und Europa, sondern weltweit. In Europa ist dabei an Ungarn, Polen, Italien und Großbritannien mit seinem Brexit zu denken, in Amerika an Trump, an Bolsonaro in Brasilien, in Asien an Duterte auf den Philippinen. Und es gibt nicht nur rechts-, sondern auch linkspopulistische Parteien, die Länder regieren, etwa in Südeuropa die Cinque-Stelle-Bewegung in Italien oder Syriza in Griechenland und dann vor allem linkspopulistische Bewegungen in Lateinamerika mit z.T. langer politischer Tradition. Aber auch in den Ländern, die nicht durch Populisten regiert werden, gewinnen populistische Parteien an Einfluss. Ohne Einschränkungen müssen wir heute von einer globalen Welle des Populismus und der Renationalisierung sprechen.

Gibt es einen Rückgang der Demokratie im Afrika der Großen Seen?

Das Afrika der Großen Seen, das sind vor allem die Staaten Ruanda, Burundi, Uganda und die Demokratische Republik Kongo, wurde von der sog. dritten weltweiten Demokratisierungswelle erfasst, die nach der Nelkenrevolution in Portugal Mitte der 1970er Jahren und insbesondere nach dem Fall der Mauer 1989/90 zur weltweiten Ausbreitung demokratischer Herrschaftssysteme führte.³ Aber bereits kurze Zeit nach dieser Demokratisierungswelle haben sich die meisten Demokratien im Afrika südlich der Sahara wieder in autokratische Regime zurückverwandelt.⁴ Dieser Prozess wurde z.T. von unvorstellbar brutalen Gewalttaten begleitet. Am bekanntesten ist sicherlich der Genozid in Ruanda, der sich in diesem Jahr zum 25. Mal jährt. Dabei wurde von April bis Juli 1994 schätzungsweise eine Million Menschen umgebracht.

³ Vgl. Huntington, Samuel P. *The third wave. Democratization in the late twentieth century*, Norman, Okla. 1993.

⁴ Haasen, Bettina, *Journalismus in Burundi. Erfahrungswelten in Konflikt und Transformation*, Wiesbaden 2019, 44-46.

Was sind die Ursachen und Gründe für diese Entwicklungen?

Es gibt wohl derzeit kein Thema, das innerhalb von Soziologie und Politikwissenschaft weltweit intensiver diskutiert wird als die Frage nach den Ursachen des ansteigenden Populismus. Und jede neue Studie macht klar, dass es sich um ein ausgesprochen komplexes Phänomen handelt, über dessen Ursachen keine Einigkeit erzielt werden kann. Die beiden Darmstädter Politikwissenschaftler Dirk Jörke und Veith Selk haben dennoch eine Formel gefunden, die prägnant die Gründe für den derzeitigen Erfolg der Populisten zu nennen vermag. „Der Populismus ist eine Reaktion auf die nicht eingehaltenen Versprechen der Demokratie“.⁵ Der Widerspruch zwischen dem demokratischen Ideal, das Freiheit und Gleichheit für alle verspreche, und der politischen Wirklichkeit bilde den Nährboden für Populismus.⁶

Die Ideale von Freiheit und Gleichheit und dazu von allgemeinem Wohlstand wurden seit Beginn der 1960er Jahre von den westlichen Staaten unter Führung der USA als Ziele einer weltweiten Entwicklungspolitik propagiert. Auf denkwürdige Art und Weise hat dies John F. Kennedy in seiner Antrittsrede als Präsident der Vereinigten Staaten von Amerika am 20. Januar 1961 getan. Im Namen des amerikanischen Volkes versprach er, um die Grundlagen für eine bessere und gerechtere Welt zu ringen. Aber dieses Versprechen wurde letztlich auf dem Hintergrund des Ost-West-Konflikts abgelegt. Es sollte in erster Linie dazu dienen, in den Staaten der sog. Dritten Welt Verbündete gegen den Kommunismus zu finden. In der Praxis bedeutete dies, dass das Bündnis mit dem Westen wichtiger war als Demokratie und Menschenrechte. Schließlich lief es darauf hinaus, dass die meisten westlichen Verbündeten in der sog. Dritten Welt bis zum Ende des Ost-West-Konflikts 1989/90 autoritäre Regime waren.

Das Versprechen von Freiheit, Gleichheit und allgemeinem Wohlstand hatte in den westlichen Industrienationen aber nicht nur eine außenpolitische, sondern auch eine innenpolitische Funktion. Die Systemkonkurrenz zwischen Kommunismus und Kapitalismus war immer auch eine Konkurrenz um die bessere Sozialpolitik. So kam es in den westeuropäischen Demokratien zu einem breiten Ausbau der Sozialstaatlichkeit, der sich nur auf dem Hintergrund der Systemkonkurrenz mit den Staaten des real existierenden Sozialismus erklären lässt. Der Zusammenbruch der bipolaren Weltordnung 1989/90 führte schließlich sowohl zum Abbau der sozialen

⁵ Jörke, Dirk / Selk, Veith, *Theorien des Populismus zur Einführung*, Hamburg 2017, 13.

⁶ Ebd., 15.

Sicherungssysteme, die zu Zeiten des real existierenden Sozialismus im Osten entstanden waren, als auch zum Abbau der Sozialstaatlichkeit im Westen, die wegen der fehlenden Systemkonkurrenz scheinbar nicht mehr gebraucht wurde.

Andererseits führte der Sieg des Westens über den Osten, interpretiert als Sieg der Demokratie über die Diktatur, mit Blick auf die mit dem Westen verbündeten autokratischen Regime der sog. Dritten Welt zu der Forderung, nunmehr auch hier die Demokratie einzuführen. Der Appell, Oppositionsparteien zuzulassen und freie Wahlen abzuhalten, wurde dabei mit der unverhohlenen Drohung verknüpft, ansonsten die Unterstützung und wirtschaftliche Zusammenarbeit zu beenden.

Dieser Druck durch die internationale Gemeinschaft führte 1993 dazu, dass in Burundi erstmals freie Wahlen abgehalten wurden. Er führte auch dazu, dass im selben Jahr für Ruanda eine Übergangsregierung unter Beteiligung der Opposition vereinbart wurde, die das autokratische System ablösen sollte.

Der erste frei gewählte Präsident Burundis wurde am 21. Oktober 1993, vier Monate nach seiner Wahl, ermordet. Es folgte ein lang anhaltender Bürgerkrieg. Der ruandische Präsident Juvénal Habyarimana wurde am 6. April 1994 ermordet. Es folgte der Völkermord in Ruanda. Damit war das Projekt einer Ablösung des autokratischen Regimes in Ruanda gescheitert. Mit dem militärischen Sieg der Opposition in Ruanda wurde wiederum ein autokratisches Regime installiert, das bis heute die Macht in Ruanda in Händen hält.

Gibt es eine gemeinsame Wurzel für das Ansteigen des Populismus in Europa und den Rückgang der demokratischen Systeme in Afrika?

Gewiss! Beide Entwicklungen sind auf dem Hintergrund der Globalisierung und des Versuchs zu sehen, weltweit Demokratie, neoliberale Wirtschafts- und freiheitliche Gesellschaftsordnungen durchzusetzen. Populismus und Entdemokratisierung sind Gegenbewegungen gegen die Ziele der globalen Liberalisierung und Demokratisierung.

Welche Rolle spielt dabei die Vergangenheitsbewältigung?

Nach dem Sieg über den Nationalsozialismus in Deutschland richteten die Alliierten das Militärtribunal in Nürnberg ein, das die NS-Führung wegen

Verbrechen gegen die Menschlichkeit aburteilte. Die juristische Aufarbeitung war ein erster Schritt zur Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Vergangenheit und wurde Vorbild für weitere Versuche, gewaltsame Politiken von Unrechtsregimen aufzuarbeiten. Für Ruanda wurde nach dem Völkermord von 1994 von den Vereinten Nationen ein entsprechendes Tribunal eingerichtet, ebenso für Jugoslawien noch während der Jugoslawienkriege zu Anfang der 1990er Jahre.

Die Vereinten Nationen hatten nach dem Ende des Ost-West-Konflikts 1989/90 rasch das sog. Konzept der *Transitional Justice* als Leitlinie ihrer Globalpolitik übernommen. Dabei kommt der Aufarbeitung der Vergangenheit neben der juristischen Ahndung der Verbrechen eine zentrale Bedeutung für eine erfolgreiche Stabilisierung und Demokratisierung von Gesellschaften zu, die eine Gewaltherrschaft erlebt haben. „Grundlegender Tenor dabei ist, dass eine Gesellschaft nur in der Lage ist, eine liberale und demokratische Ordnung einzurichten, wenn sie sich auf bestimmte Art und Weise mit der gewaltsamen Vergangenheit auseinandergesetzt hat.“⁷ Denn die Vergangenheitsaufarbeitung wird in unmittelbarem Zusammenhang gebracht mit der „Verbreitung liberaler Werte wie Menschenrechte, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit sowie der Schaffung von Frieden und Stabilität“.⁸

Das ist auch der Grund, weshalb die Bestrebungen zu einer Vergangenheitsbewältigung den Interessen von Populisten und Autokraten diametral entgegenlaufen, und weshalb diese systematisch gegen eine Aufarbeitung belasteter Vergangenheiten hetzen, sie verhindern oder gar unter Strafe stellen. Populisten und Autokraten wie Putin, Trump, Erdogan, Orbán, die Regierung Kurz in Österreich, der Front National in Frankreich oder die AFD in Deutschland fürchten die liberalen, demokratischen und rechtsstaatlichen Implikationen der Vergangenheitsaufarbeitung.

Dasselbe ist der Fall bei den gegenwärtigen Präsidenten in Burundi und Ruanda. Nachdem der Regierungschef in Burundi entgegen der Verfassung 2015 ein drittes Mal für das Präsidentenamt kandidiert hatte und wiedergewählt worden war, schaffte er nicht nur die bis dahin in Burundi erungenen Freiheitsrechte ab, sondern auch den Prozess der burundischen Versöhnungspolitik und der Aufarbeitung der regierungsseitig geschürten Gewalttaten von Tutsis gegen Hutus und umgekehrt.

⁷ Ottendörfer, Eva, Die internationale Politik der Vergangenheitsaufarbeitung. Global-lokale Interaktion in Timor-Leste, Baden-Baden 2016, 19.

⁸ Ebd., 16.

In Ruanda hat die Tutsi-Opposition unter Paul Kagame 1994 den Völkermord beendet und zur gesellschaftlichen Aussöhnung eine Politik der Vergangenheitsbewältigung gestartet, die bis heute in Ruanda von zentraler Bedeutung ist. Dabei werden aber systematisch die Untaten, die Tutsis gegenüber Hutus verübt haben, ausgeblendet und der Schutz, den Hutus Tutsis während des Genozids gewährt haben, bleiben unerwähnt. Auch werden die Verbrechen verschwiegen, die Kagames Armee während des Völkermords und in den nachfolgenden Bürgerkriegen in Ruanda und im Ostkongo begangen hat. Regierungsamtliche Vergangenheitsbewältigung ist Vergangenheitspolitik im Dienste der Stabilisierung eines autoritären Regimes.

Fassen wir noch einmal kurz zusammen:

Wir erleben heute eine globale Bewegung zur Renationalisierung von Gesellschaften, die populistische Parteien erstarken lässt.

Nach einer kurzen Phase intensiver Demokratisierungsversuche im Afrika südlich der Sahara, haben sich die meisten Länder dort wieder in autokratische Regime zurückverwandelt.

Beide Entwicklungen sind auf dem Hintergrund der Globalisierung nach dem Ende des Ost-West-Konflikts und dem Versuch einer weltweiten Demokratisierung und Liberalisierung von Wirtschaft und Gesellschaft zu sehen. Populismus und Entdemokratisierung stellen dazu die Gegenbewegungen dar.

Vergangenheitsaufarbeitung ist seit 1989/90 eine flankierende Maßnahme innerhalb der Demokratisierungs- und Liberalisierungsstrategie der Vereinten Nationen und wird deshalb von den antidemokratischen Populisten und Autokraten kompromisslos bekämpft.

Literaturverzeichnis

Haasen, Bettina, Journalismus in Burundi. Erfahrungswelten in Konflikt und Transformation, Wiesbaden 2019, S. 44-46.

Jörke, Dirk. & Selk, Veith, Theorien des Populismus zur Einführung Hamburg 2017, S. 13, 15.

Leugers-Scherzberg, August H., Populismus, Entdemokratisierung und der Hass auf die Vergangenheitsbewältigung. *theologie.geschichte* 14, 2019, URL:: <http://universaar.uni-saarland.de/journals/index.php/tg/article/view/1095/1141>.

Populismus, Entdemokratisierung und der Hass auf die Vergangenheitsbewältigung

Ottendörfer, Eva, Die internationale Politik der Vergangenheitsaufarbeitung.

Global-lokale Interaktion in Timor-Leste, Baden-Baden 2016, S. 19, 16.

RAPRED Girubuntu, Podiumsdiskussion am 28.03.2019 in Stuttgart, URL:

<http://www.rapred-girubuntu.org/index.php/2019/02/04/podiumsdiskussion-am-28-03-2019-in-stuttgart/>

Adrien Ntabona

Pour un dépassement de l'exploitation manicheisante des appartenances ethniques et religieuses en Afrique

Abstract:

Manichaeism consists in putting total truth on one side and irremediable error on the other. It is a virus that constantly crosses centuries in the world; and today it has taken root in the Africa of the Great Lakes.

Consequences are massive and repetitive killings, followed by endless Cornelian vengeance; the collapse of the founding values of the societies concerned; the subsequent loss of ethical reference points and even the relevance of faith for believers; and finally, the recruitment, in this sense, of the respective ecclesiastical affiliations, provoking parallel readings of the facts, which are nevertheless lived together

The proposed solutions are the habituation to the shared and self-implicative reading of events; multi-media communication aiming at the emergence of witnesses of the ethical functioning in stereo; the progressive formation of living landmarks in the matter, which end up becoming rocks, on which others rely in order not to fall back into the abyss.

Introduction

Les ethnies et les religions coexistent en Afrique depuis bien longtemps. Les conflits éclatent entre elles ici et là; et trouvent toujours des issues à court ou moyen terme. De la sorte, les conflits se résolvent..., à une condition toutefois: éviter des exploitations manichéisantes des situations, car ce type de manipulation finit toujours par creuser des fossés, difficiles à combler et propres à durer.

Le manichéisme, précisément, est une doctrine philosophique du troisième siècle de notre ère, provenant de la Perse, l'Iran actuel; et consistant dans le fait de mettre la vérité totale et totalisante d'un seul côté de la réalité sociologique; et l'erreur irrémédiable de l'autre.¹

Quand cet ensemble de perceptions envahit les esprits, il s'établit, tout naturellement, un « nous » béni et un « vous » maudit; où les gens disent entre eux:

¹ Cfr Didier, Julia, Dictionnaire de la philosophie, Paris 1964, 172.

« Nous, nous ne sommes que bons, justes et véridiques. Et vous, vous n'êtes que mauvais, injustes et faux de bout en bout, jusqu'à la moelle des os... Si donc, nous, nous méritons une vie pleine; vous, vous, ne méritez que la mort. Non seulement nous avons le droit de vous tuer, mais même le devoir de le faire. »

Voyons donc ce qu'il en est sur le continent à ce sujet.

1. Position du problème de fond

D'après beaucoup d'observateurs avisés, ce qui est déterminant en politique, ce n'est pas nécessairement les acteurs (les politiciens), ni les événements, bien que les deux facteurs soient incontournables. C'est plutôt, souvent, quelque chose d'indéfinissable, qu'on peut appeler l'humeur du monde, l'atmosphère d'ensemble²: ce que Mc Luhan appelle « ground », qui est plus important que la figure.³ Ce « ground », pour le cas qui nous intéresse, ce n'est pas nécessairement un corps de doctrine tout fait; mais un ensemble de représentations, d'illusions collectives, voire de mystifications, qui jalonnent la mémoire collective d'une communauté humaine donnée.

Cet état d'esprit, décrit dans l'introduction, consiste alors dans un certain totalitarisme, c'est-à-dire une concentration du pouvoir entre les mains d'une fraction de la population, avec, comme conséquence, le fait de bafouer la dignité humaine, au profit d'une raison supérieure: la raison du groupe. Celui-ci, lui-même, toutefois, est pris comme un instrument, utilisé pour la conquête, la monopolisation et la conservation du pouvoir selon les cas. Et là, il s'agit surtout d'un pouvoir pour l'avoir, à mettre à la portée des dirigeants de l'ethnie ou de la religion concernée, à l'aide de milices si il le faut.

Quand donc une telle exploitation des appartenances ethniques ou religieuses parvient à s'imposer dans une société humaine donnée, cela conduit à concevoir le monde comme un champ de bataille, où le bien total est mis d'un côté; et le mal irrémédiable de l'autre; où les partisans du « bien », les purs, doivent exterminer les « partisans du mal », les impurs, c'est-à-dire, dans le cas concret, les membres de l'ethnie ou de la religion adverse,

² Voir, à ce sujet, Castel, Michel (alors Maire d'Albi en France), Valeurs et Politique, in: Au Cœur de l'Afrique (ACA), n° 1988/4, 388-389.

³ Cfr Ntabona, A., Langage audio-visuel et évolution culturelle de la jeunesse, in: ACA, n° 1985/6, 369-370.

considérés comme des ennemis irréconciliables, voués, avec tous les leurs, à la mort. De là, à laisser la conscience assumer allégrement, même un génocide, il n'y a qu'un pas. L'effort à faire, en vue de l'acceptation mutuelle, est donc une exigence de nature.⁴»

Du reste le manichéisme a toujours tenté et hanté l'homme... Les Cathares du moyen âge, par exemple, se situaient dans cette mouvance. Et, comme cela arrive très souvent, leur totalitarisme a appelé un contre-totalitarisme, qui engendra la croisade contre eux. D'aucuns se souviennent de la phrase caractéristique, prononcée par un prédicateur de ces croisades contre les Cathares, en éclairage à l'intention des personnes atteintes de troubles de conscience, à propos du fait que les bons risquaient de mourir avec les mauvais. La réponse donnée à cette question fut claire et sans équivoque, au point d'en devenir célèbre:

« Tuez-les tous, Dieu saura reconnaître les siens » (citation de mémoire).

Du reste, cette tentation d'éliminer physiquement les opposants et tous ceux qui leur ressemblent, de loin ou de près, ne date pas d'aujourd'hui. Un moment donné, la rage de tuer s'empare d'une population; et la mobilisation trouve toujours ses canaux. Le sommet de ce modèle a été, bien entendu, le Nazisme. Chacun voit donc vers où conduit l'intoxication passant par l'appartenance ethnique ou religieuse. Les conséquences d'un tel état d'esprit n'échappent à personne, quelle que soit la religion ou l'ethnie. Rappelons-en alors quelques unes de ces conséquences, qui se produisent même dans les milieux catholiques⁵:

- L'effondrement des valeurs morales, sacrifiées à l'autel de l'idole des groupes concernés, fait que des critères étriqués du jugement passent avant les critères d'une conscience saine. Ce qui peut réduire l'homme à une bête sauvage; et peut le conduire aux pires excès.
- Le doute sur la pertinence de la Foi confessée et de l'efficacité apostolique, en matière politique, même quand les structures religieuses fonctionnent à plein tube, en arrive à faire trouver normal le regard proposé par les manipulateurs.
- L'alignement des témoins du Christ sur les thèses de l'intoxication des ethnies et des religions; et l'utilisation des structures religieuses à cet effet finit par s'imposer.

⁴ Cfr Equipe du centre de recherches pour l'inculturation et le développement(CRID), Synthèse des réalisations du Projet « Acceptation Mutuelle et Réconciliation Progressive au Burundi », in: ACA, 1996/1, 181-194.

⁵ Cfr Ntabona, A., L'éducation aux valeurs à l'école au Burundi. Une impasse à conjurer. Analyses et propositions pour l'action, in: ACA, n° 1999/1, 29-44.

- Les lectures parallèles de l'histoire en viennent à porter aux autels des « vérités manichéisantes », toute faites pour obscurcir, dans les consciences, la vérité tout court.
- La perte de références claires, de modèles et de points d'ancrage, va jusqu'à conduire vers une amoralisation et une déculturation qui ne disent pas leurs noms.⁶

Et quand le détonateur de la diabolisation par les médias s'y ajoute, les pires excès peuvent être attendus. Voyons donc comment sortir de ce genre de carcan, quand il s'impose quelque part.

2. Pistes pour contribuer au dépassement d'une telle négation de la dignité humaine

2.1 La piste de l'habitation à la lecture partagée et auto-implicative des faits

Inutile d'y insister. Cela saute aux yeux. La dignité humaine laisse toutes ses plumes dans l'exploitation totalitaire des appartenances ethniques et religieuses. L'Eglise du Burundi en est très consciente, par exemple. C'est pourquoi, la Conférence des Evêques Catholiques de ce pays a fini par faire la déclaration suivante, en 1994, à ce sujet:

« Certains croient avoir une mission historique de libérer leur ethnie, de la fortifier par tous les moyens possibles, même les plus bas et les plus immoraux. Les tenants de cette idéologie de la mort utilisent le mensonge et la peur pour conduire l'autre ethnie vers la mort et l'extinction. Cette théorie et cette pratique sont inhumaines, nazistes et antiévangéliques ».⁷

Un tel état de choses exige donc une thérapie qui requiert du temps. C'est pourquoi je propose, en premier lieu, une habitation à une lecture partagée et auto-implicative des faits. Or, qui dit habitation, dit nécessité d'une structure permanente de dialogue. Cette structure, l'Eglise d'Afrique l'a, heureusement, mise sur pied. En effet, au premier Synode Africain, où j'ai

⁶ Cfr Ntabona, A., "quelques réflexions sur l'acculturation par substitution", in: ACA, n° 1983/6, 300-328. Lire à ce sujet, Idem, Itinéraire de l'éducation en famille au Burundi. Une approche interculturelle et complémentariste, Edition du CRID, Collection « Culture et Inculturation » n° 2, Bujumbura, 2009, 44-67.

⁷ Message de la Conférence des Evêques Catholiques du Burundi, in: Vivons en Eglise (VE), n° 3-4, 1994, 78, col. 1. N.B. La piste du nazisme mérite beaucoup d'approfondissement pour permettre d'endiguer le mal de la manichéisation en Afrique.

eu le privilège d'être Père Synodal, moi-aussi, toute l'Eglise d'Afrique s'est dotée d'une structure-clé, susceptible de servir, à ras du sol, de respectable de l'habitude à une auto-animation d'une puissance exceptionnelle: les Communautés Chrétiennes de Proximité.⁸ C'est là que devrait se dérouler ces partages que je propose. Ceux-ci ont été expérimentés, au Burundi, dans le cadre du Projet « Acceptation Mutuelle et Réconciliation Progressive du Centre de Recherches pour l'Inculturation et le Développement (CRID), que j'ai débuté et dirige depuis 1995 jusqu'à maintenant, sous la haute responsabilité de la Conférence des Evêques Catholiques du Burundi.

Toutefois ces partages n'ont pu influencer que les milieux atteints par le CRID. Ils consistent, de toute façon, dans le fait d'inviter, à une réunion, des leaders moraux de bords très différents, en vue d'une thérapie de groupe. Cette thérapie est conçue pour s'étaler sur une semaine, chaque tour de table étant suivi d'une réflexion personnelle et d'une prière conséquente... Le premier tour de table consiste à dire au groupe son problème en toute sincérité, dans un climat de silence absolu, en vue de l'écoute sans faille. Le second tour, c'est l'auto-implication: la reconnaissance de son propre mal, après l'écoute des interpellations du premier tour, sans chercher à se défendre. Le troisième, c'est la demande de pardon, suivi de confessions individuelles pour les catholiques, qui en sentent la nécessité. Le quatrième, c'est l'octroi solennel du pardon avec la promesse de regarder autrement son adversaire. Pardonner, en effet, cela ne signifie pas effectivement oublier, mais se souvenir autrement. Le cinquième tour de table, c'est celui des propositions spontanées de réparation selon les possibilités. Le sixième, c'est la recherche d'actions, à mener, ensemble ou individuellement, à court, moyen et long terme.⁹

Cette thérapie ecclésiale recherche donc la désintoxication des esprits, en habituant les leaders moraux, sociaux et politiques locaux à lire ensemble l'histoire de leur milieu. Elle vise ainsi à dépasser les lectures parallèles et irréconciliables du vécu.

Elles tendent même, fondamentalement, vers une révision d'attitudes, toute faite pour réveiller la raison, mise en vacances, si pas en hibernation, par le phénomène de la conduite constante des ethnies et des religions vers des

⁸ Le Synode Africain, Panorama thématique, in: ACA, 1994/1-2, 56-88. Lire surtout l'Exhortation papale post-synodale là-dessus, in: ACA, 1995/4, 58-81.

⁹ Voir à ce sujet, Ntabona, A., La réconciliation au Burundi, une tâche exigeante, in: ACA, 1996/2, 235-238.

réflexes offensifs et défensifs, engendrant lentement, mais sûrement, la rage de tuer.

Cette démarche auto-implicative permettra ainsi de démêler les effets des différentes manipulations, pour empêcher à la mort d'avoir raison sur les esprits et les cœurs. Il sera aussi possible, par là, d'aider les coupables à dépasser, par eux-mêmes, la complaisance dans l'impunité, qui, jusqu'ici, a pignon sur une rue en Afrique. Ce genre de rencontre profonde solidariserait en plus, avec le temps, les personnes de bords différents. Celles-ci réapprendraient en effet à veiller les uns sur les autres au-delà des clivages. Ce genre d'échanges préparerait enfin des formes de nouvelles convergences, autour de la vérité; et permettrait de refaire les tissus sociaux, facilement défaits à cause de la sollicitation, constante et insistante de l'appartenance ethnique ou religieuse. De la sorte, il pourrait réformer la mémoire collective; et redonner, à l'histoire, sa valeur pédagogique.¹⁰

Pour que tout cela réussisse, il faudra refaire la foi en l'homme. Comme il est déjà dit plus haut, l'homme n'est pas réductible à quoi que ce soit. Ce n'est pas une feuille d'un arbre, c'est-à-dire le groupe. Il est plus que l'arbre lui-même. Une fois que la foi en l'homme est rétablie, l'on aura des bases pour inviter à aimer, à la fois, l'opprimé et l'oppresser, dans le but de sauver la vie au premier et de désintoxiquer le second.¹¹ Là se trouve la condition pour rompre le cercle vicieux du mal... Après tout, pour tout chrétien, le baptême apporte une onction royale: une façon de porter, au plus haut point, la conscience de la dignité humaine, en faisant considérer tout homme comme, un roi, c'est-à-dire une personne qu'on ne peut sacrifier à quelque groupe que ce soit; une personne qui ne peut pas être dessaisie de son pouvoir de discernement et de décision, au profit d'une raison supérieure: la raison du groupe; une personne qu'on ne peut pas réduire à la seule sensibilité, en entretenant un constant climat de peur, par la rumeur entre autres. En tout cela, évidemment, une piste médiatique ne peut que s'imposer pour enraciner la première piste et la faire durer.¹²

¹⁰ A ce propos, l'amour des ennemis, pierre angulaire de la non-violence évangélique, doit être remis en honneur au maximum: renoncer à identifier à l'autre le mal qu'il a commis; croire qu'il peut changer; bref tenir à la force de l'agapè chrétien.

¹¹ Toutefois il sera également nécessaire de reconnaître, sans naïveté, que les divisions créées en Afrique ne restent pas quelque chose de marginal. Elles sont au cœur de la réalité. La thérapie sera donc longue et coûteuse.

¹² Un article de l'auteur de ces lignes peut permettre un approfondissement de la perspective envisagée. Cfr Ntabona, A., Pour une interaction, couplant guérison du moi profond et guérison des mémoires au Burundi. Explorations axiologiques et méthodologiques, in: ACA, 2004/3-4, 327-360.

2.2. La piste médiatique en vue d'un fonctionnement éthique en stéréo

La piste médiatique est d'une importance capitale pour cette démarche.¹³ Les médias, en effet, ont un pouvoir de vie et de mort sur la Communauté Humaine. Tout dépend de celui qui les utilise et surtout de l'atmosphère d'ensemble, l'idéologie selon les cas, en fonction de quoi on les utilise. Dieu a donc mis, entre les mains des communicateurs, des instruments pour sauver ou perdre l'humanité selon les cas. La nouvelle culture des médias, surtout celle des médias sociaux, en vogue aujourd'hui, ont donc une capacité extraordinaire d'influencer l'homme, par la mise en image, la mise en histoire, la dramatisation et la promotion du jeu. Elle peut donc exciter les réflexes conditionnés, la sensibilité, l'émotion, les passions, au point d'aller chaque fois droit au cœur; et susciter des comportements difficiles à maîtriser dans leurs conséquences. De là à aller jusqu'à la violence, à la guerre et même aux massacres de type génocidaire, il n'y a souvent qu'un pas.¹⁴

Le communicateur aura donc à privilégier des mixages qui influencent tout l'homme, la raison comprise. Comme il est dit plus haut, l'homme n'est pas réductible à la seule sensibilité. La praxis de la manipulation de l'appartenance ethnique et religieuse y a trop insisté en Afrique. Or, l'homme est esprit, raison et intériorité profonde, avec des exigences de spiritualité et d'intégration, qui ouvrent sur l'Infini. L'approche qui le réduit à l'affectivité et aux réflexes offensifs et défensifs, tel que le fait l'intoxication dénoncée, est donc une sémantique réductrice, on ne le dira jamais assez, destructrice de la dignité humaine. Elle contient, dans son sein, des germes de génocide, ne fut-ce que du point de vue anthropologique.¹⁵

La lutte contre la passivité et l'inhibition chez les récepteurs est donc une exigence de nature. Dimension éthique de la communication oblige! C'est en effet un devoir pour les communicateurs de considérer le destinataire comme un sujet, et non comme un objet. Si cela n'a pas lieu, les médias participeront, à des échelles et des intensités variables, bien entendu, à la déconstruction des valeurs; et peuvent ainsi contribuer à la montée de la barbarie moderne et postmoderne.

¹³ Voir à ce sujet Schonecke, W., "ce qu'enseigne la tragédie du Rwanda aux Eglises de l'Afrique de l'Est", in: AMECEA, « Documentation Service », 15 septembre 1994, 3-5.

¹⁴ Ce serait utile de lire, entre autres, à ce sujet, Arnaud I.F., *Le siècle de la communication*, Ed. Albin Michel, 1979. 21.

¹⁵ Il serait utile de lire, à ce sujet, Breton, Philippe, *L'utopie de la communication*. Essai, Paris 1992, 151p.

Pour éviter cela, il faut soigner beaucoup les mixages qui permettent au cerveau droit et au cerveau gauche de fonctionner en stéréo.¹⁶

Dans ce monde de la communication de demain alors, le communicateur catholique africain doit veiller à devenir réellement catholique (*catholos*: tendu vers l'universel), c'est-à-dire ouvert à tout l'homme et à tout homme, en développant des réseaux d'amour sans frontières, où la convivialité est capable de défier la violence conceptuelle de toute entreprise de diabolisation¹⁷.

Pour y arriver, encore une fois, il faut aider l'*homo deregulatus*, victime des intoxications, à devenir autorégulé. Pour cela, il faut, on ne le soulignera jamais assez, une bonne réhabilitation du sujet, pour le rendre capable de faire constamment attention aux appels intérieurs et aux références éthiques. De la sorte, les médias permettront en même temps, l'émergence de certitudes profondes et de fidélités aux valeurs, transcendant les réductions que les manipulateurs, de tous ordres et de tous calibres, avec l'effet de fragmenter et de tronquer les personnes pour mieux les intoxiquer.¹⁸

C'est à tout cela que doit mener une démarche de cette allure... De toutes façons une réflexion sur le totalitarisme des groupes dans le monde moderne et post-moderne, en Afrique comme ailleurs, est incontournable, étant donné que, ce sera peut-être l'un des plus grands problèmes de ce millénaire. Puissent les communicateurs en prendre conscience; et devenir plus interactifs, dans les sens d'un dépassement des manichéisations coagulées, propres à produire des dictatures « ad intra » et « ad extra » des groupes; et surtout dans la perspective d'une recherche d'une plus grande convivialité, étant donné que cela deviendra, avec le temps, incontournable à l'échelle mondiale.

L'intoxication a procédé précisément par une exploitation maximale de la force de la nouvelle culture des médias, à savoir le passage par un matraquage des populations, à travers une chaîne ininterrompue et unilinéaire de chocs émotionnels, passant spécialement par les rumeurs et les mystifications, comme il est tant dit plus haut.¹⁹

¹⁶ Voir, à propos du fonctionnement en stéréo, Ntabona, A., « Langage audio-visuel et évolution culturelle de la jeunesse », in: ACA, n° 1985/6, 380.

¹⁷ Cfr Bressand, Albert / Distler, Catherine, *Le prochain monde*, Coll. Odyssée, Paris 1985, 152.

¹⁸ Pour plus d'approfondissement, lire Maruhukiro, Déo, *Esquisse théologico-biblique pour une guérison possible des blessures intérieures*, in: ACA, 2004/3-4, 208-248.

¹⁹ Sur un plan plus général, il serait utile de lire, Mattelart, Armand et Michèle, *Penser les médias*, Paris 1986, passim.

Il sera donc nécessaire de rentabiliser, spécialement, les médias sociaux, dans le sens de la construction des intérieurs intimes solides et des richesses maximales d'être. Comme il est dit dans la première piste, c'est par le partage auto-implicatif que chacun apprendra à voir le sérieux de celui qui appartient à un bord différent, à une ethnie appelée « ennemie »; ou à une religion jugée adverse. C'est par là que l'on corrigera les contre-vérités, accumulées depuis des années; et entretenues à dessein par les leaders de l'intoxication. L'on apprendra ainsi que seule la vérité libère du terrorisme des groupes; et que les contre-vérités ne peuvent pas, de toute façon, durer à l'infini.²⁰

Il l'a bien dit le grand Abraham Lincoln:

« You can fool someone of the people all the time; and all the people for some time. But you can not fool all the people all the time » (citation de mémoire).

« Tu peux tromper une partie de la population tout le temps que tu veux. Tu peux même tromper toute une population pour un temps. Mais tu ne peux pas tromper toute une population pour tout le temps que tu veux ». C'est ce que l'on dit, en d'autres mots, dans le proverbe kirundi suivant:

« Imbeba ntisazira mu kigega »

« Le rat ne vieillit pas dans un grenier »

C'est-à-dire qu'il finit par être attrapé et mettre fin à sa rapine.

Un proverbe swahili explicite cela lui aussi:

« Siku ya muizi ni arbaine »

« Les jours du voleur sont quarante »

Cela veut dire que, malgré les cachettes et les camouflages, le voleur finit par être attrapé, même après quarante jours, c'est-à-dire un long temps. Cela veut dire que ses jours sont comptés quoi qu'il fasse.

Restaurer donc la dignité humaine bafouée par une telle manipulation des appartenances ethniques et religieuses, cela consistera à aider les personnes à utiliser leur raison raisonnante, face à des problèmes que seule l'émotion et la passion gèrent malheureusement trop souvent, à cause des astuces des manipulateurs. Ceux-ci mettent, par exemple, une image devant vous; et vous influencent en même temps, au plus profond de votre subconscient, pour vous dire, en plus, comment interpréter ce message livré. Une telle manœuvre, combien fréquente et astucieuse parfois, bafoue littéralement la dignité humaine; et cause tant de dégâts, quand le martellement manipulateur s'en mêle. Cela me permet de conclure.

²⁰ A titre de prolongement, voir Perrez Aquirre, Louis, « Mémoire, justice et pardon », in: Spiritus, n° 135, Mai 1994, 143.

Conclusion

Tous ces efforts ecclésiaux et médiatiques devraient donc viser la formation progressive des repères vivants en matière de fonctionnement éthique, c'est-à-dire de responsabilisation holistique, visant tout l'homme et tout homme; et n'ayant pas peur de pousser vers le maximum d'efforts en matière d'éthique politique.²¹ Si le psalmiste a pu dire: « Quand les fondements sont ébranlés, que peut faire le juste? » (Ps 10,3), c'est souligner combien la formation de pôles référentiels est une exigence incontournable. Seuls les gens qui servent de rocs sur lesquels les faibles s'appuient, peuvent faire bien évoluer les esprits, combien abîmés en Afrique, à cause de l'exploitation manichéiste des appartenances ethniques et religieuses.²²

Bibliographie:

- Bressand, Albert et Distler, Catherine, *Le prochain monde*, Ed. du Seuil, Coll. Odyssée, Paris 1985.
- Juliah, Didier, *Dictionnaire de la philosophie*, Ed. Larousse, Paris 1964.
- Le Synode Africain, *Panorama thématique*, in ACA, 1994/1-2.
- Maruhukiro, Déogratias, *Esquisse théologico-biblique pour une guérison possible des blessures intérieures*, in ACA, 2004/3-4.
- Mattelart, Armand et Michèle, *Penser les médias*, éd. La Découverte, Paris 1986.
- Message de la Conférence des Evêques Catholiques du Burundi, in *Vivons en Eglise (VE)*, n° 3-4.
- Ndarugirire, Tharcisse et Ndikumana, Ferdinand, *Livre de la lumière et de l'apaisement sur la réconciliation interurbaine dans 8 provinces du Burundi. Témoignages de Bashingantahe (traduction à partir du Kirundi)*, Bujumbura, Novembre 2013.
- Ntabona, Adrien, *Itinéraire de la sagesse. Les Bashingantahe hier, aujourd'hui et demain au Burundi*. Edition du CRID, Collection « Culture et Inculturation », n° 1, Bujumbura 2009.
- Ntabona, Adrien, *L'éducation aux valeurs à l'école au Burundi. Une impasse à conjurer. Analyses et propositions pour l'action*, in ACA, n° 1999/1.

²¹ Lire à ce sujet, Ntabona, A., *Itinéraire de la sagesse. Les Bashingantahe hier, aujourd'hui et demain au Burundi*. Edition du CRID, Collection « Culture et Inculturation », n° 1, Bujumbura, 194-272. Id., *Les Bashingantahe à l'heure de l'Interculturation*, Ed. du CRID, Collection « Culture et Inculturation », n° 3, Bujumbura, 2010, 55-131.

²² Voir à ce sujet, Ndarugirire, Tharcisse et Ndikumana, Ferdinand, *Livre de la lumière et de l'apaisement sur la réconciliation interurbaine dans 8 provinces du Burundi. Témoignages de Bashingantahe (traduction à partir du Kirundi)*, Bujumbura, Novembre 2013, 193 (passim).

Pour un dépassement de l'exploitation manicheisante

- Ntabona, Adrien, La réconciliation au Burundi, une tâche exigeante, in ACA, 1996/2.
- Ntabona, Adrien, Langage audio-visuel et évolution culturelle de la jeunesse, in ACA, n° 1985/6.
- Ntabona, Adrien, Les Bashingantahe à l'heure de l'Interculturation, Ed. du CRID, Collection « Culture et Inculturation », n° 3, Bujumbura 2010.
- Perrez Aquirre, Louis, « Mémoire, justice et pardon », in Spiritus, n° 135, Mai 1994.

Gaspard Nduwayo

La paix et la réconciliation aux prises d'une mobilisation dialectique des mythes de l'unité et de l'ethnicité au Burundi

Abstract:

In the political and social fields in Burundi, the myth "breathes social cleavages" and participates in the structuring and reproduction of communities. The strategies of exclusion initiated by the colonial state, recuperated and heavily exploited by the local political elite have left social souring, the effects of which are still being felt today. This means that the 'politics of divide and rule', which favours community groups to the detriment of others, bears a heavy responsibility for the identity representations and events that have shaken Burundi since 1965. Thus, at a deep level of the identity self, the primary source of malaise, or malaise, has been located. It is in such a context that we situate, in Burundi, the mobilisation of myths and counter-myths between a minority in search of its security and a majority that wants to conquer power. The myth of unity is not only a belief. It is above all a strategy inspired by experience, the imagination of a collective experience, the way in which people relate to themselves and to others. The policy of mythifying the unity of the Burundi after the periods of massacres was finally another opportunity to activate identity reflexes. In this way, the myth of unity was imprinted with its opposite. A rift having been established in the universe of social relations, contact became cold and hard. This leads us to conclude that in Burundi, peace and reconciliation are at the mercy of a dialectical mobilisation of the myths of unity and ethnicity.

Introduction

La perspective de l'unité engagée par le régime de la troisième république partage le pouvoir entre Hutu et Tutsi. L'Accord d'Arusha fait un grand pas et attribue 60% de postes aux Hutu et 40% aux Tutsi dans les institutions politiques pour cultiver la paix au Burundi. Il prévoit la composition paritaire de l'armée, de la police et de la magistrature (50% hutu et 50% tutsi).

Visiblement, les groupes de partis politiques G7 et G10 affirment clairement qu'ils représentent respectivement les ethnies hutu et tutsi à Arusha. Ils avancent également qu'ils n'ont aucune autre ambition que la recherche de la paix au peuple burundais fatigué par l'exclusion et la violence

organisées dans l'arène du pouvoir. Cette déclaration qui semble généreuse n'est pas une vérité d'évidence.

Dans son analyse sur le phénomène de la catégorisation ethnique, Claude Meillassoux présume qu'« expliquer l'histoire en assimilant des formations politiques à des ethnies et ne donner d'autres motivations aux conflits que cette appartenance, c'est aller au-devant de ceux qui veulent enfermer la politique dans des déterminismes raciaux »¹.

Patrice Yengo n'est pas loin de cette thèse quand il avertit que « le principe de l'ethnicité politique possède cette puissance de laisser la subjectivité s'accomplir dans l'unité substantielle du groupe. La jonction s'opère ici avec les objectifs d'une classe politique sans projet social cohérent et non impliquée dans les processus de création de la richesse nationale, qui trouve dans la fragmentation ethnique toute la justification de son être politique »².

Les controverses observées autour du premier pas du processus de partage du pouvoir (la politique de l'unité), préalable à la démocratisation, montrent que le projet n'a pas rencontré la satisfaction des groupes en présence. Les Hutu cherchent toujours à faire correspondre la majorité ethnique avec la majorité politique. Les Tutsi restent préoccupés par leur sécurité. L'ethnicité avance et occupe le terrain politique. Ceux qui en vivent et ceux qui en meurent la regardent sous des angles différents. Cette situation nous pose, en termes nouveaux, la problématique centrale de cette réflexion quant au rôle de l'Etat pour cultiver la vérité, le pardon et la réconciliation au Burundi.

Quant à la démarche méthodologique, nous utilisons la méthode de *sociologie compréhensive* chère à Max Weber. Cela veut dire que nous partons des actes des individus. Nous nous interrogeons sur les faits et essayons de comprendre les motivations matérielles et psychologiques des acteurs à partir de l'observation.

Sur ce point, Raymond Boudon propose que « lorsque Weber recommande de considérer tout comportement comme « compréhensible », il veut dire qu'il faut considérer que le comportement de l'acteur a pour causes les intentions, les motivations et les raisons de l'acteur: la méthodologie de la

¹ Meillassoux, C., « Fausses identités et démocratie d'avenir » in Yengo (P.), *Identités et démocratie*, Paris 1997, 23.

² Yengo, P., *Idem*, 8.

« compréhension » invite en d'autres termes à chercher à expliquer le comportement de manière finaliste plutôt que causaliste »³.

Mais, la compréhension d'un acte demande toujours d'être accompagnée par la démarche de l'imputation causale avant qu'une interprétation ne devienne une « *explication compréhensive* »⁴. Dans leurs interactions, les acteurs politiques burundais s'orientent d'après les moyens qu'ils se représentent comme adéquats à des fins saisies subjectivement de manière univoque.

Nous tentons donc une interprétation pragmatique des enchaînements de comportements compréhensibles. Concrètement, cette méthode nous aide à saisir la signification des actes ou des stratégies des élites politiques. Cette méthode nous demande de procéder par expériences mentales que Yves Schemeil appelle à la suite de Weber des « *tableaux de pensées* »⁵. Nous tentons de nous mettre à la place des acteurs sans sympathie ni antipathie préalable.

Par cette voie, nous voulons comprendre comment les consciences identitaires ont été cultivées et entretenues pour des fins de rationalisation politique. Il s'agit d'interpréter des contenus des situations historiques qui peuvent être opaques à ceux qui en sont les acteurs.

A cet effet, nous ne pourrions pas nous empêcher de faire un détour sur la socio-histoire du temps court car l'acteur politique joue « *ses rôles* » sur certains scénarios déterminés par l'histoire et la conjoncture qui lui offrent des stratégies, des modèles et des instruments productifs. L'histoire et la science politique étant en quelque sorte des sciences des processus d'actions qui font partie de la totalité sociale, ce détour sur l'histoire nous permet de borner et scander la question aiguë de la paix et de la réconciliation au Burundi dans ces systèmes d'actions.

³ Boudon R., Préface inédit au Dictionnaire Critique de la Sociologie, 7^{ème} édition, Paris 2011, XI.

⁴ Terme utilisé par Max Weber dans son Troisième Essai sur la théorie de la science consacré à la sociologie compréhensive dans lequel l'auteur évoque les concepts d'explication, compréhension et interprétation. Ces concepts sont d'ailleurs difficiles à nuancer parce que la pratique se définit souvent comme l'une de leurs combinaisons possibles soulignées par Weber lui-même: « explication compréhensive », « compréhension explicative », « interprétation explicative » et « interprétation compréhensive ».

⁵ Schemeil, Y., op.cit., 190.

1. La réappropriation hutu des stratégies identitaires pour forcer la légitimité de la domination d'une majorité démographique

Les Hutu ont été certes les grands perdants de la réorganisation administrative de 1929. « De 20% du nombre global des chefs en 1929, ils tombent à 7% en 1933 et 2% en 1937. En 1945, ils ont été complètement balayés ».⁶ Pour Jean- Paul Harroy, cette exclusion des Hutu est un immense contre sens: « la raison de l'éviction des Hutu du pouvoir est plus obscure [...] depuis que semblait accepté dans tout le Ruanda- Urundi l'axiome: oppression évidente des Hutu par les Tutsi, d'où nécessité pour l'administration de soutenir les premiers contre les seconds »⁷.

Surtout, le transfert des postes administratifs au PARMEHUTU, parti extrémiste hutu, par l'Etat tutélaire au Rwanda a fortement séduit l'élite hutu du Burundi qui voulait se libérer de la même manière de la domination tutsi. En effet, à peine un mois après l'assassinat du prince Louis Rwagasore, un de ses proches, Léon Christian Mushatsi Kareba créa un parti politique: le Rassemblement Populaire Africain (RPA).

Selon Jean- Paul Harroy, « il opposait ouvertement les Bahutu aux Baganwa et grands Tutsi »⁸. Soutenu financièrement par le colon Albert Mauss et les syndicats chrétiens de Belgique, il entretenait des liens étroits avec le PARMEHUTU du Rwanda⁹. Le parti du peuple, quant à lui, dans son programme publié le 10 janvier 1960, il affiche le souci de la « promotion politique, sociale, économique et culturelle des Bahutu et de simples Batutsi ».

Le parti du peuple redoutait une indépendance immédiate parce que « la caste féodale » risquer de la récupérer pour rétablir sa « domination sur le peuple »¹⁰. Au cours d'un congrès tenu le 1^{er} mai 1960, le leader du parti constate que « malgré ses efforts sincères depuis cinq mois pour grouper les Bahutu et les simples Batutsi [...] pour la défense des déshérités du Burundi, beaucoup de Batutsi ne purent s'affilier, n'étant pas suffisamment indépendants des féodaux »¹¹.

⁶ Gahama, J., op. cit., 116.

⁷ Harroy, J.-P., Burundi 1955–1962: Souvenirs d'un combattant d'une guerre perdue, Bruxelles 1987, 50.

⁸ Harroy, J.-P., Burundi 1955–1962, Bruxelles, éd. Hayez 1987, 606-607.

⁹ Idem, 607.

¹⁰ Voir Gahama, J., « Les partis politiques et la recherche de l'indépendance du Burundi » Histoire sociale de l'Afrique de l'Est (XIX–XX siècle), 135-158.

¹¹ L'auteur veut parler des Baganwa considérés comme une aristocratie et les Tutsi qui ont été associés à la gestion de l'administration.

S'il avait vaincu la pression de ceux- là qu'il appelle féodaux, la stratégie était de masquer le caractère ethnique pourtant réel de ce « parti du peuple ». En juin 1960, une aile dure du PP, conduite par son vice- président P. Mbuzyonja crée le Parti de l'Emancipation Populaire (PEP) dont l'objectif était la défense des intérêts des Bahutu exclusivement. Six mois plus tard, va naître à Kayanza à l'initiative de M. Buyoya, un membre du bureau politique du PEP, un nouveau parti: Union pour la Promotion des Hutu (UPROHUTU).

Comme nous l'avons souligné plus haut, le souci de promotion intégrale des Hutu, le groupe le plus important et le plus défavorisé par « le système politique belgo- tutsi » s'inspirait du modèle rwandais. En effet, l'aile dure de l'APROSOMA, dirigée par Grégoire Kayibanda regardait les Batutsi comme des usurpateurs du pouvoir et organisateurs de l'oppression et voulait la « promotion intégrale des Buhutu en rompant radicalement avec le système politique existant. Il fallait remplacer les Tutsi par les Hutu »¹².

C'est cette branche extrémiste qui donna naissance au PARMEHUTU, grand inspirateur de l'élite hutu du Burundi. L'ultime priorité de ce parti était la suppression de ce qu'il appelait la colonisation des Hutu par les Tutsi. Pour lui, la seule façon de résoudre la question Hutu- Tutsi était de substituer le régime hutu au régime tutsi. Le PARMEHUTU devenu inspirateur de l'élite hutu, suscitait l'espoir chez les Hutu du Burundi et alimentait une peur- panique dans le camp tutsi. Ce contexte d'espoir des uns et de peur des autres favorisait et même radicalisait l'antagonisme ethnique. C'est un peu cela qui pousse René Lemarchand, en parlant du Burundi, à dire qu'en « un sens, c'est à travers une sorte de prophétie auto-réalisante que se développe la dynamique du conflit Hutu-Tutsi à partir de 1960 »¹³.

Par l'explication et la magnification de ce projet, le mouvement pouvait guider les attitudes et les comportements et provoquer l'adhésion des masses. Le modèle rwandais devient plus intéressant à suivre surtout avec le transfert du pouvoir politique au PARMEHUTU. Cet événement politique représente pour l'élite hutu du Burundi une opportunité à saisir, une voie à exploiter pour conquérir le pouvoir.

La preuve est la création de plusieurs partis autour de l'année 1960 avec un double objectif de se libérer du « paternalisme féodal » des princes

¹² Makombe, P., Les partis politiques et l'éclatement de l'unité nationale au Rwanda de 1959-1961, Mémoire, Université du Burundi, FLSH, 1979.

¹³ Lemarchand, R. / Martin, D., « Génocide sélectif au Burundi », Minority Rights Group, Report n°20, Londres, 1974.

Baganwa et de défendre les intérêts des Bahutu. Tout ce processus montre que la prise de conscience de la masse hutu n'a eu lieu du jour au lendemain. Il a fallu un temps suffisamment long pour intérioriser le langage des élites, des partis contestataires de l'ordre établi. C'est justement à ce niveau que nous situons la pertinence de la question de Philippe Corcuff quand il doute de la profondeur de l'idée de Karl Marx qui situe les bases de l'émancipation dans la domination à travers sa méthode de la dialectique qu'il applique à l'histoire pour construire le matérialisme historique. Pour Marx, l'émancipation de la bourgeoisie est née de la domination et des abus de la noblesse. De la même manière, l'émancipation du prolétariat viendra de la domination et des abus de la bourgeoisie¹⁴.

Corcuff ne réfute pas ouvertement cette l'analyse de Marx mais ne voit pas d'automatisme de l'émancipation du prolétariat malgré les inégalités et les injustices de la classe bourgeoise. « Comment mettre en évidence du négatif (des in- égalités, des in- justices, des dominations, etc.) sans l'intuition d'un positif? Comment échapper un jour à la domination, si tout est, invariablement et inéluctablement domination? ».¹⁵

Les consciences ethniques des masses hutu et tutsi ont été aiguës par ces formations politiques à travers leurs noms et leurs programmes. C'est le cas notamment de l'Union des Hutu, Tutsi, Twa du Burundi (U.H.T.T.B) agréé en Août 1960. Malgré son objectif apparent d'union nationale, le part reconnaît officiellement l'existence de trois ethnies au Burundi.

Le caractère ethnique de l'union pour la Promotion des Hutu (UPRO-HUTU) agréé en décembre 1960 est plus sévère avec cette dénomination qui connote la volonté de mettre les Hutu dans un sac et les Tutsi dans un autre. Il se propose un programme et un combat politique en faveur uniquement des Hutu. Dans la même perspective, le Parti de l'Emancipation Populaire que nous avons évoqué plus haut se propose de « travailler à la promotion culturelle, sociale, politique et économique de l'ethnie hutu représentant 85% de la population »¹⁶.

Il en est de même pour le Mouvement Progressiste du Burundi (MPB) agréé en février 1960 et se proposant d' « abattre le régime féodal »¹⁷. Le mouvement, Union Nationale du Burundi (UNB) agréé en juin 1960 et qui

¹⁴ Voir Marx, K. / Engels, F., *Le manifeste du parti communiste*, Paris 1967.

¹⁵ Corcuff (P.), *Les Nouvelles Sociologies. Constructions De La Réalité Sociale*, Paris 2005, 30.

¹⁶ Lechat, M., *Le Burundi politique*, Bujumbura, s. éd, juin 1961, 31.

¹⁷ Gahama, J., *ocit.*, 153.

cherche une « émancipation véritable de la masse »¹⁸, le Rassemblement Populaire du Burundi (RPB) agréé en juin 1960 qui revendique « le progrès de la masse »¹⁹ et le Rassemblement Populaire Africain (RPA) agréé en novembre 1961 « luttant pour la défense des intérêts des Hutu »²⁰ s'inscrivent dans le même registre.

Plus tard dans les années 1980, le Parti pour la Libération du Peuple Hutu (PALIPEHUTU) trouve que son identification ethnique aux victimes réelles ou hypothétiques constitue un instrument efficace de mobilisation. Pour Antonio Gramsci, « le parti révolutionnaire doit et ne peut pas ne pas être le champion et l'organisateur d'une réforme intellectuelle et morale; ce qui signifie créer le terrain pour un développement supérieur de la volonté collective »²¹. C'est pour cela qu'en mai 1987, Rémy Gahutu, leader du mouvement s'adresse à ses militants: « Effectivement, c'est sur notre parti que nous fondons nos espoirs, c'est grâce à lui que nous recouvrerons notre indépendance et que nous nous libérerons du ghetto où le Tutsi nous a réduits en nous massacrant et en nous forçant à l'exil, pour le seul tort d'être né Hutu comme si c'était un péché originel ».²² Erving Goffman considère ce genre d'organisation comme une « armature écologique »²³ qui prétend assurer la défense des intérêts du groupe face à l'autre groupe qui le condamne au malheur.

Pour ce mouvement, les Tutsi sont le symbole- même de la méchanceté depuis leur arrivée dans le pays. Convaincu qu'ils ne peuvent pas accorder la liberté aux Hutu de bon gré, il invite ces derniers à un combat musclé en ces termes: « depuis que le Burundi existe, les Hutu n'ont vécu vraiment en paix qu'avant l'arrivée des Tutsi. Nous entendons lutter pour le recouvrement de cette paix parce que les Tutsi ne nous l'accorderont jamais de bon gré. Pour sortir ce qui est dans la gueule du chien, il faut recourir à la massue »²⁴. Par-là, le mouvement répond en quelque sorte à Léon Anderson et David A. Snow qui posent la question de savoir « Comment les *gens*

¹⁸ Idem, 155.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Idem, 156.

²¹ Gramsci, A., Cahiers de prison, Paris 1978, 358.

²² Texte diffusé par le PALIPEHUTU en mai – août 1987 in A. Guichaoua / J.-P. Chretien / G. Lejeune, La crise d'août 1988 au Burundi, Paris 1989, 179.

²³ Goffman, E., Stigmate, les usages sociaux des handicaps, Paris 1975, 115.

²⁴ Goffman, E., Op.cit., 115.

font-ils face aux affronts, aux insultes et aux autres signes de l'exclusion? »²⁵.

Dans son communiqué du 5 septembre 1987, le bureau politique du PALIPEHUTU fait apparaître l'ultime nécessité d' « aider le peuple hutu à se libérer de la tyrannie tutsi, à enrayer ce fléau qu'est l'apartheid noir-noir »²⁶. Le bureau s'exprime: « Les Hutu n'ont jamais connu de répit et ont toujours vécu dans une atmosphère de discrimination, de marginalisation colorée des massacres périodiques et arbitraires [...]. Depuis toujours, un régime policier d'apartheid dirigé et perpétué par la minorité tutsi a été institué pour maintenir les Hutu dans l'ignorance, la misère et l'état d'esclave ».²⁷

Le PALIPEHUTU se montre également préoccupé de l'exclusion des Hutu dans les écoles qui est d'ailleurs pour lui la cause immédiate de la misère et la pauvreté d'une grande masse populaire. Par-là, ce mouvement impose une violence symbolique aux Tutsi par des paroles qui salissantes et humiliantes. Pour Philippe Braud, « C'est toujours à ce niveau profond du moi identitaire que se situe la source première du malaise, ou du mal-être, ressenti par les victimes »²⁸. C'est ainsi que le communiqué n°6 paru en mai 1988, sur lequel nous reviendrons plus loin, va créer dans le camp tutsi un sentiment perplexe en mettant un accent particulier sur sa responsabilité dans la misère des Hutu.

Au moment où la jeunesse hutu n'était pas nombreuse dans les écoles, il est compréhensible que les Hutu n'étaient pas suffisamment représentés dans l'administration. C'est ce constat d'exclusion qui a poussé tous les partis politiques des années 60 à se regrouper après les élections communales du 15 novembre au 8 décembre 1960 en un cartel politique dénommé « Union des Partis Populaires » (UPP). Le cartel revendiquait « une large accession des Bahutu aux hautes fonctions de l'appareil administratif »²⁹. N'est-ce pas que Karl Marx enseignait que le prolétaire ne peut se sauver seul en dehors du prolétariat? Pour l'auteur, « les individus isolés ne forment de classe que pour autant qu'ils doivent mener une lutte commune

²⁵ Anderson, L. / Snow, D.-A., « L'exclusion sociale et le soi: une perspective d'interactionnisme symbolique » in *Sociologie et Société*, Vol.33, n°2, 2001, 13-27.

²⁶ Communiqué du bureau politique du PALIPEHUTU in A. Guichaoua / J.-P. Chretien / G. Lejeune, op. cit., 180.

²⁷ Communiqué du bureau politique du PALIPEHUTU in A. Guichaoua / J.-P. Chretien / G. Lejeune, op. cit., 180.

²⁸ Braud, P., *Violences politiques*, 10^{ème} édition, Paris 2011, 163.

²⁹ Gahama, J., op. cit., 142.

contre une autre classe; pour le reste, ils se trouvent ennemis dans la concurrence »³⁰.

Michel Lechat a bien repéré la stratégie hutu qui va dans cette perspective et parle des revendications de l'UPP en montrant les liens étroits avec le mouvement populaire du Rwanda: « elle réclame une large accession des Hutu, représentant 86% de la population du pays aux postes de l'administration supérieure et à l'enseignement moyen et supérieur. [...]»³¹. L'auteur poursuit et conclut: «Comme on peut le constater, l'UPP semble bien être l'homologue du mouvement populaire rwandais représenté par les partis PARMEHUTU et APROSOMA »³².

Mais comme le dit Jean Ghislain, ces partis populaires qui se disent porte-parole des masses au Burundi manquaient de chefs et surtout de sujet de mécontentement à exploiter, comme au Rwanda, pour susciter un profond mouvement de masse³³. Les propos de Ghislain sont ici pertinents. Mais, l'idéologie qui exploite les représentations mythiques déjà existantes, n'a plus d'autre tâche que de montrer l'action à mener. C'est généralement cette voie engagée que privilégient les mouvements politiques pour imposer leur vision d'un « racisme sans races »³⁴ pour définir les rapports de force établis dans la société.

La force de la manipulation les aide à épargner les masses qui les observent de l'effort de raisonner et de voir autour d'elles. Sinon, si la scène administrative était dominée par les Tutsi au détriment des Hutu au Rwanda avant la colonisation comment importer le même schéma de libération contre les mêmes exploiters au Burundi qui ne vivait pas les mêmes réalités politiques et institutionnelles à la même époque? Si le concept de « domination » peut être valable dans le champ administratif burundais, on pourrait parler de la domination des Bahutu et des Batutsi à la fois par les Baganwa. Cela constituerait logiquement un facteur d'union entre Hutu et Tutsi.

L'analyse de Norbert Elias nous permet de mieux comprendre cette situation lorsqu'il envisage la notion d'exclusion à dimension symbolique. L'auteur situe d'abord cette exclusion sociale dans des relations interindividuelles et trouve qu'elle se caractérise par un manque de respect envers autrui et en même par une absence d'estime de soi et donc de la mise en

³⁰ Cité par Durand, J.-P., Weil, R., *Sociologie contemporaine*, Paris 1989, 56.

³¹ Lechat, M., *op. cit.* 37.

³² *Ibidem*.

³³ Ghislain, J., *op. cit.*, 79.

³⁴ Nous empruntons cette expression à Elias, N., *Logiques de l'exclusion*, Paris 1997.

valeur de caractéristiques personnelles³⁵. Elias fait aussi penser à l'exclusion symbolique comme « effet émergent » des stéréotypes gobés en la situant dans des rapports sociaux de pouvoir fondés sur des attitudes dévalorisantes³⁶.

A l'heure actuelle, si l'élite hutu est apparemment contente d'une exclusion-revanche sur les Tutsi, l'auteur des Logiques de l'exclusion avertit que « de nouvelles situations relationnelles apparaîtront, créant une situation sociale traumatisante à effets pervers inter et intra générationnel³⁷. Sylvestre Ntibantunganya, Président de la République dans la période de 1994 à 1996 doutant de sa légitimité dans les milieux tutsi et surtout de leur allégeance, parlait souvent de « akagaye », « agakengere », « agasuzuguro », tous ces termes signifiant l'orgueil des Tutsi envers les Hutu. Ces termes renvoient à l'idée de dédain, de dénigrement, de dévalorisation d'un groupe par un autre.

Un tel langage montre que le Président a la conscience d'une « exclusion sociale symbolique » dans une société « où l'on ne s'attend pas à rencontrer les problèmes de la race et de l'ethnicité »³⁸. Mais, cela montre que le rejet rend certains de ceux qui en ont souffert conformes à l'image qui leur a été appliquée³⁹. Cela pousse Juan Carrillo, à la suite de Fabio Velasquez, à penser que les « outsiders » peuvent en partie être responsables de leur situation dans une sorte d'auto-exclusion⁴⁰. Carrillo tire raisonnablement la conclusion qu'« ils peuvent en effet adopter une attitude passive due à l'incapacité de réagir aux accusations excessives ou fausses qui généralisent une appréciation négative et humiliante »⁴¹.

Analysant le système politique des hautes terres de la Birmanie, d'Edmund Leach fait une étude orientée dans la perspective que rejoint Elias en montrant l'effet hautement désintégréateur des mythes surtout lorsqu'ils sont convoqués pour des fins politiques⁴². Dans l'espoir de remédier à ce contexte de relâchement des liens sociaux et de crise d'identités pour en tirer profit, l'élite tutsi va s'adonner à un travail d'activation et de mystification de l'unité des Barundi.

³⁵ Elias, Norbert, Logiques de l'exclusion, Paris 1997, 15.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Elias, Norbert, Idem, 11.

³⁹ Merton, R., Social theory and social structure, New York 1957, 159.

⁴⁰ Carrillo, J., op. cit., 83.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Leach, E., Le système politique des hautes terres de Birmanie, Paris 1972, 318.

2. Activation tutsi du mythe de l'unité ou stratégie d'auto-sécurisation et de légitimation d'une domination contestée

Dans les années 1960, l'élite tutsi ne pouvait pas rester tranquille devant le sort tragique que venaient de subir « leurs frères du Rwanda »⁴³. Elle s'est engagée très activement dans des partis politiques dont les programmes avaient essentiellement des visées de « concorde nationale, d'unité, de justice, etc. » en vue d'éviter la contamination du Burundi par le Rwanda. Estimant que les partis dits populaires étaient forts et désirant éviter une réédition des incendies et des violences du Rwanda, « l'UPRONA, le PDC et leurs partis satellites ont mis l'accent sur le recrutement de nombreux Hutu et leur accession à des postes-clés, de façon à se placer résolument sur un plan politique et national et à se désolidariser de l'étiquette féodale que pouvaient encore leur donner leurs fondateurs »⁴⁴.

On pourrait parler dès lors des mythes et des contre-mythes entre une minorité à la recherche de sa sécurité et une majorité qui veut conquérir le pouvoir. Le mythe de l'unité n'est pas ici seulement une croyance. Il est surtout une stratégie inspirée par l'expérience, l'imaginaire du vécu, le mode de relation des hommes à eux-mêmes, au monde et à autrui⁴⁵. Nimubona n'est pas loin de cette thèse quand il avance qu' « à la différence des idéologies, les mythes font moins rêver que penser ce qui a été fait, ce qui est et ce qui est à refaire »⁴⁶.

Pour la Commission Nationale chargée d'étudier la question de l'unité nationale au Burundi, ce projet est une voie de la raison, de la sagesse et du salut. Elle invite toutes les forces vives de la nation à y adhérer. Bien plus, une grande partie du rapport est consacrée aux fondements historiques, sociaux et culturels de l'unité de Burundi.⁴⁷ Cela montre que l'activation de

⁴³ De telles représentations des composantes sociales du Burundi vis-à-vis de celles du Rwanda constituent une sorte de consécration de l'idéologie hamitique qui fait du Rwanda et du Burundi des pays frères. Par conséquent, les Tutsi de l'un de ces pays sont des frères entre eux. Il en est de même pour les Hutu entre eux.

⁴⁴ Lechat, M., op. cit., 17.

⁴⁵ Voir Evans-Pritchard, E.-E., Les nuers, description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote, Paris 1968, 150-157.

⁴⁶ Nimubona, J., op. cit., 40.

⁴⁷ Voir l'avant-propos et surtout la deuxième partie du rapport de 1989 de la Commission Nationale chargée d'étudier la question de l'unité nationale. Le rapport souligne une homogénéité culturelle rarement égalée, la vie sociale reposant sur des rapports de solidarité et d'entraide et l'apport précieux de l'organisation monarchique qui a consacré l'unité du peuple Murundi.

croyances en la légitimité historique du mythe de l'unité chez les citoyens-sujets est doté d'une efficacité évidente parce qu'en se légitimant, le régime de l'UPRONA doit légitimer aussi les valeurs dont il prétend tirer la légitimité.

Dans l'entre-temps l'Etat colonial changeait de tactiques et se penchait progressivement du côté des Hutu en reconnaissant de plus en plus qu'ils ont été opprimés par les Tutsi. Dans le but apparent d'apaiser les esprits et forcer des rapports d'amitié et d'unité lors des nominations des Barundi à certains postes de transition, la Belgique envisageait un dosage ethnique entre les Bahutu, les Baganwa et les Batutsi. Tel est le cas pour la nomination des commissaires en septembre et octobre 1960 où sur un effectif de 9 commissaires, on compte 4 Hutu, 4 Ganwa et 1 Tutsi. Il en est de même pour le gouvernement CIMPAYE composé de 6 ministres dont 3 Hutu et 3 Ganwa avant son élargissement aux autres forces politiques.

Le jeu de l'Etat tutélaire sur les relations ethniques était une stratégie de retarder l'indépendance en se montrant cette fois-ci favorable aux Hutu. Ce virage vers un attachement apparent à l'ethnie hutu au nom de l'unité était en réalité une nouvelle formule d'entretenir le racisme par la stratégie de dissimulation. Nous rejoignons par là l'idée de Paul Siriba selon laquelle « les facteurs « indépendance » et « racisme » sont liés comme cause et effet, la perspective de l'indépendance étant la cause, l'introduction du racisme étant l'effet »⁴⁸.

La politique qui consiste à mythifier l'unité des Barundi après les massacres de Ntega et Marangara au Nord du pays en 1988, a été finalement une autre occasion d'activer les réflexes identitaires. En effet, les véritables déchirures du tissu social que certains acteurs politiques regardent comme de simples accidents de l'affectivité (ibere ryayaze) n'avaient pas été réparées. Les victimes et les bourreaux sont installés dans un cercle vicieux où la haine et la suspicion sont les seules maîtresses d'un climat social malade.

Dans ce contexte de peur, les burundais voient autour d'eux le maléfique et la mauvaise intention de l'autre ethnie. Une faille s'étant établie dans l'univers des relations sociales, le contact devient froid et dur. Seul domine l'urgence du danger que peut représenter l'Autre de l'autre ethnique qui provoque l'« insécurité dans le cœur ». Ce sont ces représentations sociales qui peuvent expliquer les controverses que l'on a observées autour

⁴⁸ Siriba, P., *La colonisation et la tribalisation au Burundi*, thèse de doctorat de Sociologie, Paris, Institut catholique d'Assas, 1978, 107.

du projet de l'unité, une véritable mystification idéologique engagée par le Gouvernement de la 3^{ème} République.

L'effet recherché à travers ce discours est d'obtenir le consentement à un régime auto-proclamé et l'ancrage de la légitimité de sa politique. Dans les Discours de la politique, Frédéric Bon nous dit que « les mots comme les fleurs, ont chacun leur parfum d'idéologie; leur utilisation et leur fréquence, en partie inconsciente, traduisent mieux qu'un long discours la pensée politique [...] des candidats en quête du pouvoir »⁴⁹. C'est pour cela que le pouvoir revendique d'être perçu comme celui qui écarte le désordre et la mort, assure l'ordre et la vie et ambitionne de cimenter la réconciliation et l'unité pour l'avenir.

Mais, nous devons lire entre les lignes de ce programme chargé, l'idée qui dérive de la figuration d'une stabilité du régime dans le temps. Le régime se présume légitimé par sa disposition à garantir un avenir meilleur et prospère dans la durée. Ce présage d'un futur stable au moment où les gens sentent encore la douleur du passé, forge dans l'imaginaire collectif la nécessité de la pérennité du pouvoir en place.

Dès lors, les plus hautes instances du pays invitaient le parti UPRONA et les mouvements intégrés à entamer un large débat sur la question de l'unité nationale. Georges Balandier observe que quelque soit la société, « les détenteurs du pouvoir recourent aux mythes, aux symboles, au cérémonial, aux rites et usent la trinité information/ communication/ technique, pour leur légitimation »⁵⁰. Le lien symbolique entre la durée du régime et la stabilité de la société est assuré par un cortège de symboles à savoir: la charte de l'unité, les drapeaux de l'unité, les monuments de l'unité, l'hymne de l'unité, les colloques de l'unité, le sport de l'unité, etc.

Mais, même si le processus d'idéalisation et de légitimation est engagé à partir de son discours du 6 octobre 1988, à l'occasion de l'ouverture des travaux de la Commission Nationale, Pierre Buyoya doute toujours de l'engagement des masses à ce processus. Ainsi, il s'exprime: « à la suite des événements de Ntega et Marangara, d'aucuns se sont interrogés si le Gouvernement de la 3^{ème} République allait poursuivre sa politique.

⁴⁹ Cité par Mukarabe, P.-C., Confusion, proximité et distance sémantique d'un discours politique burundais: Essai de sémantique interprétative d'un type de discours, Thèse de doctorat de Sciences du Langage et de la Communication, Dakar, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, 2015, 6.

⁵⁰ Balandier, G., Le pouvoir sur scène, Paris, 1980, 10.

D'autres, organisateurs des désordres ou complices, avaient spéculé sur le reniement immédiat du projet, guettaient les actes de l'abandon »⁵¹.

Aurélie Roger nous dit à la suite de Jacques Lagroye que « la revendication d'un régime à être perçu comme nécessaire passe aussi pour une large part, par la démonstration de ce qu'il est le garant de la prospérité de la société »⁵². C'est pour ce faire dans le souci de contourner l'obstacle à la concorde nationale et à la prospérité posé par les fauteurs de troubles, Pierre Buyoya nomme un gouvernement dit d'unité le 18 octobre 1988 et engage le rééquilibrage ethnique de l'appareil administratif le même mois. Le discours de l'unité se prolonge dans des colloques de l'unité. L'hymne de l'unité est chanté dans les services publics et dans les écoles où on réserve aussi un après-midi par semaine à un « sport de l'unité » prétendant que les Hutu et les Tutsi vont tisser des rapports de fraternité et dépasser les sentiments identitaires en jouant ensemble. Logiquement, la « politique de l'unité » qui intervient dans un contexte d'inquiétude, de peur, d'angoisse, d'insécurité convertis en représentations sécuritaires devait servir les défenseurs d'unité et de la paix. Sur le plan des représentations, la politique de l'unité s'intègre parmi les bienfaits réputés apportés par le régime aux populations qui ont besoin de la sécurité pour les unes et de la participation aux instances de l'Etat pour les autres. De ce fait, cette politique est un levier de légitimation du régime au niveau local et sur le plan international.

Si la mécanique légitimante et idéalisante du pouvoir peut être recherchée dans le mythe de l'unité, elle pourrait également se fortifier à travers l'effort de réduction de la pauvreté des populations. Mais, cet axe n'a pas beaucoup intéressé le régime. Celui-ci s'est surtout efforcé à forger un attachement affectif c'est-à-dire l'« amour du chef »⁵³ surtout dans le camp majoritaire de la population. Cette démarche a même fait douter de l'identité ethnique du Chef de l'Etat contrairement à « ses aînés ».

Mais, les mouvements contestataires hutu ont adopté une stratégie contraire de mettre tous les drames que le pays a connus sur le dos du parti UPRONA, support politico- idéologique de l'ordre existant et s'efforçaient de prouver à la face du monde que la politique de l'unité était un hors sujet.

⁵¹ Buyoya, P., Discours d'ouverture des travaux de la Commission chargée d'étudier la question de l'unité nationale, Bujumbura, le 6 octobre 1988.

⁵² Roger, A., Pratiques politiques du mythe: la représentation officielle du fait colonial belge aux expositions universelles et internationales en Belgique (1897-1958), Thèse de doctorat de Science Politique, Bordeaux, Université Montesquieu-Bordeaux IV, 2006, 310.

⁵³ Lagroye, J., « La légitimation », in: Grawitz, M., Leca, J., op.cit., 418.

C'est en quelque sorte une stratégie de lutter efficacement contre le processus de mythification, d'idéalisation de l'unité.

Ainsi, pour le mouvement PALIPEHUTU, « instaurer une commission chargée d'étudier la question de l'unité nationale composée de douze Hutu et de douze Tutsi, nommer un gouvernement comprenant douze Hutu, désigner 8 gouverneurs de province sur quinze, [...] ne constituent aucunement des solutions au véritable problème du Burundi: le problème ethnique »⁵⁴. Les mêmes vues se retrouvent au Front pour la Démocratie au Burundi (FRODEBU), mouvement hutu encore clandestin créé en 1986. Pour ce mouvement, le rééquilibrage de l'appareil de l'Etat au nom de l'unité est une simple et pure dilution de l' « Etat tutsisé » par une légère « hutisation »⁵⁵.

Le FRODEBU conteste de la même manière le rapport du 13 mai 1989 de la commission nationale chargée d'étudier la question de l'unité. Pour le mouvement, ce rapport est « un document destiné à encenser les différents régimes et leur support politico- idéologique, le parti UPRONA, en les dégageant de toute responsabilité dans la genèse et l'expression des drames que notre pays a connus »⁵⁶.

Le rapport sur l'unité des Burundi dégage en fait, les fondements historiques et socio- culturels de l'unité, les raisons et les manifestations des chicanes identitaires et souligne les travers qui minent constamment l'unité avant de proposer des solutions pour la renforcer. Il est donc compréhensible que sa contestation se prolonge dans la méfiance vis- à- vis de la charte de l'unité soumise au référendum populaire du 5 février 1991. Selon le mouvement FRODEBU, cette charte qui s'inspire fortement du rapport de la commission nationale est « un produit destiné à couvrir les crimes commis contre le peuple burundais au cours de ces trois dernières décennies et à mettre à l'abri les auteurs de ces forfaits »⁵⁷.

Même si le processus de l'unité semble guidé par le désir de lutter contre les violences répétitives qui font surtout peur dans le camp tutsi, il n'est pas moins critiqué par premiers supposés bénéficiaires. Ceux- ci lisent dans ce projet l'institutionnalisation de l'ethnicité. C'est pour cela qu'ils critiquent sévèrement les nombreuses nominations qui portent les Hutu

⁵⁴ République du Burundi, PALIPEHUTU, Prises de positions politiques à l'issue de la crise, Conférence de presse, Bruxelles, 03 novembre 1988.

⁵⁵ République du Burundi, Parti SAHWANYA-FRODEBU, Mémoire sur le processus et les procédures de démocratisation du Burundi, Bujumbura, 1991, 121.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Ibidem.

aux grands postes de responsabilité dans l'administration. On ne peut pas ne pas lire dans leurs réflexes de dénonciation le regret de perdre, par ces nominations- mêmes, quelques avantages matériels et symboliques donnés par l'exercice d'autorité dans l'administration.

Ils auraient préféré plutôt une politique orientée vers l'anéantissement des activistes hutu pour éviter la concurrence pour des postes déjà rares. Ce qui semble étonnant pour les observateurs est que les gestionnaires du pouvoir ne sont pas inquiétés par ces controverses et contestations de toutes parts. Pierre Buyoya fait un constat d'espoir: « Un constat sans équivoque: vous avez accepté notre projet d'unité, mieux encore, vous l'avez fait vôtre, vous en avez fait un projet de tout le peuple: Hutu, Tutsi et Twa, dirigeants et dirigés, jeunes, femmes, travailleurs, militaires, hommes d'Eglise, etc. »⁵⁸.

Ce discours d'idéalisation de l'unité véhiculant un constat de réussite qui fonde une grande fierté du Président Buyoya est pourtant contesté par le FRODEBU qui s'exprime sur les contradictions idéologiques des premières heures du multipartisme en 1991. Le parti avance que « si aujourd'hui le recours à l'ethnie comme référence en matière politique semble revenir en force, il faut voir là les conséquences des frustrations et des exclusions dans lesquelles excellait le régime de la II^e République et que la III^e République ne parvient pas à extirper »⁵⁹.

On peut reconnaître que la réussite du projet de l'unité nationale n'était pas facile car:

- Résoudre la question de l'unité revenait à couper l'herbe sous les pieds aux acteurs politiques qui comptaient sur la mobilisation de l'ethnicité comme ressource rentable à l'occasion du vote;
- Engager une politique d'unité et de transparence dans la gestion des affaires de l'Etat revenait à s'opposer aux spéculations identitaires et rendre difficile le recrutement ethnique des militants.

Pour les adversaires politiques et les contestataires du régime, soulever les populations d'une part, amener le régime à une escalade de violence pour le discréditer devant l'opinion nationale et internationale constituait une ressource profitable. En d'autres termes, démontrer le caractère irrationnel d'un régime autoritaire mais incapable de faire respecter la charte de l'unité et la nature illusoire de ce processus était une stratégie politique pour les opposants. Le terrain leur était favorable.

⁵⁸ République du Burundi, Extrait du message du Chef de l'Etat adressé à la nation, in: *Le Renouveau* n°3077, 1^{er} – 2 janvier 1990, 3.

⁵⁹ République du Burundi, Parti SAHWANYA-FRODEBU, op. cit., 116-117.

Une population essentiellement jeune et analphabète, la fragilité de la vie au milieu d'une croissance démographique explosive, la menace de la faim, les périodes de soudure de plus en plus éprouvantes. Tels sont les facteurs parmi tant d'autres qui pouvaient alimenter les contradictions idéologiques et les mobilisations identitaires pour ceux qui mettaient en avant les inégalités de répartition des ressources disponibles.

Les masses populaires réinterprètent les discours venus des mouvements contestataires véhiculés selon une rhétorique de l'angoisse, de la haine, sous « l'aiguillon du désir autonome de liberté et d'égalité qui tenaille la communauté »⁶⁰. Pour être efficaces, ces contestataires ne montrent pas qu'« ils sont en train de répéter, de mettre en application les attitudes et comportements résultant du travail idéologique construit et inculqué à eux par d'autres en dépit de leur capacité élaboratrice de stratégies mobilisant ce qui va de soi produit par d'autres. Les agissements identitaires des acteurs répondent à la logique de la construction de la réalité réappropriée que de l'existence réelle de celles-ci »⁶¹.

On peut alors comprendre que le projet de l'unité, même hautement mythifié, se déroule sur le terrain glissant où se conjuguent le sentimentalisme, la discrimination et les ambitions politiques provoquant des jeux ethniques radicaux. Pourtant, l'autorité politique s'est toujours efforcée de montrer que le problème burundais est sans objet, donc un conflit aberrant. Elle appelle simplement les organisateurs de la contestation et des violences, des brebis égales qui peuvent un jour regagner le bercail.

Les gestionnaires du pouvoir politique ont, par-là, versé dans une logique d'éclipser la réalité par une dissimulation. Déclarer qu'un conflit est sans objet revient à nier son existence. Ce type de myopie caractérise l'enlèvement des structures. Il s'en suit, peut-être lentement mais sûrement, des frustrations sociales et des aigreurs qui peuvent tourner en affrontements. Ceux-ci sont d'autant plus violents que les périodes d'accumulation et de dissimulation auront été longues.

Cette illusion conduit à mal mesurer la charge émotionnelle enracinée dans les imaginaires collectifs. Les attitudes identitaires et la peur de l'Autre qui peuvent naître des manipulations politiques ou encore d'un sentiment larvé de mauvaise conscience tiré de l'expérience ou des drames antérieurs qui

⁶⁰ Elias, Norbert cité par Corcuff, P., *Les nouvelles sociologies. Constructions de la réalité sociale*, Paris 1995, 28.

⁶¹ Muntunutiwe, J.-S., *La violence politique au Burundi: essai d'analyse explicative*, Thèse de doctorat de Science politique, Université de Pau et des Pays de l'Adour, Pau, 2009, 33.

auraient tellement envahi le champ social. Dans les interactions sociales, penser à son identité ethnique, c'était se rappeler qui a tué un de ses proches il y a quelques années ou se demander qui va tuer ses enfants dans l'avenir. L'unité des Burundi est, dans un contexte de peur et de haine, une question d'appellation. Lorsqu'on a peur de quelqu'un, on a tendance à l'éviter et la peur s'intensifie. L'ethnicité est alors gravée dans la mémoire en termes de violences remémorées et redoutées. Dans ces conditions, l'unité du peuple devient difficile à construire sur du sable mouvant.

Conclusion

En somme, les mythes ont été convoqués dans le champ politique burundais par un processus à triple dimension de « déconstruction – reconstruction – réappropriation » idéologique de l'histoire précoloniale du Burundi. Ce chapitre nous a montré que les mythes, une catégorie des représentations, jouent un rôle important dans les processus de légitimation et de délégitimation des régimes politiques. Julien Nimubona postule à juste titre que de tout temps, aussi bien sous la monarchie, sous la colonisation qu'en temps postcolonial, les processus de production des représentations se faisaient dans la contradiction et l'adversité⁶².

Les diverses stratégies politiques de conquête et de conservation du pouvoir ont toujours été l'œuvre des acteurs au service d'un ordre politique existant d'une part, et des groupes contestataires du régime de l'autre. Ceux-ci produisent sans cesse une vision du champ politique et social et cherchent des stratégies conséquentes d'inculcation et d'appropriation des représentations vis-à-vis de l'Autre.

A travers ces comportements, les politiques au Burundi, pêchent contre Denis Jeambar et Yves Roucaute qui prêchent que « la politique doit faire preuve d'une extraordinaire élasticité pour maintenir les nécessaires relations entre individus, atomes vibrionnants du corps social, et intervenir sans excès dans des conflits de droits »⁶³. Ces auteurs continuent en montrant que, « tout concourt en fait à transformer l'homme de pouvoir en un insaisissable ludion capable d'incarner les multiples contradictions des gouvernés »⁶⁴. « Dans un univers de plus en plus complexe, concluent

⁶² Nimubona, J., op. cit., 38.

⁶³ Jeambar, D., Roucaute, Y., *Eloge de la trahison. De l'art de gouverner par le reniement*, Paris 1988, 9.

⁶⁴ *Ibidem*.

Jeambar et Roucaute, la rigidité conduit au craquement alors que le pragmatisme permet d'épouser les obstacles, de contourner les difficultés, de surmonter les blocages »⁶⁵.

Dans la société burundaise, les degrés d'appropriation et d'ancrage de ces façons de voir ont produit un champ de perception du pouvoir, des acteurs et ont produit des communautés et engendré des sentiments de rejet ou de solidarité dans les interactions sociales des populations.

Les modes de gestion de ces constructions ont été en même temps des occasions de les politiser, de les instrumentaliser et de les intégrer dans les croyances populaires. En étant suffisamment ancrés dans les imaginaires collectifs, les mythes ont guidé désormais les conduites sociales et ont amené les individus à regarder le régime politique sous l'angle ethnique pour le soutenir ou le contester non en fonction des attentes et des priorités du peuple mais selon que l'on est Hutu ou Tutsi.

On se rend finalement compte que les mythes produisent des attitudes et peuvent être à l'origine de l'action sociale en lui communiquant un sens. Leur tâche est beaucoup plus facile quand il y a une grande correspondance entre la parole et la pratique. C'est-à-dire par exemple quand la rationalisation des choix et des décisions politiques et la rentabilisation des moyens disponibles correspondent bien au discours de légitimation ou quand l'inefficacité des gestionnaires de l'Etat correspond au message politique de rejet du système.

Enfin les mythes tiennent et produisent des effets sensibles de réalité quand ils sont accompagnés d'une socialisation qui imprime à la société le sens qu'ils véhiculent. Cela veut dire que l'espace politique burundais, s'est moins construit par l'érosion des identifications particulières héritées du Burundi ancien que par « la fabrication de nouvelles identités particulières, spécifiquement celles de l'ethnicité »⁶⁶. Nous convenons parfaitement avec Daouda Dia lorsqu'elle note qu'« à cause de la violence et par instinct de survie face à des pratiques d'exclusion adoptées par les pouvoirs politiques en place, les populations ont, jusqu'à ce jour, tendance à se reconnaître d'abord en communauté de sécurité qui se trouve être l'ethnie »⁶⁷. C'est pourquoi les partis politiques d'opposition et les mouvements contestataires, que peuplent souvent les exclus des postes de la haute administration se constituent en factions ethniques qui revendiquent l'accès aux

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Bayart, J.-F. (dir.), *Religion et modernité politique en Afrique noire*, Paris 1993, 14.

⁶⁷ Dia, D., *op.cit.*, 271.

revenus de l'employeur principal, l'Etat. Ce « tribalisme politique »⁶⁸ se traduit par un repli identitaire spontané à travers un réseau de sentiments, de préjugés et de mythes. Ainsi, « *l'ethnie de statut de fiction sociale* devient un mythe politique, les populations civiles et les acteurs de la scène politique s'en servent à leur guise comme dans tous les mythes »⁶⁹. Elle demeure, à ce jour, l'obstacle majeur à l'unité nationale, le frein le plus sûr du processus de démocratisation des institutions au Burundi comme Abel Kouvouama le souligne pour le cas du Congo⁷⁰.

Ce tribalisme, véritable mythe politique, ne s'arrête pas là. Il se prolonge dans le social où il colonise l'individu qui va désormais se fondre dans la totalité tribale et « vit en symbiose, en communion avec sa tribu »⁷¹. En termes de profits, les vainqueurs provisoires qui exploitent la manne étatique donnent une partie des prébendes à quelques clients dans des logiques de « prédation »⁷². Ces pratiques qui se développent comme des normalités politiques et sociales aboutissent à la reproduction périodique du cycle « exclusion- violence- ressentiment ».

References Bibliographiques

- Balandier, G., *Le pouvoir sur scène*, Paris, PUF, 1980.
- Bayart, J.-F. (dir.), *Religion et modernité politique en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1993.
- Braud, P., *Violences politiques*, 10^{ème} édition, Paris, LGDJ, 2011.
- Buyoya, P., *Les négociations inter burundaises. La longue marche vers la paix*, Paris, L'Harmattan, 2011.
- Carrillo, J., *Comprendre l'exclusion sociale à la lumière de la reconnaissance: réflexions théoriques et empiriques de l'approche de la reconnaissance d'Alex HONNETH à partir d'une étude de cas à Bogota*, Thèse de 3^{ème} cycle, Lyon, Université Lumière Lyon 2, 2012.

⁶⁸ Londale, J., « Ethnicité, morale et tribalisme politique » in *Politique Africaine*, n°61, 1996, 98-115.

⁶⁹ Dia, D., *Les dynamiques de démocratisation en Afrique noire francophone*, Thèse de doctorat de Science politique, Lyon, Université Jean Moulin Lyon 3, 2010.

⁷⁰ Kouvouama, A., *Messianisme et révolution au Congo*, Thèse de doctorat en anthropologie, Paris, Université de Paris V, 1979.

⁷¹ Dia, D., op. cit., 271.

⁷² Nous empruntons ce concept à Bayart, J.-F., *Etat en Afrique. La politique du ventre*, Paris 1989.

- Castaignede, M., La régulation du partage du pouvoir politique au Liban. La logique communautaire dans le cadre des accords de Taëf, Thèse de doctorat de science politique, Université de Bordeaux, 2014.
- Chambon, L.-P., Le sel de la démocratie. L'accès des minorités au pouvoir en France et au Pays-Bas, Thèse de doctorat de science politique, Ecole d'Amsterdam (Amsterdamse School voor Sociaal Wetenschappelijk Onderzoek), 2002.
- Chretien, J.-P. et Mukuri, M., Burundi, la fracture identitaire. Logiques de violence et certitudes « ethniques », Paris, Karthala, 2002.
- Chretien, J.-P., Le défi de l'ethnisme au Rwanda et au Burundi 1990–1996, Paris, Karthala, 1997.
- Chretien, J.-P., L'Afrique des Grands Lacs, deux mille ans d'Histoire, Paris, Aubier, 2000.
- Chretien, J.-P., Burundi. L'histoire retrouvée. 25 ans de métier d'historien en Afrique, Paris, Karthala, 1993.
- Deslaurier, C., Un monde politique en mutation: Le Burundi à la veille de l'indépendance (1956–1961), Thèse de doctorat en Histoire, Paris, Université ParisI-Panthéon-La Sorbonne, 2002.
- Dia, D., Les dynamiques de démocratisation en Afrique noire francophone, Thèse de doctorat de Science politique, Lyon, Université Jean Moulin Lyon 3, 2010.
- Durand, J.-P., Weil, R., Sociologie contemporaine, Paris, Vigot, 1989.
- Elias, N., La société des individus, Paris, Fayart, 1997.
- Etekou, B.-Y.-S., L'alternance démocratique dans les Etats d'Afrique francophone, Thèse de doctorat en droit public, Université de Cocody-Abidjan, Abidjan, 2013.
- Gahama, J., Le Burundi sous administration belge, Paris, Karthala, 2001.
- Jeambar, D., Roucaute, Y., Eloge de la trahison. De l'art de gouverner par le reniement, Paris, Seuil, 1988.
- Kouvouama, A., Messianisme et révolution au Congo, Thèse de doctorat en anthropologie, Paris, Université de Paris V, 1979.
- Lijphart, A., The politics of accommodation: Pluralism and democracy in the Netherlands, Berkeley: University of California Press, 1968.
- Lijphart, A., Democracy in Plural Societies: A comparative exploration, New Haven: Yale University Press, 1977.
- Lijphart, A., Democracies, Patterns of Majoritarian and Consensus Government in Twenty-One countries, New Haven: Yale University Press, 1984.
- Messara, A.N., Théorie générale du système politique libanais, Paris, Cariscript, 1997.
- Messara, A.N., Le pacte libanais, le message d'universalité et ses contraintes, Beyrouth, 1998.
- Messara, A.N., Théorie juridique des régimes parlementaires mixtes. Constitution libanaise et Pacte national en perspective comparée, Beyrouth, Librairie Orientale, 2009.

- Mukarabe, P.-C., Confusion, proximité et distance sémantique d'un discours politique burundais, Thèse de doctorat en Science du Langage et de la Communication, Dakar, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, 2015.
- Muntunutiwiwe, J.-S., La violence politique au Burundi: essai d'analyse explicative, Thèse de doctorat de Science politique, Université de Pau et des Pays de l'Adour, Pau, 2009.
- Mworoha, E., Peuples et rois de l'Afrique des Lacs: Le Burundi et les royaumes voisins, Dakar- Abidjan, Les Nouvelles Editions Africaines, 1977.
- Nduwayo, J.-M., L'imaginaire de l'Occident médiéval au Burundi et au Rwanda à la fin du 19^{ème} Siècle aux années 1960: Construction, diffusion et motifs du succès, Thèse de doctorat d'Histoire, Paris, Université de Paris I- Panthéon-La Sorbonne, 2010.
- Ngayimpinda, E., Histoire du conflit politico-ethnique burundais. Les premières marches du calvaire (1960–1973), Bujumbura, Editions de la Renaissance, 2004.
- Nimubona, J., Analyse des représentations du pouvoir politique. Le cas du Burundi, Thèse de troisième cycle, Tome I, Pau, Université de Pau et des Pays de l'Adour, 1998.
- Nsanze, A., Le Burundi contemporain. L'Etat- nation en question, 1956–2002, Paris, L'Harmattan, 2003.
- Papadopoulos, Y., Des citoyens suisses contre l'élite politique. Le cas des votations fédérales, 1979–1995, Paris, L'Harmattan, 2000.
- Pontzele, S., Burundi 1972/ Rwanda 1994: L'efficacité dramatique d'une reconstruction idéologique du passé par la presse, Thèse de 3^{ème} cycle, Université de Lille 1, 2004.
- Roger, A., Pratiques politiques du mythe. La représentation officielle du fait colonial belge aux expositions universelles et internationales en Belgique (1897–1958), Thèse de 3^{ème} cycle, Bordeaux, Université Montesquieu- Bordeaux IV, 2006.
- Ruhuna, J., Le sacerdoce pré- chrétien, Thèse de doctorat de Théologie, Rome, 1970.
- Siriba, P., La colonisation et la tribalisation au Burundi, Thèse de doctorat, Institut catholique d'Assas, Paris, 1978.
- Vidal, C., Sociologie des passions (Côte d'Ivoire et Rwanda), Paris, Karthala, 1991.

Gaspard Nduwayo

Impératif de la paix et de la réconciliation ou course des élites pour le contrôle des ressources rares en situation de concurrence électorale au Burundi (1990–1992)?

Abstract:

The Burundian conflict is often interpreted as a simple ethnic bipolarisation of society. However, we can see that identity-based chicanes are intimately linked to the phenomena of power that engage the political elites. In 1992, the regime of the Third Republic, with the apparent support of the people, began the process of democratisation of institutions in the name of peace and reconciliation. Many of those who spoke out on this project were concerned about an "unthought-out project" that exposes the country's future to foreseeable dangers. Yet under normal conditions of democratic praxis, political parties have broader functions of connecting citizens with the state. Contrary to expectations, in Burundi, the electoral campaign has always been an opportunity to mobilise identities and exacerbate their cleavages in the absence of regulatory mechanisms. The style of behaviour of political parties within the Burundian electoral arena has never been conciliatory. Rather, it has taken the form of highly emotional "propaganda battles" aimed at mobilising voters - subjects of almost incompatible ethnic camps. This means that in Burundi, the democratization project has failed. It has been a victim of the excessive instrumentalization of ethnicity that Burundian political actors have reappropriated and maintained in practice. For this reason, we argue, in this reflection, that we need to rethink reconciliation and redemocratisation, which would depend on the capacity of the actors to reconcile ethics and politics.

Introduction

Le conflit burundais se laisse percevoir aux yeux des observateurs comme une simple bipolarisation ethnique de la société. Certains parlent de « purification ethnique » ou de « nettoyage ethnique » pour qualifier la violence qui déchire le pays. D'autres évoquent une revanche de la majorité sur la minorité. A partir de ces simplifications, nous pouvons constater que les chicanes identitaires sont intimement liées aux phénomènes de pouvoir qui engagent prioritairement les élites. Sur cette question, les approches instrumentalistes ont pour dénominateur commun de considérer l'ethnicité

comme une ressource mobilisable pour la conquête et la conservation du pouvoir politique et des biens économiques.

Ainsi, nous pouvons admettre que la violence qui piège le Burundi peut s'expliquer par une diffusion de l'ethnicité qui s'accompagne des blessures de la mémoire engendrant des sédiments de peurs réciproques et faisant état d'une conflictualité entretenue. Dans un tel contexte, l'individuation citoyenne s'efface au moment où l'Etat n'arrive pas à en assurer le primat sur d'autres identités. La revendication de l'identité ethnique prend alors un sens politique.

En situation de concurrence pour le pouvoir, les acteurs politiques mobilisent d'abord les stratégies d'« immatriculation identitaire »¹ pour mériter une place au soleil. Dans le processus d'animalisation de l'Autre² en situation de concurrence électorale, on assiste à l'aveuglement des attitudes, à la radicalisation des comportements des acteurs. On observe également l'impuissance ou la méfiance des autres devant des situations qui appellent des initiatives et dévoilent le poids des idéologies, des stratégies constructivistes. On voit enfin des intérêts divergents ou des appétits contraires qui s'affrontent.

Suffisamment travaillées par les idéologies et livrées dans les discours sous des formes fragmentaires (images, catégorisations), les représentations collectives vis-à-vis du pouvoir deviennent des « objets perçus- acceptés- subis »³, des évidences à effet de reconnaissance ou de méconnaissance. De la sorte, l'ethnicité cache mal les enjeux politiques et sociaux dont le principal est l'Etat.

Le raidissement ethnique est un comportement stratégique qui n'est pas nécessairement adopté contre l'Etat. Plutôt, celui-ci en est généralement l'enjeu, l'acteur ou le lieu de production. En situation de crise, l'identité est le vecteur de la mobilisation émotionnelle, utilisant « certains traits comme signaux et emblèmes de différences alors que d'autres ne sont pas retenus et que dans certaines relations, des différences radicales sont minimisées ou niées »⁴.

¹ Expression empruntée à Chretien, J.-P., *Le défi de l'ethnisme, Rwanda et Burundi: 1990-1996*, Paris 1997.

² La distinction entre l'« Autre » et « Moi » est empruntée à Claude Riviere dans la 3^{ème} édition de son *Introduction à l'anthropologie*, Paris 2013. Elle est utilisée ici dans un but heuristique, c'est-à-dire de recherche, et non pour renforcer l'opposition antagoniste binaire entre Hutu et Tutsi au Burundi.

³ Jodelet, D., *op. cit.*, 23.

⁴ Barth cité par Poutignat, P. et Streiff-Fenart, J., *op. cit.*, 211.

Dans le champ politique burundais, les faits corroborent l'idée de Claude Meillassoux selon laquelle « les groupements d'essence idéologique, encouragés par un discours manipulateur et faussement savant, loin d'harmoniser les rapports sociaux, sont plus souvent générateurs d'exclusions, de haines et de vindictes⁵. Ceci nous amène à nous poser la question de savoir si l'ethnicité n'est pas une ressource de production d'autres ressources. N'écrase-t-elle pas la citoyenneté dans un contexte où l'exclusion et la violence hypothèquent la paix et la réconciliation dans ce pays? Telle est la question centrale de cette réflexion.

Quant à la démarche méthodologique, nous observons les faits, les comportements et les relations. Nous essayons de comprendre et d'interpréter les motivations des acteurs. Nous interrogeons les actions de recrutement, d'encadrement, de médiation et de mobilisation des électeurs. Cette méthode nous demande de procéder par expériences mentales que Yves Schemeil appelle à la suite de Weber des « tableaux de pensées »⁶. Nous tentons de nous mettre à la place des acteurs sans sympathie ni antipathie préalable. Dans cette démarche, nous faisons un petit détour sur le passé récent parce que les attitudes et les comportements des élites politiques au Burundi ne peuvent alors s'expliquer en faisant abstraction des « variables lourdes » enracinées dans une histoire récente de la société. A la suite du politologue François Goguel, Dominique Chagnollaud met en lumière « le caractère durable dans le temps et dans l'espace des sensibilités politiques »⁷. Georges Burdeau avait déjà montré en 1970 que ce que nous demandons à l'histoire, ce n'est pas un roman des origines, c'est l'explication du présent⁸. Cette démarche méthodologique nous permet comment, au Burundi, la recherche de la paix et de la réconciliation se heurte à l'un des écueils, savoir la course des élites pour le contrôle des ressources rares au moyen de la concurrence électorale.

⁵ Meillassoux, C., « Fausses identités et démocratie d'avenir » in Yengo, P., (dir.), *Identités et démocratie*, Paris 1997, 9.

⁶ Schemeil, Y., *op.cit.*, 190.

⁷ Chagnollaud, D., *op.cit.*, 175.

⁸ Burdeau, G., *L'Etat*, Paris, Editions du Seuil, 1970.

1. Regards croisés des élites burundaises segmentaires sur « la troisième vague » de la démocratisation du régime politique

Certains commentateurs burundais se référant à l'expérience du passé considèrent que le concept- même de « démocratie » renvoie à la gestion de l'incertitude. D'autres pensent que la démocratie au Burundi n'a pas été pensée. Guy Hermet, Bertrand Badie, Pierre Birnbaum et Philippe Braud nous éclairent sur ce débat en montrant que « la démocratie désigne un mode d'organisation du pouvoir politique dont la légitimité requiert qu'il reconnaisse pleinement le primat de la souveraineté politique et qu'il s'assigne pour objectif son perfectionnement, mais dont l'agencement réel se fonde toujours pour l'essentiel sur une délégation de pouvoir à un personnel spécialisé par le biais d'élections régulières, concurrentielles et sans exclusives trop marquées vis-à-vis de certains secteurs, dans lequel aussi la volonté majoritaire ne s'exerce pas au point d'écraser les minorités ou les groupes d'intérêt de toutes espèces »⁹. Ces auteurs concluent qu'« en revanche il n'y a pas de démocratie là où les électeurs sont privés de la liberté de choisir et de renvoyer pacifiquement »¹⁰.

Dans la même perspective, Philippe Guillot, à la suite de Kay, observe que la théorie démocratique attribue aux partis des fonctions plus vastes, et au final, un pouvoir formidable, mais caché qui reviendrait à faire une connexion entre les citoyens et l'Etat:

« Formuler des programmes différents afin d'agréger et d'articuler les intérêts de l'ensemble de l'électorat; sélectionner les candidats pour les élections et les autoriser à porter leurs noms; organiser les campagnes électorales; une fois au pouvoir, organiser le gouvernement autour d'un programme spécifique et cohérent, et l'exécuter »¹¹.

Au Burundi, la campagne électorale a toujours été une occasion de mobilisation des identités et d'exacerbation de leurs clivages en l'absence de mécanismes de régulation. Antoine Nansri Messarra explique brillamment que le système concurrentiel, sans mécanismes régulateurs, n'assure pas l'égalité et la participation dans les sociétés connaissant un pluralisme social¹².

⁹ Hermet, G. et al., Dictionnaire de la science politique et des institutions publiques, Paris, Armand Colin, 1996.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Guillot, P., Introduction à la sociologie politique, Paris 1998, 90.

¹² Messarra, A.N.), op.cit., 66.

En 1992, le régime de la troisième République fort du soutien apparent du peuple, entame le processus de démocratisation des institutions. Parmi ceux qui s'expriment sur ce sujet, deux tendances se dégagent. La tendance tutsi affiche ses inquiétudes vis-à-vis d'un projet non pensé qui expose l'avenir du pays à des dangers prévisibles.

Pour Léonidas Sabimana, « la défense du multipartisme paraît difficile à être assurée par quiconque a connu ce multipartisme démocratique qui n'a laissé que des souvenirs macabres. De même quand on songe au jeu politique qu'implique son fonctionnement, aux conflits qui naissent avec leur cortège de malheurs, aux antagonismes inter-ethniques qui ont même été à l'origine de la disparition des vies humaines, je pense, conclut l'auteur, qu'il est inacceptable d'assister de nouveau à la légalisation d'un tel anachronisme dans un pays qui a beaucoup plus besoin de produire beaucoup pour nourrir sa population. [...], je crois que l'expérience a déjà démontré à suffisance que le pluralisme politique est responsable de la rupture de l'équilibre du pouvoir »¹³.

Cette approche pessimiste se retrouve chez Jean Rukankama qui considère que « dans l'état actuel de nos sociétés, le risque est plus grand de mettre en avant des particularismes locaux naguère refoulés dans la conscience collective pour des intérêts de cohésion nationale. Nous risquons d'assister à une espèce de recul vers les périodes sombres des guerres interminables pendant que le reste du monde lui, avance résolument sur la voie d'un pluralisme enrichissant »¹⁴.

Même si l'élite du parti UPRONA pense que la démocratie présuppose un changement profond de comportement des Burundi au niveau social et politique, « cette transformation [...], qu'elle soit conçue comme un « rattrapage » de l'Occident ou bien d'une manière plus originale, demeure toutefois mal cernée et trop incertaine, comme le pense Patrick Quantin, pour qu'on puisse préjuger d'une éventuelle mise en compatibilité avec la démocratie électorale dans un futur assez proche »¹⁵.

L'élite hutu s'écarte fondamentalement de la vision politique des membres du parti UPRONA et met tous les malheurs que le Burundi a connus sur le dos du parti unique. En effet, pour Léonard Nyangoma, « contrairement à

¹³ Sabimana, L., « Une meilleure démocratie gérée par un gouvernement des meilleurs », in: *Le Renouveau* n°3217, 16 juin 1990, 10.

¹⁴ Rukankama, J., « Pour ou contre le pluralisme en Afrique », in: *Le Renouveau* n°3188, 15 février 1990, 7.

¹⁵ Quantin, P., « Pour une analyse comparative des élections africaines », in: *Politique africaine*, n°69, mars 1998, 12-28.

ce qu'on raconte à nos jeunes, ce n'est pas dans un système de multipartisme qu'on a connu de grandes tragédies [...]. On les a connues sous un parti unique. Malheureusement, il y en a qui disent qu'avec le multipartisme, il naîtra des problèmes ethniques comme si nous avions évité le problème d'ethnisme ou de tribalisme dans le parti unique »¹⁶.

Plus tard en 1991, le parti FRODEBU montrera dans son Mémoire que « si aujourd'hui le recours à l'ethnie comme référence en matière politique semble revenir en force, il faut voir là les conséquences des frustrations et des exclusions dans lesquelles excellait le régime de la II^{ème} République et que la III^{ème} République ne parvient pas à extirper »¹⁷. Cette élite hutu pense que le chemin de la démocratie est la seule solution au problème burundais.

De ces visions contraires, nous nous rendons compte que les élites hutu et tutsi se rangent dans deux tendances contradictoires sur le projet de démocratisation. Pendant que la tendance tutsi aspire à la renonciation du projet, l'élite hutu y fonde son espoir et veut en augmenter le rythme. Cela montre que le consensus des élites communautaires sera difficile et même impossible. Ces élites hutu et tutsi oublient au moins deux choses essentielles :

D'abord, l'élite tutsi qui préfère un vote fondé sur l'individualisation des préférences politiques des électeurs oublie que cette liaison n'exclut pas nécessairement les dimensions communautaires dans la construction des préférences politiques. Ensuite, l'élite hutu qui idéalise trop la démocratie oublie que les sociétés qui organisent actuellement ce système avec plus ou moins de succès ont traversé de longues périodes non maîtrisées avant d'arriver à une « assimilation réciproque des élites » plus ou moins apaisée.

Mais, on n'en connaît pas un seul pays parmi ceux présentés comme modèles où le système démocratique fonctionne sans interférences identitaires qui condamne à l'échec, à un certain degré, l'individualisation du vote. Plus généralement, les clivages entre identités communautaires sont souvent perçus comme le produit de déviation idéologique qui explique les phénomènes de pouvoir dans les relations intercommunautaires.

Même le recours du régime de Bujumbura, dans les années 1990, à l'inculcation des croyances et à l'idéalisation de certaines valeurs pour rendre la démocratie nécessaire et souhaitable s'est avéré inefficace. Le

¹⁶ Nyangoma, L., *Le Renouveau* n°3220, 17 octobre 1990, 3.

¹⁷ Parti SAHWANYA-FRODEBU, *Mémoire sur le processus et les procédures de démocratisation du Burundi*, Bujumbura, 1991, 116-117.

projet de démocratisation devrait articuler les problèmes qui touchent aux stratégies de mobilisation partisane et celles de l'individualisation du vote. Tel n'a pas été le cas. Mais, malgré ces lacunes, le régime avance dans son projet et accélère le rythme. Les facteurs qui militent en faveur de cette option sont à la fois internes et externes:

- Les mouvements de contestation comme le PALIPEHUTU et le FRODEBU déjà fonctionnels depuis 1980 pour le premier et 1986 pour le second;
- Les conditionnalités des « aides » des institutions financières comme la Banque mondiale et le Fonds monétaire international;
- L'hostilité des Gouvernements occidentaux à l'égard des régimes militaires autoritaires en Afrique pourtant naguère soutenus par eux, etc.

Les tensions internes, les conditionnalités externes et les représentations cultivées font donc de la démocratie un projet d'espoir et une option à laquelle le régime ne peut pas échapper. Ainsi, la commission constitutionnelle est mise sur pied le 21 mars 1991. Elle est chargée de débroussayer le chemin de la démocratie. Là encore, les mouvements contestataires ne sont pas rassurés. Le FRODEBU avancera plus tard que cette « commission ne rassure que les seuls membres de l'UPRONA »¹⁸.

Ce sont ces sentiments de frustrations que la démocratisation des années 90 veut alors désamorcer et accroître la participation des individus à la vie politique. Le vote est supposé être un facteur qui fera que les gouvernants soient davantage comptables de leurs gouvernés et plus sensibles à leurs attentes. C'est cela qui devrait assurer la légitimité du régime, et partant, la paix parce que les chicanes qui ont maintes fois blessé la société sont nées du « sentiment fondé ou non, que l'Etat ne représentait pas tous les groupes de la société ou qu'il cherchait à imposer une idéologie exclusive. La démocratie est le moyen de concilier les intérêts sociaux divergents de la collectivité »¹⁹.

Cela implique que « les institutions démocratiques ont pour rôle d'arbitrer les tensions et de maintenir l'équilibre entre ces aspirations concurrentes que sont la diversité et l'uniformité, l'individuel et le collectif, dans le but de renforcer la cohésion et la solidarité sociales »²⁰.

¹⁸ Parti SAHWANYA-FRODEBU, op.cit., 122.

¹⁹ Extrait de l'Agenda pour la démocratisation du Secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies, in: Bassiouni, C. et al., La démocratie: Principes et Réalisation, Genève, éd. Union interparlementaire, 1998, 18-21.

²⁰ Conseil interparlementaire, Déclaration universelle sur la démocratie, Caire, 16 septembre 1997, V.

Mais, rien ne dit que les résultats escomptés seront obtenus parce que la démocratisation « s'accompagne de tensions, de conflits qui, dans leur déroulement et leur dénouement dévoilent le caractère superficiel ou profond d'une telle entreprise et la nature de l'engagement des acteurs »²¹.

En effet, la constitution d'un réseau clandestin composé d'« infiltrés » du PALIPEHUTU en relation avec la multiplication de litiges politico-administratifs dans le Nord-Ouest du pays dévoile une logique d'affrontement; le débordement d'une manifestation corporatiste des conducteurs de taxi à Bujumbura en juin 1991, les crispations du monde scolaire sur les problèmes de sélection, les rumeurs contradictoires sur la marche de la privatisation signalent, au-delà des mécontentements réels un climat, voire des stratégies de déstabilisation.²²

La dimension d'une rationalisation idéologique dans le comportement apparemment insensé des acteurs politiques burundais se mesure par le fait qu'ils sont virulents un jour et redeviennent raisonnables le lendemain si dans l'entre-temps, ils sont appelés à occuper un poste dans la sphère politico-administrative. Sur ce point de vue, il suffit de considérer à titre d'exemple, le revirement du discours d'une élite tutsi regroupée au sein du Forum pour l'instauration de l'Etat de Droit, FED.

La réponse de Joseph Nzeyimana, président du parti RADDES qui venait de se hisser au gouvernement suite à la contestation dans la rue, a été si claire: « Ico umwana w'umwami ariyiye arakironka » c'est-à-dire « Ce que le fils du roi réclame jusqu'à pleurer, il l'obtient absolument ». Et le même acteur politique d'ajouter: « Izo nyama bicayeko natwe turazishaka » c'est à dire « ces viandes que ces gens mangent seuls bien assis, nous en avons, nous aussi le besoin ».

La violence engagée par le PALIPEHUTU en 1991 a la même dimension instrumentale car il s'agit de perturber le projet du Gouvernement en place pour y opposer la haine ethnique comme instrument de lutte politique. Il fallait pour ce mouvement, soulever la population d'une part et forcer le régime à une violence répressive. Cela suffisait pour la délégitimation du régime devant le peuple et les partenaires étrangers. Démontrer alors le caractère irrationnel d'un régime dictatorial et la nature illusoire du projet de démocratiser les institutions devient une stratégie de lutte politique.

²¹ Thibon, C., « Les événements de novembre – décembre 1991 au Burundi », in: Politique Africaine n°45, mars 1992, 154-158.

²² Pour plus de détails sur le degré des tensions sociales qui ont marqué le processus de démocratisation au Burundi, voir Thibon, C., « Les événements de novembre – décembre 1991 au Burundi », in: op.cit., 154-158.

Cette stratégie s'observe dans le réflexe de dénoncer, après ses attaques, le gouvernement du Bujumbura « incapable de contrôler la situation et de faire respecter la charte de l'unité nationale »²³. Des commentateurs burundais de rue dénigrent pareilles stratégies qui font penser à la « politique du ventre »²⁴ des acteurs hors-système qui crient « guerre ethnique » quand ils sont écartés du pouvoir, pour être tranquilles quand ils sont associés pour le partage du gâteau. Ils disent très souvent: « umwana afise indero ntavugana ivyo kurya mu kanwa », c'est-à-dire (Un enfant bien éduqué ne parle pas, la bouche pleine). C'est-à-dire, les gens associés à la gestion du pouvoir et aux avantages y relatifs n'ont plus le besoin de parler. Ils sont satisfaits.

Le programme de démocratiser les institutions a été un choix stratégique du régime pour forger sa légitimation au niveau interne et rétablir de bonnes relations avec l'étranger. Cette option menaçait les groupes contestataires de discrédit vis-à-vis des centres qui leur offraient aide et assistance. Mais alors, si le comportement des élites politiques est motivé par un calcul froid d'intérêts matériels ou symboliques, pourquoi leurs suiveurs ou leurs clients suivent-ils jusqu'à s'engager dans des violences fortement meurtrières?

Il y a, certes, ceux qui agissent conformément aux codes et consignes donnés en espérant mettre à sac un butin présumé tels une terre, une maison, un troupeau de bétail, etc. Le choix de l'ethnicité comme marqueur des moments de campagne électorale au Burundi n'est pas le fait du hasard. La contribution particulière de l'ethnicité à la mobilisation politique est de fournir un langage qui favorise la solidarité de groupe et qui cache les intérêts particuliers qui fondent l'engagement des acteurs.

Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart argumentent à la suite de Cohen que le tribalisme et l'ethnicité ne sont que deux étiquettes différentes qui désignent le même phénomène: « une forme de réaction aux conditions de la modernité qui, [...], conduit les individus à s'organiser selon des lignes ethniques pour soutenir la compétition économique et politique »²⁵. De cette analyse, nous pouvons tirer que les Hutu et les Tutsi au Burundi sont des groupes instrumentaux, artificiellement créés par l'Etat colonial et maintenus par les élites politiques post-coloniaux pour leur utilité pragmatique. Dit autrement, se sont des « armes » utilisées pour l'obtention des avantages bien déterminés difficiles d'obtenir par d'autres moyens. Cela

²³ Kangura n°3, Kigali, 27 février 1992.

²⁴ Voir Bayart, J.-F., *L'Etat en Afrique. La politique du ventre*, Paris 1989.

²⁵ Poutignat, P. et Streiff-Fenart, J., *op. cit.*, 105.

est d'autant vrai que l'ethnicité « s'adresse à l'affectivité, elle s'efforce de toucher, d'émouvoir afin que ce sentiment d'appartenance pousse le cas échéant, à agir, rendre, à tout le moins, impensable le refus de soutenir »²⁶. C'est cela qui peut expliquer pourquoi les « entrepreneurs de l'ethnicité » cherchent toujours à obtenir des soutiens dans telle ou telle composante de la population qu'ils n'espèrent pas trouver dans d'autres par la convocation d'une rhétorique fortement animalisante de l'adversaire. Pourtant, sur le plan du comportement, la démocratie est avant tout un mode de vie. C'est une manière d'envisager les choses, de les sentir humainement, d'agir avec son prochain. Le mode de vie démocratique peut être sommairement défini comme ayant pour base la reconnaissance de la dignité humaine. Il constitue une ligne de conduite d'une communauté fondée sur le respect mutuel. Il n'y a pas de démocratie là où cette condition expresse n'est pas remplie.²⁷

C'est cela qui a essentiellement manqué à la compétition électorale de 1993. Celle-ci a eu comme caractéristique principale la manipulation des allusions identitaires et le dénigrement de l'adversaire. Les acteurs en concurrence s'efforçaient chacun de montrer que son concurrent est la source de tous les maux et par là, l'ennemi de la nation. Ce conflit de légitimité a installé les militants des partis dans une psychose sociale de peur et de haine. Qu'est-ce au juste que cette légitimité qu'invoquent les partis en compétition?

Nous n'avons pas l'intention d'expliquer tous les contours de ce concept louvoyant entre les intérêts et les idéologies aux prises. Nous notons tout simplement que le parti UPRONA, vainqueur des élections de 1961 entend trouver sa légitimité dans les institutions politiques « vénérables » et dans la durée même. Le FRODEBU quant à lui, fonde sa légitimité sur la majorité démographique de l'ethnie de ses fondateurs et sur la « nécessité du changement ». Mais, où peut se cacher la légitimité d'un régime?

Elle peut se trouver dans la brune propice des lointains historiques pour l'UPRONA ou dans les nécessités du temps présent pour le FRODEBU. La légitimité, étant un concept dynamique, elle peut se situer dans les grandes réalisations du passé ou dans les rationalisations des choix dans le présent pour pouvoir affronter les défis de l'avenir. Sur ce point, Jacques Lagroye avance que « la légitimité d'un régime découle de son identification à un système de normes, de son aptitude présumée à assurer le

²⁶ Martin, D.-C., *Cartes d'identité: Comment dit-on "nous" en politique?*, Paris 1994, 23.

²⁷ Pour aller plus loin, voir Padover, S.-K., *Pourquoi la démocratie*, Paris 1967, 24-32.

triomphe des valeurs socialement désirables »²⁸. Les élites en compétition au Burundi mobilisent l'unité et l'ethnicité, les adversaires espérant tirer leur légitimité de ces ressources selon les cas.

2. La convocation stratégique des ressources politiquement rentables en situation de conflit de légitimité

Lorsque la légitimité d'un système politique n'est plus assurée, ce phénomène renvoie généralement à trois scénarios possibles:

- La perte de la confiance dans le régime et dans l'autorité étatique;
- La perte de la confiance dans l'autorité et pas nécessairement dans le régime;
- La perte de la confiance dans le régime tout en conservant l'autorité intacte.

Melchior Ndadaye, candidat du FRODEBU pustule le premier cas pour changer:

- L'UPRONA et le remplacer par le FRODEBU;
- Le pouvoir militaire et le remplacer par un pouvoir civil;
- Le pouvoir de la minorité tutsi et le remplacer par un pouvoir de la majorité hutu.

C'est pour cela que la mobilisation des militants du FRODEBU a été axée sur la politisation de trois antagonismes: UPRONA/FRODEBU, militaire/civil, tutsi/hutu.

Quant à Pierre Buyoya, candidat de l'UPRONA, il fonde son espoir sur le dernier scénario en espérant que son peuple pourra changer le régime militaire pour le remplacer par un régime civil mais en gardant intacte l'autorité déjà en place. S'il est arrivé au pouvoir par coup d'Etat militaire, cette fois-ci, il veut le conserver par la voie électorale. Cette alternative lui assurera la continuité dans le changement. La probabilité qu'une des trois scénarios puisse se produire, a poussé les candidats et leurs partis à engager une triple stratégie de légitimation.

Il s'agit de la légitimation du candidat, de la légitimation de son parti et de la délégitimation de l'adversaire. Dans cette triple stratégie, contrairement à ce que pensent plusieurs commentateurs locaux et étrangers, la compétition de 1993 ne crée pas de nouveaux clivages. Elle renomme et active les

²⁸ Lagroye, J. cité par Nimubona, J., Elections présidentielles du 1^{er} juin 1993 au Burundi: problématique de la légitimation en situation de dynamique socio-politique, Mémoire de DEA de Science politique, U.B.I., Faculté de Droit et des Sciences Sociales, 1994, 41.

identifications déjà existantes. Le marché politique n'étant pas libre, l'individualisation du vote devient difficile et les électeurs sont emprisonnés dans les cercles des identifications.

Martin Ndayahoze, Ministre de la Communication en 1968 voyait ce phénomène identitaire comme une arme de combat ou un outil stratégique mobilisable par les acteurs politiques. Il pouvait dire: « Effectivement, le mal vient d'en haut. Ce sont des cadres peu méritants qui, pour se maintenir, pour se hisser à certains postes convoités, ont besoin de pistons, d'astuces et d'artifices. Ce sont aussi des responsables insatiables qui pour faire aboutir leurs ambitions inavouables font de la division ethnique une stratégie politique. Alors s'ils sont Tutsi, ils dénoncent au besoin avec des combats tactiques à l'appui un péril hutu à contrer. S'ils sont Hutu, ils dévoilent un apartheid tutsi à combattre »²⁹.

Le communiqué du 5 septembre 1987 du bureau politique du PALIPE-HUTU que nous avons cité plus haut montrant la nécessité de libérer les Hutu de la tyrannie tutsi peut servir d'illustration de ces propos de Ndayahoze. Ces identités et ces idéologies sont maintenues et radicalisées pour occuper les positions stratégiques de pouvoir et ainsi influencer les décisions politiques et économiques.

L'ethnicité est alors à regarder dans ce pays comme « une solidarité de groupe émergeant dans des situations conflictuelles entre des individus ayant des intérêts matériels en commun »³⁰. Elle est le « masque de la confrontation » ou mieux encore une forme de mobilisation politique qui implique des liens affectifs concrets. Ce qui rend l'ethnicité efficace comme instrument de mobilisation politique, c'est qu'elle permet de combiner avantages politiques et matériels d'une part et liens affectifs de l'autre.

Cela revient à dire qu'elle combine facilement fonctions instrumentales et expressives. Sur ce point, dans leur discours de campagne, les leaders du FRODEBU, parti défenseur de la démocratie, déclarent que leur parti se sent solidaire de tous les Hutu qui ont été condamnés à s'exiler par les régimes autoritaires militaires tutsi. Cela leur permet de mériter leur sympathie et par là leur soutien dans les milieux hutu.

Sur ce point de vue, les théories épistémiques de la démocratie soutiennent que celle-ci n'est justifiable que parce qu'elle préconise des résultats substantiels qui sont plus proches d'un idéal de justice que ceux qui seraient obtenus par tout autre moyen. Mais, la solidarité du FRODEBU envers les

²⁹ Editorial radiodiffusé le 25 novembre 1968 cité par Chretien, J.-P., Burundi. Histoire retrouvée. 25 ans de métier d'Historien en Afrique, Paris 1993, 332.

³⁰ Poutignat, P., Streiff-Fenart, J., op. cit., 106.

réfugiés répond surtout à la théorie axiologique de la démocratie qui considère que celle-ci repose sur le respect de tous les citoyens en tant que souverains. Selon cette théorie, le statut des citoyens est plus important que leur rôle dans les procédures démocratiques.

Pareil discours qui mobilise les masses et d'autres groupes défavorisés correspond en quelque sorte à la demande du peuple telle que définie par Alain Touraine: « nous ne voulons plus d'une démocratie de participation; nous ne pouvons plus nous contenter d'une démocratie de délibération; nous avons besoin d'une démocratie de libération »³¹. L'auteur précise que « cette libération est celle de l'individu qui veut échapper à la logique d'un pouvoir qui le domine, faisant de lui une ressource pour les gestionnaires ou l'enfermant dans une collectivité au nom de son identité »³².

Le discours identitaire puise dans le registre de l'affectivité, convoque des passions puissantes parfois violentes. C'est ce que prouvent les propos de Jean-Marie Ngendahayo, alors militant du FRODEBU lorsqu'il explique les réactions violentes des militants de son parti après la mort du Président Ndadaye: « les Hutu n'ont pas accepté que pour une fois dans l'histoire multiséculaire du Burundi un Hutu est hissé à la tête du pays soit abattu comme un chien. Ils ont compris qu'ils étaient rejetés non pour ce qu'ils font mais pour ce qu'ils sont »³³. Ainsi, le conflit ethnique comme base de la lutte politique a une dimension rationnelle mais la mobilisation qu'il suscite fait appel à des émotions fortes parce que liées à des attachements primordiaux et irrationnels.

Nous admettons qu'au Burundi comme ailleurs, les identités ethniques ne sont pas le simple produit du phénomène étatique, pas plus qu'elles ne sont la reproduction directe de l'histoire ou de la tradition. Seulement, la nature de l'Etat, sa logique d'organisation, la vision du monde qu'elle implique paraissent constituer un élément essentiel d'une transformation de la façon dont se disent et se structurent les identités.

Ainsi, une élite bicéphale qui émerge d'un « cyclone de démocratisation » a entraîné dans son bicéphalisme les éléments jeunes et dynamiques de toutes tendances. La ligne de rupture la plus visible est l'appartenance ethnique qui constitue le critère de recrutement et de mobilisation des militants. Si les masses trouvent normale la mobilisation des « clients politiques » principalement axée sur les référents ethniques convoqués par les

³¹ Touraine, A., *Qu'est-ce que la démocratie?* Paris 1994, 21.

³² Ibidem.

³³ Ngendahayo, J.-M., « L'on peut tuer un homme, l'on ne peut pas exterminer tout un peuple » in *Le Renouveau* n°4222, 1^{er} novembre 1993, 2.

entrepreneurs politiques c'est à cause d'un suivisme entretenu par la socialisation assurée par toutes les instances de civilité à savoir: la famille, l'école, l'église et l'Etat.

En effet, la socialisation des enfants par l'environnement social a toujours habitué la jeunesse de laisser les questions politiques aux élites à qui les « non évolués » devaient le respect avec ou sans conviction. Bien plus, depuis longtemps, la jeunesse a toujours été mobilisée autour des groupes d'animation collinaires et communaux. Ceux-ci étaient encadrés par les mouvements intégrés au parti unique UPRONA. Cette jeunesse se contentait d' « être un agent d'exécution d'une volonté d'en haut, acceptant la définition de son action que lui fournissait l'autorité »³⁴.

Avec une pareille socialisation, la population en général, la jeunesse en particulier, s'efforçant de se montrer capable et de faire bonne impression, allait jusqu'à perdre le sens-même de responsabilité de ses comportements. L'image valorisante de Soi était d'autant meilleure que l'individu était capable d'obéir aux ordres des aînés et des évolués. D'où, l'obéissance aux élites politiques qui réunissaient les deux qualités à la fois d'aînés et d'évolués devenait non seulement un droit mais aussi un devoir ou encore une valeur désirable. Forte de cette socialisation ancrée dans l'imaginaire collectif des Burundi, l'élite politique burundaise a engagé les populations surtout la jeunesse sur des lignes ethniques dures.

L'élite hutu a profité de cette situation pour entreprendre une « révolution sociale » et a galvanisé les masses hutu pour prendre une revanche politique par les urnes et si nécessaire par les armes. L'élite tutsi pour sa part, a tout fait pour résister à cet « ouragan hutu » prévisible mais dont l'ampleur était encore amoindrie. Sa riposte aurait été difficile sans recourir à une mobilisation de « ses jeunes » pour le combat. Pour les deux tendances, la lutte était surtout engagée par la jeunesse interposée parce que c'était elle qui mobilisait et constituait un segment important de l'électorat. Le bénéfice politique attendu de l'instrumentalisation de la jeunesse était le contrôle du pouvoir d'Etat et les avantages symboliques et matériels liés à son exercice d'une part et maintenir les mêmes avantages de l'autre.

Ainsi, les élites politiques hutu fortement appuyées par les dynamiques du dehors s'agitaient dans une dynamique du dedans et transposaient leurs calculs et leurs frustrations sur les populations par le biais des slogans

³⁴ Ruberintwari, P., « Jeunesse burundaise et politique. L'outil et la main » in *Au Cœur de l'Afrique*, Vol. 1, avril 1997, 53-71.

précis et mobilisateurs: « Abahutu twaranizwe »³⁵, c'est-à-dire « les Hutu, nous avons été victimes de l'exclusion ». Ce slogan choc visait à cultiver la conscience pour prendre la revanche. Julien Nimubona a profondément raison lorsqu'il considère qu'« à cette époque de libération des imaginaires, la démocratisation référerait moins à des suffrages et à des modèles institutionnels qu'à une dénonciation des pratiques antérieures d'exclusion et des répressions pour les uns, des traitements de faveurs pour les autres »³⁶.

Les productions idéologiques des camps de réfugiés burundais en Tanzanie et au Rwanda ajoutaient une forte dose aux aigreurs ethniques et consolidaient par là un esprit de revanche politique.³⁷ Dans cet ordre d'idées, les jeunes de ces camps (Ceux qui sont partis au jeune âge et ceux qui y sont nés) ont été longtemps gavés d'une histoire du Burundi reconstruite par leur parents (version PALIPEHUTU, FROLINA, CNDD) dans ces termes: « Les Twa et les Hutu étaient les premiers occupants d'un pays appelé le Burundi. Les Tutsi venus plus tard les auraient réduits en esclavage en les rendant dépendants de leurs vaches. Les Tutsi sont donc des usurpateurs étrangers, d'ailleurs le colonisateur belge avait protégé les Hutu des abus des seigneurs Tutsi »³⁸.

Collette Braeckman parlant de la violence au Rwanda montre comment a été organisée cette « construction sociale de la réalité »³⁹ pour produire des attitudes violentes: « Parmi ces réfugiés, nul souvenir d'une histoire partagée avec des compatriotes Tutsi, nul sentiment d'allégeance ou de respect à l'égard de la monarchie désormais qualifiée d'étrangère, rien d'autre que le désir de rentrer au pays, d'en chasser les « occupants » et d'y reprendre un pouvoir sans partage »⁴⁰.

Pasteur Ruberintwari rejoint cette thèse et montre les effets pervers d'une socialisation de ce genre: « Les jeunes Hutu qui composent l'essentiel des groupes armés couramment appelés « assaillants » sont abreuvés à cette

³⁵ Dans l'expression « Abahutu twaranizwe » il y a le verbe rundi « kuniga » qui signifie « étrangler ». Mais dans cette expression, ce verbe a le sens d'« opprimer » C'est-à-dire qu'il renvoie aux pratiques d'exclusion qui ont retenu notre attention au troisième chapitre.

³⁶ Nimubona, J., « Citoyenneté et représentations ethniques: perspectives pour la démocratisation en Afrique des grands lacs », in: Rutembesa et al., 185-205.

³⁷ Nous notons que beaucoup d'effectifs des réfugiés burundais en Tanzanie et au Rwanda sont rentrés pour les élections de juin 1993 qui étaient regardées comme un duel politique entre Hutu et Tutsi.

³⁸ Braeckman, C., Rwanda, Histoire d'un génocide, Paris 1994, 143.

³⁹ Berger, P., Luckmann, T., Construction Sociale de la Réalité, Paris 1996.

⁴⁰ Braeckman, C., op.cit., 143.

idéologie. Les massacres à caractère génocidaire opérés après l'assassinat du Président Ndadaye en 1993 étaient encadrés idéologiquement par *cette* jeunesse et exécutés par tous les autres qu'elle a pu convaincre et entraîner »⁴¹.

Jusqu'à maintenant, il y a des gens qui restent convaincus et attachés à cette hypothèse de peuplement jamais prouvée par une source historique authentique. Le premier chapitre de ce travail nous a montré qu'elle trouve son origine dans le travail de l'Etat colonial de déconstruction des sources d'unité des Barundi et de construction des repères identitaires. La campagne électorale de 1993 a mis devant nos yeux que le parti UPRONA était essentiellement soutenu par la majorité de Tutsi et une petite minorité de Hutu dont les jeunes partis n'arrivaient à ébranler les convictions idéologiques upronistes déjà fortes. En revanche, le parti FRODEBU comptait sur une écrasante majorité de Hutu et quelques Tutsi dont la misère, du moins pour la plupart, côtoyait le luxe des dirigeants.

Il est donc vrai que les verdicts du 1^{er} et du 29 juin 1993 reflétaient le contenu du discours de mobilisation qui mettait les Hutu dans un sac et les Tutsi dans un autre. C'est d'ailleurs pour cela que la victoire du FRODEBU en juin 1993 a ravivé les sentiments ethniques dans les milieux tutsi et chez les militants du parti UPRONA. Après l'élection présidentielle que le candidat du FRODEBU a gagné à une forte majorité, les étudiants de l'Université du Burundi sont descendus dans la rue et ont été rejoints par d'autres gens aussi choqués qu'eux par le verdict des urnes pour crier leur déception face à ces résultats qu'ils appelaient eux-mêmes un « recensement ethnique ».

A voir ces réactions des militants du parti perdant, nous pouvons nous demander si la contestation du verdict des urnes ne correspond pas plus à l'absence de stratégies de remplacement pour les perdants qu'à une dénonciation d'une déviation de la participation électorale. Sur ce point de vue, nous sommes d'accord avec Patrick Quantin lorsqu'il considère que « ce qui garantit le respect de la transaction électorale, c'est le fait que les perdants ont un moindre intérêt à contester qu'à admettre leur défaite »⁴². C'est sans doute pour dissiper la peur au sein de l'opposition que le Président Ndadaye va nommer un Premier ministre tutsi, Sylvie Kinigi issu du parti UPRONA qui vient de perdre la compétition. Par-là, les gagnants de la compétition trouvent un moyen d'acheter le silence de l'opposition.

⁴¹ Ruberintwari, P., op. cit., 64.

⁴² Quantin, P., « Pour une analyse comparative des élections africaines », in: Politique africaine, n°69, mars 1998, 12-28.

Après le putsch d'octobre 1993, les massacres des Tutsi par des Hutu enragés par la mort de « leur Président » contribuent à la consolidation d'un sentiment larvé de persécution et d'appartenance ethnique: « Abatutsi turahonye » qui sonne comme un mot d'ordre incitant à un repli derrière l'ethnicité, à la résistance et à la vengeance chez un groupe meurtri. L'analyse de Julien Nimubona est pertinente lorsqu'il avance que l'ethnicité, grande dimension de la diversité, apparaît à l'époque de la démocratisation comme une réalité sociologique à gérer comme toute autre ressource politique.⁴³

Pour ce politologue, « elle (l'ethnicité) est venue à l'existence par la volonté des dominants (Etats coloniaux et postcoloniaux) mais aussi parfois par des mécanismes de violences commises par des groupes « rebelles » dont l'inspiration idéologique pouvait venir de la marge de l'Etat. Elle est devenue pour des acteurs, un poids à mettre dans la balance des transactions politiques, non pas seulement parce qu'ils étaient en mal d'autres ressources, mais parce qu'ils considéraient que c'est la plus porteuse dans le contexte considéré, ou qu'il y avait des raisons historiques particulières qui justifiaient l'instrumentalisation des clivages ethniques »⁴⁴.

Inscrivant le discours de campagne dans cette logique, le parti FRODEBU, en 1993, dénonçait à la fois son adversaire l'UPRONA, parti- Etat « qui a saigné le pays » pendant trente ans en s'appuyant sur le régime militaire considéré comme la source de tous les maux. Ce nouveau parti se considérait comme le seul chemin de la démocratie. Il entendait tirer sa légitimité dans les abus qui ont marqué les régimes militaires qui se sont succédé à gouverner le pays. Au fond, sa légitimité provenait de la nécessité du changement comme nous l'avons souligné plus haut.

A cet effet, le sceau du parti était riche de significations. Le coq qui chantait annonçait l'aube, la première phase de la journée qui suit directement la nuit, celle-ci étant assimilée au régime dominé par l'UPRONA. La victoire du FRODEBU allait alors correspondre avec la levée du soleil qui devait éclairer le Burundi démocratique que les militants du parti appelaient le « Burundi nouveau ». Des jets de lumière devaient dès lors chasser les ténèbres dans une société où allaient régner la démocratie, le travail et l'équité qui sont généralement des signes d'espoir et de paix. Les symboles étant investis de sens en politique, c'est justement la grande signification des couleurs blanche et verte que l'on voit sur le drapeau du parti.

⁴³ Nimubona, J., « Citoyenneté et représentations ethniques: perspectives pour la démocratisation en Afrique des grands lacs », in: op.cit., 185-205.

⁴⁴ Ibidem.

Pour les leaders du parti FRODEBU, un préalable s'impose pour vivre une société paisible et prospère: « Le peuple a été oublié par le pouvoir UPRONA. Il doit prendre sa revanche par voie démocratique en confiant le pouvoir au parti FRODEBU »⁴⁵. Cette élite qui revendique le pouvoir et la respectabilité cherche à convoquer la théorie de Vilfredo Pareto⁴⁶ parce que l'histoire des sciences sociales fait partie d'une lutte idéologique larvée dans la vie politique des sociétés actuelles. Pierre Bourdieu qualifie ce genre de conflit de « lutte de classement »⁴⁷.

Cette réalité implique qu'une autre interprétation du comportement électoral des burundais est possible car, réduire le choix électoral à l'équation: élection= recensement ethnique, c'est donner une image tronquée à la pratique électorale. L'adhésion à un parti peut être expliquée par la saveur du discours de recrutement ou de campagne ou encore des intérêts économiques et matériels escomptés. Selon Larry Portis interprétant les usages politiques de la théorie des élites de PARETO, les conditions misérables des plus défavorisés ont toujours donné naissance à de sérieuses critiques de l'ordre social existant.⁴⁸

Il est clair que les strates sociales misérables votent en faveur des partis du changement tandis que les catégories matériellement aisées préfèrent le statu quo pour maintenir en place le système existant. L'élection ressemblerait alors à un recensement des catégories privilégiées et d'autres oubliées du régime. La principale source de richesse étant l'Etat dans ce pays où l'investissement privé fait défaut, cette lecture explique pourquoi les Hutu aisés ont voté pour la plupart en faveur du parti UPRONA en 1993 et les Tutsi défavorisés ont vite viré vers le parti FRODEBU.

De la même manière, pendant les élections de 2005, le parti CNDD-FDD a attiré la sympathie des éléments jeunes tutsi en quête d'emploi ou des gens moins jeunes pour qui se nourrir reste un problème, une inquiétude, une préoccupation. Par contre les Hutu qui attendaient des jours meilleurs avec l'avènement d'un nouveau régime hutu mais qui continuent à patauger dans la misère contrairement à leurs attentes, se sentent oubliés et préféreraient regagner une idéologie politique éloignée pour tenter leurs

⁴⁵ Radio-Télévision Nationale du Burundi, Emission focus, Bujumbura, 13 novembre 1992.

⁴⁶ Même si la conception de PARETO est de longues dates, elle demeure actuelle comme celle d'Émile Durkheim et de Max Weber pour expliquer la rationalité des conflits qui caractérisent les sociétés d'aujourd'hui.

⁴⁷ Bourdieu, P. cité par Portis, L., « La théorie des élites de Vilfredo Pareto: usages politiques », in: L'Homme et la société, Vol.121, n°121-122, juillet-décembre 1996, 175-178.

⁴⁸ Portis, L., « La théorie des élites de Vilfredo Pareto, usages politiques », in: L'Homme et la société, Vol.121, n°121-122, juillet-décembre 1996, 175-178.

chances ailleurs. Pourtant des Tutsi qui ont des intérêts à protéger politiquement, adhèrent facilement et financent le parti CNDD-FDD au pouvoir pour mériter la protection et d'autres avantages donnés par le régime. Ces rationalisations différentes des comportements politiques montrent que la frontière ethnique est franchissable quand les intérêts se retrouvent dans l'autre camp. C'est dire que les commentateurs qui tentent d'expliquer le conflit burundais par des comportements politico-ethniques ataviques sont en manque d'arguments. Le conflit pourrait plutôt en partie s'expliquer par le paradigme de l'ethnicité. Nous devons cependant admettre avec Teodor Hanf que « toute interprétation mono causale induit en erreur »⁴⁹.

Pour, Hanf, appartenance ethnique, niveau de revenus, niveau d'instruction sont des facteurs qui influent sur le choix électoral. A ces facteurs chers à Hanf, nous ajouterons le milieu de vie car l'individu est un agent agi par son environnement social.⁵⁰ Le facteur « milieu » explique pourquoi le parti FRODEBU a reçu un score beaucoup plus important dans les provinces de Bubanza, Bujumbura, Ngozi et Kirundo qui avaient été secouées par des crises ethniques de 1988 et 1991. Le parti UPRONA ne pouvait pas avoir une bonne audience parce que l'armée supposée être au service du parti-Etat a été obligée d'intervenir suite à des attaques du PALIPEHUTU.

Sur le plan des sentiments, l'idéalisation et la mythification du candidat Ndadaye ont produit des réflexes identitaires identifiant le candidat à ses militants. C'est pour cela qu'à sa mort, les membres de son parti se sont tous sentis agressés par l'assassinat de « leur héros »⁵¹ et se sont livrés à

⁴⁹ Hanf, T., « De la dite concordance en Afrique du Sud et de son utilisation à des fins utiles », in: op.cit., 657-678.

⁵⁰ Émile Durkheim définit le fait social (qui peut être le vote) comme une manière d'agir, de penser et de sentir, extérieures à l'individu, et qui sont doués d'un pouvoir de coercition en vertu duquel ils s'imposent à lui. Pour ce sociologue, le fait social est dans chaque partie parce qu'il est dans le tout, loin qu'il soit dans le tout parce qu'il est dans les parties. En d'autres termes, l'auteur précise que ce ne sont pas les individus (« les parties ») qui structurent la réalité sociale ou les phénomènes collectifs (« le tout ») mais c'est bien la société (« le tout ») qui influence et explique la manière d'être et de penser des individus. Pour plus de détails, voir Durkheim, É., *Les règles de la méthode sociologique*, Paris 1895. Voir aussi Barbusse, B., Glaymann, D., *La sociologie en fiches*, Paris 2005.

⁵¹ Pour s'en rendre compte, il suffit de se rappeler les slogans et les chansons des militants du FRODEBU pendant et avant la campagne électorale. A titre d'exemple, nous pouvons citer: « Ndadaye ni mukore umbone » c'est-à-dire « à toute attentat contre Ndadaye, notre réplique est automatique et sévère », « Ndadaye ni Mandela wacu » c'est-à-dire « Ndadaye est notre Mandela ». Ici Mandela était regardé comme un héros des noirs Sud

des comportements atroces. Ils ont trouvé dans la mort de leur leader une façon de les tenir à l'écart du pouvoir et ont tourné la machette contre les Tutsi collectivement « coupables » parce qu'identifiés aux putschistes du 21 octobre 1993.

Les propos de Sylvestre Ntibantunganya nous en disent plus: « Abanyagihugu batoye Ndadaye babonye Président wabo apfuye baca bagira agashavu ko kumuhora »⁵². (Ayant appris la mort de leur président, les électeurs de Ndadaye ont piqué une petite colère et l'ont vengé). Sur cette question PARETO prévient que « ce n'est pas seulement l'accumulation des éléments inférieurs dans une couche sociale qui nuit à la société, mais aussi l'accumulation dans les couches inférieures d'éléments supérieurs qu'on empêche de s'élever [...]. On peut, d'une certaine manière, comparer le corps social au corps humain qui périt promptement si on empêche l'élimination des toxines »⁵³.

En termes de stratégie de lutte pour le pouvoir, le parti UPRONA veut être maître de sa légitimité en vantant ses actes historiques qui datent des années 1960. Ses militants, pour des fins de propagande, rappellent la victoire historique du parti en 1961 dans ces propos:

« UPRONA iratsinda nka mbere.

UPRONA yatsinze Ababirigi yemwe

Ntinanirwa iyo migambwe y'ejo [...] »

(Le parti UPRONA sortira vainqueur de ces élections.

L'UPRONA a lutté contre la domination belge. Il a gagné la lutte. Ce n'est pas aujourd'hui qu'il aura de la peine à vaincre ces jeunes partis d'hier).

Mais l'UPRONA fonde essentiellement son espoir sur la continuation de la philosophie politique du prince Louis Rwagasore par le nouveau candidat à sa propre succession, Pierre Buyoya. Nicolas Mayugi, Président du parti, répète souvent la « *causa nostra* » de son parti dans les termes qui suivent: « Ce n'est pas la lutte pour le pouvoir. Cela est secondaire pour

africains. Par translation, Ndadaye assimilé à ce politique devenait l'héros de ses militants. Les propos de Jean-Marie Ngendahayo, un militant zélé du FRODEBU qui s'exprime dans le quotidien le *Renouveau* du 1^{er} novembre 1993 montrent aussi combien Ndadaye était identifié à ses militants: « vous pouvez tuer Ndadaye, mais vous ne tuerez pas les Ndadaye ». Cette phrase aurait été prononcée par Ndadaye lui-même quelques minutes avant sa mort.

⁵² Propos de Ntibantunganya, S. cité par Ndikumana, T., « Le verbe dans une culture de paix et de démocratie », Conférence-débat, Bujumbura, 26 avril 1994, 5.

⁵³ Cité par Portis, L., « La théorie des élites de Vilfredo Pareto: usages politiques », in: op.cit, 175-178.

l'UPRONA. La « *causa nostra* », c'est la sauvegarde de l'unité du peuple burundais. Et sur la question de l'unité, nous sommes sans équivoque. L'UPRONA lutte et luttera pour que triomphe avant tout l'idéal de l'unité des Burundi »⁵⁴.

Nous pouvons lire dans ce discours une double stratégie: en plus de l'effort de répondre à l'idéal de l'unité, les partis en compétition tiennent à faire plaisir à leurs électeurs multi segmentaires en leur montrant qu'ils professent le bien-être commun. L'UPRONA ne pourrait pas récolter assez de soutien même parmi ses militants sans aligner des candidats hutu sur ses listes. La direction du parti est consciente que les soutiens du parti sont mobilisés en se basant sur la philosophie de l'unité et en s'adressant aux burundais et non aux loyautés ethniques.

Quant au parti FRODEBU, au-delà de la certitude qu'il tire profit des loyautés ethniques dans un cercle démographiquement majoritaire, a besoin d'insérer des Tutsi sur les listes au moins pour la forme surtout que la Charte de l'Unité le recommande. Mais ici, les soutiens ne vont pas se multiplier pour cela parce que les Tutsi ne vont pas adhérer en masse à ce parti. Ceux qui le font sont considérés comme des « traîtres » à la cause de leur segment ethnique. Mais, ce réflexe tutsi de rejeter ceux qui ont dépassé les frontières ethniques pour embrasser le parti à dominance hutu est aussi un comportement identitaire.

Cependant, si l'UPRONA peut augmenter ses chances de soutien hutu en alignant les Hutu sur les listes électorales ou si les Tutsi qui ont adhéré au parti FRODEBU sont parfois regardés comme ceux qui ont trahi leur ethnie, cela n'implique pas nécessairement une « fidélité segmentaire »⁵⁵ forte. En d'autres termes, les Hutu ne votent pas nécessairement et obligatoirement en faveur des candidats de leur ethnie. Les Tutsi non plus.

C'est pour cela que l'ingénierie consociative a toujours empêché aux partis de présenter à leur électorat des listes mono ethniques même si on leur colle souvent une connotation de ce genre. A titre d'exemple, parmi les 81 députés qui peuplent l'Assemblée nationale de 1993, 65 sont issus du FRODEBU et 16 sont de l'UPRONA. Les 65 députés du FRODEBU ne sont pas tous Hutu. Non plus, les 16 députés de l'UPRONA ne sont pas des Tutsi. Au contraire, parmi ces derniers la grande majorité est constituée de Hutu.

⁵⁴ Karenzo, G.E., « L'UPRONA: Un parti jeune d'esprit et de cœur » in Carrefour des idées n°13 du 1^{er} au 15 octobre 1992, 9.

⁵⁵ Vandeginste, S., Thorie consociative et partage du pouvoir au Burundi, Université d'Avers. Institut de politique et de gestion du développement, Anvers, Cahier 2006,4, 12.

Quant à la campagne électorale de 2005, elle se déroule sur le même terrain du sentimentalisme et des stratégies identitaires. A la différence de ce qui se passe en 1993, les partis de même tendance ethnique s'affrontent ouvertement et même farouchement. D'emblée, cette compétition qui met aux prises les partis FRODEBU et CNDD-FDD d'une part, qui oppose le PARENA et le MRC de l'autre, fait penser à une situation de dépassement de l'ethnicité.

Mais, le fait même que les partis de tendance hutu se disputent un électorat hutu au moment où ceux de tendance tutsi se rivalisent sur un électorat tutsi, cela veut dire que les élites politiques s'attendent uniquement à des soutiens de leur communauté ethnique. Autrement dit, l'élite hutu n'attend pas grand chose de l'électorat tutsi. Il en est de même de l'élite tutsi qui ne compte pas sur l'électorat hutu.

Les chômeurs et les jeunes diplômés tutsi qui dépassent les frontières ethniques pour adhérer au parti CNDD-FDD ne doivent pas faire illusion. Ils s'attendent à une reconfiguration radicale du paysage politique et misent sur les quotas prévus dans l'accord d'Arusha et la structure des listes bloquées susceptibles de leur permettre de décrocher un poste. Leur préférence politique relève plus de la rationalisation des choix que d'un dépassement de la frontière ethnique.

A force d'être instrumentalisées et cultivées dans les imaginaires individuels et collectifs, les ethnies existent au Burundi et sont devenues des identités politiquement pertinentes. Les élites politiques se sentent obligées d'en tenir compte pour leur positionnement dans les institutions et pour l'équilibre de celles-ci. Nous pouvons certes remarquer que la rentabilité de l'ethnicité en tant que ressource est renforcée par l'Accord d'Arusha qui l'officialise et l'institutionnalise.

Conclusion

Le style de comportement des partis politiques au sein de l'arène électorale burundaise n'a jamais été conciliant. Il a plutôt revêtu la forme de « batailles de propagande » hautement émotionnelles destinées à mobiliser les électeurs- sujets des camps ethniques quasi incompatibles. C'est dire qu'au Burundi, le projet de démocratisation a avorté. Il a été victime de l'instrumentalisation excessive de l'ethnicité que les acteurs politiques burundais se sont réappropriée et entretenue dans les faits.

La nature et le moment de la redémocratisation dépendront de la capacité des mêmes acteurs de rectifier le tir, de concilier l'éthique et la politique.

Il s'agira de mener des luttes politiques qui ne passent pas nécessairement par l'immatriculation identitaire des citoyens et qui ne les cantonnent pas dans des camps qui se repoussent mutuellement du pouvoir par tous les moyens y compris la violence. Il est clair que le niveau de démocratisation a été et reste étroitement lié aux stratégies des élites et à leurs attitudes qui ont jusqu'à présent joué un rôle dans la radicalisation des comportements des masses. Par- là, nous voulons dire que le piège à la démocratisation n'est pas à chercher dans les ethnies. Il est dans ce que les acteurs politiques font de l'identité ethnique qui est jusqu'à présent leur ressource très productive.

Très récemment, les élites politiques burundaises ont pensé à la formule de listes bloquées des candidats à présenter aux élections et à la règle de la cooptation permettant une nouvelle redistribution du pouvoir. Parmi les grandes difficultés auxquelles se heurte la voie institutionnelle préconisée, il y a celle d'équilibrer deux sortes de pluralismes: le pluralisme social et le pluralisme politique en préservant l'identité des groupes dans une dynamique d'intégration sociale globale. Cette voie demande de définir la place de chaque burundais dans le système en tant que citoyen et de chaque groupe en tant que composante sociale d'un Etat- nation.

Sur cette question, la philosophie des élites politiques burundaises a été de penser le régime d'après des schèmes exclusivement concurrentiels de gouvernement dans un pays où le discours politique « a la fonction de rendre normal, logique, nécessaire, inévitable le sentiment d'appartenir avec une forte intensité à un groupe »⁵⁶. Cette façon de concevoir l'ordre politique a donné aux ethnies un sens politique évident. Celles sont devenues des repères signifiants des familles politiques conjoncturelles traduisant la polarisation du pouvoir au détriment d'une élite qui prétendrait émerger sur la scène par leur seule individuation citoyenne.

En d'autres termes, à travers les « tentatives de passage à la démocratie »⁵⁷, « les élites en compétition ont régulièrement instrumentalisé le sentiment ethnique »⁵⁸ pour se légitimer et délégitimer l'adversaire. Ce regain de l'ethnisme au Burundi ne saurait être considéré comme un effet directement émergent de la démocratie. Les racines de cette stratégie sont à chercher dans l'histoire du politique depuis la période coloniale. L'ethnicité a

⁵⁶ Martin, D.-C., op cit. 23.

⁵⁷ Lafargue, J., « Comment et pourquoi s'attacher à l'ailleurs du pouvoir en Afrique », in: La politique ailleurs, 1998, 335-354.

⁵⁸ Otayek, R., « La démocratie entre mobilisations identitaires et besoin d'État: ya-t-il une « exception » africaine? », in: Autrepart n°10, 1999, 5-22.

été entretenue par les élites au pouvoir pour le conserver, « tout en faisant de sa négation officielle, l'argument central de leur rhétorique politique vouée à l'apologie du développement et de l'unité nationale »⁵⁹.

Erigée en une ressource productive, l'ethnicité a aussi été mise « en mots et en ordre » par les élites en quête du pouvoir à travers un travail de « marchandisation du vote »⁶⁰ qui ne traduit pas nécessairement une forme de « mobilisation négative » mais aussi un « besoin d'Etat ». Dès lors, l'ethnicité peut être interprétée comme « un mode particulier de production du politique qui tend à relégitimer celui-ci comme point focal de la lutte pour la conquête du pouvoir et des richesses ». C'est pourquoi sa convocation qui s'accompagne de la cohabitation des ethnies dans l'arène politique a finalement conduit à un partage du pouvoir au nom de la réconciliation sans tout à fait réconcilier.

References bibliographiques

- Badie, B., L'Etat importé. L'occidentalisation de l'ordre politique, Paris 1992.
- Banegas, R., « Marchandisation du vote, citoyenneté et consolidation démocratique au Bénin », in *Politique africaine*, n°69, mars 1998, 75-88.
- Barbusse, B., Glaymann, D., La sociologie en fiches, Paris 2005.
- Bassiouni, C. et al., La démocratie: Principes et Réalisation, Genève 1998.
- Bayart, J.-F., L'État en Afrique. La politique du ventre, Paris 1989.
- Berger, P., Luckmann, T., Construction Sociale de la Réalité, Paris 1996.
- Bourdieu, P. cité par Portis, L., « La théorie des élites de Vilfredo Pareto: usages politiques », in *L'Homme et la société*, Vol.121, n°121-122, juillet-décembre 1996, 175-178.
- Braeckman, C., Rwanda, Histoire d'un génocide, Paris 1994.
- Chretien, J.-P., Burundi. Histoire retrouvée. 25 ans de métier d'Historien en Afrique, Paris 1993.
- Durkheim, É., Les règles de la méthode sociologique, Paris 1895.
- Guillot, P., Introduction à la sociologie politique, Paris 1998.
- Hanf, T., « De la dite concordance en Afrique du Sud et de son utilisation à des fins utiles », in *op.cit.*, 657-678.
- Hermet, G. et al, Dictionnaire de la science politique et des institutions publiques, Paris 1996.
- Huntington, S., Troisième vague: les démocratisations de la fin du XXème S., Paris 1996.

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ Banegas, R., « Marchandisation du vote, citoyenneté et consolidation démocratique au Bénin », in: *Politique africaine*, n°69, mars 1998, 75-88.

Kangura n°3, Kigali, 27 février 1992.

Lafargue, J., « Comment et pourquoi s'attacher à l'ailleurs du pouvoir en Afrique », in *La politique ailleurs*, 1998, 335-354.

Lagroye, J. cité par Nimubona, J., *Elections présidentielles du 1^{er} juin 1993 au Burundi: problématique de la légitimation en situation de dynamique socio-politique*, Mémoire de DEA de Science politique, U.B.I., Faculté de Droit et des Sciences Sociales, 1994.

Lagroye, J. cité par Nimubona, J., *Elections présidentielles du 1^{er} juin 1993 au Burundi: problématique de la légitimation en situation de dynamique socio-politique*, Mémoire de DEA de Science politique, U.B.I., Faculté de Droit et des Sciences Sociales, 1994.

Martin, D.-C., *Cartes d'identité: Comment dit-on « nous » en politique?*, Paris 1994.

Messarra, A.-N., *Théorie juridique des régimes parlementaires mixtes. Constitution libanaise et Pacte national en perspective comparée*, Beyrouth 2009.

Ngendahayo, J.-M., « L'on peut tuer un homme, l'on ne peut pas exterminer tout un peuple » in *Le Renouveau* n°4222, 1^{er} novembre 1993.

Nimubona, J., « Citoyenneté et représentations ethniques: perspectives pour la démocratisation en Afrique des grands lacs », in Rutembesa et al., 185-205.

Nyangoma, L., *Le Renouveau* n°3220, 17 octobre 1990.

Otayek, R., « La démocratie entre mobilisations identitaires et besoin d'Etat: y a-t-il une « exception » africaine? », in *Autrepart* n°10, 1999, 5-22.

Padover, S.-K., *Pourquoi la démocratie*, Paris 1967.

Parti SAHWANYA-FRODEBU, *Mémorandum sur le processus et les procédures de démocratisation du Burundi*, Bujumbura, 1991.

Poutignat, P. et Streiff-Fenart, J., *op. cit.*, 105.

Quantin, P., « Pour une analyse comparative des élections africaines », in *Politique africaine*, n°69, mars 1998, 12-28.

Quantin, P., « Pour une analyse comparative des élections africaines », in *Politique africaine*, n°69, mars 1998, 12-28.

Radio- Télévision Nationale du Burundi, *Emission focus*, Bujumbura, 13 novembre 1992.

Ruberintwari, P., « Jeunesse burundaise et politique. L'outil et la main » in *Au Cœur de l'Afrique*, Vol. 1, avril 1997, 53-71.

Rukankama, J., « Pour ou contre le pluralisme en Afrique », in *Le Renouveau* n°3188, 15 février 1990.

Sabimana, L., « Une meilleure démocratie gérée par un gouvernement des meilleurs », in *Le Renouveau* n°3217, 16 juin 1990.

Thibon, C., « Les événements de novembre – décembre 1991 au Burundi », in *Politique Africaine* n°45, mars 1992, 154-158.

Thibon, C., « Les événements de novembre- décembre 1991 au Burundi », in *op.cit.*, 154-158.

Touraine, A., *Qu'est-ce que la démocratie?*, Paris, 1994.

Gaspard Nduwayo

Vandeginste, S.), Théorie consociative et partage du pouvoir au Burundi, Université d'Avers. Institut de politique et de gestion du développement, Anvers, Cahier 2006, 4.

Constantin Ntiranyibagira & Justin Gafura

**La gestion de la période post-conflit
par l'Etat et l'Eglise au Burundi.
L'apport des valeurs et mécanismes traditionnels**

Abstract:

Burundi has experienced a cascade of conflicts that have plunged it into mourning for several decades. Now that the country is experiencing a short of lull, we can take a look at the role of some institutions in the consolidation of the fragile peace. The aim of our article is to show, by an analytical and descriptive study, how and under what conditions the State and the Church have applied some traditional values and mechanisms in order to stabilize this country in a post-conflict period. It turned out that these two institutions have, in one way or another, participated in the culture of Ubuntu, the basis of any reconciliation. It is through an analytical and descriptive study that we have highlighted the contribution of each of said institutions.

Introduction

Les conflits sont des faits sociaux comme tant d'autres. Le conflit est éminemment social et la cohabitation entraîne des frictions inévitables.¹ La grande majorité des pays du Globe ont au moins une fois, au cours de leur histoire, goûté à cette coupe amère. A titre d'exemple, « Le vieux continent » a connu des guerres sanglantes qui ont emporté des millions de morts. Sans pour autant revenir à la typologie des conflits, les conflits religieux ont endeuillé l'humanité en général et l'Europe en particulier depuis le Moyen-âge. Heureusement, les belligérants finirent par comprendre que la seule solution était de vivre et laisser vivre.² Les cascades de conflits sont sans nul doute occasionnées par une mauvaise gestion de la période post-conflit. Le passé récent nous montre que les régions les plus touchées par les conflits fratricides sont majoritairement africaines. L'Afrique du sud, le Mali, la somalie, le Rwanda, le Kenya, la Côte

¹ Manirakiza 2002, 7.

² Avery 1967, 64.

d'Ivoire, le Zimbabwe, la République Centrafricaine, le Burundi, etc. ont été violemment secoués par les démons de la guerre. Pourtant, certains s'en sont remis (le Kenya, la Côte d'Ivoire), d'autres vivent des séquelles dévastatrices (le Rwanda, le Burundi), tandis qu'il y en a qui accusent des situations sécuritaires délétères et précaires (la République Centrafricaine, la Somalie, le Mali). Ainsi, pouvons-nous affirmer que la guerre, quelle que soit son degré de gravité, n'est pas une absolue fatalité. La notion la plus importante qui préside au destin de chaque nation est la prise de conscience de soi et de l'intérêt supérieure du pays. Il importe donc de penser à la contribution de chaque citoyen à la construction d'un pays qui sera vivable par les générations futures. En Afrique de l'est, on compte deux pays qui ont écrit l'histoire la plus horrible en matière de conflits (le Rwanda et le Burundi). Pour le Rwanda, qui a connu un génocide en 1994, la gestion de la période d'après cette tragédie sans précédent, qui jusqu'à présent reste gravée dans les mémoires des générations présentes, aura-t-elle vacciné ce pays contre une certaine rechute? Les victimes comme les coupables ont-ils pu se réconcilier? Ce qui est sûr c'est que la justice traditionnelle a joué un rôle important dans le rapprochement des personnes jadis en conflit ouvert.³ Quant au Burundi, les tragédies qu'il a connues (1965, 1972, 1988, 1993–2003) ont laissé des plaies profondes qui prendront du temps pour se cicatriser. L'objectif de cet article est de réfléchir sur certaines actions de l'Etat et l'Eglise⁴ allant dans le sens de la reconstruction des ponts entre les Burundais jadis détruits par les parties en conflits. Au Burundi, la guerre civile a formellement pris fin en 2006, après la signature de l'accord de cessez-le-feu par le dernier groupe rebelle. A partir de cette période, quelle a été la part de l'Etat et l'Eglise dans la consolidation de la paix et la réconciliation? Jusqu'où les deux institutions ont-ils puisé dans les valeurs et mécanismes traditionnels de résolution pacifique des conflits pour gérer la situation socio-politique du pays? Pour répondre à ces questions nous allons recenser et expliquer les valeurs et mécanismes traditionnels de résolution pacifique des conflits ayant longtemps fait la fierté des Burundais; tout en analysant la manière dont l'Etat et l'Eglise s'en sont inspirés pour rebâtir une société conciliée.

³ Hazan 2010, 55.

⁴ Nous analyserons uniquement les actions de l'Eglise catholique, étant donné qu'elle recense plus d'adeptes dans le pays et compte le plus grand nombre de réalisations sociales (Recensement général de l'habitat et de la population, 2008).

1. Quelques valeurs culturelles ayant forgé la société burundaise

Les différentes valeurs que nous explorons sont le respect, le partage et la solidarité, la vérité, la notion de droit de la personne humaine, le pardon, la justice, et l'amour de la patrie.

1.1. *Le respect*

L'éducation au respect concerne les enfants aussi bien les adultes. Au Burundi, depuis belle lurette, on soumettait les enfants à une éducation au respect des parents et de tous les adultes.⁵ Par ailleurs, « indero y'umwana iva hasi » (l'individu doit être éduqué dès la tendre enfance), dit-on en kirundi. L'éducation de l'enfant commence très tôt. Pour signifier qu'on soumet à l'enfant une bonne éducation avant qu'il n'en sache les raisons. Pour Ntahokaja, cette éducation se forgeait en une série d'interdictions et de règles à respecter. Le sens de respect était profondément ancré dans les cœurs des Burundais et son effritement a sûrement conduit à la perte de certaines valeurs sociales et entraîné des mésententes et suspensions, parfois à caractère ethnique, politique ou régionaliste.⁶

1.2. *Le partage et la solidarité*

Ces vertus sont très présentes dans la société traditionnelle burundaise.⁷ Selon ces auteurs, la convivialité, le partage et la solidarité sociale étaient privilégiés, d'où l'importance des concepts tels que « Gusangira akabisi n'agahiye » (tout partager, quel que soit la quantité ou la qualité des biens ou des privilèges dont on doit bénéficier). La solidarité s'exprime également à travers les expressions comme « umuntu agirwa n'uwundi » (personne ne s'auto-suffit) ou « wanka kurerera abandi ukabura uwukurerera » (en n'apportant pas assistance aux orphelins d'autrui, on met en danger sa propre descendance).

⁵ Ntahokaja 1978, 24.

⁶ Centre d'alerte et de prévention des conflits, 2008, 56.

⁷ Ntahombaye et al. 1996, 8-9.

1.3. La vérité

La société traditionnelle était également éprise de la vérité. Elle était consciente que cette valeur est inhérente à l'homme sans considération d'âge. Dans le même sens, pouvait-on affirmer que « ukuri ntikuvuga uwukuze kuvuga uwukuzi » (la vérité ne sort pas absolument de la bouche d'un homme âgé mais plutôt de celle de celui qui la possède). Il s'agit donc d'une interpellation des jeunes à dire la vérité en toute situation, sans considération de leur jeunesse. Selon le Centre d'alerte et de prévention des conflits⁸, les Burundais étaient largement épris de vérité. Les menteurs étaient sévèrement punis, et toute personne devait incarner ce sens de probité qui permet à l'individu de bénéficier de l'estime sociale. D'où « Umugabo nyamugabo yama avuga ukuri » (celui qui prétend être un homme doit faire de la vérité sa compagne de tous les jours).

1.4. La notion de droit de la personne humaine

Certes, dans le Burundi traditionnel, on pouvait constater des pratiques de violation flagrante des droits de la personne humaine au nom de certains rites, mais elles étaient limitées en nombre. C'était par exemple à l'occasion des cérémonies liées à l'intronisation du nouveau roi où le bétail du roi devait piétiner à mort un jeune homme issu du clan des Bahirwa. On préconisait aussi de jeter dans un précipice une jeune fille qui tombait enceinte hors mariage. L'éducation au respect de la personne humaine était parallèlement renforcée par certains interdits comme l'interdiction de tuer un lézard sous risque de voir les seins de sa mère tomber. On peut sous-entendre là une interdiction de verser le sang d'un innocent. A ce propos, Rwantabagu⁹ affirme, en citant Zuure, que le peuple burundais « a horreur du meurtre ».

1.5. Le pardon

Au Burundi, la culture du pardon était éminemment véhiculée par les proverbes. Le proverbe était aussi l'un des moyens de jauger le degré de maturité et de sagesse de l'individu.¹⁰ La personne à qui était adressé un proverbe l'accueillait avec plus de sérieux et elle avait le devoir d'en faire une

⁸ Centre d'alerte et de prévention des conflits, 2008, 56.

⁹ Rwantabagu 2006, 5.

¹⁰ Kana 2001, 19.

bonne interprétation afin d'agir en conséquence. A titre illustratif, « *inti-bagira ntibana* » (l'oubli « des offenses » permet la cohabitation pacifique). Un autre proverbe va dans le même sens: « *ihorihori rihonya umuryango* » (la vengeance est le meilleur moyen d'anéantir la famille). Le pardon est un acte personnel qui appelle une réponse à un engagement de la part du coupable. Dans la tradition burundaise, le pardon a des exigences:

1. La démarche familiale: c'est en accord avec la famille que le coupable demande pardon;
2. Ce sont les *Bashingantahe* qui tranchent les cas et imposent les réparations;
3. C'est par un geste de communion que le pénitent est introduit dans la communauté.

On en déduit que le pardon n'est pas toujours un acte facile. Il suppose la reconnaissance de ses défauts ouvertement et publiquement au besoin.

1.6. La justice

En kirundi (langue que parlent la plupart de Burundais), nous ressentons que la justice n'est pas une valeur étrangère; elle est ancrée dans les pratiques langagières des Burundais. Le proverbe « *Ahari abagabo ntihagwa ibara* » (point de meurtre en présence d'autres personnes), montre que tout individu est capable de trancher les différends sans parti-pris. Le concept d'*ubuntu* (degré élevé de sagesse) était avant tout le résultat d'une justice impartiale. L'*ubuntu* est normalement une qualité inhérente à la personne humaine. Une chanson burundaise le résume bien: « *uwo wese banegura atawumuha nirwere ntugire ngo ni ukumwanka harya umuntu ni ubuntu* » (toute personne qui fait objet de raillerie concentre tous les défauts possibles, elle est dépourvue d'*ubuntu*). L'*ubuntu* renvoie donc au fait de se montrer humain. [...] c'est une façon de dire: « mon humanité est liée inextricablement à la vôtre » ou « nous appartenons au même faisceau de vie.¹¹

1.7. L'amour de la patrie et le respect des institutions

Traditionnellement, les Burundais étaient fortement attachés à leur pays, non par obligation mais parce qu'ils se sentaient redevables envers lui et

¹¹ Tutu 2000, 38.

envers tous ceux qui incarnaient son existence (la famille royale, le roi et les institutions). Ce sentiment d'amour du pays et de patriotisme a notamment longtemps prévalu au cours des différentes résistances que le peuple a opposées contre les envahisseurs de tous ordres. Les Burundais étaient animés d'un haut sens de responsabilité et de bienveillance.¹² Ces auteurs indiquent que Burundi traditionnel est caractérisé par un esprit de sacrifice envers autrui et même envers sa patrie dans certaines circonstances. Cette disposition d'esprit émanait de l'identification de l'individu à l'autre dans sa fortune comme dans le malheur. D'où le sentiment élevé du bien commun et de la responsabilité sociale. Ainsi l'importance des expressions telles que « *kwitanga* » (s'engager), « *kwigura, kwihebera abandi* » (se sacrifier pour les autres) et « *kuzira abandi canke igihugu* » (donner sa vie pour les autres ou pour la patrie).

2. Mécanismes traditionnels de gestion des conflits au Burundi

Dans toutes les sociétés, avant l'avènement des organes étatiques actuels chargés de la résolution des conflits, il existait différents mécanismes qui permettaient aux populations de maintenir l'ordre.¹³ Pour cet auteur, une certaine vision tend à affirmer que l'Afrique possède des mécanismes de justice traditionnelle qui permettent la réintégration de criminels plus efficacement que l'approche occidentale qui serait exclusivement punitive. La justice pénale est donc répressive.

Au Burundi, un ensemble de mécanismes permettaient de résoudre les conflits sans trop de casses. Parmi ces derniers, on peut dénombrer le consensus, la médiation, et l'institution des *Bashingantahe*.

2.1. Le consensus

Le consensus est l'un de ces mécanismes de résolution des conflits connu et reconnu par toutes les sociétés de toutes les époques.¹⁴ Ce dernier consiste à s'accorder sur la solution la moins mauvaise pour les parties en discussion ou en conflit. Au Burundi, il régnait une culture de résolution des conflits par consensus. Les conflits d'opinion et d'intérêt qui opposaient les individus, les groupes, se résolvaient par des moyens pacifiques. Le

¹² Ntahombaye et al. 1996, 9-10.

¹³ Hazan 2010, 86.

¹⁴ M'Bow et al. 1980, 64.

consensus n'exigeant pas de médiateur, les parties en conflit se rapprochaient et discutaient sans arrière-pensée au sujet de la pomme de discorde avec le seul souci de restaurer le climat d'entente.

2.2. *La médiation*

La médiation est un mécanisme qui permet aux parties en conflit de se convenir sur les modalités de résolution de leurs différends, par l'intermédiaire d'une personne tierce indépendante nommée médiateur. Les Burundais vivaient la médiation au quotidien. Cette dernière était un autre moyen d'éviter la confrontation. L'habitude de « Kumutumako umushingantahe » (charger un sage d'un message à destination d'une personne avec qui on est en conflit) marquait une volonté de se réconcilier avec la personne avec qui le courant ne passait plus. L'expéditeur du message déléguait quelqu'un de confiance. Il ne s'agissait pas d'établir les responsabilités des uns ou des autres dans le conflit, mais plutôt de militer en faveur de la restauration d'un climat d'entente et de cohésion sociale. Bonafe-Schmitt¹⁵, considérant la médiation comme une justice douce, indique que dans ce type de litige, il s'agit moins de déterminer qui a raison ou tort que de rétablir la communication, de participer à la reconstitution du tissu social, de créer de nouvelles solidarités au niveau du quartier. Cela est d'autant plus efficace que les personnes en conflits doivent d'abord considérer la mésentente comme un simple incident. A travers le langage, on s'aperçoit que les burundais avaient tendance à dédramatiser les conflits.

Dans l'expression « Ni ibere ryari riyaze » (c'est juste une petite querelle entre des personnes ayant partagé le même sein), on sous-entend une ferme volonté de solder le conflit et un sentiment profond du vivre ensemble.

2.3. *L'institution des Bashingantahe*

Ubushingantahe est une forte institution traditionnelle qui existe même actuellement. Citant Rodegem, Manirakiza¹⁶, indique que le terme umushingantahe désigne un magistrat, un notable, un conseiller, un arbitre, un assesseur, un juge. Celui qui est revêtu de l'autorité judiciaire et dispose de la baguette (intahe), insigne de son autorité. Selon Manirakiza, umushingantahe

¹⁵ Bonafe-Schmitt 1992, 141.

¹⁶ Manirakiza 2002, 2.

vient de deux mots: gushinga (planter) et intahe (la baguette de la sagesse). Le mushingantahe est donc un symbole de la droiture et de la justice douce, conciliatrice dont les fonctions étaient les suivantes:

1. Il est le gardien de la coutume et des mœurs. Il sert de modèle au milieu;
2. Il veille à la sécurité des personnes et des biens, à la concertation et à la concorde dans leurs milieux;
3. Il instruit et tranche les palabres dans un esprit non répressif, mais de conciliation;
4. Il constitue une régulation du pouvoir suivant un réseau de Conseillers allant de la Colline jusqu'à la Cour du Roi; d'où l'adage « Kananira Abagabo ntiyimye » (celui qui s'aliène les Sages ne peut pas régner).

Cette institution l'est donc parce que tout en étant ouverte à tout le monde, elle a ses principes et ses conditions d'adhésion. L'impétrant à l'intaha doit justifier des qualités morales hautement appréciables. Il est respecté de tous et doit prêter un serment dont il ne peut violer les engagements. Si un mushingantahe justifie un comportement indigne, il est vite ramené à l'ordre et s'il s'entête il est automatiquement disgracié. En outre, de par ses fonctions ci-haut évoqués, le rôle de mushingantahe ne se limite pas au niveau de la résolution des conflits. Il est le modèle dans sa société non seulement du côté moral mais aussi du côté économique. Parmi les qualités du mushingantahe, il doit être un homme de bon sens, il doit aimer le travail et prendre le devant dans la lutte contre la pauvreté. Egalement, il ne doit pas exiger un contre-parti pour servir le peuple. Le mushingantahe est principe toujours perçu comme offrant un service gratuit. Ce n'est cependant pas toujours le cas. Le « cadeau de bière » est souvent demandé avant toute audition. Compte tenu de l'éthique traditionnelle de l'institution, il s'agit du paiement, et donc la corruption.¹⁷ Cette institution ne manque ainsi pas de faiblesses comme le fait de prononcer un jugement non pas sur base d'une loi écrite mais plutôt en se basant sur le bon sens. Cela peut cependant se surmonter par une formation ainsi qu'une collaboration étroite entre la magistrature formelle et les Bashingantahe.¹⁸

¹⁷ Tracy Dexter et Ntahombaye 2005, 20.

¹⁸ Manirakiza 2002, 13.

3. Au Burundi, l'Etat et l'Eglise ont-ils puisé dans les valeurs et mécanismes traditionnels dans la gestion de la période post-conflit?

En principe, pour penser une cohabitation pacifique entre frères et sœurs jadis ennemis, ce qui compte le plus ce n'est pas de pointer du doigt les coupables des atrocités mais plutôt la culture du pardon. Compte tenu de l'héritage des Burundais dans ce domaine, cette culture devrait faire partie de la vie de tout le monde. Le pardon doit être un aboutissement de la réconciliation sincère. Dans ce processus, l'Etat et l'Eglise peuvent jouer un rôle de premier plan.

3.1. Les actions des pouvoirs publics

Les conflits ouverts étant le résultat des différends de longue date, les solutions découlent donc d'un processus difficile, car peut-on ignorer ou confondre les raisons ayant poussé aux atrocités. Même les coupables, quand bien même ils seraient identifiés, il n'est pas toujours aisé de les traduire en justice. Par peur de représailles ou de réouverture de plaies non encore entièrement cicatrisées, la loi n'est pas toujours le dernier recours.

Au Burundi, certains organes étatiques (la présidence, l'institution de l'Ombudsman, la commission nationale pour la paix et la réconciliation) ont, d'une manière ou d'une autre, puisé dans certaines valeurs et mécanismes traditionnels dans leur gestion de la période post-conflit actuelle (on y reviendra). Après la signature de l'accord d'Arusha (28 août 2000), on a assisté à un apaisement du climat socio-politique. Parmi les actions des institutions mises en place sur base de ces accords, certaines sont à l'actif de l'Ombudsman et sont à l'image de ce qui se pratiquait traditionnellement.

3.1.1. L'institution de l'ombudsman

Pour une première fois dans l'histoire du Burundi, le gouvernement a mis en place l'institution de l'ombudsman (le 25 janvier 2010), dont la mission principale est la médiation entre les administrations et les citoyens ainsi que le contrôle du bon fonctionnement des entités administratives. Cette institution est également au service de l'unité et de la cohésion sociale car le Président de la République peut confier à l'Ombudsman des missions spéciales de rapprochement et de réconciliation sur des questions générales concernant les relations avec les forces politiques et sociale (Loi n°1/03 du

25 janvier 2010 portant organisation et fonctionnement de l'ombudsman). L'institution de l'Ombudsman ne fonctionnant pas comme un tribunal, elle a avant tout mis en avant l'entente mutuelle, la médiation, l'Ubushingantahe et certains autres valeurs et mécanismes traditionnels dans la résolution des conflits liés notamment à l'exploitation des terres ou à l'excès de zèle de certains administratifs.

3.1.2. La commission nationale pour la vérité et la réconciliation

La première victime d'une guerre étant la vérité, toutes les parties en conflits ne font que se jeter la responsabilité, ce qui étouffe la vérité des faits. Or, la véritable réconciliation n'est effective qu'après avoir reconstitué les faits.¹⁹ Au Burundi, les accords d'Arusha ont préconisé la mise en place d'une commission nationale pour la paix et la réconciliation. Ces accords stipulent que le gouvernement de transition, en concertation avec le Bureau de l'Assemblée nationale de transition, met sur pied la commission nationale pour la vérité et la réconciliation, conformément aux dispositions de l'article 8 du Protocole I de l'accord, au plus tard six mois après son entrée en fonction. La Commission démarre ses travaux dans les 15 jours qui suivent sa création.²⁰ Cette commission qui a été pensée en prenant l'exemple sur celle de l'Afrique du sud, a déjà produit quelques résultats (même si tout le monde ne s'accorde pas à ce sujet) orientés vers la réconciliation de la population, le dialogue et le vivre ensemble. Il est évident que ce genre de commission ne peut pas servir chaque citoyen. Même la commission sud-africaine n'a pas obtenu les approbations de tous. Mais ses réalisations ont satisfait plus de 80% de la population y compris des victimes, qui estiment que la commission pour la paix et la réconciliation a permis de faire en sorte que des violations de droits de l'homme ne se reproduisent plus.²¹

Contrairement à certaines opinions, Krueger²² indique que la justice pénale et celle traditionnelle ne sont pas toujours efficaces. Il donne comme illustration les tribunaux pénaux internationaux du Rwanda et de l'ex-Yougoslavie qui ont été mis en service pour un excédent d'environ un milliard de dollars (une somme supérieure au budget général annuel du Burundi),

¹⁹ Mbeko et Ngbanda-Nzambo 2014, 181.

²⁰ Accords d'Arusha de 2000, 98.

²¹ Hazan 2010, 95.

²² Krueger 2007, 286.

sans qu'aucune clôture satisfaisante sur le génocide passé ou la guérison des blessures passées n'aboutisse à quelque chose de probant.

3.1.3. La présidence de la République

Le Président de la République, s'étant rendu compte que la société accuse déjà une perte de valeurs ainsi qu'une crise de confiance plus ou moins généralisée, a initié un certain nombre d'actions afin de remédier à cet état des choses.

3.1.3.1. La campagne de moralisation de la société

Depuis 2017, le Président de la République rencontre différents groupes en vue de les inciter à prendre conscience de ce qu'ils sont, le patriotisme étant le thème central de ses messages. Dans ses enseignements, il insiste sur l'amour de la patrie, l'entraide mutuelle, l'estime de soi et la part de chaque citoyen dans le développement du pays. Cependant, on peut se demander si cette campagne de moralisation ne revêt pas un cachet unidirectionnel étant donné qu'aucune personne ayant un résonnement contraire à celui de l'orateur principal ne peut prétendre prendre la parole dans ce genre de réunions. Cependant, toutes les conditions ne sont pas réunies pour la réussite de cette campagne. Ainsi, par exemple, le patriotisme ne peut pas précéder le pardon et la réconciliation. Il en est plutôt la conséquence car une fois la société réconciliée avec elle-même, tout le monde peut se sentir attaché à sa patrie.

3.1.3.2. Les émissions publiques radio et télédiffusées en direct

Dans le souci d'essayer de répondre à certaines préoccupations du peuple, le Président de la République a initié un programme d'animation des émissions publiques au moins une fois l'année. Pendant ces émissions, le chef de l'exécutif ne manque aucune occasion de demander au peuple de refaire siens les valeurs et mécanismes traditionnels que partageaient les Burundais dans le temps. La ligne téléphonique (ou l'internet) étant ouverte à tout le monde sans discrimination, les Burundais de tous les horizons seraient susceptibles d'entrer en contact avec le Président et ainsi évoquer ce qui leur tient à cœur. La question est alors de savoir si les différentes recommandations qui sont données aux organes étatiques lors de ces émissions sont traduites en actions par la suite.

3.2. *La part de l'Eglise*

Le rôle pacificateur, réconciliateur de l'Eglise est consacré. Dans toutes les religions révélées, le droit à la vie est inaliénable. Etant donné qu'il n'y a qu'un seul Dieu et qu'il est le Père de tous les hommes, cela implique qu'il existe sur terre une seule fraternité. Selon le psalmiste, il est doux pour des frères d'habiter ensemble!²³ Dans leur ouvrage qui met en lumière ce que l'Eglise peut donner comme contribution pour guérir les traumatismes occasionnés par les guerres, Margaret, et al.²⁴ prennent les serviteurs de Dieu comme des médiateurs pour des personnes en conflits, non sans risque. Selon ces auteurs, Dieu nous a créés avec un sentiment de vivre ensemble. Nous avons toujours besoin d'intégrer un groupe auquel nous appartenons. En temps de conflits, certaines personnes renoncent à ce sentiment d'appartenir à un groupe social pour être des médiateurs des parties en conflits. Pour toutes les religions révélées, Dieu a donné à ses serviteurs la mission de le réconcilier avec l'humanité. Là où règnent les conflits, la quasi-totalité des personnes impliquées ont des blessures sur le cœur. En pareille situation, l'Eglise a un grand rôle à jouer. Elle permet notamment aux auteurs et aux victimes des atrocités de prendre conscience du danger qu'ils encourent, ce qui peut conduire à la confession et au pardon.

Le Burundi est un pays majoritairement chrétien.²⁵ Les premiers missionnaires de la Société des missionnaires d'Afrique ou pères blancs sont arrivés au Burundi en 1879. Leur installation définitive se réalisa en 1898. L'augmentation de la population catholique sera très lente au départ. En 1922, on en trouve 14.456 éléments. Ensuite vient l'ère de la chrétienté. Celle-ci est l'effet plus ou moins forcée des chefs. Ainsi, en 1939, on a 326.027 chrétiens et en 1949 on plafonne avec 610.000. En 2010, on a dénombré 4.800.000 catholiques sur un total de 7.400.000 habitants (soit 65%). Le reste de la population est essentiellement de confessions protestantes (13,8%). Une infime partie est soit de confession musulmane ou tout simplement païen (ou de religion traditionnelle).

Cependant, malgré cette croyance largement partagée en un Dieu unique, le Burundi a connu un bain de sang à maintes reprises. Même si on ne peut pas affirmer que les religions ont échoué leur mission, certains croyants ont activement participé aux massacres de leurs semblables, bien que d'autres aient pu dominer leurs pulsions en sauvant pas mal de personnes qui

²³ Avery 1967, 46.

²⁴ Margaret, et al. 2004, 84.

²⁵ Ndayizeye 2010, 13.

étaient en danger de mort. Il y a donc lieu, comme Ndayizeye²⁶, de s'interroger sur le pouvoir des religieux de guider la société vers une paix que tout le monde peut ressentir. Cet auteur se pose la question suivante: « None abantu b'imana bagiye he? » (Où se cachent les croyants?).

Par conséquent, il montre le rôle qu'a joué l'Eglise catholique du Burundi à des époques variées. Il indique en outre que bien que l'Eglise catholique aient prêché la Bonne Nouvelle, son enseignement s'est heurté à une société divisée et polarisée par les antécédents coloniaux et historiques. Dans les lignes qui suivent, nous détaillons quelques actions de l'Eglise catholique (car elle a le plus d'adeptes, même si d'autres confessions enregistrent aussi des réalisations semblables) allant dans le sens de réconcilier les personnes qui étaient, au cours des différentes crises socio-politiques, des ennemis jurés.

3.2.1. La participation aux commissions mises en place par le gouvernement

Les hommes de Dieu ont toujours été associés aux activités de grande importance.²⁷ Ils ont été nommés dans la commission qui a donné naissance en 1989 à la charte de l'unité nationale, symbole de l'espoir des Burundais après une lourde épreuve qui a déchiré le tissu social. Ils ont également participé à tous les niveaux aux différentes commissions électorales indépendantes pour leur intégrité et impartialité. Les appels à l'arrêt des hostilités ainsi qu'au dialogue franc et inclusif par les hommes de Dieu, à travers les différentes commissions ou dans d'autres situations, ont contribué énormément au processus de paix et de réconciliation.

3.2.2. Le travail des mouvements d'actions catholiques

Dans les mouvements d'actions catholiques, les jeunes de toutes les sensibilités socio-politiques se rencontrent et travaillent ensemble sans considération aucune. Ces mouvements apprennent notamment à leurs membres les valeurs du vivre ensemble, la consolidation des relations familiales, l'honorabilité, hospitalité, l'entraide et l'amour de la nation et de tout ce qu'elle représente.²⁸ Ces valeurs, que cet auteur appelle « christianisables », sont capitalisées, vécues et promues.

²⁶ Ndayizeye 2010.

²⁷ Ndayizeye 2010, 22.

²⁸ Mbonabuca 1997, 15-16.

3.2.3. La création du Centre de recherche pour l'inculturation et le développement

Le CRID (Centre de recherche pour l'inculturation et le développement) a été fondé par la Conférence des Evêques Catholiques du Burundi. Il développe entre autres, depuis 1995, grâce à l'aide de Catholic Relief Services, des projets de formation à la paix qui tournent au tour des axes suivants:

1. Acceptation mutuelle;
2. Réconciliation progressive;
3. Non-violence active;
4. La guérison psychosociale (en démarrage).

Ce Centre a déjà formé plus de 75.000 personnes à travers tout le Burundi. Celles-ci sont regroupées dans une association dénommée « NDUWAMA-HORO-NVA », qui vise à initier dans tous les milieux naturels de vie, des artisans de la paix. La tâche du CRID consiste à créer des pôles référentiels, des repères vivants, des personnes ressources pour une culture de paix.²⁹ NDUWAMA-HORO (je suis pour la paix, je suis l'artisan de la paix) est donc une famille des ambassadeurs de la paix dont les membres proviennent de toutes les régions du Burundi et de toutes les couches de la population. C'est donc un effort important de l'Eglise visant la réunification du peuple en vue d'aboutir à une société réconciliée.

3.2.4. L'organisation des cellules de prière

L'église catholique a un programme de création des cellules de prières « Umubano » (la cohabitation) dans tous les quartiers et à toutes les collines du Burundi. Ces cellules sont ouvertes à toutes les personnes d'obédience catholique. Comme leur nom l'indique l'objectif de ces cellules est de promouvoir le vivre ensemble. En plus du partage de la Parole de Dieu, les valeurs d'amour, d'unité, de compréhension mutuelle et de fréquentation sont cimentées à travers lesdites cellules.

Conclusion

Traditionnellement, le Burundi n'a pas toujours été un théâtre de conflits meurtriers. Il fut un temps où le pays était paisible et pacifié. A cette époque, la société était animée des valeurs humaines de respect, de patriotisme,

²⁹ Ntabona 2011, 2.

de paix, etc. Quand bien même des conflits surgissaient, les Burundais avaient des valeurs et mécanismes traditionnels de leur résolution, ce qui a longtemps maintenu l'ordre et la quiétude dans le pays. A partir de l'indépendance, voire quelques années avant, le pays a connu un certain nombre de conflits, certains étant plus dévastateurs que d'autres. Après la signature de l'accord de paix d'Arusha (2000), un ensemble d'actions ont été menées dans le sens de guérir les plaies profondes laissées par différentes guerres. Parmi ces actions, on dénombre les interventions du pouvoir public et celles de l'Eglise (toutes confessions confondues). Il y a lieu de remarquer que certaines de ces actions s'inspirent des valeurs et mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits.

Références bibliographiques

- Accord d'Arusha pour la Paix et la Réconciliation au Burundi. (2000).
- Avery, P., Quand les peuples se donnent la main. Paris 1967.
- Bonafe-Schmitt, J.-P., La médiation: une justice douce. Paris 1992.
- Centre d'alerte et de prévention des conflits. (2008). Défis à la paix durable: auto-portrait du Burundi. Bujumbura (Rapport issu des consultations d'une année menée par une équipe de recherche dans le pays)
- Hazan, P., La paix contre la justice? Comment reconstruire un état avec des criminels de guerre, André Versaille (éd.), GRIP 2010.
- Kana, A., « Pour une paix durable au Burundi: Entrer dans la dynamique du pardon et de la réconciliation pour construire une paix durable ». Au Cœur de l'Afrique, numéro spécial, 2001, 19-36.
- Krueger, R. et al., From bloodshed to Hope in Burundi: our Embassy years during genocide, Austin (Texas) 2007.
- Manirakiza, Z., « Modes traditionnels de règlement des conflits: l'institution d'ubushingantahe ». Au Cœur de l'Afrique, 1-2 (2002), 39-58.
- Mbeko, P. et Nbanda-Nzambo, H., Stratégie du chaos et du mensonge: Poker menteur en Afrique des grands lacs, Québec 2014.
- Mbonabuca, T., Le mouvement Xavéri au Burundi (1953–1986). Bujumbura 1997.
- M'Bow, A.M. et al., Le consensus et la paix. Paris 1980.
- Ndayizeye, E., L'Eglise catholique du Burundi ne s'est pas tue devant la violence. Ascoli Piceno 2010.
- Ntabona, A., « Pour une paix durable au Burundi: Approches axiologiques du problème de la paix dans la région des Grands Lacs ». Au Cœur de l'Afrique, Numéro spécial, 2001, 3-18.
- Ntahokaja, J.-B., Imigenzo y'Ikirundi. Bujumbura 1978.

- Ntahombaye, P, et al., Perception et acceptation des valeurs traditionnelles et l'articulation de celles-ci avec les valeurs culturelles d'aujourd'hui, chez les jeunes burundais de 18-22 ans. Bujumbura 1996.
- RTNB: www.rtnb.bi/fr/art.php?idapi=3/4/233 (consulté le 23/3/2020).
- Tutu, D., Il n'y a pas d'avenir sans pardon. Paris 2000.
- Rwantabagu, H., « L'éducation à la paix en situation post-conflit: cas du Burundi ». Colloque international sur la paix, violences, conflits et perspectives de paix en Afrique. Yaoundé, 6 au 10 mars 2006.
- Tracy Dexter, J.D. & Ntahombaye, P., « The Role of Informal Justice Systems in Fostering the Rule of Law in Post-Conflict Situations: The Case of Burundi ». Africa Portal, le 1 juillet 2005.

In welchem Klima gedeiht Versöhnung?

Podiumsgespräch im Haus der katholischen Kirche in Stuttgart, am 28.3.2019

Burundi, eines der ärmsten Länder der Welt, bildet auch im Index der menschlichen Entwicklung ein Schlusslicht. Das ostafrikanische Land ist von verschiedenen Zyklen der Gewalteskalation und einem langjährigen Bürgerkrieg geprägt. Versuche, die unheilvolle Vergangenheit mit Hilfe verschiedener Friedens- und Versöhnungsansätze aufzuarbeiten, werden durch die repressive Regierung von Präsident Pierre Nkurunziza erschwert.

Die Teilnehmer an einer Podiumsdiskussion am 28. März im Haus der Katholischen Kirche in Stuttgart versuchten aus kirchlicher, politischer und wissenschaftlicher Sicht die Frage zu klären, wie dort trotz der Widrigkeiten der politischen Konstellation ein Prozess der Versöhnung in Gang gesetzt oder bestärkt werden kann.

Die Veranstaltung wurde gefördert durch Mittel des Landes Baden-Württemberg und kooperativ ausgerichtet von der RAPRED-Girubuntu e. V., der Theologischen Fakultät der Uni Freiburg, der Ackermann-Gemeinde in der Diözese Rottenburg-Stuttgart und der Stiftung Entwicklungs-Zusammenarbeit Baden-Württemberg (SEZ). Letztere wurde vom Landtag errichtet und möchte Impulse setzen für ein global verantwortliches Baden-Württemberg. Ihr Geschäftsführender Vorstand *Philipp Keil* sprach ein Grußwort, in dem er darauf hinwies, dass es seit 2014 einen Partnerschaftsvertrag Baden-Württembergs mit Burundi gibt, in dessen Grundlagendokument Ernährungssicherheit sowie Einkommens- und Friedensbildung für das afrikanische Land angestrebt werden. Es moderierte Prof. Dr. *Rainer Bendel*, der 2014 zum Geschäftsführer der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Vertriebenenorganisationen (AKVO) in Stuttgart bestellt wurde und seit 2016 als außerplanmäßiger Professor in Hohenheim lehrt.

In seinem Impulsreferat bestätigte der Historiker und Theologe *August H. Leugers-Scherzberg* nicht nur eine im Titel der Veranstaltung konstatierte „Drift zu autoritärer Politik und Diktatur in Europa und Afrika“, sondern sprach von einer „globalen Welle des Populismus und der Renationalisierung“, einem Zulauf für rechts- wie auch linkspopulistische Bewegungen.

Die Gründe für ihren derzeitigen Erfolg erkannte er in den nicht eingehaltenen Versprechen der Demokratie. Der Widerspruch zwischen dem Ideal von Freiheit, Gleichheit und allgemeinem Wohlstand und auf der anderen Seite dem Abbau der Sozialstaatlichkeit nach dem Zusammenbruch der bipolaren Weltordnung 1989/90 mit ihrer Systemkonkurrenz bilde den Nährboden für Populismus. In Afrika südlich der Sahara habe sich die Ausbreitung demokratischer Herrschaftssysteme am Ende des letzten Jahrhunderts wieder in autokratische Regime zurückverwandelt, teils von unvorstellbar brutalen Gewalttaten begleitet, von denen der Genozid in Ruanda der bekannteste ist. Vor 25 Jahren – von April bis Juni 1994 – haben dabei Extremisten der Hutu-Mehrheit schätzungsweise eine Million Angehörige der Tutsi-Minderheit und gemäßigte Hutu getötet. Sowohl in Burundi als auch in Ruanda ist das Projekt einer Ablösung des autokratischen Regimes gescheitert. Populismus und Entdemokratisierung seien auch in Afrika Bewegungen gegen die Ziele der weltweiten Demokratisierung und Liberalisierung von Wirtschaft und Gesellschaft. Die Aufarbeitung der Vergangenheit sowie die juristische Ahndung der Verbrechen sind nach dem Vorbild der Nürnberger Prozesse für die Vereinten Nationen seit dem Ende des Ost-West-Konflikts bedeutsam als flankierende Maßnahmen bei der erfolgreichen Stabilisierung und Demokratisierung von Gesellschaften, die eine Gewaltherrschaft erlebt haben. Gerade wegen ihrer liberalen Implikationen werden aber Bestrebungen zu einer Vergangenheitsbewältigung von Populisten und Autokraten gefürchtet, schloss Leugers-Scherzberg seinen Problemaufriss.

Erzbischof em. Dr. *Robert Zollitsch*, der ehemalige Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, berichtete als Betroffener eines Genozids am Ende des Zweiten Weltkriegs von seinen traumatischen Erlebnissen als Kind und den Umgang damit im späteren Leben. Zollitsch ist heimatvertriebener Donauschwabe, geboren im heutigen Serbien, damals Jugoslawien. Im Alter von sechs Jahren erlebte er den Einmarsch der Sowjets in sein Heimatdorf Filipowa, die Übernahme der Herrschaft durch Titos Partisanen, die Enteignung und Entrechtung der Deutschen des Landes, ihre Internierung in Arbeits- und Vernichtungslager. Am 25. November 1944 wurden 212 Männer zwischen 16 und 60 Jahren ermordet und in einem Massengrab verscharrt, darunter auch sein zehn Jahre älterer Bruder Josef. Die Einlieferung ins Todeslager Gakowa, wo Erschießungen stattfanden, um Angst zu verbreiten, und täglich die Leichen eingesammelt wurden, dann die Flucht über die ungarische Grenze nach Deutschland, sind Zollitsch unvergesslich geblieben, doch konnte er lange nicht darüber

sprechen, auch in der Familie war die Schreckenszeit kein Thema. Erstmals in der Mittelschule konnte er sich beim Verfassen seines Lebenslaufs dazu äußern, später wieder nach seiner Wahl zum Erzbischof von Freiburg auf Journalistenfragen. Um über derart schwierige Erfahrungen sprechen zu können, braucht es, so sein Fazit, nicht nur zeitliche Distanz und ein ökonomisch entspanntes Klima, das den Unterschied zwischen Alt- und Neubürgern verringert hat, sondern auch aufgeschlossene Zuhörer. Bei Zollitsch dauerte es 60 Jahre, bis er auf Einladung des lokalen Bischofs seinen Heimatort und sein Elternhaus wieder aufsuchte. Um den gemeinsamen Blick in die Zukunft nicht zu belasten, hat Zollitsch später bei all seinen vielfältigen Kontakten in die alte Heimat nie über sein Schicksal gesprochen. Er plädiert dafür, einerseits nichts zu verschweigen, man müsse sich vielmehr gegenseitig helfen beim Aussprechen dessen, was geschehen ist, dürfe aber auch nicht unnötig daran erinnern oder Aufrechnung betreiben. Nur über das Geltenlassen des Anderen lassen sich Brücken bauen und Wege in die Zukunft finden. Schon in ihrer Charta von 1950 hätten die deutschen Heimatvertriebenen auf Vergeltung verzichtet und den Blick nach vorn auf den Bau eines gemeinsamen Europas gelenkt. Einer müsse den ersten Schritt machen, so wie die polnischen Bischöfe 1965 vergeben und um Vergebung gebeten und so einen Versöhnungsprozess eingeleitet hatten. Wer verzeihen kann, erlebt eine Befreiung, das Erlebte verliere etwas von dem Furchtbaren und Belastenden, ohnehin der glaubende Mensch könne andere Hilfe erwarten, so das Resümee des Erzbischofs.

Die Theologin Dr. *Katharina Peetz* aus Saarbrücken, die sich intensiv mit dem Friedensprozess in Ruanda beschäftigt, hat vor allem erlebt, dass Versöhnung auf individueller Ebene stattfindet, nachdem die Rahmenbedingungen der Koexistenz geschaffen waren. Allerdings bereue der überwiegende Teil der Täter seine Taten nicht, deshalb müsse man sie auf dem Weg zur Erkenntnis der eigenen Schuld begleiten. Ebenso wichtig sei es aber, den Überlebenden bei der Aufarbeitung ihrer Traumata zu helfen und deren Vererbung zu verhindern. Sowohl staatliche Stellen wie auch die christlichen Kirchen leisten hier wichtige Arbeit. Die Frage sei aber, wie Mentalitäten dauerhaft verändert werden können angesichts der Denkräume einschränkenden Machtinteressen. Probleme gebe es auch deshalb, weil bestimmte Opfergruppen ausgeschlossen werden, an denen sich die jetzige ruandische Regierung unter Paul Kagame schuldig gemacht hat, als sie an die Macht kam. Zwar sei die Kirche ein wichtiger Akteur im Versöhnungsprozess und biete alternative Begegnungsräume, in denen auch

abweichende Narrative zur Sprache kommen, die Kirche habe aber eigene Schuld auf sich geladen und müsse auf eine Vergebungsbitte 22 Jahre nach dem Genozid weitere Schritte folgen lassen. Es sei vorrangig, den Menschen vor Ort zu helfen und so die Entwicklung der Zivilgesellschaft zu fördern. Denn obgleich die offene Gewalt verschwunden sei, gebe es strukturelle Gewalt und Misstrauen. Die Menschen werden teilweise unterdrückt und diskriminiert. Versöhnung werde aber spürbar, wenn die Menschen gemeinsam tätig werden und z.B. Häuser wieder aufbauen.

Die Landtagsabgeordnete der Grünen *Andrea Schwarz* wollte der These, dass ohne demokratische Verhältnisse auch keine echte Versöhnung stattfinden könne, nicht zustimmen, wenngleich sie einräumte, dass Versöhnung im autoritären System verordnet sei und nicht zum Ziel führen könne. Da Versöhnung von innen heraus kommen und in der Bevölkerung wachsen müsse, bedürfe sie der Transparenz einer offenen Gesellschaft, die Minderheiten partizipieren lässt, sowie der wissenschaftlich unabhängigen Beglaubigung. Bei entwicklungspolitischen Bemühungen müssten die Diaspora-Gemeinden viel stärker eingebunden werden, um die Menschen in ihrem Alltagsleben durch Graswurzelpartnerschaften zu unterstützen. Erst aus der Freiheit einer sozial gesicherten Existenz heraus könnten sie zu Impulsgebern der Annäherung werden und eine funktionierende Zivilgesellschaft aufbauen. Wenn die Gesellschaft sich als ganze erinnern möchte, gehe dieser Prozess nicht nur mit einem Teil von ihr.

Dr. *Audace Manirahinyuza* ist Politologin und lebt mit seiner Familie in Burundis Hauptstadt Bujumbura. Als ZFD-Fachkraft unterstützt er dort und in Uvira/DR Kongo seit Ende 2013 die Gerechtigkeits- und Friedenskommissionen (CDJP). Er berät bei der Aus- und Weiterbildung der Multiplikator/-innen und bei Planung, Monitoring und Evaluation der Aktivitäten. Manirahinyuza glaubt nicht daran, dass Zivilgesellschaft allein zu Versöhnung führen kann, so wichtig sie auch ist. Angesichts der Tatsache, dass die Friedensgespräche komplett gescheitert sind, wünscht er sich mehr internationalen Druck, auch von Deutschland und der EU, auf sein von Krisen geschütteltes Heimatland, dessen Sicherheitsapparat die Opposition und anders denkende Menschen mit aller Härte unterdrückt. Auch Waffenlieferungen möchte er vollständig unterbunden wissen. Es müsse ein politischer Prozess in Gang kommen, sonst werde es bei sozialen und wirtschaftlichen Bemühungen bleiben. Man solle die Opposition mit Geld unterstützen, um so den Dialog der Regierung mit ihr herbeizuführen. Trotz aller Schwierigkeiten gebe es aber gesellschaftliche Fortschritte, wenn auch die freie Presse noch im Exil arbeiten muss. Das Friedens-

abkommen von Arusha im Jahr 2000 habe einen Neuanfang mit Versöhnung und dem Aufbau demokratischer Institutionen gebracht, jedoch den Aspekt der Gerechtigkeit ausgeblendet. Deshalb sei der Versöhnungsprozess 2015 gescheitert. Den Spannungen zwischen den politischen Akteuren stehe jedoch eine Bevölkerung gegenüber, die die Versöhnung untereinander sucht. Aber Burundi könne nicht allein aus diesen Schwierigkeiten herauskommen, ebenso wenig wie Deutschland nach dem Krieg nicht allein zu Stabilität gelangen konnte.

Die Diskussion über Bedingungen und Verläufe von Versöhnungsprozessen autoritäre Strukturen als Behinderung dieser Prozesse ließ viele Fragen offen, etwa die nach der Gerechtigkeit und juristischen Aufarbeitung, nach den ökonomischen Bedingungen und einer sinnvollen Sozialpolitik, Themenfelder für weitere Diskussionsrunden.

Stefan P. Teppert

Tagung der „Ackermann-Gemeinde“ und des afrikanischen Netzwerks „RAPRED Girubuntu“ in Freiburg i.Br., am 21.9.2019

Gerechtigkeit, Vergebung, Versöhnung

Deutsche Heimatvertriebene – Traumatisierte in Burundi und Ruanda

Dass die Kette von Hass und Vergeltung durch verzeihende Liebe durchbrochen werden muss, war die Grundeinsicht katholischer deutscher Vertriebener nach dem Zweiten Weltkrieg. Eine Tagung versuchte deren Lösungsansätze mit solchen im Afrika der Großen Seen nach den dort verübten Gräueltaten zu vergleichen. Getragen und organisiert war die Veranstaltung von der sudetendeutschen „Ackermann-Gemeinde“ und dem afrikanischen Netzwerk „Rapred Girubuntu“, gefördert durch Mittel des Landes Baden-Württemberg und der „Stiftung Entwicklungszusammenarbeit“ (SEZ). Im Bildungszentrum der Caritas in Freiburg i. Br. trafen sich am 21. September 2019 Referenten, Diskussionsteilnehmer und Interessierte aus Afrika und Deutschland.

Im Namen der SEZ begrüßte deren *Vizepräsident Philipp Keil* die Teilnehmer. Von einem Besuch in Ruanda kam er beeindruckt vom Mut und der freudigen Kraft der Menschen zurück. Ihre Haltung bei der Lösung ihrer vielschichtigen Probleme sei mustergültig. Bei den schweren seelischen Verletzungen könne die Lösung nur darin bestehen, alle Aspekte zu beleuchten.

Als Ehrengast hielt *Bischof Mgr. Joachin Ntanhondereve*, der Präsident der Katholischen Bischofskonferenz in Burundi, das Eröffnungsreferat. Er nannte eine Agenda von sechs sich nicht nur gegenseitig ergänzenden, sondern aufeinander aufbauenden Aufgaben seiner Kirche, um in Burundi, dieser kleinen Nation des ehemaligen Deutsch-Ostafrika, das Erfordernis der Versöhnung mit dem der Gerechtigkeit und Vergebung in Verbindung zu bringen. Um die mit tiefen Wunden und großem Misstrauen nebeneinander lebenden Minderheiten, insbesondere die der Hutu und Tutsi, ins Gespräch miteinander zu bringen, müsse die Kirche bei aller Notwendigkeit, einig im Geiste Christi zu bleiben, ihre Aktionen über die Konfessionen hinaus ausdehnen, sich im weltlichen Bereich für Wahrheit und

Gerechtigkeit einsetzen, die Voraussetzung dafür, dass die Konfliktparteien ihre Sichtweise ändern. Zweitens müsse die Kirche einen pastoralen Dienst, in allen Diözesen eine Synode in Gang setzen, die eine Kultur des Friedens und der Versöhnung fördern. Drittens bedürfe es einer gründlichen Analyse der Ursachen für Spaltung und Konflikte. Dazu gehören Fragen der sozialen Gerechtigkeit, Chancengleichheit und Freiheit. Die vierte Herausforderung bestehe in der Erziehung der Burundianer zur geschichtlichen Wahrheit in der Schul- und Hochschulbildung, wobei die gemeinsame Korrektur der bisherigen Historiographie nicht fehlen dürfe. Eine katholische Universität solle sich fünftens dem Auftrag widmen, ein dem Gemeinwohl, der Subsidiarität und Solidarität dienendes Menschenbild zu befördern, in dem die unveräußerliche Würde jedes Einzelnen gewahrt ist. Die sechste und letzte Verpflichtung sei es, Traumata zu heilen. Dies sei nur möglich, zitierte der Bischof Bundespräsident Richard von Weizsäcker, wenn alle gemeinsam, ob schuldig oder nicht, alt oder jung, die Vergangenheit und ihre Konsequenzen annehmen. Wer sich weigert, sich an die geschehene Unmenschlichkeit zu erinnern, sei neuen Infektionsrisiken ausgesetzt.

Dr. Martina Bär, Gastprofessorin für Systematische Theologie an der Freien Universität Berlin, sprach zum Thema Vergebung, Verantwortung und Versöhnung aus christologischer Perspektive. Jesus habe Feindesliebe nicht lediglich gepredigt, sondern unabhängig von der Schwere der Schuld bestürzend konsequent und langmütig auch vorgelebt, selbst noch in seinem Leiden am Kreuz, indem er als unschuldiges Opfer für seine Peiniger und Verräter um Vergebung bat. Im Unterschied zu der an der Tora orientierten Umkehrpredigt Johannes des Täufers sei für Jesus der Heilsraum durch Gott selbst und seine bedingungslose Zuwendung zu allen Menschen schon eröffnet. Die Menschen müssten weder heilswirksame Opferkulte noch Sühnerituale einhalten, es bedürfe keiner ethischen Vorleistung. Was allein noch zählt, sei die Umkehr und der Glaube an die frohe Botschaft Jesu. Das Kreuz lade, befreiungstheologisch verstanden, zum Kampf gegen die Herrschaft todbringender Mächte ein, die Auferweckung Jesu sei ein Triumph der Gerechtigkeit. Doch nicht seine Wunden, sondern dahinter die Liebe Gottes wirken heilend und rettend. Wenn Gott Barmherzigkeit vor Gerechtigkeit walten lässt, könne dies jedoch nicht heißen, dass der Prozess der Schuldvergebung ohne Vorleistung, ohne zwischenmenschliche Versöhnungsprozesse in Gang kommt. Ein Opfer kann nach einer Aussprache über seine Verwundungen freiwillig zur Vergebung geneigt sein, sofern dies beim Täter vom Eingeständnis seiner Schuld und

Reue, der Bitte um Gnade und dem Versprechen der Wiedergutmachung flankiert wird. Versöhnung sei also kein Automatismus, sondern brauche Wahrheit, müsse von Täter- wie Opferseite ausgehen und beruhe beiderseits auf freien Entscheidungen. Nur wenn sich beide Seiten in diesem entweder individuell oder gesellschaftlich dimensionierten Prozess gleichgewichtig und komplementär entwickeln, habe er Aussicht auf Erfolg. Arbeiten Nach(bürger)kriegsgesellschaften ihre Vergangenheit nicht auf, um zukunftsfähig zu werden, kann ein zerbrechlicher Friede von extremistischen Kräften missbraucht werden. Opfer und auch Täter dürften aber auf die durch Jesu Opfer bezeugte Empathie Gottes vertrauen. Das sei der Beginn eines Vergebungs- und Erlösungsgeschehens, schloss die Theologin.

Prof. Dr. Rainer Bendel aus Tübingen widmete sich in seinem Vortrag den langfristigen Folgen der Vertreibung in der Erlebnissgeneration, die kaum ein anderer so umfassend reflektiert habe wie P. Paulus Sladek OESA, der sich in den 1950er Jahren mit tiefenpsychologischen Studien auseinandersetzte, um das Problem des Heimatverlustes und Heimatfindens zu verstehen. Sladek gehörte zu den ersten, die ihre Verblendung eingestanden, dazu aufforderten, sich der Situation zu stellen und Mischverhältnisse zwischen Tätern und Opfern wahrzunehmen. Wichtige konsolidierende Elemente waren für ihn die Seelsorge und karitative Maßnahmen, Multiplikatorenarbeit, die Pflege gewohnter religiöser Formen, sozialer Ausgleich, Verständigung zwischen Vertriebenen und Einheimischen, Verzicht auf Rache- und Hassgefühle gegenüber den Vertreibern durch christliche Feindesliebe, letzteres auch als eine Forderung der Selbstachtung. Aber keineswegs wollte Sladek damit politisches Unrecht sanktionieren, Besänftigungspolitik decken oder die legitime Forderung nach Gerechtigkeit und Wiedergutmachung ausschließen, hegte er doch die Hoffnung, dass auch die Verbrechen der Alliierten gegen die Menschlichkeit nach Kriegsende vor einem internationalen Gerichtshof verhandelt würden. Der Kampf für das Recht auf die Heimat ist eine Konstante der Forderungen Sladeks, er hat auch den Kampf für Freiheit und Menschenwürde der Nachbarvölker im Osten zur Konsequenz. Den Vertriebenen dachte er dabei als Brückenbauern eine große Verantwortung zu. Seine Überzeugung, man müsse unbeirrt der ganzen Wahrheit nachforschen, sollte allerdings nicht zu einer gegenseitigen Aufrechnung oder Relativierung von Schuld führen. Dennoch betrachtete er Versöhnung immer als ein zweiseitiges Geschehen. Erinnerung an vergangenes Unrecht dürfe jedoch nicht Versöhnungsbereitschaft zerstören, das Verhältnis von Völkern dauerhaft

belasten und zu Feindseligkeiten führen. Notwendig sei es, die Schuldfrage zu versachlichen. Langer Atem sei notwendig, um in zähem Ringen zu Aussöhnung ohne Revanchismus zu gelangen und Baustein für etwas Neues zu werden.

Dr. Adome Blaise Kouassi, der an verschiedenen Universitäten Afrikas lehrt, nahm sich des Beitrags an, den Mediation bei der Suche nach Gerechtigkeit, Vergebung und Versöhnung leisten kann. Mediation ist weltweit anerkannt als Methode zur Lösung oder Aufarbeitung von Konflikten, sowohl an traditionellen wie auch modernen Gerichten. Sie kann generell als das Führen eines streitlosen Verfahrens mit Hilfe von neutralen Personen beschrieben werden. Diese können im traditionellen Recht ausgewiesene Persönlichkeiten der Dorfgemeinschaft oder im modernen Recht gut ausgebildete Rechts- und Sozialwissenschaftler sein. Dabei soll ein für beide Parteien günstiges Ergebnis, eine sog. Win-win-Lösung erzielt werden. Bestimmte Aspekte der Mediation hat das Europäische Parlament am 23. April 2008 angenommen und den Mitgliedsstaaten für die jeweilige Durchführung grünes Licht gegeben. Der deutsche Gesetzgeber hat bereits 1999 die gerichtliche Mediation in das Zivilprozessrecht eingeführt. Auch Österreich und Frankreich, die Niederlande, England und Wales kennen den Mediator als neutralen Dritten bei Verhandlungen. Auch in afrikanischen Ländern wie Gabun, Marokko und Algerien ist Mediation gesetzlich normiert. Länder wie Togo, Madagaskar oder Elfenbeinküste lehnen sie im modernen Gerichtswesen ab und überlassen sie dem traditionellen Recht, mit dem bei den zahlreichen Konflikten und soziopolitischen Krisen bessere Erfahrungen zum Schutz und der Sicherstellung des sozialen Gleichgewichts und der Harmonisierung zwischen einzelnen Dorfbewohnern bzw. der gesamten Gemeinschaft gemacht worden sind als mit moderner Justiz, die mangels Personal und Finanzmitteln häufig überfordert ist. In vielen anglo- wie auch frankophonen Ländern Afrikas südlich der Sahara existieren im traditionellen Recht ähnliche Formen der Mediation, deren zentrales Element die Gerechtigkeit ist. Der Mensch wird mit Respekt und Fingerspitzengefühl behandelt, es herrscht kollektive Verantwortlichkeit. Dr. Kouassi konzentrierte sich auf das Beispiel der Elfenbeinküste, um die dortige Mediation mit ihren Organen (wie Familie, Dorfrat und Stamm) und Inhalten (wie Wahrheitssuche, Strafe und Wiedereingliederung) darzustellen.

Pater Dr. Déogratias Maruhukiro aus Freiburg wollte anschließend kein Referat halten, sondern einen Impuls geben, indem er fragte, ob die Gerechtigkeit Voraussetzung sein muss für Vergebung und Versöhnung. Er

beantwortete die Frage mit den Worten, die Jesus an den Apostel Petrus richtete, man müsse nicht nur 7 Mal, sondern 77 Mal vergeben. „Wir als Kirche müssen verzeihen“, betonte er und fragte, was zuerst existiert: Verzeihung oder Gerechtigkeit? Die Justiz sei nicht in erster Linie wegen der Strafe da, sondern solle die Wahrheit aufdecken, Klärung und Differenzierung herbeiführen, um den Frieden der Gemeinschaft zu wahren, sei es mit traditioneller oder moderner Vorgehensweise. Die Justiz gebe den Opfern ein Gesicht, sonst hätte es nie existiert, und sie schaffe Rehabilitation durch Erinnerung.

Zum Abschluss der Tagung erzählten bei einer Podiumsdiskussion, bei der Dr. Bendel die Fragen stellte, vier Personen von ihren Traumatisierungen und den Beweggründen ihres jeweiligen Engagements. Im Alter von 19 Jahren musste Bischof *Ntanhondereve* 1972 bei einem Massaker in Ruanda den Verlust von vier befreundeten Priesterseminaristen hinnehmen, die von Sicherheitskräften unter der Beschuldigung ermordet wurden, Rebellen zu sein. Unter großen Schmerzen und unbeschreiblicher Angst habe er sich zunächst nur noch wie ein wandelnder Kadaver gefühlt, bis Freunde ihm zu einer Wiedergeburt verhalfen, er nach Burundi zurückkehren konnte und seither nach Wegen zur Versöhnung sucht. – *Erzbischof em. Dr. Robert Zollitsch*, der ehemalige Vorsitzende der deutschen Bischofskonferenz, berichtete als Betroffener eines Genozids am Ende des Zweiten Weltkriegs. Der heimatvertriebene Donauschwabe, geboren im heutigen Serbien, damals Jugoslawien, erlebte im Alter von sechs Jahren den Einmarsch der Sowjets in sein Heimatdorf Filipowa, die Übernahme der Herrschaft durch Titos Partisanen, die Enteignung und Entrechtung der Deutschen des Landes, ihre Internierung in Arbeits- und Vernichtungslager. Erst nach 60 Jahren konnte er seinen Heimatort und sein Elternhaus wieder aufsuchen. Er plädiert dafür, einerseits nichts zu verschweigen, dürfe aber auch nicht unnötig daran erinnern oder Aufrechnung betreiben. Nur über das Geltenlassen des Anderen lassen sich Brücken bauen und Wege in die Zukunft finden. Wer verzeihen kann, erlebe eine Befreiung, das Erlebte verliere an furchtbarer Last. – *Dr. Marie Louise Baricaco* aus Ruanda musste den Tod zweier unschuldiger Minderjähriger miterleben, woraufhin sich ihre Leidenschaft entzündete, etwas zu verändern und Hilfe für vergewaltigte Frauen zu leisten. Sie gründete 1995 in Burundi „Le Mouvement des Femmes et des Filles pour la Paix et la Sécurité“. Diese Bewegung der Frauen und Mädchen tritt mit den Mitteln des gewaltlosen Protests und des Dialogs nicht nur für Frieden und Sicherheit, Aufklärung, Toleranz und Versöhnung ein, sondern auch für die Respektierung der

durch Präsident Pierre Nkurunziza gebrochenen Verfassung, wodurch zahlreiche Menschen getötet und vertrieben wurden, sowie die Rückkehr zur Legalität und Beachtung des Abkommens von Arusha. – *Aline Ndenzako* gründete 2017 in Paris zusammen mit Beate Klarsfeld die Vereinigung „*Mémoires communes, Avenir commun*“ (Gemeinsame Erinnerung, gemeinsame Zukunft), eine Plattform der burundischen Opposition im Exil, die sich zum Ziel gesetzt hat, die interethnischen Konflikte zu beenden. Damit eines Tages Gerechtigkeit geschehen kann, werden nach dem Vorbild der Opfer der Shoa die Namen der Toten und Vermissten gesammelt. Die Enkelin des ehemaligen Königs von Burundi Mwambutsa IV. wurde schon früh auf die Ungerechtigkeit aufmerksam, die ihre Familie zu erdulden hatte, ihre beiden Onkel etwa wurden ermordet, einer davon ein Held im Kampf gegen das koloniale Joch. Als Angehörige der Aristokratie und einer vierten ethnischen Gruppe neben den Twa, Hutu und Tutsi hat Aline Ndenzako einen neutralen Status, der es ihr ermöglicht, die Vorurteile zwischen den Gruppen abzubauen und nach Eintracht zu streben.

Die sowohl in deutscher wie französischer Sprache gehaltenen Referate und Redebeiträge wurden von zwei jungen, aus Afrika stammenden, aber in Freiburg beheimateten Lehrerinnen simultan in die jeweils andere Sprache übersetzt.

Vergleichende und vertiefende Betrachtungen zu kriegsbedingten Traumata aus verschiedenen Epochen und Zonen und das Sprechen über sie sind sinnvoll und hilfreich – so kann das Fazit dieser Tagung lauten –, nicht nur, weil sie solidarische Sorge um und Verantwortung für das Thema gegenüber Tätern wie auch Opfern signalisieren, sondern auch, weil sie aufklärend und als Dialog therapeutisch wirken und gegenseitig den noch anfänglichen oder schon fortgeschrittenen Versöhnungsprozess bestärken können.

Stefan P. Teppert

BeiträgerInnen zu diesem Band

Prof. Dr. Martina Bär

Gastprofessorin für Systematische Theologie am Seminar für Katholische Theologie der Freien Universität Berlin, Studium der Katholischen Theologie und Geschichte in Tübingen, Promotion in Erfurt über eine Arbeit zur Anthropologie der Geschlechter, Habilitation zum Thema „Urbane Logik und Theo-Logik. Gottesrede in (post-)modernen Stadtgesellschaften“ (Freiburg-Basel-Wien 2020).

Prof. Dr. Klaus Baumann

Lehrstuhlinhaber des Arbeitsbereiches Caritaswissenschaft und Christliche Gesellschaftslehre an der Universität Freiburg. Seine *Forschungsschwerpunkte* sind Interdisziplinärer Dialog von Theologie, Human- und Sozialwissenschaften, insbesondere Psychologie/Psychoanalyse/Psychotherapie sowie Caritastheologie, -geschichte und -spiritualität; aktuelle Fragen von Caritas/Diakonie, öffentliche und freie Wohlfahrtspflege aus deutscher, europäischer und weltkirchlicher Perspektive.

Prof. Dr. Rainer Bendel

Kirchenhistoriker, Leiter des Instituts für Kirchen- und Kulturgeschichte der Deutschen in Ostmittel- und Südosteuropa, Projektleiter „Zukunftsfähige Transformation der Vertriebenenseelsorge im Kontext europäischer Integration“ im Bistum Rottenburg-Stuttgart. *Forschungsschwerpunkte:* Kirchliche Integration der Vertriebenen; Kirchliche Zeitgeschichte; Katholische Aufklärung; Spätmittelalterliche Reformbewegungen in Böhmen.

Dr. Gerard Birantamije

Gérard Birantamije est chercheur postdoctoral en science politique à l'Université Libre de Bruxelles (Laboratoire REPI). Ses recherches portent sur la Réforme du secteur de la sécurité avec une focale sur le Burundi. Il travaille aussi sur les interventions internationales de maintien de la paix et les

politiques publiques internationales, surtout celles relatives aux questions de paix et de reconstruction de l'Etat dans la Région des Grands Lacs (Mémoires, justice transitionnelle, réformes institutionnelles, Elections et démocraties). Depuis 2014, il s'intéresse aussi aux questions de la participation des étudiants dans la gouvernance universitaire ainsi qu'à la problématique de l'Assurance qualité dans le système d'enseignement supérieur en Afrique. Depuis 2016, il s'intéresse aussi à la question des réfugiés (déplacés internes; réfugiés et reconstruction des identités).

PD Adome Blaise Kouassi

Privatdozent für Strafrecht und Kriminologie an verschiedenen afrikanischen Universitäten. Ehemaliger Leiter des Referats „Afrika südlich der Sahara“ am Max-Planck-Institut für ausländisches und internationales Strafrecht zu Freiburg i.Br. (Heute: Max-Planck-Institut zur Erforschung von Kriminalität, Sicherheit und Recht)

PD Dr. theol. et phil. habil. August H. Leugers-Scherzberg

Geb. am 15. April 1958 in Freren/Kreis Emsland, Studium der Pädagogik, Geschichte und Katholischen Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, 1984–1993 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte der Universität Münster und im Fach Geschichte an der Universität/Gesamthochschule Essen, 1990 Promotion mit einer Arbeit über den Zentrumspolitiker Felix Porsch, 1993–1996 Stipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft, 2001 Habilitation im Fach Neuere Geschichte an der Universität Essen mit der Arbeit „Die Wandlungen des Herbert Wehner. Von der Volksfront zur Großen Koalition“, seit 2006 Mitherausgeber von „theologie.geschichte. Zeitschrift für Theologie und Kulturgeschichte“, 2010-2018 Lehrstuhlvertretung im Fach Kirchen- und Theologiegeschichte an der Universität des Saarlandes.

P. Dr. Déogratias Maruhukiro, ISch, PhD

Schönstatt-Pater. Er arbeitet als Forschungsassistent (Forschungsstelle für Frieden und Versöhnung) an der Universität Freiburg i-BrsG (Theologische Fakultät, AB Caritaswissenschaft und Christliche Sozialarbeit). Er ist Gründer des afrikanischen Netzwerks für Frieden, Versöhnung und

nachhaltige Entwicklung (RAPRED-girubuntu e.V.) und Initiator der Girubuntu Peace Academy (GPA).

Dr. Guillaume Ndayikengurutse

Détenteur d'un doctorat en sciences politiques et sociales de l'Université de Namur en Belgique. Il travaille comme enseignant-chercheur à l'Université du Burundi où il dispense des cours de science politique et relations internationales. Ses recherches portent sur les thématiques de consolidation de la paix et de démocratisation dans les Etats post-confliktuels.

Dr. Gaspard Nduwayo

Doctorat en Science Politique, diplômé de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar (UCAD). Il est aussi détenteur du DEA en Science Politique et un Diplôme de Licence en Histoire. Après ses études universitaires, il a été nommé conseiller au cabinet du Ministère de la Communication où il a passé deux ans avant d'embrasser la carrière d'enseignement universitaire. Il est actuellement enseignant des cours de Science Politique à l'Université du Burundi et dans d'autres universités fonctionnelles en Afrique des Grands Lacs. Il a réalisé beaucoup de publications sur les phénomènes identitaires et la construction de l'Etat dans les sociétés plurales clivées.

Maître Lambert Nigarura

Avocat au Barreau de Bujumbura. Membre du collectif des avocats représentant plus de 1600 familles des victimes devant la Cour Pénale Internationale « *Justice for Burundi* » et coordonne aussi la Coalition Burundaise pour la Cour Pénale Internationale (CB CPI) une plateforme de sept grandes Organisations de la Société civile Burundaise. Il réalise actuellement un Master en Droit international des Droits de l'homme à l'Université Saint Louis de Bruxelles.

Prof. Dr. Julien Nimubona

Docteur en Science politique des universités de Bordeaux (IEP) et de Pau et des Pays de l'Adour (France). Depuis 1998, il est professeur de Science politique des universités du Burundi et de l'Afrique des Grands Lacs (RDC et Rwanda) et a été professeur invité aux universités françaises de Lille 1

et de Pau. Auteur d'un ouvrage sur „Analyse des Représentations du pouvoir politique au Burundi“ et d'une trentaine d'articles d'ouvrages collectifs et de revues, ses enseignements portent essentiellement sur les Théories et doctrines politiques, les Systèmes politiques comparés, les Systèmes de résolution des conflits tandis que ses recherches et expertises nationales et internationales concentrent sur les Questions de Gouvernance, de démocratie et de développement institutionnel, de conflits et de résolution des conflits. Dans ces domaines, il dirige des travaux de mémoires et des thèses de doctorat des étudiants des universités de la région et de l'Europe. Sur le plan professionnel, Pr Ordinaire Julien Nimubona a dirigé les services académiques de l'Université du Burundi avant de devenir Ministre de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche scientifique du Burundi.

Abbé Prof. Dr. Adrien Ntabona

Aumônier et professeur à l'université du Burundi, il est aussi connu comme promoteur de la culture burundaise. Il est retraité et travaille toujours comme animateur de recherches et de conférences sur l'éthiculation.

Sylvère Ntakarutimana

Doctorant en science politique inscrit à l'Ecole doctorale de l'Université du Burundi. Il est aussi chercheur invité à l'Université Catholique de Louvain/Centre de Science Politique et de Politique Comparée – CESPOL) de l'Institut de Sciences Politiques Louvain-Europe – ISPOLE). Il est en train de mener une recherche doctorale sur les politiques de Paix au Burundi à travers les mécanismes politiques et institutionnels mis en œuvre dans son pays (Burundi). A côté de cette recherche, il assume les fonctions de Directeur de la Radio indépendante « Isanganiro » qui veut dire point de rencontre, le poste qu'il a occupé après avoir démissionné du poste de Conseiller Principal en Charge de la planification et de la communication au sein de la Commission Vérité et Réconciliation CVR en cours de fonctionnement. Il a occupé d'autres fonctions dans les ONGs nationales et internationales.

Dr. Constantin Ntiranyibagira

Dr en Sciences du langage. Il est Chargé de Cours à l'Université du Burundi (Institut de Pédagogie Appliquée, Département de Kirundi-Kiswahili). Ses recherches portent sur la linguistique générale; la linguistique

bantu; les aspects sociolinguistiques du multilinguisme; la sociodidactique du français langue étrangère; la corrélation entre langues, paix, et développement durable, et les notions de culture, genre, et sexualités.

Justin Gafura

Licencié en Pédagogie appliquée, agrégé de l'enseignement secondaire en Français. Tout en étant Assistant à l'Université du Burundi (Institut de Pédagogie Appliquée, Département de Français), il poursuit sa formation en master conjoint de Didactique du Français Langue étrangère organisé par l'Université du Burundi et l'Ecole Normale Supérieure.

Auszeichnung

Die Organisation

RAPRED-Girubuntu

hat für ihr Projekt

Gerechtigkeit, Vergebung und Versöhnung

in Baden-Württemberg, Deutschland

einen Zuschuss aus dem Förderprogramm

bwirkt!

aus Mitteln des Landes Baden-Württemberg erhalten.

Mit dieser Auszeichnung möchten wir der Organisation unsere öffentliche Anerkennung für ihr Engagement für global nachhaltige Entwicklung aussprechen.

Stuttgärt, 27. April 2019



Theresa Schopper
Staatsministerin Baden-Württemberg
Vorsitzende des SEZ-Stiftungsrates



Philipp Keil, Geschäftsführender Vorstand
Stiftung Entwicklungs-Zusammenarbeit
Baden-Württemberg (SEZ)

Frieden – Versöhnung –Zukunft: Afrika und Europa

Schriften der GIUBUNTU Peace-Academy

hrsg. von Prof. Dr. Klaus Baumann (Universität Freiburg), Prof. Dr. Rainer Bendel (Stuttgart/Tübingen), P. Déogratias Maruhukiro, PhD (Universität Freiburg)



Déogratias Maruhukiro

Für eine Friedens- und Versöhnungskultur

Sozial-politische Analyse, ethischer Ansatz und kirchlicher Beitrag zur Förderung einer Friedens- und Versöhnungskultur in Burundi

Burundi, ein kleines Land in Ostafrika, wird seit Jahrzehnten von Bürgerkriegen heimgesucht. Basierend auf qualitativer Forschung analysiert die vorliegende Studie die burundische Konfliktsituation und schlägt mögliche Lösungen vor. Die Studie verdeutlicht, dass die ethnische Frage zwar eine wichtige Rolle spielt, aber nicht – obgleich es viele Autoren bisher geschrieben haben – die Ursache des Konflikts ist. Dies zeigt auch die Analyse der politischen Krise von 2015, die laut den Berichten der Untersuchungskommission der Vereinten Nationen von schweren Verbrechen gegen die Menschlichkeit gekennzeichnet ist. Ethnizität wird in dieser neuerlichen Situation manipulativ für politische Machtinteressen genutzt. Wege zur Förderung einer neuen Friedens- und Versöhnungskultur werden vorgeschlagen.

Bd. 2, 2020, 360 S., 34,90 €, br., ISBN 978-3-643-14444-7

LIT Verlag Berlin – Münster – Wien – Zürich – London
Auslieferung Deutschland / Österreich / Schweiz: siehe Impressumseite

Theology in the Public Square

Theologie in der Öffentlichkeit

edited by/hrsg. von Prof. Dr. Heinrich Bedford-Strohm (Universität Bamberg, Germany), Prof. Dr. James Haire (Charles Sturt University, Canberra, Australia), Prof. Dr. Helga Kuhlmann (Universität Paderborn, Germany), Prof. Dr. Rudolf von Sinner (Lutheran School of Theology, Sao Leopoldo, Brasil) und Prof. Dr. Dirkie Smit (University of Stellenbosch, South Africa)

Traugott Jähnichen; Pascal Bataringaya; Olivier Munyansanga; Clemens Wustmans (Eds.)

Dietrich Bonhoeffer

Life and Legacy

This volume is the documentation of a workshop at the “Dietrich Bonhoeffer Centre for Public Theology” in Kigali, that took place in February 2018 and discussed what can be gained from Bonhoeffer’s theology for contextual theologies in Africa as well as in Europe. The core feature of the workshop in February 2018 was a competition in which students from Butare/Huye presented the findings of their examination of Dietrich Bonhoeffer’s life and work. The prize-winning contributions are documented in this volume. Papers from the European perspective were contributed by doctoral candidates and students of the Ruhr University Bochum, and the chairing and commentary of the event was shared amongst Dr Clemens Wustmans (Berlin), Dr Christine Schliesser (Bern), the President of the Presbyterian Church in Rwanda, Dr Pascal Bataringaya (Kigali), the Dean of the Theological Faculty of the Protestant Institut of Arts and Social Sciences, Olivier Munyansanga, Ph.D. (Huye/Rwanda), and Prof. Dr Traugott Jähnichen (Bochum).

Bd. 11, 2019, 190 S., 29,90 €, br., ISBN 978-3-643-91106-3

Heinrich Bedford-Strohm; Tharcisse Gatwa; Traugott Jähnichen;
Elisée Musemakweli (Eds.)

African Christian Theologies and the Impact of the Reformation

Symposium Plass Ruanda February 18 – 23, 2016

“African Christian Theologies and the Reformation Legacy” may seem to have little to do with each other. But there are shared perspectives. One of the strongest heritages of the Reformation for Christianity was to return to the central role given to the Bible, translated in local dialects. Christianity expanded thanks to the translation of the Bible in vernacular languages worldwide. Most importantly, the people who had been victims of prejudices of race supremacy could now have access to God in their own language, culture and idioms without intermediaries. It is largely thanks to Bible translations that the majority of those churches in Africa born of European mission activities continued to develop positively after the end of the colonial age, and that independent African churches emerged.

Bd. 10, 2017, 460 S., 39,90 €, br., ISBN 978-3-643-90820-9

Heinrich Bedford-Strohm; Pasa Bataringaya; Traugott Jähnichen (Eds.)

Reconciliation and Just Peace

Impulses of the Theology of Dietrich Bonhoeffer for the European and African Context

Bd. 9, 2016, 242 S., 29,90 €, br., ISBN 978-3-643-90557-4

Katrin Kusmierz

Theology in Transition

Public Theologies in Post-Apartheid South Africa

Bd. 8, 2016, 360 S., 54,90 €, br., ISBN 978-3-643-80101-2

Heinrich Bedford-Strohm

Liberation Theology for a Democratic Society

Essays in Public Theology. Collected by Michael Mädler and Andrea Wagner-Pinggéra

Bd. 7, 2018, 344 S., 39,90 €, br., ISBN 978-3-643-90458-4

Friedensgutachten

der Hessischen Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (HSFK), des Bonn International Center for Conversion (BICC) und des Instituts für Friedensforschung und Sicherheitspolitik an der Universität Hamburg (IFSH)



Bonn International Center for Conversion BICC; Leibniz-Institut Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung HSFK, Institut für Friedensforschung und Sicherheitspolitik an der Uni Hamburg IFSH, Institut für Entwicklung und Frieden INEF
Friedensgutachten 2019

Das Friedensgutachten 2019 analysiert aktuelle Gewaltkonflikte. Mit friedenswissenschaftlichem Zugang zeigt es Trends der internationalen Außen-, Sicherheits- und Entwicklungspolitik auf und gibt Empfehlungen für Bundesregierung und Bundestag. Die deutschen Friedensforschungsinstitute (BICC / HSFK / IFSH / INEF) geben das Gutachten seit 1987 jährlich heraus, seit 2018 in neuem Format.

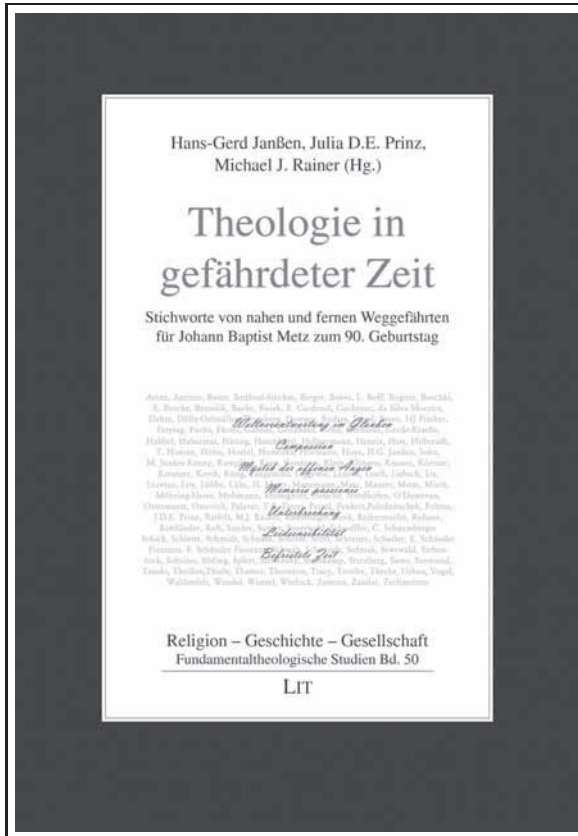
Bd. 27, 2019, 146 S., 12,90 €, br., ISBN 978-3-643-14351-8

LIT Verlag Berlin – Münster – Wien – Zürich – London
Auslieferung Deutschland / Österreich / Schweiz: siehe Impressumseite

Religion – Geschichte – Gesellschaft

Fundamentaltheologische Studien

hrsg. von Johann Baptist Metz (†) (Münster/Wien), Johann Reikerstorfer (Wien)
und Jürgen Werbick (Münster)



Hans-Gerd Janßen; Julia D. E. Prinz; Michael J. Rainer (Hg..)

Theologie in gefährdeter Zeit

Stichworte von nahen und fernen Weggefährten für Johann Baptist Metz zum
90. Geburtstag

Johann Baptist Metz (* 5. August 1928) hat seine Theologie im intensiven Austausch mit Philosophie, Geschichte, Rechts-, Politik- und Sozialtheorie, Jüdischem Denken und Welt-Literatur & Kunst gewonnen und entfaltet – und so nicht nur in der theologischen Diskussion prägende Spuren hinterlassen. Seine Gottesrede lässt sich nicht aus den Katastrophen in Geschichte und Gesellschaft herauslösen, sondern bleibt im Kern herausgefordert angesichts der weltweit steigenden Gefährdungen: interkulturell, sozial, politisch, ökonomisch, ökologisch ... !

Dieser Band führt 150 kompakte Stellungnahmen zusammen, die Zeit-Zeichen setzen: die Beiträge_innen loten aus, in wie weit sie der Neuen Politischen Theologie und J.B. Metz als Person prägende Inspirationen und bleibende Impulse für ihre eigene Sicht auf Philosophie, Theologie, Geschichte, Gesellschaft, Recht, Politik, Bildung und Kunst verdanken: eine ungewöhnliche Festschrift voller Überraschungen und weiterführender Anstöße.

Bd. 50, 2. Aufl. 2019, 600 S., 39,90 €, br., ISBN 978-3-643-14106-4

LIT Verlag Berlin – Münster – Wien – Zürich – London
Auslieferung Deutschland / Österreich / Schweiz: siehe Impressumseite

Kann Gerechtigkeit eine Bedingung für Vergebung und Versöhnung sein? Diese Frage wird selten gestellt, ist aber für die Frage der Friedenspolitik in Nachkriegsgebieten von großer Bedeutung. Kriege in den Ländern in Mitteleuropa wie auch in der Region der Großen Seen Afrikas haben deren soziale Gefüge schwer beschädigt. Umso schwerer waren Prozesse der Vergebung und Versöhnung. Die Suche nach der Wahrheit, auch wenn sie komplex, wenn nicht illusorisch ist, scheint ein entscheidender Faktor für die Verwirklichung von Gerechtigkeit, Vergebung und Versöhnung zu sein. Diese Themen standen in vergleichender Perspektive im Mittelpunkt der Debatten und Konferenzen der Girubuntu Peace Academy (GPA); die Beiträge werden in diesem Band dokumentiert.

La Justice peut-elle être une condition du pardon et de la réconciliation ? Cette question, bien qu'elle soit rarement posée, est au centre de la problématique des politiques de Paix dans les pays post-conflit. Les pays de l'Europe centrale comme ceux de l'Afrique des Grands-Lacs ont connu des guerres qui ont affecté le tissu social rendant ainsi le processus du pardon et de réconciliation très difficile. La recherche de la vérité, bien que complexe, pour ne pas dire illusoire, semble être déterminant dans le processus de Justice et Pardon-réconciliation.

Ces Thèmes ont été - dans une approche comparée - au centre des débats et des conférences dans le cadre de la Girubuntu Peace Academy (GPA). Le présent volume en est le résultat.

