

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



Band 7

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

Erinnern, Verstehen und Versöhnen Se souvenir, comprendre et réconcilier

Die Erinnerungsarbeit als Weg zur Schaffung
eines nachhaltigen Friedens

Le travail de mémoire comme chemin pour
la construction d’une paix durable

Unter der Mitarbeit von/Avec la collaboration de
Aimé-Parfait Niyonkuru, Gérard Birantamije



LIT

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

Erinnern, Verstehen und Versöhnen
Se souvenir, comprendre et réconcilier

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 (REPI, Université Libre de Bruxelles)

Band/Volume 7

LIT

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

Erinnern, Verstehen und Versöhnen

Die Erinnerungsarbeit als Weg
zur Schaffung eines nachhaltigen Friedens

Se souvenir, comprendre et réconcilier

Le travail de mémoire comme chemin
pour la construction d'une paix durable

Unter der Mitarbeit von
Avec la collaboration de

Aimé-Parfait Niyonkuru
Gérard Birantamije

LIT

Gefördert durch  Erzbischof Hermann
Stiftung


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 978-3-643-15001-1 (br.)

ISBN 978-3-643-35001-5 (PDF)

© **LIT VERLAG** Dr. W. Hopf Berlin 2023

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

Klaus Baumann
Introduction: Remembering, Peace, and Reconciliation..... 9

Déogratias Maruhukiro
About this book..... 15

PARTIE I / TEIL I

MÉMOIRE, VÉRITÉ, RÉCONCILIATION ERINNERUNG, WAHRHEIT, VERSÖHNUNG

Klaus Baumann
Erinnern – Verstehen – Versöhnen – Eine Überforderung? 21

Symphorien Ntibagirirwa
Ubuntu As The Core Basis Of Reconciliation 27

Simangaliso R. Kumalo
The Unfinished Business Of The Truth And Reconciliation Commission
In South Africa And The Role Of The Church 43

Heinz-Gerhard Justenhoven
Versöhnung als Voraussetzung für Frieden. Politisch-ethische Überlegungen . 67

Denis Kazungu
Conflits à répétition au Burundi : concurrence entre « amnésie collective »
et la revendication permanente du statut de « vraies victimes » 81

Dieter Brandes
Erinnerung und ‚Vergangenheitsbewältigung‘ in der Nachkriegsgeschichte
Deutschlands 99

Clovis Iriho
Mémoire et réconciliation : l'influence de l'identité dans la reconstruction
de la paix au Burundi 141

Jean-Marie Katubadi
Rapport mapping et crimes en République démocratique du Congo :
réflexion sur l'historicité, l'oubli et le devoir de mémoire 161

PARTIE II / TEIL II
MÉMOIRE ET THERAPIE DES TRAUMATISMES
ERINNERUNG UND TRAUMATHERAPIE

Léandre Simbananiye

Les traumatismes intentionnels dans un contexte de violences de masse.
Le cas du Burundi 195

Mave Ditsove Francine

État des lieux des symptômes de stress post-traumatique liés
aux déplacements forcés en Ituri chez les adolescent.es 205

Théon Tuyisabe

Place du travail de guérison des mémoires dans le processus
du développement humain intégral au Burundi 227

Innocent Nyirindekwe

Toi, comment t'en sors-tu ? La force de la foi et du pardon
dans le processus de guérison des traumatismes 253

Eric Nkurunziza

Mémoires traumatisées par des cycles de violences en répétition,
cicatrisation imparfaite des traumatismes et récurrence des violences
intergroupes: analyse psychosociologique des relations intergroupes et de
quelques choix politiques au Burundi 273

Appoline Kabera Bazubagira / Amahoro Builders

La mémoire collective Un préalable pour le développement post conflits 299

PARTIE III / TEIL III
FOI, CULTURE ET PAIX
GLAUBE, KULTUR UND FRIEDEN

Stephan Winter

Von dem, was bleibt! ? Ritualtheoretische und liturgiewissenschaftliche
Anmerkungen zu Formen kollektiven Gedenkens 323

Karin Elinor Sauer

Cultures of Remembrance in Germany and Rwanda from the perspective
of Peace Education and Democracy Building according to Paulo Freire
and John Dewey 339

<i>Elizaveta Getta</i> Der Einfluss der deutschen romantischen Philosophie auf die Sprachpraxis in Namibia während der deutschen Kolonialzeit	357
<i>Alexis Banuza, Claver Nijimbere, Arcade Arakaza, Maxime Nshimirimana</i> Contribution à la recherche d'une paix durable dans la région des Grands Lacs à travers la lutte contre la pauvreté	383
<i>Déogratias Maruhukiro</i> RAPRED-Girubuntu and Peace and Reconciliation Work: A Perspective from Caritas Science	399
<i>Lysette Gahimbare</i> Défis de la guérison des mémoires blessées : interprétation de trois cas face à la clinique de l'abus sexuel en Afrique des Grands Lacs	411
<i>Michael Prosser-Schell</i> Traumabewältigung und Wallfahrt: Das Beispiel der vertriebenen „Donauschwaben“ aus der Region Vojvodina	425
<i>Reinhold Boschki</i> Die Bedeutung von Erinnerung für Bildung und Erziehung am Beispiel des Schoah-Gedenkens.....	451
<i>AutorInnen / Auteurs</i>	465

Klaus Baumann

Introduction: Remembering, Peace, and Reconciliation

What role does remembering play in enabling peace and reconciliation - in the individual, between people, groups of people, peoples and nations? Memories can bring joy and they can torment, memories can fade and disappear, they can be repressed and actively suppressed, they can be cultivated and carefully reconstructed, they can be distorted and falsified. Personal memories are highly subjective and subjectively emotionally charged; shared memories with their variations form narrative communities and live on them. They are based on experiences that become experiences through the respective - sometimes very different - interpretations in thinking and telling. Experiences of disadvantage, humiliation, violence and war are deeply imprinted in the emotional memory of people and groups and are encoded through thinking, feeling, interpreting. Little can be enough to make them almost suddenly and frighteningly awake and alive („triggers“).

Can such memories be „healed“, as is hoped in the English expression in peace work as „healing of memories“? In individuals, in families and groups, in communities, in population groups? If so, what can help to achieve this? Far from pointing out simple solutions, the present volume would like to assemble contributions to this question, which is elementary for peace and reconciliation. The papers are grouped thematically, though not divided, into three parts:

- I. Memory, Truth, Reconciliation
- II. Memory and therapy of traumatisations
- III. Faith, culture and peace

The question of truth implicit in the encoding of experiences, which is addressed in „*Part I. Memory, Truth, Reconciliation*“ is on the one hand a question about the historical truth of events; on the other hand, however, it also contains the overarching question about the supporting truth of life

and for life, about truth in the sense of the term in the Hebrew language, truth which gives support like a rock and on which life can be built.¹

After preliminary reflections by *Klaus Baumann* on the challenge, perhaps even overload, of remembering - understanding - reconciling in the context of peace and reconciliation work, *Symphorien Ntibagirirwa* presents the fundamental African value of Ubuntu (humanity) as the central basis for reconciliation. Ubuntu as a basis provides potential for modern (African) state-building, in which citizens can make their legal claims and fulfil their duties on the basis of such common humanity and the socio-ethical values it supports. Experiences of injustice and violence violate Ubuntu and its implementation in interpersonal and social interaction. *R. Simangaliso Kumalo's* contribution addresses the unfinished task of the Truth and Reconciliation Commission in South Africa. In order to continue this, he also stresses the responsibility of the churches as actors and partners of the state. His five strategies to fulfil this responsibility also start with the central role of Ubuntu. With a European and German horizon, *Heinz-Gerhard Justenhoven* offers theological as well as political-ethical reflections on reconciliation as a prerequisite for peace. Social reconciliation processes are rooted in the free actions of the people concerned; they can initiate and continue processes through exemplary and representative action, but these processes can take generations and are only achieved with difficulty.

Denis Kazungu illustrates the deeply resistant dynamics against such reconciliation in light of the repeated violent, genocidal conflicts in Burundi since its independence. He sees them as caught in a transgenerational dynamic of traumatisation and conflict transmission in the competition between „collective forgetting“ and permanent dramatic retaliation on the part of the „real victims“ who demand recognition of their suffering. In his contribution, *Dieter Brandes* describes the central role that the - in *Justenhoven's* sense exemplary and vicarious - astonishingly open confessions of guilt by the young Federal Republic state and by the churches played for the by no means simple processes of remembrance and for „coming to terms with the past“ in post-war Germany. He concludes with a small excursus on the peace network in Great Lakes Africa. On the basis of interviews in three provinces of Burundi, *Clovis Iriho* shows that and how

¹ See Baumann, Klaus, Claims of Truth and Objectivity in a Post-Modern World? On proposing „objective values“ of the Christian vocation at the start of the 21st century. In: Alessandro Manenti, Stefano Gunarinelli, Hans Zollner (Ed.s), Formation and the Person. Essays in Theory and Practice (Studies in Spirituality Supplements, 12), Leeuven: Peeters 2007, 87-106, esp. with reference to Wolfgang Loch.

unresolved identity issues, which were manipulatively instrumentalised for the conflicts as „ethnic“ in the past, complicate memory and reconciliation and thus peaceful coexistence in Burundi. *Jean-Marie Katubadi* discusses the Rapport Mapping of the United Nations High Commission for Human Rights, which was supposed to document the most serious human rights violations in the territory of the RD Congo in 1993-2003. In connection with this report, he reflects on the historicity of the atrocious crimes, the duty to remember, the right to forget, but also justice and amnesty proposals. How can national and regional reconciliation succeed ?

„Part II. Memory and Therapy of Traumatisations“

The war crimes and massive violent human rights violations leave deep wounds as traumas in the souls of the people directly and indirectly affected. *Léandre Simbananiye* turns to the intentionally inflicted traumas caused by the mass violence in Burundi. Appropriate psychotherapeutic treatment also requires taking into account the political dimension of the traumatisation - and thus, beyond the affected individual, also the family, the community, the society. What PTSD symptoms do young people who have fled to Ituri Province show? *Mave Ditsove Francine* reports the results of a questionnaire study with 194 adolescents in almost equal proportions from the Hema and Lendu ethnic groups. *Théon Tuyisabe* suggests how work can be done in Burundi to heal memories. He draws on the Arusha Agreement (2000), which provided for a provisional amnesty; he aims at a holistic human development, to which psychologists also contribute, but above all a justice system committed to truth and life. *Innocent Nyirindekwe* reports how the murder of eleven family members in 1998 in the province of Goma deeply shook and questioned him - also in his priestly vocation - and how, thanks to the writings of the mystic Marthe Robin and the experience of mercy and forgiveness, he himself was able to discover and experience in a completely new way the power of faith and forgiveness for the healing of his traumas, so that he can now work all the more for the liberation of others.

Eric Nkurunziza offers a psychosocial analysis of inter-group relations and political course-setting in Burundi. Inter-group violence, he says, is due to the absence or only partial healing of the consequences of trauma. In this sense, he speaks of cycles of violence, traumatised memories, their incomplete scarring and repeated inter-group violence. Their roots in colonial times also require a decolonisation of hateful tribal ideologies. *Bazubagira Kabera Appoline / Amahoro Builders* emphasise the work on a collective

memory of all parties involved for post-conflict development and peace ; in particular, in reconstructing the past as a basis for the present and for the future, it is essential to also know and acknowledge the suffering of the other side.

„*Part III: Faith, Culture and Peace*“ explicitly looks at the resources of faith and culture for peace. *Stephan Winter* discusses and reflects on the potentials, conditions and role of rituals for collective remembrance based on three examples. In her contribution, *Karin Elinor Sauer* looks at the different cultures of remembrance in Germany and Rwanda - with the aim of deriving pedagogical action for democracy and peace education under postcolonial conditions according to Paulo Freire and John Dewey. *Elizabeth Getta* looks at another reality and region of Germany's colonial past, namely Namibia. She examines the influence of Romanticism on the language culture and ways of life in the former German Southwest Africa and finds it in the attitudes there at the time to language research, Bible translation and teaching German. To this end, she can observe, for example, a Romantic tendency in missionary work to limit intervention in the indigenous linguistic and cultural heritage.

In their joint article, *Alexis Banuza, Claver Nijimbere, Arcade Arakaza* and *Maxime Nshimirimana* elaborate on the role of poverty reduction for lasting peace in Great Lakes Africa by examining the contributions of the „Centre de Recherche en Didactique des disciplines et de diffusion des Sciences (CRDS)“ and noting their constructive contribution to improving education in the fight against poverty. *Déogratias Maruhukiro* concludes the third part and the volume as a whole with a *caritas* scientific perspective. In this, he presents the cooperation and projects of the „Rapred Girubuntu“ network, which serve a common goal: the promotion of peace and reconciliation.

The present volume is also part of this series of collaborations and projects. It is the result of two academic conferences and various workshops and video conferences with partner universities in Africa of the Great Lakes, which the Caritas Science and Christian Social Work Department is organising as part of its „*Girubuntu Peace Academy*“ together with Rapred Girubuntu e.V. and the Ackermann Community. and the Ackermann Community in September 2020 („*Remembering - Understanding - Reconciling*“) and in September 2021 („*Forms of Memory Care after Experiences of War and Violence*“) in Freiburg, funded by the Ministry of State Baden-Württemberg, the Foundation for Development Cooperation

SEZ and the German Bishops' Conference as well as the Archbishop Hermann Foundation of the Archdiocese of Freiburg. The editors would like to thank all the supporting institutions and especially all the authors and contributors to the conferences and to this anthology in their efforts to promote peace and reconciliation, in Africa and in Europe, especially through scholarly endeavors.

Déogratias Maruhukiro

About this book

This book is the result of a project initiated by RAPRED-Girubuntu and financed by SEZ-Baden-Württemberg, whose aim was to strengthen the work of the Girubuntu Peace Academy (GPA) in Africa's Great Lakes. Under the title *„Frieden-Versöhnung-Erinnerung. Transboundary Network Project „Education for Peace, Reconciliation and Healing. Sharing education and grassroots experiences“*, this project had the following objectives

A. Inter-university cooperation in peace and reconciliation research

One of the Objectives of this Project was to promote Inter-university Cooperation between Universities in Germany and those in Africa's Great Lakes region (Burundi-Rwanda-DR Congo) through joint Research and Publications. After publishing a Call for papers, Researchers from the different Universities worked on different Themes of their choice. Workshops were organized in different countries to allow Researchers to exchange Research Results and give each other scientific feedback and Advice. Intercontinental Conferences were held in Germany and in Africa as well. The first Conference was held in Germany in 2020 under the title: *„Remembering, Understanding and Reconciling: Memory Work as a Path to Building Sustainable Peace“*. After the exchange workshops, which were organized in the respective Countries of Great Lakes Africa, it was agreed upon, that a large International Conference be organized in Rwanda. Unfortunately, due to the Outbreak of Corona-virus Pandemic, the Plan could not materialize. However, a video-conference was organized in July 2021 to allow the various Researchers present the final Results of their Research before Publication. A final Conference to close the project was held in September 2021 at the Catholic Academy of Freiburg under the Theme: *„Forms of memory preservation after the experience of war and violence“*. All contributions were collected and submitted to a

peer review process before being published in two collective volumes which we are pleased to present to you.

B. Cooperation between academic Institutions and civil society Organizations

The other Objective of the Project was to enable Collaboration between academic Institutions and Non-governmental Organizations (NGOs) or civil society Organizations (CSOs) and at the same time promote collaborative Work between Universities in Germany and those in the Great Lakes region of Africa. The University of Freiburg (AB Caritaswissenschaft und Christliche Sozialarbeit), in collaboration with the RAPRED-Girubuntu Organisation piloted the Project. The Ackermann-Gemeinde Organisation also took an active Part in this project. In Africa's Great Lakes, many Universities and Non-governmental Organizations (NGOs) were equally involved in the Project : Great Lake University (Burundi), University of Lake Tanganyika (Burundi) ; Christian University of Bujumbura (Burundi), Catholic University of Rwanda, PIASS University (Rwanda) ; Université libre des pays des grands Lacs (DR-Congo) and Catholic University La Sapientia, Goma, (DR-Congo). The main Aim of this Cooperation was to share the different Experiences gained by NGOs in promoting Peace and healing Memories so that they could be evaluated and scientifically analyzed in order to inspire further Research. In addition, these Meetings could also assess the Extent to which the Research conducted by the Universities could be disseminated to the grassroots through these NGOs. Thus, collaboration between academic institutions and NGOs is in line with the promotion of *research- action* which is one of the priorities of the Girubuntu Peace Academy(GPA)

C. Cross-border and ecumenical Dimension

The cross-border and ecumenical Dimension has been a specific feature of the Project behind this book. Indeed, the Coordination of peace-building Work in the Great Lakes Countries (Burundi-DR Congo-Rwanda) makes it possible to cross borders by organizing the same activities. From the point of view of Peace promotion, this is a great added value because the Tensions that remain between these three sister Countries can be eased by these Exchanges that have been initiated. By working together, the

academic Institutions and Non-governmental Organizations of these three countries can develop an Alliance for Peace and reconciliation in Africa's Great Lakes region. Our approach also emphasized on the ecumenical Dimension; indeed, the Non-governmental Organizations and Universities involved in this collaborative-alliance for Peace and Reconciliation came from the Catholic and Protestant churches. By further developing this Strategy, the promotion of Peace can bear much fruit based on Fact that, these three Countries have a Population with an overwhelming majority of Christians and the Catholic and Protestant churches have made the promotion of peace and reconciliation a priority in their evangelization Mission.

PARTIE I / TEIL I

**MÉMOIRE, VÉRITÉ, RÉCONCILIATION
ERINNERUNG, WAHRHEIT, VERSÖHNUNG**

Erinnern – Verstehen – Versöhnen – Eine Überforderung?

Abstract:

How do people cope with severe suffering they have experienced or inflicted themselves on others in hatred or revenge, conflicts, violence or war? The path to peace and reconciliation, as much as they may be longed for, is not easy. Each step can be difficult and sometimes seem like an overload. This short introduction offers some thoughts on remembering, understanding and reconciliation with their particularities - also in the light of Christian faith.

Der Dreischritt Erinnern – Verstehen – Versöhnen steht im Kontext unseres caritaswissenschaftlichen Gesamtprojektes zu Frieden und Versöhnung. Es ist inter- und transdisziplinär, inter- und transkulturell, inter- und transnational angelegt. Frieden und Versöhnung sind Menschheitsthemen, wie dies auch Konflikte und Krieg, Gewalt, Hass und Rache sind. Im Unterschied zu letzteren sind Frieden und Versöhnung jedoch gemeinsame Errungenschaften, die auf allen beteiligten Seiten kontinuierlich bewusster Aufmerksamkeit und Schritte über sich hinaus bedürfen. Gerade nach Konflikten, Gewalt und Krieg spielt das Erinnern eine erste wichtige Rolle auf dem Weg zu Frieden und Versöhnung.

1. Erinnern

Es gibt Erlebnisse und Widerfahrnisse im Leben jedes Menschen, die er einfach vergisst, einfach, weil er sie nicht als wichtig erlebt hat. Es gibt andere Erlebnisse und Widerfahrnisse, die wir sofort sehr lebendig *erinnern* können, weil sie sich uns voller Emotionen tief als schön und besonders eingepägt haben. Es gibt jedoch auch Erlebnisse und Widerfahrnisse, die wir nicht nur am liebsten nicht in Erinnerung rufen, sondern die wir aktiv – bewusst und unbewusst – zurückdrängen und ausblenden, weil sie so überwältigend voller Angst, Scham, Schmerz und möglicherweise auch Wut sind, dass das Ausblenden als bester Weg erscheint, danach überhaupt

weiterleben zu können. Bewusstes Erinnern kann dagegen als Überforderung empfunden werden.

In der deutschen Geschichte nach dem II. Weltkrieg wurden viele Erinnerungen unterdrückt – Erinnerungen an eigenes Verhalten während der Nazi-Diktatur und während des Krieges selbst; Erinnerungen an das Verhalten anderer, mit denen man weiterhin oder von Neuem zusammenleben musste oder wollte. Erinnerungen an Geschehnisse, deren Zeuge man geworden war oder in denen man auf die eine oder andere Weise beteiligt war. Manche Verbrechen wurden beim Namen genannt, manche Verbrecher wurden vor Gericht zur Verantwortung gezogen. Es wurde bei den Nürnberger Prozessen sehr großer Wert darauf gelegt, dass es dabei transparent und rechtsstaatlich zugeht. Insgesamt kann man jedoch schwerlich sagen, dass die deutsche nationalsozialistisch geprägte Vergangenheit unter der Voraussetzung klaren Erinnerns aufgearbeitet wurde. Eher schien „Vergessen“ das Motto. Doch die Traumaforschung zeigt, dass dies nicht funktioniert, sondern wie ein Vergraben von Minen ist, die explodieren, wenn man ahnungslos auf das Vergrabene getreten ist.

Darum scheinen geeignete „Formen der Erinnerungspflege nach Kriegs- und Gewalterfahrung“ notwendig. Dies kann sehr unterschiedliche, geschichtlich und kulturell bedingte Resonanzen wecken. In Deutschland mit seiner grauenvollen Geschichte des Nationalsozialismus spricht man in diesem Zusammenhang von der Notwendigkeit einer lebendigen Erinnerungskultur, die nicht zulässt, dass „Schluss-Striche“ gezogen werden. Weshalb will sie das nicht zulassen? Schluss-Striche haben die Absicht, die Beschäftigung mit der Vergangenheit als explorative, reflexive und diskursive Form der Erinnerungsarbeit zu beenden. Was war, soll „nur“ noch Vergangenheit sein, es soll nicht mehr die Gegenwart und auch nicht die Zukunft belasten. Darin wird etwas Richtiges gesehen: Die Erinnerungen an schwierige Momente der Vergangenheit belasten häufig die menschliche Seele und das menschliche Miteinander auf allen Ebenen der Gesellschaft. Kriegs- und Gewalterfahrungen binden die Lasten der Verletzungen der Verletzten mit ihren Traumafolgen und die Lasten der Taten und des Unrechts der Verletzenden mit ihren ungelösten Schuld- und Schamgefühlen aneinander. Sie sind geradezu „unselig“ und unlösbar miteinander verkettet. Diese Verbindung, ja Fesselung aneinander vergrößert die Last beider sogar noch; es sei denn, es gelingt, dass sie durch *gemeinsames Tragen* leichter machen. Diese Formulierung kann wie eine ungeheuerliche Zumutung (Überforderung?) besonders für die Opfer bzw.

Betroffenen von Gewalt wirken. Sie ist das auch und legt solches Tragen besonders in ihre Hände und Freiheit.

Gemeinsames Tragen und Ertragen dessen, was aus der Vergangenheit auch die Gegenwart belastet: Das scheint aber auch denen unmöglich, die sich von einem Schluss-Strich eine andere Befreiung erhoffen, einen Befreiungsschlag, der im Grunde zuerst gegen jene gerichtet ist, die an den Verletzungen und Narben, die ihnen zugefügt wurden, weiterhin leiden. Der vermeintliche Befreiungsschlag übt neue Gewalt gegen die schon Verletzten aus. Unterdrückung des Erinnerns in Reflexion und dann auch im Diskurs ist selbst wieder Gewalt und wiederholt die Dynamik von Gewalt-Ausübenden und Gewalt-Erleidenden. Wer in dieser Weise einen Schluss-Strich fordert, fordert nicht nur, dass altes Unrecht beschwiegen wird, sondern erzeugt auch neues Unrecht. Dies wäre auch mit Blick auf aktuelle Entwicklungen von „cancel culture“ zu bedenken.

Die Kulturwissenschaftlerin Aleida Assmann beleuchtet in ihrem Buch „Formen des Vergessens“¹ anhand vieler Beispiele aus Geschichte und Gegenwart Techniken und Formen des Vergessens, etwa das bewusste Schweigen ganzer Gesellschaften gegenüber dem Kindesmissbrauch in kirchlichen und staatlichen Einrichtungen und in Familien, aber auch das bewusste Unterdrücken der Erinnerung an Ereignisse, Personen oder Kriegsverbrechen bis hin zum Versuch, Orte, Einrichtungen oder Gebäude aus der kollektiven Erinnerung zu tilgen. Vergessen und Erinnern sind dynamisch miteinander verbunden. Wenn dieser Sammelband auch Formen des Erinnerns in die Mitte der Reflexion und des Diskurses stellt, begleitet sie auch der Schatten der Formen des Vergessens. Zerren Erinnern und Vergessen aneinander? Wie stehen sie jeweils zum Bemühen um Befreiung, um Gerechtigkeit, um Frieden – für jeden einzelnen Menschen in seiner oder ihrer unverbrüchlichen Würde, für Gruppen von Menschen, für Gesellschaften? Befreiung – Gerechtigkeit – Frieden: Was brauchen Sie an Erinnerung, an Klärung und Wahrheit? Persönlich ebenso wie öffentlich? Zwischenmenschlich und in sichtbaren Dokumenten?

Ein Wort des jüdischen Talmuds lautet: „Erinnerung ist das Geheimnis der Erlösung. *Memory is the secret of salvation.*“ In der Gedenkstätte Yad Vashem in Jerusalem werden die Namen der Opfer der Shoah gesammelt, dokumentiert, in Erinnerung gehalten. Sie sollen *nicht* vergessen werden. Nicht unter uns Menschen. Nicht bei Gott.

¹ Göttingen: Wallstein Verlag 2016.

In der christlichen Religion steht im Zentrum ihrer Rituale das *Gedächtnis* des Leidens, des Todes und der Auferstehung Jesu Christi. Den Charakter des Rituals hat Jesus Christus selbst durch das letzte Abendmahl mit seinen Jüngern geprägt: Das gemeinsame Essen und Trinken ist ein gemeinsames Erinnern und Empfangen der liebenden Hingabe Jesu Christi, durch die er Verrat, Leidensweg und Tod annimmt und in die Auferstehung hinein transformiert. Die Form des Erinnerns in jeder Messfeier weist in die Gegenwart der Feiernden hinein mit ihren Lasten und Leiden, mit ihren Enttäuschungen und ihren Hoffnungen. Sie weist aus der Erinnerung der Vergangenheit in das Heute der Gegenwart hinein und über das Heute hinaus in eine Praxis für die Zukunft, die als Befreiung, als Gerechtigkeit und als Friede und Versöhnung im Heute des Hier und Jetzt im gemeinsamen Essen und Trinken wie ein Vorgeschmack anbricht, nächste Schritte angeht und voll Zuversicht auf ihre Vollendung in der Zukunft Gottes vertraut.

2. Verstehen

Formen der Erinnerungspflege nach Kriegs- und Gewalterfahrung stehen im Lichthof solcher Hoffnung *aus der Erinnerung*. Menschen, Gruppen und Gesellschaften müssen nicht in den Lasten und der Schuld der Vergangenheit unselig feststecken – erst recht muss nicht nach einem Schluss-Strich gerufen werden. Erinnerung kann der Befreiung, der Gerechtigkeit, Frieden und Versöhnung dienen. „Erinnerung ist das Geheimnis der Erlösung“, wenn sie das Erinnerte mehr zu verstehen sucht.

Klares Erinnern ist eine Voraussetzung, um zu *verstehen*, *was* geschah, *warum* es geschah, *wieso* die Beteiligten sich so verhielten, wie sie sich verhielten. Verstehen impliziert die Suche nach der Wahrheit. Wenn aber schon das Erinnern so schmerzlich ist, dass es verdrängt wird, dann erst recht die Suche nach der Wahrheit. Lieber nicht daran rühren. Man hat sich arrangiert, die Devise heißt, nach vorne blicken, sich zufrieden geben mit der eigenen Sicht der Dinge, die genügend als wahr betrachtet wird. Wie ist es damit, wie die anderen die Dinge sehen? Auch sie haben ihre Version. Gerade in kalten wie heißen Konflikten² herrscht sehr schnell ein schwarz-weiß-Denken vor mit einfachen Erklärungen, die einen selbst *ent*-schuldigen und die anderen *be*-schuldigen. Empathie für die andere Seite ist schwierig, wenn nicht unmöglich geworden, zumal wenn Gewalttaten und schweres Unrecht im Spiel waren.

² Vgl. Glasl, Friedrich, *Konfliktmanagement*. 8. Aufl., Bern 2004.

Wie kann man da nicht nur die Wirklichkeit der Sachverhalte mehr verstehen, sondern sogar die Wirklichkeit der Beweggründe der „anderen“, der Konfliktgegner und ihrer Mitläufer? Verstehen lernen – eine Überforderung?

Hierfür braucht es in aller Regel die Bereitschaft zu einem Prozess, das eigene Denken in verhärteten Kategorien aufweichen zu lassen und in die Schuhe des anderen zu steigen, zur Perspektivenübernahme und zu dem, was da an Verstehen von sich selbst und des anderen neu wachsen kann. Auf beiden Seiten setzt das ehrliches Erinnern voraus oder frei. Und dann braucht es die tatsächliche Begegnung, in der jede Seite mitteilt, was sie von der anderen Seite verstanden hat, die Begegnung, in der nicht Rache und Vergeltung im Vordergrund stehen, wohl aber Gerechtigkeit. Dieser Prozess hin zu mehr Verstehen und zu tatsächlicher, neuer Begegnung braucht einer allparteilichen *Mediation*, die mit Konfliktgeschehen und -management vertraut und erfahren ist. Dazu wird gehören, mit den involvierten Gruppen erst einmal je separat zu arbeiten. Wenn diese Arbeit weit genug gediehen ist, können tatsächliche Begegnungen vereinbart werden – mit Anleitung und bleibender Prozesskontrolle bei der professionellen Moderation. In solcher Begegnung können ab einem gewissen Punkt auch Fragen gestellt werden – um mehr zu verstehen. Dies dürfte eine Menge Tränen kosten, auf allen Seiten. Gerechtigkeit braucht Wahrheit – über die Vergangenheit, die erinnert wird, und in der Gegenwart der Begegnung. Lüge und Manipulation verhindern Verstehen. Verstehen heißt jedoch noch nicht Vergeben oder Versöhnen.

3. Versöhnen

In einfachen Worten sagen Menschen, die sich *versöhnen*, zueinander: „Wir wollen einander wieder gut sein.“ Das ist eine bewusste, positive, aktive Haltung. Sie ist *anders* als: Wir kommen miteinander aus. Wir lassen einander in Ruhe, indem wir einander vermeiden und den Kontakt aufs allernötigste beschränken. „Wir wollen einander wieder gut sein“ heißt auch nicht nur relativ friedliche Koexistenz; und es kann nicht einseitig sein. Dies braucht vielmehr den freien Entschluss der persönlichen Bereitschaft auf beiden Seiten, insbesondere – wo man das sagen kann – der Seite, die am stärksten verletzt wurde und gelitten hat. Wenn sie der anderen Seite wieder gut sein will, heißt das in den Worten des Evangeliums, dass sie den Feind lieben will (Lk 6,27). Das kann man menschlich nicht fordern. Das ist ein – enormer – Akt der Freiheit. Eine Überforderung?

Was die Liebe zum Feind möglich machen kann und will, ist die Liebe Gottes, die jemand annimmt und nachahmt – und auf dessen ewige Gerechtigkeit er oder sie vertraut – um das Böse durch das Gute zu besiegen, um lieber zu leiden als zu hassen. Auch dies ist „im Prozess“ zu denken: Es geschieht nicht ein für alle Mal, es braucht Wiederholung, bewusste Einübung, eine Kultur des Herzens.

„Meinen Hass bekommt Ihr nicht!“ schrieben trotzig die Angehörigen eines Opfers von islamistischem Terror.

In „Meinen Hass bekommt Ihr nicht“ wirkt (zumindest latent) die Erinnerung an die Liebe Gottes. Im Volk Israel wie im Christentum spielt eine Erinnerung eine zentrale Rolle: Die Erinnerung an Gottes rettende Taten, im Christentum dazu zentral die Erinnerung an die Hingabe Jesu Christi bis zum Tod am Kreuz, weil er die Seinen liebte „bis zur Vollendung“ (Joh 13,1). Zentrum der Feindesliebe ist die Macht und die Art Gottes. Jede Eucharistiefeier ist zu seinem „Gedächtnis“ – zur lebendigen Erinnerung an Gott in Jesus Christus, damit die Feiernden mehr verstehen und annehmen lernen, wie Gott gerecht, barmherzig und treu ist (Mt 23,23) – um selbst zu „Werkzeugen“, zu „Sakrament“ (LG 1) des Friedens und der Versöhnung werden.

Auch dieses Erinnern geht nicht automatisch. In Deutschland wurden die Eucharistie und das Abendmahl gefeiert und dennoch kamen die Nazis an die Macht und wurden die Juden von Getauften verfolgt und vergast. Es gibt sehr oberflächliches Erinnern und Christsein. Ein Erinnern und Christsein, das nicht *mehr* Verstehen sucht und auch die Versöhnung mit Gott und anderen nicht als nötig empfindet. Wirkliches Erinnern will mehr verstehen lernen, aus der Geschichte, aus der Vergangenheit lernen für Gegenwart und Zukunft. Selbstgerechtigkeit ist viel leichter – und Abwertung der anderen. Darum ist die Arbeit für Frieden und Versöhnung auch Mühe, sie braucht „Studium“, besonders dann, wenn sie als notwendig erkannt wird. Sie kostet viel, weil sie sehr wertvoll ist. Zugleich ist schon die Arbeit in ihrer Mühe selbst ein Geschenk, wo sie sich bewusst wird, dass sie darin getragen ist von der Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Treue des Gottes, der alle Menschen ausnahmslos als seine geliebten Ebenbilder geschaffen hat und bis zum Äußersten an jedem Menschen festhalten will.

Versöhnung bedarf auf der Grundlage von Erinnern und Verstehen bewusster, bedachter, verantwortlicher Schritte mit neuen Ideen und Initiativen, deren Ziel ist, nach Kriegs- und Gewalterfahrungen die Gegenwart und die Zukunft zu mehr Gerechtigkeit, zu mehr Frieden und zu mehr befreiend-befreitem Miteinander hin zu gestalten.

Symphorien Ntibagirirwa

Ubuntu As The Core Basis Of Reconciliation

Abstract:

African cultures contain fundamental values that could help to deal with certain current challenges our societies are faced with. Among these values I shall dwell on that of *Ubuntu* (humanity or humanness). I will focus on the wealth of *Ubuntu* in its philosophical foundations and explore how it could serve in the process of reconciliation. The paper will argue that the terrible recurrent intra/interethnic conflicts and wars that claim so many lives in Burundi and in the Great Lakes Region can be traced back to people not taking seriously the value of *Ubuntu* that unites us as people far beyond diversities. As a matter of implication, I suggest that envisioning reconciliation on the basis *Ubuntu* should lead us to building a kind of modern state in which citizens claim their rights and fulfill their duties based on a common humanity and socio-ethical values it underlies. Thus, the summary of the macro-argument is given political, human rights and development implications.

1. Introduction

The concept of Ubuntu has attracted the attention of so-many scholars and even policymakers both in Africa and beyond. Why this particular interest in the concept of Ubuntu. It is simply because it has what really matters for various aspects of human life. Far than its immediate moral use as a value, it is first of all a metaphysical concept which has a social-ethical landing.¹ More precisely, our fundamental identity as human being is deeply rooted in the concept of *Ubuntu* to such an extent that we cannot be what we are without *Ubuntu*. One's humanity is better realized through the humanity of others. It is what Mbiti has expressed in the famous principle: „I am because we are and, since we are, therefore I am”.² Put differently, our common humanity consists of the fact that, indeed, we are human through the humanity of others, that is, I am because we are When people

¹ Ntibagirirwa, S., Ubuntu as a metaphysical concept. 2017. DOI 10.1007/s10790-017-9605-x, 1-21.

² Mbiti, J.S., African religions and philosophy, New York 1968.

harm the humanity of others, they have harmed theirs in the first place. It is on the ground that such concept must be considered as the core basis the process of reconciliation.

The point I shall put across is that the terrible recurrent conflicts and wars that claim so many lives in Burundi and in the Great Lakes Region can be traced back to people not taking seriously the value of *Ubuntu* that unites us as people far beyond diversities. I suggest that envisioning reconciliation on the basis *Ubuntu* should lead us to building a kind of modern state in which citizens claim their rights and fulfill their duties based on a common humanity and socio-ethical values it underlies. This paper will consist of three articulations. The first point studies the context and the concept of Ubuntu. Based on this study the second outlines principles that should inform the process of reconciliation. The third point outlines the implications for the reconstruction of a modern state in which the citizens claim the rights and undertake the duties on the basis of the common humanity.

2. Context and concept of Ubuntu

2.1. The context of Ubuntu

The context of *Ubuntu*³ consists of two aspects. The first aspect is the people with a common ancestry (Bantu⁴ people) and a common root language observable in the languages spoken in the region from Eastern Nigeria to South Somalia and from South Soudan to Cap Town. Abundant literature⁵ shows that researchers in Linguistic Genetics and Archaeology are amazed

³ A further reflection of ubuntu could found in my article, Ubuntu as a metaphysical concept, published in the Journal of Value Inquiry, <https://doi.org/10.1007/s10790-017-9605-x>.

⁴ The word „bantu” was coined by the German scholar Wilhem Bleek for all languages spoken in southern Africa because of their similarity. But astonishingly, this similarity was not limited to languages but equally the culture (Schoenburn, 2002, 2).

⁵ See Filippo, C. / Bostoen, K. / Stoneking, M. / Pakendorf, B., Bringing together linguistic and genetic evidence to test the Bantu expansion, in: The proceedings of the Royal Society B, 279 (2012), 3256-3263; Montano, V. / Ferri, G. / Marcari, V. / Batini, C. / Anyaele, O. / Destro-Bisol, G. / et al., The Bantu expansion revisited: a new analysis of Y chromosome variation in Central Western Africa, in: Molecular Ecology, 20(13) (2011), 2693-2708; Berniel-Lee, G. / Calafel, F. / Bosch, E. / Heyer, E. / Sica, L. / Mouguiama-Daouda, P. et al., Genetic and demographic implications of the Bantu expansion: insights from human paternal lineages. Molecular biology and evolution, 26(7) (2009), 1581-1589.

by the commonality across cultures and languages they found on a territory of more than nine million square kilometre and more than un half of the population of the African continent.⁶

Bantu languages are the variations of one common ancestral language, proto-bantu or ur-bantu.⁷ Despite phonological variations, they share the fact that the human being is referred to as *Muntu* (singular) and *Bantu* (plural); hence the appellation of Bantu people. The root „ntu” which does not change both in singular and plural refers to being or thing, that is the reality all creatures share. It is in this Bantu geographical zone where the concept of *Ubuntu* is located. Thus it is not surprising that popular and scholarly writings are also found in southern Africa as well as in the Central African region on which this study is focussing. Before moving on the second aspect, it should be noted that the communality of the language which is particular enjoyed in Burundi and Rwanda should be emphasized as one of the direct avenues that should facilitate the process of reconciliation.

The second aspect of the context of *Ubuntu* is the community. This community itself has two aspects, namely, the cosmological and the anthropological aspects. Cosmologically, the *muntu* is a member of the community of „ntu” (beings). Kagame⁸ argues that the structure and grammatical rules of a people’s language are modelled in agreement with the cosmological ordering of the universe. Kagame⁹ highlighted four categories that constitute the Bantu reality and universe:

- *Muntu* (bantu in plural) is a being which acts by intelligence;
- *Kintu* (bintu in plural) interacts without the use of intelligence (it is characterised by vitality as is the case with animals or plants, or by inertia as is the case with rocks);
- *Hantu* (same in plural) is the localizing being (it is the being of space and time);
- *Kuntu* (same in plural) is the modal being: it indicates the way things are or should be.¹⁰

All the four categories (mu, ki, ha, ku) are built on the same root, *ntu* (being). All creatures in the universe, whether spiritual or material, visible or

⁶ Reader, J., A bibliography of the continent, New York 1998.

⁷ Guthrie, M., Comparative bantu: an introduction to the comparative linguistics and pre-history of the bantu languages, Farnborough 1967-70.

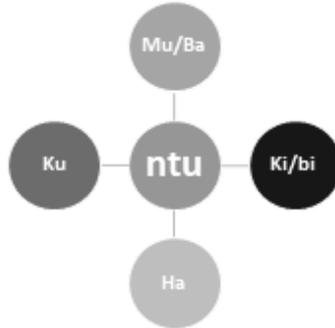
⁸ Kagame, A., La philosophie Bantu Rwandaise de l'Etre, Bruxelles 1956.

⁹ Kagame, A., La philosophie bantu comparee. Paris 1976, 102.

¹⁰ See table and figure in Ntibagirirwa, S., Ubuntu as a metaphysical concept. 2017. DOI 10.1007/s10790-017-9605-x, 1-21.

invisible, share „ntu”. The following figure (Figure 1) gives a schematic picture of the four categories.

Figure 1: The schematic structure of the Bantu categories



The above structure shows that *the world is a community sharing one thing*: being. The world is a common-unity (community) in being (ntu). Human beings belong to this universal community. The direct implication here is that the reconciliation should take into consideration the universal dimension. Tensions, Conflicts, wars and genocidal massacres take place in the environment, thus affecting the rest of creation. The earth is forced to drink human blood even though it is not made to. The point is that the world as a community means that human reconciliation should consider the ecological dimension. There no human reconciliation without the reconciliation with the environment.

Secondly, the human being belongs to human community. Apart from this universal community, the *muntu* is also a member of the human community. In Africa, the *muntu* is conceived of as part of the social web which incorporates other *Bantu*. These *Bantu* include human beings actually living (the present generation), human beings who are dead or the living dead (the past generation), and human beings who are not yet born (the future generation).

Against this background, reconciliation is not a process that is isolated in the present only. It is also a process that does justice the ancestors who sought harmony in the society through traditional means of justice (for instance gacaca in Rwanda or intahe yo ku mugina in Burundi). In the same way, reconciliation means that a harmonious society free of conflicts and wars is being built for future generation.

2.2 The concept of ubuntu

The concept of *ubuntu* is very complex.¹¹ The various definitions can be captured into three main categories. The first category is that of *ordinary, popular, moral* definitions. *Ubuntu refers to certain values expected of a human being as such. These values include generosity, liberality, kindness, respectfulness, empathy, understanding, etc.* In our Burundian/Rwandese cultures, *Ubuntu* literarily means generosity, liberality, big-heartedness, charity, or magnanimity or greatness of the soul, good moral nature.¹² The Centre Ubuntu of Burundi defines *Ubuntu* as „the synthesis of all the values which make the human being singular in his humanity and different from other creatures”¹³.

One can sum up this first category of understanding of ubuntu in Khoza’s words: „Ubuntu assumes that we are by nature moral [...] it would not be possible to exist collectively, or even individually, without an innate ethical sense”.¹⁴

The second cluster is the understanding of *ubuntu* as a phenomenon such as ethic¹⁵, (African) humanism or a worldview according to which people are interconnected. Thus, *ubuntu* is at times referred to as a philosophy¹⁶, an ideology¹⁷, an ethic¹⁸, humanism¹⁹, etc.

While *ubuntu* as moral quality may be predicated to human beings irrespective of their societies (African or not), *ubuntu* as phenomenon indicates its particularity to Africa.

¹¹ For details and complexity, see Gade, The historical development of the written discourse on ubuntu, 2011; Gade, What is ubuntu? Different interpretations among South Africans of African Descent., 2012; Ntibatirirwa, Symphorien, Ubuntu as a metaphysical concept, 2017; Ntibatirirwa Symphorien, Cultural values, economic growth and development, 2010; Ntibatirirwa Symphorien, A wrong way: From being to having in African value system, 2001.

¹² Kimenyi, A., Studies in Kinyarwanda and Bantu phonology, Edmonton 1979, 79; Nyembezi, C., Zulu proverbs, Johannesburg 1963, 47.

¹³ Centre Ubuntu, Centre Ubuntu. Retrieved April 8, 2014, from Centre Ubuntu We sit: <http://www.centre-ubuntu.bi>

¹⁴ Khoza, R. J., Attuned Leadership: African Humanism as Compass, Johannesburg 2011, 87.

¹⁵ Ramose, M.B., The ethics of ubuntu, in: P.H. Coetzee, & A.P. Roux (Eds.), Philosophy from Africa, London ²2003, 325-331.

¹⁶ Ramose, M.B., African Philosophy through Ubuntu, Harare 2002,

¹⁷ Samkange & Samkanga, 1980. (note n’est pas complétée.)

¹⁸ Shutte, 2001; Ramose, The ethics of ubuntu, 325-331.

¹⁹ Sebidi, L.J., Towards a definition of Ubuntu as an African humanism, 1988. Unpublished; Khoza, Attuned Leadership, 2011.

The third category is the *understanding of ubuntu as humanity, humanness, human nature, manhood, common humanity, true humanity*, reverence of human nature, a person's own nature, real humanity, or personality.²⁰ It is this category of understanding where every use of the concept Ubuntu should begin.

Many scholars define *Ubuntu* as humanness without paying attention to how effectively this is the case. Looking back to the four categories of the Bantu philosophy, it is clear that there is no such category as *bu*. In fact, there has been a question of why Alexis Kagame, who is the source of our inspiration, did not consider the „bu” of (*u*)*bu-ntu* as a fifth category, especially as certain Rwandans talk of *ubumuntu*, the essence of human being to distinguish it from ubuntu as generosity/liberality. According to Kagame, with the concept of *u-bu-ntu*, one is already in the realm of formal logic as a condition for philosophising. Thus, *bu* is not another class of beings, but rather an *abstracted being*, a logical being. It is arrived at through abstraction by our mind.

The Bantu distinguish between the concrete and the abstract. They distinguish between the abstract of accidentality and the abstract of substantiality. The abstract of accidentality expresses entities which do not exist independently in nature. In other words, entities expressed by the abstract of accidentality have no existence except in reference to some being. Two examples could be given here, namely *u-bu-gabo* and *u-bu-shangantahe*. *U-bu-gabo* (courage, force, and virility) derives from *umugabo* (man) and is predicated to people or anything that shows signs of virtues of courage or strength. *U-bu-shingantahe* (integrity, equity) derives from *umushingantahe* (judge) and is predicated to any person who leads a life of integrity, justice, and truthfulness. Instead, the abstract of substantiality expresses entities existing independently in nature. It expresses a particular being in specific categories or a mode of being. Thus, people talk of *u-bu-bwa* to mean the dog-ness of a dog; *u-bu-shuhe* (heat-ness of the heat); *u-bu-kali* (sharpness of a thing or a tool). In these examples, it is the substantiality of a given being that is expressed.

Both the abstract of accidentality and the abstract of substantiality are connoted by *-bu*. *Ubuntu* enters in the category of the abstract of substantiality. When *bu* is joined with (*mu*)*ntu*, the result is *ubuntu*. *Ubuntu* means the humanness or the humanity of the human being or the person. It can also refer to the personhood of the person. *-Bu* is not an entitative being. In the

²⁰ Gade, C., The historical development of the written discourse on ubuntu, in: South African Journal of Philosophy, 30(3) (2011), 305-329, here 307-308.

ordinary language and understanding, when people violate the rights of others or kill each other, they can be said to have lost their Ubuntu. That is what the Burundians and Rwandese express when they say that such or such person is heartless (*nta mutima agira*) or such or such is not human being (*si umuntu*) or again such or such is an animal (*igikoko*). The question is how these people who have said to have lost their humanness or how Ubuntu can be reconstructed? That is the point being addressed in this whole reflection.

2.3 Locating Ubuntu of the Muntu

A legitimate question to be asked is where *ubuntu* of the muntu resides? For the Bantu people the Ubuntu of the umuntu is situated at two complementary levels: The intelligence (*ubwenge*) and the heart (*umutima*), that is, the mind and the heart. More precisely, Ubuntu is the combination of the mind and the heart.

The first salient characteristic feature of the human being is intelligence as is seen in the distinctive characteristics of each category. Intelligence is what distinguishes human being from other beings in the world. It is the faculty by which umuntu acts and interacts with other „ntu” in the world compared with other beings (*ibintu*) characterised by inertia (for instance minerals such rocks) or simple vitality (as in the case of animals, plants, non-human spirits). It is the faculty by which the muntu judges, appreciates, relates to and harmonises with other beings.²¹

However, „ubwenge” by which umuntu has Ubuntu has a certain number of nuances. „Ubwenge” as practical intelligence and „ubwenge” as habitual intelligence. In its practical aspect, *ubwenge* means slyness, shrewdness, intellectual grasp or cleverness. This is what one can call calculative rationality.²² Most Bantu admire this aspect of „ubwenge”, but at the same time, they are wary about it. For instance, the Burundians and Rwandese call calculative rationality not „ubwenge” but „akenge” by which people could mislead others. That is the case when they cleverly lie, cheat, kill or attempt to deviate other from virtuous pursuits. Instead, habitual intelligence refers to active knowledge, ability, understanding or wisdom.

²¹ Ntibatirwa, S., A wrong way: From being to having in African value system, in: P. Giddy, Protest and Engagement (65-81), Washington, DC 2001.

²² Ntibatirwa, S., Philosophical premises for african economic development: Sen's capability approach, Pretoria 2012.

One wonders whether this intelligence or ‘‘ubwenge’’ is what makes human being a rational being as reason is the salient feature of the human being in western philosophy. Of course, the way the Bantu defines the human being is not much different from the way other people do. The Bantu people would concur with Nida- Rumelin who argues that reasoning is inclusive as it includes all human beings that have the capacity of reasoning which addresses all humans.²³ To cement, I concur with Ramose who concludes that „umuntu is the specific entity which continues to conduct an inquiry into be-ing, experience, knowledge and truth.²⁴

In relation to the point being put across, reconciliation means being open so that one’s mind is open for the good and the right of the other. Reconciliation is only possible when each the parties in a given conflict or contentious situation orders one’s intelligence for the good and the right of both so that, it is possible to journey together in a new life. Indeed, in wars, genocidal massacres and the interethnic conflicts that have bedeviled the Great Lakes Region, people acted (or still acts) and if they had lost the mind and the human logic of what is good and right for other people. The reconciliation process becomes the way in which people recover the human logic of what is good and right not only for the conflicting parties but also for the whole of the society today and tomorrow. The problem though is that the mind simply calculative rather than comprehensive. In this case for instance, reconciliation would be reduced to the protection one’s personal interests or hiding the fear one’s fear in what I may call the search for the „équilibre de terreur”, the fear of one another. It is here that the second dimension of Ubuntu comes in.

The second aspect or dimension of the Ubuntu of the muntu is the heart (umutima). The heart is a very rich concept, particularly among the Bantu of the Great Lakes Region. In his book, *Un humanisme africain: Valeurs et pierres d’attente*, Dominic Notomb took the case of Rwandan people to describe the heart in the following:

There is a special word in the language of Rwandese people which quickly has revealed itself very important to know and describe them; a word in which they want to express what is fundamentally human in the human being [...] That word is: *Umutima*. Some cultures exalt in the human

²³ Nida-Rümelin, Julian, Philosophical grounds of humanism in economics, in H. Spitz-eck, M. Pirson, W. Amann, S. Khan, & E. Von Kimakowitz, *Humanism in Business* (15-25), Cambridge 2009.

²⁴ Ramose, *African Philosophy through Ubuntu*, 41.

beings the mind (intelligence) or will: They define the human being as a creature characterized by reason. [...] But if we consult the ordinary language and the wisdom of proverbs, what characterizes the human being is surely neither *umubili* (the body), nor *ubuzima* (life), nor *igicucu* (the shadow), nor intelligence (human capacity to know). It is rather the *Mutima*. [...] the word heart (Coeur in French) translates imperfectly such pregnant word which is so rich of meaning.²⁵

Umutima consists of the capacity to relate and to love. The Ubuntu of the muntu lies in the capacity to relate and to love, that is removing sound-proofs on the heart. In other words, Ubuntu means that there are no sound-proofs on the heart! It is from this point of view that, Ubuntu has come to mean generosity, liberality, benevolence, empathy, care and sensitiveness to the needs of others, or simply put, the ability to express those values that make the human–environment a place to live.

A person who is insensible and cruel is said to have no heart (Nta mutima agira), a person whose heart is dead (igipfamutima). The Burundians say of the bantu who fail to live according to the requirements of Ubuntu: *Barabaye ibikoko ntibakiri abantu* (these people have become animals and are no longer human beings), they have no human heart. A similar understanding is found among the Zulu culture which refers to such people as “little animals.” In the interethnic as well as intra-ethnic conflicts that have been endemic in the Great Lakes Region appear as if people have lost their umutima and have covered their heart. Reconciliation means that people remove these sounds proofs so as to recognize the humanity of one another for a new life in which people feel in sustained security.

I shall try to bring together the two aspects (intelligence and the heart) of Ubuntu by distinguishing two ways in which ubuntu is expressed, namely, the conception of human being as a being-with/in-self (umuntu-w’-ubuntu) and a being-with/in-others (umuntu-mu-bantu).

2.3.1 The Bantu Conception of the Human Being as Umuntu-w’ubuntu

Ubuntu is assessed in terms of what a person can be and do for other people to enhance their life. Enhancing and sustaining life is one important aspect by which Ubuntu is assessed. Ramose sees in Ubuntu a „rheomodic” character: *where there is Ubuntu, there is a flow of life*. This flow of life should be limited to human being only but also to the whole environment

²⁵ Notomb, D., *L’humanisme africain: valeurs et pierres d’attente*, Bruxelles 1965, 21. The translation is mine.

surrounding us and of which we are part. The reconciliation on the basis of Ubuntu this reflection purports to put across must be limited to the human being only, but also to the whole of our common home, the ecology. Indeed when human beings are killed by their fellow human being, the earth itself is forced to drink the human blood. The earth of which we are part is not meant to drink human blood but to be the source and sustenance of life. Indeed the rheomodic character of Ubuntu underlies the widely recognized view that the African philosophic view of the universe is holistic.²⁶ There is often a fear, even justified, of the dangers of clanism, tribalism or nepotism which is often observed in Africa and which undermines the order of society even today. In the past, Bantu felt these dangers and culturally attempted to temper them through intermarriage or pact of blood to achieve a community that transcend limiting barriers. Thus, umuntu-w'ubuntu cannot be satisfied solely with the practical matters and simple calculations. The primary role of intelligence characteristic of ubuntu is to connect people to their true selves as human beings to the extent that they can now feel obligated to be in harmonious relations in the community of both the visible world (the living) and the invisible one (the dead and the not-yet born).

2.3.2 The Umuntu-w'ubuntu as umuntu-mu-bantu: (being-with/in-community)

While umuntu-w'ubuntu refers to the human being as one conceives of oneself as an individual, umuntu-mu-bantu (being-with/in-community) refers to a human being as a community being, that is, socially constituted. To be a human being is to affirm one's humanity by recognizing the humanity of others and, on that basis, establish human relations with them. Ubuntu understood as being human (humanness; a humane; respectful and a polite attitude towards others constitutes the core of the aphorism [of the bantu of Burundi or Rwanda (abantu ni magirirane, umuntu ni umuntu mu bantu)²⁷].

The plenitude of Ubuntu, humanness cannot fully be achieved outside the community. An individual is born into an existing human society to the extent that the community life is not optional as such. The individual cannot make optional the community without, at the same time, doing

²⁶ Ramose, *African Philosophy through Ubuntu*, 46.

²⁷ *Idem*, 42.

injustice to the Ubuntu characteristic of one's being human. „To be is to belong and to participate, it is to be borne for the other”. Hence the concept of umuntu-mu-bantu. A person is recognized as a person by others through the way one enhances them by one's creativity, initiative, and innovation, dynamics in one's universe, one's self-determination and realization, as well as one's care and respect for oneself and for others. It is putting one's intelligence and the heart at the service of the community in a way that reflects belonging and participation.

3. Ubuntu and the principles of reconciliation

From what have been developed so far, we can infer a certain number of principles that could inform reconciliation.

The first principle that flows from *Ubuntu*, is our very being: *humanness or humanity*. In my attempt to make sense out of the tragedies we lived in the past years and even today, I came to be convinced that before you deprive someone of one's humanity in whatever way, you have lost that very humanity in the first place. That is why, in most conflicts or upheavals, people act as if they have lost their mind. Thus reconciliation means that we must ultimately recover what was lost in the first place: the very value of *Ubuntu* which is our ultimate and fundamental identity.

The second principle is that of *the community*. There is no reconciliation outside the community. What affects the individual affects the community not only the community of humans but also the environmental context in which we live, as underlined earlier. From the cosmic viewpoint, everything belongs together. The *umuntu* belongs to the universal community of people and things. One's humanness or *ubuntu* mirrors the way people ensure harmony in the world of things and other human beings. Thus in the process of reconciliation, it is not just the offender and the victim coming together to reconcile outside the community but within the community as a witness. That is the very meaning of Gacaca in Rwanda (or intahe yo ku mugina in Burundi) in the process of reconciling people and the post-genocide and post-conflict. One might also learn from the very role the ethic of Ubuntu played in the process of reconciliation in South Africa post-apartheid.

In his *No future without forgiveness*, Desmond Tutu expressed vividly what is portrayed here. He says:

[Ubuntu] speaks to the very essence of being human [...] it is to say, 'My humanity is caught up, is inextricably bound up, in yours.' We belong to a

bundle of life. We say, 'A person is a person through other persons.' It is not, 'I think therefore I am.' It says rather: 'I am human because I belong. I participate, I share [...] Harmony, friendliness, community are great goods. Social harmony is for us the summum bonum—the greatest good. Anything that subverts, that undermines this sought-after good, is to be avoided like the plague.'²⁸

Furthermore, the Bantu community is inclusive. Care is taken that nothing or no one is excluded. Inclusiveness means that you count in what I do and who I am! Everything and everyone concur to my being human, my ubuntu. That is the very meaning of Mbiti's „I am because we are...". One important aspect of inclusiveness is participation which means getting involved in the course of action and of being of others. A greater achievement is an inclusive undertaking involving the participation of others.

The third principle is the rheomodic character of Ubuntu; Or in short, the principle of life. In reconciliation, the aim is not just to forgive and to forget. Instead, ultimately, both the offender and the victim must commit themselves to allowing life to flow. Thus the fundamental aspects of Ubuntu, namely ubuntu and heart, intelligence and love must be taken seriously! In our countries, reconciliation is premised upon having told the truth. But it is not impossible that some offender could tell the truth not because they want to repent of their offences, but to vent their acts as an achievement. On the other hand, the psychology of some societies is such that the victims having known the truth could find tricky ways to revenge, slowly but surely. Only the couple of intelligence and love, the mind and the heart, can allow the flow of life.

4. Conclusion and implications

So far we have outlined the concept and the context and Ubuntu. The geographical context shows that, basically, Ubuntu issues from the fact that the Bantu people are the same and share a primeval language. This linguistic communality should facilitate intra-reconciliation at the various levels of African societies. We discovered that Ubuntu has anthropological and cosmological aspects so much that social reconciliation has an ecological dimension: Conflicts, wars, genocides and interethnic massacres take place in the environment and affect it. A further analysis showed that

²⁸ Tutu, Desmond, No future without forgiveness: A Personal Overview of South Africa's Truth and Reconciliation Commission, New York 2000.

Ubuntu has moral character that issues from its metaphysical dimension. Its obliteration in the person leads to moral decay which issues in disharmony among people as is the case in the Great Lakes Regions.

Reconciliation is a recovery of the moral behaviour characteristic of our humanness or humanity: the mind and heart coordinate so that what is good and right for the other is achieved for the good and the right for the whole society. We further argued that Ubuntu of the muntu is located in the mind as the seat of intelligence and the heart as the seat of love. Violence, wars, massacres of whatever kind deprived on their intelligence and love which underlies humanness. We further distinguished between Human Being as Umuntu-w'ubuntu which substantiates the individuality of the person as the condition of freedom and responsibility on the one hand, and the Umuntu-w'ubuntu as umuntu-mu-bantu, the human being as being-with/in-community.

Based on these, three principles of Ubuntu that should guide the process of reconciliation were highlighted namely, the very principle of Ubuntu (humanness or humanity) itself in its characteristic components (mind and heart), the principle of the community as a context in which the Ubuntu of the muntu is substantiated to recover its identity, and finally, the rheomodic character of ubuntu or the flow of life. As Tim Murithi argues, The wisdom of *ubuntu* lies in the recognition that it is not possible to build a healthy community at peace with itself unless the human dignity of all members of the community is safeguarded. With reference to the notion of 'I am because we are' and that of 'a person is a person through other people', *ubuntu* can be developed into an ideal ethical system and a way of life"²⁹.

If our argument so far is convincing, Ubuntu has a political, human rights and development implications which are key to building a modern state. Thus, the first implication is political in character. The genocides, genocidal massacres, and intra/interethnic conflicts observed in the Great Lakes are to be credited to poor politics and political regimes which managed societies with reference and due consideration of values. Thus such kind of politics gave a free field to sociopolitical vices such favoritism, nepotism, regionalism and exclusion of groups of people by others. The point here is that a political system proper for reconciliation could draw inspiration from Ubuntu elaborated in this paper for it to be ethical and sound.

²⁹ Murithi, T., A local response to the global human rights standard: ubuntu perspectives for human rights, globalisation, societies and education, in: Globalisation, Societies and Education, 5(3) (2007), 277-286, here 282.

Such political system should be any democracy but deliberative consensual democracy which is the rule by discussion or public reasoning.

The second implication pertains to human right. Ubuntu requires that the culture of human rights be taken seriously. Reconciliation is posed because people's fundamental rights have been violated. In conflicts or wars, genocide or genocidal massacres, people's rights to life and equal dignity are violated, people exclude one another, and lose their fundamental identity of ubuntu. Thus ubuntu means the promotion of the culture of human rights, particularly through „the principles of reciprocity, inclusivity and a sense of shared destiny between peoples”³⁰. The very ubuntu provides a value system for giving and receiving forgiveness, sacrificing or letting go of the desire to revenge for past wrongs. This, in turn, can advance human rights in not only the Great Lakes Region but also in whatever war/conflict-affected society.³¹ The suggestion behind this implication is that the ethic of Ubuntu should be part of the educational system of our countries if the culture of human rights is to evolve from the value system to which Great Lakes Region is acquainted.

The third and the last implication pertains to development. Ubuntu does not consist only of being but also to having. To have more, to be more, to value more is connatural to human being.³² The conflicts and wars known in the Great Lakes Region have their roots in poverty, poor economy and development which have deprived people of their sustenance, self-esteem and freedom. In particular, in most case, the state being the only employer becomes the cause of exclusion, favoritism, nepotism, joblessness and the fight over resources. Ubuntu requires that development be taken seriously and diversified for reconciliation to be deepened and cemented. The suggestion behind this implication is that state authorities must entertain the moral ambition to develop so that people's sustenance, self-esteem and freedom³³ are consolidated in a way that could defy sources of conflicts and wars.

It is in this way that we could build a kind of modern state in which citizens claim their rights and fulfill their duties based on a common humanity and socio-ethical values it underlies.

³⁰ Idem.

³¹ For this implication, I am indebted to (Murithi, 2007, 282)

³² Lebret, L.-J., *Dynamique concrète du développement*, Paris 1967.

³³ Todaro, Michael P, / Smith, S.C., *Economic Development*, Edinburgh ¹⁰2009.

Bibliographical references

- Berniel-Lee, G. / Calafel, F. / Bosch, E. / Heyer, E. / Sica, L. / Mouguiama-Daouda, P. et al., Genetic and demographic implications of the Bantu expansion: insights from human paternal lineages. *Molecular biology and evolution*, 26(7) (2009), 1581-1589.
- Centre Ubuntu, Centre Ubuntu. Retrieved April 8, 2014, from Centre Ubuntu Website: <http://www.centre-ubuntu.bi>
- Filippo, C. / Bostoen, K. / Stoneking, M. / Pakendorf, B., Bringing together linguistic and genetic evidence to test the Bantu expansion, in: *The proceedings of the Royal Society B*, 279 (2012), 3256-3263.
- Gade, C., The historical development of the written discourse on ubuntu, in: *South African Journal of Philosophy*, 30(3) (2011), 305-329.
- Gade, C., What is ubuntu? Different interpretations among South Africans of African Descent, in: *South African Journal of Philosophy*, 31(3) (2012), 484-503.
- Guthrie, M., *Comparative bantu: an introduction to the comparative linguistics and prehistory of the bantu languages*, Farnborough 1967-70.
- Kagame, A., *La philosophie Bantu Rwandaise de l'Étre*, Bruxelles 1956.
- Kagame, A., *La philosophie bantu comparee*. Paris 1976.
- Khoza, R. J., *Attuned Leadership: African Humanism as Compass*, Johannesburg 2011.
- Kimenyi, A., *Studies in Kinyarwanda and Bantu phonology*, Edmonton 1979.
- Lebret, L.-J., *Dynamique concrète du développement*, Paris 1967.
- Mbiti, J.S., *African religions and philosophy*, New York 1968.
- Montano, V. / Ferri, G. / Marcari, V. / Batini, C. / Anyaele, O. / Destro-Bisol, G. / et al., The Bantu expansion revisited: a new analysis of Y chromosome variation in Central Western Africa, in: *Molecular Ecology*, 20(13) (2011), 2693-2708.
- Murithi, T., A local response to the global human rights standard: ubuntu perspectives for human rights, globalisation, societies and education, in: *Globalisation, Societies and Education*, 5(3) (2007), 277-286.
- Nida-Rümelin, Julian, Philosophical grounds of humanism in economics, in H. Spitzeck, M. Pirson, W. Amann, S. Khan, & E. Von K.imakowitz, *Humanism in Business* (15-25), Cambridge 2009.
- Notomb, D., *L'humanisme africain: valeurs et pierres d'attente*, Bruxelles 1965.
- Ntubagrirwa, S., *Philosophical premises for african economic development: Sen's capability approach*, Pretoria 2012.
- Ntubagrirwa, S., A wrong way: From being to having in African value system, in: P. Giddy, *Protest and Engagement* (65-81), Washington, DC 2001.
- Ntubagrirwa, S., Cultural values, economic growth and development, in: G. Moore, *Fairness in international trade* (27-46), New York 2010.
- Ntubagrirwa, S., *Ubuntu as a metaphysical concept*. 2017. DOI 10.1007/s10790-017-9605-x, 1-21.

- Nyembezi, C., Zulu proverbs, Johannesburg 1963.
- Ramose, M.B., African Philosophy through Ubuntu, Harare 2002.
- Ramose, M.B., The ethics of ubuntu, in: P.H. Coetzee, & A.P. Roux (Eds.), Philosophy from Africa, London ²2003, 325-331.
- Reader, J., A bibliography of the continent, New York 1998.
- Sebidi, L.J., Towards a definition of Ubuntu as an African humanism, 1988. Unpublished.
- Todaro, Michael P., / Smith, S.C., Economic Development, Edinburgh ¹⁰2009.
- Tutu, Desmond, No future without forgiveness: A Personal Overview of South Africa's Truth and Reconciliation Commission, New York 2000.

Simangaliso R. Kumalo

The Unfinished Business Of The Truth And Reconciliation Commission In South Africa And The Role Of The Church

Abstract:

This article seeks to appraise the contribution of the church in the building of reconciliation in South Africa. It highlights the reasons for the failure of the reconciliation project in the country. Then it reflects on the need for the church to partner with the government in revitalizing the reconciliation project. Finally, the paper proposes five strategies that need to be taken in order to help in the process of building reconciliation in the country. Then the paper will be concluded.

Often there have been those who have wanted to provide a spurious kind of reconciliation [...]. a crying of peace, peace' where there is no peace, a daubing of the wall with white wash, a papering over of the cracks instead of dealing with the situation as it demands, seriously facing up to the unpleasantness of it all.¹

Introduction

These words were uttered by Archbishop Desmond Tutu Metropolitan Archbishop Emeritus of the Anglican Church of Southern Africa, and former chairperson of the Truth and Reconciliation Commission. The hope was that from there on people would appreciate its importance and so that the perpetrators would come forward to tell the truth about the atrocities they committed and the victims would find relief after asking questions to their persecutors. He was making an appeal for the setting up of an institution that would facilitate unity and reconciliation for the people of South Africa who were emerging from centuries of division by colonization and apartheid. His main focus was that the nation as a whole needed to embark on a project of reconciliation, which would require both the contrition of the perpetrators and the generosity of forgiveness by the victims of

¹ Allan, J., *The Rabble-rouser for peace: The authorized biography of Desmond Tutu*, Johannesburg 2006, 341.

apartheid. Only this would enable reconciliation in the country. President Nelson Mandela complimented Tutu's message the significance of the TRC during its inauguration by saying that:

One of the most important lessons I learnt in my life of struggle for freedom and peace is that in any conflict there comes a point when neither side can claim to be right and the other wrong, no matter how much that might have been the case at the start of the conflict.²

The concept of reconciliation gained religious, social and political acceptance in the post-apartheid South Africa. No wonder it was even embraced by President Nelson Mandela, the first president of a democratic South Africa who articulated it in secular platforms to build the:

The Truth and National Reconciliation Commission which will soon begin its work, is one important institution created by our democratic Constitution and Parliament in order to help us manage the more difficult aspects of healing the nation's wounds. Thus, we shall free ourselves from the burden of yester-year; not to return there; but to move forward with the confidence of free men and women, committed to attain the best for ourselves and future generations.³

As a result, following the transition from Apartheid to democracy, an interest in reconciliation' as a descriptive concept of the new South Africa gained momentum amongst political leaders and theologians seeking to imagine the nation they were trying to build developed. John De Gruchy has given a more detailed definition of reconciliation which considers the specific socio, economic and political dynamics of the South African context. Therefore, whilst in other context this concept may mean, the bring together of divided people" ukubuyisana in Zulu, in the South Africa context De Gruchy observes that it means:

A covenant commitment to overcome enmities, build trust and relationships, develop a shared commitment to the common good and, above all, to restore justice.⁴

The understanding of what reconciliation meant for South Africa was highly contested across racial lines. John De Gruchy notes that" For many whites it was a means to put the past behind and become friends with blacks; but for blacks it meant the fundamental restructuring of society.⁵

² Asmal, K., Nelson Mandela: From Freedom to the future, Johannesburg 2003, 135.

³ Mandela, Nelson, Message by President Nelson Mandela on National Reconciliation Day 16 December 1995.

⁴ De Gruchy, J.A, Theological Odyssey -- My Life in writing, Cape Town 2014, 99.

⁵ De Gruchy, A Theological Odyssey, 98.

From this perspective the notion and efforts of reconciliation was about co-existence in a racially diverse society. It is for that reason that South Africans from all walks of life embraced the call to participate in the process of reconciliation. The world was encouraged by the two outstanding leaders who sold the idea of South Africa as a reconciled and united nation to them, one ecclesiastical and the other political.

Faced with the need to establish South Africa into a society where people from diverse backgrounds, cultures, race and language needed to live together, forgive and forget a painful divisive past under apartheid, religious and political leaders had to draw resources from their areas of expertise to conceptualize an image of a new South African society that is inclusive and all embracing. Liberation Theology and the Theology of Reconstruction which informed Desmond Tutu's leadership during the period of struggle and transition from apartheid to democracy became a source of inspiration and blue print for preachers, theologians and Christians committed in the project of rebuilding South Africa. It is for that reason that he imagined a reconciled nation, shaped by both religion and inclusive politics. Eliastam 2015:1 note that „Desmond Tutu spoke of forgiveness, repentance, healing, ubuntu, restorative justice', these phrases encapsulated a vision for the future of South Africa with citizens united and reconciled with one another. He was convinced that there could be no future for South Africa unless the citizens had gone through the rituals of repentance, forgiveness and reconciliation.⁶

A number of scholars over the years have reflected on the process of reconciliation especially from the perspective of the Truth and Reconciliation Commission (TRC). These include articles by Cilliers 2011; Mouton & Smith 2008 and books by Cochraine, Dee Gruchy & Martin 1999, Du Toit 2002; Meiring 1999; Wustenber 2009), Gerlof 2011, Thesnaar 2014 and others. Whilst these scholars gave a comprehensive and multi-dimensional appraisal of the work of the TRC, they did not focus on the role that was played and could have been played by the collaboration of the churches and government in taking the reconciliation processes forward as part of the continuing work of national building.

In this essay I intend to give my own understanding of the contribution of the church in the reconciliation process in South African. I will retrieve some of the key historical trajectories that mark the country's journey from racial separation to reconciliation and the challenges the nation faces in the

⁶ Tutu, Desmond, No Future without forgiveness, London 1999, 20.

present. I will also highlight the complementary roles played by church leaders in collaboration with leaders of government in inculcating a culture of unity and reconciliation across racial lines. The article is divided into five parts. First, I will postulate a definition of reconciliation. I use liminality as a theoretical lens through which I look at this notion. Second, I discuss the role played by the church in the reconciliation project including the shaping of the TRC in uniting the country. Third, we look at Ubuntu as a basis for the notion of reconciliation. Fourth, I will appraise the state of reconciliation in the country. Fifth, I will propose how can the notion of ubuntu be utilised in the racially polarised South Africa to take forward the efforts of re-establishing the efforts of reconciliation and nation-building. Then I will make proposals of what needs to be done by the church to take the reconciliation process forward.

Reconciliation and the liminality theory

The positive attributes of this notion are that it brings about a sense of inclusivity and belonging of different people representing cultures, races and languages. The opposite of reconciliation is disunity, exclusivism and marginalization of those we disagree with. Reconciliation, unity and atonement also depicts a new beginning, a new dawn after divisions, disunity and conflict. Its opposite is the division conflict, racial, ethnic and gender divisions.

We take note of the fact that the future of this country depends on forgiveness and reconciliation as noted by Desmond Tutu and Charles Villia-Vicencio who played a pivotal role in the TRC.⁷ Desmond Tutu asserted that the future of the country was at risk because of the continuing inequality and failure of reconciliation. He said:

In South Africa the whole process of reconciliation has been placed in very considerable jeopardy by the enormous disparities between the rich, mainly the whites, and the poor, mainly the blacks. The huge gap between the haves and the have-nots, which was largely created and maintained by racism and apartheid, poses the greatest threat to reconciliation and stability in our country.⁸

⁷ Desmond Tutu was chairperson of the TRC whilst Charles Villia-Vicencio was head of research.

⁸ Tutu, No future without forgiveness, 221.

Villa-Vicencio echoed the same sentiments by saying that ‘these differences have the capability of destroying the future.’⁹ It was not about allowing white people to escape responsibility of what they had done to black people, nor was it forcing black people to forgive and forget what had happened to them without them receiving any form of justice for the suffering they had endured under apartheid. It was simply aimed at opening space for all who found themselves in the country to live with one another in peace and harmony. Unfortunately, the reconciliation project has not been allowed to grow until it becomes an operational reality in contemporary South Africa. There is no doubt that during the early days of the democracy there were impulses of it when people lived in charity, harmony, reconciliation, forgiveness across the racial divide. However, in recent years we have seen a resurgence of racism coming from all groups ranging from incidents such of ethnicity, racism, and xenophobia etc. Such incidents have made us to wonder if the idea of reconciliation which seems illusive will be achieved or not? Twenty-five years since it was promulgated the idea of reconciliation has continued to remain on the margins as an ideal, something with potential, but has not yet been fully realised and embraced by the South African society. We only see impulses of it here and there, but it is expected that by now it should have grown to characterise the nation’s identity and description of itself. As a result, we see it occupying what Victor Turner classifies as a ‘liminal’ space.¹⁰ Turner describes this as the ‘stage of being between phases (Turner 1969: 95). Although Turner’s primary focus was on rituals, I see the concept of liminality as relevant for our understanding of the notion of reconciliation because it occupies the same position in the South African psyche of nationhood. Tutu, Mandela and many other South Africans would have liked to see reconciliation being embraced by all. However, others did not see it as giving a fair description of where the nation is or looks like as far as reconciliation is concerned. The nation is always between reconciliation and racial conflict.

The conflicting attitudes towards the notion of reconciliation and nation-building as a description for the South African democratic society brings to our attention the fact that this notion (reconciliation) occupies a ‘space

⁹ Thesnaar, C., Seeking feasible reconciliation: A transdisciplinary contextual approach to reconciliation. <http://www.hts.org.za>. Doi:10.4102/hts.v.1364, accessed 27-7-2021.

¹⁰ Kumalo, R.S., The Changing Landscape of South Africa and Implications for Practicing Ubuntu, in J. Dreyer (et al), Practicing Ubuntu: Practical Theological Perspective on Injustice, Münster 2017, 23.

of betwixt'.¹¹ There are those who feel that it allows those who supported and benefitted from apartheid to get away without paying back for their sins and to suddenly be included in the new nation. It is also seen as forcing the victims of apartheid to embrace their oppressors without them paying for their sins or at least without them getting justice. Therefore, the viewing of South Africa as a reconciled nation occupies a liminal space. Reconciliation itself occupies the liminal space. However, it has to be taken out of this confined space and placed top on the public agenda if it is to heal the whole nation. The church is one of the organs that can help with the working of keeping the reconciliation project alive and on the agenda of national development.

The Contribution of the Church to the Reconciliation Project

Since the establishment of the system of apartheid, the church in South Africa though not without ambiguity and divisions sought to shepherd the nation to being a united and reconciled one. For instance, the work of progressive priests and ecumenical leaders such as Desmond Tutu, Allan Boesak, Peter Storey, Denis Hulley, Sister Bernard Ncube, Brigalia Bam and many others was focused on uniting the South African people across racial lines. It is for that reason that they called for the end of the system of apartheid. They supported the efforts of activists to bring this system down and called for the release of all political prisoners, the unbanning of political organization and the end of the system of apartheid. It is for that reason that when the country was preparing for the establishment of a democratic government in the early 90s the church was also in the forefront, playing a guiding and mediatory role. For instance, when the dialogue process started church leaders opened it with prayers and a call was made throughout the country for the nation to pray for this process.

Accompanying the birth of democratic

In the face of the sudden political changes and ushering of the new era, the church was called upon to help with the „rebirthing” of a new South Africa.¹² The church through the South African Council of Churches (SACC) organized conferences, seminars workshops on reconciliation. The commitment was on accompanying the country in the process of building a new nation. Even in services sermons, prayers and ceremonies focused on

¹¹ Turner, V., *The Rituals Process: Structure and Anti-structure*, Chicago 1969, 122.

¹² de Gruchy, J.W. / de Gruchy, S., *Church Struggle(s) in South Africa*, Cape Town 2004, 1.

reconciliation. Some churches even, had pilgrimages of crossing the racial divide, where black and white members visited one another.¹³ The outcome of these activities was a church that focused on the ministry of reconciliation even though there was no well-planned strategy for implementation. Other leaders were supporting the process by providing counsel to those who were participating in the negotiations. After the negotiation process and the elections, Bishop Tutu and Nelson Mandela emerged as the two symbolic leaders of the new South Africa, one religious and the other political. It is for that reason that there is a general understanding in South Africa that the idea of a Truth and Reconciliation Commission emanated from the church to the political leaders instead of the other way around. There is a belief that it is not just a product of a political process but rather an idea from the religious community in its counsel to the politicians. The church being a community that reconcile people rather than separate them is accredited for having advised and encouraged political leaders such as Nelson Mandela and others to opt for a restorative body such as the TRC that will lead to reconciliation of the people of South Africa rather than a retributive one that might lead to punitive majors for the perpetrators and end up dividing the nation between perpetrators and victims of apartheid. This may be seen as the first contribution of the church to the birthing of a new South Africa, whispering the idea of a restorative and reconciling body rather than a punitive and divisive one.¹⁴

Restorative Approach to correcting the past

The second contribution of the church in this process was that it sought to restore those who had been dehumanized by apartheid so that they ended up dehumanizing their fellow human beings. The TRC was built on Tutu's theology of humanness, or Ubuntu, which was a characteristic innate in every citizen. Nevertheless, socio-political systems would dehumanize people so that they acted contrary to this characteristic. For the TRC, the aim was perpetrators should come forward to tell the truth of what happened so that they can heal themselves from guilt and the victims by telling the truth. It was believed that the perpetrator would be freed by telling the truth and releasing themselves from carrying the guilt. At the same time the victim of apartheid would be healed by facing their persecutors tell

¹³ Kumalo, R., Annual Report, Ivory Park Methodist Church, Midrand 2000, 8. (Kumalo Files).

¹⁴ Storey, P., I beg to differ: ministry amid the teargas, Cape Town 2018, 427.

them what they thought and felt about them and ultimately forgive them to be free from anger. This was different from other commissions in other parts of the world, where the aim was to find the truth and then punish the perpetrators or sue them. Therefore, the church gave the broader aim and objective of the TRC process which was healing, restorative justice and ultimately reconciliation.

Provision of Facilitators of the TRC Process

Another contribution by the church was that it provided the country with most of the key personnel of the TRC process in facilitating the reconciliation process. Whilst in other parts of the world this process was chaired by judges and lawyers, the South African one was led by priests, theologians, lay church leaders and professionals from other fields. It was not accidental that from the beginning the group that selected the commissioners of the TRC consisted of church leaders. The commission was chaired by some of the most respected church leaders such as Archbishop Tutu who was a leader of the Anglican Church. His deputy Dr Alex Boraine a former Presiding Bishop of the Methodist Church who had gone on to become a progressive politician. There were also key church leaders such as Khoza Mgojo, Prof Piet Meiring, Rev Bongani Finca and many others. Even as you look into those on the lower structures of the TRC, there were clergy and lay leaders of the church who occupied different positions. These drew and used insights from their theologies in carrying their duties in the TRC.

Rituals of healing and reconciliation

Another contribution of the church to the early processes of building national unity and reconciliation through the TRC was the rituals that undergirded the work of this body. The TRC itself was a form of 'national ritual'.¹⁵ A ritual aimed at healing and reconciling a broken people. Amongst the rituals given by the church to the process were: were the inaugural worship service in the local township on Sunday before the hearings, the acknowledging of a sacred space for victims; initiation into being one of the few who have been chosen; the exorcism of terrible

¹⁵ Krog, Antjie, The truth and Reconciliation Commission – A national Ritual? *Misionalia* 26(1), (April 1998)5-18, 5-16.

memories; becoming part of the blessed greater community; finally, the subtle scapegoat' ritual that suggests they were always responsible (thus creating a national of martyrs).

There was also the lighting of the candle, the singing of church hymns through of spontaneous etc. Most of these rituals came from the church and were used to heal the broken pluralistic society. It cannot be claimed that only the rituals from the church were used, nor can we claim that all who appeared in the commission or even those who were in the staff were Christians. They were not all Christians, nor did they all appreciate the Christian bias or orientation of the TRC. However, since South Africa was a religious country and a majority of its citizens Christians it was understandably that the national healing body would draw more resources from the Christian tradition, whilst not marginalizing the others. It can also be concluded that the church contributed to the reconciliation processes immensely at the time of the TRC from the beginning in 1995 till March 21, 2003 when Bishop Tutu presented its report to President Mandela on the 21, March 2003. Unfortunately, after handing the report to the president that was the end of the official involvement of the church with the TRC process and ultimately the end of intentional reconciliation work in the country. There was no programme of implementation or taking forward the recommendations of the TRC given to the church. The church also withdrew from the process and reconciliation was left in the hands of politicians and some members of civil society groups who were passionate of this work. It is because of that reason that the work of reconciling the South African society has floundered over the years.

Appraisal of the Reconciliation project

The current generation of South Africans especially the youth have been very vociferous about their disillusionment caused by the failure of the government and religious communities in reconciling and uniting the country. This is because of the growing divisions between black, white and Indian people as seen from the looting of shops and riots in July 2021. Whilst people have been concerned about the growing gap between the rich, a majority of whom are white and the abjectly poor a majority of whom are black, there has been social polarization in the country which has seen the growth of racial tensions as a result of the failure in transformation and reconciliation. The disillusionment of the current generation has led them to accuse Nelson Mandela and his generation of leaders of

giving too much to the enemy during the discussions of the sunset-clauses.¹⁶ In most cases they go to the point of accusing these leaders of having sold-out to the oppressors during the negotiations for the new South Africa. Key to the dissatisfaction is the manner in which the project of reconciling the racially divided society was coalesced through the Truth and Reconciliation Commission and the role that was played by religious communities especially the churches in this project. Both Archbishop Desmond Tutu who chaired the TRC and President Nelson Mandela who established are blamed of having failed to facilitate transformation and reconciliation of the nation. The lack of transformation of the economy has led to growing poverty, unemployment, crime and corruption. Whilst the lack of reconciliation has led to frustration, growing anger from both sides of the racial divide, where black feel that whites have not demonstrated remorse and some white people are reluctant to apologize and let go of the privilege they have always had over black people especially the economic power. Therefore, the racial reconciliation of South Africa seems to have been built on sand rather than a firm foundation and seem to be falling apart.

Successes of the Reconciliation Project

The peaceful transition from apartheid to a democratic society in 1994, was followed by South Africa's achievement in other areas of life. It won the rugby world cup, began to progress economically and climbed the ladder to become one of the most significant countries in the African continent in spite of the fact that it was a newcomer in the community of democratic states in the continent. All this was cause for celebration and as long as Tutu and Mandela were there, the nation was encouraged to celebrate its achievements in unison as a collective not in divisions. All citizens from across the racial and ethnic divide were urged to embrace the new South African nationhood. This period was described in many positive terms, a miracle, and moment of euphoria, period of reconciliation, rebirth and reconstruction.

The world warmed up to both these leaders together with their idealistic message. Tony Balcomb observed that:

¹⁶ Mandani, M., Beyond Nuremberg: The historical significance of the Post-apartheid transition in South Africa. MISR working Paper No 23. October 2015, 8.

Our president is a darling of the world-admired, loved, and respected by all. Our archbishop is also the darling of the world, admired, loved, and respected by all. Just to be in their presence is, for most people, a never-to be forgotten experience.¹⁷

It is this difference in understanding and expectations that has contributed largely to the failure of the reconciliation project. The establishment of the TRC was so that it could help South Africans to listen to their stories, tell the truth about the atrocities they had committed against one another, forgive one another, learn to live with one another and build a prosperous South Africa, instead of engaging in a bloody war that would have destroyed the nation as the world expected to happen. Tutu noted the contribution of the TRC in turning the situation around by saying that:

Instead there was this remarkable Commission, where people told their heart-rending stories-victims expressing their willingness to forgive, and perpetrators telling their stories of sordid atrocities while also asking for forgiveness from those they had wronged so grievously.¹⁸

The rise and fall of a reconciled nation

Whilst during the Mandela era, project reconciliation was thriving and supported by all, it did not survive his retirement. When Thabo Mbeki the able administrator, strategist and cold politician succeeded Nelson Mandela the warm and charismatic larger than life figure who embraced everyone in June 1999 cracks on the reconciliation project began to show. For instance, when his government was accused of not performing mostly by the white-led media, he described South Africa as two nations in one. One that is black and poor, another white and privileged.¹⁹ Whilst there was truth in his analysis, it was unfortunate that as president of the country he could make those pronouncements because he seemed to be undermining the efforts of building the nation into one through reconciliation by his predecessor and people like Tutu. Unlike Mandela, Mbeki had a frosty relationship with Archbishop Tutu that culminated to public spat when Mbeki called Tutu a liar and Tutu Mbeki called the President a charlatan with

¹⁷ Balcomb, T., *From liberation to democracy: Theologies of bread and being in the new South Africa*. *Missionalia* 26(1) (April 1998), 54.

¹⁸ Tutu, *No future without forgiveness*, 210.

¹⁹ Thabo Mbeki. *AFRICA: the time has come*. Cape Town 1998, 68.

disregard for the truth.²⁰ This marked the end of the partnership between the worlds' most respected church leader's partnership with a South African president in building reconciliation. There are a few points that need to be discussed here.

Continued poverty

There were great expectations that the citizens had when they got into the new nation. The legacy of apartheid that had disadvantage people for over three hundred years needed to be reversed. Although the government worked really hard to reverse the legacy of the past by building houses, giving water and electricity to millions of people, growing the economy and creating new jobs, the need was much more than the government could respond to and the patience of the people was running out. More people remained homeless, poor, landless and unemployed. This led to dissatisfaction and people feeling that the government was not delivering services to them. At the same time the economy of the country continued to remain in the hands of the whites, whilst the majority of black people remained poor. South Africa is said to be the most unequal society in the world. Bloomberg study has noted that:

CEOs and top lawyers make as much as 20 million and ((\$1.4 million) a year while the official minimum wage is 20 rand (\$1.40) an hour. South Africa has the most millionaires and billionaires of any Sub-Saharan African nation, and that number is expected to rise significantly in the next eight years [...] At the same time, almost half of the population of 55 million is considered chronically poor. Whilst the ANC government has lifted more than 2 million people out of poverty, improved access to basic services and rolled out an impressive social-assistance program, South Africa's high unemployment rate, currently at 27 percent, remains the single biggest obstacle to helping the poor, according to the World Bank.²¹

Unfortunately, the majority of the poor people are black whilst the majority of those who are rich and control the wealth are white with a small number of black elites. This was the first and major crack to the rainbow nation.

²⁰ Quoted in Gitay, Y., *Speech and Democracy: The Tutu's Mbeki's Exchange*. Scriptura, 100 (2009), 129.

²¹ <https://www.bloomberg.com.features>. Accessed on the 15-5-2019.

Black forgiveness, white arrogance

Black people were called upon to forgive and forget the injustices of the past so that there could be reconciliation and nation-building for all South Africans. In another book he then argued that „there can be no future without forgiveness.”²² For Desmond Tutu South Africa could not be established on a firm foundation without the truth of the past being told, the pain being healed and forgiveness being offered. For him the fact that the country was going through the difficult and dangerous transition in 1994 needed that people’s experiences of the evil of apartheid should be shared openly so that the diverse that they understood where each one of them was coming from with their pain. It was only through a process of telling each other’s stories that they could understand one another’s pain, anxieties and ultimately hope for a better South Africa.

Unfortunately, this gesture was not complimented by a positive response from the white community. Repentance and remorse from the white community was not forthcoming. Instead most white people were wallowing in self-pity. Balcomb notes that ‘there is a very strong perception, for example amongst many white South Africans, that the Truth and Reconciliation Commission is simply a witch hunt which tries to blame whites for things they did not do.’²³ So as a result they were not owning up to the injustices of the past and were not prepared to compensate or at least share the wealth they had gained unfairly or at the expense of black people. This led to another form of disillusionment of black people towards the rainbow nation, one that was even recognized by Desmond Tutu. He went on to propose that whites who benefitted from apartheid should pay a ‘reparations’ tax²⁴. When he was criticized for punting this idea he responded by saying that:

I was not hoping the response would be of people who still feel guilty but a response of people (who saw the tax) as a gesture of generosity and magnanimity.

The unwillingness by whites to recognize the fact that they benefitted from apartheid and the need to contribute to the upliftment of the victims of the system that benefitted them by sharing their wealth led to another form of disillusionment with the idea of a rainbow nation.

²² Tutu, Desmond, *No Future without forgiveness*. London 1999, 223.

²³ Balcomb, *From Liberation to Democracy*, 59.

²⁴ <https://www.Times.co.za/politics/2011-archbishop-tutu-reparations-tax/>. Accessed on the 10-5-2019.

Ethnicity

The transition of South Africa into a democratic society, coupled with its strong economy was hailed by other Africans in the continent. They saw this not just as South Africa's victory but that of all Africans. They had been inspired by Pixley ka Isaka Seme's vision of the regeneration of Africa and Kwameh's Nkrumah's call and commitment for the freedom of all of Africa. This was the fulfilment of the dream held by these fathers of African nationalism. Some African countries had even participated in the struggle by hosting exiled South Africans when they were engaged in the struggle for their liberation. Countries such as Zimbabwe, Zambia, Ghana, Swaziland, Botswana, Lesotho and many others opened up their arms and they were punished severely by the white government through its security agencies for supporting the freedom fighters. So, when South Africa became a democratic society, they also saw this as their victory too. Many Africans faced with economic and political instability in their countries flocked to South Africa in search for refuge and peaceful existence. Faced with their own challenges of unemployment and scarcity of resources, South Africans responded with violence towards the foreigners especially the Zimbabweans, Mozambicans and Somalians. This was another form of undermining the idea of South Africa as a united and reconciled nation. For the foreigners were adding another layer on the nation that was under reconstruction and reconciliation. The xenophobic violence of that has been characteristic of South Africa, have drawn wide global criticism and threats on the South African state, more so from other African countries. At most they have shown a fragmented.

Race-based party realignment

The disillusionment with the idea of a rainbow nation is more glaring when one analyses the shifts in political loyalties. For instance, in recent years there has been the rise in the formation of race-based political organizations. Whilst the ANC, the DA and COPE presented themselves as inclusive parties, that embraced the idea of a rainbow nation, there has been the rise of parties that do not embrace the idea of a rainbow nation. The EFF has been vociferous on how it represents the agenda of black people and unapologetically exclusive of other race groups such as whites, Indians and colored. Its rhetoric and agenda have been unequivocally explained as representing and focusing on the upliftment of black people, who were previously marginalized and disposed of their land and wealth. The culprit has

been pointed at as the white people. Then came the Black People and Land First (BLF) of Andile Mngxithama which has also positioned itself as a party for black people, meant for their empowerment by returning their land and all other forms of resources that were taken away from them.

Proposals for taking a reconciliation project forward

Having observed the failures of the reconciliation project, there is a need for South Africans to revisit it for the sake of the future. Most importantly there is a need for the church to contribute to the nation-building and reconciliation project. In this section I am making some proposals of what the church needs to do to take this project forward.

Returning ubuntu to the reconciliation agenda

Race, ethnicity and xenophobia have become the biggest threats to a sense of nationhood in SA. These three matters are shaping the way the majority of South Africans, feel, think and experience being part of this nation. One of the key functions of a government is to build social cohesion. Politics has to facilitate a process where all citizens own the country by developing a sense of belonging, commitment and ultimately patriotism. This has to be done through a dialogical approach, meaning that it has to draw insights and resources from the people's values, norms, cultures, traditions, ideologies and even religions. The challenge for the government is how to package the notion of rainbow in an environment that has become hostile to it.

The challenge that the country had but did not seem to face was 'how to embrace a common nationhood, in a society that is emerging from a brutal system of oppression that had turned citizens of the country into sworn enemies? It has to be appreciated that the South African society is still in a process of transition from apartheid to democracy. There is a sense in which we should accept the failures in becoming a rainbow nation to a point where the notion itself seems to have been lost. That has to be taken as a challenge to the project of nation-building which must never be abandoned.

The country's history in the twenty-five years of democracy has contradicted the basic principles of a reconciled nation, one that is united and committed to the best practice of nationhood. South Africans have had to

go through and pass the feeling of a miracle and euphoria that came with the transition from apartheid to democracy and wake up to the realities of the extent of the legacy of apartheid e.g. the grinding poverty, embarrassing economic inequalities, lack of employment pervasive racism and patriarchy. If it is going to make use of the notion of a rainbow nation and benefit from its resources, then there is a need for the country to formulate a common vision, so that they acknowledge it and mobilize all the people to strive to make it a reality. It is significant that South Africans revisit this notion of reconciliation and retrieve the resources that can be gleaned from it in order to take the country forward. These sentiments were echoed by (Motlatsi and Godsell 2008:35) when they observed that „we need to be honest about our past, and creative and courageous about our future.” Reconciliation should therefore be re-conceptualised and appropriated as an ideology on which common nationhood in South Africa is going to be developed. It should not just remain in religious and political elite circles as it did in the past and as a result was lost. Rather it needs to be nuanced, revised and appropriated as ethical notion that informs the imagination and practice of the nation as a whole at all level of society. It must also be embraced as an imperative by both the perpetrators and the victims of apartheid.

Inculcating a culture of reconciliation in the church society

The church has the challenge of implementing reconciliation within its own structures first then call for the uniting of the people in society with credibility. For an example, regarding race, white and black churches need to open their churches to all for worship, ordination and leadership positions. The fact that you still have mainline congregations that are still divided according to white or black denominations is not helpful. As Martin Luther King once observed, Sunday is the most segregated day in America”²⁵, that is the same with South Africa. There must also a promotion of cross-cultural ministry where ordained agency is shared freely across racial communities. For instance, in the Methodist Church you are most likely to see a black minister stationed in a white congregation than a white minister appointed in a black congregation. To emphasize the significance of reconciliation ministers must be stations across racially lines.

²⁵ King, M.L, 11: A.M. Sunday is our most segregated hour. Quoted in New York Times, August, 2 (1964), 165.

The church as a stakeholder in the reconciliation-building project.

In South Africa, the church cannot afford the luxury of living the work on reconciliation in the hands of government and a few non-governmental organizations. There are two reasons why the church must prioritize this work in its ministry. First, the experience of the past has taught us that whilst government is able to pass legislation that calls for nation-building and reconciliation it does not have the capacity to implement this policy on its own. Second, one of the fundamental pillars of reconciliation is spirituality. This is because reconciliation requires forgiveness, repentance, healing and unconditional love. These qualities are all in the spiritual rather than political real. Therefore, they require the expertise of the church and religious communities for them to be achieved. So, whilst the quest for reconciliation is political and can be signed by political principals through dialogues, its implementation is spiritual and requires the pastoral expertise of religious leaders to accompany individuals and communities to a place of reconciliation and unity. No amount of political rhetoric and slogans can bring a divided people into genuine repentance, forgiveness and reconciliation. This makes the church to be an important stakeholder in this work. However, the church also needs to be empowered to do the work by financial resources being made available, so that it can train its agents and pay for the costs that come with doing it. Therefore, there is need of the church to be embraced as a stakeholder and partner to government in doing this work and it must be for a long term, rather than a short one.

Theology of reconciliation for the church and society

South African theologian John De Gruchy once observed „The pastoral responsibilities of the church include accompanying the young democratic nation through a crucial process of confession, forgiveness, healing, reconciliation, transformation and reconstruction.²⁶ Through this, the church can nurture a culture of reconciliation.²⁷ However, for the church to do this

²⁶ De Gruchy, J., *Christianity and Democracy*, Cape Town 1995, 217.

²⁷ For an example a response to the need for developing a culture of democracy in 1992 the Catholic Church called its members to provide an example of „justice, peace and equality”. The Methodist Church of Southern Africa embarked on a renewal programme called the Journey to the New land Programme which was aimed to make the church appropriate for a church in a new (democratic) land.

work it requires a theology of reconciliation to inform and inspire its practice.

Whilst there is no doubt that the concept of reconciliation is packed with theological values, meaning and connotations such as repentance, forgiveness, healing, atonement etc., there is a need for an intention to discover the theological underpinnings of this work. This requires the establishment of study groups and research projects on what it means to think theologically when doing reconciliation work in a South African context, considering its unique and complex history. This will also require the facilitation of seminars, workshops and even rallies where the theology of reconciliation is central, shared, discussed and revised. Participation in theological reflection on reconciliation means not just taking part in services once in a while where the sermon on reconciliation or in national celebrations but rather the church embarking on teaching people both in church and outside about the spirituality and practical strategies of practicing reconciliation as a human imperative. This must include practicing the rituals such as having communion and pouring of libation as visible actions of effecting reconciliation. Understanding the theological meaning of reconciliation from this perspective means that we place greater significance on what is believed by people both at individual and communal level rather than what is spoken about political levels. It builds on the church's belief in the God of atonement and its calling to uniting the people into a „beloved community.” Underlying the theology of reconciliation are the basic principles such as all people are created in God's image, capable of sinning, repenting, accessing forgiveness, and being transformed into new people capable of loving and embracing others.

A theology of reconciliation is based on the church's bigger vision, which is the creation of an alternative community of people who love and live one another because they are aware of their common humanity and the image of God that is in each one of them. Such a theology is measured by applying the principles in God's household such as equality, justice, equal distribution of resources, community, belonging, dignity for all, participation, dialogue etc. This theology is already present both in literature and in the praxis of Christians as they live out their faith. What is needed is the intention to reflect on it, so that it can be discovered, brought to life through discussions and ultimately way of life of people. In the local church pastors have to be encouraged to teach and preach this theology and implement by encouraging multi-racial and multi-ethnic congregations, study groups and ministries. This theology exists already but just need to be captured and

shared widely. This theology will act as a compass that guides the churches involvement.

Strategic networks and partnership

For the church to do this work effectively, it will need to partner with other civil society groups and other faith communities. These strategic partnerships among the civil society groups and those in the religious sector will seek to ensure that the quality and quantity of workshops, seminars, rallies on reconciliation are delivered nationwide. Such networks and strategic partnerships will also provide a framework for multifaceted institutional cooperation as well as opportunities and channels for making linkages between all groups in society, the poor, and the rich, ethnic groups from the poorest citizens at community level to decision makers in local communities, provincial and national institutions. Among the critical, the questions that have to be asked is how do we build a united and reconciled South African nation, freed from the legacy of apartheid and economic inequalities? Churches will need to be allowed to reach out to government at local level structures as well as national level to influence their thinking on reconciliation.

Conclusion

In conclusion, I would like to submit that, the country needs to continue the process of building reconciliation as we have already seen that not much progress has been made this far. Socially this means that the country needs to inculcate a culture of nationhood, citizenship and belonging for all its people. The fact that soon after the submission at the TRC report by Archbishop Tutu to President Mandela, the reconciliation project was abandoned by government and the church, has led to the failure of uniting the South Africa nation. The church itself abandoned the project. Even where it was undertaken it was just through the initiative of the local leadership with very little or no support from the hierarchy especially the SACC. The paper has highlighted the fact that reconciliation is a process that requires time, planning and resources. Since these were not provided after the TRC, there was no progress made in the development of reconciliation in the country. As a result, the nation remained divided racially, economically and ethnically. Therefore, it is not surprising that South

Africa has seen a number of violent conflicts between black and white people. In fact, there has been accusations that there is white genocide in South Africa because a number of white farmers have been killed. There is no evidence that these are killed on racial grounds or these are just acting of criminality. The essay has made some proposals that have to be implemented by the church, to assist with the work of reconciling the nation in South Africa. Amongst these, is the fact that the church has to work with the government as partners on this.

References

- Allan, J., *The Rabble-rouser for peace: The authorized biography of Desmond Tutu*, Johannesburg 2006, 341.
- Allan, J (ed), *Desmond Tutu: The Rainbow People of God*, Cape Town 2006.
- Asmal, K., *Nelson Mandela: From Freedom to the future*, Johannesburg 2003.
- Avera, E., 'Rationalization and racialization in the Rainbow Nation: inequalities and identity in the South African bone marrow transplant network', *Anthropology & Medicine*, 16(2) (2009), 179-193. doi: 10.1080/13648470902940648.
- Baines, G., *The rainbow nation? Identity and nation building in post-apartheid South Africa*, in : *Mots pluriels*, 7 (1998), 1-10.
- Balcomb, T., *From liberation to democracy: Theologies of bread and being in the new South Africa*, in : *Missionalia* 26(1) (1998), 54.
- Battle, M., 'A Theology of Community', *Interpretation: A Journal of Bible & Theology*, 54(2) (2000), 173. doi: 10.1177/002096430005400206.
- Breed, G. / Semanya, K., *Ubuntu, koinonia and diakonia, a way to reconciliation in South Africa?* In : *HTS Theological Studies*, 71(2) (2015), 1-9.
- Bornman, E., *National symbols and nation-building in the post-apartheid South Africa*. *International Journal of Intercultural Relations*, 30(3) (2006), 383-399.
- Buqa, W., *Storying Ubuntu as a rainbow nation*. *Verbum et Ecclesia*, 36(2) (2015), 1-8.
- Dale, R., *The politics of the rainbow nation: truth, legitimacy, and memory in South Africa*. *African Studies Review*, 45(3) (2002), 39-44.
- Davenport, T.R.H, *The Birth of a New South Africa. The 1995 Joanne Goodman Lectures*, London 1998.
- Debrosse, R. et al., 'Fundamental rights in the rainbow nation: Intergroup contact, threat, and support for newcomers' rights in post-apartheid South Africa', in : *Peace & Conflict*, (2016), 367-379. Doi: 10.1037/pac0000186.
- Deegan, H., *South Africa Reborn. Building a new Democracy*, London 1999.
- De Gruchy, J., *Theological Odyssey – My Life in writing*, Cape Town 2014.
- De Gruchy, J.A., *Christianity and Democracy*, Cape Town 1995.

- de Gruchy, J.W. / de Gruchy, S.: *Church Struggle(s) in South Africa*, Cape Town 2004.
- Dreyer, J.S., 'Ubuntu: A practical theological perspective', in : *International Journal of Practical Theology*, 19(1) (2015), 189-209. doi: 10.1515/ijpt-2015-0022.
- Eliseev, A., 'The Rainbow Nation's new dawn', in : *New Statesman*, 147(5407), 2018, 13-14. Available at: <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=128217568&site=ehost-live> (Accessed: 26 March 2019).
- Eliastam, J.L.B., 'Exploring ubuntu discourse in South Africa: Loss, liminality and hope', in : *Verbum et Ecclesia*, 36(2) (2015), 1-8. doi: 10.4102/ve.v36i2.1427.
- Frankental, S. / Sichone, O.B., *South Africa's Diverse Peoples. A Reference Sourcebook*, Santa Barbra 2005.
- De Gruchy, J.A., *Theological Odyssey – My Life in writing*, Cape Town 2014.
- Gqola, P., *Where have all the rainbows gone? Memory*, in : *Rhodes Journalism Review* 24 (2004), 6-7.
- Gylseth, S.I., *Psychology and Ubuntu: therapeutic meetings in a South African context* (Master's thesis), 2008.
- Gitay, Y., *Speech and Democracy: The Tutu's Mbeki's Exchange*, in : *Scriptura*, 100 (2009), 129.
- Habib, A., *South Africa – the rainbow nation and prospects for consolidating democracy*, in : *African Journal of Political Science/Revue Africaine de Science Politique*, (1997), 15-37.
- Haws, C.G., 'Suffering, hope and forgiveness: the ubuntu theology of Desmond Tutu', in : *Scottish Journal of Theology*, 62(4) (2009), 477-489. Doi: 10.1017/S0036930609990123.
- Hemson, C., 'Violence at the End of the Rainbow', in : *Peace Review*, 25(1) (2013), 51-57. Doi: 10.1080/10402659.2013.759764.
- Herman, F., *Jacob Zuma and minority groups in post-apartheid South Africa: An examination of his reconciliation policy toward the Afrikaners*, in : *African Journal of Political Science and International Relations*, 5(1) (2011), 10-20.
- Himonga, C. / Taylor, M. / Pope, A., 'Reflections on Judicial Views of Ubuntu', in : *Potchefstroom Electronic Law Journal*, 16(5) (2013), 369-427. Doi: 10.4314/pelj.v16i5.8.
- Hoad, C., '„Ons is saam” – Afrikaans metal and rebuilding whiteness in the Rainbow Nation', in : *International Journal of Community Music*, 7(2) (2014), 189-204. Doi: 10.1386/ijcm.7.2.189_1.
- Jeffrey, A., *Chasing the Rainbow: South Africa's Move from Mandela to Zuma*. Johannesburg, (2010), xxv1.
- Kamwangamalu, N.M., *Ubuntu in South Africa. A sociolinguistic perspective to a pan-African concept*, in : *Critical Arts. South-North Cultural and Media Studies* 13(2) (1999), 24-41.

- Keevy, I., Ubuntu versus the core values of the South African Constitution, in : *Journal for Juridical Science*, 34(2) (2009), 19-58.
- King, ML, 11: A.M. Sunday is our most segregated hour. Quoted in *New York Times*, August, 2 (1964), 165.
- Krog, Antjie, The truth and Reconciliation Commission – A national Ritual? *Misionalia* 26(1) (1998), 5-18, 5-16.
- Kumalo, R.S., The Changing Landscape of South Africa and Implications for Practicing Ubuntu, in: J. Dreyer et al, *Practicing Ubuntu: Practical Theological Perspective on Injustice*, Münster 2017.
- Kumalo, R., Annual Report, Ivory Park Methodist Church, Midrand 2000 (Kumalo Files).
- Leon, T., 'New divisions split the rainbow nation', in : *New Statesman*, 143(5202) (2014), 14-16. Available at: <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=95099816&site=ehost-live> (Accessed: 26 March 2019).
- Lewis, B., 'Forging an Understanding of Black Humanity through Relationship: An Ubuntu Perspective', in : *Black Theology: An International Journal*, 8(1) (2010), 69-85. Doi: 10.1558/blth.v8i1.69.
- Mabovula, N.N., The erosion of African communal values: a reappraisal of the African Ubuntu philosophy. *Inkanyiso: Journal of Humanities and Social Sciences*, 3(1) (2011), 38-47.
- Mandani, M., Beyond Nuremberg: The historical significance of the Post-apartheid transition in South Africa, in: *MISR working Paper 23* (October 2015), 8.
- Mbeki, Thabo: *AFRICA: the time has come*. Cape Town 1998
- Membe, M.R.D.S., 'Ubuntu Theology', in : *Ecumenical Review*, 67(2) (2015), 273-276. Doi: 10.1111/erev.12159.
- Mandela, N., Message by President Nelson Mandela on National Reconciliation Day, 16 December 1995.
- Moylan, J.-A., 'The hidden potential of pre-theoretical transversal events or adventures of a Rainbow Nation', in : *Hervormde Teologiese Studies*, 69(1) (2013), 1-11. Doi: 10.4102/hts.v69i1.1305.
- Mbeki, T., *AFRICA: The time has come*, Cape Town 1998.
- Motlatsi, J. / Godsell, B., *Do It. Every South African to make a difference*, Auckland Park 2008.
- Ndlovu, T.J., *The church as an agent of reconciliation in the thought of Desmond Tutu*, Berrien Springs MI 1999.
- Posel, D., History as confession: the case of the South African Truth and Reconciliation Commission, in : *Public Culture*, 20(1) (2008), 119-141.
- Rotich, R. / Ilieva, E.V. / Walunywa, J., 'The Social Formation of Post-Apartheid South Africa', in : *Journal of Pan African Studies*, 8(9) (2015), 132-155. Available at: <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=111470972&site=ehost-live> (Accessed: 26 March 2019).
- Setiloane, G. *African Theology: An Introduction*, Johannesburg 1986.

- Storey, P., *I beg to differ: ministry amid the teargas*, Cape Town 2018.
- Thesnaar, C. *Seeking feasible reconciliation: A transdisciplinary contextual approach to reconciliation*. <http://www.hts.org.za>. Doi:10.4102/hts.v.1364, accessed 27-7-2021.
- Trimikliniotis, N. / Gordon, S. / Zondo, B., *Globalisation and Migrant Labour in a 'Rainbow Nation': a fortress South Africa?* In : *Third World Quarterly*, 29(7) (2008), 1323-1339.
- Tshawane, N.J., *The rainbow nation: A critical analysis of the notions of community in the thinking of Desmond Tutu* (Doctoral dissertation), Pretoria 2009.
- Turner, V., *The Rituals Process: Structure and Anti-structure*, Chicago 1969.
- Tutu, Desmond, *No Future without forgiveness*, London 1999.
- Waghid, Y., *Community and Democracy in South Africa: Liberal versus Communitarian Perspectives*, Berlin 2003.
- Williams, D.T., *Perichōrēsis and the South African ideal*, in : *Koers*, 78(1) (2013), 1-7.
<https://www.bloomberg.com.features>. Accessed on the 15-5-2019.
- <https://www.Times.co.za/politics/2011-archbishop-tutu-reparations-tax/>. Accessed on the 10-5-2019.

Heinz-Gerhard Justenhoven

**Versöhnung als Voraussetzung für Frieden.
Politisch-ethische Überlegungen¹**

Abstract:

The author argues that political reconciliation processes - usually initiated by exemplary actions of individuals - are the prerequisite for the political integration of states in Europe after World War II. The theological concept of reconciliation makes it clear that human guilt is inescapable and can only be overcome through God's act of reconciliation. The interpersonal challenge then consists in perceiving the profound dimension of guilt with regard to victims and perpetrators. In the truth and reconciliation commissions, the limits of intra-societal reconciliation have become clear, especially when there was no time and willingness to genuinely come to terms with guilt. Reconciliation between peoples and states raises the problem of different levels of concern among the descendants of victims and perpetrators for subsequent generations, and at the same time the lasting responsibility for injustices that have occurred.

Europa hat im 20. Jahrhundert ein Drama biblischen Ausmaßes erlebt. Kain hat seinen Bruder Abel erschlagen – ja noch mehr: Er hat versucht, dessen ganze Familie auszulöschen. Als am 8. Mai 1945 das NS-Regime zusammen gebrochen und der Krieg beendet war, waren 5,5 Millionen europäische Juden ermordet worden, 27 Millionen Russen als Soldaten oder Zivilisten im Krieg gestorben, 5,6 Millionen Polen, 7,7 Millionen Deutsche, in ganz Europa wurden fast 40 Millionen Menschen getötet – durch einen Krieg, den Deutschland unter dem nationalsozialistischen Regime Adolf Hitlers sehr bewusst geplant und begonnen hatte. Deutschland hatte nicht nur Millionen Tote und Vertriebene zu beklagen, vor allem hatte Deutschland seine Seele verloren: Nach 12 Jahren, in denen viele Deutsche dem Nihilismus, schierer Machtpolitik und der Rassenideologie zugejubelt hatten, fiel der Vorhang, das Theater war zu Ende. Für die meisten Parteigänger des Regimes gab es nichts mehr, an das sie glauben, nichts mehr,

¹ Ich greife auf Vorarbeiten zurück in: Heinz Gerhard Justenhoven, Individuelle und kollektive Versöhnung. Ein Beitrag zur Unterscheidung scheinbar gleicher Vorgänge, in: Die Neue Ordnung 62 (2008), 83-94.

das sie erwarten konnten. Deutschland war der Gesetzlose, der Outlaw unter den Völkern, der grundlegende Rechte der Menschheit in radikalster Weise gebrochen hatte. Aber anstatt für immer ins Exil verbannt zu werden, wurde dem Gesetzlosen ein Platz am Tisch angeboten. Er wurde eingeladen, an einem neuen gemeinsamen Haus zu bauen: Ein Haus, gegründet auf Vergebung und Versöhnung.²

Im Vergleich zur bisherigen Geschichte der Völker Europas, die zu einem nicht unwesentlichen Teil auch eine Geschichte von Krieg und Niederlage, Rachefeldzügen und Zerstörung ist, haben wir nach 1945 in Westeuropa ein Wunder erlebt. Als unfreiwilliger Erbe eines Teils der grausamsten und hässlichsten Geschichte meines Volkes und Zeitzeuge atemberaubender politischer Veränderungen im Leben der europäischen Völker der letzten 70 Jahre, bewegt es mich jedes Mal wieder, wenn ich auf dieses politische Wunder schaue. Wenn ich nun heute einige grundsätzliche Überlegungen zum Thema Versöhnung anstelle, so stehen die genannten deutschen europäischen Erfahrungen im Hintergrund, auch wenn sie nicht direkt thematisiert werden.

In einem ersten Schritt geht es mir kurz um die Verhältnisbestimmung zwischen dem theologischen Begriff der Versöhnung und einem gesellschaftlichen und politischen Begriff von Versöhnung. Von da aus soll es um die Herausforderung gehen, die zwischenmenschliche Versöhnung darstellt. Dabei wird deutlich werden, dass die Vorstellung, Versöhnungsprozesse in Nachkriegsgesellschaften ‚in Gang zu setzen‘, der Komplexität und den Herausforderungen nicht gerecht werden. Hier wird dagegen die These vertreten, dass es sich im Kern um ein freies Geschehen zwischen den beteiligten Menschen handelt, dem ein Moment an Unverfügbarkeit anhaftet. Gesellschaftliche Versöhnung kann durch exemplarisches Handeln, durch einzelne gelungene Aktionen angestoßen werden. Gerade dort, wo Täter jedoch nicht zu dem von ihnen verübten Unrecht stehen wollen oder können, muss wohl ein Zeitraum über eine oder mehrere Generationen mit vielfachem stellvertretenden Handeln hinweg ins Land gehen.

1. Versöhnung zwischen Gott und Mensch

Die Versöhnung zwischen Gott und dem Menschen hat ihren Ursprung in der Liebe Gottes, die sich in Tod und Auferstehung Jesu Christi gezeigt

² Vgl. Sheehan, James, Kontinent der Gewalt. Europas langer Weg zum Frieden, München 2008.

hat. Der, der ohne Schuld ist, nimmt zur Sühne freiwillig die Schuld der Menschen auf sich.

Nun wird schon manch säkularer Zeitgenossen fragen, wozu es den theologischen Bezug für gesellschaftliche und politische Versöhnungsprozesse braucht: Welcher Mehrwert ergäbe sich durch den Gottesbezug? Kann der Mensch nicht autonom vergeben, können die Menschen nicht einander vergeben? Wo liegt der Sinn der christlichen Rede der Vergebung durch Gott?

Eine erste Antwort liegt in uns selbst, im Menschen: Die Radikalität unserer, der menschlichen Freiheit zeigt sich in der Gültigkeit der von uns getroffenen Entscheidung: Das, was wir tun und sagen, ist in der Welt, gesetzt und endgültig! Ein Lob genauso wie ein Fluch, eine Tat der Hilfe wie eine Gewalttat: All das ist in der Welt und – auch wenn wir beispielsweise eine Gemeinheit oder Schandtät gegenüber einem anderen Menschen zurücknehmen wollten, es ist nicht mehr zu ändern. Im Guten wie im Schlechten können wir Menschen nicht mehr hinter unsere Worte und Taten zurück: Was wir tun, ist bleibend und unwiderruflich!

Dies gilt dann auch für die Schuld, die ein Mensch auf sich geladen hat: Unrecht bleibt Unrecht – bleibend und unwiderruflich! Hinter die Gültigkeit seiner eigenen Taten kommt ein Mensch nicht mehr zurück; so können wir auch Schuld nicht mehr ungeschehen machen, können Schuld nicht auslöschen.

Umkehr, die freie Distanzierung von der früheren Entscheidung bedeutet noch keine Aufhebung der Schuld. Der Theologe Karl Rahner sprach hier von der „unheimlichen Ewigkeit der Schuld“.³ Wie kann der Mensch hinter diese Endgültigkeit zurück?

Hinter die Endgültigkeit der Schuld können wir nicht zurück. Der Mensch kann nur auf Gott hoffen, der sich in Jesus Christus mit letzter Konsequenz am Kreuz als die alles übergreifende Liebe offenbart. „Er, der ohne Schuld ist, erträgt alles Unrecht, nimmt alle Schuld auf sich und bittet am Kreuz den Vater um Vergebung für seine Übeltäter.“⁴ Gottes Ja trägt weiter und tiefer als das Nein des Menschen. Im Kreuz wird sichtbar, dass Gott nicht mit Zurückweisung oder Gegengewalt reagiert, sondern das Unrecht erträgt, das dem Sohn angetan wird und so das Böse überwindet. Seine Liebe ist am Ende stärker.

³ Rahner, Karl, Versöhnung und Stellvertretung, in: Geist und Leben 56 (1983), 98-110, hier 102.

⁴ Römelt, Josef, Vom Sinn moralischer Verantwortung, Regensburg 1996, 176.

Wenn der Gläubige diese Botschaft annimmt und auf sie vertraut, kann er auf dem Weg der Versöhnung weitergehen: Schuldvergebung und Versöhnung sind Handlungen Gottes, der Anteil des Menschen am Versöhnungsgeschehen besteht darin, das Geschenk der Versöhnung anzunehmen. Diese Annahme kann nicht in einer indifferenten inneren Haltung erfolgen, sie findet nur statt durch eine veränderte innere Haltung: Hierzu gehört die Einsicht in die eigene Schuld, die Abkehr von der alten Gesinnung, die Reue und Bereitschaft zur Umkehr, zum neuen Anfang aus Einsicht.

2. Versöhnung als zwischenmenschliche Herausforderung

Auch zu unseren Alltagserfahrungen gehört es, dass Menschen einander Leid zufügen: Das Spektrum reicht von der Nichtbeachtung eines Mitmenschen über die üble Nachrede und Diffamierung bis hin zur grausamen Gewalttat. Damit die Dynamik von Rache und Gegengewalt nicht die Beziehungen zwischen Menschen beherrscht, sondern Perspektiven für gelingendes Leben eröffnet werden können, besteht für beide Seiten, Täter wie Opfer, die moralische Herausforderung der Versöhnung. Ich will versuchen, auf einige Herausforderungen hinzuweisen, die politische Versöhnungsprozesse in der Regel mit sich bringen. Schauen wir einmal auf die Struktur des individuellen Versöhnungsgeschehens, so wird deutlich, dass es ein wechselseitiges oder dialogisches Geschehen ist, das beide Seiten tief involviert:

Den ersten Schritt auf sein Gegenüber muss der Täter unternehmen: Er muss das Unrecht seines Tuns anerkennen und seine Schuld einsehen. Wenn ich mir nun den Kämpfer einer Guerilla wie der FARC in Kolumbien anschau, die einmal als Befreiungsbewegung angefangen hat, so bedeutet ‚Anerkennung des von dem Täter zu verantwortenden Unrechts‘ etwas anderes, als dies für einen Bankräuber bedeutet. Der Guerillero müsste sich in einem schmerzhaften Prozess vermutlich eingestehen, dass seine hehren Ideale und die angewendeten brutalen Methoden nicht zusammenpassen.⁵ Zu dem Eingeständnis der eigenen Schuld kommt dann viel fundamentaler die notwendige Einsicht, einem falschen Wertesystem gedient zu haben, das eigene Leben möglicherweise für eine im Kern unmoralische Sache eingesetzt zu haben. Diese Einsicht haben sich in Deutschland viele Menschen nach dem Ende der NS-Diktatur eingestehen müssen – oder

⁵ Weiterführend zu dieser Thematik Hayner, Priscilla, *The Peacemakers paradox. Pursuing justice in the Shadow of Conflict*, New York-London 2018.

sind davor weggelaufen. Und in ähnlicher Weise haben viele Weiße in Südafrika einsehen müssen, dass sie nicht nur falsch gehandelt haben, sondern dass ihr moralisches Koordinatensystem, ihre Weltsicht, korrupt war und sie sich moralisch neu justieren müssen.

Wenn es um eine solche fundamentale Einsicht geht, braucht es Geduld mit dem einsichtigen Täter. Das Eingeständnis, dass die eigene moralische Identität, die ich mir über Jahre zugelegt habe, morsch ist, dass mein ICH nicht mehr mein ICH sein darf, dass ich meine moralische Identität neu erfinden muss – dies geht nicht so einfach. Es ist ein zutiefst erschütternder Prozess, an dem der Täter in den Abgrund seines eigenen Seins schauen muss und den Anblick des moralisch korrupten ICHs entdecken, aushalten und erleiden muss. Ein solcher Prozess braucht Zeit und muss ausgehalten werden, dann erst kann eine wirkliche *Katharsis*, eine Reinigung ansetzen: Mit der Einsicht und dem Aushalten der eigenen Verfehlung hat der Prozess der Ablösung von dem alten ICH begonnen, das neue ICH erhält die Oberhand. Das neue ICH klagt die Verfehlung und damit das alte ICH an; das neue ICH orientiert sich nun an einem anderen Wertesystem. Was sich hier anhört wie das Selbstgespräch einer gespaltenen Persönlichkeit, ist genial dargestellt in John R. R. Tolkiens „Herr der Ringe“ in der Figur des Hobbits Sméagol, der zur Kreatur Gollum degeneriert: Hier begegnen sich das degenerierte ICH und die Reste eines moralischen ICHs im ständigen Widerstreit: im Wechsel von der Fratze des Gollum zum liebenswert-hilflosen Hobbit Sméagol.

Wenn wir diese Tiefendimension der Einsicht in und Reue über unrechtes Tun einen Moment auf uns wirken lassen, dann wird deutlich, wie schwer es für Menschen ist, die in ein Unrechtssystem verstrickt waren, zur Einsicht in die eigene Schuld zu gelangen und zu dieser Schuld zu stehen.

Mir scheint auch das schlichte Täter/Opfer Schema vielfach nicht passend. Welche Tatverantwortung tragen politisch Verantwortliche und ökonomische Profiteure von Systemen, gegen die aufständische Gruppen Gewalt angewendet haben? In gesellschaftlichen Versöhnungsprozessen muss einerseits klar die Täterschaft auf der einen und müssen die Opfer auf der anderen Seite benannt werden. Zugleich darf angesichts langwieriger gewaltsamer Konflikte nicht übersehen werden, dass die Rolle als Opfer und Täter verschwimmen kann, ohne dass damit Verantwortung für Schuld relativiert wird.

Das Schuldbekennnis ist ein entscheidender Schritt zur Versöhnung: Wenn der Schuldige über das Vergehen spricht und zu seiner Schuld steht, setzt bereits der Wandlungsprozess ein. In diesem Moment wendet sich

der Täter dem Opfer zu. Nun handelt es sich bei dem Unrecht, das in politischen Versöhnungsprozessen behandelt wird, nicht um einfache Sachbeschädigung, also um äußerlich erlittenes Unrecht, das erstattet oder repariert werden kann. Das Unrecht, um das es hier geht, betrifft den Menschen: seine körperliche und seelische Unversehrtheit, sein Leben und seine Lebenschancen. Anders als materielle Güter, die meist repariert oder wiederbeschafft werden können, ist Leben individuell und einzigartig: Ein Mordopfer ist und bleibt tot; ein Folteropfer kann meistens nicht mehr in den Alltag zurückkehren. Wer körperliche und seelische Schäden erlitten hat, bleibt damit meist auf der Strecke und muss damit weiterleben. Weil auch Lebenszeit begrenzt ist und Lebenschancen oft nicht wiederkommen, ist erlittenes schweres Unrecht meist eine Lebenswende: Die Narben schwerer Gewalterfahrungen an Leib und Seele bleiben – auch wenn medizinische oder psychotherapeutische Hilfe die Not lindern sollte. Der Einbruch schwerer Gewalt in das eigene Leben zerstört auch das Grundvertrauen, das so nötig für unser Leben ist. Die Erfahrung des Ausgeliefertseins, der Hilflosigkeit und der Verletzlichkeit bleiben, häufig wird die Angst ein ständiger Begleiter.⁶ Viele Opfer schwerer Gewalt berichten, dass ihnen der Lebensmut abhanden gekommen ist oder schweren Schaden genommen hat. Für Außenstehende nicht wahrnehmbar holt ein Geräusch, ein Geruch oder ein Lichtstrahl die schrecklichen Erfahrungen aus der Tiefe der Seele wieder hervor und wirft den Menschen wie in einem *Flashback* zurück in das erneute Erleben des Grauens.

Wenn wir uns darauf einlassen, was ein Folteropfer, ein Opfer von Vergewaltigung oder anderer schwerer Gewalt erleben musste, wird die ganze Zumutung der Bitte um Vergebung deutlich: Wie kann ein Mensch solches Unrecht vergeben? Wie sollen Eltern dem Mörder ihres Kindes vergeben? Wie kann ein Vergewaltigter allen Ernstes sein Opfer um Vergebung bitten? Was erwartet der Folterer, der seinem Opfer gegenübersteht – dessen Leib und Seele er zerstört hat und der nur noch ein gebrochener Mensch ist – ein Schatten seiner selbst?

Übersteigt die Bitte um Vergebung nicht die menschliche Vergebungsfähigkeit? Es ist wohl deutlich geworden, dass ein Täter mit seiner Bitte um Vergebung an ein Opfer eines nicht erwarten darf: Dass seine Vergebungsbitten nun selbstverständlich auch positiv entsprochen werde, als habe der nun reuige Täter ein Anrecht darauf!

⁶ Vgl. Karger, André, *Vergessen, vergelten, vergeben, versöhnen? Weiterleben mit dem Trauma*, Göttingen 2012.

Vergebung kann das Opfer nur frei gewähren. Kein Opfer kann gegen seinen Willen hierzu bewogen werden. Die Entscheidung, ob und wann Vergebung möglich ist, steht allein den Opfern zu.⁷ Daher ist es kaum möglich, von einem Versöhnungsprozess zu sprechen, als ob es eine Art Automatismus oder Regelwerk gebe, nach dem ein solcher „Prozess“ abläuft.⁸ Versöhnung kann es nur freiwillig geben. Es ist ein freies Geschehen von freien Individuen, das auf beiden Seiten, Täter wie Opfer, sehr viele Voraussetzungen hat: Es darf nicht übersehen werden, dass die geschilderten Prozesse auf beiden Seiten sehr viel Zeit in Anspruch nehmen und es völlig offen ist, ob es zur Versöhnung kommen kann.

Übersteigt es menschliche Vergebungsfähigkeit, wenn Opfer von Unrecht und Gewalt mit unwiederbringlich verlorenen Lebensmöglichkeiten konfrontiert sind wie beispielsweise mit schwersten körperlichen oder psychischen Verletzungen? In aller Vorsicht deutet Peter Hünemann an, wie eine im christlichen Glauben wurzelnde Antwort trotz solch irreversibler Zerstörungen aussehen könnte: An Jesus Christus lässt sich ablesen, so Hünemann, was Versöhnung für das Opfer bedeuten kann: „Es ist die Annahme und Hingabe der abgeschnittenen Lebensmöglichkeiten zugunsten des anderen. Versöhnung ist für das Opfer nur möglich im Mitvollzug der Versöhnung, die von Gott her Grund gelegt und von Jesus Christus vollbracht worden ist [...] Versöhnung ist in diesem Sinne [...] ein Gnadengeschenk für beide, Opfer und Täter.“⁹ Dies scheint im Lebenszeugnis von der Christin Marietta Jaeger auf, die ihr Kind durch Mord verloren hat und dem Mörder aus christlicher Überzeugung vergeben hat, noch bevor dieser sich zu erkennen gab.¹⁰ Nach dem Geständnis hat der Mörder ihres Kindes im Gefängnis Selbstmord begangen. Gemeinsam mit der Mutter des nun toten Mörders ihres Kindes trauerte sie um den schweren Verlust und lernte ihn anzunehmen.

Die Feier der Eucharistie als Versöhnungsgeschehen gerade für die Opfer schwerster Gewalttaten in den Blick zu nehmen, hat der amerikanische

⁷ Vgl. Hoppe, Thomas, *Leben im Schatten der Vergangenheit – in getrennten Welten für Opfer und Täter?* In: Gerhard Beestermöller, Hans-Richard Reuter (Hg.), *Politik der Versöhnung*, Stuttgart 2002, 37-61.

⁸ So kann Appleby, R. Scott, *The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence and Reconciliation*, New York, 2000, verstanden werden.

⁹ Hünemann, Peter, *Zur Theologie der Versöhnung*, in: *Geist und Leben* Bd. 70 (1997), 426-435, hier 435.

¹⁰ Vgl. Jaeger, Marietta, *The Power and Reality of Forgiveness: Forgiving the Murderer of One's Child*, in: Robert D. Enright, Joanna North (eds.), *Exploring Forgiveness*, Madison 1998, 9-14.

Theologe Robert Schreiter vorgeschlagen. Der „missbrauchte Körper von Christus, geschlagen und gekreuzigt und dann am Kreuz zur Schau gestellt, wird zum Werkzeug der Versöhnung“, so Schreiter.¹¹ Für Opfer von Folter und schweren Gewalttaten könne sich im Blick auf den gekreuzigten Erlöser in der Eucharistie ein Weg des Umgangs mit dem eigenen Leid zeigen: „Beim Versammeln um den eucharistischen Tisch werden die zerbrochenen, geschädigten und vergewaltigten Körper der Opfer [...] in den Leib Christi aufgenommen [...] Den Kelch mit dem Blute des Herrn miteinander zu teilen, vereint uns mit dem Kelch, den er trinken musste“.¹² Vielleicht lässt sich Schreiters Gedanken so paraphrasieren: Die von außen wahrgenommene Sinnlosigkeit des Kreuzes, die Beraubung aller Lebensmöglichkeiten, ist für Christus selbst die Eröffnung neuer Lebensmöglichkeiten, ja Erfüllung schlechthin: Durch die bewusste Annahme des Leids wird das Kreuz zum Symbol der Sinnerfüllung, der Eröffnung neuer Lebensmöglichkeiten; Nachfolge kann dann verstanden werden als Einladung, den verdeckten Sinnmöglichkeiten in den eigenen, noch so leidvollen Beraubungen nachzuspüren.

Während Opfer und Täter in Fällen individueller Versöhnung direkt miteinander konfrontiert sind, handelt es sich bei der kollektiven Versöhnung – innerhalb von Gesellschaften oder zwischen Völkern oder Volksgruppen – eher um stellvertretende Akte, die eine eigene Problematik aufweisen.

3. Kollektive innergesellschaftliche Versöhnung

In den vergangenen 30 Jahren sind mit dem Ende des Apartheidregimes in Südafrika, der Überwindung von Militärdiktaturen in Lateinamerika, aber auch angesichts innerstaatlicher Kriege wie im ehemaligen Jugoslawien, in Kolumbien oder eben in Ruanda Versöhnungsprozesse als Schlüssel für die politische Zukunft dieser Gesellschaften in den Blick gerückt.¹³ Hier ging es um Unrechtstäter, die als Teil der Lebenswelt der Opfer zugleich Repräsentanten einer Institution oder Gruppe waren. Davon zu unterscheiden sind zwischenstaatliche Versöhnungsprozesse, in denen Handelnde als Repräsentanten ihres Volkes oder Staates in den Blick kommen.

¹¹ Schreiter, Robert J., *Wider die schweigende Anpassung. Versöhnungsarbeit als Auftrag und Dienst der Kirche im gesellschaftlichen Umbruch*, Luzern 1993, 91.

¹² Schreiter, *Wider die schweigende Anpassung*, 120.

¹³ Vgl. z.B. Friese, Sebastian, *Politik der gesellschaftlichen Versöhnung. Eine theologisch-ethische Untersuchung am Beispiel der Gacaca-Gerichte in Ruanda*, Stuttgart 2010.

Als wesentliches Unterscheidungskriterium der verschiedenen Zugänge zu Prozessen innerstaatlicher Versöhnung hat Hans-Richard Reuter vorgeschlagen, die wahrheitsorientierte Versöhnung von der gerechtigkeitsorientierten Versöhnung zu differenzieren.¹⁴ Der wahrheitsorientierten Versöhnung geht es um die Aufdeckung der Wahrheit über das Unrechtssystem. Dies gilt insbesondere im Blick auf sogenanntes systembedingtes Unrecht, sei es in Südafrika oder in der ehemaligen DDR. Im Mittelpunkt stehen also Fragen wie: Wer war für welches Unrecht an wem und in welchem Umfang verantwortlich? Die Arbeit einer Wahrheits- und Versöhnungskommission setzt am zerrütteten Verhältnis zwischen Opfern und Tätern an. Die Anerkennung des Rechts auf Wahrheit über das geschehene Unrecht stellt schon eine rudimentäre Anerkennung der Würde des Opfers dar. Dadurch wird das Opfer seinerseits in die Lage versetzt oder es wird ihm erheblich erleichtert, dem Täter seine Würde zurückzugeben, indem es Vergebung gewährt.

Während die Wahrheits- und Versöhnungskommissionen an der individuellen Unrechtserfahrung und dem individuell zu verantwortenden Unrecht ansetzen, zielte ihre Arbeit eigentlich darauf, ein umfassendes Bild des politischen Unrechtssystems zu zeichnen. So sollten z.B. in Südafrika die politischen Unrechtstrukturen und die entsprechende politische Verantwortung offengelegt werden.¹⁵ Problematisch an den Wahrheits- und Versöhnungskommissionen ist, dass sie in der Regel als ein Instrument der ‚ausgehandelten Revolution‘ zwischen alten und neuen Eliten benutzt worden sind, so beispielsweise in Südafrika oder Argentinien. Bei diesem Deal wurde getauscht: Die alte Elite hat den unausweichlichen Verlust der Macht realisiert, sich bereit erklärt, nicht weiter mit Gewalt in einen aussichtslosen Kampf zu investieren und die Macht im Staat zu übergeben für einen entscheidenden Preis: Amnestie!¹⁶ Die Freiheit von Strafe sollte das Minimum sichern, das die alte Elite in die Zukunft hinüberretten wollte: ein ungefährdetes Leben unter Beibehaltung der häufig zu Unrecht erworbenen materiellen Vorteile. Die neue Elite hat in Südafrika oder Argentinien einen solchen Deal akzeptiert, weil sie die staatlichen Institutionen

¹⁴ Vgl. Reuter, Hans-Richard, Ethik und Politik der Versöhnung. Prinzipielles zu einem aktuellen Thema, in: Beestermöller, Reuter, Politik der Versöhnung, 15-36, hier 31f.

¹⁵ Vgl. Lienemann, Wolfgang, Gerechtigkeit und Versöhnung. Erinnerung an erlittenes Unrecht im Kampf um ein neues Südafrika, in: Beestermöller, Reuter, Politik der Versöhnung, 197-230.

¹⁶ Hamber, Brandon, Who pays for Peace? Implications of the negotiated Settlement in a post-apartheid South Africa, in: Daniel Chirot (ed.), Ethnopolitical Warfare, Washington DC 2001, 235-258.

weitgehend intakt überantwortet bekam und nicht irgendwann in der Zukunft auf den Ruinen eines zerstörten Staatswesens ohne Rückgriff auf das alte Personal der ‚Feinde‘ neue staatliche Institutionen aufbauen musste. Welche Überforderung der Staatsaufbau ohne vorhandenes erfahrenes Personal auf allen Ebenen staatlicher Institutionen bedeutet, lässt sich in *Failed States* wie Irak oder Afghanistan beobachten.¹⁷ Mit diesem Deal – zu dem die neue Elite kaum eine Alternative hat, schafft es die alte Elite aber, sich einer wirklichen Aufarbeitung der Vergangenheit zu entziehen.

In Südafrika haben viele Opfer die Erfahrung gemacht, dass sich die Täter zudem auch noch weigerten, persönliche Schuld einzugestehen. Der Begriff ‚Versöhnung‘ ist in diesem Fall nicht angebracht: Die für eine Versöhnung notwendigen Elemente Reue und Umkehr des Täters als Voraussetzung für eine Vergebungsbitte und die Gewährung von Vergebung durch das Opfer, also der eigentliche Prozess der Versöhnung zwischen Opfern und Tätern, hat dann nicht stattgefunden.

Unter ‚Versöhnung durch Gerechtigkeit‘ wird gemeinhin der Versuch verstanden, mit Hilfe rechtlicher Aufarbeitung „die Wiederherstellung der gegenseitigen Achtungsverhältnisse zwischen Rechtspersonen“ zu erreichen.¹⁸ Von den Befürwortern der rechtlichen Aufarbeitung wird die dadurch erreichte Stärkung des Rechtsvertrauens der Gesellschaft herausgestellt, insbesondere aber des Rechtsvertrauens der Opfer. Nicht ob eine Strafe vollstreckt wird, sei entscheidend, sondern „dass Rechtsschuld und Strafe durch ein Urteil öffentlich und mit autoritativer Geltung zugemessen werden“.¹⁹ Unter Umständen ist dann auch zu prüfen, ob das Opfer entschädigt werden kann und muss. Weil Versöhnung Reue, d.h. einen Gesinnungswandel des Täters, erfordert und auf der anderen Seite Vergebungsbereitschaft des Opfers, kann ein Versöhnungsprozess durch Rechtsmittel zwar befördert werden; ein Gerichtsverfahren selbst stellt jedoch noch keine Versöhnung dar.

Festhalten möchte ich, dass in innerstaatlichen Versöhnungsprozessen die individuelle und die gemeinschaftliche Herausforderung ineinander greifen: Die Aufdeckung des individuell erlittenen Unrechts ist die Voraussetzung für einen Überblick über das Funktionieren des politischen Unrechtssystems. Es muss klar sein, was an erfahrenem Unrecht wirklich systembedingt ist, und wo individuelle Täter ihren Ermessensspielraum boshaft und

¹⁷ Vgl. Kipping, Martin, *State-Building. Erfolg und Scheitern in Afghanistan*. Baden-Baden 2011.

¹⁸ Reuter, *Ethik und Politik der Versöhnung*, 33.

¹⁹ Ebd., 34.

unrechtsbehaftet überzogen haben. Hierfür können sie sich hinter keinem systemischen Zwang verstecken. Der Versöhnungsprozess kommt dann in Gang, wenn das individuell zugefügte und erlittene Unrecht bereut und vergeben wird. Die möglichst weitgehende Aufdeckung der Wahrheit als auch die Wiederherstellung von Gerechtigkeit – d.h. die Überwindung des Unrechts durch politische und soziale Reformen – angesichts individuellen wie politischen Unrechts sind Voraussetzungen für innerstaatliche Versöhnung.

4. Versöhnung zwischen Völkern und Staaten

Versöhnungsprozesse zwischen Völkern, die in unterschiedlichen Staaten leben, beginnen meist nach einem deutlich längeren zeitlichen Abstand. Es sind Individuen oder Partikulargruppen aus der Gesellschaft, die Verantwortung für das Ganze übernehmen und Initiativen starten in der Hoffnung, die übrige Bevölkerung in einen Prozess hineinzuziehen. Es lässt sich weiter beobachten, dass die Bitte um Vergebung für die Schuld eines Volkes häufig von solchen Repräsentanten ausgesprochen wird, die nun ihrerseits kein unmittelbares Unrecht begangen haben, wie im Fall der Bitte um Vergebung des britischen Erzbischofs Carey und des irischen Kardinals Daly 1994 im Nordirlandkonflikt. Kann aber der Repräsentant eines Volkes ein Unrecht bekennen, für das er keine unmittelbare Verantwortung trägt?

Doch die eigene Schuld hat nicht allein der unmittelbar Tatverantwortliche, sondern auch derjenige trägt Schuld am Zustandekommen des Unrechts, der dabeigestanden hat, oder derjenige, der weggesehen hat, wie auch derjenige, der nichts wissen wollte.²⁰ Auf diese Weise wird deutlich, dass die Schuld an einem Unrechtsregime sich nicht auf wenige Tatverantwortliche und politisch Verantwortliche abschieben lässt, sondern dass nach der je individuellen Verantwortung, dem je eigenen Spielraum, Unrecht zu verhindern, gefragt werden muss.

Wie aber liegt der Fall, wenn die Tatverantwortlichen nicht mehr leben? „Ich bitte um Vergebung für das, was Deutsche getan haben“, so der damalige Bundespräsident Johannes Rau vor der Knesset, der selber das Ende des NS-Regimes als 14-Jähriger erlebt hat.²¹ In diesem Fall geht es

²⁰ Vgl. Schwan, Gesine, Politik und Schuld. Die zerstörerische Macht des Schweigens, Frankfurt/Main 1997.

²¹ Rau, Johannes, „Ich bitte um Vergebung“. Rede vor der Knesset, in: KNA-Dokumentation 3 (2000) 8-11, hier 8.

offenkundig nicht um persönliche Schuld, die zu verantworten ist. Warum sollte der deutsche Präsident aber um Vergebung für eine Schuld bitten, die die Generation seiner Väter auf sich geladen hat? Hier wird auf die kollektive Identität als Begründung dafür verwiesen, dass die nachfolgende Generation in einem Verantwortungszusammenhang mit den Handlungen der vorherigen Generationen steht.

Um als Gemeinschaft handlungsfähig sein zu können, bedarf eine Gesellschaft institutioneller Strukturen und Repräsentanten. Insofern und solange der Einzelne nicht gegen das Unrecht opponiert, das im Namen dieser Gemeinschaft verübt wird, trägt er seinen Teil der Schuld mit. Für die nachfolgende Generation ist das von einer vorherigen Generation verübte Unrecht Teil der kollektiven Identität. Die Einsicht in Unrecht, das im Namen des deutschen Volkes verübt worden ist, wird von den nachfolgenden Generationen nicht als Einsicht in persönliche Schuld artikuliert, sondern als Einsicht in ein in der Vergangenheit begangenes Unrecht, für das eine besondere Verantwortung besteht aufgrund der Zugehörigkeit zur Volksgemeinschaft. Auf diese Weise besteht Verantwortung nicht für das begangene Unrecht selbst, sondern für den angemessenen Umgang mit diesem Unrecht: Repräsentanten des Gemeinwesens wie auch der einzelne Bürger selbst tragen eine moralische Verpflichtung für die Aufdeckung des Unrechts, für die Erinnerung an das Unrecht wie an die Opfer, für Wiedergutmachung, soweit dies möglich ist, und die Verpflichtung, solches Unrecht in der Zukunft zu verhindern.

5. Das Ringen um Versöhnung durch exemplarisches Handeln

Wiedergutmachung nach den Zerstörungen des Zweiten Weltkriegs ist meist nicht mehr möglich, weil die materiellen Schäden und die Verluste an Menschenleben sowie die Spätfolgen für die Überlebenden irreparabel sind; dies trifft *grosso modo* wohl für alle Kriege zu. Umso mehr muss es als Wunder der jüngeren europäischen Geschichte angesehen werden, dass es nach Jahrhunderten erbitterter politischer Feindschaft und zahlloser Kriege Deutschlands mit seinem Nachbarn im Westen, Frankreich, und seinem Nachbarn im Osten, Polen, zu einer Überwindung der politischen Gegensätze und zur Aussöhnung über die gewaltsame Vergangenheit gekommen ist. Die Hindernisse für diesen Prozess waren auf beiden Seiten enorm: Allein im Verhältnis zwischen Deutschland und Polen waren nicht nur eine belastete Geschichte und der letzte Krieg, die Vernichtung der polnischen Juden und weitere unvorstellbare Gräueltaten aufzuarbeiten,

sondern auch die Vertreibung mehrerer Millionen Deutscher aus ihrer angestammten Heimat sowie die Westverschiebung der polnischen Staatsgrenzen mit entsprechenden polnischen Fluchtbewegungen in den neuen Westteil des Landes. Angesichts der Tatsache, dass erst 1990/91 eine vertragliche Regelung über die deutsch-polnische Grenze erzielt werden konnte, werden die lang anhaltenden politischen Hemmnisse gegen eine Versöhnung beider Völker deutlich. Es sind einzelne Christen, kirchliche Verbände und Initiativen wie auch Bischöfe auf den verschiedenen Seiten gewesen, die durch exemplarisches Handeln die Saat für einen Prozess ausgebracht haben, ohne die eine Aussöhnung zwischen den Völkern und der heutige europäische Einigungsprozess schlicht undenkbar wäre.

Die Versöhnung zwischen Deutschland und seinen Nachbarn verdankt sich dem aus tiefer christlicher Überzeugung getragenen Willen Einzelner, die Gräben um einer gemeinsamen friedlichen Zukunft willen zu überwinden. Brennglasartig wird dies an der katholischen Friedensbewegung Pax-Christi deutlich. Die Bewegung geht zurück auf den französischen Bischof Pierre Marie Théas.²² Schon als Gefangener setzte er sich in deutschen Lagern unter seinen französischen Mithäftlingen für die Versöhnung zwischen Deutschen und Franzosen ein. Der spätere Bischof von Lourdes unterstützte am 10. März 1945 einen „Kreuzzug der Versöhnung zwischen Deutschland und Frankreich“. Diesen Gebetsaufruf hatten 40 französische Bischöfe unterschrieben. Er kam in Deutschland bald in die Hände des Kapuziners Manfred Hörhammer, der eben als deutscher Sanitätssoldat aus dem Krieg heimgekehrt war. Die Verbreitung des Gebetsaufrufes war die Geburtsstunde von Pax-Christi, erst in Frankreich und Italien, ein Jahr später in Deutschland.²³ Im August 1947 reisten erstmals 18 Deutsche zu einer internationalen Tagung nach Lourdes, das spirituelle Zentrum der Bewegung unter Bischof Théas. Es sind Begegnungen und Versöhnungshandlungen, die Brücken zwischen den verfeindeten Völkern schlagen: So stiftete eine Frau aus Köln, die 1955 von der Zerstörung des Ortes Oradour und der Ermordung der gesamten Bevölkerung durch eine SS-Einheit im Jahre 1944 erfuhr, ihren gesamten Familienschmuck für einen Sühnelch, der der neuerstandenen Gemeinde von Oradour über Bischof Théas

²² Zum folgenden vgl. Engelhardt, Die Paulus, Pax-Christi-Gründer Bischof Pierre Marie Théas und Manfred Hörhammer: Charismatiker der Versöhnung – Völkerversöhnung aus der Kraft des Evangeliums, in: Zentralkomitee der deutschen Katholiken (Hg.), Dein Reich komme. 89. Deutscher Katholikentag 1986 in Aachen, Dokumentation II, 1430-1440; vgl. auch Brummet, Jakob, Die Pax Christi-Bewegung, München 1955.

²³ Vgl. Engelhardt, Die Pax-Christi-Gründer, 1436.

übergeben wurde. Solche Zeichen der Versöhnung ebnen den Weg zur Versöhnung zwischen Deutschland und Frankreich.

Fassen wir zusammen: Versöhnung unter Individuen besteht auf der einen Seite aus der Einsicht in persönliche Schuld, der Anerkennung des Unrechts, Reue und der Bereitschaft zur Wiedergutmachung seitens des Täters. Dem entspricht auf der anderen Seite das Opfer gegebenenfalls durch Vergebungsbereitschaft. Die Versöhnung zwischen Opfern und Täter(n) ist als dialogisches Geschehen zu begreifen, das nicht hergestellt werden kann, sondern als freies Geschehen zwischen Individuen zu begreifen ist, dem ein Moment der Unverfügbarkeit wesentlich ist. Weil Täter ihr Unrecht nicht ungeschehen machen können, bleibt menschliches Versöhnungsgeschehen unvollständig. Erst im Blick auf die durch Christus geschenkte Versöhnung mit Gott kann wirkliche Versöhnung geschehen. Letzter Grund der Versöhnungsbereitschaft ist also die Offenbarung Gottes, insofern die Endgültigkeit der Schuld durch die alles menschliche Handeln noch einmal umgreifende Liebe Gottes überwunden werden kann.

Bei der Analyse kollektiver Versöhnungsprozesse lassen sich zwei Arten aufzeigen: Erstens solche Vorgänge, in denen es um die Übernahme persönlicher Schuld und die auf einen individuellen Täter zielende Vergebung geht. Davon zu unterscheiden ist eine zweite Art kollektiver Versöhnungsprozesse, an denen Täter und Opfer nicht mehr beteiligt sind. In diesen Fällen geht es um das Eingeständnis der Schuld einer vorherigen Generation als Fundament einer Zukunft, die nicht von den Geistern der Vergangenheit versklavt wird.

Denis Kazungu

Conflits à répétition au Burundi : concurrence entre « amnésie collective » et la revendication permanente du statut de « vraies victimes »

Abstract:

Since its independence, Burundi has experienced repeated conflicts ranging from targeted assassinations to genocidal massacres. To these events affecting all layers of society, politicians impose silence as the dominant current. Today, as in the past, regimes confiscate the word and access to witnesses. Victims (of all ethnicities) find themselves locked up in a huis clos. However, each community claims the space to express its sufferings, sometimes doing without the events that bereave the other. By studying this paradox of amnesia and the demand for recognition of suffering, the results of our research show that the traumas suffered and transmitted between generations, as well as the suffering they generate, play an important role in the repetition of these dramas. The disregard of the victims' sufferings pushes them to claim their recognition in the same brutal and violent way as their torturers.

Introduction

Depuis 1962, année de son indépendance, le Burundi a connu des conflits interethniques à répétition allant d'assassinats ciblés aux massacres à caractère génocidaire. Ces événements qui endeuillent le pays ont eu lieu en 1965, 1969, 1972, 1988, 1991, 1993 et récemment en 2015 avec la crise née de la volonté du Président de la République de briguer un troisième mandat admis comme légal par les uns et jugé par les autres d'inconstitutionnel et opposé aux accords d'Arusha pour la paix et la réconciliation signés entre les composantes ethniques en 2000 après près d'une décennie de guerre. Ces événements qui affectent les Burundais de toutes les couches de la société ne sont malheureusement pas nommés, ni évoqués, encore moins ne sont pas intégrés comme quelque chose qui fait partie de l'histoire des victimes. Il n'est donc pas aussi aisé qu'on peut le croire d'en comprendre l'origine et les causes. La division au sein de la société burundaise, le rôle des élites divisées en leur sein et les conséquences qui ont

suivi en sont en partie responsable. « Avec comme point de départ l'assassinat en 1965 du [Premier] ministre Ngendandumwe par un tutsi rwandais réfugié au Burundi, la distinction hutus/tutsis est devenue la grille de lecture à travers laquelle tout événement au Burundi tend à être lu. [...]. Bien que les Burundais n'aient pas une tradition de mobilisation politique autour de leurs identités hutue et tutsie, la violence chronique de l'après-indépendance a étendu aux populations ce qui était à l'origine un conflit entre élites et provoqué par elles [...]. Ainsi, malgré une longue histoire d'inter-mariages et de cohabitation, et d'allégeances claniques, la distinction entre les puissants et les démunis coïncide souvent avec les distinctions ethniques (hutus et hutsis) [...]. L'assassinat de 1965, les massacres de masse qui ont suivi, les assassinats et les massacres subséquents (1965-69, 1972, 1988, 1991 et 1993) ont considérablement intensifié les craintes des deux côtés, et lancé une spirale de violence. Ces craintes ont été alimentées et amplifiées par les élites politiques burundaises, hutues comme tutsies. Elles (les élites) ont systématiquement mis la question ethnique en avant pour justifier les coups d'Etat, assassinats et insurrections qui rythment l'histoire burundaise. [...]. Les appels à la mobilisation ethnique ont été une constante »¹.

Nous estimons donc que les différentes tragédies que connaît le Burundi seraient liées à une mauvaise gestion des différents problèmes survenus au cours de l'histoire du pays sous-tendus par des pratiques de discrimination sur base ethnique et/ou conflit au sein de l'élite caractérisée par une rivalité pour accéder ou pour rester au pouvoir. Rwabahungu ajoute que la politique burundaise continue à être dominée par la distinction Hutus/Tutsis, les inégalités structurelles qui sont à la base du conflit du Burundi restent inchangées, il y a encore des extrémistes dans chaque camp.

A notre avis, deux événements fort gravés dans les cœurs des gens constituent alors le nœud du conflit : D'un côté, les événements survenus en 1972 après un massacre des tutsis dans quelques communes du sud du pays. Sur fond de vengeance, ces derniers ont alors organisé une répression sanglante à travers le pays faisant plusieurs victimes, majoritairement hutu. Depuis lors, le sentiment d'être les seules victimes ronge cette communauté. D'un autre côté, les événements de 1993 semblent fortement marquer l'histoire du pays pour deux raisons : Pour les Hutu, après avoir remporté la victoire des premières élections démocratiques qui ont porté le premier Président hutu à la tête du pays, alors qu'ils se positionnaient

¹ Rwabahungu., Marc, *Au cœur des crises nationales au Rwanda et au Burundi : la lutte pour les ressources*, Paris 2004.

comme redresseurs du tort qui leur a été causé, leur espoir est vite anéanti par l'assassinat de leur leader ; ce qui a confirmé et renforcé l'existence d'un conflit ethnique. Pour les tutsi, cette année qui correspond à leur destitution du pouvoir est aussi une période où des massacres à grande échelle qualifiés d'ailleurs par certains de génocide a été commis par les hutu. Cette destitution du pouvoir s'accompagne également d'un sentiment d'irréversibilité. Le commun pour les deux communautés hutue et tutsie étant qu'elles restent toutes privées de la parole, de la justice et de l'accès aux souvenirs de leurs proches disparus ou assassinés. Aujourd'hui comme hier, la population victime reste condamnée au « silence absolue ». Personne n'ose exprimer ses douleurs et vivre ses émotions. Cet « interdit » pèse tellement qu'évoquer ce qui s'est passé est synonyme de pointer du doigt et porter un message d'accusation pour innocenter son groupe d'appartenance. Oser évoquer le passé pour l'intégrer comme faisant partie de l'histoire du pays semble être considéré comme un « crime ». Les victimes sont nombreuses à continuellement se poser la question si les leurs disparus sont morts ou encore vivants après des dizaines d'années. Les Burundais sont donc forcés d'oublier leurs proches portés disparus ou assassinés. Les pouvoirs qui se sont succédé les ont régulièrement condamnés au silence et les victimes et/ou leurs proches sont enfermés dans des souffrances qu'ils endurent silencieusement. L'espace pour pouvoir s'exprimer et vivre toutes ces émotions a toujours été verrouillée, alors que « des souffrances doivent pouvoir servir à quelque chose pour qu'elles n'induisent pas de la folie »². Pourtant, permettre aux victimes de mettre le mot sur les souffrances vécues aurait pu être en quelque sorte le premier pas vers une tentative de compréhension du conflit pour une possible sortie de cette dichotomie limitative. A propos de ces massacres aux allures génocidaires qui frappent le pays à répétition, le psychiatre Barancira³ explique que chaque violence rappelle la précédente, et les plaies sont rouvertes chaque fois, sans avoir jamais eu le temps de cicatriser [...]. Selon lui, la mémoire du passé est une mémoire non réconciliée. Les traumatismes subis et les souffrances qui en résultent et qui restent non exprimées jouent un rôle dans cette survenue à répétition des drames que le Burundi continue à connaître. Si les pouvoirs restent l'artisan principal des massacres et en même

² Munyandamutsa, Nasson, « Renouer avec les liens générationnels », dans J. Furtos & Ch. Lachal (Eds.), *La santé mentale en actes. De la clinique au politique*, Toulouse 2005, 254.

³ Baracincira, Sylvestre, *La nature du conflit burundais*. Dans séminaire de réflexion sur le débat national et processus de paix au Burundi. Document non publié. Ministère des réformes institutionnelles, Bujumbura 1997.

temps méprisent les souffrances des victimes et leurs proches, les condamnent en plus au silence, cette situation les enferme dans des souffrances qui font alors l'œuvre en silence. Malgré qu'on les ferme la bouche, lors des différentes tragédies, certains actes laissent entendre que chaque composante ethnique revendique en permanence la place et la reconnaissance des souffrances pour ses propres victimes malheureusement par des voies de violences. Quel est finalement le problème soumis à l'étude ?

1. De l' « amnésie collective » à la revendication de reconnaissance des souffrances

Tout être humain a des besoins qui s'inscrivent dans de grands ensembles comme besoins primaires, élémentaires, fondamentaux et indispensables tels que respirer, boire, manger, éliminer, se protéger du froid et de la chaleur, dormir et être en sécurité. Etant interconnectés, lorsque l'un d'entre eux est bousculé par un quelconque évènement, les conséquences retentissent alors sur l'ensemble de tous les besoins. Plus spécifiquement, lorsqu'un conflit social ou politique éclate, c'est alors ce dernier besoin de sécurité qui se trouve le plus menacé. Dans ces circonstances, lorsque les souffrances endurées par les individus victimes sont méprisées et non reconnues, consciemment ou inconsciemment leurs douleurs se font sentir et finissent par se revendiquer, le plus souvent par voie de violence. Nous connaissons le pays, nous y sommes né et y avons grandi ; nous sommes témoin de certains de ces événements. Nous avons à mainte reprise fait objet de persécutions dans certaines circonstances liées à ces différentes crises qui ont même emporté certains membres de notre famille élargie. Néanmoins, nos seules expériences et observations ne peuvent pas nous faire comprendre encore moins nous rendre capable d'expliquer le contexte si particulier dans lequel surviennent à répétition ces crises. Partir des investigations fouillées, nous a paru important pour tenter de comprendre comment expliquer par exemple que des souffrances des victimes d'un conflit politique ouvert, des circonstances de manifestations publiques et pacifiques, des affrontements lors d'une compétition électorale mal tournée etc.), dont les auteurs revendiquent publiquement la responsabilité soient totalement et plusieurs fois ignorées et méprisées. Alors que « [...] le Burundi est couvert de charniers disséminés sur l'ensemble du territoire

au gré des événements sanglants et des massacres de masse depuis les années 1965 jusqu'à nos jours »⁴.

On admet mainte fois qu'il y a des victimes à différentes périodes au cours desquelles, des massacres ont été commis. Paradoxalement dans les faits, on reste dans le déni de leurs souffrances. Ces événements qui font souffrir toutes les deux communautés ont été plusieurs fois sujet de différents accords qui intègrent cette dimension. Pourtant, chez les deux communautés, les victimes se retrouvent toujours enfermées dans ces souffrances qui restent méprisées. Après avoir soumis ces questions à des investigations approfondies, le manque d'accès aux souvenirs, la question de la reconnaissance des souffrances longtemps étouffées, difficultés à se souvenir etc. font en permanence objet de revendications malheureusement ignorées et cela entretient des violences à répétition qui endeuillent le pays.

Dans le contexte des situations de guerres qui surviennent à répétition au Burundi, ce sont les deux principales communautés ethniques qui s'affrontent jusqu'à commettre des massacres aux allures génocidaires. Paradoxalement tous restent maintenus dans une souffrance à huis clos. Néanmoins, même si on les empêche d'investir le passé, cela ne veut pas dire qu'il n'y a aucune revendication à ce sujet. En effet, les deux communautés qui « s'entreteuent » se connaissent, partagent la même langue, les mêmes valeurs et traditions, entretiennent des relations de proximité voire de dépendance. Ils vivent dans un contexte social où la solidarité et l'entraide mutuelle sont non seulement des valeurs importantes, mais aussi constituent le socle de la société. A des périodes différentes, parfois aussi ensemble, les deux communautés hutu et tutsi ont été toutes victimes. Ils partagent et vivent au quotidien cette souffrance. Presqu'à tour de rôle, à chaque fois que de tels événements surgissent, les auteurs sont au pouvoir et donc en position de force et inhibent alors toute tentative de vouloir évoquer ce passé jonché de crimes. Le « mot d'ordre » des pouvoirs qui se sont succédé semble d'ailleurs être le même : « laisser le passé derrière » qui se traduit (le plus souvent si ce n'est pas toujours) par un respect absolu de cet ordre. Ils sont donc tous privés de la parole pour mettre le mot sur leur vécu et manquent d'accès à leurs souvenirs. Malheureusement comme nous le remarquons, qu'on soit au Burundi ou à l'extérieur, on ne se débarrasse pas de son passé pour autant. Qu'il soit bon ou mauvais, le passé fait partie de notre histoire, de notre vie et nous accompagne partout où nous sommes. Les résultats de notre étude montrent que les victimes traînent alors ce fardeau dans ce

⁴ Barancira, Sylvestre, « Burundi : la crise politico-ethnique et le travail de deuil », RCN Justice et Démocratie, Bujumbura 2005, 4^{ème} trimestre, 145.

silence absolu qui leur est imposé. Ce n'est ni par force ni par ruse qu'on efface les fracas du passé surtout lorsqu'il s'agit d'un événement douloureux comme des guerres fratricides. Patrick Clervoy⁵ explique qu'on peut considérer comme un processus psychique normal celui d'effacer le caractère traumatique d'un événement pour l'historiciser, en faire un souvenir froid à ranger dans la série des souvenirs précédents et dont on ne se rappellera l'atrocité que lors des commémorations historiques.

En interdisant d'en parler haut, les victimes « ne prennent pas ce risque », d'accuser ou de réclamer à haute voix, mais tout bas à oreille, le vécu traumatique, la haine, le sentiment de vengeance se transmettent systématiquement de génération en génération malheureusement toujours dans la logique où chaque communauté continue à se prendre pour seule victime souvent dans le déni total des souffrances des autres. L'expression de ces souffrances se manifeste alors parfois de manières différentes chez les deux composantes sociales, mais toujours par voies détournées souvent violentes et brutales chez les deux communautés à chaque fois qu'elles commettent des violences. « La souffrance est probablement la même chez tout être traumatisé, mais [...] l'invitation à la parole ou la contrainte au silence, le soutien affectif ou le mépris, l'aide sociale ou l'abandon chargent une même blessure d'une signification différente »⁶.

Waintraiter, psychanalyste et thérapeute familiale qui a étudié la pratique de témoignage dans la clinique du traumatisme extrême, explique qu'en anéantissant trois générations, l'origine et la mort devenues instinctives, ne sont plus de repères accessibles au sujet. Pour l'auteure : « devenir adulte supposera par la suite de trouver un équilibre satisfaisant entre les aspirations personnelles et la fidélité aux aspirations transmises par les générations qui nous ont précédés »⁷.

Dans le contexte du conflit burundais, si certains parviennent à contenir leurs souffrances dont ils attribuent l'entière responsabilité à l'autre communauté, beaucoup n'arrivent pas à se retenir. Parfois de manière inconsciente et/ou presque de façon instinctive, les victimes adoptent régulièrement des attitudes et comportements qui peuvent laisser entrevoir des actes porteurs d'une expression revendicative de reconnaissance de leurs

⁵ Patrick, Clervoy, Commémorations des attentats : une étape nécessaire à la guérison collective. Ecole du Val-de Grâce 2016, disponible sur <https://theconversation.com/commemorations-des-attentats-une-etape-necessaire-a-la-guerison-collective-68322> (consulté le 6 avril 2021).

⁶ Cyrulnik, Boris, Autobiographie d'un épouvantable, Paris 2008, 16.

⁷ Wintraiter, Régine, Sortir du génocide. Témoigner pour réapprendre à vivre. Paris 2003, 187.

souffrances longtemps méprisées et étouffées sous toute forme de manifestation. Ce « devoir de mémoire » consiste finalement en la transmission transgénérationnelle de ce vécu traumatique sous forme revendicative de reconnaissance des souffrances des victimes. Elle constitue une forme de revendication la plus dangereuse en terme du potentiel de violence. D'ailleurs, elle est la plus lourde des conséquences, car en plus d'une subjectivité qui y trouve pleinement toute sa place, elle est chargée d'une possible potentielle reproduction des mêmes actes de violence voire des pires. Le psychiatre Munyandamutsa évoquant l'importance de l'appartenance dans le contexte de la transmission, parle du lien d'appartenance qui est une invitation à un retour vers les origines, vers la genèse de l'appartenance qui requiert la capacité de mobiliser la mémoire du passé dans une logique de construction des liens générationnels. Si au Burundi, il faut appartenir pour vivre, nous rejoignons l'auteur et nous affirmons que dans notre contexte, et dans bien d'autres, nous l'avons mal faite et l'histoire n'est devenue que la transmission de la violence en rapport avec la non-appartenance. Libérer la parole aurait donc être une première et nécessaire démarche pour pouvoir se dégager de cet impact traumatique du passé qui constitue encore un vrai blocage à la réconciliation.

2. Une parole sur le passé reste confisquée

Pour rappel, depuis son indépendance en juillet 1962, le Burundi vit au rythme des conflits cycliques opposant les deux principales composantes de la société (appelées abusivement ou, faute de mieux, les ethnies) : les Hutu et les Tutsi. L'histoire post-coloniale reste donc jalonnée de massacres interethniques (1965, 1969, 1972, 1988, 1993) selon Chrétien et Dupaquier⁸. Au-delà d'un bilan humain non encore établi, l'Accord d'Arusha, protocole I, considère que la particularité du conflit burundais réside dans le fait d'avoir érigé des barrières structurelles entre les « ethnies », les régions, les genres, etc. Tous ces différents paramètres peuvent parfois entrer en jeu quand il faut évoquer l'histoire en rapport avec ces tragédies ou encore quand il faut parler du vécu des victimes et/ou de la responsabilité des auteurs. Dans ce long chemin de tenter de comprendre et d'élucider ce phénomène, examinons d'abord cette réflexion que nous vous présentons

⁸ Chrétien Jean-Pierre / Dupaquier Jean-François, Burundi 1972 : au bord des génocides, Paris 2007.

et qui s'inspire du philosophe Paul Ricœur, en particulier de son livre *La mémoire, l'histoire, l'oubli*⁹.

« Les peuples heureux n'ont pas d'histoire », disait le philosophe Hegel autour des années 1800. Pour Hegel, ce seraient les peuples sans conflits, ni anciens, ni récents, ni actuels. Or, pour Hegel, comme pour Marx d'ailleurs, le conflit est le moteur qui tire l'histoire vers l'avant, qui forme les consciences individuelles et collectives ; s'il n'y a pas de conflit, il n'y a donc rien à attendre non plus de l'avenir, pas de réconciliation avec soi-même, avec la nature extérieure et avec les autres humains. En réalité, comme l'amour chanté par Louis Aragon et Georges Brassens, il n'y a pas de « peuples heureux ». Tous les peuples ont connu le malheur. Pourquoi ? Parce que dans l'histoire humaine il y a une violence constitutive entre les hommes, ou parce que la violence est une structure fondamentale de l'existence collective. Pas de communauté historique qui ne soit née d'un rapport qu'on peut assimiler sans hésitation à la guerre.

Cet extrait montre que d'un côté, dans une société, les conflits sont inévitables entre les humains. D'un autre, les auteurs semblent implicitement mettre en évidence des aspects positifs d'un conflit qui amènent petit à petit à dépasser la conscience individuelle pour arriver à former une conscience collective. Il est sans doute que ce passage ne s'effectue pas dans le silence, mais par un ensemble de procédés qui permettent de donner un sens aux événements et de permettre aux individus (bourreaux et surtout les victimes) de mettre le mot sur les souffrances générées par ces conflits. Paradoxalement, le « manque d'histoire », le « pas d'histoire » de Hegel qui veut dire : rien à célébrer dans le passé, rien dont on doive ne se libérer ni en soi-même ni par rapport aux autres, rien à raconter ni à transmettre à ses enfants ne peut toujours pas remporter parce que le devoir de mémoire doit impérativement se faire prévaloir.

De manière générale, à la fin des tragédies comme les génocides ou les violences de masse, les sociétés instaurent des jours de commémoration en proclamant haut et fort qu'il ne faut pas oublier. Probablement parce qu'au moment où certains expriment un vif désir d'oublier ou évitent de se rappeler, la violence de la mémoire traumatique peut constituer un obstacle. Nous l'avons souligné un peu plus haut, au Burundi, on est bien au-delà de la simple logique que les conflits sont inévitables. En essayant de comprendre les circonstances dans lesquelles surviennent les crises et surtout leur amplification ou leur métamorphose, on a l'impression que les

⁹ Ricœur, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 1999.

Burundais sont toujours en « attente » d'un événement qui va servir d'un prétexte pour déclencher des crises et profiter de la même occasion pour régler les comptes des conflits antérieurs mal gérés et non liquidés. Les crises qui surviennent à répétition au Burundi, ne semblent faire partie de l'histoire du pays que dans les discours bien instrumentalisés. En effet, à chaque fois qu'une crise éclate et « prend fin », la « pacification » s'accompagne toujours des slogans « plus jamais ça ». Ce « plus jamais ça » n'est jamais nommé. Ce « plus jamais c'est également imposé sous le même mode de brutalité et de violence que l'éclatement de l'événement. Le courant dominant a toujours imposé du silence absolu et de vivre comme si rien n'était. Evoquer les événements deviennent alors pour les Burundais un vrai tabou. Le peuple burundais en général et les victimes en particulier n'ont pas ni accès au contenu de leur histoire en tant que vécu particulièrement chargé de souffrances, ni accès à des espaces sûres pour au moins exprimer ce qu'ils ont eux-mêmes vu et/ou vécu. Un de nos participant déclare que « [...] les événements et les massacres qui ont été commis au Burundi sont bel et bien connus ; même les victimes, nous nous les connaissons, y compris les noms de ceux qui les ont tués, mais comment le dire à côté de ceux-là mêmes qui l'ont fait ? On n'ose pas [...] » !

Ce petit extrait des entretiens que nous avons eus des participants à notre étude montre que certains individus victimes ne connaissent pas seulement ce qui s'est passé, ce qu'ils ont enduré ; ils ont été témoins oculaires d'autres violences et que l'envie de l'exprimer est vive. Ce qui leur fait plus mal, ce sont leurs blessures psychiques toujours ouvertes et si peu visibles. Ils sont donc non seulement porteurs de la souffrance de ce qu'ils ont personnellement vécu, mais aussi du poids de ce qu'on leur impose sans cesse de se taire. Autrement dit, les victimes vivent une triple souffrance : celle générée par cette envie vive de s'exprimer malheureusement sans cesse étouffée puisqu'on les ferme la bouche. On sait également que les victimes sont régulièrement hantées par des questions comme pourquoi l'a-t-on fait, pourquoi en ce même-moment, pourquoi l'événement n'a-t-il visé que moi et pas l'autre, etc. Ce désir ardent (qui reste malheureusement inassouvi) de connaître au-delà de ce qu'on sait et de ce qu'on a vu serait à l'origine de fausses perceptions, de multiples sentiments négatifs que les Burundais éprouvent en permanence les uns envers les autres. Chaque communauté n'hésite pas à accuser l'autre à tort ou à raison et de la tenir pour seule responsable de son malheur. Enfin, au Burundi, il n'y a pas de hutu'land ni de tutsi'land. Contrairement aux autres conflits que l'on rencontre ailleurs, les composantes ethniques qui s'entretuent au Burundi,

vivent ensemble et se côtoient quotidiennement. Les victimes et les bourreaux qui vivent ensemble, volontairement ou non, consciemment ou inconsciemment, sans le savoir, ni le vouloir, ils s'électrocutent et cela peut constituer une source de souffrance les uns pour les autres et alimenter donc la survenue à répétition des conflits. Autrement dit, confisquer la parole et priver aux victimes le contenu matière du « plus jamais ça » équivaut à les enfermer encore dans des souffrances explosives une fois la capacité de supporter atteint les limites.

3. Problèmes de commémoration et de repères commémoratifs

Au Burundi, s'il est aisé d'évoquer les périodes sombres de l'histoire, il ne l'est pas pour nommer les événements et encore moins quand on cherche des matériaux symboles de souvenirs des tragédies qui ont répétitivement frappé le pays. Pour comprendre les raisons de ce paradoxe, nous aimerions partir de ces deux situations anecdotiques presque asymétriques dont nous avons été personnellement témoins en rapport avec cette question du devoir de mémoire. Lors de notre séjour au service militaire obligatoire, dans une zone Kibogoye au centre du pays en province de Muramvya en pleine guerre alors ; à quelques mètres d'une position militaire se déroulait une scène surréaliste. En effet, cette localité est connue pour avoir été le lieu de premiers massacres des tutsi en 1965 « *urwimo rw'i Busangana* ». Des poursuites aux allures de vengeance se seraient alors suivies et auraient coûté la vie à beaucoup d'intellectuels hutu de cette localité. Un petit, un minuscule monument aurait alors été érigé à leur mémoire par la population et est donc entretenu et jalousement gardé. Au moment où un jeune homme « domestique » cherchait à étendre les uniformes des militaires pour les sécher sur ce petit monument, un conflit a éclaté entre ces derniers et la population qui montait la garde de ce monument. Après de violentes disputes, les militaires ont fini par céder. Pour rappel, en cette période, l'armée régulière majoritairement tutsi s'affrontait avec les groupes et mouvements armés majoritairement hutu. Cet accrochage, nous la qualifions de scène surréaliste parce qu'en cette période, une poignée de personnes en plus de la communauté hutu qui osaient s'opposer aux militaires d'une armée d'obédience tutsi en pleines hostilités avec les rebelles hutu coulaient un grand risque y compris la mort. De telles réalités semblent d'actualité. Une pareille scène de prise d'un tel risque serait inconcevable quand un groupe de personnes d'appartenance tutsi chercheraient à s'opposer à une quelconque décision d'un groupe de militaires si ceux-

ci sont perçus comme hutu. L'autre réalité concerne un monument érigé en mémoire des combattants CNDD-FDD¹⁰ victimes d'une attaque meurtrière lors des combats qui opposaient ce mouvement et l'armée régulière de l'époque dans une des communes de la province de Gitega. Ce repère commémoratif que les officiels accordent une importance ne semble pas pour autant présenter la même valeur chez la population de cette localité. En effet durant les 4 années que nous avons fréquenté cet endroit pour des raisons professionnelles, c'était rare de ne pas trouver soit des pagnes étendus sur le monument ou soit des jeunes gens aisément assis sur, pour prendre de l'air. Pourquoi alors ce paradoxe ?

En effet, pour les premiers, ils connaissent les victimes en mémoire de qui le monument a été érigé. Ce sont eux-mêmes qui ont pris l'initiative d'ériger ce symbole et de l'entretenir. Autrement dit, ce monument est un symbole qui les rassure que même s'ils (les leurs) ne sont plus physiquement là, ils ne sont pas non plus totalement éteints et sont même accessibles. La violence exercée sur les symboles, lieux où sont gardés les victimes est en réalité exercée contre les proches survivants et est ressentie par ces derniers. Le manque et/ou la privation de l'accès à ce lieu ou au repères symboles de l'événement équivaut par ricochet à anéantir la « continuité de l'existence » des défunts ce qui est donc vécu comme une violence ré exercée non seulement sur les défunts victimes mais aussi et surtout sur les proches encore en vie. Leur priver cette espace pourrait être synonyme de les enfermer encore dans des souffrances.

Pour les seconds, le monument a été érigé en mémoire des combattants du CNDD-FDD. Ces derniers rejoignaient le mouvement en provenance de partout à travers le pays. Autrement dit même si les combattants ont été victimes des affrontements qui ont lieu dans leur localité, la population ne les connaissait probablement pas. Autrement dit se souvenir et/ ou commémorer ne concerne qu'un événement réellement vécu et enregistré ou un personnage que l'on a connu. Or, il est fort probable que les victimes de ces affrontements entre l'armée régulière et le mouvement CNDD-FDD dont les combattants provenaient de partout à travers le pays n'étaient pas connus. La population de cette localité n'a donc pas besoin de les inscrire ni dans la chaîne filiative ni dans leur affiliation puisqu'ils n'ont jamais été connus. Quel est finalement le sens et l'importance de commémorer un événement dans le contexte du conflit burundais ?

¹⁰ Acronyme qui signifie : Conseil National pour la Défense de la Démocratie-Forces pour la Défense de la Démocratie.

Il est donc important de souligner d'abord que du fait que les événements qui ont fait des victimes au Burundi ne sont toujours pas nommés ni évoqués pour être intégrés comme faisant partie de l'histoire du pays, les victimes luttent entre l'oubli et se souvenir. Or quand les victimes se rencontrent sur le lieu de commémoration, c'est aussi une occasion et un lieu d'échanges à la fois du verbal et de l'émotionnel. Patrick Clervoy souligne l'importance de se rassembler pour commémorer dans ces termes : le partage social auquel invitent le deuil et l'hommage solennel retransmis en direct sur les chaînes de télévision exerce une fonction essentielle pour la reconstruction malgré les pertes et les malheurs, il offre la possibilité de se projeter de nouveau dans l'avenir, même si ces moments fédérateurs ne soignent pas les tourments. Le traumatisme psychique étant alors enregistré comme une information qui reste immobilisée, ce sont des actes de commémoration qui peuvent les transformer et les rendre plus ou moins doux de façon à les domestiquer. Pierre François Rousseau¹¹ explique que pendant la commémoration, l'échange n'aura pas pour but d'effacer de la mémoire du blessé les scènes traumatiques, mais de rendre possible le récit sans que les affects qui lui sont liés ne ressurgissent.

Patrick Clervoy qui semble inscrire les actes de commémorations dans les soins que les victimes doivent bénéficier, explique que commémorer des événements traumatisants est bénéfique pour les victimes et fait partie des soins, autant que le suivi psychologique ou les médicaments.

Pierre-François Rousseau le rejoint en précisant que la commémoration est un temps où pourra être dit ce qui ne peut être dit publiquement et qui ne peut être verbalisé que dans l'espace du bureau de consultation. Priver les commémorations aux victimes des tragédies comme celles que l'on a vécues au Burundi, revient alors à les priver de cet espace qui leur aide à exprimer leur souffrance, la partager pour pouvoir les dépasser. Le fait qu'on a été depuis longtemps jusqu'aujourd'hui privé de cette possibilité de commémoration des tragédies, constitue un véritable obstacle à la reconnaissance et à la fraternité retrouvée. Lors de l'hommage national aux Invalides à la suite des attentats du 13 novembre 2015 qui ont frappé Paris, François Hollande disait : « nous rassemblons nos forces pour apaiser les douleurs et après avoir enterré les morts, il nous reviendra de réparer les vivants ».

¹¹ Rousseau, Pierre-François, « Le vétéran, entre mémoire, souvenir et reconnaissance », dans INFLEXIONS 1772 3670, n°25-1, janvier 2014, 47-50. <https://www.cairn.info/revue-inflexions-2014-1-page-47.htm> (consulté le 20 avril 2021).

Après avoir perdu les leurs ou après avoir échappé à la mort, les Burundais vivent encore non seulement avec tout le chagrin, mais aussi la peur au ventre d'une résurgence des situations de troubles. Aucun pouvoir n'a jamais pensé qu'avant tout, ces personnes sont dans le besoin d'être soignés et que la première démarche est de leur offrir des occasions de se recueillir et de se remémorer. Au Burundi, ne pas permettre les actes de commémoration ou tout simplement l'absence de repères commémoratifs par le biais desquels, les victimes peuvent faire face aux conséquences des tragédies vécues, c'est aussi détruire une ressource importante pour les victimes et les bourreaux, par conséquent empêcher toute possibilité de réconciliation. Au Burundi, le conflit qui occasionne tant de souffrances est aussi un conflit identitaire. « Au Burundi, [...] qu'est-ce qu'être hutu ou tutsi? Ce n'est ni être bantou ou hamite, ni serf ou seigneur ! C'est se rappeler qui a tué un de ses proches il y a quinze ans ou de se demander qui va tuer votre enfant dans dix ans, chaque fois avec une réponse différente. L'identification ethnique dans ce pays, à défaut d'être culturelle ou marquée sur les papiers, se fait dans les cœurs en termes de violences remémorées ou redoutées »¹².

Paradoxalement, au Burundi, les pouvoirs qui se sont succédé semblent ne pas admettre dans les faits ce problème identitaire. De la même manière qu'ils lui accordent une importance selon les intérêts en présence les actes de commémorations ont été souvent instrumentalisés et n'ont jamais apporté une sérénité aux victimes. Dans le contexte si particulier des violences qui ont lieu au Burundi, ne pas avoir accès à des activités de commémorations et l'absence de repères commémoratifs privent les victimes et bourreaux d'une occasion de développer un sentiment d'une histoire commune. C'est probablement cela qui, petit à petit au fil des commémorations devrait permettre de ne plus voir des événements passés comme des traces traumatiques qui réactivent sans cesse des sentiments de haine et de vengeance. Ils sont alors privés des moments qui leur offrent cette occasion de réaffirmer leur communauté d'intérêt commun et surtout d'identité commune ; ce qui reste donc un obstacle de taille pour amorcer le long processus de réconciliation.

¹² Chrétien, Jean-Pierre, *Le défi de l'ethnisme : Rwanda et Burundi, 1990-1996*, Paris 1997, 40.

4. Des violences toujours inéluctables

Au Burundi, le déchainement des violences qui ont caractérisé le pays depuis son indépendance jusqu'aujourd'hui a laissé une marque traumatique qui, chez beaucoup de gens fait penser que tout est mouvant, changeant et imprévisible. Leur atrocité autant que leur caractère répétitif ne laissent émerger aucune moindre pensée de l'existence d'autres solutions alternatives que de recourir à la force en cas de conflit. Un accident, un emprisonnement, le hasard, le concours de circonstances, ne pas être servi ou être mal accueilli dans un service public ou privé, etc., ne font plus partie des incidents qu'on rencontre aussi ailleurs. Ils peuvent facilement avoir à tort ou à raison un autre sens pour autant que la référence au passé est réelle et légitime. Une sorte de paranoïa s'est installée à tel point qu'un Burundais devient facilement une proie à toute sorte de subjectivités envers l'autre et soi-même. Dans ces circonstances, l'autre devient sujet de critiques négatives, on lui refuse sa différence et il est souvent associé avec le mal dont il n'est peut-être pas l'auteur, mais commis par son semblable, du moins de son groupe d'appartenance ethnique. « Au Burundi, la peur est vécue, pensée, jouée, calculée. Elle n'est pas dans le décor du drame, elle en est devenue l'auteur principal »¹³.

Les Burundais en général et les victimes en particulier sont donc enfermés dans cette situation d'instabilité absolue où règne la peur de l'autre dans son imprévisibilité. A la méfiance et la haine qui s'installent petit à petit s'y ajoute cette transmission du sentiment de victimisation par lequel se dédouane chaque composante sociale. Cela reste un véritable frein à la relation avec l'autre. Quand cette façon de se victimiser (qui est aussi une revendication pour obtenir plus de reconnaissance) traîne ou n'obtient pas gain de cause, tout un ensemble de mécanismes se mettent en place avec un miroir déformant où les autres et les situations vont contribuer à votre mal-être. Au Burundi, la grande difficulté reste donc cette conviction fort gravée dans les cœurs de beaucoup de victimes que c'est l'autre (d'ethnie différente) qui constitue la source de menace et prédispose alors cet autre à attendre son tour d'encaisser le coup lui aussi. Le caractère immuable de cette situation devient alors un grand obstacle car comme Thierry Gallois (2009)¹⁴ l'explique, les personnes dans cette situation, pensent que ça a toujours été comme ça, et qu'il n'y a donc aucune raison que ça change. Insistant sur les difficultés à changer une telle attitude et surtout les

¹³ Chrétien, Le défi de l'ethnisme, 40.

¹⁴ Gallois, Thierry, Victime attitude, 2009.

conséquences qui en découlent, l'auteur explique que dans la vie de tous les jours, s'efforcer de modifier certaines attitudes en particulier autour de la violence des non-dits, peut être opérant. En se taisant dans une situation de victimisation, on court le risque d'accumuler de la colère, qui, à la longue, finira par se muer en agressivité y compris contre soi-même. Si cela est d'une manière générale valable dans la plupart des situations, dans le contexte des violences qui surviennent au Burundi, une société où les gens entretiennent des relations de proximité, voire de dépendance, il est fort probable que le moment venu, la déstabilisation de l'autre est importante et plus ressentie que dans les autres circonstances. En effet, au Burundi contrairement aux autres conflits observés dans d'autres sociétés, les gens qui s'entretuent se connaissent bien. Pire encore, le sentiment de victimisation se transmet de génération en génération. Tout bas à l'oreille, on dit à l'enfant que c'est le voisin ou que c'est tel qui a tué son papa, ou un membre de famille. Consciemment ou inconsciemment, volontairement ou non, une certaine dose de méfiance voire de haine envers l'autre est transmise. Le silence entretenu autour du passé crée alors un terrain propice à toute sorte de subjectivité. Soit que l'enfant y tirera une leçon que l'autre est un ennemi qu'il faut alors se tenir en garde. La logique étant que si leur oncle a tué mon père, qu'est-ce qui empêchera ses enfants à faire la même chose à moi ou mes enfants. Que si vous ratez l'occasion de vous débarrasser d'une menace potentielle, eux, ils ne vous la laisseront pas pour autant. Dans ces circonstances, de manière consciente ou non, certaines personnes tuent alors dans une logique de se prémunir voire de légitime défense. Le même message pourra être compris autrement chez l'autre. Il peut en déduire une invitation à la vengeance. Une petite étincelle ou un petit prétexte suffira pour déclencher des violences extrêmes dont on a toujours du mal à comprendre la dimension réelle. C'est ainsi par exemple qu'en 1993 si ce n'est qu'un simple abus, la mort du Président de la République seule ne peut pas justifier que la communauté hutu s'en prenne à leurs voisins tutsi et compagnons d'infortune. Une incompréhension totale persiste chez pas mal de gens à propos de la crise de 1972, bien localisée dans certaines communes du pays, mais très vite étendue sur tout le menu du peuple burundais. De la même manière très récemment, il est très difficile de comprendre comment des gens accusés à tort ou à raison d'être opposés à la volonté du Président de briguer un 3ème mandat, les forces de l'ordre et de sécurité continuent à s'en prendre violemment à eux des années plus tard si ce n'est que pour venger les victimes des événements de 1972 comme certains des bourreaux le déclarent en se vantant lors des

séances de torture de leurs victimes. La réalité étant que même si les préoccupations sont conjointement exprimées par les hutu et les tutsi, ces derniers étant considérés comme leurs bourreaux d'hier et naturellement opposés au régime les tuer dans ce cas-ci pourrait signifier que répondre au mal par le mal finit en quelque sorte par rétablir l'équilibre. En intitulant ce point, de violences inéluctables, nous ne sommes pas pour autant pessimistes qu'on ne sortira jamais de cette spirale de violences. Nous ne voulons pas non plus décourager qui que ce soit ; notre intention est donc de tenter d'expliquer comment une telle société qui fait délibérément le choix d'enfermer les victimes dans des souffrances, qui fait obstacle à l'émergence de toute vérité etc. sans s'en rendre compte, fabrique finalement ses propres criminels.

Conclusion

En Allemagne, après la première guerre mondiale jusqu'en 1958 (donc avant son éclatement en Allemagne de l'Ouest et de l'Est et quelques années après), ils n'ont pas vite pensé à construire une Allemagne aussi brillante qu'aujourd'hui. Ils ont d'abord commencé à soigner et à redresser la moralité. Il y a eu donc un moment de réarmement moral, car on pensait qu'après il peut y avoir un autre Hitler ou une autre idéologie nazie pire. Au Burundi, certaines personnes pensent que la question identitaire n'est plus un grand problème. Bien au contraire, cette affirmation serait précipitée. Différents accords et d'autres solutions n'arrivent pas à définitivement régler la question du conflit et des tragédies ont continué voire des nouvelles formes de violences s'observent. Malheureusement, très peu d'actions en termes d'initiatives tentent de faire émerger de nouvelles solutions. Comme tout ce qu'on laisse pourrir finit par dégager une odeur, l'absence d'actions vigoureuses n'a fait que laisser la situation de vengeance dégénérer ; ce qui a conduit à leur répétition jusqu'aujourd'hui. Saint Augustin disait : « à force de tout voir, on finit par tout supporter [...] à force de tout supporter on finit par tout tolérer [...] à force de tout tolérer on finit par tout accepter [...] à force de tout accepter on finit par tout approuver ». Saint Augustin met en garde sur différentes attitudes que l'on peut adopter face à des situations qui se dégradent. Plus précisément, il interpelle sur les conséquences quand on laisse une situation pourrir plutôt que de faire le choix et agir à temps. Au Burundi, le silence absolu longtemps « prêché et imposé » autour du passé fait croire à tort que le conflit identitaire n'existe plus et qu'avec le temps, les gens ont oublié,

laissé tomber comme s'ils se sont alors pardonnés. Pourtant les crises qui surviennent à répétition sont souvent amplifiées, surviennent ou se métamorphosent sur fond de conflit ethnique mais de manière moins visible. Le pardon ne s'accorde jamais de manière implicite. Dans le contexte du conflit burundais, pardonner exige une capacité « surhumaine » des victimes. Il y a donc nécessité d'un réaménagement et d'un travail psychique en profondeur à grande échelle. Quand on reçoit une réponse à laquelle on s'attend, elle trouve toujours une place pour l'accueillir ; mais quand on reçoit quelque chose que l'on n'attendait pas il faut une force pour la supporter. Endurer des souffrances à côté de celui qui vous en a infligées et avoir du courage de lui offrir le pardon, nécessite un réaménagement psychique qui vous confère une autre force pour y arriver. Or, quand on pardonne on ne reçoit rien, on a même l'impression de rater, de passer à côté de quelque chose, de perdre ou d'être diminué. Pardonner c'est donc dépasser la logique de la vengeance qui peut procurer un sentiment de soulagement immédiat parfois avec une estime de soi renforcée.

Au Burundi, enclencher le processus de réconciliation dans le « déni » de la souffrance des uns au profit des autres, en interdisant d'investir le passé qui pourtant les lie tous et croire qu'on y arrivera est comme un soldat qui va sur le champ de bataille avec des munitions de moins. Si les crises survenues au cours de l'histoire du pays peuvent être amputées aux politiques qui n'arrivent pas à satisfaire aux aspirations politiques, économiques et sociales du peuple, les souffrances du passé jouent elles aussi leur rôle. Les conflits qui déclenchent souvent les crises survenant en périodes de remplacement des institutions, des programmes solides d'éducation citoyenne qui s'appuieraient sur des lois et règlements claires en matière électorale qui empêcheraient formellement ne pas sciemment confondre la compétition électorale et la confrontation ethnique est très nécessaire. Les événements de 2015 même s'ils peuvent permettre de constater que certaines personnes ont compris que celui avec qui vous ne partagez pas d'ethnie ne constitue pas nécessairement votre danger, ils n'ont pas réussi à faire sortir du bois d'autres qui restent loyaux à l'idéologie divisionniste. Le Burundi n'est plus un Burundi « plus tutsi » comme avant 1993, ou « plus hutu » d'après 1993, mais cela ne suffit pas. En faisant allusion à des discours haineux qui font régulièrement référence à des souffrances du passé, on ne peut pas dire qu'on met un logiciel dépassé quand on affirme que la question ethnique si systémique n'est pas encore dépassée. Pour tenter de dépasser cette question de clivage ethnique sou tenue aussi par le sentiment d'être sous représenté aussi bien pour la majorité hutue que pour la

minorité tutsie, la solution du type démocratie consensuelle serait nécessaire. La question de Vérité et Réconciliation qui est une option admise dans le cadre du conflit burundais, devrait s'appuyer sur des mécanismes capables de faire émerger la vérité qui n'est rien d'autre que la reconnaissance mutuelle des souffrances des uns et des autres. Cette reconnaissance des souffrances doit être traduite en actes ; c'est-à-dire des repères commémoratifs bien pensés et qui reflètent réellement ce qui s'est passé et vécu. Les activités de commémoration qui aideront dans cette reconnaissance des souffrances, devront être fort éloignées de toute forme d'instrumentalisation afin d'apporter une sérénité à toutes les victimes.

Bibliographie

- Baracincira, Sylvestre, La nature du conflit burundais. Dans séminaire de réflexion sur le débat national et processus de paix au Burundi. Document non publié. Ministère des réformes institutionnels, Bujumbura 1997.
- Barancira, Sylvestre, « Burundi : la crise politico-ethnique et le travail de deuil », RCN & Justice et Démocratie, Bujumbura, 2005, 4^{ème} Trimestre.
- Chrétien, Jean-Pierre, Le défi de l'ethnisme : Rwanda et Burundi 1990-1996, Paris 1997.
- Chrétien, Jean-Pierre / Dupaquier, Jean-François, Burundi 1972 : au bord des génocides, Paris 2007.
- Clervoy, Patrick, Commémoration des attentats : une étape nécessaire de guérison, Paris 2016. <https://theconversation.com/commemorations-des-attentats-une-etape-necessaire-a-guerison-collective-68322> (consulté le 6 avril 2021).
- Cyrułnik, Boris, Autobiographie d'un épouvantable, Paris 2008.
- Gallois, Thierry, Victime attitude, Paris 2009.
- Munyandamutsa, Nasson., « Renouer avec les liens générationnels », dans J. Furtos & Ch. Lachal (Eds), La santé mentale en actes. De la clinique au politique. 83-89, Toulouse 2005.
- Ricœur, Paul, La mémoire, l'histoire, l'oubli, Paris 1999.
- Rousseau, Pierre François, « Le vétéran, entre mémoire, souvenir et reconnaissance », dans INFLEXIONS 1772-3670, n° 25-1, Janvier 2014, 47-50. Disponible sur <https://www.cairn.info/revue-inflexions-2014-1-page-47.htm> (consulté le 20 avril 2021).
- Rwabahungu., Marc, Au cœur des crises nationales au Rwanda et au Burundi : la lutte pour les ressources, Paris 2004.
- Wintraiter, Régine, Sortir du génocide. Témoigner pour réapprendre à vivre, Paris 2003.

Dieter Brandes

Erinnerung und ‚Vergangenheitsbewältigung‘ in der Nachkriegsgeschichte Deutschlands¹

Abstract:

After the Second World War, Germany went through a radical change in its culture of remembrance which is almost unique in Europe. In contrast to the First World War, astonishingly open confessions of guilt from the state and the churches were soon sent to the former wartime enemies.

The question of guilt was very obvious: Germany was the aggressor and therefore guilty in the light of 50 to 60 million war victims. But these intergovernmental confessions of guilt were, however, in contrast to the slow legal enquiry of the Holocaust against Jews, the Porajmos against Sinti and Roma and other genocidal crimes.

And parallel to this, the German culture of remembrance went its own way of coming to terms with the past by, for example, using the collective memories as an object of contemplation.

1. Der Zweite Weltkrieg und seine Opfergruppen²

Das Thema Vergangenheitsbewältigung in der deutschen Nachkriegsgeschichte hat viele Facetten:

Zunächst geht es um das Kriegsgeschehen selbst. Deutschland war 1945 offiziell mit 44 Staaten im Krieg, zuletzt 1945 noch mit Kriegseintritt von

¹ Einzelne Kapitel zur Aussöhnung mit Polen, zur Aufarbeitung des Holocaust und des Porajmos, sowie zur Erinnerungskultur waren Grundlage für entsprechende Abschnitte einer umfassenden Studie (Dissertation) „Das Amt der Christen für Versöhnung in Europa“, die an der Fakultät für Orthodoxe Theologie „Andrei Saguna“ an der Lucian Blaga-Universität von Sibiu/Hermannstadt eingereicht wurde. (Dieter Brandes Healing of Memories / Healing through Remembering. Das Amt der Christen für Versöhnung. Konfliktgeschichte und Ansätze zu Versöhnung durch Erinnerung an ausgewählten Beispielen in Europa, Inauguraldissertation, Facultatea de Teologie „Sfântul Andrei Șaguna“, Universitatea „Lucian Blage“ din Sibiu ULBS, Conducător Doctorat Prof. Dr. Daniel Buda, Sibiu Mai 2022.).

² Dieses Kapitel ist umfassend ausgeführt in ebd, 271f.

Ägypten, Syrien, Libanon, Saudi-Arabien und Argentinien. In insgesamt 14 unabhängige Staaten waren deutsche Truppen einmarschiert.

Den insgesamt ca. 6,4 Mio. deutschen Kriegsoffizieren (ca. 9 Prozent der Bevölkerung von 1939) stehen 27 Mio. Opfer in der Sowjetunion (ca. 14 Prozent), 6 Mio. in Polen, darunter ca. 3 Mio. Polnische Juden (ca. 17 Prozent) und weitere ca. 20 bis 30 Mio. in anderen Ländern gegenüber.

Es gab Kriegsverbrechen der Wehrmacht und der SS, den Holocaust an Juden, den Porajmos an Sinti und Roma, die Krankenmorde (zynisch *Euthanasie* genannt) und mehrere Millionen Zwangsarbeiter.

In den Nürnberger Kriegsverbrecher-Prozessen der Alliierten bald nach Kriegsende ging es um die unmittelbare Kriegsschuld der generell Haupt-Kriegsverantwortlichen.

In den im Kriegsverlauf von deutschen Truppen besetzten Ländern ging es zum einen um die in den Ländern selbst noch festgenommenen deutschen Verantwortlichen, aber besonders auch um die einheimischen Kollaborateure.

Bei der Befreiung der Konzentrationslager wurden die verbliebenen Wächter häufig vor Ort selbst abgeurteilt und viele unmittelbar erschossen. Eine systematische Aufarbeitung des Holocaust an den Juden (ca. 6 Mio. Opfer) begann jedoch erst ein Jahrzehnt nach Kriegsende mit dem ersten Auschwitzprozess 1955.

Eine politische Aufarbeitung des Porajmos (ca. 250.000 Opfer) begann verhalten erst Mitte der 1980er Jahre mit seiner Benennung als Völkermord durch die Kanzler Schmidt (1982) und Kohl (1985).

Die Verfolgung der Täter der Euthanasie genannten Krankenmorde (200.000 – 250. 000 Opfer) begann im alliierten *Nürnberger Ärzteprozess* 1947/48. Sie führten zur Verurteilung zweier Haupttäter, Prof. Karl Brandt und Viktor Brack, zum Tod. In der Strafverfolgung der BRD wurden in 441 Ermittlungsverfahren (nur) 50 Verurteilungen ausgesprochen, in der DDR in insgesamt 36 Verfahren waren es 40 Verurteilungen.³

Dazu gab es andere Opfergruppen wie die sogenannten ‚Asozialen‘ und ‚Berufsverbrecher‘⁴, (insgesamt ca. 70.000) deren Anerkennung als Opfer

³ Tabelle erstellt von Andreas Eichmüller, Institut für Zeitgeschichte München-Berlin, in der Datenbank „Strafverfahren deutscher Justiz zu NS-Verbrechen seit 1945“. Zitiert nach Petra Schweizer-Martinschek Die Strafverfolgung von NS-“Euthanasie“-Verbrechen in Ost und West, Blog Gedenkort T4, Deutscher Paritätischer Wohlfahrtsverband, Landesverband Berlin e.V., <https://www.gedenkort-t4.eu/de/wissen/strafverfolgung-der-taeter>, abgerufen am 1.9.2020.

⁴ Bundestag für Anerkennung weiterer NS-Opfergruppen, in: Tagesspiegel Berlin, 13.2.2020.

nationalsozialistischer Gewaltherrschaft durch den deutschen Bundestag erst am 13.2.2020 erfolgte.

Homosexuelle (10.000 – 15.000 waren in KZs, 53 Prozent kamen ums Leben) wurden auch nach 1945 mithilfe des Paragraphen 175 noch verurteilt. Erst 1994 wurde dieser komplett abgeschafft, in der DDR schon 1968. Erst 2017 wurden Homosexuelle offiziell rehabilitiert.

Zeugen Jehovas waren ca. 2800 in KZs, davon kamen ca. 1500 ums Leben. Viele wurden getötet, weil sie den Dienst mit der Waffe verweigerten. Erst 1998 rehabilitierte der Deutsche Bundestag die Zeugen Jehovas, die Opfer des NS und seiner Militärjustiz geworden waren.⁵

Dazu gab es ca. 3,35 Mio. andere nichtjüdische KZ-Opfer. Wenig öffentliche Aufmerksamkeit erfuhr auch das Schicksal der ca. 3,3 Mio. sowjetischen Kriegsgefangenen.

Das Thema der „mehr als 20 Millionen [...] [Zwangsarbeiter] aus fast ganz Europa“⁶ fand besondere Beachtung erst im Jahr 2000 mit der vom Bundestag beschlossenen *Stiftung Erinnerung, Verantwortung und Zukunft* (freiwillige Zahlungen von Industrieunternehmen) sowie mit der 2015 in Hamburg eröffneten Wanderausstellung „Zwangsarbeit. Die Deutschen, die Zwangsarbeiter und der Krieg“. Ein besonderes Thema sind die SS-Divisionen, die aus sogenannten Volksdeutschen gebildet wurden. So wurden für die 7. SS-Freiwilligen-Gebirgs-Division „Prinz Eugen“ nach der Besetzung Jugoslawiens (6.4.1941) Volksdeutsche aus dem Banat rekrutiert, offiziell um serbische Partisanengruppen zu bekämpfen. Die SS-Division Prinz Eugen wurde jedoch vor allem durch ihre Kriegsverbrechen gegen Serben bekannt.

⁵ Piper, Alfons, Zeugen Jehovas waren Opfer der Nazis und fast vergessen, Blog der Republik, Verein Blog der Republik e.V. Düsseldorf, <https://www.blog-der-republik.de/zeugen-jehovas-waren-opfer-der-nazis-und-fast-vergessen-eine-ausstellung-im-ns-dokumentationszentrum-in-muenchen-zeigt-schicksale/>, abgerufen am 1.9.2020.

⁶ Wanderausstellung Zwangsarbeit – Die Deutschen, die Zwangsarbeiter und der Krieg, <http://www.ausstellung-zwangsarbeit.org/prolog.html>, abgerufen am 10.9.2020. Nach Ende des zweiten Weltkrieges wurden die in Deutschland zurückgebliebenen ehemaligen Zwangsarbeiter von den westalliierten Besatzungsmächten in Lagern für „Displaced Persons“ untergebracht, wo sie auf die Erlaubnis für ihre Einreise in die USA, Kanada, Australien, nach Palästina etc. warteten. „Sie galten als lästige Kostgänger, die unberechtigte Ansprüche stellten.“ (Ebd.)

Den Erinnerungen an die Kriegsverbrechen in deutscher Verantwortung stehen gegenüber

Die Erinnerungen der Deutschen an alliierte Bombardierungen

Nachdem die deutsche Luftwaffe strategische Bombardements gegen feindliche Städte geflogen hatte (Warschau, Rotterdam, London), ging man ab 1942 auch auf alliierter Seite zu einem strategischen Einsatz der Luftstreitkräfte mit Flächenbombardements über. Der britische Luftkrieg soll in Deutschland zwischen 420.000 und 570.000 Opfer gefordert haben. (Bei den deutschen Luftangriffen auf Großbritannien sollen bis 1945 ca. 60.000 Menschen getötet worden sein.)

Die Vertreibungen der Deutschen aus Mittel- und Osteuropa:

Bereits auf der Konferenz von Jalta vom 4. bis 11. Februar 1945 hatten sich die USA, Großbritannien und die Sowjetunion auf die Oder-Neiße-Linie als neue deutsche Ostgrenze geeinigt. Sie markiert noch heute die Grenze des deutschen Staatsgebiets zu Polen. Damals bedeutete sie für viele Polen und Deutsche vor allem eines: Vertreibung.⁷ Damit verbunden war, dass rund 14 Millionen Flüchtlinge und Vertriebene in die spätere Bundesrepublik und DDR „ausgesiedelt“ wurden. Ihnen schlugen häufig Abwehr und Verachtung entgegen.⁸

Übergriffe sexueller Gewalt durch deutsche Wehrmachtssoldaten blieben bis Ende der 1990er Jahre weitgehend unerforscht.⁹ Regina Mühlhäuser etwa stellt in ihren Studien fest, dass die wenigsten sexuellen Gewalttaten deutscher Soldaten in Russland disziplinarisch oder gerichtlich geahndet wurden.¹⁰

Jedoch auch Soldaten der Roten Armee vergewaltigten Frauen und Mädchen in großer Zahl beim Einmarsch nach Deutschland. Barbara Jahr

⁷ Langels, Otto, Vertreibungen nach 1945 – Nach der Übertragung der Ostgebiete an Polen, in: Deutschlandfunk 14.3.2020, https://www.deutschlandfunk.de/vertreibungen-nach-1945-nach-der-uebertragung-der.724.de.html?dram:article_id=472533 (abgerufen am 10.8.2020).

⁸ In der DDR war bis 1989 das Thema Flucht und Vertreibung tabu, da es dem Bild der Völkerfreundschaften widersprach.

⁹ Kundrus, Birthe, Nur die halbe Geschichte. Frauen im Umfeld der Wehrmacht, in: Die Wehrmacht: Mythos und Realität, hg. von Rolf-Dieter Müller, Hans-Erich Volkmann, München 1999, 719-735, hier 733.

¹⁰ Mühlhäuser, Regina, Eroberungen. Sexuelle Gewalttaten und intime Beziehungen deutscher Soldaten in der Sowjetunion 1941–1945, Hamburg 2010, 145.

Erinnerung und ‚Vergangenheitsbewältigung‘ in der Nachkriegsgeschichte Deutschlands

schreibt von etwa 1,4 Mio. Vergewaltigungsopfern bei Flucht und Vertreibung aus den deutschen Ostgebieten.¹¹

Doch auch noch nach Kriegsende sollen bis 1947 in der SBZ bis zu zwei Millionen Frauen vergewaltigt worden sein.¹²

Die Zahlen von Vergewaltigungen durch Soldaten der US-Armee wurden zunächst „kleingeschwiegen“; so spricht der US-Kriminologe J. Robert Lilly noch von („nur“) 11.040 deutschen Frauen, die von US-Soldaten 1945 vergewaltigt worden seien.¹³ Mehr als ein halbes Jahrhundert nach Kriegsende wurden die Zahlen erstmalig deutlich nach oben korrigiert. So spricht Miriam Gebhardt auf der Grundlage von ungefähr 37.000 Mitte der 1950er Jahre registrierten amerikanischen Besatzungskinder von ca. 190.000 Vergewaltigungen durch US-Soldaten.¹⁴ Diese Zahlen waren „ein Tabubruch, [weil sie] in der Bundesrepublik jahrzehntelang als potenzielle Belastung für das Verhältnis zu den westlichen Bündnispartnern galten“.¹⁵

2. Deutsche Erinnerung unter der Schuldfrage

2.1 *Vergangenheitsbewältigung politisch*

2.1.1 Für Deutschland war die Schuldfrage eindeutig (Fischbach)¹⁶

„Für Deutschland [...] war die Schuldfrage nach dem Zweiten Weltkrieg sehr klar und offensichtlich. [...] Deutschland war der Aggressor, war in fast alle Staaten Europas eingedrungen und für das abscheulichste

¹¹ Jöhr, Barbara, Die Ereignisse in Zahlen. In: Dies., Helke Sander: Befreier und Befreite: Krieg, Vergewaltigungen, Kinder. Die Zeit des Nationalsozialismus, Frankfurt am Main 2005, 48 und 54f.

¹² Brunnbauer, Ulf / Helmedach, Andreas / Troebst, Stefan, Schnittstellen. Festschrift für Holm Sundhaussen zum 65. Geburtstag, München 2007, 486 (Fussnote).

¹³ Lilly, J. Robert, Taken by Force: Rape and American GIs in Europe during World War II., London 2007, 12.

¹⁴ Gebhardt, Miriam., Als die Soldaten kamen. Die Vergewaltigung deutscher Frauen am Ende des Zweiten Weltkriegs, München 2015, 37f.

¹⁵ ZDF-Doku : US-Soldaten vergewaltigten in Bayern tausende Frauen, 5.5.2015, <https://www.truth24.net/zdf-doku-us-soldaten-vergewaltigten-in-bayern-tausende-frauen/> (abgerufen 1.9.2020).

¹⁶ Das folgende Kapitel ist weitgehend identisch mit dem gleichnamigen Kapitel in Brandes, Healing of Memories, 274f.

Verbrechen gegen die Menschheit verantwortlich: den Holocaust. Die Frage von Täter und Opfer musste nicht diskutiert werden.“¹⁷

Dies drückte Bundespräsident Richard von Weizsäcker im Deutschen Bundestag, damals noch in Bonn, am 8. Mai 1985 so aus:

„Der 8. Mai [1945] war ein Tag der Befreiung. Er hat uns alle befreit von dem menschenverachtenden System der nationalsozialistischen Gewalt-herrschaft. [...] Wir dürfen den 8. Mai 1945 nicht vom 30. Januar 1933 trennen.“¹⁸

Und dann spricht von Weizsäcker vom Gedenken¹⁹

- an die Ermordung von 6 Millionen Juden;
- an „alle Völker, die im Krieg gelitten haben, vor allem der unsäglich vielen Bürger der Sowjetunion und Polens“;
- an die ermordeten Sinti und Roma;
- an die getöteten Homosexuellen;
- an die umgebrachten Geisteskranken;
- an die Menschen, die um ihrer religiösen oder politischen Überzeugung willen sterben mussten;
- an die erschossenen Geiseln;
- an die Opfer des Widerstandes in allen von uns besetzten Staaten;
- an die Opfer des deutschen Widerstandes, des bürgerlichen, des militä-rischen und glaubensbegründeten, des Widerstandes in der Arbeiter-schaft und bei Gewerkschaften;
- an den Widerstand der Kommunisten in Deutschland;
- an Zwangsarbeit, Unrecht und Folter.

Ohne dass ihm das unbedingt bewusst gewesen sein muss, hat Richard von Weizsäcker damit so etwas wie eine Conclusio der bis dahin vorherrschenden „Deutschen Erinnerungskultur unter der Schulfrage“ formuliert.

¹⁷ Fischbach, Frank-Dieter, Reconciliation after the Second World War, in: Reconciliation nr. 7, Reconciliation between Peoples, Cultures and Religions. Reconciliation in Bosnia-Herzegovina Compared to European-Wide Experiences. The European Interreligious Consultation on 'Healing of Memories' Sarajevo, Bosnia-Herzegovina, May 3-6, 2010, ed. by Manoj Kurian, Dieter Brandes, Olga Lukács, Vasile Grăjdian, Hermannstadt 2012, 63-65, hier 63.

¹⁸ Richard von Weizsäcker bei der Gedenkveranstaltung im Plenarsaal des Deutschen Bundestages zum 40. Jahrestag des Endes des Zweiten Weltkrieges in Europa am 8. Mai 1985 in Bonn, Bundespräsidialamt, S.2. http://www.bundespraesident.de/Shared-Docs/Downloads/DE/Reden/2015/02/150202-RvW-Rede-8-Mai-1985.pdf?__blob=publicationFile (abgerufen am 1.9.2020).

¹⁹ Ebd.

Aufhorchen lassen musste dann auch sein weiteres Gedenken, nämlich an die Trauer der eigenen Landsleute, die ums Leben gekommen sind²⁰,

- als Soldaten, bei den Fliegerangriffen in der Heimat, in Gefangenschaft.

Von Weizsäcker erinnert

- an das Leid in den Bombennächten;
- an das Leid durch Flucht und Vertreibung;
- an das Leid durch Vergewaltigung und Plünderung, durch Hunger und Not;
- an das Leid durch Verlust all dessen, woran man irrend geglaubt und wofür man gearbeitet hatte;
- an die Trauer um gefallene Väter und Söhne, Männer, Brüder und Freunde;
- an das Leiden der Frauen, ihre Entsagung und ihre stille Kraft, das die Weltgeschichte nur allzu leicht vergisst.

Mit diesem zweiten Gedenken – ohne Aufrechnung und ohne die bisher geübte Distanz eines „aber“ – spricht von Weizsäcker bereits den Wandel in der Erinnerungskultur an – auf den wir später noch kommen werden.

2.1.2 Aus Kriegsgegnern werden Partner – Beispiele politischer Aussöhnung mit den Nachbarn (Frankreich, Polen)

a) *Die Aussöhnung mit Frankreich*

Frankreich und Deutschland „teilen eine wechselvolle Geschichte, die von Feindseligkeiten und Konflikten unterbrochen ist [...] und seit] dem Dreißigjährigen Krieg [...] in vier Jahrhunderten zu nicht weniger als dreiundzwanzig Kriege zwischen Franzosen und Deutschen geführt hat“²¹. Im 19. Jahrhundert dann waren die deutsch-französischen Beziehungen zunächst geprägt durch die Expansionen des napoleonischen Frankreich auf der einen Seite und des immer mehr erstarkten Preußen auf der anderen. Dennoch war „die Herausbildung einer Ideologie der Erbfeindschaft [...] weder das Leitmotiv der herrschenden Klassen, noch hatte sie die breiten

²⁰ Ebd.

²¹ Trouille, Jean-Marc, Memory, Reconciliation and Regional Integrations – Parallels between Post-Conflict French-German Cooperation and Post-Genocide Rwanda, in: Memory Work in Rwanda. Churches and Civil-society Organisations Twenty-five Years After the Genocide Against the Tutsi, ed. by Tharcisse Gatwa, Philippe Denis, Pietermaritzburg (South Africa) – Kigali (Rwanda) 2020, 207-218, hier 207.

Massen diesseits und jenseits des Rheins durchdrungen.“²² Erst der Deutsch-Französische Krieg 1870/71 bildete die Grundlage für eine von Nationalismus geprägte „konstruierte Erbfeindschaft“.²³ Dennoch hat sich diese *konstruierte Erbfeindschaft* zu einem Leitmotiv der Beziehungen zwischen Deutschland und Frankreich für die nächsten sieben Jahrzehnte entwickelt.

Angesichts dieser äußerst schwierigen Ausgangslage reagierte Charles de Gaulle nach Kriegsende 1945 mit einer, wie Dietmar Hüser es nennt, zweigleisigen, „doppelten Deutschlandpolitik“²⁴:

(1) Das *Dominanzkonzept* als „Anti-Reich-Konsens“²⁵, das nach Gilbert Ziebura drei Ziele hatte:

- (a) Bildung kleiner deutscher Einzelstaaten als „Atomisierung deutscher Staatlichkeit“²⁶
- (b) Das Rheinland sollte seine „Funktion als Einfallstor“²⁷ verlieren und langfristig besetzt bleiben.
- (c) Das Ruhrgebiet als „Keimzelle der deutschen Rüstungsindustrie“ sollte internationalisiert werden und den „ökonomischen Interessen Frankreichs“ dienen.²⁸

(2) Das *Integrationsprinzip* wurde spätestens nach Bildung der *Trizone*²⁹ Westdeutschland 1949 und der daraus folgenden Bildung der Bundesrepublik Deutschland Realität. De Gaulle setzte danach „immer mehr auf Ausgleich und Versöhnung“.³⁰ Inzwischen verfolgten die USA die

²² Ziebura, Gilbert, Die deutsch-französischen Beziehungen seit 1945. Mythen und Realitäten, Pfullingen 1970, 10.

²³ Ebd.

²⁴ Hüser, Dietmar, Frankreichs „doppelte Deutschlandpolitik“. Dynamik aus der Defensive – Planen, Entscheiden, Umsetzen in gesellschaftlichen und wirtschaftlichen, innen- und außenpolitischen Krisenzeiten 1944-1950, Berlin 199.

²⁵ Hüser, Frankreichs „doppelte Deutschlandpolitik“, 407.

²⁶ Ziebura, Die deutsch-französischen Beziehungen seit 1945, 35.

²⁷ Ebd., 36.

²⁸ Ebd.

²⁹ Im „Abkommen über eine Drei-Mächte-Kontrolle in Deutschland“ vom 5. April 1949 räumten die drei Westmächte der Bundesrepublik und ihren Besatzungszonen die gesetzgebende, vollziehende und rechtsprechende Gewalt ein. Sie behielten jedoch die Hoheitsrechte über die Außenpolitik und die Entmilitarisierung. Damit wurde auch eine einheitliche Wirtschaftszone West-Deutschlands geschaffen.

³⁰ Müller-Brandeck-Bocquet, Gisela / Moreau, Patrick, Frankreich, Wiesbaden, 2000, 160.

neue „Truman-Doktrin“³¹, die zum Ende der Kriegskoalition mit der Sowjetunion führte.

Außerdem war Frankreich als „kriegsgeschädigtes Land“ auf die US-Zahlungen des Marshallplans angewiesen,³² was die *Blockbildung* auf der Westseite politisch zusätzlich förderte.

Da auf der einen Seite mit der vollzogenen Teilung Deutschlands in West und Ost die dem Dominanzkonzept entsprechende „Zerschlagung des Deutschen Reichs“ vollzogen war, konnte auf der anderen Seite das europäische Integrationskonzept De Gaulles Zusammentreffen mit den Vorstellungen Adenauers über ein wirtschaftlich erstarktes Deutschland mit Einbeziehung in die westliche Staatengemeinschaft. Damit konnte De Gaulle eine neue „doppelte Zielsetzung“ verfolgen: Stärkung Europas gegenüber den beiden „Supermächten“ Sowjetunion und USA und die Einbindung Westdeutschlands in ein europäisches Sicherheitskonzept, das auch Frankreich absicherte.³³

Auch die einzige ernsthafte Grenzfrage zwischen Deutschland und Frankreich um das Saarland wurde im Rahmen der geplanten Montanunion geregelt und fand ihren Abschluss in einer Volksabstimmung 1955 mit 67,7 Prozent für den Wiederanschluss an Deutschland.³⁴ Die zwischen dem Deutsch-Französischen Krieg 1871/72 bis zum zweiten Weltkrieg kontroverse Frage um das Elsass spielte inzwischen keine Rolle mehr.

³¹ Nach der Truman-Doktrin des US-Präsident Harry Truman vom 12. März 1947 sollte die Außenpolitik der USA fortan bestimmt sein vom Grundsatz, allen „freien Völkern beizustehen, die sich der angestrebten Unterwerfung durch bewaffnete Minderheiten oder durch äußeren Druck widersetzen“.

³² Vgl. Ziebura, Die deutsch-französischen Beziehungen seit 1945, 42.

³³ Vgl. Müller-Brandeck-Bocquet, Gisela, Frankreichs Europapolitik, Wiesbaden 2004, 14.

³⁴ Im Zuge des Versailler Friedensvertrags 1919 wurde am 10. Januar 1920 das Saarland als Mandatsgebiet des Völkerbundes von Deutschland abgetrennt. Bis zu einer geplanten Volksabstimmung 1935 sollten die dortigen Steinkohlengruben für Frankreich als Kompensation für die von Deutschland verursachten Kriegsschäden dienen. Als Folge der Volksabstimmung mit über 90 % Zustimmung wurde das Saarland jedoch am 1. März 1935 wieder Teil Deutschlands.

Nach dem zweiten Weltkrieg wurde unter französischem Protektorat die Saar als Montanrevier erneut abgetrennt, seine Kohlegruben wurden wie bereits 1919 in französische Regie übergeführt.

Für Saarbrücken entstand die Vision einer Europäischen Hauptstadt der gerade gegründeten europäischen Montanunion. Diese Vision fand ihr Ende mit dem Saarreferendum am 23. Oktober 1955, in dem 67,7 Prozent der Bevölkerung für den Wiederanschluss an Deutschland stimmte.

An die Stelle einer jahrhundertealten *Völkerfeindschaft* zwischen Deutschland und Frankreich trat nun ein neues europäisches Sicherheitskonzept, das darüber hinaus zum eigentlichen *Startschuss* für das neue *Friedensprojekt Europa* wurde. Es folgte die Gründung der *Europäischen Gemeinschaft für Kohle und Stahl EGKS* am 18. April 1951.³⁵

Die Beziehungen zwischen Deutschland und Frankreich verbesserten sich zunehmend, was auch durch das gute Verhältnis zwischen De Gaulle und Adenauer seinen Ausdruck fand. Ein bedeutendes Beispiel dafür ist „das gemeinsame Gebet von Präsident de Gaulle und Bundeskanzler Adenauer [...] am 8. Juli 1962 in der Kathedrale von Reims“³⁶ Die Kathedrale war die Krönungskathedrale für die französischen Könige, in der auch „Karl der Große, der gemeinsame Kaiser der Deutschen und der Franzosen, getauft wurde“. Im zweiten Weltkrieg war Reims „von der deutschen Artillerie dem Erdboden gleichgemacht [worden] [...] und auch der Ort, an dem am 8. Mai 1945 die bedingungslose Kapitulation der deutschen Wehrmacht unterzeichnet wurde“³⁷.

Der Höhepunkt der neuen Art der Beziehungen war dann der am 22. Januar 1963 geschlossene *Élysée-Vertrag*, der sogenannte *Deutsch-Französische Freundschaftsvertrag*.

In der Folge wurde diese *neue Freundschaft* jedoch zunächst nicht mit sehr viel Leben gefüllt, zumal die Kontakte zwischen Charles De Gaulle und Kanzler Ludwig Erhard wie auch zwischen Georges Pompidou und Willy Brandt eher *zurückhaltend* verliefen.

Es blieb in der grenzüberschreitenden Zusammenarbeit außerhalb der Wirtschaftspolitik hauptsächlich bei schulpolitischen Maßnahmen. Doch der im *Élysée-Vertrag* vereinbarte *Deutsch-Französische Schüleraustausch* entwickelte sich schließlich zum weltweit zahlenmäßig erfolgreichsten bilateralen schulischen Austauschprogramm.

³⁵ Die Europäische Gemeinschaft für Kohle und Stahl EGKS (auch Montanunion genannt) regelte den zollfreien Wirtschaftsverkehr für Kohle und Stahl zwischen Frankreich, der Bundesrepublik Deutschland, Italien, Belgien, Niederlande und Luxemburg. Mit ihrer Hohen Behörde bildete sie die erste europäische überstaatliche Institution für gemeinsame Regelungen der Mitgliedstaaten. Sie markierte damit den Beginn der fortschreitenden europäischen Einigung. (Literatur u.a. bei Bayer, Nikolaus, Wurzeln der Europäischen Union. Visionäre Realpolitik bei Gründung der Montanunion, Sankt Ingbert 2002).

³⁶ Trouille, Memory, Reconciliation and Regional Integrations, S.7.

³⁷ Ebd.

Gerade auch mit dem *Schüleraustausch* als *Motor* ging dann die Gründung zahlloser Städte und Gemeinde-Partnerschaften einher, wie sie weltweit einmalig ist.

Die im 19. Jahrhundert *konstruierte deutsch-französische Feindschaft* ist so insbesondere auf der persönlichen Begegnungsebene zu einer *herzlichen deutsch-französischen Freundschaft* geworden

b) *Die Aussöhnung mit Polen*

Ganz anders waren die Voraussetzungen im Verhältnis Deutschland-Polen:³⁸

- Während es zwischen Deutschland und Frankreich keine ernsthaften Gebietsansprüche (Ausnahme Saarland) gab, wurde das Verhältnis zwischen Deutschland und Polen über Jahrzehnte bestimmt durch den Slogan „3-geteilt? Niemals“.³⁹
- Und während die *deutsch-französische Feindschaft* als konstruiert bezeichnet werden kann, gibt es zwischen Deutschland (bzw. Preußen) und Polen eine acht Jahrhunderte währende Kriegsgeschichte, die 1113-16 mit der Unterwerfung Pommerellens durch den polnischen König Boleslaw III. begann und ihren vorläufigen Höhepunkt in den drei Polnischen Teilungen durch die gemeinsame Aktion preußischer, österreichischer und russischer Truppen fand. Nur ein einziges Mal, 1683, kämpfte in der legendären *Schlacht vor Wien* eine deutsch-polnischen Armee gemeinsam – gegen die osmanischen Truppen.
- Die Westintegration der Bundesrepublik Deutschland in die NATO und die Ostintegration Polens in den Warschauer Pakt ließen wenig gemeinsame Interessen einer Win-Win-Situation zu.
- Die unterschiedlichen politischen Systeme machten eine Verhandlungsebene auf „Augenhöhe“ ohne Abhängigkeit von den jeweiligen *Dominanzstaaten* USA und Sowjetunion fast unmöglich.

Dennoch waren Wege der Aussöhnung möglich.

Dazu beigetragen haben insbesondere die im Februar 1957 begonnenen gegenseitigen Besuche offizieller Delegationen der *Evangelischen Kirche in Deutschland EKD* unter der Leitung des Präsidenten der hessisch-nassauischen protestantischen Kirche Martin Niemöller mit der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Polen (*polnisch* Kościół Ewangelicko-

³⁸ Die folgende Aufzählung ist weitgehend identisch mit einer Aufzählung in Brandes, *Healing of Memories*, 284f.

³⁹ Das Plakat „3-geteilt? Niemals!“ des Kuratoriums Unteilbares Deutschland propagierte bis Ende der 60er Jahre die „Wiederherstellung Deutschlands in den Grenzen von 1937“. Das Kuratorium löste sich 1992 auf.

Augsburski w Rzeczypospolitej Polskiej)⁴⁰. Diese Gespräche führten schließlich zum sogenannten *Ost-Memorandum* der EKD⁴¹, in dem betont wurde, dass es „konsequent [...] [um einen] theologisch-ethischen und zwischenmenschlich-pastoralen Weg“⁴² geht, dass nun jedoch die Zeit angebrochen ist, in der es „weniger um die Oberschicht der konkreten politischen Entscheidung geht als vielmehr um die *tiefe Schicht der inneren Verletzungen* [...] und die wirkliche Bereitschaft zur Versöhnung“.⁴³

Auf katholischer Seite mahnte Julius August Kardinal Döpfner, Bischof von Würzburg und Berlin, 1960 in einer Predigt an, dass anstelle der gegenseitigen Schuldabwälzung „für die Zukunft [...] die Gemeinschaft der Völker und Staaten wichtiger [ist] als die Grenzfragen“.⁴⁴

1965 forderten in einem mehrfachen Briefwechsel zwischen den polnischen und deutschen katholischen Bischöfen die polnischen Bischöfe dazu auf, dass „trotz dieser fast hoffnungslos verzweifelten Situation [es] [...] keinen weiteren Kalten Krieg“ geben dürfe, sondern nun die Zeit gekommen sei für „den Beginn eines Dialogs“ und die deutschen Bischöfe ergriffen „die angebotenen Hände mit brüderlicher Ehrfurcht“.⁴⁵

Beide kirchlichen Initiativen lösten heftige Gegenwehr sowohl in Deutschland („unnötiger Verzicht“) als auch in Polen aus.

Dennoch war damit für Kanzler Willy Brandt (1969–1974) der Weg vorgezeichnet für seine „neue Ostpolitik“, um der festgefahrenen Politik des

⁴⁰ Vgl. dazu *Neue Gräben in Europa? Versöhnung, Aufgabe der Kirchen in der Ukraine, in Weissrussland, Polen und Deutschland*, hg. vom Kontaktausschuss des Polnischen Ökumenischen Rates und der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 1997, 8.

⁴¹ *Ost-Memorandum: Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn. Eine evangelische Denkschrift*, Evangelische Kirche in Deutschland, Hannover 1965, digitalisiert https://www.ekd.de/lage_der_vertriebenen_0.htm, abgerufen am 10.1.2020.

⁴² Scheller, Rita, *Versöhnung ist ein langer Prozess*, in: Website des Konvents Evangelischer Gemeinden aus Pommern e.V., Greifswald 2018, <http://pommernkonvent.de/archiv-1-tagungen-konferenzen-heimatkirche/ostdenkschrift/aus-polnischer-sicht/>, abgerufen am 10.12.2019. „Die Denkschrift beruft sich nicht auf ein politisches Mandat, sondern auf die Friedensbotschaft Jesu Christi sowie die christliche Verantwortung für den Frieden in der Welt.“ (Rita Schöller ebd.)

⁴³ *Die Denkschriften der Evangelischen Kirchen in Deutschland*. Bd. 1/1 Gütersloh 1978, 119.

⁴⁴ *Versöhnung aus der Kraft des Glaubens – 20 Jahre deutsch-polnischer Briefwechsel*, Pressestelle der Deutschen Bischofskonferenz, 1985, zitiert nach *Versöhnung und Brüderlichkeit*, 26.

⁴⁵ Ebd., 9.

Kalten Kriegs seine „Politik der kleinen Schritte“ und „Wandel durch Annäherung“ entgegenzusetzen.

Der erste sozialdemokratische Kanzler der Bundesrepublik Deutschland, Willy Brandt, sagte in seiner Regierungserklärung vom 28. Oktober 1969: „Wir wollen ein Volk der guten Nachbarn sein und werden; im Innern und nach außen.“ Und Brandt stellt neben Zusammenarbeit und Verständigung mit dem Westen die „Verständigung mit dem Osten“ in den Mittelpunkt seiner Außenpolitik.⁴⁶

Nach der Unterzeichnung des Moskauer Vertrags mit der Sowjetunion am 12. August 1970 zur beiderseitigen Verpflichtung zur Unverletzlichkeit der deutschen Nachkriegsgrenzen begann die Phase der „Entspannungspolitik“. Am 7. Dezember 1970 unterzeichnete Brandt den von Egon Bahr ausgearbeiteten Warschauer Vertrag zur Anerkennung der Oder-Neiße-Grenze. Dabei war sein „Kniefall von Warschau“ am Mahnmal des jüdischen Ghetto-Aufstandes 1943 wohl von weltbewegender Bedeutung.⁴⁷

In der Folge entstanden ebenfalls viele Städte- und Gemeindepартnerschaften. Parallel zum Deutsch-Französischen entstand das *Deutsch-Polnische Jugendwerk, DPJW (Polsko-Niemiecka Współpraca Młodzieży, PNWM)*, gegründet 1991 durch die Regierungen Deutschlands und Polens.

Das Deutsch-Polnische Jugendwerk hat allein im Jahr 2018 die Begegnung von 89.799 jungen Menschen ermöglicht. „Von diesen kamen 42.484 Teilnehmer/innen aus Deutschland, 44.065 aus Polen und 3.250 aus anderen Ländern.“⁴⁸

⁴⁶ Westdörp, Uwe, Wir wollen gute Nachbarn sein – Willy Brandt, die Entspannungspolitik und die deutsche Einheit, in: Neue Osnabrücker Zeitung, 7.8.2014.

⁴⁷ Der Spiegelredakteur Hermann Schreiber beschreibt diesen Moment wie folgt: „Wenn dieser nicht religiöse, für das Verbrechen nicht mitverantwortliche, damals nicht dabei-gewesene Mann nun dennoch auf eigenes Betreiben seinen Weg durchs ehemalige Warschauer Ghetto nimmt und dort niederkniet – dann kniet er da also nicht um seinetwillen. Dann kniet er, der das nicht nötig hat, da für alle, die es nötig haben, aber nicht da knien – weil sie es nicht wagen oder nicht können oder nicht wagen können. Dann bekennt er sich zu einer Schuld, an der er selber nicht zu tragen hat, und bittet um eine Vergebung, derer er selber nicht bedarf. Dann kniet er da für Deutschland.“ (Schreiber, Hermann, Ein Stück Heimat in: Der Spiegel, 14. Dezember 1970, 29f.)

⁴⁸ 2018er Geschäftsbericht Sprawozdanie z działalności des Deutsch-Polnischen Jugendwerks Polsko-Niemieckiej Współpracy Młodzieży, Potsdam-Biuro w Polsce, digitalisiert unter http://pnwm.org/wp-content/uploads/2019/10/PNWM_sprawozdanie_DPJW_gesch%C3%A4ftsbericht_2018.pdf, abgerufen am 1.9.2020.

2.2 Beispiele für Versöhnung christlicher Kirchen

2.2.1 Die kirchlichen Schuldbekennnisse in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg

Joachim Gauck⁴⁹ antwortete 2009 auf die Frage „Sehen sie einen *spezifischen Beitrag der Kirchen zur Aufarbeitung der Geschichte* ?“ – es ging um die Aufarbeitung der Stasi-Geschichte – wie folgt:

„Ja, den sehe ich. Der ist allerdings kaum geleistet worden in der Übergangsphase nach 1989. Ich möchte, dass meine Kirche als letzte davon abgeht, dass es ein menschenwürdiger und zum Menschen passender Weg ist, zu bereuen und eine Sünde eine Sünde, einen Fehler einen Fehler zu nennen und darauf zu vertrauen, dass es trotzdem so etwas wie eine Rechtfertigung gibt. [...] Und man müsste es selbst als erster tun und sollte nicht Juristen und Bischöfe stützen, die sagen ‚Ach Gott, das war alles ganz anders und es war eigentlich nicht so gemeint. Das heißt: Imagepflege sollte nicht das Programm der Kirche sein!‘ Und Gauck fügt hinzu: „Doch ist für manche Gremien die Imagepflege oft verlockender als die innere Einker und die Rückbesinnung auf theologische Grundsätze.“⁵⁰

a) *Der Hirtenbrief der Deutschen katholischen Bischofskonferenz 1945*⁵¹

Am Grab des heiligen Bonifatius formulierten die deutschen katholischen Bischöfe am 23. August 1945 einen Brief, der allgemein als das erste katholische kirchliche Glaubensbekenntnis unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg gilt. In einem *Hirtenbrief* formulieren die deutschen katholischen Bischöfe: „Wir beklagen zutiefst: Viele Deutsche, auch aus unseren Reihen, haben sich von den falschen Lehren des Nationalsozialismus betören lassen, sind bei den Verbrechen gegen menschliche Freiheit und

⁴⁹ Joachim Gauck war evangelisch-lutherischer Pastor in der DDR. Er leitete die beiden Evangelischen Kirchentage 1983 und 1988 in Rostock. Er gehörte dem Neuen Forum Rostock an. Am 18. März 1990 wurde er in die (erste frei gewählte) Volkskammer der DDR gewählt. Am 21. Juni 1990 wurde er zum Vorsitzenden des Sonderausschusses zur Kontrolle der Auflösung des ehemaligen Ministeriums für Staatssicherheit (MfS) gewählt. Er wurde Mitglied im Bundestag. Vom Oktober 1990 bis zum Oktober 2000 stand Gauck an der Spitze der oft nach ihm benannten „Gauck-Behörde“ (Hinterlassenschaften des MfS). Am 18. März 2012 wurde er zum Bundespräsidenten gewählt. Seine Amtszeit endete nach fünf Jahren am 18. März 2017.

⁵⁰ Gauck, Joachim, *Aufarbeitung der Geschichte – Kirche, Schuld & Vergebung*, Nürnberg 2009; digitalisiert: <https://physhbournes-sundries.blogspot.com/2009/12/aufarbeitung-der-geschichte-kirche.html> (abgerufen am 20.12.2020).

⁵¹ Dieses Kapitel ist umfassend ausgeführt in Brandes, *Healing of Memories*, 276f.

menschliche Würde gleichgültig geblieben; viele leisteten durch ihre Haltung den Verbrechen Vorschub, viele sind selber Verbrecher geworden. Schwere Verantwortung trifft jene, die aufgrund ihrer Stellung wissen konnten, was bei uns vorging, die durch ihren Einfluss solche Verbrechen hätten verhindern können und es nicht getan haben, ja diese Verbrechen ermöglicht und sich dadurch mit den Verbrechern solidarisch erklärt haben.“⁵²

b) Das Stuttgarter Schuldbekennnis 1945⁵³

Das Stuttgarter Schuldbekennnis vom 19. Oktober 1945 war eine Schuld-erklärung von Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland (später EKD), in der sich die deutschen evangelischen Kirchenvertreter bekannten: „Wir klagen uns an, dass wir [gegenüber dem nationalsozialistischen Gewaltregiment].nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben.“⁵⁴

Wie im Brief der katholischen Bischöfe in Fulda haben damit auch die deutschen protestantischen Bischöfe zunächst kein offenes Schuldbekennnis abgelegt.

2.2.2 Der Versöhnungsprozess zwischen polnischen und deutschen Kirchen⁵⁵

Dem oben erwähnten, im Februar 1957 begonnenen Austausch von Delegationen der *EKD* und der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Polen folgte 1965 das sogenannte *Ost-Memorandum* der *EKD*⁵⁶, mit der Aufforderung „weniger [...] die Oberschicht der konkreten politischen Entscheidung als vielmehr [...] die *tiefe Schicht der inneren Verletzungen* [...] und die wirkliche Bereitschaft zur Versöhnung“⁵⁷ zu verfolgen.

Auf katholischer Seite begann die Aussöhnung mit der Predigt von Julius August Kardinal Döpfner im Jahr 1960, in der er ohne gegenseitige

⁵² Denzler, Georg / Fabricius, Volker, Die Kirchen im Dritten Reich. Christen und Nazis Hand in Hand? Bd. 2: Dokumente, Frankfurt/Main 1984, 58.

⁵³ Dieses Kapitel ist umfassend ausgeführt in Brandes, *Healing of Memories*, 277f.

⁵⁴ Zitiert nach Besier, Gerhard / Sauter, Gerhard, *Wie Christen ihre Schuld bekennen*, Göttingen 1985, 62.

⁵⁵ Zu diesem Kapitel vgl. Brandes, *Healing of Memories*, 280-283.

⁵⁶ Siehe *Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn*.

⁵⁷ *Die Denkschriften der Evangelischen Kirchen in Deutschland*, 119.

Schuldabwälzung „die Gemeinschaft der Völker und Staaten [für] wichtiger als die Grenzfragen“ erklärte.⁵⁸ 1965 betonten die katholischen Bischöfe Polens und Deutschlands, dass nun die Zeit gekommen sei für den „Beginn eines Dialogs“.⁵⁹

Wie oben beschrieben war beides, trotz heftiger Gegenwehr in Deutschland wie auch in Polen, ein Meilenstein hin zum auch politischen „Wandel durch Annäherung“.

2.2.3 Der trennende Zaun zwischen Tschechien und Deutschland ist gebrochen⁶⁰

Der offizielle Kirchendialog zwischen den protestantischen Kirchen in Deutschland und in der Tschechischen Republik, damals Tschechoslowakei, begann, als eine EKD-Delegation auf Einladung des tschechoslowakischen Ökumenischen Rats im September 1955 die Kirchen der Tschechoslowakei besuchte.

Im Verlauf der schwierigen Gespräche wurde deutlich, dass Versöhnung immer auch *gegenseitige* Versöhnung bedeutet. So wurde es möglich, gemeinsam der Gräueltaten der Nazis in Tschechien und der Slowakei wie auch der Vertreibung und des Unrechts zu gedenken, das den Deutschen nach Kriegsende zum Teil in denselben Konzentrationslagern widerfuhr, in denen vorher Tschechen gefangen und gefoltert worden waren.

Doch es war ein langer und schmerzlicher Versöhnungsprozess. Denn es wurde „aus sudetendeutscher Sicht [...] geltend gemacht, daß an der Unterdrückung der tschechischen Einwohner nur ein relativ kleiner Teil der Sudetendeutschen unmittelbar beteiligt gewesen sei“⁶¹ mit Verweis auf „die härtestens Maßnahmen [...] [durch die] abkommandierten Reichdeutschen“⁶². Aus tschechischer Sicht wurde „die Abschiebung der Deutschen [...] für eine berechtigte Strafe gehalten“ mit dem „Hinweis auf die Zustimmung der Grossmächte bei der Potsdamer Konferenz“.⁶³

⁵⁸ Versöhnung aus der Kraft des Glaubens – 20 Jahre deutsch-polnischer Briefwechsel, Pressestelle der Deutschen Bischofskonferenz, 1985, zitiert nach Versöhnung und Brüderlichkeit, 26.

⁵⁹ Ebd., 9.

⁶⁰ Dieses Kapitel ist umfassend ausgeführt in Brandes, Healing of Memories, 286-293.

⁶¹ Der trennende Zaun ist gebrochen – Zur Verständigung zwischen Tschechen und Deutschen, hg. von der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder und der EKD, Leipzig 1998, 30.

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd., 64.

Dieser Versöhnungsprozess fand seinen Höhepunkt 1998 mit dem gemeinsamen Memorandum der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder und der EKD, „Der trennende Zaun ist gebrochen“⁶⁴:

„Wir wollen als Christen versuchen, ein Gesprächsforum [zu] schaffen zwischen Sudetendeutschen und Tschechen. [...] Mit dem Geist der Versöhnung wollen wir vieles wieder gut machen [...] [in] einer Art *politischer Seelsorge*.“⁶⁵

2.3 Die Aufarbeitung des Holocaust⁶⁶

2.3.1 Antisemitismus als europäisches Phänomen⁶⁷

Zunächst war es Augustinus (354-430), Bischof von Hippo, der den Juden vorwarf „*In euren Eltern habt ihr Christus getötet.*“ Freilich seien die Juden weiterhin das „alttestamentliche Gottesvolk und Träger ‚des Bündnisses mit Jahwe‘, Söhne Abrahams, des *Vaters des Glaubens*“.⁶⁸

War 600 Jahre später der Aufruf Papst Urbans II. (1035–1099) zum ersten Kreuzzug am 27. November 1095 noch eindeutig auf die „ungläubigen Muslime“ ausgerichtet, so wurde aus der Vorstellung der Notwendigkeit einer „Rettung des Heiligen Landes“ jedoch schon bald die Ideologie einer „Beseitigung der Ungläubigen“, der dann auch Juden zum Opfer fielen.

Dieses blieb nicht allein auf das Heilige Land beschränkt, sondern erreichte schon bald Europa mit Pogromen in Bayern 1298/99, Verfolgungen während der Pestepidemie 1348/49 und Ritualmordvorwürfen in ganz Europa. So flohen mehr und mehr Juden nach Ost-Europa, wo die Situation gegen sie nie so eskalierte wie in West- und Süd-Europa.

Während der Zeit der Mauren-Herrschaft in Spanien (756 bis 1492) wurde das Judentum weitgehend toleriert. Juden, Christen und Araber brachten

⁶⁴ Der trennende Zaun ist gebrochen, a.a.O.

⁶⁵ Zitat einer Ansprache von Wilfried Beyhl, dem Regionalbischof von Bayreuth in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern zum 3. Euregionalen Kirchentag 1996 in Cheb/Eger, zitiert nach *Der trennende Zaun ist gebrochen*, 101.

⁶⁶ Zu diesem Kapitel vgl. Brandes, Dieter, *Conflict and Reconciliation between Christian Churches and Jewish Communities. Discrimination and Pogroms in Europe over Centuries and the Shoah as Disastrous Zenith*, in: *Teologia. Revista Facultății de Teologie Ortodoxă (79/2)* 2019, Arad 2019, 58-76.

⁶⁷ Dieses Kapitel ist umfassend ausgeführt in Brandes, *Healing of Memories*, 229-238.

⁶⁸ Mayer Osa, Cornelius Petrus, Einführung in Augustins ‚Judenpredigt‘ (*Aduersus Iudaeos*), zitiert nach <https://www.augustinus.de/projekte-des-zaf/epistulae-projekt/11-startseite-nachrichten/2-beispiel-einer-nachricht> (abgerufen am 10.2.2021).

das Handwerk und das geistige Leben gemeinsam zu einer Zeit der Blüte. Spätestens jedoch nach der Eroberung Granadas 1492 (Reconquista) durch Isabella I. von Kastilien und ihren Gemahl Ferdinand begann eine radikale Re-Christianisierung mit erzwungenem Exodus der Juden in die Nachbarländer. Spanien wurde „judenfrei“.

In ganz Europa weiteten sich Pogrome gegen Juden aus unter den fingierten Vorwürfen

- des Gottesmordes (s. oben Augustin);
- der Ritualmordlegende⁶⁹;
- der Hostienfrevel-Anklage⁷⁰.

Martin Luther schrieb noch 1523: „Ich hoffe, dass wenn man Juden freundlich behandelt [...], sollten aus ihnen sehr viele Christen werden.“⁷¹ Als dieser Erfolg ausblieb, schrieb er in der Hetzschrift „Von den Juden und

⁶⁹ Die Ritualmordlegende kam 1144 in Norwich in England erstmals auf. Juden wurde vorgeworfen, sie hätten zum Pessachfest ein vermisstes christliches Kind, William von Norwich, entführt und gemartert wie Christus am Kreuz. Dazu schuf Thomas von Monmouth um 1150 nachträglich eine Legende, die die Anklage begründen sollte und wundergläubige Pilger anwerben sollte, um Einkünfte für den „Pilgerort“ zu sichern.

1431 wurden in Deutschland die Synagogen und Gebetshäuser jüdischer Gemeinden in Überlingen, Lindau und Ravensburg vollständig zerstört.

1407 kam es in Polen erstmals in Krakau nach einer Ritualmordverleumdung zu einem Pogrom. Zwischen 1500 und 1800 wurde in mindestens 89 Ritualmordprozessen ermittelt mit geschätzt 200 bis 300 Hinrichtungen.

Noch 1903 brachte die vom russischen Geheimdienst Ochrana finanzierte Tageszeitung Bessarabetz nach einem bereits aufgeklärten Mordfall in Kischinow (Chişinău, Republik Moldau) Ritualmordgerüchte auf, die zu einem Pogrom führten, in dem vom 6. bis 9. Februar ca. 49 jüdische Bewohner der Stadt ermordet wurden, darunter Alte und Säuglinge. Vgl. Magall, Miriam, Frühling in Kischinew, in: www.jewish-europe.net/pogrom/kischinew.htm, sowie Judge, Edward H., Ostern in Kischinow. Anatomie eines Pogroms, Mainz 1995.

Das Osmanische Reich zeigte zunächst religiöse Toleranz, jedoch nahmen ab 1830 Ritualmord-Verleumdungen sprunghaft zu: Bis 1900 sind 80 Fälle, vor allem in Mittelmeer-Hafenstädten, bekannt. 1840 stürmte in Damaskus eine aufgehetzte Menge die Synagoge und verbrannte die Torarollen. 1872 folgten Pogrome in Smyrna und Marmara. 1874 verhinderte die türkische Polizei ein weiteres Pogrom in Istanbul. Vgl. zu Pogromen im Osmanischen Reich: Barnai, Jacob, Blood libels in the Ottoman Empire, in: Antisemitism through the Ages, hg. von Shmuel Almog, Oxford 1988.

⁷⁰ Die jüdischen Beschuldigten wurden angeklagt, geweihte Hostien zerschnitten oder anderweitig geschändet zu haben, um die Kreuzigung zu verhöhnen.

⁷¹ Luther, Martin, Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei (1523) WA 11, 307-336, hier 315: „Ich hoff, wenn man mit den Juden freuntlich handelt und aus der heyiligen schrifft sie seuberlich unterweyßet, es sollten yhr viel rechte Christen werden.“

ihren Lügen“⁷² 1543, man müsse ihre Synagogen und Schulen verbrennen, da sie darin angeblich nur „lestern, fluchen, anspeien und schenden“⁷³ sowie „Abgötterey“⁷⁴ betreiben.

Jedoch war das protestantische Christentum nicht überall anti-jüdisch. So akzeptierten die protestantischen Niederlande die Juden vor dem Hintergrund eines Erlasses, nach dem kein Mensch auf Grund religiöser Überzeugung zu verfolgen sei.

In der Habsburger Monarchie hatte bereits Kaiser Joseph II. mit dem (zweiten) Toleranzpatent vom 2. Januar 1782 den traditionell ghettoisierten, damals etwa 1,5 Millionen Juden größere Freiheiten in der Religionsausübung zugestanden. In Preußen erweiterte Friedrich Wilhelm III. 1812 durch das „Preußische Judenedikt“ die Rechte von eingebürgerten Juden. Im 18. Jahrhundert trugen die Ideen vom Naturrecht und den Menschenrechten zur Toleranz gegenüber Juden bei. Mit der Aufklärung in Europa entstanden viele christlich-jüdische Beziehungen zwischen bedeutenden europäischen Gelehrten.

In Osteuropa verschlechterte sich die Lage der jüdischen Bevölkerung bereits seit Mitte des 19. Jahrhunderts sehr schnell. Zwischen 1890 und dem Ende des Ersten Weltkriegs emigrierten aus Russland allein in die USA rund zwei Millionen der über fünf Millionen im Russischen Reich lebenden Juden.

2.3.2 Antisemitismus in Deutschland im 20. Jahrhundert und der Holocaust an den Juden – die Shoah⁷⁵

Schon in der ersten Phase der Weimarer Republik formierten sich die Antisemiten neu und in bis dahin nicht gekannter Zahl. Eine besondere Grundlage dazu war das 1920/21 erschienene zweibändige pseudowissenschaftliche Werk des Anthropologen Eugen Fischer, des Botanikers Erwin Baur und des Mediziners Fritz Lenz „Menschliche Erblichkeitslehre und Rassenhygiene“⁷⁶. In dem von Fischer verfassten Abschnitt konnte man über „die Sonderstellung der Juden“ lesen, dass sie „aus dem Bereich der Europäer völlig herausfallen“. Hingegen überträfe „der nordische Mensch“ alle anderen

⁷² Luther, Martin, Von den Juden und ihren Lügen (1543) WA 53, 412-552.

⁷³ Ebd., 523, Z. 10.

⁷⁴ Ebd., 523, Z. 23.

⁷⁵ Dieses Kapitel ist umfassend ausgeführt in Brandes, Healing of Memories, 238-241.

⁷⁶ Baur, Erwin, / Fischer, Eugen / Lenz, Fritz, Grundriss der menschlichen Erblichkeitslehre und Rassenhygiene, München 1921.

Rassen an „Willensstetigkeit und sorgender Voraussicht“, er marschiere „hinsichtlich der geistigen Begabung an der Spitze der Menschheit“.⁷⁷

Diese *antisemitische Rassenlehre* wurde die Grundlage für die Vernichtung der Juden in großen Teilen Europas, die seit Ende des Zweiten Weltkriegs mit dem griechischen Adjektiv Holocaust (ὁλόκαυστος: „vollständig verbrannt“) bezeichnet wird. Die Juden selbst bezeichnen den Völkermord an den europäischen Juden seit 1948 mit dem hebräischen Begriff Shoah (שואה: „große Katastrophe“).⁷⁸

In der immer aggressiveren antijüdischen Politik im „Dritten Reich“ setzt der „Novemberpogrom“⁷⁹ am 9. November 1938 eine entscheidende Zäsur, denn dieser Tag war gleichzeitig der Beginn jüdischer Deportationen in die Konzentrationslager der Nationalsozialisten. Von 1941 an bis 1945 wurden die Deportationen und Morde systematisch durchgeführt, ab 1942 auch mit „industriellen Methoden“.

Die „Endlösung der Judenfrage“ vollzog sich in Etappen. Zunächst wurden Ghettos errichtet, in denen die ausgeraubten und entrechteten Juden zusammengepfercht wurden – z.B. das Ghetto von Łódź im April 1940 und das Warschauer Ghetto im Oktober 1940.

Während des Dritten Reichs wurden etwa 42.500 Lager⁸⁰ errichtet, darunter 980 Konzentrationslager wie Auschwitz-Birkenau, Treblinka oder Majdanek, außerdem 30.000 Arbeitslager und 1500 jüdische Ghettos, darunter das größte Ghetto Warschau mit 450.000 Juden.

Im nationalsozialistischen Holocaust wurden ca. 6 Millionen (die Zahlen werden zwischen 5,6 und 6,3 Millionen angegeben) europäische Juden ermordet. Darunter waren ca. 1,5 Millionen Kinder. Die meisten Juden – ca. 2,7 Millionen – wurden in Polen ermordet. 2,1 Millionen in der Sowjet-

⁷⁷ Institut des Bundesarchivs für Zeitgeschichte (Hg.), Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden durch das nationalsozialistische Deutschland 1933-1945. Bd. 1 Deutsches Reich 1933-1937.

⁷⁸ Der Begriff Shoah soll ausdrücken, dass auf die Hunderte von Pogromen gegen Juden der letzten zwei Jahrtausende im 20. Jahrhundert die größte Katastrophe folgte.

⁷⁹ „Das Wort Pogrom (russ. Погром) bedeutet im Russischen „Verwüstung, Chaos“, aber auch „Krawall, Randal“. Im Mittelalter wurde es eine gebräuchliche „Bezeichnung für meist staatlich initiierte, gelenkte oder geduldete Gewalttaten gegen Juden in Russland und auch anderen osteuropäischen Staaten.“, Klein, Wolfgang, Was ist ein Pogrom? FAZ-Leserbrief am 23.12.2008 zum Artikel „Wulff bedauert seine Wortwahl“, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 8.11.2008, und „Stichwort Pogrom“ in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 20.11.2008.

⁸⁰ Vgl. US-Forscher: 42.500 Lager in der Nazizeit, in: Tagesspiegel Berlin, 3. März 2013.

Erinnerung und ‚Vergangenheitsbewältigung‘ in der Nachkriegsgeschichte Deutschlands

union.⁸¹ 565.000 Juden wurden in Ungarn ermordet und ca. 300.000 Juden wurden von der deutschen Wehrmacht während der Besatzungszeit aus Rumänien in Konzentrationslager deportiert – die meisten nach Auschwitz.

2.3.3 Die Aufarbeitung der Shoah in Deutschland

a) Die juristische Aufarbeitung des Holocaust in Deutschland⁸²

(aa) Die Prozesse der Alliierten gegen Verantwortliche in der nationalsozialistischen Zeit

Dass die Bestrafung der Verantwortlichen in Nazi-Deutschland durch die Alliierten bereits unmittelbar 1945 erfolgte, hatte vor allem drei Gründe:

- Deutschland sollte – anders als nach dem Ersten Weltkrieg – keine „Kollektivschuld“ zugeschrieben, sondern einzelne Handelnde sollten bestraft werden.⁸³
- „A ‘fair trial’ has to show how a democracy works.“⁸⁴

⁸¹ 1941 wurde das größte aller Holocaust-Massaker im Zweiten Weltkrieg im Tal von Babyn Jar (ukr. Бабин Яр) in Kiew verübt. Mehr als 51.000 Opfer wurden in der Verantwortung der deutschen Armee erschossen. Vgl. Rüß, Hartmut, Kiev/Babij Yar, in: Gerd R. Ueberschaer (Hg.), Orte des Grauens. Verbrechen im Zweiten Weltkrieg, Darmstadt 2003, 102. In der „Ereignismeldung Nr. 106“ der verantwortlichen „Einsatzgruppe C“ wurde lapidar berichtet: „Die Aktion selbst ist reibungslos verlaufen. Irgendwelche Zwischenfälle haben sich nicht ergeben. Die gegen die Juden durchgeführte Umsiedlungsmassnahme hat durchaus die Zustimmung der Bevölkerung gefunden. Dass die Juden tatsächlich liquidiert wurden, ist bisher kaum bekanntgeworden, würde auch nach den bisherigen Erfahrungen kaum auf Ablehnung stoßen.“

⁸² Teile dieses Kapitels sind identisch mit dem gleichnamigen Kapitel in Brandes, *Healing of Memories*, 351f.

⁸³ „Es ist undenkbar dass die Mehrheit aller Deutschen verdammt werden soll mit der Begründung, dass sie Verbrechen gegen den Frieden begangen hätten. Das würde der Billigung des Begriffes der Kollektivschuld gleichkommen und daraus würde logischerweise Massenbestrafung folgen für die es keinen Präzedenzfall im Völkerrecht und keine Rechtfertigung in den Beziehungen zwischen den Menschen gibt.“ (Aus dem Urteil der Alliierten in den Nürnberger IG-Farben-Kriegsverbrecherprozessen vom 14. August 1947 bis 30. Juli 1948.)

⁸⁴ Brandes, *Conflict and Reconciliation between Christian Churches and Jewish Communities*, 68.

- Dem deutschen Volk sollte „gnadenlos das ganze Ausmaß von Hitlers Wahn und dessen Folgen vor Augen geführt“ werden.⁸⁵

Der Prozess endete mit elf Todesurteilen, die am 15. Oktober 1946 vollstreckt wurden: Bormann (in Abwesenheit), Göring (kurz zuvor Suizid), von Ribbentrop, Rosenberg, Frick, Keitel, Jodl, Kaltenbrunner, Frank, Streicher, Sauckel und Seyß-Inquart.⁸⁶

(bb) Die juristische Aufarbeitung in Deutschland

In Polen wurden in den „Krakauer Auschwitzprozessen“ 40 frühere SS-Wärter bereits 1947 verurteilt⁸⁷ (davon 23 zum Tode).⁸⁸

Demgegenüber wurden von der deutschen Justiz in den Nachkriegsjahren zunächst nur Täter verurteilt, denen eine direkte Mordbeteiligung nachgewiesen werden konnte.

Erst am 20. Dezember 1963, mehr als 18 Jahre nach Ende des Zweiten Weltkriegs und zwei Jahre nach dem Ende des Eichmann-Prozesses in Jerusalem⁸⁹, begann mit dem „Auschwitz-Prozess“ in einem Frankfurter Schwurgerichtsprozess die juristische Aufarbeitung des Holocaust. 22 Holocaust-Täter mussten sich erstmals vor einem deutschen Gericht verantworten gegen erhebliche Widerstände in der Politik. Die Urteile fielen weitgehend „milde“ aus.⁹⁰

Die letzten größeren Holocaust-Verfahren waren die Majdanek-Prozesse von 1975 bis 1981 in Düsseldorf.⁹¹ Von den ursprünglich 15 Angeklagten wurden jedoch nur acht verurteilt, davon einmal zu lebenslänglich. Diesen wiederum verhältnismäßig milden Urteilen folgten weltweite Proteste.

⁸⁵ Potjans, Mareike, Der Nürnberger Prozess, in: https://www.planet-wissen.de/geschichte/deutsche_geschichte/nachkriegszeit/pwiedernuernbergerprozess100.html, abgerufen am 10.1.2021.

⁸⁶ Vgl. Ebd.

⁸⁷ Ausführlich dazu: Klee, Ernst, Auschwitz. Täter, Gehilfen, Opfer und was aus ihnen wurde. Ein Personenlexikon, Frankfurt/Main 2013.

⁸⁸ In einem anderen Prozess in Lublin wurden sieben weitere Angeklagte in den Jahren 1946–1948 zum Tode verurteilt und weitere 88 zu Haftstrafen zwischen drei und fünfzehn Jahren.

⁸⁹ Der Prozess gegen SS-Obersturmbannführer Adolf Eichmann wegen „Verursachung des Todes von Millionen von Juden“ fand vom 11. Juli bis 15. Dezember 1961 in Jerusalem, statt.

⁹⁰ Vgl. Der Auschwitz-Prozess, in: Planet Wissen: <https://www.planet-wissen.de/geschichte/nationalsozialismus/auschwitz/pwiewissensfrage160.html>, abgerufen am 10.1.2021.

⁹¹ Literatur dazu u.a. Roos, Martin / Quand, Helen, ...und hinter den Gesichtern. Biografische Notizen zu Beteiligten am Majdanek-Prozess (1975–1981), hg. von der Mahn- und Gedenkstätte, Düsseldorf 1996.

b) *Die kirchliche Aufarbeitung des Holocaust*⁹²

(aa) *Evangelische Kirche*

Erste Erklärungen in der EKD nach Kriegsende wie das Stuttgarter Schuldbekennnis⁹³ von Oktober 1945 und das Darmstädter Wort von 1947⁹⁴ erwähnten den Holocaust nicht, sondern sprachen nur von einer Mitschuld der Christen am Weltkrieg und an den Verbrechen des Nationalsozialismus.

In einem „Wort zur Judenfrage“ des „Reichsbruderrates“ der „Bekennenden Kirche“ von April 1948⁹⁵ ebenfalls in Darmstadt wurde zwar eingestanden, dass „wir Christen die Hand geboten [haben] zu all dem Unrecht und dem Leid, das unter uns an Israel geschah“, eine direkte Mitschuld wurde jedoch nicht bekannt.

Erst die Synode der EKD vom 23. bis 27. April 1950 in Berlin-Weißensee verabschiedete nach einem Entwurf von Heinrich Vogel⁹⁶ eine Erklärung zur „Schuld an Israel“⁹⁷. Darin wurde ausdrücklich bekannt: „Wir sprechen es aus, dass wir durch Unterlassen und Schweigen vor dem Gott der Barmherzigkeit mitschuldig geworden sind an dem Frevel, der durch Menschen unseres Volkes an den Juden begangen worden ist.“⁹⁸

In den 1960er Jahren dann begann eine intensive Diskussion auch über das bisher umstrittene Thema „Judenmission“, das in der Erklärung der Rhei-

⁹² Das folgende Kapitel ist weitgehend identisch mit dem gleichnamigen Kapitel in Brandes, *Healing of Memories*, 352-354.

⁹³ „Durch uns ist unendliches Leid über viele Völker und Länder gebracht worden. „Die Stuttgarter Erklärung. *Verordnungs- und Nachrichtenblatt der EKD*, Nr. 1, Januar 1946.

⁹⁴ „Das Bündnis der Kirche mit den das Alte und Herkömmliche konservierenden Mächten hat sich schwer an uns gerächt“. *Darmstädter Wort des Bruderrates der Evangelischen Kirche in Deutschland – Zum politischen Weg unseres Volkes vom 8. August 1947*, in: *Kirchliches Jahrbuch 1945–1948*, Gütersloh 1950, 220.

⁹⁵ Ludwig, Hartmut, *Darmstädter Wort*, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 2, Tübingen 1999, 581f.

⁹⁶ Heinrich Vogel war Komponist und Liedermacher für Kammermusik und Gesang und Professor für Systematische Theologie an der Humboldt-Universität Berlin. Er war Mitbegründer der Christian Peace Conference (CPC), einer internationalen Friedensorganisation, deren Mitglieder Kirchen; Kirchengemeinden und Einzelpersonen hauptsächlich aus den Ostblockstaaten waren. Vgl. Scharf, Kurt (Hg.), *Festschrift für Heinrich Vogel*, Berlin 1962).

⁹⁷ *Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1950*, Gütersloh 1951, 5f.

⁹⁸ Die ursprünglich von Heinrich Vogel vorgelegte Fassung „Wir bekennen die Deutschen für schuldig am Massenmord an den Juden ...“ wurde allerdings in der Synode erheblich abgeschwächt.

nischen Synode von 1980 „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“⁹⁹ seinen besonderen Ausdruck fand: „Wir glauben die bleibende Erwählung des jüdischen Volkes als Gottes Volk“ (These IV) und es wurde bekräftigt: „Wir bekennen betroffen die Mitverantwortung und Schuld der Christenheit in Deutschland am Holocaust“ (These I).¹⁰⁰ Zahlreiche andere landeskirchliche Synoden folgten diesen Bekenntnissen.

(bb) Katholische Kirche

Inner- und außerhalb der katholischen Kirche ist das Verhalten von Papst Pius XII. gegenüber dem Holocaust bis in die Gegenwart umstritten. Zum einen hatte er sich für die Rettung der römischen Juden eingesetzt, zum anderen jedoch zum Holocaust geschwiegen, obwohl ihm die Vorgänge bekannt gewesen sein mussten, wie u.a. Rolf Hochhuth für sein Schauspiel recherchiert hatte.¹⁰¹

Erstmals in der Geschichte sprach sein Nachfolger Johannes XXIII. von den Juden als „Brüder“. Von Papst Johannes XXIII ist ein Bußgebet überliefert, das er kurz vor seinem Tod 1963 formulierte:

„We recognize today that many centuries of blindness covered our eyes, so that we do not see anymore the beauty of Your Chosen People and we do not recognize in their faces the features of our Firstborn Brother. We recognize that Cain’s sign is on our forehead. In the course of the centuries our brother Abel was lain in the blood that we shed.“¹⁰²

Das Zweite Vatikanische Konzil 1965 verwarf erstmalig die *Gottesmordtheorie*, erklärte die Bekämpfung des Antisemitismus zur christlichen Pflicht und verurteilte „alle Hassausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus“, die aus religiösen Motiven erfolgten.¹⁰³

⁹⁹ Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland: Synodalbeschuß „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“ vom 11. Januar 1980, in: Rolf Rendtorff, Hans Hermann Henrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*, 2. Auflage. München 1989, 593-596.

¹⁰⁰ Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland, Protokoll vom 12. Januar 1980.

¹⁰¹ Hochhuth, Rolf, *Der Stellvertreter. Ein christliches Trauerspiel*, Reinbek 1963.

¹⁰² „Wir erkennen...“, in: Galil.com: Jüdisches Leben online: www.hagalil.com/nizza/johannes-23.htm, abgerufen am 20.2.2020.

¹⁰³ Um diesen Konzilsbeschlüssen und der erneuerten Situation gerecht zu werden, wurde ein neuer Codex Iuris Canonici ausgearbeitet, der am 25. Januar 1983 in Kraft trat. Der neue Codex löste jenen von 1917 ab.

Die Gemeinsame Synode der deutschen Bistümer erklärte am 22. November 1975¹⁰⁴:

„Wir waren in dieser Zeit des Nationalsozialismus [...] eine kirchliche Gemeinschaft, [...] deren Blick sich zu stark von der Bedrohung ihrer eigenen Institutionen fixieren ließ und die zu den an Juden und Judentum verübten Verbrechen geschwiegen hat. [...] Die praktische Redlichkeit unseres Erneuerungswillens hängt auch an dem Eingeständnis der Schuld und an der Bereitschaft, aus dieser Schuldgeschichte unseres Landes und auch unserer Kirche schmerzlich zu lernen.“

In der Erklärung *Unaussprechliche Tragödie* des Vatikan vom 16. März 1998 heißt es: „Wir bedauern zutiefst die Fehler und das Versagen jener Söhne und Töchter der Kirche.“

Doch dann heißt es, dass die Shoa ein „typisches Werk eines neuheidnischen Regimes“ sei und dass „Antisemitismus seine Wurzeln außerhalb des Christentums hatte“. Insbesondere dieser Satz stieß auf viel Kritik, u.a. auch vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken.¹⁰⁵

2.3.4 Der Holocaust als negativer Gründungsmythos¹⁰⁶

Nach der Vereinigung von Deutschland West und Ost ist die Holocaust-Erinnerung zurückgekehrt mit Debatten über Gedenkstätten, Denkmäler und Jahrestag (27. Januar: Befreiung von Auschwitz-Birkenau 1945). Die Holocaust-Erinnerung ist in der dritten und vierten Generation längst „Teil der kulturellen Umwelt“ und „ein Stück Selbstverständlichkeit geworden“.¹⁰⁷ Mit der „so erfolgreichen Institutionalisierung dieses negativen Gründungsmythos“ stellt sich nun die Frage, „wie [...] diese staatlich vergangenheitsbezogene Identitätsstiftung mit aktuellen Zukunftsaufgaben und neuen Handlungsorientierungen [zu] verbinden“ ist.¹⁰⁸

Nachdem im Wiedervereinigungsvertrag vom 31. August 1990 die Betreuung der Gedenkstätten zur staatlichen Aufgabe wurde und Bundeskanzler Kohl seinen Widerstand zum Holocaust-Mahnmal aufgegeben hatte, stimmte am 25. Juni 1999 dann der Bundestag mit großer Mehrheit für das *Denkmal für die ermordeten Juden Europas* in Berlin. Der Historiker

¹⁰⁴ Gross, Alexander, *Gehorsame Kirche – ungehorsame Christen im Nationalsozialismus*, Mainz 2000, 80f.

¹⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁶ Der Text dieses Kapitels ist identisch mit dem gleichnamigen Kapitel in Brandes, *Healing of Memories*, 363.

¹⁰⁷ Assmann, Aleida, *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur*, München 2013, 67.

¹⁰⁸ Ebd., 68.

Harald Schmid schreibt dazu : „Wo Vergessen und Verdrängen, wo Beschweigen und Leugnen war, ist nun allseits Erinnern.“¹⁰⁹ Aleida Assmann fragt, ob mit der „erfolgreichen Institutionalisierung“ der Holocaust-Erinnerung dieser nun das „Beunruhigende und Verstörende abgehe“¹¹⁰. Und Harald Schmid fragt : Wird das Ungeheuerliche in der schieren Omnipräsenz von *Erinnerung* verdeckt?¹¹¹

So wirft mit Aleida Assmann die „erfolgreiche Verankerung der Holocaust-Erinnerung als negativer Gründungsmythos der [neuen] Bundesrepublik neue Probleme“ auf,¹¹² sie fragt: „[...] werden durch die [...] hegemoniale Erinnerung an den Holocaust andere Erinnerungen verdeckt [...] wie etwa der deutsche Widerstand, [...] die Erinnerung an Flucht und Vertreibung, [...] die DDR-Erinnerung und die Erfahrung der Migration als Teil des gesellschaftlichen Selbstverständnisses ?“¹¹³

2.4 Die Porajmos-Verarbeitung

Das Romanes-Wort *Porajmos* bedeutet *das Verschlingen* und bezeichnet für Sinti und Roma den Völkermord in Europa an ihnen während der NS-Zeit. Für Roma bedeutet er den Zenit einer langen Geschichte von Diskriminierung und Verfolgung.

2.4.1 Europäische Geschichte der Roma¹¹⁴

Nach bisheriger geschichtlicher Forschung haben „die meisten Roma (Sinti, Kale usw.) Indien verlassen in der Zeit der Eroberungszüge des Mahmud von Ghazni, ein Feldherr des Abbasidenreiches, der in 17 Kriegszügen (1000-1027 n. Chr.) Nordindien geplündert hat“.¹¹⁵ 1348 n. Chr.

¹⁰⁹ Schmid, Harald, Das Unbehagen in der Erinnerungskultur. Eine Annäherung an aktuelle Deutungsmuster, in: Ulrike Jureit, Margit Frölich et al. (Hg.), Das Unbehagen an der Erinnerung – Wandlungsprozesse im Gedenken an den Holocaust, Frankfurt 2012, 161-181, hier 169.

¹¹⁰ Assmann, Das neue Unbehagen, 69.

¹¹¹ Schmid, Das Unbehagen, 177.

¹¹² Assmann, Das neue Unbehagen, 70.

¹¹³ Ebd.

¹¹⁴ Diese Darstellung bezieht sich in weiten Teilen auf Arbeitskreis Sinti/Roma und Kirchen, Evangelische Mission in Solidarität EMS (Hg.), Deutsche Sinti und Roma, Stuttgart 2012.

¹¹⁵ Djuric, Rajko, Geschichte der Roma, in: http://www.mariellamehr.com/geschichte_der_roma.htm, abgerufen am 20.1.2020.

sind Roma und Sinti in Makedonien und Serbien bezeugt, 1361 in Dubrovnik, 1378 in Zagreb usw.

Von 1417 an sind wir in der Lage, genügend Belege für den Zug bestimmter Gruppen durch Deutschland, Italien, Frankreich und Spanien zu sammeln.¹¹⁶ Zunächst wurden sie als Pilger akzeptiert und toleriert. Sie galten zunächst als *ägyptische Pilger*.

In den Fürstentümern Moldau und Walachei hatten die Roma ab dem 14. Jahrhundert einen Status als *unfreie Sklaven*.¹¹⁷ Sie waren zunächst direkt den Fürsten zugeordnet, wurden aber zunehmend auch an die Klöster *verschenkt*.¹¹⁸

Zunächst geduldet, wurden Sinti und Roma im Laufe des 15. Jahrhunderts „zunehmend unterdrückt und aus manchen Gebieten vertrieben (Luzern 1471, Brandenburg 1482, Spanien 1484).“¹¹⁹

Über Jahrhunderte hinweg „wurden nun Roma/Zigeuner in allen sozialen Kontexten stigmatisiert und diskriminiert“¹²⁰.

Auf dem Reichstag 1496/97 wurden sie im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation für vogelfrei erklärt, geächtet und zur Verfolgung und Folterung, zur Haft und Tötung freigegeben.

Anfang des 16. Jahrhunderts „folgten Holland, Portugal, England, Frankreich, Schottland, Flandern, Dänemark, Böhmen, Polen und Litauen mit einer ähnlichen Gesetzgebung“.¹²¹ 1561 beschloss das französische Parlament zu Orleans, sie „mit Feuer und Schwert auszurotten“.¹²²

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ Jacobs, Fabian, Ries, Johannes / Stoffers, Nina, *The Christian Churches and the Roma/Gypsy in Europe*, in: Dieter Brandes (Hg.), *Reconciliatio* Nr. 1. *Healing of Memories in Europe – A Study of Reconciliation between Churches, Cultures and Religion*, Cluj-Napoca-Leipzig 2007, 204-218, hier 208.

¹¹⁸ „1385 genehmigt der Walachei-Woiwod Dan II. die Schenkung von 40 Roma-Zalasz (Zelte, Zeltgemeinschaften) an das Kloster Vodita, 1387 bestätigt der Woiwod Mircea I. die gleiche Schenkung an das Kloster St. Andreas in Tismana.“ Ebd.

¹¹⁹ Arbeitskreis Sinti/Roma und Kirchen, *Deutsche Sinti und Roma*, 7.

¹²⁰ Jacobs, Fabian / Ries, Johannes / Stoffers, Nina, *The Christian Churches and the Roma/Gypsy in Europe*, in: Vasile Grăjdian, Olga Lukács (Hg.), *Reconciliatio* Nr. 4. *Telling Stories of Hope – Reconciliation in South East Europe Compared to World Wide Experiences – Festschrift in Honor of Dieter Brandes to his 65th Birthday*, Cluj-Napoca-Leipzig 2010, 182-196, hier 182.

¹²¹ Arbeitskreis Sinti/Roma und Kirchen, *Deutsche Sinti und Roma*, 7.

¹²² Ebd.

Die härtesten Gesetze wurden in Deutschland erlassen; zwischen 1497 und 1774 waren es „146 Edikte, die alle Arten der physischen und psychischen Gewalt an Sinti und Roma zuließen“. ¹²³

„Als zwischen 1837 und 1856 in der Moldau und der Walachei nach und nach die Leibeigenschaft aufgehoben wurde, zogen rund 200.000 befreite Roma westwärts“. ¹²⁴

Aufgrund der unterschiedlichen Unterdrückungsgeschichten, Kulturen und Dialekte bewahrten Sinti und Roma ihre Selbstständigkeit.

Von der sich zum Jahrhundertende hin verschärfenden Unterdrückung und „Sondererfassung“ aber waren beide Gruppen in gleicher Weise betroffen. Nach der Gründung des Deutschen Reiches 1871 „wurden die innenpolitischen Kontroll- und Überwachungsinstrumente durch neu gegründete repressive Institutionen“ verschärft. ¹²⁵

Nach 1899 setzte im Deutschen Reich „eine systematische Bekämpfung der Sinti und Roma ein“; seit 1906 wurde in Preußen eine „Ministerialanweisung Grundlage zur Verfolgung der Sinti und Roma“. ¹²⁶

1926 wurde in Bayern das sogenannte ‚*Arbeitsscheuengesetz*‘ erlassen, „das den Vorwand bot, auch gegen Alteingesessene mit rücksichtsloser Härte vorzugehen“. ¹²⁷

2.4.2 Der Porajmos in Deutschland¹²⁸

„Mit dem nationalsozialistischen ‚Blutschutz-Gesetz‘ (Nürnberger Gesetze) und dem ‚Ehe-Gesundheits-Gesetz‘ (beide September 1935) wurden die Sinti und Roma neben den Juden als ‚Artfremde‘ gesellschaftlich ausgegrenzt und der Verfolgungspolitik preisgegeben.“ ¹²⁹

Die erste Etappe des Völkermords war die Einrichtung von sogenannten *Zigeunerlagern* am Rande von Großstädten, in die die „Fahrenden“ deportiert wurden (häufig jedoch auch Sesshafte).

¹²³ Ebd.

¹²⁴ Arbeitskreis Sinti/Roma und Kirchen, Deutsche Sinti und Roma., 7f.

¹²⁵ Arbeitskreis Sinti/Roma und Kirchen, Deutsche Sinti und Roma, S.8.

¹²⁶ Ebd.

¹²⁷ Ebd., 7f.

¹²⁸ Diese Darstellung bezieht sich in weiten Teilen auf Frank Brendle, Geschichte der Roma, Vortrag in Sibiu (Rumänien) 2010, digitalisiert unter <http://www.genocide-againstroma.org/wp-content/uploads/2015/11/Sibiu-Vortrag-Frank.pdf>, abgerufen am 20.2.2020, sowie auf Deutsche Sinti und Roma. Einzelne Sätze des Kapitels sind identisch mit dem gleichnamigen Kapitel in Brandes *Healing of Memories*, 244-246.

¹²⁹ Arbeitskreis Sinti/Roma und Kirchen, Deutsche Sinti und Roma, 8.

„Diese von den städtischen Verwaltungen errichteten Konzentrationslager waren eingezäunt und wurden von der SS oder von Polizeikommandos bewacht.“¹³⁰

Nach dem am 18.10.1935 erlassenen „Gesetz zum Schutze der Erbgesundheit des deutschen Volkes“ (Ehegesundheitsgesetz)¹³¹ konnte den *Minderwertigen* die Heirat verboten werden. Jedoch entwickelte sich daraus eine eigene Dynamik der rassistischen NS-Unterdrückung von Sinti und Roma.¹³²

Dann verloren die meisten ihre Arbeit und erhielten Berufsverbot. Kindern wurde schon bald der Schulbesuch verboten, Kinos und Restaurants wurden für „zigeunerfrei“ erklärt.

Mit dem Runderlass zur *Bekämpfung der Zigeunerplage* vom 8. Dezember 1938 „begann nun die polizeiliche Verfolgung von Sinti und Roma aus *Rassegründen*“¹³³

Nach Kriegsbeginn 1939 wurde verordnet, dass Sinti und Roma an ihren jeweiligen Aufenthaltsorten „festgesetzt“ wurden.

Am 16. Mai 1940 wurden erstmalig 2500 Sinti aus Hamburg und anderen Städten Norddeutschlands ins besetzte Polen deportiert. Ihnen wurden Haus, Hof und Land versprochen. Die Wirklichkeit war, dass sie in unbesetzter Steppe ausgesetzt wurden ohne Unterkunft und Verpflegung.

Das war der Beginn der systematischen Verfolgung von Sinti und Roma aus *Rassegründen*, obwohl es nie ein rechtswirksames *Zigeunergesetz* gegeben hat, nach dem die Verfolgung von Sinti und Roma angeordnet wurde.¹³⁴

Daneben begann ab Ende 1940 die „Instrumentalisierung des Sterilisationsgesetzes zur Lösung der Zigeunerfrage“¹³⁵.

¹³⁰ Ebd., 11.

¹³¹ „Gesetz zum Schutze der Erbgesundheit des deutschen Volkes (Ehegesundheitsgesetz)“ vom 18.10.1935, in: RGBl 114/1935, 1246.

¹³² Vgl. Zimmermann, Michael, *Rassenutopie. Die nationalsozialistische „Lösung der Zigeunerfrage“*, Hamburg 1996, 79 und 86-92.

¹³³ Knittermeier, Jan, *Sinti und Roma: Vergessene Opfer? Entschädigungspraxis und Bürgerrechtsbewegung in der Bundesrepublik*, 2006, in: <https://www.grin.com/document/144497>, abgerufen am 20.2.2020.

¹³⁴ Schenk, Michael, *Rassismus gegen Sinti und Roma. Zur Kontinuität der Zigeunerverfolgung innerhalb der deutschen Gesellschaft von der Weimarer Republik bis in die Gegenwart*, Frankfurt/M. 1994, 260.

¹³⁵ So das gleichnamige Kapitel bei Riechert, Hansjörg, *Im Schatten von Auschwitz. Die nationalsozialistische Sterilisationspolitik gegenüber Sinti und Roma*, Münster-New York 1995, 68-76.

Mit dem Überfall auf die Sowjetunion am 22. Juni 1941 begannen neue Deportationen: 7000 Roma aus dem Burgenland (Ost-Österreich) und Sinti aus Ostpreußen wurden in das Ghetto von Łódź geschafft, wo viele von ihnen ermordet wurden.¹³⁶ Die Vernichtungsaktionen der SS in der Sowjetunion bekamen schon früh „einen genozidalen Charakter“¹³⁷, wobei „auch die Wehrmacht Erschießungen durchführte“.¹³⁸

Schließlich ordnete Himmler am 29. Januar 1943 an, dass „alle in Deutschland lebenden *Ròm-Zigeuner* sowie nicht angepassten *Zigeunermischlinge* in ein *Konzentrationslager* zu deportieren seien“.¹³⁹ Diese Anordnung wurde später als *Auschwitz-Erlass* bezeichnet. Im Erlass wurde angeordnet, „Zigeunermischlinge, Ròm-Zigeuner und nicht deutschblütige Angehörige zigeunerischer Sippen balkanischer Herkunft nach bestimmten Richtlinien auszuwählen und in einer Aktion von wenigen Wochen in ein Konzentrationslager einzuweisen“¹⁴⁰.

Viele „starben in Sammellagern an Hunger, Krankheit oder Erschöpfung, andere wurden in den seit 1940 von deutschen Truppen besetzten und dem Zugriff der SS ausgesetzten Ländern Europas ermordet.“¹⁴¹

Andere wurden „in die Konzentrations- und Vernichtungslager in Polen verschleppt und getötet“.¹⁴² Zentrum des Genozids an den deutschen Sinti und Roma war das Vernichtungslager Auschwitz.

„Im Herrschaftsbereich des nationalsozialistischen Deutschland“ sind – nach Schätzungen des *Zentralrats Deutscher Sinti und Roma* – „etwa 500.000 Sinti und Roma ermordet worden“.¹⁴³

Die genaue Zahl der getöteten Roma und Sinti ist nicht bekannt. Sie ist auf jeden Fall sechsstellig. Der Historiker Michael Zimmermann spricht von mehr als 100.000 allein in den in der NS-Zeit okkupierten Gebieten und Satellitenstaaten.¹⁴⁴

¹³⁶ Zimmermann, *Rassenutopie*, 166.

¹³⁷ Ebd., 234.

¹³⁸ Ebd., 265f.

¹³⁹ Knittermeier, *Sinti und Roma*.

¹⁴⁰ Ebd.

¹⁴¹ Arbeitskreis Sinti/Roma und Kirchen, *Deutsche Sinti und Roma*, 9.

¹⁴² Ebd.

¹⁴³ Ebd.

¹⁴⁴ Zimmermann, *Rassenutopie*, 166.

2.4.3 Die Verhinderung der Wiedergutmachung¹⁴⁵

Im Februar 1950 gab der Finanzminister von Baden-Württemberg mit seinem Runderlass E 19 folgende Anweisung an die Wiedergutmachungsbehörden heraus: „Die Prüfung der Wiedergutmachungsberechtigung der Zigeuner und *Zigeunermischlinge* [...] nach den Vorschriften des Entschädigungsgesetzes hat zu dem Ergebnis geführt, dass der genannte Personenkreis überwiegend nicht aus rassistischen Gründen, sondern wegen seiner asozialen und kriminellen Haltung verfolgt und inhaftiert worden ist. Aus diesen Gründen ordnen wir hiermit an, dass Wiedergutmachungsanträge von Zigeunern und Zigeunermischlingen zunächst dem Landesamt für Kriminalerkennungsdiens in Stuttgart zugeleitet werden.“¹⁴⁶

Es sind teilweise dieselben Beamten, die im Reichssicherheitshauptamt die Deportationen angeordnet hatten, die nach 1945 die Anträge bearbeiten.¹⁴⁷

Das antiziganistische Skandalurteil des Bundesgerichtshofes (BGH) von Januar 1956 wies die Ansprüche einer Überlebenden ab, indem ihre Deportation als *Umsiedlung* gewertet wurde, die keine nationalsozialistische Gewaltmaßnahme im Sinne des Paragraphen 1 des Bundesentschädigungsgesetzes darstelle. In der Urteilsbegründung wird der antiziganistische Gehalt offenkundig: „Die Zigeuner neigen zur Kriminalität, besonders zu Diebstählen und zu Betrügereien. Es fehlen ihnen vielfach die sittlichen Antriebe zur Achtung vor fremdem Eigentum, weil ihnen wie primitiven Urmenschen ein ungehemmter Okkupationstrieb eigen ist.“¹⁴⁸

„Als die Bürgerrechtsbewegung der Sinti und Roma ab 1979 mit einer Kundgebung im ehemaligen KZ Bergen-Belsen und besonders 1980 mit einem Hungerstreik im KZ Dachau zunehmend öffentliche Aufmerksamkeit fand, veranlasste dies den Bundestag 1981, eine außergesetzliche Regelung in Form einer Pauschalentschädigung von bis zu DM 5.000,- für

¹⁴⁵ Der Text dieses Kapitels ist weitgehend identisch mit dem gleichnamigen Kapitel in Brandes, *Healing of Memories*, 356f.

¹⁴⁶ Zitiert nach Arbeitskreis Sinti/Roma und Kirchen, *Deutsche Sinti und Roma*, 14.

¹⁴⁷ Romani Rose, Vorsitzender des Zentralrats Deutscher Sinti und Roma nennt ein Beispiel: „Als Anna Eckstein 1951 in Karlsruhe einen Antrag auf Wiedergutmachung stellt, wird sie von der Kriminalpolizei vorgeladen und steht plötzlich vor Leo Karsten, dem ehemaligen SS-Mann und Leiter der Dienststelle für Zigeunerfragen im Berliner Polizeipräsidium [...] Wie damals wird sie erkennungsdienstlich behandelt. [...] In den alten Zigeunerakten finden sich auch ihre Deportationsnummer und sämtliche Angaben über ihre Familie. Am Ende wird Anna Ecksteins Antrag mit der Bemerkung abgelehnt, dass sie im Mai 1940 ja doch lediglich aus Sicherheitsgründen nach Polen evakuiert worden sei.“ Zitiert nach: Arbeitskreis Sinti/Roma und Kirchen, *Deutsche Sinti und Roma*, 14.

¹⁴⁸ Ebd., 15:

bisher noch nicht entschädigte und noch lebende Verfolgte des NS-Regimes zu treffen: Die sogenannte *Härteregelung*.¹⁴⁹

2.4.4 Ansätze für eine Erinnerungskultur¹⁵⁰

1982 (zur Regierungszeit von Helmut Schmidt) erklärte die Bundesregierung, dass die NS-Verbrechen an Sinti und Roma als *Völkermord* anzusehen seien.¹⁵¹

Auch Bundeskanzler Helmut Kohl bezeichnete am 7. November 1985 in einer Bundestagsdebatte den Porajmos als Völkermord.

Am 16. März 1997 eröffnete Bundespräsident Roman Herzog das Berliner Roma-Dokumentations- und Kulturzentrum.

Auf die Anträge von Sinti und Roma auf Entschädigung hatte dieses jedoch praktisch keine Bedeutung. Im Gesamtergebnis blieb der Genozid an den europäischen Sinti und Roma weitgehend entschädigungslos.

1992 beschloss die Bundesregierung die Errichtung eines Denkmals für die im Nationalsozialismus ermordeten Sinti und Roma in Europa.¹⁵²

Obwohl Roma im gesamten NS-beherrschten Europa verfolgt und ermordet wurden und Roma in vielen Ländern aktiv im Widerstand mitwirkten, gibt es bis heute nur in Ansätzen eine umfassende Erinnerungskultur, außer an den historischen Deportations- und Vernichtungslagern.

In der Ukraine beschloss das Parlament 2005, den 2. August als *Tag des Gedenkens an den Holocaust der Roma* einzuführen.

¹⁴⁹ Ebd., „Die Härteregelung von 1981 schließt aber von den Nazis verfolgte Sinti und Roma, die bereits vom alten Entschädigungsgesetz wegen den NS-Kategorien wie Spione, Asoziale u.a. abgelehnt wurden oder auch nur so erstaunliche Entschädigungssummen wie DM 53,- oder DM 124,- (als Rückerstattung der Rassen-Sondersteuer bei der Lohnsteuer) erhalten hatten, von neuem aus.“

¹⁵⁰ Der Text dieses Kapitels ist identisch mit dem gleichnamigen Kapitel in Brandes *Healing of Memories*, 356f.

¹⁵¹ Antwort der Bundesregierung auf eine Große Anfrage „Lage und Forderungen der Sinti, Roma und verwandter Gruppen“, Deutscher Bundestag, 9. Wahlperiode, 21. Dezember 1982, Drucksache 9/2.360, 2.

¹⁵² Dass das Denkmal erst am 24. Oktober 2012 (unter Teilnahme von Bundespräsident Joachim Gauck und Bundeskanzlerin Angela Merkel) eingeweiht werden konnte, lag allerdings an einem über Jahre laufenden Streit zwischen Sinti und Roma über die Frage der Formulierung „Zigeuner“ für die Opfer des Nationalsozialismus.

3. Der Wandel der Erinnerungskultur in Deutschland

3.1 Meilensteine der deutschen Erinnerungskultur¹⁵³

Aleida Assmann nennt die Meilensteine der NS-Erinnerungsgeschichte in Deutschland¹⁵⁴. Diesen Meilensteinen folgt die folgende Aufzählung:

- Bereits 1946 erscheint Eugen Koch „Der SS-Staat – Das System der deutschen Konzentrationslager“¹⁵⁵:

Der Soziologe *Eugen Koch* war Häftling im KZ Buchenwald. Nach seiner Befreiung schrieb er zunächst in vier Wochen einen 125seitigen Bericht über das KZ Buchenwald für die US-Armee. Ende 1945 folgte ein Buch über das Leben im KZ: „Die deutschen Konzentrationslager waren eine Welt für sich, ein Staat für sich – eine Ordnung ohne Recht, in die der Mensch [...] um die nackte Existenz und das bloße Überdauern kämpfte. Gegen die SS, [...] genauso [...] gegen seine eigenen Mitgefangenen! [...] ein Dschungel der Verwilderung, in den von außen hineingeschossen, [...] vergiftet, vergast, erschlagen, zu Tode gequält, [...] intrigiert, [...] geschwindelt und betrogen wurde [...], wo die sittlichen Wertmaßstäbe bis zum Zerschneiden sich bogen, Treue [...], Liebe und Hass [...] in absonderlichster Weise exemplifiziert wurden.“¹⁵⁶ Dann beschreibt Koch die Organisationen der SS, des Reichssicherheitshauptamts, der Kriminalpolizei und die Organisation der Konzentrationslager. Eugen Koch leitet damit die *Phase der Dokumentation* mit ersten soziologischen Deutungsmustern ein.

- Der Eichmannprozess 1961 leitet insbesondere mit seiner Kontroverse über Hanna Arendts Begriff der „Banalität des Bösen“ eine neue Phase ein. *Hanna Arendt* sagt von sich, dass sie mit ihrer Teilnahme am Eichmann-Prozess einfach nur verstehen wollte, warum im Holocaust gemordet wurde. Zurück in New York schrieb sie über den Prozess:¹⁵⁷
„In Jerusalem wurde der Prozessbeobachterin augenblicklich bewusst, dass es ein Irrweg war, den Judenmord als letztlich metaphysisches Geschehen zu deuten und Täter wie Eichmann zu bösen Dämonen zu

¹⁵³ Der Text dieses Kapitels ist in größeren Teilen identisch mit dem gleichnamigen Kapitel in Brandes *Healing of Memories*, 356f.

¹⁵⁴ Assmann, *das neue Unbehagen*, 33ff.

¹⁵⁵ Koch, Eugen, *Der SS-Staat – Das System der deutschen Konzentrationslager*, München 1946/⁴⁴2006.

¹⁵⁶ Ebd., IX.

¹⁵⁷ Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York 1963.

machen. [...] Der Angeklagte im Glaskasten war kein Teufel, eher ein ‚Hanswurst‘. In Adolf Eichmann sah man einen ganz normalen Bürokraten vor sich, beflissen, medioker und von sehr geringem Tiefgang.“¹⁵⁸

Einer ihrer Hauptkritiker, der israelische Religionsphilosoph Ernst Akiba Simon, kritisiert Arendts „soziologische Geschichtsschreibung“, ohne „die allgemeine Gültigkeit“ der Quellen geprüft zu haben.¹⁵⁹

Damit beschreibt er ungewollt die neue Phase der Erinnerungskultur, die Phase der *soziologisch-historischen Analyse bzw. Deutung (der Phänomene des Völkermords)*.

- *Alexander und Margarete Mitscherlichs* Publikation „Die Unfähigkeit zu trauern“¹⁶⁰ aus dem Jahr 1967 markiert die nächste Phase der Erinnerungskultur. Die Mitscherlichs widmen sich der Frage, warum sich die Deutschen nach dem Krieg „mit einem Panzer der Abwehr“ umgeben. Sie „brachten den seit den späten 1950er-Jahren zunehmend diskutierten moralischen Skandal der *unbewältigten* NS-Vergangenheit auf den – psychoanalytischen – Begriff“¹⁶¹. Die Autoren deuteten das Schweigen der Kriegsgeneration als ein „Erwachen‘ aus einem Rausch“ in der Gefolgschaft des „geliebten Führers“, das zu einer „traumatischen Entwertung des eigenen Ich-Ideals“ geführt habe.¹⁶² Dazu sei die „Derealisierung“ durch Beschweigen des unfassbaren Geschehens (nämlich des Scheiterns der Führer-Gefolgschaft) nötig geworden.¹⁶³ „An die Stelle von Trauerarbeit gemäß Freuds Formel *Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten* sei die Verleugnung der Vergangenheit getreten.“¹⁶⁴

¹⁵⁸ Henke, Klaus-Dietmar, Das Böse – nur banal?, Der Spiegel, Hamburg, 36/2001, 174, Digital: <http://magazin.spiegel.de/EpubDelivery/spiegel/pdf/20017823>, abgerufen 20.2.2020.

¹⁵⁹ Simon, Ernst, Hannah Arendt – Eine Analyse, in: Friedrich Krummacker (Hg.), Die Kontroverse Hannah Arendt, Eichmann und die Juden, München, 1964, 44.

¹⁶⁰ Mitscherlich, Alexander / Mitscherlich, Margarete, Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens, München 1967.

¹⁶¹ Freimüller, Tobias, Der versäumte Abschied von der Volksgemeinschaft. Psychoanalyse und Vergangenheitsbewältigung, in: Jürgen Danyel, Jan-Holger Kirsch, Martin Sabrow (Hg.), 50 Klassiker der Zeitgeschichte, Göttingen 2007, 66-70. Digitalisiert in: https://docupedia.de/zg/Mitscherlich,_Unf%C3%A4higkeit_zu_trauern, abgerufen 1.8.2020.

¹⁶² Mitscherlich, Alexander / Mitscherlich, Margarete, Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens, München 1977/¹⁸2004, 74.

¹⁶³ Ebd., 30.

¹⁶⁴ Freimüller, Der versäumte Abschied.

Die mechanische Konzentration auf das „Wirtschaftswunder“ habe eine „blitzartige innere Wandlung“ möglich gemacht, mit der die NS-Zeit als „Dazwischenkunft einer Infektionskrankheit in Kinderjahren“¹⁶⁵ betrachtet werden konnte. Als Beleg ihrer These führten die Mitscherlichs zum einen das *Tabu der Anerkennung der Oder-Neiße-Grenze*¹⁶⁶ an und zum anderen den „emotionalen Antikommunismus“¹⁶⁷, in dem sie ein verstecktes Fortbestehen nationalsozialistischer Ideologie sahen. Die Mitscherlichs leisteten mit ihrer „Unbekümmertheit [...], vom Individuum auf das Kollektiv zu schließen“¹⁶⁸ bereits einen Beitrag zur späteren Kontroverse über persönliche und kollektive Erinnerung. Außerdem waren sie mit ihren Thesen „unmittelbar anschlussfähig für jeden (Nicht)experten“.¹⁶⁹ „Die Mitscherlichs argumentierten nicht in Kategorien von Verantwortung, Schuld und historischer Konkretion, sondern beschrieben die psychische Geschichte eines Kollektivs“¹⁷⁰ und leiteten damit ein in die *Phase der sozialpsychologischen Geschichtsbetrachtung*.

- Bezeichnenderweise ging mit diesem Monumentalwerk der *Unfähigkeit zu trauern* „keine breite Rethematisierung und Erforschung der NS-Vergangenheit einher“. Erst die 1979 ausgestrahlte *Fernsehserie „Holocaust“* und die nachfolgenden Diskussionen um Denkmäler und Gedenktage stießen eine neue Welle der Aufarbeitung der Nazi-Vergangenheit an. Erstmals wurden in breiter Öffentlichkeit die Menschen konfrontiert mit der Personifizierung des Nazi-Terrors im konkreten Erleben von Normalbürgern in verschiedenen Generationen. Das Grauen trat über die TV-Serie in die individuelle Lebenswelt des Wohnzimmers. Die *Phase der identifizierenden Erinnerung* hatte begonnen, die später mit dem 1992 begonnenen Projekt *Stolpersteine* des Künstlers Gunter Demnig von der (identifizierenden) Romanfigur zur persönlich betreffenden Erinnerung wurde.
- Dezierten Widerspruch fanden die Mitscherlich-These vom „Derealisierenden Beschweigen“ und ihre vereinfachende Übertragung vom Individuum aufs Kollektiv bei *Hermann Lübbe* 1983. Er postulierte,

¹⁶⁵ Mitscherlich, *Die Unfähigkeit zu trauern*, 25.

¹⁶⁶ Ebd., 15.

¹⁶⁷ Ebd., 42.

¹⁶⁸ Freimüller, *Der versäumte Abschied*.

¹⁶⁹ Claussen, Detlev, *Über Psychoanalyse und Antisemitismus*, in: Alfred Krovoza (Hg.), *Politische Psychologie. Ein Arbeitsfeld der Psychoanalyse*, Stuttgart 1996, 94-116, hier 97.

¹⁷⁰ Freimüller, *Der versäumte Abschied*.

„dass die bekannte Verdrängungsthese falsch“ sei.¹⁷¹ Lübbe „sprach in deutlicher Abgrenzung von Mitscherlichs nicht von Verdrängung, sondern von absichtlichem Schweigen“.¹⁷²

Lübbe beschreibt „das *kommunikative Beschweigen* der NS-Vergangenheit in den 1950er-Jahren als notwendig zur gesellschaftlichen Integration der jungen Bundesrepublik“.¹⁷³

Doch Lübbe nimmt auch ein anderes Thema auf, wenn er schreibt „Der letzte Pimpf, dem man noch vorhalten könnte, ein solcher gewesen zu sein und sich dazu nicht rechtzeitig reumütig bekannt zu haben, wird bald unter der Erde liegen.“¹⁷⁴ Lübbe leitete eine neue Phase der NS-Geschichtsbetrachtung ein mit der „*Trennung [...] zwischen in Schuld verstrickten Nazis einerseits und harmlosen Nazis andererseits*“. Doch Lübbes „Konzept des Beschweigens“ bezog sich „nicht [mehr] auf das, was geheim zu halten war, sondern auf das, was alle wussten“.¹⁷⁵ Das *kommunikative Beschweigen* allgemein bekannter Vergangenheit ersparte der Kriegsgeneration „gerechtigkeitsambitionierte Zudringlichkeiten“.¹⁷⁶

- Einen weiteren Schritt nahm die NS-Erinnerungskultur vor, indem sie auch öffentlichkeitswirksam unter den Nazis zu differenzieren begann. Bezeichnend dafür war 1993 der Film *Schindlers Liste*, der wohl eher ungewollt ein „Nebenmotiv“ von Rolf Hochhuths „Stellvertreter“¹⁷⁷ (1963), SS-Obersturmführer (Kurt Gerstein), aufnimmt. Es wird gezeigt, dass subversives Handeln auch innerhalb des Systems Positives bewirken konnte.

¹⁷¹ Lübbe, Hermann, Der Nationalsozialismus im politischen Bewußtsein der Gegenwart, in: Historische Zeitschrift 236 (1983), 579-599.

¹⁷² Assmann, Das neue Unbehagen, 43. Assmann weist darauf hin, dass Lübbe seine Thesen „anlässlich einer Tagung im ehemaligen Reichstagsgebäude zum 50. Jahrestag der Machtergreifung vorgetragen“ habe und „damals in Buhrufen untergegangen war“, dass er aber „diese Thesen [...] in einem Essayband [2007] wiederholt und dabei mit Genugtuung festgestellt [habe], dass diese Position [...] heute zum allgemeinen Konsens geworden ist“. Der Essayband: Hermann Lübbe, Vom Parteigenossen zum Bundesbürger. Über beschwiegene und historisierte Vergangenheit, München 2007.

¹⁷³ Freimüller, Der versäumte Abschied.

¹⁷⁴ Lübbe, Vom Parteigenossen zum Bundesbürger, 132.

¹⁷⁵ Assmann, Das neue Unbehagen, 45.

¹⁷⁶ Lübbe, Vom Parteigenossen zum Bundesbürger, 69. Assmann kommentiert: „Keine Frage, dass ein Klima gegenseitiger Verdächtigungen [...] und Denunziationen [...] die neue Zivilgesellschaft schwer gestört hätte“. Assmann, Das neue Unbehagen, 46.

¹⁷⁷ Vgl. Hochhuth, Der Stellvertreter.

- Doch einen neuen sichtbaren Schub bekam dann die Erinnerungskultur noch einmal mit Daniel Jonah Goldhagens Buch *Hitlers willige Vollstrecker*¹⁷⁸ von 1996. Daniel Goldhagen postuliert, dass „ganz gewöhnliche Deutsche“ einen eliminatorischen Antisemitismus vertraten und deshalb „Hitlers willige Vollstrecker“ wurden. „Die antisemitischen Auffassungen der Deutschen waren die zentrale Triebkraft für den Holocaust.“¹⁷⁹

Daniel Goldhagen folgt somit weder dem *intentionalistischen* Geschichtsansatz¹⁸⁰ noch dem *funktionalistischen* Ansatz¹⁸¹, sondern sucht den *Erklärungsansatz im geschichtskulturellen Umfeld*.

- Natürlich folgte Goldhagens Publikation umgehend der Vorwurf, er wolle den Deutschen eine *Kollektivschuld* unterstellen. Doch dieses weist er im Buch bereits am Anfang vehement zurück: „Die Vorstellung einer Kollektivschuld lehne ich kategorisch ab.“¹⁸² Aber auch mit seiner Methode, die Handelnden als Individuen in den Fokus der Analyse zu rücken, widerspricht Goldhagen deutlich einer *Kollektivschuldthese*.
- Im März 2013 lief der ZDF-Dreiteiler „Unsere Mütter, unsere Väter“. Mit 24 Prozent Einschaltquote erreichte der Film sieben Millionen Zuschauer. „Neu und epochal war“ an diesem besonderen Historien-Epos, dass er „nicht von historischen Personen wie Erwin Rommel oder Albert Speer und auch nicht von fiktiven Personen einer erfundenen Geschichte [...] sondern ganz allgemein von unseren Müttern und Großmüttern, Vätern und Großvätern“ handelte.¹⁸³

Die Rezeption aus der Perspektive der Zeitzeugen geht über in eine Form der „neuen Art von Zeitgeschichts-drama im deutschen Fernsehen“.¹⁸⁴ Die Ära des Geschichtsfilms kann sechs Jahrzehnte nach Kriegsende „nicht mehr auf Zeitzeugen setzen, sondern auf die Fiktionalisierung von *Geschichte in Form von packender Story*“.¹⁸⁵ Gegenstand des Geschichtsfilms sind „nicht allein Ereignisse, sondern [...]

¹⁷⁸ Goldhagen, Daniel Jonah, *Hitlers willige Vollstrecker*, München 2000. (Originalausgabe: Goldhagen, Daniel Jonah, *Hitlers Willing Executioners. Ordinary Germans and the Holocaust*, Harvard Doctoral Dissertation 1996).

¹⁷⁹ Ebd., 22.

¹⁸⁰ Hitler und die NS-Führung ordneten die Vernichtung an.

¹⁸¹ Kumulative Radikalisierung durch das NS-Regime verführte die Täter.

¹⁸² Goldhagen, *Hitlers willige Vollstrecker*, 11.

¹⁸³ Assmann, *Das neue Unbehagen*, 34.

¹⁸⁴ Buss, Christian, *ZDF-Weltkriegsepos: Glaube, Liebe, Hitler*, in Spiegel Online, 13.3.2013.

¹⁸⁵ Assmann, *Das neue Unbehagen*, 35.

die Verstrickung in diese Ereignisse“ und es geht „*nicht nur um Fakten, sondern vor allem um die Emotionen*“. ¹⁸⁶ Es wird auch nicht mehr unterschieden zwischen Haupttätern und Mitläufern wie bei Hermann Lübke, sondern „jeder der fünf [Protagonisten] begeht eine Heldentat, aber jeder von ihnen macht sich auch schuldig“. ¹⁸⁷

Zusammenfassend noch einmal die Entwicklung der Erinnerungskultur in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg:

- Phase der Dokumentation: *Eugen Koch*;
- Phase der soziologisch-historischen Analyse: *Hannah Arendt*;
- Phase der sozialpsychologischen Geschichtsbetrachtung: Alexander und Margarete Mitscherlich;
- Phase der identifizierenden Erinnerung: *Fernsehserie „Holocaust“ 1979*;
- Phase der Trennung zwischen in Schuld verstrickten Nazis einerseits und harmlosen Nazis andererseits: *Hermann Lübke*;
- Phase des subversiven Handelns, auch innerhalb des Systems Positives zu bewirken: *Film Schindlers Liste 1993*;
- Erklärungsansatz im geschichtskulturellen Umfeld: *Daniel Goldhagens „Hitlers willige Vollstrecker“*
- Geschichte in Form von packenden Stories nicht nur mit Fakten, sondern vor allem mit Emotionen: *ZDF-Dreiteiler „Unsere Mütter, unsere Väter“*.

3.2 Veränderung unserer Erinnerungskultur durch außer-europäische Einflüsse ¹⁸⁸

Unsere Fragestellungen um Faschismus und Antisemitismus bewegen noch Nordamerika, aber alle anderen Kontinente sind im Verhältnis zu Europa eher bewegt von der Frage des Kolonialismus.

Doch für die während mehrhundertjährigen Kolonialismus‘ entstandenen Verletzungen in Afrika und anderen Kontinenten hatten sich zunächst nach dem Zweiten Weltkrieg keinerlei Wege der Erinnerungsverarbeitung entwickelt.

¹⁸⁶ Ebd., 35f.

¹⁸⁷ Ebd., 37.

¹⁸⁸ Der Text dieses Kapitels ist in größeren Teilen identisch mit dem gleichnamigen Kapitel in Brandes, *Healing of Memories*, 356f.

Bis in die 70er Jahre des 20. Jahrhunderts hinein war Kolonialismus ein wenig hinterfragtes Phänomen. Friedensverantwortung und Versöhnung konzentrierten sich vor allem auf die Wunden zweier Weltkriege.

Südamerika kam in das Blickfeld durch die Freiheitskämpfe der Sandinisten in Nicaragua gegen die Somoza-Diktatur von 1977 bis 1979, durch den argentinischen Widerstand gegen Militärdiktaturen von 1966 bis 1973 und 1976 bis 1983, die Diktatur Pinochets in Chile von 1973 bis 1988 u.a. Die Aufmerksamkeit richtete sich auf die Freiheitsbewegungen in Lateinamerika. Das Leiden und der Genozid an vielen indigenen Völkern Südamerikas standen zunächst noch nicht im Fokus.

In den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts stand dann insbesondere Südafrika im Blickpunkt. Eine Vielzahl von „Südafrika-Aktionsgruppen“ in Westeuropa und Nordamerika bildete sich, deren Fokus auf der notwendigen gesellschaftlichen Systemveränderung gegen die Apartheid lag.

Das Thema Kolonialismus war in Osteuropa deutlich früher präsent als in Westeuropa. Man mag dies darauf zurückführen, dass osteuropäische Länder i.d.R. keine Kolonialgebiete hatten. Andererseits muss man heute jedoch auch zugestehen, dass z.B. osteuropäische kirchliche Aktionsgruppen tatsächlich auch sehr aktiv Kontakte zu Freiheitsbewegungen in Afrika und Asien pflegten, die in Westeuropa häufig noch als „Terrorgruppen“ abgestempelt waren.

Eine erste umfassende Plattform zum diesbezüglichen Austausch bot die Erste Europäische Ökumenische Versammlung EÖV1 in Basel im Mai 1989. In einer offenen Atmosphäre „spürten [...] viele Westeuropäer deutlich, dass Europa für viele Ungerechtigkeiten, die in der Welt passierten und passieren, verantwortlich ist“.¹⁸⁹ Insbesondere osteuropäische Teilnehmerinnen und Teilnehmer machten mit guter Kenntnis der Kolonialgeschichte deutlich, dass westeuropäische Kolonialmächte auch „das Christentum in der ‚Neuen Welt‘ oft mit Zwang verbreitet haben, aber auch [...] Sklaverei, Zwangsarbeit, Kolonialismus und andere illegale Handlungen“ zu verantworten haben, „die mit christlichen Werten nichts zu tun hatten“.¹⁹⁰

¹⁸⁹ Buda, Daniel, Der Weg zur EÖY3 – Die Europäischen Ökumenischen Versammlungen von Basel (1939) und Graz (1997) in: Jürgen Henkel, Daniel Buda (Hg.), Neue Brücken oder neue Hürden? – Eine Bilanz der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung (EÖV3), Zürich-Berlin 2008, 7-21, hier 14.

¹⁹⁰ Ebd. Daniel Buda fügt hinzu: „Die EÖV1 hat alle diese Probleme nicht verdrängt oder verborgen, sondern zur Diskussion gestellt.“

In Lateinamerika selbst führte dann im letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts die starke Mobilisierung lateinamerikanischer indigener Völker wie auch die äußere – vor allem europäische – Solidarisierung zu Verfassungsänderungen, in denen spezifische kulturelle Rechte der Indigenen geregelt wurden: Kolumbien 1991, Peru 1993, Bolivien 1994, Ecuador 1998, Venezuela 1999. Außerdem unterzeichneten viele lateinamerikanische Staaten die Konvention 169 der Internationalen Arbeitsorganisation der UNO (die „ILO-Convention“): Kolumbien 1991, Bolivien 1991, Peru 1994, Guatemala 1996, Ecuador 1998, Brasilien 2002 und Venezuela 2002.¹⁹¹

In Europa kamen mit den Aussöhnungsgesprächen zwischen deutschen Kirchen und den Kirchen der ehemaligen Kriegsgegner nun auch die persönlichen Wunden der Opfer der *Kriegsgegner* ins Bewusstsein. Der berühmte „Kniefall von Warschau“ am 7. Dezember 1970 vor dem „Denkmal der [jüdischen] Helden des Ghettos“ (poln. *Pomnik Bohaterów Getta*) durch Bundeskanzler Willy Brand hatte dafür schon früher eine weltweit beachtete symbolische Bedeutung bekommen.

Einen Kniefall vor den Opfern der Kolonialkriege durch europäische Mächte hat es jedoch nie gegeben. Und begann sich mit der Praxis der „finanziellen Wiedergutmachung“ gegenüber jüdischen Opfern des Holocaust auch ein Bewusstsein für verbliebene Traumata zu entwickeln, so war auch dieses bis ins letzte Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts ebenfalls vorwiegend auf Europa bzw. auf die Opfer des Nationalsozialismus beschränkt.

Ein generelles Bewusstsein dafür, dass vergangene Ungerechtigkeiten, Folter und Tod auch der Heilung der mentalen Wunden bedürfen, hat sich nennenswert zunächst außerhalb Europas entwickelt: zum einen nach dem Ende der Diktaturen in Lateinamerika und zum anderen insbesondere in Südafrika nach dem Ende der Apartheid. „Erstmalig“ waren damit Aspekte einer *neuen Form* der Beschäftigung mit Unrecht und Wiedergutmachung nicht mehr von Europa und Nordamerika ausgegangen, sondern hatten sich in Ländern entwickelt, die unter europäischem Kolonialismus gelitten hatten.

War für Afrika die Kolonialzeit durch eine einseitige Nord-Süd Gewalt- und Unterdrückungsbewegung geprägt, so entstand nun eine Süd-Nord-Bewegung der Methoden der Gewaltverarbeitung durch Erinnerung. Für

¹⁹¹ Ausführlich dazu: Kaltmeier, Olaf, *Politics of Indigeneity in the Andean Highlands. Indigenous Social Movements and the State in Ecuador, Bolivia, and Peru (1940–2015)* in: Eva Gerharz, Nasir Uddin, Pradeep Chakkarath (Hg.), *Indigeneity on the move*, New York-Oxford 2018.

Erinnerung und ‚Vergangenheitsbewältigung‘ in der Nachkriegsgeschichte Deutschlands

das Verhältnis von Südamerika zu Europa bildete sich im Gegenüber zur historischen Ost-West Gewalt- und Unterdrückungsbewegung inzwischen ebenfalls ein West-Ost-Transfer, der u.a. mit dem Begriff der Konvivenz¹⁹² verbunden ist.

Ein anderer Unterschied lag auch darin, dass in Europa vorwiegend gesellschaftlich orientierte Versöhnungsprozesse stattfanden – z.B. zwischen den Kirchen in Deutschland und Polen oder zwischen den Nationen Deutschland und Frankreich – so waren die Versöhnungsprozesse in Afrika und Lateinamerika zum einen vom persönlichen Ausgleich durch Gerechtigkeit gekennzeichnet, zum anderen durch Prozesse der Aufarbeitung der persönlichen mentalen Wunden.

4. Exkurs: Frieden-Versöhnung-Erinnerung – Great Lakes Network Project „Education for Peace, Reconciliation and Healing – Sharing education and grassroots experiences“

RAPRED hat in Ostafrika im Gebiet der Großen Seen ein Projekt durchgeführt, in dem beide oben angesprochene Aspekte der Erinnerungskultur verbunden wurden mit Friedens- und Versöhnungsarbeit.

Als Transboundary-Netzwerkprojekt wurden Ressourcen in der Aus- und Fortbildung für Frieden, Versöhnung und Healing of Memories regionen- und kulturübergreifend verglichen und ausgebaut. Mit Universitäten und Einrichtungen im Grassroot Level sollten der interkulturelle Friedens- und Versöhnungsdialog sowie die Trauma-Sensibilisierung gestärkt und weiterentwickelt werden.

Dabei wurden Aspekte der Aufarbeitung der Erinnerung verbunden mit zukunftsweisenden Versöhnungsmethoden in Konfliktregionen.

Zielländer waren Burundi (Partnerland von Baden-Württemberg), Rwanda und Ost-DR Congo.

Die Zielgruppen waren:

¹⁹² Mit dem Begriff der Konvivenz wird der gegenseitige Respekt, und die tägliche Lebens- und Weggemeinschaft zwischen Menschen unterschiedlicher kultureller und religiöser Prägung, bezeichnet, die auch Beistand und die Solidarität in schwierigen Lebenssituationen beinhaltet. (Vgl. Sundermeier, Theo, Den Fremden verstehen – eine praktische Hermeneutik, Göttingen 1996, 189ff, sowie Ders., Konvivenz und Differenz, in: Volker Küster (Hg.), Studien zu einer verstehenden Missionswissenschaft, Erlangen 1995, 76-86.)

- Lehrende aus den beteiligten Universitäten in Burundi – und im Vergleich in Rwanda und Ost-DR Congo – die Ausbildungen zu Frieden-Versöhnung-Erinnerung mit Methoden des Conflict Transformation, Transitional Justice, Healing of Memoires und Trauma Healing etc. anbieten.
- Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in Diakonie, Caritas und NGOs, die konfrontiert sind mit Konfliktsituationen mit aktuellen und (tiefen-)geschichtlich transgenerationalen Belastungen, die häufig mit mehr oder weniger erkennbaren Traumata verbunden sind.

Clovis Iriho

Mémoire et réconciliation : l'influence de l'identité dans la reconstruction de la paix au Burundi

Abstract:

This article proposes a reflection on the process of memory management in Burundi. In this country shaken by conflicts and identity-based violence for decades, the management of memories as a component of reconciliation comes up against the trauma of the past that the different groups have faced. With the support of interviews conducted in three provinces, the article shows the issues surrounding identity in post-conflict Burundi. It also shows the factors of the complexity of the work that involves memories linked to the question of identity that has not yet been cleared. Finally, it suggests some ways to succeed in initiatives to rebuild sustainable peace and restore the feeling of living together among the different components of the population.

Introduction

Cet article traite des enjeux autour de l'identité dans le processus de la paix au Burundi. Ce pays des grands lacs africains est caractérisé par la violence et les conflits identitaires dès l'aube de l'indépendance. Avec plusieurs années de conflits, entrecoupées par des événements sanglants comme ceux de 1972, plus longue fut la guerre civile de 1993 à 2005 après l'assassinat du Président Melchior Ndadaye. La décennie 1990 a été caractérisée aussi par la prolifération des groupes armés dans les différents coins du pays. L'expérience de tous ces événements fait que le Burundi soit obligé de gérer des mémoires collectives et/ou individuelles héritées de son histoire. Comme les conflits ont laissé des traces douloureuses dans le pays, l'identité socio-ethnique garde une place importante. Cette identité fait référence à la perception de l'autre au sein de la communauté selon la logique ethnique. Elle intervient même dans l'interprétation des phénomènes sociaux liés aux conflits. Dans cette période post-conflit, de 2005 à nos jours, la gestion de la mémoire a un rôle important pour reconstruire la paix durable et la volonté de vivre ensemble.

D'un point de vue psychologique, la mémoire c'est une action de se souvenir. Il peut s'agir aussi d'une commémoration. Dans tous les cas, elle peut être individuelle ou collective. S'agissant d'un événement malheureux, l'effet qu'il a sur l'être de l'individu dépend de sa gravité. Il est cependant nécessaire de gérer la mémoire. Pour un pays, la gestion de la mémoire réussie consiste à aller au-delà des douleurs issues des événements malheureux qu'il a connus afin de réinstaurer le climat de confiance et entretenir le sentiment de vivre ensemble. Elle sert à recoudre le tissu social déchiré par les conflits.

Toutefois, au Burundi, ce processus se heurte à l'identité « ethnique » qui influence toujours la lecture de la mémoire des conflits. Même si sa signification actuelle au sein de la communauté est le résultat de l'interprétation des colonisateurs, cette identité a pris l'allure d'un véritable clivage entre les groupes sociaux qui composent la société burundaise. Elle est même à l'œuvre dans les instances politiques et communautaires. Alors pourquoi l'identité garde une force d'influence sur les initiatives de paix au Burundi ? Comment peut-on gérer le passé pour aller au-delà des conflits identitaires afin de bâtir la paix durable dans le pays ?

Né et grandi dans un contexte sociopolitique confus, j'ai été toujours poussé à réfléchir sur la force de l'identité socio-ethnique dans la configuration des relations sociales de ma contrée natale. Sans la grande capacité de compréhension et/ou de réflexion, j'ai vu les événements terrifiants de 1993 jusqu'en 2002. Au cours de cette période, à plusieurs reprises, nous avons quittés notre maison et nous déplacer vers d'autres communes pour des séjours qu'on ne pouvait pas prédéterminer la durée. Nous avons aussi vu des maisons incendiées, parfois, par des voisins pour des causes dites « ethniques ». Le bruit du fusil était devenu ce qu'est le son du tambour dans les fêtes publiques au Burundi. Dans notre localité, les discussions dans la communauté mettaient au premier plan la vigilance que les *bahutu* et les *batutsi*¹ doivent avoir les uns face aux autres. La configuration naturelle avait fait que nos deux collines voisines soient peuplées majoritairement l'une par des bahutu et l'autre par des batutsi.

Tous ces événements n'ont pas suffi pour aiguïser mon désir de penser sur l'influence de la pensée ethnique dans l'interprétation des phénomènes sociopolitiques burundais. Une autre période dont je ne suis pas contemporain

¹ Dans certains manuels, on utilise des mots « hutu » et « tutsi » mais l'histoire Emile Mworoha utilise « bahutu » et « batutsi », ce qui est grammaticalement correct pour dire en Kirundi « Abahutu », « Abatutsi », deux composantes sociales majoritaires au Burundi. C'est à lui donc que j'ai pris la référence.

est connue comme l'une des plus douloureuses qu'a connues le pays. C'est l'année 1972. Comme on le raconte, tous les coins du pays ont été touchés par des massacres identitaires sélectifs qui ont été à la base de la disparition des milliers d'individus, particulièrement des intellectuels. Mon grand-père en a été l'une des victimes. Ce cas, qui est similaire à d'autres milliers dans le pays, a créé un fait qui entraine même dans notre être comme une forme de socialisation. C'est entre autre par l'inculcation aux enfants du sens que leurs parents donnaient aux événements : une ethnie avait juré d'anéantir une autre. Dans l'histoire présente, les événements de 1972 sont en train de prendre une place privilégiée dans la mémoire des conflits du Burundi après l'indépendance. Il est donc possible de questionner le nerf conducteur qui donne assez de vitalité à cette période à l'époque actuelle. L'ethnie, qui fut à la base des différents événements conflictuels a continué de creuser des frontières entre les principaux groupes sociaux (bahutu, batutsi et batwa) au sein de la société burundaise. A travers l'histoire, les clivages se sont multipliés et chaque groupe se sent plus victime que l'autre. L'identité intervient avec force dans les structures et les systèmes qui composent l'univers social au Burundi. Elle intervient aussi dans l'interprétation des phénomènes sociopolitiques que traverse le pays.

A travers la méthode socio-historique, le sujet va nous permettre de comprendre les dynamiques identitaires qui sont à l'œuvre au Burundi dans la période où le pays envisage un grand chantier de réconciliation à travers la gestion des mémoires des conflits qu'il a connus dans son histoire. Cet article se base aussi sur des entretiens qualitatifs recueillis auprès des personnes rencontrées en Mairie de Bujumbura, à Rutana et à Makamba. Ces personnes sont choisies de manière aléatoire au cours de mes interventions sur la cohésion sociale dans ces provinces.

Ainsi nous allons parler de l'identité au Burundi et son processus de construction à travers l'histoire et ses implications dans les interactions sociales. Nous allons aussi mettre l'accent sur les grands maux de l'identité dans la période postcoloniale jusque dans l'histoire présente au sein de la société burundaise.

L'identité : approche de définition

L'identité est l'un des concepts des sciences sociales difficiles à définir. *« Nous croyons tous savoir ce que ce mot veut dire, et nous continuons à lui faire confiance même quand, insidieusement, il se met à dire le contraire. »* (Maalouf, 1998 :15) Pour un individu, *« l'identité est l'ensemble*

des caractéristiques qu'un individu retient pour se définir. » (Montousse et Renouard, 2017 : 108). L'individu acquiert à la naissance des caractéristiques qui lui sont assignés au sein de sa société : le sexe, l'âge, la place dans la famille, la nationalité, etc. A travers le processus de la socialisation, l'individu se sent membre de sa communauté sur la base de ces caractéristiques plus ou moins communes aux autres membres de la société. « *L'identité semble transmise par la société de l'individu.* » (Montousse et Renouard, 2017 : 108). Ainsi elle fait que nous soyons semblables mais pas identiques.

A côté de l'identité individuelle, il y a des identités collectives. Cela nous amène à définir l'identité comme « *un ensemble de caractéristiques qu'un individu se crée à travers ses relations avec les autres au cours du processus de socialisation.* » (Montousse et Renouard, 2017 : 108). Ainsi donc, « *l'identité individuelle est toujours encadrée par des identités collectives qui sont des stéréotypes mise en avant par une collectivité pour se définir.* » (Montousse et Renouard, 2017 : 109).

L'identité se définit en fonction des critères tels que la langue, les croyances, le mode de vie, des relations familiales, des goûts artistiques ou culinaires et bien d'autres. « [...] *Ils ont un rôle à jouer pour tisser des liens, dissiper des malentendus, raisonner les uns, tempérer les autres, aplanir, raccommoder [...] Ils ont pour vocation d'être des traits d'union, des passerelles, des médiateurs entre les diverses communautés, les diverses cultures.* » (Maalouf, 1998 :11). C'est pour cette raison que « *l'individu ne la construit jamais seul : son identité dépend d'autant des jugements d'autrui que de ses propres orientations et définition de soi. L'identité est le produit de ses socialisations successives.* » (Dubar, 2015 :15).

L'identité burundaise : un concept manipulé à travers l'histoire

A travers des décennies, l'identité a été à la base des conflits au sein des communautés. Elle a été noyée dans les vagues de l'ethnisme. La manipulation de l'identité commence très longtemps au Burundi. Tout commence avec la théorie du peuplement qui a pris son apogée à l'époque coloniale. « *Le clivage dit « ethnique » plonge ses racines dans l'histoire la plus ancienne du peuplement de la région des grands lacs, mais surtout dans l'entretien au cours des derniers siècles de différenciations entre des groupes, sinon spécialisés, du moins à prédominance agricole ou pastorale et perçus comme des catégories distinctes de la société, dites amoko [...]* »

(Mworooha, 1987 :176). La population burundaise était composée de plusieurs composantes sociales dont les plus visibles étaient des clans. Sous le règne d'un seul roi, tous se sentaient comme un seul peuple qui partage le même destin. Cependant, quelques conflits internes ne manquaient pas en fonction des intérêts recherchés par chaque groupe.

Le contact avec le monde occidental à la fin du 19^e siècle à travers la colonisation, d'abord allemande et puis belge, a fait que la population burundaise soit structurellement configurée autour de trois composantes sociales qui ont été assimilées à des ethnies : les bahutu (*abahutu*) les batutsi (*abatutsi*) et les batwa (*abatwa*). L'hypothèse migratoire défendue à l'époque coloniale a été même à la base de la différenciation de ces trois composantes selon certains aspects et traits physiques. « *From the observation that Hutu and Tutsi were indeed different in some respects, colonial scholars concluded that they were indeed different peoples who must indeed have come from different places*². » (Mahmood, 2002 :44). La littérature coloniale a beaucoup contribué dans la vulgarisation de cette lecture de la société burundaise, évidemment, avec des excès. « *Sans aller nécessairement jusqu'à ces excès, l'anthropologie physique contribua à cautionner la théorie de la division des Burundais en deux ou trois peuples.* » (Mworooha, 1987 : 22). Au cours de l'histoire, cela a accentué des rivalités autour des identités dites « ethniques » dans une population caractérisée par une symbiose socioculturelle en partageant un même territoire, une seule langue et une organisation politique commune (Mworooha, 1987 : 176).

Cette lecture de la communauté burundaise suivant les considérations ethniques a pris racines à tel point que dans certaines régions, elles viennent avant toute autre composante de l'identité. Cela se prouve par les réponses de nos informateurs sur la question de savoir ce qu'ils comprennent par ethnie dans le contexte burundais. « *Pour moi, ce que je comprends, c'est la division de la population en groupes des bahutu, des batutsi et des batwa*³. » Cela montre la place que cette conception s'est forgée à travers les conflits qu'elle a été à la base à plusieurs reprises. Les acteurs même

² « Partant de l'observation que Hutu et Tutsi étaient effectivement différents à certains égards, les érudits coloniaux ont conclu qu'il s'agissait en effet de peuples différents qui devaient en effet venir d'endroits différents. » (Traduction libre).

³ Mariko, homme de 53 ans vivant à Rutana, province de l'est du Burundi, extrait de l'entretien du 25 juin 2021. Pour question d'anonymat, les noms sont fictifs. Comme les entretiens ont été faits en Kirundi, langue nationale, les textes insérés en Français sont mes traductions libres.

des conflits s'inspirent du fondement historique de la différenciation ethnique. « *If it is true that the choices were made from a historically limited menu, it is also the case that the identity of agents who made these choices was also forged within historically specific institutions*⁴. » (Mahmood, 2002 : 8). Ainsi l'héritage colonial a contribué dans l'existence des conflits identitaires dans le pays. Toutefois, ce sont les gouvernements postcoloniaux qui ont perpétué les effets de cet héritage. « *The conservative variant of the postcolonial state – also its mainstream – continued to reproduce the native identity as ethnic*⁵ [...] » (Mahmood, 2002: 30).

L'histoire du Burundi de l'après l'indépendance souffre le grand mal des conflits identitaires répétitifs qui l'ont endeuillé à plusieurs reprises. Même si toute cette période reste confuse en ce qui est du vivre ensemble, les crises les plus marquantes sont celles de 1972 et 1993. Elles sont à la base de plusieurs autres troubles qui les ont succédés. Le pays garde donc des cicatrices et/ou des plaies de ces années sombres si on observe les troubles qui ont resurgi au cours de la décennie 2010, particulièrement en 2015. Avec la diminution des tensions internes, le Burundi doit donc entamer le processus de réconciliation et le cheminement vers une paix durable. Cependant, il est obligé de gérer les mémoires plus ou moins douloureuses et faire face à son passé.

La gestion de la mémoire au Burundi : quels sont les enjeux ?

Les événements qu'a connus le pays ont laissé un poids lourd dans la communauté que ce soit au niveau individuel ou collectif. La masse de ce poids dépend de l'ampleur de l'événement auquel on a assisté ou on est victime. C'est ce poids qui reste dans la mémoire de l'individu. La gestion de la mémoire consiste donc à canaliser les efforts pour que le poids du passé douloureux ne continue à influencer la cohabitation des individus. Elle consiste aussi à aider la personne ou la communauté à guérir des chocs qu'elle a encaissés au cours de son existence. Ou encore, elle permet de tirer des leçons du passé pour bâtir l'avenir sur des bases positives.

⁴ « S'il est vrai que les choix ont été faits à partir d'un menu historiquement limité, il est également vrai que l'identité des agents qui ont fait ces choix s'est également forgée au sein d'institutions historiquement spécifiques. »

⁵ « La variante conservatrice de l'Etat postcolonial – également son courant dominant – a continué à reproduire l'identité autochtone en tant qu'ethnie [...] »

Comme on le dit souvent, les faits sont têtus. Ils nous présentent la réalité sans nous livrer sa signification. Après des décennies de conflits, l'univers social comporte plusieurs faits liés à la dynamique des rapports sociaux qui caractérisent les différentes composantes de la communauté. Les crises successives qu'a connues le Burundi ont toujours laissé des victimes dans les quatre coins du pays. Ce n'est pas tout, elles ont laissé un sentiment de méfiance entre les membres de la communauté. « *Il fut un moment, notamment entre 1993 et 2000, où dans la ville de Bujumbura, il était difficile de partir d'un quartier vers un autre. C'est le cas de Ngagara et Kamenge, majoritairement peuplés par des ethnies différentes. On avait la peur de se faire tuer à cause de l'ethnie dont qu'on est qualifié*⁶. » Ce sentiment, entretenu pendant des années, est le principal handicap au vivre ensemble. En effet, les générations de l'après-indépendance sont toujours sous le poids des idéologies identitaires. Cela se montre à travers l'interprétation de certains faits sociopolitiques qui se déroulent dans le pays. Dans les différentes localités, les conflits qui ont secoué le pays sont qualifiés de conflits ethniques. « *Pour moi, ce qui s'est passé, que ce soit en 1972 ou en 1993 et les années de conflit qui ont suivies, ce sont des problèmes ethniques. Les bahutu et les batutsi n'ont pas eu à entretenir leur vivre ensemble et ils se sont massacrés successivement*⁷. »

L'effet de la lecture ethnique des événements s'est manifesté même dans la lutte et la conquête du pouvoir entre les différents groupes. A titre d'exemple, depuis l'arrivée au pouvoir du Conseil National de la Défense de la Démocratie-Forces de la Défense de la Démocratie (CNDD-FDD) en 2005, certains individus affirment que désormais le pouvoir est dans les mains des bahutu. Ceci est en opposition à d'autres régimes, particulièrement qui ont suivi la chute de la monarchie en 1966, dits des régimes tutsis. Cela vient du problème de l'Etat dans toute l'Afrique. « *Aujourd'hui, les dirigeants africains en font un Etat patrimonial ou un Etat ethnique qui n'est pas un Etat véritable transcendant les particularismes pour le bien commun.* » (Ki-Zerbo, 2003 :8). Les problèmes identitaires sont donc liés à l'exercice du pouvoir et sont chargés sur le dos du régime qui était en place.

Cependant, si on considère la logique de l'exercice du pouvoir, aucun régime, extrémiste soit-il, ne peut œuvrer pour l'intérêt de tous les membres

⁶ Hakizimana, homme de la Mairie de Bujumbura (capitale économique du Burundi) qui a vécu la période de la guerre civile. Extrait de l'entretien du 9 février 2021.

⁷ Ndikuriyo, homme de 57 ans résidant à Makamba, province du sud du Burundi. Extrait de l'entretien du 17 juillet 2021.

de l'identité prônée. En effet, si on prend des décennies dites de régimes tutsis, on se rend compte que ce n'était qu'un groupe « tutsiste » qui s'est servi de cette identité afin d'installer sa volonté sur le pays. Tout comme pour le régime qui se dirait hutu. En faisant croire que ce sont les bahutu qui détiennent les rênes du pouvoir, c'est parce que l'idéologie identitaire est bon marché surtout dans la masse paysanne qui peuple le pays à majorité. Pour mieux comprendre que ce n'est qu'une idéologie, il faut écouter des témoignages des personnes ayant connu l'expérience des crises qui ont secoué le pays. Même celle de 1972 qui est pointée du doigt comme la plus meurtrière des bahutu, les batutsi y ont aussi péri. Les informateurs de la province Makamba ont donné l'exemple de la commune Nyanza-lac où un bon nombre de batutsi a été assassiné. Et celle de 1993 engendrée par l'assassinat du premier président hutu démocratiquement élu, les bahutu et les batutsi ont été des victimes. Ne considérant pas seulement les situations de crises, les injustices qui accompagnent les régimes extrémistes touchent tous les individus sans distinction de leur appartenance identitaire.

Dans ce cas donc, la mémoire des événements qui ont touché le Burundi porte en elle une grande problématique. La persistance d'une conception identitaire de la mémoire des conflits en est le principal défi. Tous les camps s'acharnent à nier les faits ou à s'affirmer victime de ce qui s'est passé à telle ou telle autre période de l'histoire. « *Par facilité, nous englobons les gens les plus différents sous le même vocable, par facilité aussi, nous leur attribuons des crimes, des actes collectifs, des opinions collectives [...] et cela se termine quelques fois dans le sang.* » (Maalouf, 1998 :29). La mémoire revêt donc plusieurs facettes identitaires qu'il faut canaliser avec plus d'attention. Parfois, ces facettes créent même des polémiques. En septembre 2018, s'est érigé un monument, dans la commune Bugendana de la province Gitega (province du centre abritant la capitale politique depuis 2019) en mémoire du « génocide faite aux bahutu » en 1972. A part que son érection n'était pas conventionnelle, les polémiques qu'il a créées ont abouti à sa démolition. La mémoire (ou les mémoires, parce qu'elles sont plurielles) de la crise burundaise est donc soumise à plusieurs enjeux qui, aujourd'hui, nécessitent une attention particulière.

De la mémoire à la réconciliation

La mémoire comme un chemin de guérison est un fait important dans la période post-conflit. Elle contribue à soulager les cœurs meurtris par les événements qu'a traversés le pays. C'est le vaste chantier qu'a entrepris le

Burundi à travers la Commission Vérité et Réconciliation (CVR) recommandée par l'Accord d'Arusha de 2000 pour la paix et la réconciliation. Ce dernier a pris soin de proposer un mécanisme de gérer la période post-conflit. C'est « *la création d'une Commission Nationale pour la Vérité et la Réconciliation, chargée de faire la lumière et d'établir la vérité sur les actes de violences graves commis au cours des conflits cycliques qui ont endeuillé le Burundi depuis l'indépendance, d'arbitrer, de réconcilier et de clarifier toute l'histoire du Burundi.* » (République du Burundi, 2011 :13). Avec les enjeux, certaines tâches de cette commission ont été revues notamment celle relative à l'arbitrage. La réconciliation ne doit pas inclure le recours à la justice. En plus, son travail a été allongé pour commencer sur l'année 1884. Cette année coïncide avec la Conférence de Berlin (1884-1885) sur le partage de l'Afrique. Elle est ciblée comme l'origine des conflits qui ont touché le pays à travers la colonisation. En gros, la CVR a pour mission de faire une documentation sur les origines et les causes des crises du passé et proposer des voies de réconciliation.

Considérant les enjeux que nous avons déjà soulevés, cette commission a une tâche très importante. Les individus rencontrés lors des entretiens apprécient l'existence de la CVR. Pour eux, « *la CVR va permettre aux générations nouvelles et futures de comprendre ce qui s'est passé dans le pays et œuvrer que ça ne se reproduise pas*⁸. » D'autres émettent cependant des inquiétudes à propos du travail de cette commission. « *Si la CVR est aujourd'hui à l'œuvre, nous espérons que c'est pour une bonne cause. Mais, nous avons peur qu'elle peut servir aux intérêts de ceux qui sont au pouvoir aujourd'hui*⁹. »

La fréquence des conflits identitaires a fait qu'ils s'enracinent très profondément dans la société par leurs effets et les conséquences politiques et socioéconomiques. Leurs traces sont tellement douloureuses au point que les générations qui en ont fait l'expérience s'en souviennent avec amertume. C'est le cas de ceux qui n'ont jamais vu leurs parents revenir du travail depuis 1972. C'est aussi le cas des enfants qui ont vu leurs proches se faire tuer dans la décennie 90. C'est le cas encore de ceux qui ont été contraints à s'exiler à l'extérieur du pays ou vivre dans des camps des déplacés. Les traumatismes qu'ont provoqués les différentes situations des personnes dans le pays sont à l'œuvre dans la mémoire. Par-là donc, la

⁸ Nduwimana, femme de 42 ans résidante de la Mairie de Bujumbura, capitale économique du pays. Extrait de l'entretien du 9 février 2021.

⁹ Niyongabo, jeune de 27 ans rencontré en Mairie de Bujumbura. Extrait de l'entretien du 9 février 2021.

mémoire des conflits identitaires qu'a connus le Burundi se réserve une complexité qui lui est propre en fonction de plusieurs paramètres qu'elle mobilise. Cependant, de tous les conflits qu'a connus le Burundi, le gouvernement en place a opté que la CVR commence sur la crise de 1972 ce qui laisse perplexe une partie de l'opinion des informateurs. « *Le Burundi a connu plusieurs guerres internes. Nous l'entendons, que même dans le Burundi ancien il y avait des conflits internes. Ceux qui ont fait du mal à beaucoup d'individus qui sont vivant aujourd'hui c'est bel et bien 1972 et ceux qui ont suivi 1993. Mais je ne vois pas d'un bon œil qu'on a choisi de commencer sur la crise de 1972 même si je ne sais pas l'intention*¹⁰. » Toutes ces inquiétudes résultent au fait qu'ils voient la représentation identitaire au sein du pouvoir actuel.

La gestion positive de la mémoire est très importante dans le processus de la réconciliation. Elle donne aux victimes le temps de sortir de leur enclos où elles ont été enfermées par le choc des événements. Les massacres identitaires ont été comme le coup de tonnerre dans la vie des milliers de gens. Ils ont laissé parfois des signes ostensibles plus ou moins profonds qui ont provoqué la déchirure du tissu social. Malgré cela, un nouvel élan vers la réconciliation doit être entrepris. Cette entreprise doit être précédée à travers le travail sur les mémoires du passé qui va servir de tremplin vers une vision commune de la réalité sociale. Cependant, ce travail reste une entreprise délicate parce qu'il exige une neutralité sans précédent pour aborder les événements. Cette délicatesse doit venir aussi du fait que l'échec dans la gestion des mémoires peut ouvrir la porte à d'autres conflits de diverses natures. En effet, la mémoire réveille les vieux démons dans les esprits des individus, d'où ils doivent être encadrés sans faille. Si la CVR se contenterait aujourd'hui à déterrer les ossements des fosses communes et ne pas parvenir à guérir les mémoires au niveau individuel et communautaire, ce serait comme hypothéquer l'avenir du pays. Des initiatives d'une réconciliation durable doivent être entreprises. Même après le conflit le plus sanglant comme la Deuxième Guerre Mondiale, la réconciliation est possible. Il suffit que les parties en conflit s'engagent dans une lecture de la réalité sans aucun jugement de valeur.

Si elle n'est pas saisie avec attention, la mémoire elle-même peut être un objet de conflit dans la société qui doit la gérer. Le conflit, selon la tradition wébérienne, se définit comme « *une manifestation d'antagonismes entre les individus et/ou les groupes d'individus pour la recherche, la possession*

¹⁰ Kanani, homme de 37 ans résidant dans la Mairie de Bujumbura. Extrait de l'entretien du 9 février 2021.

et la gestion des biens, rares à l'échelle d'un groupe ou d'une société, matériels ou idéels, tels que les richesses, le pouvoir et le prestige. » (Etienne, 2004 : 101) Au Burundi, les groupes identitaires qui ont connu les conflits de l'histoire d'après l'indépendance sont très actifs pour montrer à quel degré ils ont été victimes de telle ou telle autre crise. « *Imagine attendre ton père qui est allé au boulot et ne jamais le revoir venir, bientôt 50 ans [...]*¹¹ » Ce qu'il dit là, individuellement, peut être une douleur subie par tout un groupe de personnes au sein de la communauté. En se montrant plus victime que l'autre, le groupe tente d'arracher à l'autre camp le droit de dire qu'il a souffert au cours de l'histoire. C'est à cette situation que nous assistons entre les acteurs qui militent pour des causes dites ethniques. Dans ce cas donc, un sens qui amènerait le camp adverse à baisser la tête devient un bien rare. En d'autres mots, produire un discours qui montre que son groupe a été le plus touché devient très important pour les parties opposées. Ainsi « *la finalité des conflits demeure la modification des rapports de forces qui président à la production et à la distribution de ces biens rares.* » (Etienne, 2004 :101). C'est-à-dire que les parties en conflit visent des objectifs précis. S'agissant du cas du Burundi, si une partie des événements est attribuée à un groupe ethnique, la production d'un sens qui montre la responsabilité qu'il a joué pour perpétrer le crime permet d'avoir l'audience du groupe qui s'est vu victime.

Mémoire et guérison des traumatismes

La mémoire des conflits est en liaison avec les traumatismes engendrés par les événements auxquels les individus ont fait face. Selon Elie Nahimana¹² de l'organisation spécialisée dans la guérison des traumatismes au Burundi, Healing and Rebuilding Our Communities (HROC), « *le traumatisme au Burundi est communautaire. De ce fait, il y a la nécessité d'une réponse communautaire*¹³. » Le travail sur la mémoire doit s'accompagner des initiatives qui se penchent sur la guérison des traumatismes.

Le traumatisme se comporte comme un vieux démon dans l'esprit d'une personne qui a fait l'expérience d'un événement traumatisant pour sa vie.

¹¹ Kariyo, homme de 59 ans de Rutana. Il dit qu'il est victime de la crise de 1972. Extrait de l'entretien du 25 juin- 2021.

¹² Elie Nahimana est spécialiste dans la guérison des traumatismes et un des commissaires chargé de la gestion des traumatismes au sein de la CVR depuis 2018.

¹³ Entretien informel du 30 novembre 2020.

A titre d'exemple, depuis l'indépendance du Burundi, l'histoire des élections est caractérisée par des formes de violences plus ou moins aiguës. Ces violences ont créé un sentiment d'insécurité dans la mémoire des burundais à tel point qu'à chaque appel aux urnes, des milliers de gens prennent les bagages et la route pour l'exil. Les élections ont laissé une empreinte traumatique dans la vie de ces individus jusqu'à ce qu'ils ne veulent plus y assister. Les violences interethniques ont provoqué le même sentiment dans les différentes couches de la société burundaise.

Dans une commune du centre du pays, se trouve une famille hutue victime de la crise de 1972. Un jeune homme est tombé amoureux d'une fille tutsie de l'autre colline. Sans aucune rancœur, les deux jeunes, tous nés dans la décennie 90, s'aimaient tendrement. Récemment en 2019, ils ont pensé à leur mariage. Il fallait donc que chacun présente son amour de choix à sa famille. Avant même que le rendez-vous ait lieu, les parents du garçon ont pris connaissance de la partenaire dans cette relation et qu'ils comptent se marier. C'est le père qui a pris la parole en premier, soutenu par sa femme, pour dire à leur fils : « *Nari kuvuga ngo wibagira n'ingoga, none ntaco uzi, uracafyina*¹⁴. » Pour les parents, le garçon était toujours dans les moments de badiner. Du côté de la fille, la réaction des parents a été quasi similaire. En d'autres mots, ces enfants ne savaient pas à quel feu ils jouaient. S'ils savaient, ils ne devraient pas se lancer dans une telle aventure. Evidemment, de leur côté, ils ne sont pas prêts à s'embarquer dans une histoire dont ils ne savent rien.

Dans les conflits burundais, la socialisation joue un rôle prépondérant dans la transmission de l'héritage que les parents ont eu à travers l'histoire. Les plus jeunes sont contraints à intérioriser les souvenirs des événements dont ils ne sont ni acteurs, ni parties prenantes. Certains parents victimes des problèmes sociopolitiques en gardent un souvenir douloureux et veulent même impliquer les enfants qui n'en savent rien. Si les enfants ne sont pas impliqués dans les faits, ils ne manquent pas de subir des conséquences des traumatismes qui rongent leurs parents pendant des décennies.

Pour cela, il faut entreprendre des actions qui permettent de panser les cœurs meurtris par les douleurs des événements difficiles qu'ils ont vécus. Sans cette entreprise, il est vrai la guerre civile est terminée, mais pas pour tout le monde notamment les victimes (Palé, 2017 : 11) qu'elle a laissée derrière elle, sans oublier les acteurs eux-mêmes. A travers les actions de la CVR, la volonté de connaître la vérité sur l'histoire malheureuse qu'a

¹⁴ Littéralement, « J'allais dire que tu oublies si vite, mais tu ne sais rien, tu badines toujours. »

connue le pays est là. Cependant, il faut que cette volonté soit pour guider la population vers une réconciliation effective. Elle ne doit pas se focaliser sur un événement de l'histoire, mais sur l'histoire toute entière afin de connaître les périodes où elle a mal tourné et s'engager à bâtir la vie communautaire sur des bases positives. Cela doit encore être le résultat des travaux des historiens, des sociologues, des anthropologues, des psychologues et de tous les intervenants dans la santé communautaire et mentale pour une guérison communautaire. Cela permettrait aussi d'éclairer les politiques qui doivent être entreprises pour bâtir un pays paisible, réconcilié et prospère. La gestion de la mémoire est donc un travail qui doit s'accompagner de la guérison des traumatismes. Ceux qui ont longtemps assisté à des massacres et des conflits identitaires ont besoin d'une aide qui les amène à changer le regard sur l'environnement social et les individus qui le peuplent. La réussite de cette initiative ne vient pas d'un geste magique, mais d'un travail de transformation qui s'opère dans la société au cours de l'histoire.

La paix durable au Burundi : au-delà des enjeux

La période post-conflit est très délicate pour la société. Elle embarque toutes les parties prenantes dans un vaste processus de reconstruction. Cette dernière ne concerne pas seulement la réhabilitation des infrastructures démolies par la crise en cas de conflits armés. Elle concerne aussi la restauration d'un climat de confiance et du sentiment de vivre ensemble entre les individus qui composent la communauté, l'espace de vie. Elle exige aussi à tous les membres de la société à s'engager pour la cohésion sociale entre les différents groupes. En fait, la paix durable ne repose pas seulement sur la résolution du conflit. Elle résulte d'une transformation des systèmes et des structures qui ont encadré et/ou été à la base du conflit. Victimes du conflit identitaire pendant plusieurs années, les burundais sont obligés de repenser la configuration socioculturelle, économique et politique. La paix durable c'est le climat de confiance irréversible entre les membres d'une même communauté. Elle est fondée sur le sentiment de vivre ensemble qui caractérise les différents groupes identitaires. Si celle-ci est définie comme la finalité des initiatives de paix dans la période post-conflit, le Burundi a besoin d'inaugurer ce chantier pour écrire une nouvelle page dans son histoire de l'après-indépendance. Les différends à caractères politiques ont donné naissance à d'autres facteurs qui affectent la cohésion sociale dans le pays. C'est notamment les facteurs économiques. La pauvreté, qui est aujourd'hui l'une des conséquences majeures des conflits,

sévit sur la majorité de la population. La période des conflits s'est accompagnée de la polarisation et l'exclusion entre les groupes sociaux. La mauvaise gouvernance et celle de la répartition des ressources ont été les grandes caractéristiques des années de conflits. La persistance de ces éléments constitue un grand danger à toute initiative de paix dans le pays. Les initiatives de paix doivent donc tenir compte de tous les facteurs car s'ils ne sont pas traités profondément, le chemin reste long et dur.

Les coups d'Etat successifs qui ont été à la base de la crise de l'Etat qu'a connue le Burundi depuis l'indépendance jusqu'en 2000 ont accentué les clivages identitaires, le régionalisme et bien d'autres. Ces problèmes se sont traduits par des phénomènes que nous venons de parler dans le paragraphe précédent ainsi que la détérioration du système éducatif et sanitaire, de l'insécurité et de l'impunité. Tous ces faits sont témoins, à travers l'histoire, de l'incapacité de l'Etat « *à assurer ses fonctions régaliennes de sécuriser les populations en anticipant les agressions sur ses citoyens.* » (Palé, 2017 :49). C'est pourquoi, penser la nouvelle configuration des rapports sociaux renvoie à la promotion d'une vision commune de la réalité du passé afin d'arriver à la transformation du conflit. En effet, le passé du pays a été soumis à des spéculations ethniques et polarisées. Il est donc nécessaire qu'il y ait une interprétation neutre et objective des événements du conflit pour aboutir à une collaboration et un compromis entre les groupes opposés. Ainsi l'intervention du gouvernement dans ce processus est pour faire « *preuve que l'Etat existe et organise la reprise en main de la société.* » (Palé, 2017 :49).

La crise de la confiance entre les burundais oblige la société post-conflit à réorienter la vision de l'unité nationale. Le discours ethnique dispose des fondements moins sûrs au Burundi depuis les temps anciens. En effet, « *la référence « ethnique » apparaît comme d'autant plus contestable que les groupes en question n'étaient caractérisés ni par une géographie, ni par une langue, ni par une culture spécifiques.* » (Mworoha, 1987 : 176). Les crises identitaires n'ont été que des vices dans la configuration des rapports sociaux. On doit donc aller au-delà de ces clivages pour orienter le pays vers une nouvelle dynamique des relations sociales. Sur le plan social et culturel, le Burundi a plusieurs atouts pour renforcer l'unité. En effet, les burundais partagent la même langue nationale, une même culture, un même territoire, et ainsi de suite. Ces éléments sont importants pour renforcer la cohésion sociale. Il faut chercher à doter à la société d'une capacité à assurer le bien-être de tous ses membres, contribuer dans la réduction des disparités entre les groupes sociaux ainsi qu'à éviter toutes les formes de

polarisation et de marginalisation. Cela appelle la conjugaison des efforts de toutes les parties prenantes, de la base jusqu'au sommet de la société.

Même si les burundais semblent avoir été divisé sur base des identités, ils ont quelque chose en commun : ils partagent la même histoire. Cette dernière présente le déroulement des événements dans le temps à travers ses différentes périodes. Les problèmes sociopolitiques qu'a connus le pays ont touché tous les groupes identitaires et engendré des conséquences dans toutes les couches de la population. Ce qui est problématique aujourd'hui, certains groupes des bahutu et des batutsi acceptent difficilement qu'à travers l'histoire, tout le monde a été victime, les uns comme les autres. Chaque groupe cherche à s'affirmer plus victime que l'autre. Ou bien si tous ont été touchés, un groupe a été plus meurtri que l'autre. L'opposition « nous » par rapport à « autre » est à l'œuvre dans l'interprétation des réalités engendrées par les conflits. Ainsi les bahutu semblent avoir leur propre histoire parallèle à celle des batutsi. Partageant le même territoire et les valeurs socioculturelles communes, les burundais font face à une même histoire. La promotion d'une histoire commune des burundais est un chemin qui mettrait le pays vers une même destinée tout en acceptant de faire face à la vérité qui a caractérisée les années sombres.

Aujourd'hui, dans la communauté, les gens pointent du doigt les besoins économiques comme le nerf du conflit. Ils commencent à comprendre que les conflits identitaires n'ont plus raison d'être parmi les individus qui partagent le même espace de vie. « *Pour moi, je ne vois pas le problème qui est entre un mutusi et un muhutu. Tous ont le problème du « ventre », ils veulent de quoi manger... Quand ils n'en trouvent pas, ce sont ces conflits qui, malheureusement vont impliquer même ceux qui n'en savent rien*¹⁵. » Pour ce jeune de la Mairie de Bujumbura, dans les conflits identitaires qu'a connus le pays et ceux qui persistent, ce n'est qu'une instrumentalisation de l'identité ethnique. Les acteurs en conflit spéculent sur d'autres faits qui ne sont pas exprimés et parfois non visibles.

Pour reprendre Max Weber, les antagonismes à la base du conflit naissent de la gestion des richesses qui va monter jusqu'à atteindre la gestion du pouvoir et du prestige accordés par l'action politique (Etienne, et al. 2004 :102). En effet, au cours du dernier recensement de 2020 des jeunes diplômés sans emploi, les chiffres enregistrés ont atteint un effectif de plus de 300 000 individus. Ces derniers se trouvent dans toutes les communes du pays. En plus, chaque année, les écoles et les universités ajoutent de

¹⁵ Aristide, jeune de 34 vivant en Mairie de Bujumbura, extrait de l'entretien du 9 février 2021.

nouveaux effectifs par des milliers. Certains jeunes racontent avec déception l'appel qui leur a été adressé de rejoindre le parti au pouvoir avec une promesse d'emplois pour assurer leur survie. « *Moi je suis au chômage depuis 2017. J'ai un ami, du parti au pouvoir, qui m'a fait savoir que pour avoir un emploi, il faudra d'abord militer pour le parti [...] Il est évident qu'aujourd'hui les emplois sont donnés en fonction du militantisme au CNDD-FDD. Mais les partis politiques ce n'est pas un truc pour moi*¹⁶. » Ce jeune, qui se montre beaucoup religieux, révèle une réalité qu'il peut partager avec beaucoup d'autres.

Dans un pays où les besoins primaires restent une priorité pour la majorité des individus, toute initiative à long terme doit inscrire à son agenda la résilience économique des différents groupes communautaires. En effet, la résilience est la clé d'entrée dans la vie des gens sous le choc des événements (Palé, 2017 :11). Mais avant tout, les instances de gestion de la chose publique doivent bien œuvrer pour une bonne maîtrise des finances et la gestion des ressources tant matérielles qu'immatérielles. Si le pouvoir confère l'accession aux biens rares et à leur contrôle, il va faire l'objet de toutes les sortes de militantisme et de fanatisme. La maturité politique des individus doit s'accompagner d'une capacité économique, qui leur permet un accès équitable aux biens.

Si le Burundi a récemment institué la Journée nationale du patriotisme (le 8 juin de chaque année, en mémoire de la mort du Président Pierre Nkurunziza), c'est pour essayer de réveiller le sentiment national qui semble sombrer dans un grand désintéressement de la population en particulier la jeunesse. Vu l'effectif des jeunes en situation de précarité, le sentiment national chez eux doit être le résultat d'un grand projet d'intégration socioéconomique. En effet, la situation d'injustice ou d'inégalité conduit les gens « *à se sentir maltraité par la société* » (Dubet, 2006 : 283). Dans le processus de la reconstruction du sentiment de vivre ensemble, il est aussi fondamental de créer des conditions qui permettent aux individus d'apprécier leur quotidien, à se sentir comme des membres à part entière de leur société. La lutte contre l'injustice, l'exclusion politique et économique est une orientation principale de la paix durable dans une société post-conflit. Victime de ce que je peux appeler un « *complot ethnique* », le Burundi doit œuvrer pour la consolidation de la cohésion sociale au sein de sa population. « *A society is « cohesive » if it works towards the well-being of all its members, fights exclusion and marginalization, creates a sense of*

¹⁶ Bigirimana, jeune de la Mairie de Bujumbura, extrait de l'entretien du 9 février 2021.

*belonging, promotes trust, and offers its members the opportunity of upward social mobility*¹⁷. » (Religions for Peace, 2013 : 53). Si le Burundi réussit l'initiative de la cohésion sociale, il aura résolu le grand nombre, sinon la totalité, des facteurs de conflits à grande échelle.

Faut-il nier l'identité pour vivre ensemble ?

Un peuple sans identité est comme un corps sans âme. « *L'identité d'un être humain est devenue ce qu'il a de plus précieux ; la perte de l'identité est synonyme d'aliénation, de souffrance, d'angoisse et de mort.* » Dubar, 2015 :15). Dans la communauté, tout individu est défini en fonction de son identité. C'est cette identité qui fait de l'individu un membre de sa communauté. C'est donc un concept qu'on ne peut pas nier ou se dévêtir. « *Or l'identité humaine n'est pas donnée, une fois pour toutes, à la naissance : elle se construit à l'enfance, et désormais, doit se construire tout au long de la vie.* » (Dubar, 2015 :15). Sa manipulation au cours de l'histoire a entraîné des crises sans précédent au sein de la société burundaise. Les bahutu et les batutsi sont devenus « *des êtres frontaliers, en quelque sorte, traversés par des lignes de fracture ethnique.* » (Maalouf, 1998 :11). Cette fracture manifeste même à travers la socialisation est à la base même de la persistance du conflit identitaire. Elle rend complexe le travail sur la mémoire et l'orientation de la stratégie d'une paix durable dans le pays.

L'erreur dans l'assignation de l'identité ethnique fut grande. L'identité, même d'un seul individu, est un champ très vaste. Réduire tout un peuple aux seules considérations ethniques est une aberration de grande taille. « *L'identité de chaque personne est constituée d'une foule d'éléments* » (Maalouf, 1998 :17) qu'on ne peut pas limiter à ses traits physiques. L'ethnie ne suffit donc pas pour définir un individu. Il est alors très réducteur de définir le peuple burundais en bahutu, batutsi, batwa ou autre. Si cela ferait la différence, il y a une autre grande quantité d'éléments qui seraient des facteurs d'unité, donc commun au peuple burundais. C'est notamment la langue, un même territoire (qui n'est pas si grande), la culture, les valeurs, les coutumes et ainsi de suite. Cependant, la colonisation a pris soin d'inculquer aux burundais les différences physiques et la société s'est divisée en plusieurs factions. Mais, même si cela n'a pas été le cas, la période

¹⁷ « Une société est « cohésive » si elle œuvre au bien-être de tous ses membres, lutte contre l'exclusion et la marginalisation, crée un sentiment d'appartenance, favorise la confiance et offre à ses membres la possibilité d'une mobilité sociale ascendante. »

postcoloniale est une occasion pour tout le monde de bâtir une nation unie, partagée par le burundais.

Ainsi toutes les différences qui peuvent exister ne peuvent pas passer au-dessus du fait d'être burundais. C'est l'identité ultime qui doit guider chaque personne soucieuse du bien-être de tous les citoyens. Ceux qui n'accèdent pas à cette identité ont des prédispositions à être manipulés. En effet, « *sans identité, nous sommes un objet de l'histoire, un instrument utilisé par les autres : un ustensile.* » (Ki-Zerbo, 2003 :8). Si les différences existent dans la composition de la population, elles ne déterminent pas le fonctionnement des institutions sociales pour exclure ou inclure les uns et non les autres. Elles sont là pour embellir la diversité, sans alimenter le conflit.

Avec les multiples facettes de la mémoire des conflits, il faut donc parvenir à sa démultiplication, ce qui va guider le pays vers une mémoire unique de son passé douloureux. Le chantier de la reconstruction doit parvenir aussi à amener les différents points de vue des parties en conflit à une perception commune de l'histoire. En sortant de la socialisation négative, qui véhicule la mémoire des conflits comme un appel à la vengeance, le pays parviendra à préparer une nouvelle génération guérie des problèmes identitaires qu'a connus le pays à travers son histoire. Les enfants de cette génération et celle à venir ont besoin d'être transformés « *en être sociaux, c'est-à-dire « intégrés socialement », depuis leur naissance jusqu'à l'âge adulte.* » (Dubar, 2015 :7). Ainsi cette socialisation a pour but de produire une génération qui se définit avec fierté par l'identité nationale et non celle du groupe d'appartenance socio-ethnique. Loin de moi l'idée de prôner une « homogénéité identitaire » car les différences existeront toujours. Évidemment, l'identité est ce qui fait qu'un individu ne soit identique à personne d'autre (Maalouf, 1998 :16). Par ses composantes, l'identité du peuple burundais fait des individus non identiques, mais semblables. Il faut donc arriver à un stade où les différences ne soient pas des facteurs de conflits mais une richesse dans la diversité, des facteurs de cohésion sociale. « *Je sais qu'il n'est pas réaliste d'attendre de tous nos contemporains qu'ils modifient du jour au lendemain leurs habitudes d'expression. Mais il me paraît important que chacun de nous prenne conscience du fait que ses propos ne sont pas innocents, et qu'ils contribuent à perpétuer des préjugés qui sont avérés, tout au long de l'Histoire, pervers et meurtriers.* » (Maalouf, 1998 :29).

Conclusion

Prendre pour objet d'étude l'identité dans la société burundaise ressemble à s'attaquer à un être qu'il est difficile de comprendre le comportement. D'ailleurs, l'identité est en général l'un des faux amis que l'on croit connaître alors que non (Maalouf, 1998 :15). Elle revêt de plusieurs significations qui sont relatives au lieu et au contexte dans lesquels elle est abordée. Elle est susceptible de subir des manipulations en fonctions des intérêts des individus. L'histoire est témoin dans le cas du Burundi. Ce qui allège la tâche ce n'est pas la mémoire. Elle est aussi difficile à saisir dans notre contexte.

Le Burundi a connus des problèmes identitaires qui continuent à faire surface sous forme des conflits ethniques. Ces problèmes ont été à la base de la dissension communautaire, qui a provoqué une fracture entre les trois principaux groupes sociaux du pays. Cependant, la question semble se décanter petit à petit car la nouvelle génération se rend de plus en plus compte qu'elle est victime d'une manipulation historique des traits sociaux en ethnies. Si les effets de cette manipulation persistent encore, c'est le résultat de l'instrumentalisation de la cause ethnique véhiculée par certains groupes en fonction de leurs intérêts. Cela revient à penser aux initiatives de la CVR qui doivent faire appel à une grande neutralité et une attitude capable d'apporter un changement positif et significatif dans le processus de la réconciliation et la reconstruction d'un climat de paix durable. La mémoire des événements qui ont secoué le Burundi est comme un couteau à double tranchant. Elle peut guérir les cœurs traumatisés comme elle peut réveiller le sentiment de haine au sein de la communauté. Les victimes, tout comme les coupables (même les présumés) doivent être accompagnés afin de gérer leurs sentiments afin qu'ils ne dégénèrent pas en conflit. La gestion des traumatismes issus des mémoires individuelles ou collectives est une priorité pour briser le cycle de violence et de vengeance dans la société. L'appel est adressé à toutes les parties prenantes pour conjuguer des efforts pour encadrer la mémoire de manière positive. La seule opinion politique ne suffit pas pour achever cette mission. Des penseurs des faits sociaux, historiques et psychologiques ont une contribution importante dans cette œuvre.

L'existence des ethnies au Burundi est une affirmation réfutable mais qui a provoqué des effets d'un spectre très large. La paix durable au Burundi est le résultat de la sortie de cette manipulation en amenant les burundais à cultiver la confiance les uns envers les autres. Indépendamment des

appartenances identitaires, il est nécessaire de renforcer la volonté de vivre ensemble entre les différents groupes sociaux qui partagent la communauté. Cela se fera en désintégrant le lourd fardeau identitaire engendré par les événements malheureux qu'a connus le pays. En effet, le fantôme de ces derniers continue à planer sur le pays sous forme de crainte, de haine, de méfiance et parfois de violence envers l'autre. Même aujourd'hui, l'opposition entre « nous » et « autres » se manifeste que ce soit dans les paroles et dans les actes. Cette forme d'altérité affecte la cohabitation pacifique entre les individus qui se voient « ethniquement » différents. La reconstruction d'un climat de paix au Burundi rencontre certes des enjeux, mais surmontables. La résilience économique et l'assainissement institutionnel pour une bonne gouvernance doivent suivre. Ainsi brandir l'identité burundaise ne sera qu'une fierté d'une population unie autour d'une langue, d'une culture et d'un territoire.

Bibliographie

- Dubar, C., La socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles, 5^e édition, Paris 2015.
- Dubet, F., Injustices. L'expérience des inégalités au travail, Paris 2006.
- Etienne, J., et al., Dictionnaire de sociologie, 3^e édition, Paris 2004.
- Ki-Zerbo, J., A quand l'Afrique ? Paris 2003.
- Maalouf, A., Les identités meurtrières, Paris 1998.
- Mahmood, M., When victims become killers. Colonialism, nativism and the genocide in Rwanda, Kampala/Dar es Salaam 2002.
- Montoussé, M. et Renouard, G., 100 fiches pour comprendre la sociologie, Paris 2017.
- Mworoha, E., dir., Histoire du Burundi : des origines à la fin du XIX^e siècle, Paris 1987.
- Palé, T., Résilience de victimes à Abidjan. Débrouille des femmes après la guerre civile ivoirienne, Paris 2017.
- Religions for Peace, 9th World Assembly. Workbook, Vienna 2013.
- République de Burundi, Rapport du comité technique chargé de la préparation de la mise en place des mécanismes de justice transitionnelle, Bujumbura 2013.

Jean-Marie Katubadi

**Rapport mapping et crimes en République démocratique
du Congo : réflexion sur l'historicité, l'oubli
et le devoir de mémoire**

Abstract:

The Mapping Report reproduces accounts of tragedies experienced by victims and witnesses in the Democratic Republic of Congo (DRC). We thought it appropriate to select a few of them in order to measure in concrete terms the degree of violations of human rights and international humanitarian law. Against the backdrop of these gloomy accounts, the hypothesis that can be explored is as follows: the victims of violations of human rights and international humanitarian law in the DRC whose testimonies were described in the Mapping Exercise report are calling for the duty to remember and for justice and refuse to be consigned to historical oblivion.

This article is constructed at two levels of analysis: epistemological and ontological. At an epistemological level, the article questions the historicity of the Mapping Report and studies the work of memory with which the team charged with investigating the serious human rights violations committed between 1993 and 2003 in the DRC was confronted. At an ontological level, the article reflects on the capacity of the Congolese people to honour the memory of the dead and their determination to do justice to the victims of the atrocities.

Introduction

Mené sous la gouverne du Haut-Commissariat aux Droits de l'Homme (HCDH), le Rapport Mapping (cartographie en français) reproduit les récits des tragédies vécues par les victimes et témoins en République Démocratique du Congo (RDC)¹. L'enjeu de l'historicité de ce rapport se pose à ce niveau et signifie que les événements dont la narration est faite ont eu réellement lieu, et cela ne relève pas de la mythologie.

¹ Nations Unies, Rapport du Projet Mapping concernant les violations les plus graves des droits de l'homme et du droit international humanitaires commises entre mars 1993 et juin 2003 sur le territoire de la République Démocratique du Congo, Rapport définitif, août 2010.

Pour les populations congolaises, il s'agira de ne pas oublier les horreurs du passé, de s'en souvenir pour ne pas répéter les mêmes erreurs et de sauver l'oubli où semblent sombrer les victimes qu'elles ont causées. En un mot, il est question que le peuple congolais ait droit au "devoir de mémoire".

L'expression « devoir de mémoire » s'est imposée dans l'espace public au courant des années 1990. Elle s'est polarisée sur la Shoah, puis sur d'autres tragédies historiques comme l'esclavage ou naguère encore le génocide au Rwanda. L'expression définit une obligation morale commune, un geste que chacun doit entretenir au nom de l'humanité. Elle s'applique à la mémoire collective et lui confère une portée morale. Aussi est-il exigé à l'individu de se souvenir d'évènements de façon individuelle mais en tant que membre à part entière d'une communauté qui partage le même passé. Il s'agit en effet de l'obligation morale de rappeler un événement historique tragique, en reconnaissant les souffrances des victimes, afin de prévenir la reproduction des mêmes crimes.

La toile de fond de cette réflexion développe la philosophie de la dette, dont il sied de rappeler l'impératif: « Le devoir de mémoire est le devoir de rendre justice, par le souvenir, à un autre que soi ». L'objectif devient ici de penser la visée véridictive, un versant de fidélité, du souviens-toi de la mémoire, afin de dessiner les voies d'une sagesse pratique. Partant, l'idée d'une politique de la juste mémoire doit être évoquée. Elle nécessite la poursuite d'un « subtil travail de déliement et de liement: d'un côté déliement de la faute, de l'autre liement d'un débiteur à jamais insolvable qui renvoie à la dette des vivants vis-à-vis des générations antérieures».

Ce qui précède soulève la question ci-après : à partir de la lecture faite du Rapport Mapping est-il permis d'admettre que les victimes des violations des droits de l'homme et du droit international humanitaire en RDC réclament le devoir de mémoire et la justice et refusent d'être jetés dans l'oubli de l'histoire ?

Cette question générale engendre les questions opérationnelles suivantes : (i) A-t-on des preuves que des atrocités ont été commises sur le territoire congolais de 1993 à 2003 ? (ii) Les populations congolaises ont-elles le devoir de se souvenir de ce passé douloureux ? Le remords qui en émanerait ne pourrait-il pas créer une sorte de paralysie de leur vie ? (iii) En pareille circonstance, ne serait-il pas préférable de considérer l'oubli comme la voie de libération de toutes ces populations?

Dans cet article, la méthode qui permet de forger une réponse plausible à ce questionnement est essentiellement réflexive. Il s'agit de faire

l'analytique du devoir de mémoire et de l'oubli en considérant un double niveau : d'abord le niveau épistémologique. Il est celui par lequel l'article interroge l'historicité du Rapport Mapping et étudie le travail de mémoire auquel était confrontée l'équipe de l'ONU chargée d'enquêter sur les graves violations des droits de l'homme et du droit international humanitaire commises entre 1993-2003 en RDC.

Puis, le niveau ontologique. Ce second niveau et toute la texture de sa réflexion s'inscrivent dans une dynamique qui met un accent particulier sur la capacité d'agir de l'être congolais, c'est-à-dire sa *vita activa*, malgré la traversée du tragique. Sa capacité sera testée à l'étalon de sa volonté de faire justice à autrui, à l'idée de dette et à la priorité morale accordée aux victimes. Toute la problématique de la justice transitionnelle en est dépendante.

Cette réflexion est articulée autour des points suivants :

- (i) Rapport Mapping : position du problème, objectifs, méthodologie et déroulement de l'enquête ;
- (ii) Historicité, devoir de mémoire et oubli dans l'analyse du Rapport Mapping ;
- (iii) Récits des témoignages des victimes des violations des droits de l'homme et du droit international humanitaire
- (iv) De l'articulation "historicité, oubli et devoir de mémoire" comme modèle herméneutique des récits paradigmatiques des violences.

1. Rapport Mapping : position du problème, objectifs, méthodologie et déroulement de l'enquête

1.1. Position du problème

La découverte de trois fosses communes dans le Nord-Kivu à la fin de 2005 par la Mission de l'Organisation des Nations Unies en République Démocratique du Congo (MONUC) s'est révélée comme un fait-problème.² Sa spécificité fut d'attirer l'attention des experts de la MONUC et de marquer un écart entre ce qu'ils pensaient connaître des graves violations des droits de l'homme commises dans ce pays et ce qu'ils découvrirent en réalité.

Cette découverte s'est imposée à la MONUC comme un douloureux rappel que les graves violations des droits de l'homme et du droit international

² Nations Unies, Rapport du Projet Mapping, 3.

humanitaire commises dans le passé en RDC demeuraient largement impunies et fort peu enquêtées.

Dès lors, des consultations entre le Département des opérations de maintien de la paix du Secrétariat, la MONUC, le Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme (HCDH), le Département des affaires politiques, le Bureau des affaires juridiques et le Bureau du Conseiller spécial pour la prévention du génocide du Secrétariat ont abouti à un accord visant à diligenter une enquête sur les violations les plus graves des droits de l'homme et du droit international humanitaire commises sur l'ensemble du territoire de la RDC entre mars 1993 et juin 2003.³

1.2. Objectifs du rapport Mapping

En mai 2008, le Secrétariat général de l'Organisation des Nations Unies (ONU) a entériné le mandat du Projet Mapping dont les trois principaux objectifs sont les suivants:⁴

1. Dresser l'inventaire des violations les plus graves des droits de l'homme et du droit international humanitaire commises sur le territoire de la RDC entre mars 1993 et juin 2003.
2. Évaluer les moyens dont dispose le système national de justice pour donner la suite voulue aux violations des droits de l'homme qui seraient ainsi découvertes.
3. Élaborer une série de formules envisageables pour aider le Gouvernement de la RDC à identifier les mécanismes appropriés de justice transitionnelle permettant de traiter les suites de ces violations en matière de vérité, de justice, de réparations et de réforme.

Il faut faire remarquer que l'objectif premier du rapport Mapping était de rassembler les informations de base sur les incidents découverts. Leur évaluation de la fiabilité s'est faite au nom du principe de "suspicion raisonnable" qui veut qu'un « ensemble d'indices fiables correspondant à d'autres circonstances confirmées, tendent à montrer que l'incident s'est produit ».⁵

Il en résulte que le Rapport Mapping n'avait pas la mission d'établir la responsabilité pénale individuelle de certains acteurs (seulement le rapport identifie à quel groupe armé appartenait le ou les auteurs présumés, l'identification des groupes prétendument impliqués étant en effet indispensable

³ Idem.

⁴ Ibidem, 4.

⁵ Ibidem, 6.

pour pouvoir proposer la qualification juridique appropriée des actes en question), mais plutôt d'exposer clairement la gravité des violations commises dans le but d'inciter et de contribuer à une démarche visant à mettre fin à l'impunité en RDC.⁶

1.3. Méthodologie de l'enquête

Une vingtaine d'officiers des droits de l'homme ont été déployés sur l'ensemble du territoire de la RDC d'octobre 2008 à mai 2009 afin d'y recueillir des documents et des témoignages.⁷

D'où ces quelques prémisses méthodologiques : collecte, analyse et évaluation d'informations contenues dans des multiples rapports et documents émanant des différentes sources, des rencontres et interviews de témoins ainsi que la consultation d'experts et de personnes ressources. Plus de 1 500 documents relatifs aux violations des droits de l'homme ont été rassemblés et analysés en vue d'établir une première chronologie par province des principaux incidents violents rapportés. 1280 témoins en vue de corroborer ou d'infirmer les violations répertoriées dans la chronologie ont été entendus. 617 incidents violents survenus sur le territoire de la RDC entre mars 1993 et juin 2003 ont été répertoriés en suivant les critères: (i) la nature des crimes et violations liés à l'incident, (ii) l'étendue (le nombre) des crimes et violations révélés par l'incident, ainsi que le nombre de victimes, (iii) la façon dont les crimes et violations ont été commis, (iv) l'impact des crimes et violations qui ont été commis sur une communauté, une région ou le cours des événements.

1.4. Déroulement de l'enquête

Le Projet Mapping s'est déroulé en trois phases successives:⁸

La première phase a commencé en juillet 2008. Elle a été consacrée au recrutement des équipes, à la collecte, l'analyse et l'utilisation de documents, publics et confidentiels, émanant de toutes sources d'informations existantes sur les violations commises durant la période examinée.

La deuxième phase a commencé le 17 octobre 2008 avec le déploiement des équipes dans le pays afin de mener à bien l'exécution du mandat dans

⁶ Idem.

⁷ Ibidem, 5.

⁸ Ibidem, 8.

toutes les provinces de la RDC à partir de cinq bureaux régionaux. Cette phase a permis de vérifier les informations préalablement obtenues afin de les corroborer ou de les infirmer à l'aide de sources indépendantes tout en obtenant de nouvelles informations concernant des violations jamais rapportées auparavant.

La troisième phase s'est amorcée avec la fermeture des bureaux régionaux, le 15 mai 2009. Elle a visé à compiler toutes les données recueillies et à procéder à la rédaction du rapport final. Durant cette période, des consultations régionales en matière de justice transitionnelle ont été tenues avec la société civile à Bunia, Bukavu, Goma et Kinshasa. Le rapport final fut remis le 15 juin 2009 au HCDH où il a été revu, commenté et finalisé.

Au total, le Rapport Mapping retrace l'historique des tragédies vécues par les victimes et témoins. L'approche utilisée pour ce faire a consisté à dissoudre le concret en ses différents éléments.

A cette approche primaire de type empiriste il sied de joindre la réflexion seconde grâce à laquelle la récupération du concret tout simplement raconté doit être entreprise en vue de transcender l'objectivation de la réalité et permettre à la pensée de se mettre en tension vers la reconquête d'une participation ontologique. Ainsi, par exemple, l'historique sera élevée au niveau de l'historicité dont la portée dans cette étude reste essentielle.

Cette considération montre l'étoffe de cette étude qui consiste à dialectiser le triptyque «historicité, devoir de mémoire et oubli».

2. Historicité, devoir de mémoire et oubli dans l'analyse du Rapport Mapping

Le rapport Mapping reproduit les récits des tragédies vécues par les victimes et témoins. Compte tenu de l'ampleur des violations commises au cours de dix années de conflit sur un très vaste territoire, une sélection des plus graves incidents s'imposait. Et celle-ci les a divisés en quatre catégories : (i) la nature des crimes et violations liés à l'incident, (ii) l'étendue des crimes et violations révélés par l'incident, (iii) la façon dont les crimes et violations ont été commis, (iv) l'impact des crimes et violations qui ont été commis. L'enjeu de l'historicité de ce rapport se pose à ce niveau et signifie que les événements dont la narration est faite ont eu réellement lieu, et cela ne relève pas de la mythologie.

D'un point de vue proprement philosophique, l'expression « historicité » appliquée sur le rapport Mapping veut montrer la relation générale que les populations congolaises ont eu avec ce passé douloureux, comment elles

tentent de se projeter dans l'avenir et de vivre le présent dont la perception et l'interprétation restent multiples et variables. Aussi le rapport fait-il l'inventaire des violations les plus graves commises au cours de la période 1993-2003 sur la quasi-totalité du territoire congolais.

Le récit lugubre de cette décennie prend en compte l'opération historiographique comme relevant d'une épistémologie poppérienne de la réfutabilité. Les termes vrai/faux peuvent être pris légitimement à ce niveau au sens poppérien du réfutable et du vérifiable. Ils permettent de débattre de la réfutation du négationnisme de ces violations massives des droits de l'homme et du droit international humanitaire grâce à l'insistance du Rapport Mapping sur les preuves irréfutables desdites violations⁹. De ce point de vue, l'historicité désigne la capacité qu'elles ont à inscrire leur présent dans ce passé atroce, à le penser comme situé dans un temps non pas neutre, mais signifiant, par la conception qu'ils s'en font, les interprétations qu'ils s'en donnent et les récits qu'ils s'en forgent.¹⁰

Ce régime d'historicité est ce que l'historien François Hartog définit par la notion de « présentisme ». A travers cette notion, l'historien fait remarquer que l'homme vit dans une période obnubilée par le présent à court terme et tyrannique amnésique du passé et peu préoccupé de l'avenir.¹¹ En même temps, de nos jours, l'histoire est préoccupée par l'étude de la mémoire. Son objet consiste à conserver le passé (avec le développement des archives, la sauvegarde du patrimoine, les commémorations) et d'entretenir le souvenir des peuples. C'est ce qui explique tout l'intérêt accordé à l'analyse de la mémoire. Celle-ci est définie comme un lien affectif avec le passé, susceptible d'évoluer ou d'être manipulée. Quand elle est fréquemment personnalisée, la mémoire ne peut être collective que si elle est

⁹ Le rapport inventorie les violations les plus graves des droits de l'homme et droit international humanitaire commises sur le territoire du Zaïre/RD Congo entre mars 1993 et 2003. Selon le Rapport Mapping, la période enquêtée constitue probablement l'un des chapitres les plus tragiques de l'histoire récente du Zaïre/RD Congo, voire de l'Afrique toute entière. Le Rapport cible (51-266) les atrocités commises pendant le régime de Mobutu, la rébellion de l'Alliance des Forces Démocratiques pour la Libération du Congo de Laurent Désiré Kabila aidée notamment par l'Armée Patriotique Rwandaise (armée nationale rwandaise de 1994-2002) et les Forces Armées Burundaises (armée régulière de la République du Burundi).

¹⁰ Bourguignon, François, *Historicité*, dans *Vocabulaire des histoires de vie et de la recherche biographique*. Disponible sur <https://cairn.info>, (consulté le 5 septembre 2020).

¹¹ Cité par Bouton, Christophe, *Le devoir de mémoire comme responsabilité envers le passé*, dans *Devoir de mémoire ?* (2014). Disponible sur <https://cairn.info> (consulté le 27 mars 2021).

représentative d'une communauté comme le Rapport Mapping en fait si bien mention.

La mémoire collective est fondée sur la portée morale que lui confère le devoir de mémoire des atrocités dont la prévention doit être inéluctable pour en éviter la reproduction. Le Rapport Mapping répond à cette exigence lorsqu'il y est écrit ce qui suit :

*« Plusieurs violations du droit international des droits de l'homme et du droit international humanitaire constituent des crimes internationaux au sens du Statut de Rome de la Cour pénale internationale et engagent la responsabilité pénale individuelle de leurs auteurs. Les incidents les plus graves inventoriés dans le présent projet constituent en grande majorité des crimes internationaux, que ce soit des crimes de guerre ou des crimes contre l'humanité, souvent les deux à la fois ».*¹²

Le Rapport Mapping semble prendre à bras-le-corps la problématique de la justice. A ce propos, le mandat de l'Equipe Mapping en matière de justice transitionnelle se définit en ces termes:

*« Élaborer, compte tenu des efforts que continuent de déployer les autorités de la RDC ainsi que du soutien de la communauté internationale, une série de formules envisageables pour aider le Gouvernement de la RDC à identifier les mécanismes appropriés de justice transitionnelle permettant de traiter les suites de ces violations sur les plans de la vérité, de la justice, des réparations et de la réforme ».*¹³

C'est ici le lieu de tirer l'attention sur ce que Paul Ricœur appelle les pathologies collectives de la mémoire. Celles-ci, en effet, se manifestent par des situations de trop-plein de mémoire, de ressassement, dont la «*commémorite*» et la tendance à la patrimonialisation du passé national, ou même par des situations contraires de pas-assez de mémoire, comme c'est le cas dans tous les pays totalitaires où domine une mémoire manipulée. Le Philosophe français l'exprime à peu près en ces termes: «*Je reste troublé par l'inquiétant spectacle que donnent le trop de mémoire ici, le trop d'oubli ailleurs, pour ne rien dire de l'influence des commémorations et des abus de mémoire – et d'oubli*».¹⁴

Du coup l'idée d'une politique de la juste mémoire devient son thème de prédilection grâce auquel il mène une analyse autour du triptyque «*histoire, mémoire et oubli*». En effet, à travers son analyse, Paul Ricœur démontre que si l'oubli représente un double défi face à l'histoire et à la

¹² Nations Unies, Rapport du Projet Mapping, 267.

¹³ Nations Unies, Rapport du Projet Mapping, 459.

¹⁴ Ibidem, 1.

mémoire, et, à ce titre, relève d'une dimension négative, il revêt aussi une dimension positive, celle de l'oubli de réserve qui a la capacité de préserver.¹⁵ Dans cette optique, l'oubli est enlevé de la scorie de la négativité et comme oubli de réserve ; il préserve et se situe au cœur même de la problématique de la mémoire. Chez Paul Ricœur, l'oubli de réserve est différent de l'oubli commandé, celui de l'amnistie, dont la finalité est la paix civile, auquel on recourt pour rappeler les sociétaires qu'une société « ne peut être indéfiniment en colère avec elle-même ».¹⁶ Mais l'oubli commandé présente les limites pour la simple raison qu'il est une sorte de volonté de faire taire le non-oubli de la mémoire. Il s'agit principalement d'effacer de la mémoire officielle les exemples de crimes susceptibles de protéger l'avenir des erreurs du passé ».¹⁷

Paul Ricœur trouve un lien inextricable entre l'oubli et la temporalité. C'est pourquoi, par une approche phénoménologique, il se propose de porter à la seconde puissance le sens courant de l'oubli simplement conçu comme un effacement de traces. Ainsi, pour débrouiller l'écheveau de cette conception ordinaire du terme oubli, le Philosophe français distingue trois sortes de traces: la trace écrite ou documentaire des historiens, la trace psychique (ou impression que représente le traumatisme dans la sphère de la pathologie), la trace cérébrale dont traitent les neurosciences.¹⁸

De ces trois types de traces Paul Ricœur retient la trace cérébrale sur laquelle il s'est appesanti pour décrypter le sens de l'oubli. Il le nomme l'oubli par l'effacement de traces neuronales. Ici, son analyse insiste sur (i) les dysfonctions dans les amnésies cliniques, (ii) les distorsions dans les baisses de fiabilité de la mémoire dues au vieillissement. Dès cet instant, Paul Ricœur cherche à transcender le point de vue du savoir biologique pour lequel l'oubli est une simple dysfonction et distorsion. L'oubli ne relève plus, selon lui, d'un savoir biologique, mais d'une herméneutique de la condition humaine qui interroge le malaise de la souffrance ou encore la tragédie et la fragilité humaines.¹⁹ Du coup l'oubli trouve ses accointances avec la temporalité et cesse d'être une simple question géographique ou spatiale. Il pose la problématique de la reconstruction du passé

¹⁵ Ibidem, 374.

¹⁶ Idem.

¹⁷ Ibidem, 588.

¹⁸ Typologie reprise par Secrétant Philibert dans Ricœur, Paul, de l'oubli. In: Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique. N°72, 2001, 82-90. Disponible sur https://www.persee.fr/doc/chris_0753_2776_2001_num_72_1_2333 (consulté le 14 août 2020).

¹⁹ Ibidem.

et du travail d'anamnèse dont l'effet libérateur sur la personne meurtrie est indéniable, car l'amnésie est un obstacle au progrès, un enfermement dans l'ignorance et une véritable aliénation qui condamne l'être humain à la répétition et à l'errance.²⁰

3. Récits des témoignages des victimes des violations des droits de l'homme et du droit international humanitaire

3.1. De l'identité narrative à travers l'acte de témoigner : justification et analyse conceptuelle

La notion d'identité narrative repose sur l'idée que tout individu s'approprié, voire se constitue, dans une narration de soi sans cesse renouvelée. Paul Ricœur l'articule autour de deux types d'identité : identité-idem et identité-ipséité.

La première identité est prise au sens de l'idem ou de la mêmeté. Il en découle l'identité-idem de la personne. Elle renvoie à la notion psychosociologique de caractère, c'est-à-dire l'ensemble des dispositions acquises par lesquelles on reconnaît une personne (individu ou groupe) comme étant la même – au point de parler justement de traits de caractère (composés à la fois des habitudes, des identifications à des normes, à des personnes, à des héros [...]).²¹ Dans cette optique, l'identité-idem peut être comprise comme « l'ensemble des marques distinctives qui permettent de réidentifier un individu humain comme étant le même ». ²² De la sorte, elle fonde de manière emblématique la mêmeté de la personne dont les « marques distinctives » résultent en partie, en tant que traits de caractère, des différentes habitudes contractées par la personne au cours de son existence.

L'homme n'existant pas simplement à la façon d'une chaise ou d'une pierre, son identité ne saurait se réduire à celle de *l'idem*. « Cela prouve que l'on ne peut penser jusqu'au bout l'Idem de la personne sans l'ipse, lors même que l'un recouvre l'autre ». ²³ De cette manière, sa mêmeté renvoie à la dimension de l'ipséité, qui se manifeste concrètement par le maintien volontaire de soi devant autrui, par la façon de macérer son logiciel

²⁰ Ibidem.

²¹ Ricœur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 146.

²² Ibidem, 144.

²³ Ibidem, 147.

d'exclusion de l'autre dans le logiciel d'inclusion de "nous". L'identité qui en découle, Ricœur l'appelle *identité-ipse*.²⁴

De fait, chez Paul Ricœur, *l'identité-ipse* est définie en termes éthiques comme maintien de soi par la parole donnée à autrui; c'est pourquoi « la tenue de la promesse paraît bien constituer un défi au temps, un déni du changement: quand même mon désir changerait, quand même je changerais d'opinion, d'inclinaison, 'je maintiendrais' ». ²⁵ Dès lors, Paul Ricœur entreprend le projet de philosopher sur l'identité-ipse qui le conduit au remplacement du modèle de la permanence du caractère par celui de la promesse, c'est-à-dire de la parole tenue dans la fidélité à la parole donnée. ²⁶ Ce qu'illustre, dans le cadre de cette réflexion, la figure emblématique de la promesse dans laquelle le témoin engage "*qui il est*" et non seulement "*ce que il est*", car c'est précisément au-delà de ce qu'il est au moment de son témoignage qu'il s'engage à témoigner.

C'est dans la dialectique de l'identité-idem (mêmeté) et de l'identité-ipse (ipséité) que se révèle la nature véritable de l'identité narrative. ²⁷ Avec les deux autres, elle représente la troisième composante de l'identité personnelle, laquelle se définit comme la capacité de la personne de mettre en récit de manière concordante les événements douloureux de son existence. ²⁸ Il faut souligner que le concept d'identité narrative concerne tout aussi bien l'individu qu'une communauté particulière. D'abord l'individu et la manière dont il se comprend lui-même à partir du récit de son existence qui entrecroise l'histoire et la fiction, faisant de l'histoire d'une vie une « histoire fictive » ou, comme on voudra, « une fiction historique ». ²⁹ Puis la notion peut être étendue à une communauté particulière, qu'il s'agisse d'une famille, d'une ville ou d'un État. Paul Ricœur prend l'exemple d'Israël qui a forgé son identité par la médiation des récits bibliques. ³⁰

²⁴ Ibidem, 148.

²⁵ Ibidem, 149.

²⁶ Ibidem, 143.

²⁷ Ricœur, Paul, Temps et récit, t. 3, Paris, Le Seuil, 1985, 439.

²⁸ Michel, Johann, « Narrativité, narration, narratologie : du concept ricœurien d'identité narrative aux sciences sociales », Revue européenne des sciences sociales [En ligne], XLI-125 | 2003. Disponible sur <http://www.journals.openedition.org/ress/562> (consulté le 17 octobre 2020).

²⁹ Ricœur, Paul, Soi-même comme un autre, Paris 1990, 138, note 1.

³⁰ Cabestan, Philippe, Qui suis-je ? Identité-ipse, identité-idem et identité narrative. Disponible sur <https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2015-1-page-151.htm> (consulté le 5 mai 2021).

C'est de cela qu'il s'agit lorsqu'il est fait mention de l'identité narrative. Paul Ricœur qui en a fait un des thèmes majeurs de sa philosophie se trouve confronté à l'épineuse question de comprendre comment le récit élabore cette identité. Pour en débattre, Paul Ricœur mobilise deux catégories narratives : celle de mise en intrigue et celle de personnage. La première désigne l'opération qui permet de rassembler et d'agencer une multiplicité de buts, de causes, de hasards sous l'unité temporelle d'une action.³¹ La seconde indique celui qui, dans le récit, fait l'action. Ainsi Paul Ricœur construit-il le concept d'identité narrative en transférant au personnage l'opération de mise en intrigue, réservée auparavant à l'action racontée.³² Il s'ensuit que l'identité narrative est une identité non pas statique mais dynamique. La personne est comprise comme personnage d'un récit dont l'identité – provisoire si elle n'est pas encore décédée – est construite par le récit de sa vie. L'identité du „qui” est donc une identité narrative, c'est-à-dire une identité dont la constitution suppose une mise en intrigue des événements relatifs à une personne de telle sorte qu'à des bribes d'histoires se substitue une histoire cohérente.

3.2. Récits paradigmatiques des violations des droits de l'homme et du droit international humanitaire selon les provinces entre mars 1993 et juin 2003

Sur la toile de fond des témoignages lugubres recensés dans le Rapport Mapping, l'hypothèse susceptible d'être explorée est la suivante : *les victimes des violations des droits de l'homme et du droit international humanitaire en RDC dont les témoignages ont été décrits dans le rapport Mapping réclament le devoir de mémoire et la justice et refusent d'être jetés dans l'oubli de l'histoire.*

Le choix de ces récits se fonde sur l'idée que la parole de l'interviewé est issue d'une construction socio-historique qu'il va falloir mettre à jour de manière singulière. L'interviewé est inscrit dans une trame sociale où il est à la fois créateur et construit d'histoire. Il est un être de langage, inséré dans la symbolique, participant aux constructions langagières, mais parlé par d'autres, et de ce point de vue pris dans un réseau de langage. Plus d'un millier de témoins ont été interviewés par les équipes du Projet Mapping au sujet des incidents majeurs identifiés dans la chronologie. Il m'a donc

³¹ Ricœur, Paul, Temps et récit, t.1, 439.

³² Ricœur, Paul, Soi-même comme un autre, 170.

semblé pertinent de choisir quelques-uns d'entre eux afin de mesurer *in concreto* le degré de violations des droits de l'homme et du droit international humanitaire.

Ainsi, au cours de la période de mars 1993 à juin 1996, les violations les plus graves des droits de l'homme et du droit international humanitaire se sont concentrées pour l'essentiel dans le Katanga, le Nord-Kivu et dans la ville province de Kinshasa.

Au Katanga, en date du 20 février 1993, lors d'une réunion organisée sur la place de la poste de Kolwezi, le Gouverneur Kyungu wa Kumwanza a appelé les Katangais à chasser les Kasaiens de la Gécamines et à prendre les postes de direction de la compagnie. À partir du 20 mars 1993, les miliciens de la JUFERI ont organisé avec le concours de la gendarmerie et la complicité des autorités municipales et provinciales une campagne de persécution et de déplacement forcé contre les Kasaiens de Kolwezi. Dans ce contexte, l'Équipe Mapping a documenté les incidents allégués suivants : *Après avoir interdit, le 23 mars, à tous les travailleurs Kasaiens d'entrer sur les sites de la Gécamines disséminés à travers la ville, des éléments de la JUFERI ont commencé par tuer un nombre indéterminé de civils Kasaiens dans les quartiers périphériques de Kolwezi, les obligeant à se regrouper dans des écoles et des lieux de culte sous la protection des FAZ. Au 25 mars, plus de 50 000 civils Kasaiens ont fui en ville pour se réfugier à la gare, à la poste, dans le motel Impala, l'athénée et les écoles du couvent de la cathédrale Notre-Dame de lumière. Au cours des jours qui ont suivi, la JUFERI a tué un nombre indéterminé de civils Kasaiens à l'occasion de contrôles d'identité organisés au niveau des barrières érigées dans la ville. Deux personnes au moins ont été tuées à coup de lance ou de flèche par la JUFERI. Le cas de femmes Kasaiens tuées au niveau de la rivière Mutshinsenge a également été mentionné.*³³

Au total, selon les témoignages recueillis, la majorité des décès provoqués par la campagne de persécution et de déplacement forcé résultent aussi bien des attaques directes de la JUFERI que des conditions de vie inhumaines imposées par les autorités. Aussi le Rapport Mapping rapporte-t-il que, dans l'intervalle de la période de mars 1993 à janvier 1994, 1 540 refoulés Kasaiens sont morts par manque de nourriture et de médicaments ou suite aux maladies contractées dans les lieux de refoulement ou dans les trains les transportant vers les Kasai.

³³ Nations Unies, Rapport du projet Mapping, 53-54.

Au Nord Kivu, depuis des décennies, le poids démographique et économique croissant des Banyarwanda était une source de tension avec les autres communautés du Nord-Kivu (les Hunde, les Nyanga, les Tembo, les Kumu et les Nande). Présents de façon modeste dès avant le partage colonial de 1885, les Banyarwanda étaient devenus, sous l'effet de vagues migratoires successives, une importante communauté de la province. Leur dynamisme et le soutien de membres influents à Kinshasa leur avaient permis d'acquérir un grand nombre de terres et de têtes de bétail et de prendre le contrôle de plusieurs réseaux commerciaux importants. Cette emprise croissante sur la province était souvent mal vécue par les autres communautés qui les accusaient de voler leurs terres avec la complicité de l'État central et de violer les droits ancestraux de leurs chefs coutumiers. Leur mécontentement était attisé par le fait que beaucoup de Banyarwanda n'étaient arrivés au Zaïre qu'au début des années 1930 et qu'ils n'avaient acquis la nationalité zaïroise qu'en vertu d'une loi contestée du 5 janvier 1972. Loin de clarifier la situation, l'abrogation de cette loi par le Président Mobutu au début des années 1980 avait créé la confusion sur le terrain et relancé la polémique.

Ainsi, à partir de 1992, les conflits d'ordre foncier et les assassinats à caractère ethnico-politique se sont multipliés et chaque communauté a commencé à vivre dans la psychose d'une attaque de l'autre communauté. Dans ce contexte, l'Équipe Mapping a documenté les incidents allégués suivants:

Durant les mois de mars et avril 1993, des éléments armés Mayi-Mayi hunde ont tué un nombre indéterminé de civils hutu dans le quartier Kambule du village de Katoyi, dans le territoire de Masisi. Avant de quitter Kambule, ces Mayi-Mayi ont incendié les habitations appartenant aux Hutu. Au cours du mois d'avril 1993, des éléments armés hutu ont tué au moins douze civils hunde, parmi lesquels des enfants dans le village de Mulinde du territoire de Masisi. Les victimes ont été tuées à coups de machette, de houe et de hache. En avril 1993, des éléments armés hutu ont tué une cinquantaine de personnes, pour la plupart des Hunde, dans le village de Ngingwe, situé dans la collectivité Bashali, au nord-est du territoire de Masisi.³⁴

Le nombre total de morts survenues au cours des premiers mois du conflit est extrêmement difficile à déterminer. Chaque communauté a sa propre version des faits et son estimation du nombre de victimes. Par ailleurs, les

³⁴ Ibidem, 60.

tueries se sont souvent déroulées dans des sites extrêmement dispersés qui sont encore difficiles d'accès. Lorsqu'il est possible de se rendre sur les lieux, il est rare de retrouver des témoins directs des événements, car les guerres successives qui ont ravagé la province ont souvent entraîné le déplacement des populations des villages attaqués.

Entre mars 1993 et juin 1996, la répression contre les opposants politiques au régime du Président Mobutu a été particulièrement brutale, en particulier à Kinshasa. Les forces de sécurité sur lesquelles le Président Mobutu exerçait un contrôle direct auraient commis beaucoup d'exécutions sommaires et extrajudiciaires.

Ces violations graves des droits de l'homme étant trop nombreuses pour pouvoir être toutes répertoriées, seuls quelques cas allégués représentatifs d'exécutions sommaires et de tortures présumées sont rapportés ici :

Le 4 mai 1994, des éléments des forces de sécurité ont exécuté 15 personnes au camp Tshatshi. Les forces de sécurité, notamment celles de la BSRS, avaient enlevé les victimes deux jours auparavant lors d'une marche de protestation organisée par l'opposition. Le 27 mai 1994, des éléments de la Garde civile ont exécuté six militants de l'UDPS dans le quartier de Maluku de la commune de Nsele. Leurs corps ont été mis dans un bateau puis jetés au milieu du fleuve. Le 29 juillet 1995, des éléments de la Garde civile et de la gendarmerie ont tué au moins sept militants du Parti lumumbiste unifié (PALU) lors d'une manifestation contre la prorogation de la période de transition. Un nombre indéterminé de militants ont été arrêtés et transférés dans les cachots de la Garde civile, de la CIRCO et du camp militaire Kokolo. Le même jour, vers 4 heures du matin, la Garde civile et la gendarmerie ont violé des femmes et roué de coups des militants du PALU.³⁵

De juillet 1996 à juillet 1998, il y eut la guerre qui vit l'Alliance des forces démocratiques pour la libération du Congo-Zaïre (AFDL) prendre le pouvoir à Kinshasa.

De fait, à partir du mois de juillet 1996, les éléments armés banyamulenge/tutsi, entraînés au sein de l'Armée patriotique rwandaise (APR) au Rwanda, et des militaires de l'APR entamèrent, via le Burundi, leurs opérations d'infiltration dans la province du Sud-Kivu et, à travers l'Ouganda, leurs opérations de déstabilisation du Nord-Kivu. Le 18 octobre de la même année, le conflit a pris un tournant nouveau avec la création officielle à Kigali d'un mouvement armé affirmant vouloir chasser du pouvoir

³⁵ Ibidem, 68-69.

le Président Mobutu, l'Alliance des forces démocratiques pour la libération du Congo (AFDL). Sous le couvert de l'AFDL, dont les propres troupes, l'armement et la logistique étaient fournis par le Rwanda, les militaires de l'APR, de l'Uganda People's Defence Force (UPDF) et des Forces armées burundaises (FAB) sont entrés en masse au Zaïre et ont entrepris la conquête des provinces du Nord-Kivu et du Sud-Kivu et du district de l'Ituri.³⁶

Dans ce contexte, l'Equipe Mapping a documenté les incidents allégués suivants :

*Le 17 septembre 1996, des éléments armés bembe ont tué avec l'aide des FAZ un nombre indéterminé de civils banyamulenge dans le village de Kabela du territoire de Fizi. Seuls les hommes ont été tués. Bien qu'épargnées, les femmes ont toutefois pour la plupart été victimes de viols. Aux alentours du 23 septembre, des FAZ ont tué au moins une quinzaine de Banyamulenge/Tutsi au niveau du poste frontière de Kamanyola. Les victimes étaient accusées de faire partie d'un groupe d'éléments armés banyamulenge/tutsi infiltrés sur le territoire zaïrois. Le 29 septembre 1996, avec l'aide des FAZ, des éléments armés bembe ont tué 152 civils banyamulenge parmi lesquels un grand nombre d'enfants et femmes dans le village de Lueba, situé à 78 kilomètres au sud d'Uvira, dans le territoire de Fizi. Certaines victimes ont été tuées à coups de machette. D'autres ont été brûlées vives dans une maison incendiée à l'aide d'une grenade. De nombreuses femmes, parmi lesquelles des mineures, ont été victimes de viols collectifs.*³⁷

*Le 6 octobre 1996, des éléments armés banyamulenge/tutsi auraient tué à Lemera dans le territoire d'Uvira plus d'une trentaine de personnes dont des civils et militaires qui recevaient des soins à l'hôpital local. Devant l'émotion suscitée par ce massacre, le 8 octobre, le Vice-Gouverneur du Sud-Kivu, Lwabanji Lwasi, a donné aux Tutsi/Banyamulenge une semaine pour quitter définitivement la province sous peine d'être considérés et traités comme des éléments armés infiltrés.*³⁸

Dans ce contexte, l'Équipe Mapping a documenté un des incidents allégués suivant :

Le 10 octobre 1996, des FAZ ont tué plusieurs centaines de Banyamulenge, dont des femmes et des enfants, dans la ville de Bukavu. Les tueries ont eu lieu principalement dans le quartier Panzi et au niveau du site de

³⁶ Ibidem, 72.

³⁷ Ibidem, 76-77.

³⁸ Ibidem, 78.

*la Société nationale des chemins de fer zairois (SNCZ). Plusieurs membres de famille de militaires tutsi servant dans les FAZ et accusés de trahison ont été exécutés à cette occasion. Les victimes ont été tuées soit par balles soit à coups de machette.*³⁹

Suite au déclenchement de la guerre dans les Kivu, les populations et les services de sécurité de Kinshasa et de la Province orientale se sont montrés de plus en plus hostiles envers les Rwandais, notamment les Tutsi qu'ils accusaient systématiquement d'être d'intelligence avec l'AFDL/APR.⁴⁰

Avec l'occupation de la partie orientale du Zaïre, les attaques contre les réfugiés hutus se sont fortement intensifiées. Toute cette période a été caractérisée, d'une part par une poursuite impitoyable des réfugiés hutus rwandais et des ex-FAR/Interahamwe par les forces de l'AFDL/APR à travers tout le territoire congolais, d'autre part les réfugiés burundais et les rebelles de CNDD-FDD par l'AFDL/APR/FAB dans le territoire d'Uvira. Ces réfugiés ont parfois été encadrés et utilisés comme boucliers humains par les ex-FAR/Interahamwe et les rebelles CNDD-FDD.

Après la prise de la ville d'Uvira en octobre 1996 et la mise en déroute des FAZ, les réfugiés burundais et rwandais se sont enfuis dans plusieurs directions. Certains sont partis dans le territoire de Fizi puis ont atteint le Nord-Katanga, la Tanzanie ou la Zambie. D'autres ont tenté de fuir vers le nord en passant par les territoires de Kabare et Walungu. De nombreux réfugiés burundais se sont enfuis en direction du Burundi. Ne pouvant pas traverser la rivière Ruzizi, ils ont souvent été appréhendés au niveau de la sucrerie de Kiliba et des villages de Ndunda, Ngendo et Mwaba.

Dans ce contexte, l'Équipe Mapping a documenté les incidents allégués dont voici un exemple :

*Le 25 octobre 1996, des éléments de l'AFDL/APR/FAB ont tué un nombre indéterminé de réfugiés qui se cachaient dans des habitations abandonnées dans les secteurs 3 et 4 de la sucrerie de Kiliba.*⁴¹

La chasse aux réfugiés rwandais s'est poursuivie au Sud Kivu (territoires de Walungu, Kabare et Shabunda), au Nord-Kivu (territoires de Masisi et Walikale), au Maniema, dans la Province orientale, à l'équateur.⁴² Dans toutes ces régions, les réfugiés ont été souvent tués à bout portant, puis brûlés ou enterrés dans les fosses communes. Les récits de ces actes sont nombreux. L'un d'entre eux est spécifiquement paradigmatique, car il

³⁹ Idem.

⁴⁰ Ibidem, 79-80.

⁴¹ Ibidem, 86.

⁴² Lire les récits à ce sujet de la page 87 à la page 123.

dévoile les stratégies d'appât chaque fois tendu aux réfugiés par les éléments de l'AFDL/APR pour une prompté exécution du forfait.

L'équipe Mapping raconte :

Aux alentours du 22 novembre 1996, des éléments de l'AFDL/APR ont tué plusieurs centaines de réfugiés dans le camp de Chimanga situé à 71 kilomètres à l'ouest de Bukavu. À leur arrivée dans le camp, les militaires ont demandé aux réfugiés de se rassembler afin d'assister à une réunion. Les militaires leur ont ensuite promis d'abattre une vache et de leur donner la viande afin qu'ils puissent reprendre des forces et rentrer dans de bonnes conditions au Rwanda. Ils ont ensuite commencé à enregistrer les réfugiés en les regroupant par préfecture d'origine. À un moment cependant, un coup de sifflet a retenti et les militaires positionnés tout autour du camp ont ouvert le feu sur les réfugiés. Selon les différentes sources, entre 500 et 800 réfugiés ont ainsi été tués.⁴³

Les populations autochtones durent payer le lourd tribut des poursuites des réfugiés rwandais. En effet, « pendant leur fuite, les membres des différents services de sécurité du Président Mobutu et les ex FAR/Interahamwe auraient tué de nombreux civils et commis des viols et des pillages. Au cours de leur progression vers Kinshasa, outre les réfugiés, les militaires de l'AFDL/APR auraient éliminé de nombreux civils soupçonnés d'avoir participé aux tueries des Tutsi/Banyamulenge, d'avoir aidé les réfugiés en fuite ou de soutenir le régime du Président Mobutu ».⁴⁴

Le Rapport Mapping signale beaucoup de cas d'exactions punitives dans les provinces de Nord-Kivu (Ville de Goma, territoires de Rutshuru, de Masisi, de Nyiragongo-Petit Nord et Beni/Lubero-Grand Nord, collectivité de Bwito), Sud-Kivu, Province orientale, Maniema, Katanga, Equateur, Kasai occidental, Bandundu, Kinshasa et Bas-Congo.⁴⁵

Dans ces divers contextes l'Equipe Mapping a documentés plusieurs incidents allégués dont voici le récit de certains d'entre eux :

Au Katanga,

En avril 1997, à Vyura, dans le territoire de Moba, des « éléments armés banyamulenge/tutsi » et des militaires de l'AFDL/APR ont tué le chef coutumier de Vyura ainsi qu'un membre de sa famille. Les victimes ont été arrêtées dans le village de Mwanza. Après avoir été emmené à Vyura, le chef coutumier a été dénudé, torturé et traîné par un véhicule le long de la

⁴³ Ibidem, 90.

⁴⁴ Ibidem, 123.

⁴⁵ Voir Nations Unies, Rapport Mapping, 123-158.

*route. Son neveu a été enterré vivant dans le trou où le corps du chef avait été jeté.*⁴⁶

A l'Équateur,

*Vers la mi-mai 1997, des éléments de l'AFDL/APR ont tué sept civils originaires des environs du village de Vabesu, à 8 kilomètres de Wapinda, dans le territoire de Yakoma. Les victimes avaient été enlevées par les militaires afin qu'elles leur montrent où se cachaient des militaires de la DSP. Elles ont été fusillées et leurs corps enterrés dans une fosse commune.*⁴⁷

Au Kasai occidental,

*Le 6 juin 1997, des militaires de l'AFDL/APR ont tué neuf civils ainsi qu'un jeune militaire non combattant dans la ville de Tshimbulu, chef-lieu du district de la Lulua. • Le 22 juin 1997, à Kananga, des militaires de l'AFDL/APR ont soumis un nombre indéterminé de civils à des traitements cruels, inhumains et dégradants et commis de nombreux pillages et vols à main armée. Des religieuses de l'Ordre carmélite de Saint-Joseph figuraient au nombre des victimes.*⁴⁸

A Kinshasa,

*Entre mai et juin 1997, des éléments de l'AFDL/APR ont exécuté un nombre indéterminé de militaires des ex-FAZ et d'opposants politiques détenus dans le bâtiment GLM (Groupe Litho Moboti). Chaque nuit plusieurs personnes étaient sorties des cachots et emmenées au bord du fleuve où elles étaient exécutées et leurs corps jetés dans l'eau. Ces opérations ont cessé suite aux protestations des organisations de défense des droits de l'homme alertées par les pêcheurs locaux qui voyaient chaque jour remonter des cadavres à la surface du fleuve.*⁴⁹

À la fin de 1997, les relations entre le Président Laurent-Désiré Kabila, le Rwanda et les militaires tutsis présents au sein des Forces Armées Congolaises (FAC) se sont fortement dégradées. Il était reproché au président congolais de privilégier son clan katangais, de ne pas respecter ses engagements en matière de reconnaissance du droit des Banyamulenge à la nationalité congolaise et de collaborer avec les ex Forces armées rwandaises/Interahamwe et les milices Mayi-Mayi hostiles à la présence de l'Armée Patriotique Rwandaise (APR) au Congo.

⁴⁶ Ibidem, 148.

⁴⁷ Ibidem, 150.

⁴⁸ Ibidem, 151.

⁴⁹ Ibidem, 153.

En juillet 1998, craignant un coup d'état, le Président Kabila limoge le général rwandais James Kabarebe de ses fonctions de chef d'état-major des Forces Armées Congolaises et ordonne le départ des militaires de l'APR du territoire congolais. En réaction, le 2 août 1998, des militaires tutsi se mutinent et lancent, avec l'aide de l'APR, de l'armée ougandaise (Ugandan People's Defence Force-UPDF), de l'armée burundaise et de certains militaires des ex-Forces armées zaïroises (ex-FAZ) une rébellion visant à renverser le Président Kabila⁵⁰ : ce fut la naissance d'un nouveau mouvement politico-militaire dénommé "Rassemblement Congolais pour la Démocratie (RCD).

Ce groupe rebelle, avec l'appui militaire des armées burundaise, ougandaise et rwandaise, se lança dans la guerre contre le pouvoir de Kinshasa et prit en quelques semaines le contrôle des principales villes des Kivu, de la province Orientale et du Nord Katanga et effectua une percée jusque dans la province de l'Équateur. Mais, en raison de l'intervention militaire de l'Angola et du Zimbabwe aux côtés du Président Kabila, l'offensive de la coalition dans la province du Bas-Congo et sur Kinshasa échoua.

Au cours des mois suivants, la RD Congo s'est alors trouvée divisée en deux zones, l'une dirigée par L. D. Kabila avec l'appui des forces armées du Zimbabwe (Zimbabwe Defence Forces -ZDF), de l'Angola (Forças Armadas Angolanas/ Forces armées angolaises -FAA), de la Namibie (Namibia Defence Force -NDF), du Tchad (Armée Nationale Tchadienne -ANT) et du Soudan, l'autre contrôlée par la branche armée du RCD, l'Armée nationale congolaise (ANC), l'armée rwandaise (APR), l'armée ougandaise (UPDF) et l'armée burundaise (FAB).⁵¹

Dans cette situation similaire à l'état de nature, chaque alliance militaire maîtresse de la zone d'occupation s'est livrée à des exécutions sommaires et violations massives des droits humains à Kinshasa, au Nord Kivu, au Katanga, dans la Province Orientale, au Kasai Occidental, au Maniema, au Kasai Oriental, au Bas-Congo, au Sud-Kivu, à l'Équateur.⁵²

Le Rapport Mapping rapporte que dans la partie sous occupation gouvernementale les Forces Armées Congolaises restées fidèles au Président Kabila se sont affrontées aux militaires proches de RCD et alliés. Dans ces conditions, à Kinshasa et dans d'autres régions sous contrôle de l'Etat, les

⁵⁰ Ibidem, 159.

⁵¹ La page 159 du Rapport donne les détails sur les désaccords ou dissensions entre certains pays alliés d'une part, les nouvelles alliances tissées par l'Etat Congolais, d'autre part.

⁵² A ce sujet, lire Nations Unies, Rapport Mapping, 161-218.

personnes tutsi ou d'origine rwandaise ou celles proches d'elles de facies ont été particulièrement visées.

Ainsi à Kinshasa,

À compter d'août 1998 et au cours des mois suivants également, des militaires des FAC ont détenu, torturé et exécuté un nombre indéterminé de personnes, dont de nombreux Tutsi, dans les cachots souterrains du camp Tshatshi, à Kinshasa. Selon un témoin, un militaire appartenant au 501e bataillon du camp aurait expliqué que les « les gens qui sont ici sont pour la boucherie ». Les corps des victimes ont été jetés directement dans le fleuve.⁵³

Au Katanga,

Le 15 août 1998, à Vyura, des éléments des FAC ont arrêté plus de 2 000 Tutsi et en ont tué un nombre indéterminé. Le 16 août, les militaires ont notamment exécuté une dizaine de membres influents de la communauté tutsi locale. Les hommes ont été détenus au camp de Kansalale, dans une église et dans la maison du chef Kabugora.⁵⁴

Pendant la même période les armées rwandaise et ougandaise épaulées par l'Armée Nationale Congolaise (branche armée de RCD-Goma) ont, dans leur occupation progressive du territoire congolais, tué de nombreux civils et commis un grand nombre de viols, actes de pillage ou de sabotage.

A ce sujet l'Equipe Mapping documente un des incidents suivants passé dans le Bas-Congo :

Le 13 août 1998, des militaires de l'ANC/APR/UPDF ont arrêté les turbines du barrage d'Inga, privant Kinshasa et une bonne partie de la province du Bas-Congo de leur principale source d'électricité pendant près de trois semaines. En mettant hors d'usage des biens indispensables à la survie de la population civile, ils ont entraîné la mort d'un nombre indéterminé de civils, notamment des enfants et des malades dans les hôpitaux.⁵⁵

Entre août 1998 et janvier 2000/2001, les incidents ont été nombreux. Les affrontements entre l'ANC/alliés (APR, UPGF et FAC) et les FAC/alliés (FAA, ZDF, NDF, ANT) ont fait plusieurs morts (pour la plupart les civils) dans les régions susmentionnées.

Après l'assassinat de Laurent-Désiré Kabila, le 16 janvier 2001 et son remplacement par son fils Joseph Kabila, une nouvelle phase du conflit a commencé. Elle est une phase transitoire qui charrie entre janvier 2001 et juin 2003.

⁵³ Ibidem, 162.

⁵⁴ Ibidem, 166.

⁵⁵ Ibidem, 171.

Pendant cette période, en effet, les belligérants ont accepté d'exécuter un plan de désengagement des forces et de lancer les préparatifs en vue du Dialogue inter congolais. À compter de mars 2001, les observateurs militaires de la MONUC ont pu se déployer le long de la ligne de front et consolider le cessez-le-feu.

Dans les provinces du Nord-Kivu et du Sud-Kivu, cependant, la guerre a continué entre les alliés du Gouvernement de Kabila (les groupes Mayi-Mayi, les FDD et l'ALiR)⁵⁶ et l'ANC (Armée Nationale Congolaise, branche armée RCD-Goma) et les militaires rwandais de l'APR.

Dans la province Orientale, les efforts consentis par l'Ouganda pour unir ses deux alliés, le RCD-ML (Rassemblement Congolais pour la Démocratie-Mouvement de Libération) et le MLC (Mouvement de Libération du Congo) ont échoué. Après le ralliement, fin 2001, du RCD-ML au Gouvernement de Kinshasa, l'ALC (Armée de Libération du Congo, branche armée du MLC) et l'ANC ont multiplié les attaques contre l'armée du RCD-ML, l'APC. Ces attaques visaient à empêcher que l'armée gouvernementale des FAC ne reprenne pied dans le Nord-Kivu et la province Orientale par le biais de son nouvel allié, le RCD-ML.

En dépit d'une accélération des négociations de paix, la situation des populations de la province Orientale ne s'est pas améliorée. Dans la zone sous contrôle du RCD-Goma (ville de Kisangani, territoires d'Ubundu, d'Opala, d'Isangi et de Yahuma), les militaires de l'ANC/APR ont continué à commettre des exactions et à faire un usage disproportionné de la force à l'encontre des civils. Dans ce contexte, l'Equipe Mapping a documenté les incidents allégués dont voici certains :

*Dans la nuit du 20 au 21 juin 2001, avant d'atteindre Masimango, des éléments de l'ANC/APR ont tué à l'arme blanche 11 civils, dont plusieurs mineurs, dans le village de Kababali. Ils ont ensuite incendié le village, n'épargnant que les femmes et quatre hommes. Le 21 juin 2001 au matin, des éléments de l'ANC/APR ont tué 16 personnes et violé 10 femmes dans le village de Masimango. Au cours des six mois suivant l'attaque du 21 juin 2001 sur le village de Masimango, ils ont tué une centaine de personnes au moins, pour la plupart des civils non armés. Ils ont aussi pillé et incendié plusieurs villages.*⁵⁷

⁵⁶ FDD : Front pour la Défense de la Démocratie (branche armée du mouvement hutu burundais „Conseil National pour la Défense de la Démocratie”, CNDD.

ALiR : Armée de libération du Rwanda (mouvement rassemblant les ex FAR/Interahamwe et des éléments armés Hutu à partir de 1998.

⁵⁷ Nations Unies, Rapport Mapping, 222.

Au cours de la période considérée, le district du Bas-Uélé est resté sous le contrôle des militaires de l'ALC/UPDF. Ces derniers ont commis de graves violations à l'encontre de tous ceux qui osaient contester leur autorité ou dénoncer leur implication dans le pillage des ressources naturelles de la région. Le cas allégué ci-dessous est mentionné à titre illustratif.

*De 2001 à janvier 2003, des éléments de l'ALC/UPDF ont torturé et tué un nombre indéterminé de civils dans la ville de Buta. La plupart des victimes étaient détenues dans des trous boueux dans des conditions propres à entraîner la mort par maladie ou épuisement. Après qu'un activiste des droits de l'homme eut été torturé et détenu dans l'un de ces trous boueux par les militaires, la MONUC et les organismes des Nations Unies ont envoyé une mission d'enquête et obtenu la fermeture de ces cachots.*⁵⁸

La période qui a précédé la transition en RDC a été émaillée de plusieurs atrocités et de cas de violations massives des droits humains. Les armées régulières des pouvoirs de Kinshasa, de Kigali et de Kampala, chacune entretenant des groupes rebelles se sont livrées impunément à des exécutions sommaires des civils. Le Rapport Mapping documente un certain nombre d'incidents allégués en Ituri, au Katanga, au Nord Kivu, au Sud Kivu, au Maniema, à Kinshasa, au Bas-Congo, dans les deux Kasai.⁵⁹ Les victimes de ces crimes commis entre 1993 et 2003 souhaitent en connaître la vérité, exigent la sanction de leurs auteurs, réclament la réparation des préjudices subis et le devoir de mémoire. Selon elles, en effet, la reconnaissance des responsabilités de tous ces crimes commis est la condition sine qua non pour garantir la paix et la réconciliation nationales.⁶⁰

4. De l'articulation "historicité, oubli et devoir de mémoire" comme modèle herméneutique des récits paradigmatiques des violences

4.1. De l'historicité des récits tragiques du Rapport Mapping

Les récits lugubres repris au sous-point « *Récits paradigmatiques des violences selon les provinces* » relèvent de l'irréfutabilité. Les violations massives des droits de l'homme et du droit international humanitaire ont eu bien lieu sur le territoire congolais de 1993 à 2003. Toutes les provinces de la RDC (Province orientale, Nord-Kivu, Sud-Kivu, Maniema,

⁵⁸ Ibidem, 223.

⁵⁹ Lire Nations Unies, Rapport Mapping, 225-266.

⁶⁰ Ibidem, 459.

Bandundu, Equateur, Kasai Occidental, Kasai Oriental, Katanga, Bas-Zaïre/Bas-Congo, Ville de Kinshasa) ont été victimes de ces atrocités. Les différents récits qui en retracent les faits saillants ont eu pour particularité d'inscrire leur présent dans ce passé atroce. Mais il ne s'agit pas d'un présentisme qui qualifierait le narrateur d'obnubilé par le présent à court terme et tyrannique, d'amnésique du passé et de peu préoccupé de l'avenir. Les récits du Rapport Mapping plongent le lecteur dans une synthèse temporelle composée au passé, au présent et au futur. Au présent, parce qu'il s'agit d'une narration qui tient compte du moment des événements de celui qui narre et de ses destinataires. De ce point de vue, outre les temps du passé dont s'est servi le narrateur pour raconter les récits, ceux-ci peuvent être relatés au présent qui ouvre le narrateur et le destinataire à l'avenir. L'articulation qui peut en être faite tourne autour du devoir de mémoire et de la justice.

Toutefois, en ne se concentrant que sur la narration historique et ne s'intéressant que peu ou prou à l'analyse de l'expérience temporelle, le Rapport Mapping a négligé la médiation de la mémoire et fait l'impasse sur l'oubli. C'est pourquoi, parallèlement à cet essai, il est méthodologiquement important d'articuler la simple relation des récits lugubres à la problématique du devoir de mémoire, de la reconnaissance du souvenir et de l'effacement par l'oubli.

4.2. De la dialectique du devoir de mémoire et droit à l'oubli comme conditions du débat sur la réconciliation nationale

L'histoire est préoccupée par l'étude de la mémoire. Son objet consiste à conserver le passé (avec le développement des archives, la sauvegarde du patrimoine, les commémorations) et d'entretenir le souvenir des peuples. C'est ce qui explique tout l'intérêt accordé à l'analyse de la mémoire. Celle-ci est définie comme un lien affectif avec le passé, susceptible d'évoluer ou d'être manipulée. Quand elle est fréquemment personnalisée, la mémoire ne peut être collective que si elle est représentative d'une communauté. C'est ce qui apparaît dans le Rapport Mapping où il est fait mention des atrocités commises contre des individus ou groupes d'individus parce qu'appartenant à une communauté bien connue.⁶¹

⁶¹ Tels ont été *notamment* les cas des communautés kasaiennes au Katanga, des réfugiés Hutus au Nord-Kivu, au Sud-Kivu et à Maniema, des communautés Tutsies au Nord-Kivu, Sud-Kivu et dans la ville de Kinshasa, les Hunde au Nord-Kivu.

Cependant, dans l'exercice de la mémoire, cet essai a tenu à être attentif aussi bien à ses abus qu'à ses us. Sur ce plan, il a distingué trois catégories d'abus de mémoire : *la mémoire empêchée*, *la mémoire manipulée*, *la mémoire obligée*. La première se heurte aux résistances des blessures et traumatismes passés. Le Rapport Mapping fait abondamment état des pertes en vies humaines sur l'ensemble du territoire congolais. Tous les récits tragiques exploitent cette empirie sans pour autant être sûr que les communautés victimes les ont suffisamment intériorisés. De plus, par suite d'un déficit de critique et faute d'un travail de deuil, l'accès à l'étape de la remémoration semble être renvoyé aux calendes grecques. Et pourtant, l'expression définit une obligation morale commune, un geste que chacun doit entretenir au nom de l'humanité et de l'impératif suivant : « Le devoir de mémoire est le devoir de rendre justice, par le souvenir, à un autre que soi ». Pour sa part, la mémoire manipulée découle du croisement entre la problématique de la mémoire et celle de l'identité tant collective que personnelle. Elle est façonnée et déformée par les idéologies, par les commémorations, par les remémorations forcées. Le Rapport Mapping aurait pu entreprendre une réflexion de fond sur la problématique des identités dans le but de renseigner les populations congolaises meurtries et de prévenir les autorités congolaises sur les risques que comportent les travers de la commémorite. Paul Ricœur discute de la question de l'identité où il confronte l'identité-mêmeté avec l'identité-ipsité. Si la première renvoie à « l'ensemble des dispositions acquises par lesquelles on reconnaît une personne (individu ou groupe) comme étant la même ». Par contre, l'identité-ipse est comprise comme maintien de soi par la parole donnée à autrui. C'est pourquoi la tenue de la promesse paraît bien constituer un défi au temps et un déni du changement. C'est à cette condition que l'identité narrative, celle qui permet à chaque individu ou groupe d'individus de raconter librement son histoire, est possible.

Ce sans quoi on assistera à la mémoire obligée/imposée voire instrumentalisée, dans laquelle l'obligation est faite de se souvenir de ceci et pas de cela. L'instrumentalisation de la mémoire constitue le danger de revendication de la mémoire contre l'histoire, car il est question d'un « devoir de mémoire convoqué dans le dessein de court-circuiter le travail critique de l'historien, au risque de refermer telle mémoire de telle communauté

historique sur son malheur singulier, de la déraciner du sens de la justice et de l'équité ». ⁶²

Eu égard à ce qui précède, Paul Ricœur éprouve de sérieuses réserves envers la notion de « devoir de mémoire » qu'il considère comme passe-partout et moralisatrice. Il estime que l'impératif de mémoire doit en fait être équilibré par le travail *de mémoire*. ⁶³

De fait, compris comme « l'exhortation à ne pas oublier les crimes du passé afin que ces derniers ne puissent se rejouer dans nos sociétés contemporaines » ⁶⁴, le devoir de mémoire revêt un caractère moralisateur et réducteur qui l'embastille dans un certain nombre d'idées figées. Aussi P. Ricœur propose-t-il d'en entreprendre un travail de mémoire. Celui-ci passe par l'analyse du devoir de mémoire qui en dévoile toute l'ambivalence : d'une part, le devoir de mémoire est tourné vers l'invocation du souvenir, d'autre part, il est confronté au droit à l'oubli.

L'oubli joue un rôle déterminant par rapport au passé. Il permet à un individu ou à un groupe d'individus d'aller de l'avant en se délestant du poids du passé ; car l'utilisation abusive de la mémoire peut avoir des effets néfastes. Toutefois, il n'est pas question d'occulter les épisodes les plus sombres de l'histoire de peur d'assister à un retour du refoulé. Au rang des pratiques d'occultation des atrocités et violations massives des droits humains, Paul Ricœur fait mention de l'amnistie. Il la définit comme un oubli spécifique commandé ou institutionnel qui touche aux racines mêmes du politique et, à travers celui-ci, au rapport le plus profond et le plus dissimulé avec un passé frappé d'interdit. L'apaisement qu'apporte un tel oubli présente le risque de priver l'opinion publique des bienfaits du dissensus, seuls capables d'offrir les opportunités d'un débat franc sur le pardon. ⁶⁵

C'est ce que fait remarquer le Rapport Mapping en ces termes : « L'application des lois d'amnistie donne aux autorités congolaises un large pouvoir d'ingérence dans les affaires judiciaires qui a été illustré à plusieurs reprises. C'est pourquoi, dans une lettre adressée à l'Auditeur général près

⁶² Bédarida, François, Une invitation à penser l'histoire: Paul Ricœur, La mémoire, l'histoire et l'oubli. Disponible sur <https://www.cairn.info/revue-historique-2001-3-page-731.htm>, (consulté le 8 septembre 2020).

⁶³ Idem.

⁶⁴ Burtin, Jérôme / Kattan, Emmanuel, Penser le devoir de mémoire. Disponible sur: <http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/7142>, (consulté le 5 août 2020).

⁶⁵ Cité par Secretan Philbert dans Paul Ricœur, de l'oubli. Disponible sur https://www.persee.fr/doc/chris_0753-2776_2001_num_72_1_2333, (consulté le 14 août 2020).

de la Haute Cour militaire, le Ministre de la défense demandait d'envisager la surséance des poursuites en ce qui concerne les chefs des groupes armés de l'Ituri ayant accepté de se démobiliser et d'intégrer les FARDC ». ⁶⁶

Le débat sur le devoir de mémoire et le droit à l'oubli incline à penser qu'il s'agit de deux réalités in-coordonnables. Toutefois, il est indispensable de trouver un mélange entre les deux, une sorte d'équilibre entre une remémoration obsessionnelle d'un passé douloureux et les effets pervers de la négation de la mémoire. ⁶⁷ L'idéal poursuivi est d'aboutir à une mémoire apaisée, non aseptisée, symbole du rapport du peuple congolais meurtri à son histoire qu'il doit assumer afin de jeter les jalons d'une réconciliation aussi bien nationale que régionale qui passe par la mise en marche d'une justice transitionnelle.

4.3. La justice transitionnelle comme préalable à la sortie du conflit et à la reconstruction nationale

La justice transitionnelle est moins un concept qu'une prescription. Elle est mise au service d'une intention politique de pacifier et de démocratiser l'espace politique. Pour ce faire, « le terme veut regrouper les poursuites judiciaires, les dispositifs de mise au jour d'une vérité historique sur un passé de violence, les initiatives favorisant la réconciliation des groupes en conflit, les politiques de réparations aux victimes (matérielles et symboliques) et les réformes institutionnelles ayant une finalité de prévention de la récurrence des crimes ». ⁶⁸ Pour en parler, le Rapport Mapping fait mention de certains mécanismes qui consistent (i) à lutter contre l'impunité et à rendre la dignité aux victimes, (ii) à promouvoir des dynamiques de réforme et de réconciliation au sein des sociétés post conflits armés, (iii) à contribuer à la prévention des nouveaux conflits, à la consolidation de la démocratie et au rétablissement de l'état de droit sur de bases consensuelles. ⁶⁹ Ceci exige une mise sur place d'une politique holistique de justice transitionnelle qui s'appuie sur la création de mécanismes divers et complémentaires, judiciaires et non judiciaires.

⁶⁶ Nations Unies, Rapport Mapping, 454.

⁶⁷ Idem.

⁶⁸ Lefranc, Sandrine, La justice transitionnelle n'est pas un concept. Disponible sur <https://www.cairn.info/revue-mouvements-2008-1-page-61.htm>, (consulté le 14 septembre 2020).

⁶⁹ Nations Unies, Rapport Mapping, 461.

C'est à ce titre que le Rapport Mapping constitue l'une des bases dont peuvent se servir la RDC, la société civile congolaise et leurs partenaires internationaux pour mener une réflexion profonde sur la réconciliation, la reconstruction de la vérité historique, la réparation, la réhabilitation des victimes et les propositions de réformes institutionnelles.⁷⁰ Perçue sous cet angle d'analyse, la justice transitionnelle offre l'opportunité de débattre de la pacification et de la démocratisation de la société congolaise. Afin de lutter contre une justice du vainqueur ou tout compromis politique interdisant systématiquement toute poursuite à l'encontre des auteurs des violations massives des droits humains et du droit international humanitaire, la justice transitionnelle développe un double processus « d'organisation des poursuites pénales nationales/internationales (tribunaux pénaux internationaux ou mixtes) et de rationalisation des commissions de vérité ».⁷¹

Le modèle spécifique des commissions de vérité est d'instaurer une justice *restauratrice* à la place de la justice rétributive et pénale. Elle permet de dépasser des pratiques fondées sur l'application d'une peine au délinquant pour désigner une procédure judiciaire qui organise un face-à-face entre le délictueux et la victime contrairement à l'habituel rapport asymétrique entre le délictueux et le juge.⁷² A ce propos d'ailleurs, le Rapport Mapping insiste sur l'établissement de la vérité en matière de violations graves des droits de l'homme. Ceci répond à un droit de toute victime aujourd'hui reconnu aussi bien à titre individuel que collectif. « Chaque peuple, peut-on y lire, a le droit inaliénable de connaître la vérité sur les événements passés relatifs à la perpétration de crimes odieux, ainsi que sur les circonstances et les raisons qui ont conduit, par la violation massive ou systématique des droits de l'homme, à la perpétration de ces crimes ».⁷³

Pendant la période de la transition, la RDC put instituer la Commission Vérité et Réconciliation (CVR) chargée d'enquêter sur un ensemble d'atteintes aux droits de l'homme ou au droit humanitaire international afin d'établir la vérité en recommandant la poursuite des crimes identifiés et les réparations à octroyer aux victimes, les réformes institutionnelles à entreprendre dans les secteurs de la justice et des forces de sécurité, l'expression du repentir ou la prononciation d'excuses publiques par le chef de l'État ou par des hauts représentants de l'État.

⁷⁰ Nations Unies, Rapport Mapping, 466.

⁷¹ Lefranc, La justice transitionnelle.

⁷² Ibidem.

⁷³ Nations Unies, Rapport Mapping, 490.

Pour ce faire, la CVR devrait au préalable aider à rétablir les responsabilités institutionnelles, politiques et militaires, à préserver les éléments de preuve, à identifier les auteurs des exactions. Elles peuvent aussi offrir aux victimes une véritable tribune d'où elles peuvent s'exprimer et qui est mieux adaptée à leurs besoins qu'une procédure judiciaire.⁷⁴ La CVR échoua⁷⁵ d'exécuter ce mandat à cause i) de sa composition décrédibilisée aux yeux des victimes en raison du passé de certains commissaires, impliqués dans les crimes sur lesquels ils auraient dû mener des enquêtes, et de leur lien avec des groupes ou forces armées ii) du défaut de capacités de la majorité des commissaires, choisis sur la base de leurs loyautés politiques et non pas grâce à la compétence professionnelle pour les fonctions leur dévolues, iii) d'absence de consultation comme l'une des raisons fondamentales de l'échec qui ne permit pas à la CVR de comprendre les besoins et de tenir compte des exigences de la population. Elle ne put établir la vérité au moment de sa dissolution à la fin de la transition. Pour preuve, jusqu'à cette date, la CVR n'ouvrit aucune enquête, ne recueillit aucun un seul témoignage des victimes ou témoins des violations.⁷⁶

La nation congolaise attend l'institution d'une autre CVR qui pourra offrir aux nombreuses « victimes et populations affectées un forum leur permettant d'exprimer leurs histoires personnelles, leurs griefs, d'interpeller directement dirigeants comme concitoyens et de débattre entre elles et avec d'autres sur la manière de refermer les blessures du passé et d'exorciser des souvenirs extrêmement douloureux. L'établissement de la vérité passe également par la discussion et la mise en perspective des causes et conséquences des violations des droits de l'homme et des structures qui les ont permises ou facilitées ». ⁷⁷

Conclusion

Se servant des conclusions du Rapport Mapping sur les tragédies qu'ont vécues les victimes et témoins en République Démocratique du Congo, cet article s'est proposé de réfléchir sur le triptyque "*historicité, devoir de mémoire et oubli*". Deux niveaux d'approche nous ont permis de mener cette réflexion : le niveau épistémologique et celui ontologique. Grâce au

⁷⁴ Ibidem, 492.

⁷⁵ Ibidem, 494.

⁷⁶ Ibidem, 493.

⁷⁷ Ibidem, 491.

premier niveau, l'article a interrogé l'historicité du Rapport Mapping, en a étudié le travail de mémoire et la problématique de l'oubli. Le niveau ontologique nous a donné l'opportunité de soulever la question de la dette et de la justice. Le devoir de mémoire, avons-nous reconnu, est le devoir de rendre justice, par le souvenir, à un autre que soi.

L'hypothèse plausible qui découle de cette réflexion est la suivante : la lecture faite du Rapport Mapping permet d'admettre que les victimes des violations des droits de l'homme et du droit international humanitaire en RDC réclament le devoir de mémoire et la justice et refusent d'être jetés dans l'oubli de l'histoire.

En effet, le débat sur l'historicité a montré que, malgré leur passé douloureux, les populations congolaises restent tournées vers l'avenir. Le Rapport Mapping en inventorie les graves violations commises pendant la décennie 1993-2003. Les preuves irréfutables qu'il en présente ont l'avantage de dialectiser ce passé lugubre avec le présent amnésique du passé et d'inscrire ce dernier dans un passé atroce. L'épistémologie sous-jacente à cette historiographie est celle de la réfutabilité et de la vérifiabilité. De fait, les atrocités dont la narration est faite dans le Rapport Mapping sont vérifiables et infirment la thèse négationniste des violations massives des droits de l'homme perpétrées en RD Congo de 1993 à 2003.

Puisque les atrocités ont été irréfutablement exécutées en RD Congo, la question résultante devient celle de la conservation de ce passé douloureux et du souvenir des populations congolaises victimes de meurtrissure. Pour en débattre, nous nous sommes référé au concept de mémoire après que le travail de toilettage de toutes les scories en a été entrepris. De fait, lorsque la mémoire est vécue sans mesure, elle peut se transformer en mémoire empêchée, manipulée ou obligée. La première se heurte aux résistances des blessures et traumatismes passés. Le Rapport Mapping fait l'expérience de cette triple catégorie d'abus de mémoire soit, faute d'un travail de deuil et de remémoration (mémoire empêchée), soit à cause de la déformation de la mémoire due aux idéologies, commémorations et remémorations forcées sans mener une réflexion de fond sur les travers de la commémorite (mémoire manipulée), soit enfin à cause de l'instrumentalisation de la mémoire provoquée par le court-circuitage du travail critique de l'historien avec comme conséquence le repli de chaque mémoire sur ses malheurs singuliers (mémoire obligée/imposée).

L'analyse faite a montré toute l'ambivalence du devoir de mémoire, tantôt tourné vers l'invocation du souvenir, tantôt confronté au droit à l'oubli. La première s'explique par des situations de trop-plein de mémoire, de

ressassement, dont la « *commémorite* » est la manifestation achevée. Le second est compris à la fois comme oubli commandé et oubli de réserve. L'oubli de réserve a la capacité de préserver la mémoire et de ne pas en être une sorte de non-oubli. A ce titre, il est différent de l'oubli commandé (ou de l'amnistie) auquel on recourt pour garantir la paix civile. Cité à ce sujet, le Rapport Mapping fait remarquer que l'application des lois d'amnistie a donné aux autorités congolaises un large pouvoir d'ingérence dans les affaires judiciaires au point d'envisager la surséance des poursuites contre les chefs des groupes armés démobilisés.

Le débat sur le devoir de mémoire et le droit à l'oubli reste posé. Aussi nous était-il indispensable de trouver une sorte d'équilibre entre une remémoration obsessionnelle d'un passé douloureux et les effets pervers de la négation de la mémoire. L'idéal poursuivi étant d'aboutir à une mémoire apaisée et non aseptisée sans laquelle une réconciliation aussi bien nationale que régionale par l'entremise d'une justice transitionnelle restera chimérique.

PARTIE II / TEIL II

**MÉMOIRE ET THÉRAPIE DES TRAUMATISMES
ERINNERUNG UND TRAUMATHERAPIE**

Léandre Simbananiye

Les traumatismes intentionnels dans un contexte de violences de masse. Le cas du Burundi

Abstract :

This paper deals with intentional traumatism caused by recurrent murderous conflicts in Burundi. Intentional traumatism, of which Burundian generations have been victims since the independence of their country, are the result of bad governance by the Burundian political elite. This bad governance has its roots in the bloody crises Burundi has experienced since its independence. These crises were characterized by the intention of exterminating members of the ethnic group different from that of the author of the crime; the victim's group being taken as the cause of author's group misfortune. The paper suggests that traumatism resulting from such sociopolitical disorders should be treated by clinical psychologists taking into consideration that intentionality in its individual and collective dimensions.

Introduction

Abordant la question de la violence, Michel Maffessoli écrit : « *Il est en effet nécessaire de constater dès l'abord que les carnages, les massacres, les génocides, le bruit et la fureur, en bref la violence sous ses diverses modulations est le lot commun de quelqu'ensemble civilisationnel que ce soit* »¹. Les violences de masse dans la sous-région des Grands-Lacs en général et au Burundi en particulier sont caractérisées par une intentionnalité des humains qui cherchent à faire disparaître toute trace de vie d'un groupe ciblé et à produire une effraction psychique chez les survivants pour installer des traumatismes intentionnels.

Les traumatismes qui nous intéressent dans ce travail sont ceux qui se manifestent sous forme de troubles psychiatriques et de souffrance psychique. La prise en charge psychiatrique et psychologique de la population burundaise qui souffre des troubles mentaux se fait sur le modèle de la clinique de l'individu malade. Or, les traumatismes que laissent les différentes

¹ Maffessoli, M., *Essais sur la violence banale et fondatrice*, Paris 1984, 11.

crises qui jalonnent l'histoire du Burundi depuis son indépendance comportent une dimension de l'intentionnalité, d'une cruauté délibérée et d'une « *logique de haine* »² résultant des manipulations politiques. C'est dire que les crises qui surviennent sous forme de violences meurtrières ont une histoire en amont et laissent une mémoire meurtrie, un psychisme dévastée chez les victimes rescapées.

Penser un modèle d'intervention clinique spécifique à ces situations où l'histoire collective s'articule avec l'histoire singulière, où la crise de la polis c'est-à-dire la crise de la gestion de la vie de la cité (dans ses dimensions politique, culturelle, religieux, identitaire) engendre des crises de la vie des individus et des groupes est donc un impératif. Un travail de déconstruction des logiques qui sous-tendent en amont la production de ces crises peut permettre de construire des formes d'interventions cliniques adaptées.

1. Définition des concepts clés : crise, traumatismes intentionnels

Crise

Nous utilisons le concept de crise en l'inscrivant dans le registre des crises politiques qu'a connu le Burundi quand l'Etat n'arrive plus à protéger tous ses citoyens des massacres appelés « inter-ethniques »³, c'est-à-dire entre les Hutu et les Tutsi (sic). La question d'ethnie au Burundi relève d'une fabrication de l'époque coloniale et qui est entretenue pour servir des intérêts des acteurs politiques. A ce propos Claudine Vidal écrit : « *Ce furent, à partir de 1892, les effets de l'intervention coloniale qui, progressivement, confèrent de nouvelles significations sociales, politiques et idéologiques au fait d'être né d'un père hutu ou d'un père tutsi* »⁴. Quiconque voudrait en savoir davantage sur cette fabrication lirait avec intérêt Amin Maalouf dans son livre « Les Identités meurtrières »⁵

² Heritier, Fr., De la violence, Paris 1996.

³ L'usage du terme ethnie pour distinguer les catégories sociales qui composent la société burundaise est une fabrication de la colonisation car les burundais sont un seul peuple, ils parlent une même langue, le kirundi, ils co-habitent sur un même territoire et ont une même culture.

⁴ Vidal, Cl., « Les politiques de la haine », In: Temps Modernes, n° 583, 1995.

⁵ Maalouf, A., Les Identités meurtrières, Paris 1998.

Michel Dobry⁶, compare les crises politiques aux maladies de notre siècle comme le cancer, et demande aux spécialistes en sciences sociales de les traiter comme les médecins traitent le corps humain. Il en va ainsi pour les psychologues qui ne devraient pas s'arrêter au psychisme du malade mais penser globalement en intégrant le patient dans le corps social.

Nous empruntons à Caplan cité par Yves Lecompte et Yvon Lefebvre la définition de la crise comme « *une période relativement courte de déséquilibre psychologique chez une personne confrontée à un événement dangereux qui représente un problème important pour elle, et qu'elle ne peut fuir ni résoudre avec ses ressources habituelles de solution de problèmes* »⁷

Trois éléments se dégagent de cette définition : l'équilibre-déséquilibre, l'événement dangereux, les mécanismes de solution de problème. Le premier élément nous renseigne sur le fait que la crise résulte de la rupture d'équilibre dans la relation de l'individu avec son environnement social et physique. L'événement dangereux est un événement qui menace l'équilibre psychologique de l'individu et qui peut survenir dans son environnement physique (catastrophes naturelle par exemple), dans sa vie social comme la perte d'un ou dans sa vie biologique comme un accident ou une maladie.

Au Burundi, on appelle crise (*ikiza* dans la langue kirundi) tous les cycles de violence qui ont emporté beaucoup de vies humaines sans distinction aucune, qui ont mis sur la route de l'exile des milliers de personnes, qui ont fait de très nombreux orphelins et qui ont détruit le tissu social. Dans le domaine de la santé traumatismes intentionnels.

Traumatismes intentionnels

Pour plus de clarté, il convient de préciser que le traumatisme dont il est question ici est le traumatisme psychique. François Lebigot⁸ donne quatre caractéristiques de ce traumatisme : la confrontation avec le réel de la mort, l'effroi, la soudaineté, la perception ou la sensation. L'événement traumatique fait irruption dans l'existence du sujet et le menace de l'anéantir. « *Le trauma n'est pas seulement effraction, invasion et dissociation de la conscience, il est aussi déni de tout ce qui était valeur et sens et il est*

⁶ Dobry, M., Sociologie des crises politiques, Paris, Presse de la fondation nationale des sciences politique.

⁷ Lecompte, Y. / Lefebvre, Y., « L'intervention en situation de crise ». In: Santé mentale au Québec Volume 11, N°2 (1986), 112.

⁸ Lebigot, Fr., Le traumatisme psychique, Bruxelles 2006.

surtout perception du néant, mystérieux et redouté, ce néant dont nous avons l'entière certitude qu'il existe, inéluctablement, mais dont nous ne savons rien et que nous avons toute notre vie nié passionnément »⁹ ; L'idée de valeur et sens mise en avant par l'auteur que nous reprenons est fondamentale pour la compréhension de ce qui se joue dans les traumatismes intentionnels. Ainsi Françoise Sironi définit le traumatisme intentionnel comme « *un traumatisme délibérément induit par un humain ou un non-humain (idéologie, croyances...), par un être visible ou invisible (un système, une organisation) sur un sujet donné, ou sur un groupe d'individus.* »¹⁰

Le même auteur souligne que les traumatismes intentionnels sont liés « *aux événements sociologiques, politiques, historiques, économiques survenant dans une société donnée* »¹¹ et amènent à construire une représentation globale d'un fait social total Au Burundi, les cycles de violence depuis son accession à l'indépendance sont caractérisés par les traumatismes intentionnels car on y retrouve des traits de génocide, de tortures, de viol, d'asservissement politique, de massacres. Cela correspond aussi à ce qui s'est passé lors du génocide des tutsi au Rwanda et des violences de masses dans une grande partie de la région des Grands-Lacs. Selon Claudine Vidal¹², cette intentionnalité est le fait des « élites » qui au non de leurs peuples développent une histoire-ressentiment en faisant appel aux images historiques. L'élément d'intentionnalité doit être tenu en compte dans la prise en charge du traumatisme car il est contenu dans la forme clinique de ce dernier

En amont de ce traumatisme il y a un montage bien pensé des techniques traumatiques, de métamorphoses identitaires, de marquages corporels et psychiques (exterminations, tortures, viol, humiliation...) qui visent à anéantir, déshumaniser, transformer l'être des personnes ciblées. Pour cette raison, les interventions faites en aval doivent intégrer la spécificité de cette entité psychopathologique fabriquée en amont par des logiques à déconstruire, analyser et comprendre.

⁹ De Clercq, M. / Lebigot, Fr., Les traumatismes psychiques, Paris 2001, 16-17.

¹⁰ Sironi, Fr, Psychopathologie des violences collectives, Paris 2007, 32.

¹¹ Id., 47.

¹² Vidal, « Les politiques de la haine ».

2. En amont du traumatisme intentionnel : la fabrication du traumatisme

Les traumatismes intentionnels sont délibérément induits par des humains, la fabrication du -désordre a été pensée et élaborée en amont dans le but de produire un impact collectif et individuel de nature pathogène. Ils sont la conséquence psychopathologique des marquages violents et délibérés du politique, du social, du culturel, du religieux sur la sphère individuelle ou collective.

Pareille situation exige d'articuler histoire collective et histoire individuelle pour comprendre les mécanismes et penser une clinique appropriée. Au point de départ il y a un individu ou un groupe d'individus avec une intention, un plan d'anéantir, déshumaniser, transformer l'être d'une personne ou d'un groupe de personnes.

C'est le cas du Burundi où on observe que les différents cycles de violence engendrent des souffrances psychologiques lourdes de conséquences individuelles et collectives qu'on ne peut pas analyser avec la grille habituelle des psychopathologies individuelles. Les survivants des massacres sont marqués à vie par ce qu'ils ont vécu et certains se retrouvent avec des troubles psychiatriques et des souffrances psychiques.

Françoise Sironi propose que, pour mieux connaître la spécificité des traumatismes intentionnels il faut introduire la dimension géopolitique à la psychologie clinique et pathologique. *«Désormais, les problèmes humains, leur psychologie, s'appréhendent de manière plus adéquate si nous intégrons les paramètres culturels, géopolitiques et les traces à long terme que les violences collectives laissent sur l'histoire des humains et des peuples.»*¹³.

Selon le même auteur, de l'articulation entre histoire collective et histoire singulière naissent ce qu'elle appelle émotions politiques qui structurent les modes de pensée et façonnent des devenir. Elles sont fabriquées intentionnellement et sont mobilisables, instrumentalisables par n'importe quel système ou homme politique doté d'une intentionnalité particulière (les génocides et les violences de masse sont ainsi organisés et perpétrés). Elles ont donc une action psychologique et des conséquences psychopathologiques et sociopathologiques et ont une caractéristique fondamentale : celle d'être durables. *«Cette spécificité réside dans le fait que c'est la chose*

¹³ Sironi, Psychopathologie des violences collectives, 12.

politique, sociale, publique, collective qui cause une réaction individuelle ou groupale »¹⁴.

Les victimes de traumatismes intentionnels souffrent donc plus des effets des constructions politiques pathogènes et malveillantes et non de troubles intrapsychiques de la clinique classique. C'est ici le point d'articulation entre l'histoire collective et la vie individuelle et que se manifeste l'impact de la première sur la seconde. Les traces de l'histoire collective se logent dans les histoires singulières pour former une trame que la clinique est appelée à Fr

Les événements traumatiques liés à l'histoire collective peuvent devenir un poison qui alimente des intentions haineuses tardives basées sur la rancune et le «devoir» de vengeance. C'est ce cercle vicieux que nous observons dans certaines communautés où une dette de sang n'est jamais définitivement réglée car les contenus psychiques liés au traumatisme intentionnel s'enkystent dans la pensée des sujets et se mélangent à la pensée actuelle. Cela s'observe au Burundi aujourd'hui chez les orphelins des massacres qui ont eu lieu en 1972. Ils nourrissent une haine à laquelle ils confèrent un caractère naturel et justifient leurs crimes comme étant une conséquence de ce qu'ils ont vécu eux-mêmes.

Les événements qui bouleversent les univers de sens qui structuraient la vie quotidienne génèrent une psychopathologie de nature traumatique pouvant se manifester par des symptômes dépressifs, des troubles psychosomatiques, des troubles du sommeil, des violences conjugales, de l'alcoolisme.... Il faut pouvoir rattacher ces souffrances psychologiques à l'histoire collective, à l'effondrement brutal des modes de pensée et de relations humaines qui structure la vie individuelle et collective.

3. Le processus de crise

Les psychologues cliniciens de la région des Grands-Lacs en général et au Burundi en particulier sont sollicités pour aider des personnes ou des groupes de personnes en proie à des troubles mentaux ou une souffrance psychique consécutifs aux sévices subis en période de crise (génocide, violences de masse). Au Burundi, c'est le Centre Neuro-psychiatrique de Kamenge à Bujumbura qui accueille les personnes souffrant des troubles psychiatriques de tout genre. Mon expérience à ce Centre en tant qu'intervenant dans la formation continue des psychologues m'a montré

¹⁴ Id. 29.

qu'ils ont besoin d'en apprendre sur cette articulation entre l'histoire individuelle et l'histoire collective dans la compréhension, le diagnostic et la prise en charge des patients. Il est dès lors impératif d'intégrer dans les dispositifs thérapeutiques une compréhension du processus de la crise qui a donné la forme clinique du trouble. Selon Yves Lecompte et Yvon Lefevre¹⁵, trois temps sont caractéristiques du processus de crise

Le premier temps caractérise le comportement dynamique d'une personne qui vit un état vulnérable. L'événement dangereux qui est externe et objectif (traumatisme intentionnel) dans le cas qui nous occupe provoque des actions et réactions qui déséquilibrent la personne, qui menacent sa sécurité physique, sociale et psychique. Cet événement engendre une tension chez la personne menacée dans ses besoins vitaux et dans son intégrité psychique. Elle y répond en faisant appel à ses mécanismes de solution de problèmes qui s'avèrent inadéquats car le danger est trop grand, ce qui accroît la tension et qui aboutit au déséquilibre, à la désorganisation du fonctionnement sujet.

Le deuxième temps de la crise correspond au moment où les mécanismes de solution de problèmes s'effondrent et que le déséquilibre s'installe. Deux étapes s'observent : la désorganisation et la réorganisation. La désorganisation c'est quand le sujet est envahi par son problème après l'échec de ses mécanismes de maintenir l'homéostasie. Il est alors la proie des angoisses, de peur, de culpabilité, de symptômes somatiques variés et des comportements inadaptés visant à se décharger d'une tension grandissante (consommation d'alcool ou autre produit psycho-actif). C'est alors que des troubles physiques et mentaux se manifestent accompagnés d'un fort sentiment d'inconfort que le sujet cherche par tout moyen à chasser. Après cette période de crise qui rompt l'équilibre et qui peut durer quelques semaines, le sujet fait des efforts pour avoir une compréhension de qu'il est en train de vivre. Il développe de nouveaux modes d'adaptation notamment par la recherche d'une aide.

Le troisième temps correspond au retour à un nouvel équilibre. C'est la recherche de ce nouvel équilibre qui amène les sujets à consulter le psychologue afin de trouver, des solutions appropriées là où les mécanismes habituels utilisés par le sujet pour résoudre les problèmes ont échoué.

¹⁵ Lecompte, Lefebvre, « L'intervention en situation de crise .

4. En aval du traumatisme intentionnel : l'intervention clinique

L'intervention clinique en situation de crise est une approche psychosociale dont le but est de résoudre la crise en restaurant le fonctionnement psychique. Quatre types d'intervention sont possibles selon Yves Lecompte et Yvon Lefebvre¹⁶ : l'intervention de soutien, l'intervention directe dans le milieu, l'intervention préventive et l'intervention individuelle.

L'intervention de soutien est celle que peut faire les aidants naturels car elle ne demande pas une formation thérapeutique spécifique. Les aidants doivent encourager l'expression d'affects tout en la maintenant à l'intérieur des limites acceptables pour eux et pour le patient. Ils l'aident à clarifier certains problèmes et à construire des barrières protectrices. Leur outil est l'écoute attentive

L'intervention directe dans le milieu. Elle nécessite l'évaluation des facteurs déclencheurs de la crise et de la possibilité d'agir sur ces facteurs. L'aidant informe, réfère, renseigne ou entreprend une action administrative selon les besoins.

L'intervention préventive consiste à prévoir les modèles de réponses adaptés et inadaptés des individus à des événements qui peuvent déclencher la crise. Elle suppose qu'une réponse adaptée peut être apprise avant que l'événement déclencheur ne se produise.

L'intervention individuelle requiert une connaissance approfondie de la psychodynamique et de la psychopathologie. Pour l'intervention clinique individuelle dans les cas de traumatisme intentionnels, nous nous référons à ce que Françoise Sironi¹⁷ suggère. Avant d'entreprendre une intervention clinique auprès de sujets victimes d'une psychopathologie de l'intentionnalité malveillante, elle propose de comprendre le sens des symptômes qu'elle classe en trois catégories. Certains symptômes attestent de l'expérience d'effraction psychique (la sidération, la perte de contrôle des émotions, les problèmes psychosomatiques, les sursauts, une réactivité exacerbée ou au contraire une apathie totale, perte de contrôle de sa propre intégrité...). D'autres symptômes témoignent de la présence d'un agresseur intériorisé ou d'un effrayeur qu'il faut identifier (l'auto-dévalorisation, le sentiment de culpabilité, l'indécision, la tristesse, les doutes, les cauchemars, les rêves de répétition, les troubles de la mémoire, de la concentration... symptômes qui montrent que le patient se sent attaqué en

¹⁶ Lecompte, Lefebvre, « L'intervention en situation de crise .

¹⁷ Sironi, Psychopathologie des violences collectives.

permanence). D'autres symptômes sont l'expression « bruyante » parfois antisociale de la lutte du patient contre l'agresseur intériorisé (la méfiance, l'hyper-vigilance, les troubles du sommeil, l'apparition d'une agressivité défensive et de colères contre les agresseurs intériorisés.

En plus de l'identification du sens de ces symptômes, il faut aussi voir avec le patient ce qui est resté intact de l'impact traumatique, ce qui a échappé à la tentative de déshumanisation des tortionnaires. C'est notamment la présence des investissements affectifs, intellectuels ou techniques, aussi l'émergence de nouveaux champs d'intérêts. « *Une psychothérapie spécifique aux traumatismes intentionnels est centrée sur l'expulsion de ces éléments témoins de processus de destruction mentale qui est encore actif chez le patient* »¹⁸. Contrairement à ce qui se fait par exemple avec la pratique psychanalytique où on subjective une expérience non intégrée, ici on met en évidence un vécu authentique de « présence intérieure d'éléments parasites ». La psychothérapie est menée sur un mode plutôt intellectuel qu'émotionnel, c'est-à-dire un travail de la pensée sur les pensées du persécuteur, du patient, de l'entourage mais pas au détriment des affects, c'est une question d'inverser la préférence.

Cette préférence de travailler sur la pensée se fonde sur le fait que la déshumanisation qui a engendré les traumatismes provoque un blocage ou une obnubilation de la pensée. C'est la capacité de penser, de formuler des idées, des choix, des adhésions à des groupes ou à des communautés qui est attaquée. « *Toute idée, toute pensée, tout mot disparaissent de la conscience des sujets qui se vivent comme déshabités par le langage* »¹⁹ Récupérer cette capacité de penser passe par l'expulsion de l'agresseur intériorisé. Parallèlement au black-out laissé par le traumatisme dans la pensée, l'affect est aussi atteint, le sujet n'a peur ni angoisse, il vit l'effroi.

Conclusion

L'intervention clinique dans un contexte de crise où les gens souffrent de traumatismes intentionnel exige de s'engager dans un travail méthodologique de construction d'une pratique psychologique qui prenne en compte la dimension politique de tout cas clinique. L'intervenant psy.se positionne comme médiateur entre ses théories et modes de pensées et celles des mondes de son patient (culturelles, historiques, religieux, politiques,

¹⁸ Id., 95.

¹⁹ Lebigot, Le traumatisme psychique, 8.

sociales, familiales [...]), il doit les comprendre sans nécessairement les partager. Pour le cas du Génocide et des violences de masse, il cherche à expliciter les théories et les intentions sous-jacentes à la fabrication du traumatisme et en tenir compte dans ses interventions.

Un modèle clinique pour la prise en charge des traumatismes intentionnels intégratif de l'individu, sa famille, sa communauté et la dimension politique est une nécessité. Les souffrances des personnes qui ont vécu les traumatismes intentionnels sont les premiers matériaux à interroger pour avoir une étiologie correcte en vue d'une thérapeutique appropriée.

Bibliographie

- De Clercq, / Lebigot, Fr., Les traumatismes psychiques, Paris 2001.
Dobry, M., Sociologie des crises politiques, Paris 1986.
Lebigot, Fr., Le traumatisme psychique, Bruxelles 2006.
Lecompte, Y. / Lefebvre, Y., « L'intervention en situation de crise », in : Santé mentale au Québec, 112 (1986), 122-142.
Maffesoli, M., Essais sur la violence banale et fondatrice, Paris 1984.
Maalouf, A., Les identités meurtrières, Paris 1998.
Héritier, Fr., De la violence, Paris 1996.
Sironi, Fr., Psychopathologie des violences collectives, Paris 2007.
Vidal, Cl., « Les politiques de la haine », in : Temps Modernes, 583 (1995).

État des lieux des symptômes de stress post-traumatique liés aux déplacements forcés en Ituri chez les adolescent.es

Abstract:

The main objective of this article is to describe the state of post-traumatic stress symptoms among adolescents in forced displacement in Ituri. This study is conducted on a total population (N=100,000) including a sample of 194 adolescents (100 adolescents belonging to the Hema ethnic group and 94 adolescents of the Lendu ethnic group). To do this, we administered the survey questionnaires in the form of a scale.

At the end of this study, we found that (1) more than half of the adolescents in both ethnic groups develop a negative attitude/impression towards each other; (2) more than half of the adolescents, or 110 adolescents (56.7%), who live in a rural area, have a negative attitude/impression towards each other. (2) More than half of the adolescents (110 or 56.7%) who live either in IDP camps or outside of camps often experience repetitive memories of the most painful events, avoidance and neurovegetative hyperactivity; and (3) Almost all of them have experienced the more traumatic events of forced separation from other family members (145 or 74.7%).

1. Introduction

Depuis 1980, l'intérêt des scientifiques pour l'Etat de Stress Post Traumatique (ESPT) n'a cessé d'augmenter dans l'amélioration de sa prise en charge. Cette prise en charge a pour but de mieux définir son étiologie et son évolution¹. De même, le 15 Novembre 2015 suite aux attentats à Paris et à Saint Denis, la communauté scientifique décide de s'engager pour mieux appréhender les conséquences d'un tel traumatisme et améliorer la prise en charge des victimes et de leur entourage². Cependant cette prise

¹ Dégeilh, Fanny / Viard, André / Dayan, Jacques / Guénoilé, Fabian / Egler, Pierre-Jean / Baleyte, Jean-Marc / Eustache, Francis / Bérengère, Guillery-Girard, Altérations mnésiques dans l'état de stress post-traumatique : résultats comportementaux et neuro-imagerie. *Revue de neuropsychologie*, volume 5(1) (2013), 45-55, 1. Disponible sur <https://doi.org/10.3917/rne.051.0045>.

² Stress post-traumatique Nouvelles pistes pour comprendre la résilience au trauma, disponible sur <https://presse.inserm.fr/wp-content>.

en charge préventive et curative de ces symptômes est encore insuffisante³. Tel est le cas de l'Afrique centrale et particulièrement celui de la Province de l'Ituri.

Dans le contexte des violences chroniques suite aux conflits armés au Kivu, Blanchette et coll. ont fait remarquer que l'Etat de Stress Post-traumatique est la conséquence psychopathologique la plus spécifique de l'exposition à un événement traumatique⁴. Ce trouble anxieux est consécutif à un événement ayant été perçu par l'individu comme menaçant sa vie ou son intégrité physique suite à des violences des combats, ayant entraîné chez lui une sensation intense de peur, d'horreur ou d'impuissance⁵. Dans le manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux (DSM-IV), trois grands syndromes accompagnent l'état de stress post-traumatique : le syndrome de répétition, le syndrome d'évitement et le syndrome d'hyperactivité neurovégétative⁶.

En moyenne, 20 à 30 % des personnes confrontées à un événement traumatique développent un état de stress post-traumatique, soit d'emblée après l'exposition à l'événement traumatique, en prolongement d'un état de stress aigu ou après une longue période de latence. La durée moyenne de l'état de stress post-traumatique est de trois à cinq ans mais une symptomatologie résiduelle est retrouvée chez un tiers environ des sujets, dix ans après l'événement déclenchant⁷. L'estimation de la prévalence à vie ; exposition à un événement traumatique chez les populations de Rutshuru au Nord-Kivu se situe environ à huit sur dix personnes parmi lesquelles les symptômes significatifs de l'état de stress post-traumatique sont présents auprès d'un tiers⁸. Cette réalité n'épargnera pas les déplacés internes des Provinces voisines, notamment en Ituri.

Pourtant en neuropsychologie, l'état de stress post-traumatique est considéré comme une pathologie de la mémoire, bien qu'il porte également

³ Pochard, Frédéric / Kentish-Barnes, Nancy / Azoulay, Elie, Évaluation des conséquences psychologiques d'un séjour en réanimation. Disponible sur <https://www.em-conulte.com/article/67344/resume/evaluation-des-consequences-psychologiques-d-un-se>.

⁴ Blanchette et al., violences chroniques suite aux conflits armés au Kivu, édition québec, 2019.

⁵ Dégeilh et al., Altérations mnésiques dans l'état de stress post-traumatique, 45-55, 3.

⁶ Crocq, Marc-Antoine / Gueli, Julien Daniel, manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux, Issy-les-Moulineaux 2013, 350.

⁷ Dégeilh et al., Altérations mnésiques dans l'état de stress post-traumatique, 45-55, 4.

⁸ Blanchette, I, et al., 2019.

atteinte à d'autres dimensions de la cognition et du comportement⁹. L'étude de cette pathologie permet une meilleure compréhension de l'organisation cognitive et anatomo-fonctionnelle de la mémoire.

Labaki indique que 3/4 des violences, de guerres civiles en général sont d'origine ethnique¹⁰. Le rapport de l'Agence des Nations-Unies pour les réfugiés (HCR) de l'Ituri signale la hausse continue des violences entre les membres de l'Ethnie Hema et ceux de l'Ethnie Lendu depuis 2017, avec une conséquence directe d'un déplacement forcé d'au moins de 1,2 million de Personnes déplacées Internes (PDI)s¹¹.

Or, même si la vie reprend « normalement » pour le sujet, il demeure, malgré tout, une toile de fond faite d'images « d'horreur » des évènements et des souffrances vécus¹². Pour ces auteurs, le déplacement forcé engendre le stress du lieu à un nouvel environnement inhabituel tel que : un nouvel environnement surpeuplé, peu hygiénique, offrant un accès limité à l'eau, à la nourriture, perte des activités habituelles, viols, incursion de militaires rebelles dans les camps, hostilité de la communauté d'accueil.

D'une façon spécifique, les adolescents déplacés internes souffrent plus de l'état de stress post-traumatique que d'autres catégories des personnes déplacées. Par exemple, les résultats d'une recherche sur l'exposition aux risques d'attentats terroristes ont montré que 50% d'adolescents Arabes habitant en Israël développaient les troubles de stress post-traumatique. Dans des situations semblables, les adolescents manifestent des réactions extrêmes. Par exemple, devenir plus impulsifs, addiction à l'alcool ou à la drogue, comportements agressifs, verbaliser de façon exagérée des propos dichotomiques, des somatisations, blâmer autrui pour ce qui est arrivé, insomnie, dysfonctionnement sexuel, automutilations, etc) tout au long de sa vie¹³

⁹ Bisson, Jonathan et coll., Tous les traitements psychologiques fonctionnent-ils vraiment de la même manière dans le trouble de stress post-traumatique? 30 (2) (Mars 2010), 269-276.

¹⁰ Labaki, Georges, „Les conflits communautaires et ethniques dans le monde contemporain“, in: Encyclopaedia Universalis, Paris 1993, 111.

¹¹ HCR consterné par les violences croissantes contre les déplacés dans l'est de la RDC, lu sur <https://www.unhcr.org/fr/news/briefing/2020/6/5efb0df7a/hcr-consterne-violences-croissantes-contre-deplacés-lest-rdc.html> 30 juin 2020.

¹² Bouychou, M., et al., Introductions Cliniques 5(1) (2013), 14-22. doi:10.3917/clini.005.

¹³ Reynaud, Jean-Philippe, Aspects transculturels du trouble stress post-traumatique chez l'enfant et adolescent, in: Journal International De Victimologie 13(1) (Mars 2016).

Or, les adolescents doivent acquérir les connaissances et compétences nécessaires pour promouvoir le développement durable pour une égalité entre les sexes et la promotion d'une culture de paix et de non-violence, de la citoyenneté mondiale et de l'appréciation de la diversité culturelle¹⁴. Ainsi, partant de ce constat, nous avons voulu comprendre davantage les facteurs associés aux symptômes de stress posttraumatique chez ces derniers.

Face à cette situation, nous nous sommes posés la question suivante : Quel est l'état de lieux concernant les symptômes de stress post-traumatique liés aux déplacements forcés en Ituri, chez les adolescent.es ?

Spécifiquement : (1) Quelle est l'impression que les adolescent.es Hema ont à l'égard des Lendu, et vice-versa ? (2) Quels sont les symptômes de stress post-traumatique que développent les adolescent.es en déplacement forcé en Ituri ? (3) Quels sont les événements traumatiques vécus par les adolescent.es Hema et Lendu en déplacement forcé en Ituri ?

Dans une optique descriptive du phénomène étudié, la recherche se limite à décrire l'état de lieux des symptômes de stress post-traumatique chez les adolescent.es en déplacement forcé en Ituri. Opérationnellement, l'étude se propose trois objectifs complémentaires : le premier vise à décrire les attitudes que les adolescent.es de groupes ethniques hema et lendu ont les uns à l'égard des uns et des autres ; le deuxième décrit les symptômes significatifs d'état de stress post-traumatique des adolescents en déplacement interne de l'Ituri et le troisième décrit les poids événements traumatiques sur le développement des symptômes significatifs d'état de stress post-traumatique chez les adolescents.

Si les conséquences de déplacement forcé touchent une grande proportion des adolescents, rare sont des études en Ituri qui ont analysé les spécificités de vécu psychologique de cette couche, qui du reste, représente le noyau du développement humain et de la nation. Ce texte s'articule sur les points suivants : le déplacement forcé en Ituri, stress post-traumatique et les adolescents

¹⁴ ODD & UNESCO, Comprendre l'Objectif de développement durable 4 Éducation 2030. Education 2030 (2015), 12, disponible sur https://www.terredeshommesuisse.ch/sites/default/files/odd4_fr.

2. Cadre conceptuel

Le cadre conceptuel de cette recherche comprend trois sections : le déplacement forcé en Province de l'Ituri, le stress post-traumatique et les adolescent.es.

2.1 Déplacement forcé de l'Ituri

Depuis plus de deux décennies, la Province de l'Ituri est en proie à plusieurs troubles qui sèment désolation laissant des personnes en insécurité permanente¹⁵. En effet, la Province de l'Ituri a traversé plusieurs guerres ethniques dont les deux dernières guerres (1999-2003 et 2017 à nos jours) ont fait plusieurs victimes sur tous points de vue. Ces batailles qui se livrent du jour au lendemain ne se déroulent pas sans laisser des conséquences néfastes dans la vie des personnes qui en souffrent¹⁶. Comme conséquences : Cette situation traumatisante a occasionné le déplacement massif de la population vers la ville et dans des centres un peu sécurisés.

Force est de signaler que ces dernières attaques ont fait des blessés qui se comptent par milliers et ont jeté sur les routes un grand nombre de personne qui échappe à la statistique. Leur errance s'arrête soit dans des camps de fortune établis dans la ville de Bunia et dans certaines localités de l'Ituri soit dans des familles d'accueil. Ces déplacés, parmi lesquels il y a de nombreux orphelins, vivent dans des conditions inhumaines : sans nourriture, sans soins de santé et sans abris. Dans ce cadre, les enfants, les adolescents en âge d'aller à l'école ne sont pas scolarisés.

Les dernières violences ont démarré en décembre 2017, et après une relative accalmie en Janvier, elles ont repris avec intensité en Février et se poursuivent actuellement. La population s'est déplacée vers le Nord de la République Démocratique du Congo, en direction de Mahagi et Bunia plus au sud, tandis qu'une partie a traversé le lac Albert pour rejoindre l'Ouganda¹⁷.

¹⁵ Vircoulon, Thierry, L'Ituri ou la guerre au pluriel », Afrique contemporaine, vol. 215, no. 3 (2005), 129-146.

¹⁶ Vircoulon, Thierry, Ituri : Résurgence du conflit et échec de la politique de consolidation de la paix », Études de l'Ifri, Ifri, juin 2021, 9.

¹⁷ Médecin sans Frontières, une crise humanitaire liée aux déplacements dans la province de l'Ituri, en République Démocratique du Congo, 2018, disponible sur <https://msf.lu/fr/actualites/toutes-les-actualites/une-crise-humanitaire-liee-aux-deplacements-dans-la-province-de>.

Le rapport fait par l'Agence des Nations Unies pour les réfugiés (HCR) le 8 mai 2020 plaint la hausse continue des violentes attaques menées contre les populations locales dans la province de l'Ituri, en République Démocratique du Congo (RDC). Selon ses données, il y a au moins Cinq millions de personnes qui sont aujourd'hui déracinées en RDC, dont 1,2 million dans la province de l'Ituri¹⁸.

Le rapport des humanitaires révèle qu'environ 560 000 déplacés ont fui les atrocités du territoire de Djugu en 2018 et 235 000 autres en 2019. A ceux-là s'ajoutent plus de 14 500 nouveaux déplacés enregistrés les trois derniers mois à la suite d'attaques des assaillants dans certaines localités. Toutes ces personnes sont installées dans environ 87 sites en Ituri et dans des familles d'accueil en territoire de Djugu, d'Irumu et de Mahagi. La plupart de ces déplacés vivent dans des conditions précaires, selon le même rapport¹⁹.

2.2 *Stress post-traumatique*

Pour Bessel et Van cités par Audet, les états de stress post-traumatique sont l'expression d'une difficulté dans la discrimination des stimuli. Pour lui, la moindre présence de stimulus est ressentie avec une intensité injustifiée et étant mal différencié des véritables menaces, le sujet pour se protéger et se défendre, s'attache à des mécanismes d'évitements sécurisant.²⁰

Pour Linda Decam, l'état de stress post-traumatique était considéré comme la pathologie psychiatrique la plus grave et la plus spécifique qui pouvait résulter de l'exposition d'un individu à un événement traumatique²¹.

Pour Auxéméry Yann, l'état de stress post-traumatique est le résultat d'une rencontre entre un sujet et un évènement, lequel semble s'imposer de

¹⁸ Yaxley, Charlie, Les flambées de violence déplacent des milliers de personnes dans l'est de la RDC, 2020, disponible sur <https://www.unhcr.org/fr/news/briefing/2020/5/5eb53032a/flambees-violence-deplacent-milliers-personnes-lest-rdc.html>.

¹⁹ de l'Arbre, Luc, Las Noticias de la República Democrática del Congo (RDC), 2019, 8, disponible sur https://cidafucm.es/IMG/pdf/20191031las_noticias_de_la_republica_democratica_del_congo_rdc.

²⁰ Audet Jean, Précis de victimologie générale. Paris, Dunod, 2015, 237.

²¹ Decam, Linda, De la névrose traumatique à l'état de stress post-traumatique : étude d'une population de consultants aux urgences psychiatriques, in: Médecine humaine et pathologie (2012), 7171, disponible sur <https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00735781>.

l'extérieur. Pour lui, l'état de stress post-traumatique s'inscrit au sein d'une interaction entre un sujet, un facteur traumatogène et un contexte social.²²

2.2.1 Impact traumatique

Outre les blessures physiques dont la part n'est pas à négliger, les conséquences d'un événement traumatique est aussi psychiques. Ici, le point de départ est le degré d'implication de la victime dans l'événement traumatique permettant de parler de victimes directes et des victimes indirectes²³. Audet, distingue deux actions des événements traumatiques : l'action directe et l'action indirecte.

- a) *Effets directs d'un événement traumatique.* Ici, l'impact d'une situation traumatique s'effectue de façon directe sur la victime elle-même. Comme conséquences, ces vécus s'accompagnent de l'effraction dans la psyché, de vision de cauchemars, d'une expérience de sa propre finitude, d'une découverte des limites de ses propres valeurs et adaptations.
- b) *Effet ricochet d'un événement traumatique.* Il s'agit l'exposition à des événements traumatiques à second degré. C'est le fait que la nouvelle se propage à partir de la victime par contrecoup des témoignages successifs. Cet effet de résonance atteint, à un moindre niveau tous les étages de la société et explique aussi la transmission générationnelle. Ainsi, les conséquences psychiques secondaires viennent aggraver les conséquences directes du stress.

2.2.2 Évolution d'État de stress post-traumatique

Le DSM-V indique que le trouble de stress post-traumatique peut survenir à n'importe quel âge, à partir de la première année de la vie. Les symptômes débutent habituellement dans les trois premiers mois après le traumatisme mais il peut y avoir un retard de quelques mois, voire de quelques années avant que les critères diagnostiques ne soient remplis. Toutefois, il s'observe aussi « la survenue différée » qui signifie l'apparition de certains symptômes de façon typique immédiatement après le traumatisme et « à

²² Auxéméry, Yann, L'état de stress post-traumatique comme conséquence de l'interaction entre une susceptibilité génétique individuelle, un événement traumatogène et un contexte social. *Encephale* 2012, 4, disponible sur doi:10.1016/j.encep.2011.12.003.

²³ Audet, Jean, 2006, 18.

expression retardée » pendant lequel le retard concerne l'apparition des critères au complet²⁴.

Bryant et al cités par DSM – V disent que la plupart de fois, la réaction d'un individu à un traumatisme remplit initialement les critères pour le trouble stress aigu juste après le traumatisme. Les symptômes du trouble de stress post-traumatique et la prédominance relative de certains symptômes peuvent varier au fil du temps. Selon eux, La durée des symptômes varie aussi, avec un rétablissement complet à 3 mois chez approximativement la moitié des adultes, tandis que certains individus restent symptomatiques pendant plus de 12 mois et parfois pendant plus de 50 ans²⁵.

2.3 Attitude intergroupe

En termes d'attitudes, Fabien considère qu'une attitude est un état mental prédisposant à agir d'une certaine manière lorsque la situation implique la présence réelle ou symbolique de l'objet d'attitude, d'où l'effort récurrent d'évaluer ce lien qui existe entre les réponses verbales et les actes. En d'autres termes, l'attitude est une variable intermédiaire qui prépare l'individu à agir d'une certaine manière à l'égard d'un objet donné. Il s'agit d'une tendance psychologique, ou une disposition, à évaluer de façon favorable ou défavorable, négative ou positive un objet particulier ou une classe d'objet²⁶. Dans le cadre de cette étude, l'attitude est conçue comme une perception subjective de l'objet qui peut entraine l'individu à afficher un comportement positif ou négatif tout en incluant aussi l'expérience antérieure qu'il en fait. Autrement dit, une attitude est une tendance psychologique, ou une disposition, à évaluer de façon favorable ou défavorable, négative ou positive tout ce qui nous entoure.

Les recherches menées par Penk et al, sur les vétérans, citées par William, Houllé montraient que le stress traumatique apparaissait plus fréquemment chez les vétérans non-américains que chez les blancs. Pour eux, ces résultats s'expliquaient par la discrimination dont était l'objet les minorités qui était une source de souffrances et de fragilité supplémentaires qui faisait la lie de stress post-traumatique²⁷

²⁴ DSM (2015, 357).

²⁵ (2015, 357).

²⁶ Fabien, G., Attitude, changement d'attitude et comportement, January 2013, 223 lu sur [https:// www.researchgate.net/publication](https://www.researchgate.net/publication).

²⁷ Idem, 2017, 125.

De multiples facteurs déterminent les problèmes de santé mentale. Plus les facteurs de risque auxquels sont exposés les adolescents sont nombreux, plus l'impact potentiel sur leur santé mentale est important. Parmi les facteurs qui peuvent contribuer au stress à l'adolescence, il y a le désir d'une plus grande autonomie, la pression pour se conformer à ses pairs, l'exploration de l'identité sexuelle et un accès accru à la technologie et à son utilisation.

2.4 Ituri

2.4.1 La situation géographique

L'Ituri est depuis 2015 une province de la République Démocratique du Congo à la suite de l'éclatement de la Province orientale. L'Ituri a comme chef-lieu Bunia, dans le territoire d'Irumu. L'Ituri a une superficie de 65 658 km² et est situé sur le versant occidental du Lac Albert. Il est limité au nord par la province de Haut-Uélé, au Sud par la province de Nord-Kivu et à l'Ouest par la province de Tshopo. Il possède aussi des frontières avec l'Ouganda et le Soudan du Sud.

2.4.2 Situation sociopolitique

La province de l'Ituri est divisée en cinq territoires et une ville notamment : territoire d' Aru (6 740 km²), territoire d'Irumu (8 730 km²), territoire de Mahagi (5 221 km²), territoire de Mambasa (36 783 km²), territoire de Djugu (8 184 km²) et la ville de Bunia²⁸.

²⁸ Idem, 360.

²⁸ ([https:// fr.wikipedia. org/wiki/Ituri](https://fr.wikipedia.org/wiki/Ituri)).

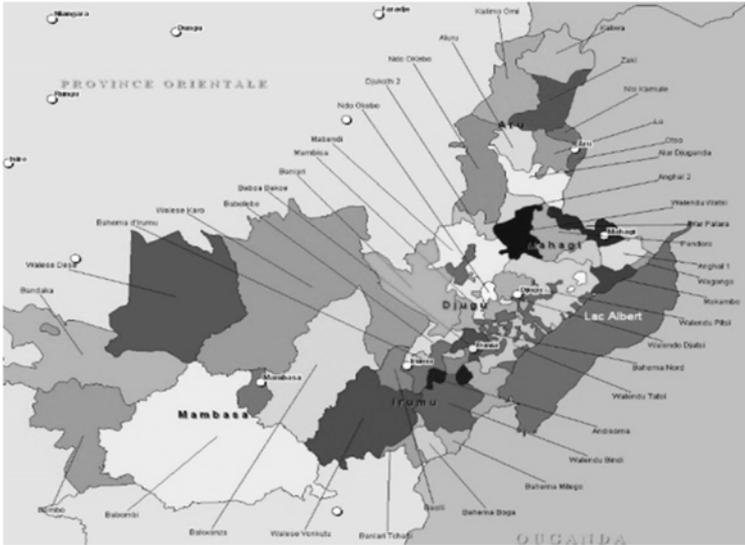


Image 1. Carte de la province de l'Ituri

La province de l'Ituri loge plusieurs groupes ethnies en son sein reparties selon leur histoire dans les cinq territoires. Le territoire d'Aru est habité par les groupes ethniques : Alur, (les plus représentatifs), Kakwa, Kaliko omi, Lu, Ndo-kebo, Nio kamule, Otso, Zaki.

Dans le territoire de Djugu, on retrouve Bahema-Nord; Bahema Badjere, Bahema Banwagi, Banyari de kilo, Mabendi, Mambisa, Ndo-Okebo, Walendu Tatsi; Walendu Djatsi, Walendu Pitsi.

Le territoire d'Irumu est peuplé par Andisoma, Babelbe, Baboa-Bakoe, Bahema Boga, Bahema d'Irumu, Bahema mitego, Bahema Sud, Banyari tchabi, Basili Basumu, Mobala, Walendu Bindi, Walese. Le territoire de Mahagi est habité par : Alur-Djuganda, Anghal, Djukoth, Mokambo, Pandoro, Wagongo, Walendu Watsi, et enfin le territoire de Mambasa comprend : Babombi, Bakwanza, Bandaka, Bombo, Mambasa, Walese-dese, Walese-karo.²⁹

Tshimanga cité par Jean Yves dans son rapport fait en 2001 précise que les principaux groupes ethniques de la région étaient composés de : Alur 500.000 habitants, de hema 160.000 habitants, de lendu 750.000 habitants, de Ngiti 100.000 hab., de Bira 120.000 hab., de Ndo-Okebo 100 000 hab. Les Ngiti appelés également le lendu Bindi font partie de la grande famille lendu qui forme près de la majorité de la population de l'Ituri sans oublier

²⁹ ([https:// fr. wikipedia. org/wiki/Ituri](https://fr.wikipedia.org/wiki/Ituri)).

les Mbute ou les pygmées qui constituent également une population mais elle est minoritaire dans la région. Cependant, il est important de faire remarquer que les Lendu et les Hema rassemblés forment au moins 41 % de la population de l'Ituri. Voilà pourquoi ils méritent plus d'attention que les autres groupes segmentaires³⁰.

3. Méthodologie

3.1 Population

La population d'étude est constituée environ de 100.000 adolescents lendu et hema déplacés de guerre dans la province de l'Ituri entre 2017 et 2020. Un échantillon occasionnel de 194 sujets a été tiré dont 100 adolescents de l'ethnie hema vivant dans les camps de déplacés dans la ville de Bunia et 94 adolescents lendu vivant dans des familles d'accueil dans des périphéries de cette ville.

Tableau 1 : Caractéristiques sociodémographiques des participants à l'étude

<i>Variable (n=194)</i>	<i>Modalité</i>	<i>Fréquence</i>	<i>Pourcentage</i>
Sexe	Féminin	97	50
	Masculin	97	50
Ethnie	Hema	100	52
	Lendu	94	48
Niveau d'étude	Néant	12	6,2
	Primaire	98	50,5
	Secondaire	60	30,9
	Université	24	12,4
Résidence	Camps	100	52
	Famille d'accueil	94	48

Les résultats de ce tableau montrent une parité de 50% sur le genre. Plus de la moitié des sujets est de la tribu *Hema* (52%) et 48% de *Lendu*. La majorité des sujets a le niveau d'étude primaire (50,5%) suivi de ceux qui ont un niveau d'étude secondaire (30,9%). Les sujets avec un niveau

³⁰ https://www.memoireonline.com/02/09/1939/m_la-couverture-mediaticque-dune-zone-de-conflit-arme--cas-de-la-radio-okapi-en-ituri-rdc3.html.

d'étude universitaire sont minoritaires (12,4%). Il y a lieu de signaler qu'il y a 6,2% de sujets sans niveau scolaire. Une question peut être posée, celle de savoir pourquoi la majorité des adolescents a-t-il un niveau scolaire primaire avec une bonne proportion qui a un niveau scolaire secondaire voir sans niveau ? Est-ce la conséquence des multiples déplacements liés à la guerre ?

3.2 Outils de collecte de données

Les données de la présente recherche ont été récoltées à l'aide du questionnaire sociodémographique, de l'échelle d'attitudes intergroupes (Blanchette, 2019) composée de huit items qui évalue les attitudes intergroupes des adolescents *Hema* et *Lendu* pendant la période de guerre dont l'interprétation va de „presque jamais” à „presque toujours”.

Les données ont également été récoltées à l'aide de l'échelle de stress post-traumatique issue de DSM- V en 2013, composée de 20 items évaluant les principaux symptômes et de l'échelle de traumatismes comprenant vingt-cinq items évaluant les degrés du trauma à l'aide des questions alternatives « oui » ou « non ». Indiquez si vous avez déjà fait l'expérience des événements répertoriés ci-dessous : Exemple : Avoir été attaqué au couteau ou à la machette lors de la guerre.

3.3 Procédure de la collecte des données

La collecte des données a été facilitée par certaines ONGs qui interviennent dans la protection des déplacés de la guerre (bureaux de la Protection civile, Ami des enfants et Caritas) ainsi les parents des adolescents. Le mode de récolte des données (administration des épreuves) était individuel et mixte : direct pour les sujets qui sont capables à lire et écrire et indirect aux autres.

Quant aux adolescents *lendu*, nous avons sélectionné deux sujets *lendu* : un homme et une femme: le premier, préfet d'une école secondaire de Pimbo et la dernière, personnel de Sous-Division de Djugu choisis en fonction de leur appartenance ethnique, la connaissance de la langue (Badha), de leur influence dans leur milieu de vie. Deux petites séances d'environ deux heures a été organisées avec ces derniers pour leur donner une idée générale sur ce présent travail afin de leur permettre de s'habituer à les administrer les questionnaires.

4. Résultats

La troisième partie de cette étude est composée de deux sections, d'une part, l'impression que les adolescent.es Hema ont à l'égard des Lendu, et vice-versa, les symptômes de stress post-traumatique que développent les adolescent.es en déplacement forcé en Ituri et les événements de l'expérience traumatique vécue par les adolescent.es Hema et Lendu en déplacement forcé en Ituri, d'autre part, la discussion des résultats.

4.1 Impression des adolescent.es déplacés, sur les membres de l'autre groupe ethnique

<i>Impression</i>	<i>Presque Jamais</i>	<i>Parfois</i>	<i>Souvent</i>	<i>Presque toujours</i>
Cela me dérange beaucoup d'entendre quelqu'un dire quelque chose de négatif sur les Lendu.	157 (80,9%)	37 (19,1 %)		
Les personnes Lendu. ont des aspects très négatifs	48 (24,7%)	12 (6,2%)	36 (16,6%)	98 (50,5%)
J'ai une attitude très positive envers les personnes Lendu	98 (50,5%)	96 (49,5%)		
Les personnes Hema nous confisque notre portion de terre	72 (37,1%)	60 (30,9%)	25 (12,9%)	37 (19,1%)
Il n'y a pas grand-chose à admirer chez les personnes Lendu	112 (62,9%)	12 (6,2%)	12 (6,2%)	48 (24,8%)
Les personnes Lendu ont fait beaucoup pour le succès de notre pays	98 (50,5%)	12 (6,2%)	84 (43,3%)	
Je pense que notre Province se porterait mieux s'il y avait moins de personnes Lendu	60 (30,9%)	36 (18,8%)	98 (50,5%)	
Les personnes Lendu devraient recevoir beaucoup plus de reconnaissance pour ce qu'elles ont fait pour ce pays	98 (50,5%)	12 (6,2%)	48 (24,7%)	36 (18,6%)
Je peux comprendre les gens qui ont une attitude négative envers les personnes Lendu	85 (43,8%)	84 (43,3%)	25 (12,9%)	
<i>Total</i>	39,9%	21,1%	20%	19%
	61%		39%	

Les résultats de ce tableau indiquent qu'aucun ados ne se sent dérangé quand ils entendent dire de négatifs sur les groupes ethniques adverses et 37 adolescents (19,1 %), deux groupes ethniques confondus ne se sentent dérangés que parfois. Cependant aucun d'entre eux ne se sent dérangé à tout moment. Le fait qu'il n'y a aucun adolescent.e qui ne se sente dérangé

d'entendre de négatifs de l'autre groupe ethnique peut s'expliquer par le fait que perception négative que les adolescent.es les uns à l'égard des autres et aussi par le fait beaucoup d'entre eux ont vu les leurs en train d'être massacrés ; ce qui peut les pousser à développer des attitudes très négatives à l'égard des autres.

4.2 Symptômes de stress post-traumatique chez les adolescent.es déplacés en Ituri

<i>Symptômes de stress post-traumatique</i>	<i>Pas du tout</i>	<i>Quelques fois</i>	<i>Souvent</i>	<i>Presque tout le temps</i>
Avoir des pensées ou des souvenirs répétitifs des événements les plus douloureux ou terrifiants	36 (18,6%)	24 (12,4%)	110 (56,7%)	24 (12,4%)
Avoir le sentiment « comme si » l'événement se reproduisait à nouveau	36 (18,6%)	48 (24,7%)	62 (32%)	48 (24,7%)
Avoir des cauchemars répétitifs	37 (19,1%)	72 (37,1%)	61 (31,7%)	24 (12,4%)
Se sentir comme détaché ou en retrait par rapport aux autres	25 (12,9%)	36 (18,6%)	109 (56,2%)	24 (12,4%)
Être incapable de ressentir des émotions	61 (31,4%)	73 (36,4%)	36 (18,6%)	24 (12,4%)
Se sentir nerveux, facilement surpris	60 (30,9%)	24 (12,4%)	98 (50,5%)	12 (6,2%)
Avoir des difficultés à se concentrer	36 (18,6%)	72 (37,1%)	49 (25,3%)	37 (19,1%)
Avoir des problèmes de sommeil	24 (12,4%)	49 (25,3%)	96 (49,5%)	25 (12,9%)
Se sentir méfiant, sur ses gardes	60 (30,9%)	72 (37,1%)	25 (12,9%)	37 (19,1%)
Se sentir irritable ou avoir des accès de colère	60 (30,9%)	48 (24,7%)	74 (48,1%)	12 (6,2%)
Éviter les activités qui vous rappellent l'événement douloureux ou traumatique	24 (12,4%)	60 (30,9%)	98 (50,5%)	12 (6,2%)
Incapacité à se rappeler certaines parties des événements douloureux ou traumatiques	37 (19,1%)	73 (37,6%)	60 (30,9%)	24 (12,4%)
Avoir moins d'intérêt pour les activités quotidiennes	73 (37,6%)	36 (18,6%)	85 (43,8%)	37 (19,1%)
Avoir le sentiment que vous n'avez pas de futur	36 (18,6%)	36 (18,6%)	85 (43,8%)	37 (19,1%)

État des lieux des symptômes de stress post-traumatique en Ituri chez les adolescent.es

<i>Symptômes de stress post-traumatique</i>	<i>Pas du tout</i>	<i>Quelques fois</i>	<i>Souvent</i>	<i>Presque tout le temps</i>
Éviter les pensées ou sentiments associés aux événements douloureux ou traumatiques	36 (18,6%)	36 (18,6%)	112 (62,9%)	
Avoir de soudaines réactions physiques de sursaut ou d'émotions lorsque quelque chose vous rappelle les événements les plus douloureux ou traumatiques	25 (12,9%)	48 (24,7%)	73 (37,6%)	48 (24,7%)
Avoir le sentiment que vous avez moins de capacités que vous n'en aviez auparavant	36 (18,6%)	49 (25,3%)	85 (43,8%)	24 (12,4%)
Avoir des difficultés à gérer des situations nouvelles	24 (12,4%)	36 (18,6%)	110 (56,7%)	24 (12,4%)
Se sentir exténué, à bout de souffle	24 (12,4%)	60 (30,9%)	73 (37,6%)	37 (19,1%)
Avoir des douleurs corporelles	61 (31,4%)	12 (6,2%)		
<i>Total</i>	<i>811</i> <i>386,8%</i>	<i>964</i> <i>495,8%</i>	<i>1525</i> <i>845,2%</i>	<i>269,4%</i>

Au regard de ces résultats nous remarquons que plus de la moitié d'adolescent.es soit 110 adolescent.es (56,7%) qui vivent soit dans les camps de déplacés ou hors camps, font souvent face aux souvenirs répétitifs des événements les plus douloureux et 24 adolescent.es (12,4%) font cette expérience d'une façon permanente, 48 adolescent.es soit 24,7% éprouvent souvent le sentiment comme si l'événement douloureux se reproduisait à nouveau et 62 adolescent.es soit (32%) ont ce ressenti presque tous les temps ; 61 adolescent.es (31,7%) font souvent le cauchemar et 24 adolescent.es (12,4%) font des cauchemars presque tous les temps. A ce qui concerne le retrait par rapport aux autres, il ya 109 adolescent.es (56,2%) qui le vit souvent et 24 autres (12,4%) d'une façon répétitive. Il ya au moins 36 adolescent.es (18,6%) qui éprouvent souvent l'incapacité de ressentir les émotions et 24 autres qui éprouvent cette incapacité d'une manière permanente ; 98 adolescent.es soit 50,5% se sentent souvent facilement nerveux et 12 autres soit 6,2% presque tout les temps ; 110 adolescent.es soit 56,7% ont souvent des difficultés à gérer des situations nouvelles et 24 autres soit 12,4% cette difficulté presque tous les temps ; 96 adolescent.es 49,5% ont souvent le trouble de sommeil et 25 autres soit 12,9% les manifestent que tous les temps. 85 adolescent.es soit (43,8%) ont souvent moins d'intérêt pour les activités, sentiment du désespoir, le sentiment d'avoir

moins de capacités qu'auparavant vous n'en aviez auparavant et 37 adolescent.es soit 19,1% manifestent ces symptômes presque tous les temps. Cependant il ya lieu de souligner que la douleur corporelle n'est qu'avec une faible intensité par les adolescents.

4.3 Evénements de l'expérience traumatique vécue par les adolescent.es déplacés en Ituri

Indiquez si vous avez déjà fait l'expérience des événements répertoriés ci-dessous :	Oui		Non	
	η	%	η	%
Confiscation ou destruction de biens personnels	134	69,1	60	30,9
Situation de combats armés, de guerre	110	56,7	84	43,3
Évacuations forcées dans des conditions dangereuses	84	43,3	110	56,7
Avoir été battu physiquement lors de la guerre	48	24,7	146	75,3
Viol	60	30,9	134	69,1
Autres types d'abus sexuels ou d'humiliations sexuelles	62	32	132	68
Avoir été attaqué au couteau ou à la machette lors de la guerre	84	43,3	110	56,7
Torture : lors d'une détention, vous avez régulièrement été soumis à des souffrances physiques ou psychologiques	36	18,6	158	81,4
Blessure physique sérieuse à cause de combats armés	48	24,7	146	75,3
Emprisonnement	60	30,9	134	69,1
Travaux forcés (comme un animal ou un esclave) lors de la guerre	86	44,3	96	49,5
Pillage ou vol lors de la guerre	60	30,9	134	69,1
Lavage de cerveau lors de la guerre	112	62,9	72	37,1
Avoir été obligé de se cacher lors de la guerre	48	24,7	146	75,3
Avoir été kidnappé lors de la guerre	134	69,1	60	30,9
Autre séparation forcée des membres de votre famille lors de la guerre	145	74,7	49	25,3
Avoir été forcé ou au contraire empêché d'enterrer les corps de personnes décédées	112	62,9	72	37,1
Avoir été isolé de force	72	37,1	112	62,9
Quelqu'un a été forcé de vous trahir, vous exposant ainsi au risque de mourir ou d'être blessé	48	24,7	146	75,3
Avoir été forcé de faire du mal physiquement à quelqu'un lors de la guerre	48	24,7	110	56,7
Avoir été forcé de trahir quelqu'un, l'exposant ainsi au risque de mourir ou d'être blessé	86	44,8	108	55,7
	<i>Oui</i>		<i>Non</i>	

État des lieux des symptômes de stress post-traumatique en Ituri chez les adolescent.es

<i>Indiquez si vous avez déjà fait l'expérience des évènements répertoriés ci-dessous :</i>	<i>η</i>	<i>%</i>	<i>η</i>	<i>%</i>
Le meurtre ou la mort par violences d'un proche ou lors de la guerre	84	43,3	110	56,7
La disparition ou le kidnapping d'un proche lors de la guerre	96	49,5	98	50,5
Avoir vu quelqu'un en train de se faire bastonner	84	43,3	110	56,7
Avoir vu quelqu'un en train de se faire torturer	84	43,3	110	56,7
<i>Moyenne générale</i>	<i>42.17</i>		<i>56.84</i>	

La lecture de résultats de ce tableau mentionne la séparation forcée d'avec les autres membres de familles chez les adolescent.es en déplacement forcé en Ituri comme l'expérience traumatique faite par la majorité, bien entendu les groupes ethniques confondus soit par 145 adolescent.es soit 74,7%. La séparation brusque d'avec les proches dans une situation de guerre est traumatisant pour tout être humain et à plus forte raison pour un adolescent qui dépend encore de ses parents. Le degré de traumatismes peut s'expliquer aussi par le fait que l'adolescent se retrouve dans un milieu inconnu et loin de chez lui dont il ne maîtrise pas la langue du milieu, il se retrouve perdu à la merci des intempéries, des besoins primaires et sans oublier ses besoins affectifs. Il y a aussi 134 adolescent.es soit 69,1% d'adolescents qui ont perdu leurs biens personnels ; 112 adolescent.es soit 62,9% ont subi le lavage de cerveau pendant la guerre et n'ont pas pu enterrer leurs proches ; 110 adolescent.es soit 56,7% ont été témoins de situation de combat armé ; 96 adolescent.es soit 49,5% ont expérimenté la douleur de la disparition et/ou du kidnapping de leurs proches pendant la guerre ; 86 adolescent.es soit 44,8% ont été soumis aux travaux forcés de trahir quelqu'un, l'exposant ainsi au risque de mourir ou d'être blessé ; 84 adolescent.es soit 43,3% ont été attaqués au couteau et à la machette ; ils ont été témoins du meurtre ou de la mort d'un proche pendant la guerre et de ceux qui faisaient torturer pendant la guerre. Cependant 72 adolescent.es soit 37,1% isolés de force ; 62 adolescent.es soit 32% ont été victimes d'abus sexuels et d'humiliation sexuelles ; 60 adolescent.es soit 30,9% ont été victimes de vol et d'emprisonnement pendant la guerre ; 48 adolescent.es soit 24,7% ont été blessés sérieusement et obligés de se cacher pendant la guerre, ils ont été trahis au risque de mourir ou d'être blessé, battus physiquement et forcé de faire du mal physiquement à quelqu'un lors de la guerre et en fin 36 adolescent.es soit 18,6% été régulièrement soumis à des souffrances physiques ou psychologiques.

5. Discussion

Rappelons-le, l'objectif principal de cette étude était de décrire les états des lieux de symptômes de stress post-traumatiques chez les ados déplacés internes d'Ituri (Hema contre Lendu, vice versa). Les résultats illustrent que : (1) plus de la moitié d'adolescent.es, pour les deux groupes ethniques confondus développent une attitude/impression négative les uns à l'égard des autres ; (2) plus de la moitié d'adolescent.es soit 110 adolescent.es (56,7%) qui vivent soit dans les camps de déplacés ou hors camps, font souvent face aux souvenirs répétitifs des événements les plus douloureux, à l'évitement et à l'hyperactivité neurovégétative et (3) presque tous ont vécu l'expérience la plus traumatique de la séparation forcée d'avec les autres membres de familles soit 145 adolescents.es soit 74,7% .

Les résultats de l'étude montrent l'influence des impressions/attitudes envers l'autre groupe sur le développement des symptômes significatifs de l'état de stress post-traumatique. Crocq cité par Audet, considère que la modification des perceptions cognitivo-comportementales altère les idées, les fantasmes, le jugement, le raisonnement et a une conséquence néfastes sur la volonté, les attitudes envers l'autre groupe (exemple, les gestes et les attitudes verbales ou motrices)³¹.

Dans le contexte entre les Hema et le Lendu, le lien entre les attitudes interethniques négatives et l'état de stress post-traumatique peuvent s'expliquer par les conséquences historiques de conflits observés dans la Province d'Ituri. C'est pourquoi Fischer, conclut que la perception qu'on a d'autrui induit des attentes et des attitudes plus ou moins positives à son égard³². Cette réalité n'est pas du tout universelle. Par exemple, Nsabiyeze a constaté que la santé et la maladie mentale était intimement liée au contexte culturel Rwandais, en particulier le trouble de stress post-traumatique constituait un indicateur éloquent du processus de destruction de la culture Rwandaise et du tissu social³³.

Cependant, plusieurs raisons peuvent justifier les symptômes de stress post-traumatique chez les adolescent.es déplacés internes en Ituri. Par exemple, malgré les interventions des humanitaires aux déplacés internes (Hema comme Lendu), les réalités des adolescents ne sont pas prises de façon spécifique. Ajouter à cela, la plupart d'acteurs qui œuvrent pour le

³¹ Audet, Jean, Précis de victimologie générale. Paris 2015, 21.

³² Fischer, Gustave-Nicolas, Les concepts fondamentaux de la psychologie sociale, Paris 2000, 120.

³³ Op.cit , 2018.

compte des PDI n'ont pas de mécanismes appropriés de la psychologie de l'adolescent.

L'exposition à la violence (au trauma) 2 ans après, a des effets néfastes sur le développement des symptômes significatifs de l'état de stress post-traumatique chez les adolescents. Ces résultats vont dans le même sens que ceux trouvés par Dégeilh et ses collaborateurs. Pour ces auteurs, la durée moyenne de l'ESPT est de trois à cinq ans mais une symptomatologie résiduelle est retrouvée chez un tiers environ des sujets, dix ans après l'événement déclenchant.³⁴

Conclusion

Le déplacement forcé observé en Ituri a de multiples conséquences chez les Personnes Déplacées Internes, parmi lesquelles, le risque des traumatismes générationnels. Or, les adolescents sont plus repris dans la littérature comme objet principal de l'ESPT lorsqu'ils sont exposés aux violences chroniques.

Afin de comprendre le vécu psychologique de ces adultes à devenir, l'étude s'est fixée trois objectifs complémentaires : (i) le premier vise à décrire les attitudes que les adolescent.es de groupes ethniques hema et lendu ont les uns à l'égard des uns et des autres ; (ii) le deuxième décrit les symptômes significatifs d'état de stress post-traumatique des adolescents en déplacement interne de l'Ituri (iii) et le troisième décrit les poids événements traumatiques sur le développement des symptômes significatifs d'état de stress post-traumatique chez les adolescents.

Pour atteindre ces objectifs, la méthode d'enquête a été privilégiée par le biais des questionnaires administrés auprès de 194 adolescent.es à travers le consentement éclairé personnel et de leurs responsables. Ces questionnaires évaluaient d'une part, l'intensité à l'exposition au trauma, les attitudes interethniques, les variables démographiques, d'autre part, les symptômes significatifs de l'état de stress post-traumatique. Etant donné que les données étaient quantitatives (issue de l'échelle ordinale, sous forme de Likert), nous avons recouru au logiciel SPSS pour effectuer les analyses statistiques qui cadraient avec les objectifs de l'étude notamment, les effectifs, les pourcentages, le coefficient r de Pearson ou la régression simple.

³⁴ Dégeilh et al., Altérations mnésiques dans l'état de stress post-traumatique, 45-55.

La lecture des résultats observés indiquent que : (1) plus de la moitié d'adolescent.es pour les deux groupes ethniques confondus développent une attitude/impression négative les uns à l'égard des autres ; (2) plus de la moitié d'adolescent.es soit 110 adolescent.es (56,7%) qui vivent soit dans les camps de déplacés ou hors camps, font souvent face aux souvenirs répétitifs des événements les plus douloureux, à l'évitement et à l'hyperactivité neurovégétative et (3) presque tous ont vécu l'expérience la plus traumatique de la séparation forcée d'avec les autres membres de familles soit 145 adolescents.es soit 74,7%.

Cette étude ouvre l'horizon à d'autres chercheurs qui voudront bien enrichir ce thème sous d'autres dimensions. Ils peuvent chercher à savoir pourquoi les filles développent-elles plus de symptômes de troubles de stress post-traumatique que les garçons. Nous recommandons ces études aux autres chercheurs intéressés afin d'y apporter du neuf.

Bibliographie

- Audet Jean, Précis de victimologie générale. Paris, Dunod, 2015, 237.
- Audet, Jean, 2006, 18.
- Audet, Jean, Précis de victimologie générale. Paris, Dunod, 2015, 21.
- Auxéméry, Yann, L'état de stress post-traumatique comme conséquence de l'interaction entre une susceptibilité génétique individuelle, un événement traumatogène et un contexte social. *Encephale* 2012, 4, disponible sur doi:10.1016/j.encep.2011.12.003.
- Bisson, Jonathan et coll., Tous les traitements psychologiques fonctionnent-ils vraiment de la même manière dans le trouble de stress post-traumatique? 30 (2) (2010), 269-276.
- Blanchette, I. et al., violences chroniques suite aux conflits armés au Kivu, édition québec, 2019.
- Bouychou, M., et al., *Introductions Cliniques* 5(1) (2013), 14-22. doi:10.3917/clini.005.
- Crocq, Marc-Antoine / Gueli, Julien Daniel, manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux, Issy-les-Moulineaux 2013, 350.
- de l'Arbre, Luc, *Las Noticias de la República Democrática del Congo (RDC)*, 2019, 8, disponible sur https://cidafucm.es/IMG/pdf/20191031las_noticias_de_la_republica_democratica_del_congo_rdc.
- Decam, Linda, De la névrose traumatique à l'état de stress post-traumatique : étude d'une population de consultants aux urgences psychiatriques, in : *Médecine humaine et pathologie* (2012), 7171, disponible sur <https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00735781>.

- Dégeilh, Fanny / Viard, André / Dayan, Jacques / Guénolé, Fabian. /Egler, Pierre-Jean / Jean-Marc Baleyte / Eustache, Francis / Bérengère, Guillery-Girard, Altérations mnésiques dans l'état de stress post-traumatique : résultats comportementaux et neuro-imagerie. *Revue de neuropsychologie*, 2013, volume 5(1), 45-55. <https://doi.org/10.3917/rne.051.0045>.
- Delouée, S. et al., Stéréotypes, préjugés et discrimination, Paris 2015, 9.
- Evelyne, Josse, «Le traumatisme dans les catastrophes humanitaires », (2006), lu sur <http://www.psychologiehumanitaire.netfirms.com>.
- Fabien, G., Attitude, changement d'attitude et comportement, January 2013, 223-228, lu sur https://www.researchgate.net/publication/283350004_Attitude_changement_d%27attitude_et_comportement.
- Fischer, Gustave-Nicolas, Les concepts fondamentaux de la psychologie sociale, Paris 2000, 120.
- Guillaume, Vaiva, Prévalence des troubles psychotraumatiques en France métropolitaine, disponible sur doi :10.1016/j.encep.2007.11.006.
- HCR consterné par les violences croissantes contre les déplacés dans l'est de la RDC, lu sur <https://www.unhcr.org/fr/news/briefing/2020/6/5efb0df7a/hcr-consterne-violences-croissantes-contre-deplaces-lest-rdc.html> (consulté le 30 juin 2020).
- Jolly, Anne, Epidémiologie des PTSD, in : *Journal International de Victimologie*, 2(1) (2003), <http://psychologue-reims.com/wp-content/uploads/2016/09/jidv2003.pdf>.
- Labaki, Georges, „Les conflits communautaires et ethniques dans le monde contemporain“, in: *Encyclopaedia Universalis*, Paris 1993, 111.
- Médecin sans Frontières, une crise humanitaire liée aux déplacements dans la province de l'Ituri, en République Démocratique du Congo, 2018, disponible sur <https://msf.lu/fr/actualites/toutes-les-actualites/une-crise-humanitaire-liee-aux-deplacements-dans-la-province-de>.
- Nsabiyeze, Simon, Culture et traumatismes psychiques ; compréhension et prise en charge psychologique du trouble de stress post-traumatique au Rwanda, Mémoire présenté en vue du diplôme de Licence en psychologie clinique, université Nationale du Rwanda, Butale (Rwanda) 2004.
- ODD & UNESCO, Comprendre l'Objectif de développement durable 4 Éducation 2030. *Education 2030* (2015), 12, disponible sur https://www.terre-des-hommesuisse.ch/sites/default/files/odd4_fr.
- Pochard, Frédéric / Kentish-Barnes, Nancy / Azoulay, Elie, Évaluation des conséquences psychologiques d'un séjour en réanimation. Disponible sur <https://www.em-consulte.com/article/67344/resume/evaluation-des-consequences-psychologiques-d-un-se>.
- Reynaud, Jean-Philippe, Aspects transculturels du trouble stress post-traumatique chez l'enfant et adolescent, in: *Journal International De Victimologie* 13(1) (Mars 2016).

- Stress post-traumatique Nouvelles pistes pour comprendre la résilience au trauma, disponible sur <https://presse.inserm.fr/wp-content>.
- Vircoulon, Thierry, Ituri : Résurgence du conflit et échec de la politique de consolidation de la paix », *Études de l’Ifri, Ifri*, juin 2021, 9.
- Vircoulon, Thierry, L’Ituri ou la guerre au pluriel », *Afrique contemporaine*, vol. 215, no. 3 (2005), 129-146.
- William, Houllé, Trauma et culture : influence des facteurs culturel dans la rencontre traumatiques et perspectives psychothérapeutiques, Issy-les-Moulineaux 2017, 125.
- Yaxley, Charlie, Les flambées de violence déplacent des milliers de personnes dans l’est de la RDC, 2020, disponible sur <https://www.unhcr.org/fr/news/briefing/2020/5/5eb53032a/flambees-violence-deplacent-milliers-personnes-lest-rdc.html>.
- https://www.memoireonline.com/02/09/1939/m_la-couverture-mediatique-dune-zone-de-conflit-arme--cas-de-la-radio-okapi-en-ituri-rdc3.html.

Théon Tuyisabe

Place du travail de guérison des mémoires dans le processus du développement humain intégral au Burundi

Abstract :

This article examines the place of healing memories in the process of integral human development in Burundi. It describes the various bloody socio-political crises that Burundi has experienced since its independence and shows the consequences that they have left in terms of memory wounds, associating them with a hindrance to integral human development. The author tries to propose how to heal these wounds.

Introduction

Parmi les crimes que l'humanité a jusqu'ici enregistrés, les crimes de guerre, les crimes de viol, les crimes contre l'humanité, les crimes de génocides et autres situations liées au déni de la personne humaine constituent une honte qui a toujours indigné toute âme dotée de bon sens. Il faudrait dire que la négation de l'homme s'observe partout dans le monde et tout au long de l'histoire de l'humanité avec une ampleur différente selon les lieux et les périodes.

Ce qui s'est passé il y a un siècle, avec les deux guerres mondiales concernent surtout l'Europe, l'Asie, les USA. L'Afrique en général, et le Burundi en particulier, constituent aussi un terrain où s'observe cette négation de l'homme qui laisse apparaître « *une culture de la mort* »¹. Au départ, le Burundi connaissait des heurts avec les envahisseurs, les colons, mais plus tard, le caractère de conflits sanglant entre citoyens sur base de l'élément ethnique a pris racine².

¹ Jean Paul II, *Evangelium vitae* (Lettre Encyclique), «L'Évangile de la vie », sur la valeur et l'inviolabilité de la vie, 25 mars 1995, 72.

² Kirura, Colette Samoya, *Crises politiques et «conflits ethniques» au Burundi: Pourquoi tant de sang versé depuis l'indépendance du pays?*. Editions Publibook, 2014. Consultable sur le site: https://books.google.bi/books?hl=fr&lr=lang_fr&id=io2gAwAAQBAJ&oi=

Comme le dit Grimaldi, « *si je ne suis pas ce que je parais, c'est tout simplement que je ne m'y reconnais pas* »³. Le rapport des consultations nationales sur la mise en place des mécanismes de justice de transition au Burundi ouvre son introduction par ces propos :

« *L'histoire du Burundi est marquée, depuis son indépendance, le 1^{er} juillet 1962, par une série de violences cycliques et de massacres qui ont causé de nombreuses pertes en vies humaines et d'importants dégâts matériels* »⁴.

Il ajoute :

« *Ces violations ont également contraint des centaines de milliers de personnes à se déplacer à l'intérieur et à l'extérieur du pays. Le propre de ces crimes est qu'ils sont restés impunis dans leur ensemble, engendrant ainsi frustration et humiliations pour les victimes* »⁵.

Concrètement, après l'indépendance du Burundi, l'espoir d'un développement suscité par la prise en main du destin du pays par les fils et les filles de la nation n'a pas duré si longtemps. Jusqu'aujourd'hui, le Burundi peine à décoller sa machine économique. Il est classé pays le plus pauvre du monde en octobre 2021 par le FMI avec 267 Dollars de PIB par habitant⁶. Des blessures dues aux violences pèsent sur la conscience des burundais et Lemarchand les illustre comme frein au développement en évoquant par exemple un génocide de 1972 jeté dans les silences de l'histoire⁷.

A ce lourd fardeau qui pèse sur le fort intérieur des burundais, le présent article propose un travail de guérison des mémoires pour un développement humain intégral. Dans le premier point, il met sur table l'état des lieux des blessures psychologiques au Burundi. Il fait d'abord un bref rappel sur les

find&pg=PT5&dq=conflits+sanglant+entre+ci-toyens+sur+base+de+1%E2%80%99%C3%A9ment+ethnique+accord+d%27arusha+pour+le+burundi&ots=LqRjxhm-mEi&sig=sYaUU10DEWEPBLwP55QKFHqAT5c&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false Consulté le 8 /3/2022).

³ Grimaldi, N., *Traité des solitudes*, Paris 2003, 43.

⁴ République du Burundi, *Rapport des Consultations nationales sur la mise en place des mécanismes de justice de transition au Burundi*, Bujumbura, 20 avril 2010, 11. Le rapport est consultable via le lien suivant : <https://www.ohchr.org/Documents/Countries/BI/RapportConsultationsBurundi.pdf> (consulté le 2 mars 2022).

⁵ Ibid.

⁶ Information consultable sur le site : <https://www.journaldunet.com/patrimoine/finances-personnelles/1208753-pays-pauvres-classement-2021/> consulté le 12/3/2022.

⁷ Lemarchand, R., *Le génocide de 1972 au Burundi. Les silences de l'Histoire*, in : *Cahiers d'études africaines*, 167, (2002), Varia, 551-567. Cfr aussi René Lemarchand, *Burundi: Ethnic Conflict and Genocide*, Cambridge 1996.

crises socio-politiques vécues au Burundi, ensuite montre les effets des crises sociopolitiques sur le vécu psychosocial des citoyens et enfin cherche à prouver que la mémoire des burundais est une mémoire blessée. Au point deux consacré aux blessures psychologiques comme frein au développement humain intégral, l'article révèle en premier lieu les piliers de la paix et du développement pour signaler en deuxième lieu que c'est la paix qui constitue la base de tout développement humain intégral. Le point se termine en troisième lieu sur l'appel à la guérison de la mémoire collective comme condition à l'envol vers le développement.

En dernier lieu, l'article évoque au point trois l'apport de la vérité dans le processus de réconciliation au Burundi. Ici, il y a une sorte de plaidoyer, *primo* pour une promotion de la vie dans la loi burundaise, *secundo* pour une justice au service de la vie et *tertio* enfin pour une justice qui réconcilie. En ce qui concerne n'approche méthodologique, ce papier exploite un fond documentaire aussi important que diversifié (textes de lois, archives d'histoire, publications scientifiques, rapports d'autorités publiques [...]). L'observation directe et l'enquête sous forme d'entretiens ont également été au cœur de l'approche méthodologique.

Etat des lieux des blessures psychologiques au Burundi

L'adage rundi dit : « *ahari abantu hama uruntu runtu* » qui se traduirait par : « *là où il y a plus d'un (homme), les crises ne peuvent pas manquer* ». Des crises sociopolitiques ont toujours été une réalité en Afrique des Grands Lacs et spécialement au Burundi avec une intensité variable selon les époques.

Les paragraphes qui suivent reviennent sur quelques événements historiques, surtout les crises qui ont produit des malaises au Burundi, entraînant des violences meurtrières et des guerres. Ces derniers ont eu leurs effets sur la vie des individus, des familles et des communautés. Les raisons de ces guerres sont toujours multiples; mais elles ont pour dénominateur commun le fait de fouler au pied la dignité de la personne humaine et le non-respect de sa vie.

Sans nul doute, le vécu psychosocial des citoyens a été marqué par tout ce désastre qui a forgé une sorte de psychose caractérisée par la peur du passé, la reviviscence des crises vécues et le traumatisme qui affecte les mémoires communautaires. Cette mémoire blessée des burundais a forgé en elle un désir de justice fondé sur une vérité. Il s'agit d'une vérité qui réconcilie à travers concession et abstraction, avec capacité de réclamer

justice dans le but d'atteindre tout au moins un statut quo qui arrange tout le monde.

Bref rappel sur les crises socio-politiques vécues au Burundi

L'histoire des crises socio-politiques au Burundi date de très longtemps. Charles Baranyanka⁸ évoque par exemple un conflit entre Nsoro et Jabwe connu dans la grande partie du Burundi-Sud, monarques de la dynastie de Ntweru, antérieur à Ntare Rushatsi Cambarantamba considéré comme le père fondateur du royaume du Burundi.

L'origine du Royaume du Burundi est selon cette légende, finalement fondée sur une histoire conflictuelle qui va culminer sur des mythes, fixant les critères d'accession au trône comme « *naître avec la semence* » [kuvukana imbuto], et les conditions de quitter le trône en mettant fin à sa vie « *se donner de l'Hydromel* » [kwiha ubuki].

Les heures de gloire du Burundi se cherchent donc dans le système monarchique burundais qui a commencé la course aux enfers avec l'invasion de l'esclavagiste Ibn Kalfan dit *Rumariza* vers 1868 et des colons Allemands du commandant Hermann von Wissmann entre 1896 et 1898⁹. Ntare Rugamba et Mwezi Gisabo ont tout fait pour défendre ce royaume, mais faut-il le reconnaître, ce dernier a fini par abdiquer avec la signature du traité humiliant, le traité de Kiganda¹⁰ qui donna le coup d'envoi aux premières atrocités jusqu'ici connues au Burundi. Le lourd tribut de payer plus de 400 vaches et la disposition du territoire burundais aux mains des allemands ouvrira les burundais à des scènes les plus humiliantes : la chicotte, le razzia, les crimes etc.

Hamidou précise :

« Les peuples d'Afrique ont vécu une terrible violence du fait colonial avec des morts, des exportations, des privations de liberté et surtout une négation

⁸ Baranyanka, C., *Le Burundi face à la croix et à la Bannière. Études littéraires africaines*, Bruxelles, 15-17.

⁹ Ibid.

¹⁰ Gahama, J., *Le Burundi sous administration belge : le période du mandat 1919-1939*, Karthala, 2^{ème} édit., Paris 2001, 20. Le livre est consultable via le lien. https://books.google.bi/books?hl=fr&lr=lang_fr&id=4YKO5zR_OdcC&oi=fnd&pg=PA6&dq=le+trait%C3%A9+de+kiganda&ots=gKq_VLb5JB&sig=y4czsmINnBqDICp-TElcoLs3pZ8Q&redir_esc=y#v=onepage&q=le%20trait%C3%A9%20de%20kiganda&f=false (consulté le 5/3 /2022 à 8h44).

profonde de la dignité humaine par la domination politique, économique et culturelle. Les chiffres de cette période sont éloquentes d'horreur »¹¹.

La période des indépendances qui aurait dû signifier une libération, a vu partir les blancs européens qui, très vite, ont été remplacés par ce que Jean Paul Sartre appelle en 1961, dans la préface aux « *Les damnés de la terre* » de Fantz Fanon¹², les néocolonialistes, un terme repris par Kwamé Nkrumah¹³ en 1965 sous le groupe de mots : « *les blancs à la peau noir* »¹⁴. La gestion de l'Afrique par les africains n'a pas été une aubaine pour certains pays dont le Burundi qui, au lendemain de l'indépendance de 1962, et plus précisément en 1965, a assisté à la fracture identitaire avec une logique de violences à tendances ethniques, premiers signaux d'un génocide dès les événements survenus à Muramvya, dans la localité de Busangana¹⁵.

En 1972, le Burundi a vécu un autre drame, qualifié par la CVR de génocide contre les bahutu du Burundi. Devant le Parlement burundais réuni en Congrès le 2 décembre 2021, le président de la CVR déclara : « La Commission Vérité et Réconciliation déclare solennellement ce 20 décembre 2021 que le crime de génocide a été commis contre les Bahutu du Burundi en 1972-1973 »¹⁶. Dans sa déclaration après le Rapport mi-parcours de cette commission en date du 20/12/2021, le Président du parlement du Burundi reconnaît cette qualification et affirme qu'il y a eu des crimes massifs, des crimes de guerre, des crimes de viols, des crimes de génocide. Mais pour plus d'acceptation de cette déclaration du génocide contre les

¹¹ Hamidou Anne, Chronique in *Le Monde*, 17 février 2017 cité par Mehdi, E. et Guillaume, B., La colonisation, un crime contre l'humanité ? Dossier de presse | Expression et communication, Année 2016-2017, 6. Consultable au site : http://liberte-pour-apprendre.fr/wp-content/uploads/2018/09/EX_2_Dossier-de-presse.pdf (consulté le 5/3/2022).

¹² Fanon, Frantz, *Les damnés de la terre*, Présence Africaine, 1961. Consultable sur le site : https://scholar.google.com/scholar?hl=fr&as_sdt=0%2C5&q=les+damn%C3%A9s+de+la+terre&oq=les+damn%C3%A9s+de+ (consulté le 5/3/2022 à 10h30).

¹³ Nkrumah, Kwame, *Le néo-colonialisme, stade suprême de l'impérialisme*, Paris 1965.

¹⁴ Pashi, Claver Lumana, *Pensons le Congo, Réflexion sur la réinvention de la gouvernance en République Démocratique du Congo*, AuthorHause, 2013, 4 consultable sur le site suivant : <https://books.google.bi/books?id=lsOVAgAAQBAJ&pg=PT43&dq=blancs+%C3%A0+peau+noir+neocolonialisme&hl=fr&sa=X&ved=2ahU-KEwj7n72jt672AhVSRDABHV6HCsIQ6AF6BAgFEAE#v=one-page&q=blancs%20%C3%A0%20peau%20noir%20neocolonialisme&f=false> (consulté le 5/3/2022 à 9h30).

¹⁵ Chrétien, Jean-Pierre, *Burundi, la fracture identitaire: logiques de violence et certitudes ethniques*, 1993--1996. Paris 2002, 14.

¹⁶ Harerimana, Egide, 'La CVR qualifie les crimes de 1972-1973 de génocide contre les Hutus', *Iwacu*, 21 décembre 2021. <https://www.iwacu-burundi.org/la-cvr-qualifie-les-crimes-de-1972-1973-de-genocide-contre-les-hutus/> (consulté le 14 mars 2022).

Bahutu du Burundi en 1972-1973 dans le concert des nations, il faut aussi l'intervention de l'ONU. Ainsi, le Burundi doit être capable de dire le mal qui le ronge. Selon l'Ambassadeur Ndayicariye, Président de la CVR :

« *plus de 5.000 fosses communes ont été identifiées à l'issue des recherches préliminaires. Les faits sont têtus! Les victimes et les acteurs directs ou indirects des carnages connus au Burundi continuent encore de revivre les scènes du passé comme une mémoire douloureuse et d'aucuns se demandent s'il faut vraiment oublier le passé, du moins si on y parvient encore !*¹⁷ »

Les burundais ont toujours eu du mal à se défaire de leur passé douloureux. Déjà, la crise de 1993 consécutive à l'assassinat du premier président démocratiquement élu Melchior Ndadaye est à interpréter comme le retour des vieux démons de 1965, 1972, 1988 et d'autres crises¹⁸. Gérard Nduwayo et Olivier De Frouville¹⁹ rappellent que les dilemmes de la justice transitionnelle au Burundi ont toujours abouti aux conflits et massacres que le président Ntibantunganya qualifiera au lendemain du coup d'état sanglant du 21/10/1993 de « *colère populaire* »²⁰ longtemps entretenue par les frustrations non résolues. Pour jouer aux prolongations, la crise de 2015, dite « *crise du troisième mandat* »²¹ s'inscrit à la maxime bien connue : « *il n'y a rien de nouveau sous le soleil* ».

Effet des crises sociopolitiques sur le vécu psychosocial des citoyens

Toute personne ayant vécu des crises en garde les blessures profondes qui peuvent influencer son mode de vie. Le témoignage de Cohen dans le livre de Segev est éloquent:

« *Quand j'avais six ans, je préparais mes chaussures près de mon lit, au*

¹⁷ République du Burundi, Rapport mi-parcours de la Commission Vérité Réconciliation, Bujumbura, 20 Décembre 2021, 5.

¹⁸ Birantamije, Gérard, Crise politique au Burundi: vers des forces de sécurité (re) politisées après une décennie de «success story». Conjonctures de l'Afrique centrale, 2018, 19-47. Voir aussi : Niyonkuru, Aimé-Parfait, Burundi : Des crimes qui ne sauraient rester impunis mais qui pourraient bien le rester. 155.

¹⁹ Nduwayo, Gérard / De Frouville, Olivier, Les dilemmes de la justice transitionnelle au Burundi (1993-2006). Consultable sur le site : https://medialibrary.uantwerpen.be/old-content/container2143/files/DPP%20Burundi/Justice%20Transitionnelle/Nduwayo_0606.pdf consulté le 6/3/2022.

²⁰ Ibid.

²¹ Koko, Sadiki / Kalulu, Théophile Yuma, La question du troisième mandat présidentiel au Burundi: quelles leçons pour la République Démocratique du Congo? In: Journal of African Elections, 16(1) (2017), 97-131.

cas où surgiraient les nazis en pleine nuit. J'aurai eu alors au moins des souliers contrairement à ma mère lors de la « marche de la mort » en sortant des camps de concentrations à la fin de la seconde guerre mondiale²² »

Au Burundi, par souvenir des leurs qui ont été étouffés par les cravates qu'ils portaient lors des crises, bien des burundais n'arrivent plus à en porter lors des cérémonies officielles en signe de solidarité avec les victimes ou par peur de subir le même sort. Ceci est un signe de traumatisme collectif qui sans nul doute exige réflexion. Par exemple, la crise de 1972 a particulièrement visé en premier lieu les intellectuels, les commerçants et les personnes aisés²³. Cela a entraîné une réticence aux études, aux commerces ou à une certaine aisance matérielle chez certains individus qui, par peur du regard de « l'autre » ont préféré de se contenter du peu. Il y en a qui ont sombré dans l'immobilisme, l'indécision, l'incivisme, l'alcoolisme ou carrément la dépression.

Lorsque l'angoisse de mort devient handicapante ou paralysante dans la vie de tous les jours, il est important de la prendre en considération et de tenter de ne pas la laisser envahir sa vie. Au quotidien, une personne qui a constamment peur de mourir pourra entretenir des relations très difficiles avec les autres²⁴.

Ce qui s'est vécu au Burundi, des hutus indexent les tutsis de génocidaires et les tutsis pointant du doigt les hutus. Cela entraîne une peur de l'autre qui potentiellement occasionne des guerres. Le cas du Rwanda est éloquent avec le record des morts en 3 mois, ²⁵soit entre 800000 et 1000000 pour une population de 5.936 millions d'habitaient le Rwanda lors de la crise de 1994.

Au Burundi, pays avec une histoire parallèle à celle du Rwanda, naguère formant ensemble le Ruanda-Urundi, les Nations Unies n'ont jamais été

²² Segev, T., Simon Wiesenthal, l'homme qui refusait d'oublier, Paris 2010, 17.

²³ Ndarishikanye, Barnabé, La conscience historique des jeunes Burundais (The Consciousness That Young Burundians Have of History), in: Cahiers d'études africaines, (1998), 135-171.

²⁴ <https://psy-92.net/2018/05/3/la-peur-de-mourir-une-angoisse-omnipresente-chez-beaucoup-de-personnes/> (consulté le 12.3/2022).

²⁵ Prunier, Gérard, The Rwanda Crisis: History of a Genocide, London 1998, 264.

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid.

clair malgré les rapports bien conservés dans les tiroirs²⁹. Ce non positionnement fait que jusqu'ici, aucun génocidaire burundais ne s'est jamais senti inquiété par les poursuites judiciaires. Pourtant, dans les têtes des burundais, il y a rien à démontrer sur cette évidence. Dans tous les cas, les burundais qui ont vu la foudre s'abattre sur eux lors de ces crises attendent toujours la justice, une justice qui punit et réconcilie.

La mémoire blessée des burundais pourra se réparer lors d'une réconciliation digne de nom car, elle aura eu l'occasion d'exprimer sa douleur, une ouverture pour le rétablissement de son équilibre psychologique. Au-delà de ce contexte collectif qui s'appuie sur la méthodologie de la réconciliation, le CNPK a toujours agit et peut encore le faire dans le cadre individuel. Par expérience, il reçoit des personnes atteintes de troubles mentaux, sans ignorer aussi les victimes de traumatisme lié aux violences des différentes crises que le Burundi a connu. En effet, selon l'enquête menée en 2019 dans 4 provinces du Burundi (Bujumbura Mairie, Gitega, Ngozi, Rumonge) par le Ministère de la Santé Publique et de lutte contre le SIDA, en étroite collaboration avec la Coopération Suisse, plus de 6 personnes sur 10 enquêtées semblaient manifester une difficulté psychologique et plus de 4 personnes sur 10 présentaient des troubles psychologiques dont 33,4% avaient connu des évènements traumatisants. Ce tableau témoigne l'augmentation du nombre de patients au CNPK en fonction des moments de crise et de violence. Pour cette structure :

« Les individus dérangés psychologiquement, ne peuvent plus œuvrer pour le développement du pays. Ils se lamentent en longueur de journée, deviennent dépendants d'autres personnes qui, elles aussi, auraient besoin d'aide parce que elles-mêmes victimes. Ils pourraient plutôt servir à autre chose comme main d'œuvre ou fonctionnaires »³⁰.

C'est l'homme épanoui qui peut s'investir pour le développement de sa localité et du pays tout entier. Or l'absence de cet épanouissement est un coup dur aux initiatives, aux innovations, ce qui explique la pauvreté chronique de nos pays qui peinent à se nourrir, se vêtir et se loger. Le manque à gagner, occasionné par les crises violentes : ne pas travailler, ne pas

²⁹ Rapport de la Commission d'Enquête Internationale (S/196/682), Rapport Whitaker E/CN.4/Sub.2/1985/6 du 2 juillet 1985 et Rapport Aké-Huslid S/1995/157 du 24 février 1995. La Commission d'enquête internationale de 1995 a estimé « que les éléments de preuve dont elle dispose suffisent à établir que des actes de génocide ont été perpétrés au Burundi contre la minorité tutsie le 21 octobre 1993 et les jours suivants à l'instigation et avec la participation de certains militants et responsables hutus du FRODEBU, y compris au niveau des communes » (para. 483).?

³⁰ CNPK. Rapport d'activités 2019–2020, Bujumbura, 12.

étudier, ne pas faire du commerce a des répercussions sur les populations pendant une période de plusieurs années ou même plusieurs décennies. « *Le temps perdu ne revient jamais* », dit l'adage français.

En principe, après des crises, il y a un besoin d'un plan de reconstruction, à l'image du « *plan Marshall* »³¹ qui n'a jamais été opérationnel au Burundi, pour permette aux citoyens de se réaliser après avoir perdu beaucoup durant la crise. La non satisfaction de ces besoins fondamentaux ouvre vers un cercle vicieux des souffrances : on ne travaille pas parce qu'on souffre et on souffre parce qu'on ne travaille pas. La question du chômage s'explique ainsi par cette absence d'initiative due à un manque de stabilité psychologique. La terre et ce qu'elle contient sont à la disposition de l'homme sensé, il revient à lui de la transformer.

La mémoire des burundais, une mémoire blessée

Au Burundi, le patriotisme est né dès la fondation de la royauté par Ntare Rushatsi Cambarantama vers le XV^{ème} siècle. De par ses conquêtes, ce roi a inculqué à ses combattants le sentiment d'appartenance à un pays unique, et aux populations conquises leur appartenance à ce pays³².

Dès lors, le murundi se différencie des autres peuples car son identité a toujours été singulière. Dans l'hymne national chanté depuis 1962, l'expression « *warapfunywe ntiwapfuye* » (Tu as été froissé mais resté intact, ils ont voulu t'anéantir mais tu n'es pas mort), les célèbres compositeurs de ce poème intitulé « *Burundi bwacu* » (notre Burundi) pratiquement intraduisible dans une autre langue soulignent bien, à travers ces strophes, ce caractère souverain du Burundais qui se sent toujours fier d'être un murundi.

Le Burundi, pris ainsi comme patrie englobe finalement à la fois le territoire et la communauté de personnes qui a vu se développer toutes les relations multiformes qui font l'unité de la communauté humaine des Burundi, communauté à laquelle chacun a le sentiment d'appartenance. C'est un phénomène finalement psychologique qui exprime la relation affective entre le burundais et la communauté des Burundi à laquelle il appartient. L'affirmation la plus nette de l'âme nationale du murundi peut ainsi aller

³¹ Bossuat, Gérard, L'Europe occidentale à l'heure américaine: le Plan Marshall et l'unité européenne, 1945–1952, Bruxelles 1992.

³² République du Burundi/UNESCO, Manuel sur les valeurs culturelles du Burundi, Bujumbura 2017.

jusqu'à la passion, surtout quand cette fierté nationale est affectée positivement ou négativement³³.

En l'occurrence, les violations des droits humains, les crimes contre l'humanité, les crimes de guerre et les massacres connus au Burundi constituent une honte nationale. Actuellement, l'estime ne se gagne plus de par son ethnie, encore qu'anthropologiquement parlant, il n'y a qu'une seule ethnie au Burundi, celle des Barundi. L'histoire a créé bien entendu les bahutu, batutsi et batwa, pourcentages à l'appui³⁴. Les historiens³⁵ des origines des Barundi développent des approches anthropologico-linguistiques, théologico-bibliques, politiques et même scientifiques pour faire du Burundi une rencontre de peuples différents. Exploité négativement, ces théories ont profité aux fanatiques du « *divide et impera* » (diviser pour régner) des romains couramment considérés comme stratagème qui facilite l'exploitation d'un peuple désuni³⁶.

La cassure de la société burundaise est donc apparue entre ces trois composantes et plutôt que d'affirmer sa fierté d'appartenir au peuple Burundi, l'appartenance au groupe ethnique est devenue prioritaire. Misago rappelle que dans les proverbes Rundi, les Twa sont présentés comme étant typiquement avarés, moins intelligents, assidus au travail, primitifs et gourmands. Les Hutus de leur part sont des serviteurs, désobéissants, irrationnels, insolents et enfantins, tandis que les Tutsis apparaissent paresseux, possesseurs de vaches et cruels. Il cite alors Guichaoua pour affirmer que bien avant la période coloniale, ses stéréotypes ont été exploités par le pouvoir royal aussi bien au Burundi qu'au Rwanda à travers les structures de clientèle faisant du terme hutu le synonyme de serviteur et le tutsi de seigneur³⁷. Les prouesses, les hauts faits de nos aïeux forment notre fierté et par contre, les humiliations et les malheurs des nôtres sont vécus comme une blessure à faire soigner à tout prix. Les multiples scènes de violence qui

³³ République du Burundi, Programme d'éducation et de formation patriotique, Bujumbura 2013.

³⁴ Il se dit couramment que les Hutu sont 84%, les Tutsi 15% et Twa 1%. Toutefois, aucune enquête officielle n'a été faite pour confirmer ou infirmer ces pourcentages.

³⁵ Mayer, Hans, Les Barundi. Une étude ethnologique en Afrique orientale. Édition critique, Publications de la société française d'Histoires des Outre-mer, Paris 1984, consultable sur le site : https://www.persee.fr/doc/sfhom_1768-7136_1984_edc_21_1 (Consulté le 5/3/2022).

³⁶ <http://familleafricaine.over-blog.com/2018/06/ethnisme-dans-la-region-des-grands-lacs-realite-ou-creation-humaine.html>.

³⁷ Misago, A., Essai d'éthique politique au Burundi : Le Bien commun comme base morale de la politique au Burundi. Amazon.org/ Broché 2020, 20 juin.

n'ont laissé qu'une mémoire blessée du murundi méritent réparation. Un travail pour remuer dans ces plaies des Barundi en vue d'une guérison définitive vaut la peine, même si pour soigner chaque plaie, il y a toujours une souffrance qui s'en suit. La croix précède la gloire et non l'inverse. Dans les accords d'Arusha de 2000, les Burundais ont choisi l'amnistie provisoire pour les crimes du passé, tout en laissant en suspens la nécessité d'une amnistie définitive. La découverte de la vérité sur ce passé du Burundi constitue le socle de la réconciliation car, il n'y a pas de justice sans vérité, et la justice sans pardon n'en est pas une.

Blessures psychologiques comme frein au développement humain intégral

Le développement ne concerne pas seulement l'aspect économique. Un vrai développement humain intégral est un processus sur le long terme, dynamique, et basé sur la dignité humaine et les relations justes, c'est-à-dire les relations de chaque personne avec Dieu, avec soi, avec les autres et toute la création³⁸.

Dans les situations de conflit, de guerre ou de violence, les initiatives allant dans le sens de promouvoir le développement se retrouvent hypothéquées. Les préoccupations de recherche de paix détournent toutes les attentions œuvrant pour le développement. La paix n'est pas l'absence de guerre seulement, c'est aussi un comportement, disait Félix Houphouët Boigny³⁹. Cette vision qui établit le lien entre la paix, avec un grand P, et les comportements est classée sous le thème de l'éducation des enfants, puisque l'éducation à la paix se doit de travailler les comportements et les attitudes, y compris en situations de violences.

Dans les Objectifs pour le Développement Durable ODD en sigle, le seizième objectif vise la justice et la paix dans tous les Etats membres des Nations Unies qui ont adhéré à cet agenda 2015-2030 et ayant des institutions efficaces⁴⁰.

³⁸ Paul VI, *Populorum progressio* (lettre encyclique), « le progrès des peuples », sur le développement humain et la notion chrétienne de progrès. 26 mars 1967, 20.

³⁹ Félix Houphouët Boigny cité par Tindy-Poaty, Juste-Joris, *La culture de la paix: une inspiration africaine. La culture de la paix*, 2020, 1-287.

⁴⁰ Barat-Ginies, Oriane, *Sécurité et développement durable dans l'espace méditerranéen. Le développement durable dans l'espace méditerranéen: une gouvernance à inventer: Enjeux et propositions*, 2010, 43.

Pour cet objectif ; la paix, la stabilité, les droits humains et la gouvernance efficace fondée sur un Etat de droit constituent des vecteurs essentiels pour le développement durable. Il considère que les niveaux élevés de violence armée et d'insécurité ont un effet destructeur sur le développement du pays en entravant la croissance économique et en engendrant souvent des souffrances durables au sein de la population qui peuvent persister pendant des générations.

Avec les années 1990, pratiquement sur le continent africain, la fin des systèmes communistes et l'introduction de la bonne gouvernance fondée sur les valeurs démocratiques ont marqué un grand tournant historique. Ce changement a bouleversé les systèmes politiques et les comportements longuement implantés. Le Burundi fut l'un des pays concernés par ces changements. Il est entré timidement dans la démocratisation de ses institutions car les tendances ethniques ont infiltré les compétitions démocratiques. Pour adapter sa politique au monde d'alors, le sang a dû couler, laissant encore de nouvelles plaies à ce peuple qui n'était pas encore guéri des traces de la guerre froide et de l'après indépendance marquées par une redéfinition de l'identité authentique de l'homme africain. Il a fallu refonder les piliers de la paix pour asseoir un développement durable, un développement intégral de l'homme qui exige comme préalable la guérison de toutes les mémoires blessées du Burundi.

Les piliers de la paix et du développement

La paix est œuvre de volonté. La culture de la paix étant la vocation de l'UNESCO⁴¹, cette dernière propose d'élever les défenses de la paix dans l'esprit des hommes à travers huit piliers qui sont : l'éducation, le développement économique, le respect de tous les êtres humains, l'égalité entre les femmes et les hommes, la démocratie, la tolérance, la liberté et enfin la sécurité.

Pour le Pape Jean XXIII⁴², il n'y a pas de paix sans vérité, sans justice, sans amour et sans liberté. Il y a donc selon lui quatre piliers de la paix. Finalement, la paix est un concept qui désigne un état de calme ou de tranquillité favorable au développement. Elle est l'absence de perturbation, de trouble,

⁴¹ Maurel, Chloé, L'UNESCO et la recherche de la paix depuis 1945, in: Revue de la fondation de la France libre, 75 (2020), 10-13. Consultable sur le site suivant : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-03086998/document> (consulté le 5/3/2022).

⁴² Jean XXIII. Pacem in terris (Lettre Encyclique), « La Paix dans le monde », Sur la paix entre toutes les nations, fondée sur la vérité, la justice, la charité, la liberté. 11 avril 1963, 1.

de guerre et de conflit. Parmi les raisons évoquées pour justifier la guerre au Burundi, les négociateurs d'Arusha ont identifié un mensonge qui se cache derrière certaines ambitions politiques avec un soubassement des clivages ethniques. Autrement dit, le partage du gâteau de l'état et les revendications identitaires sont responsables des carnages dans la région des Grands Lacs en général et au Burundi en particulier.

Joseph Lanza Del Vasto dit : « *je suis la seule chose que je puisse connaître, en même temps, du dedans et du dehors. Tout le reste je le connais du dehors, les gens, les choses, les idées. La vérité est alors chose simple, une et universelle, lien du dedans et du dehors* »⁴³.

Le travail de mémoire pour asseoir la paix, l'entente et l'harmonie s'avère important dans ce processus de développement du Burundi. Le rétablissement de l'harmonie intérieure et extérieure est une condition pour l'instauration de la paix. La vérité reste au sens psychologique du terme, le seul remède à proposer à l'homme contrarié par les intrigues de la vie. Pour l'aider à affronter le monde qu'il vit, chaque homme doit se connaître et connaître ce qui l'entoure sans faux fuyant.

De la paix au développement humain intégral

Qui dit paix évoque la condition incontournable pour asseoir un développement durable. Celui-ci ne s'arrête pas seulement sur la construction des infrastructures économiques, elle s'intéresse aussi de la construction de l'âme humaine. En parlant de développement humain intégral, le Pape Paul VI évoque un développement de « *tout homme et de tout l'homme* »⁴⁴. Ce type de développement ne se réduit pas uniquement à la croissance économique mais aussi et surtout, il considère l'homme dans toutes ses dimensions : morales, sociales, culturelles, économiques, religieuses etc.

La souffrance psychologique étant cause de dysfonctionnement de l'intelligence humaine, la mémoire blessée par les événements de la vie s'accompagne de l'inactivité en matière de développement. L'histoire du Burundi témoigne des séquelles des crises ayant fait impact sur la vie économique du pays ; voitures de transports calcinées, boutiques incendiées, champs brûlés avec comme corollaire des survivants en souffrance psychologique et incapables de produire. Prendre en compte le travail de mémoire est un atout considérable pour asseoir un développement durable.

⁴³ Lanza, D. V., Les quatre piliers de la paix, Paris 2021, 202.

⁴⁴ Paul VI, *Populorum progressio* (lettre encyclique), « le progrès des peuples », sur le développement humain et la notion chrétienne de progrès. 26 mars 1967.

La paix est la condition *sine qua none* pour tout investissement. Parmi les exigences de l'Union Européenne en matière de Bonne Gouvernance, les conditions de sécurité viennent en première ligne⁴⁵. Or la sécurité physique commence d'abord par la sécurité dans l'âme. Il faut « *un esprit saint, dans un corps sain* »⁴⁶, dit-on. Avec une mémoire blessée, un esprit pensif non tranquille, les inquiétudes ne permettent pas une concentration pour l'élaboration d'un projet valide et viable.

Pour son envol économique, le Burundi a besoin de cette tranquillité, de cet équilibre des esprits afin de mettre en œuvre correctement son Plan National de Développement PND (2018-2027). Celui-ci, pensé en vue de concrétiser les Objectifs pour le Développement Durable ODD, doit être une occasion pour tout citoyen Burundais de se sentir utile à son pays parce qu'il apporte une valeur ajoutée. « *Le travail ennoblit l'homme* », dit l'adage français, et c'est justement ce travail exercé en toute quiétude qui cheminera le Burundais vers un développement humain intégral et durable.

La guérison de la mémoire collective pour l'envol vers le développement

Les mémoires guident les activités humaines. Une mémoire collective est une mémoire de plus d'une personne. Bonne ou mauvaise, elle influe sur les habitudes de la communauté. Lorsqu'elle est blessée, elle est mauvaise, malade. Dans ces conditions, elle a besoin d'être soignée pour éviter les confusions. Le bien et le mal ne se confondent jamais. Le traitement des mémoires blessées passe par l'écoute qui permet la découverte de la vérité ; une vérité qui guérit.

Le peuple Burundais laisse apparaître un besoin d'exprimer ses douleurs, raconter ses malheurs, trouver à qui se confier. L'absence d'un cadre approprié à ce travail marque une situation d'injustice avec comme corollaire l'ouverture à la vindicte populaire, l'impunité et autres délit. Lorsque déjà plongé dans la culture de la mort, la communauté n'appréhende plus le mal comme il se doit. Le mal ne se laisse plus apprécier comme mauvais, on s'y habitue. La responsabilité pénale étant individuelle, ce n'est pas parce que le tueur est acclamé qu'il cesse d'être criminel. L'intention prêtée à

⁴⁵ Totté, Marc, La bonne gouvernance selon l'UE: entre accords commerciaux et coopération. La décentralisation en Afrique de l'ouest: entre politique et développement, 2003, 71.

⁴⁶ André, Christophe, Méditer: un esprit sain dans un corps sain, in : Cerveau & psycho, 24 (2015), 62-68.

Nicolas Machiavel⁴⁷ pour dire que la fin justifie les moyens n'est pas une fin en soi. La valeur d'un acte est plutôt justifiée non seulement dans sa finalité, mais aussi dans les moyens utilisés pour l'atteindre. La mémoire collective, lorsqu'elle est floue, malade, elle nécessite des actions thérapeutiques, entre autre l'écoute empathique pour laisser la vérité s'éclorer.

Guérir une communauté lui donne des armes pour son développement. Pour le cas du Burundi, aucun pouvoir, y compris les instances internationales n'a jusqu'ici proposé un modèle convainquant, non partisan, pour vider la question ethnique. L'alchimie des quotas ethniques, bien visible dans les constitutions de 2005 et de 2018, même si elle a été maigre dans sa mise sur pied est la seule pouvant donner espoir d'un développement intégral.

Si aujourd'hui on peut targuer que la CVR a pu établir les bases du développement en mettant les faits en exergue au grand jour, il reste cependant à se rassurer que ce développement est possible dans le cas où les victimes ne se sont pas exprimés dans leur ensemble et de façon représentative. En procédant à la qualification des crimes commis au Burundi en 1972 et 1973 de génocide devant les deux chambres du parlement réunis le 20 décembre 2021, le parlement était invité à le reconnaître et demander à l'Etat du Burundi de mettre en place une loi y relative. C'est une étape dans la guérison des mémoires des Burundais. La loi qui pénalise les génocidaires et les négationnistes, une fois sur place est portée à la connaissance du conseil de sécurité des Nations Unies qui facilite sa mise en application.

Cette qualification des crimes de génocide par la CVR permet justement de faire bouger les pouvoirs et les instances internationales habileté et les conduire à se prononcer en faveur du développement. Les accords d'Arusha et les instances onusiennes devraient jouer leur rôle de parrain et non de parent. A la limite, la dénomination des crimes ne servirait à rien une fois que les mesures d'accompagnement comme les sanctions ou le suivi psychologique venaient de manquer ou de s'avérer incohérentes⁴⁸.

La connaissance du mal burundais permet le choix de son remède pour l'envol économique et embrayer sur son développement. La mémoire collective, lorsqu'elle est souffrante ne peut penser le développement. Le peuple burundais a besoin d'exposer son problème. Il ne s'agit pas ici d'exposer pour s'exposer, mais d'exposer pour guérir. La mémoire collective du murundi comme celle de toute personne humaine, lorsqu'elle possède

⁴⁷ Vivanti, Corrado, Sur Machiavel*(Note critique). In : Annales. Histoire, Sciences Sociales, Cambridge 1987. 303-312.

⁴⁸ https://medialibrary.uantwerpen.be/oldcontent/container49546/files/Burundi/JT/CVR/061118.pdf?_ga=2.250009422.911252607.1645969518-473551173.1613993870.

des nuages, crée des troubles chez des générations et leurs descendants. La lumière de la vérité dans la communauté burundaise a besoin de s'allumer, et c'est cette lumière qui placera le pays sur les rails du développement.

Apport de la vérité dans le processus de réconciliation au Burundi.

La vérité est le moteur de la justice⁴⁹. Or, la justice a toujours été au centre des débats dans toutes les nations. Intimement liée à la loi, la justice se distance de l'équité et de la droiture. Avant même l'arrivée de l'écriture, l'africain connaissait la loi. Celle-ci apparaissait sous forme d'interdits et de valeurs à respecter.

Depuis l'introduction des codes et lois à la forme occidentale en Afrique, des manipulations touchant les droits et les devoirs ont fait leur apparition. Le Burundi s'est retrouvé dans une situation de justice injuste, de déni de la justice, et au bout du tunnel, les politiciens burundais réunis à Arusha ont entrepris en 2000, de se servir de la CVR pour délier tous ce qui a été lié par les crises sanglantes répétitives.

En effet, la justice traditionnelle, naguère pilier de la justice burundaise, s'est heurtée au mur parce qu'elle a perdu la confiance petit à petit lors des grandes crises. Elle n'a pas pu s'interposer convenablement et trouver des solutions en temps utiles. Elle s'est ainsi vidée de sa substance et de son existence, dans le sens où ceux qui la représentaient, précisément ceux qui représentaient l'institution d'*ubushingantahe*⁵⁰ étaient aussi très actifs dans ces malheurs du pays.

A ces défis qu'a connu la justice traditionnelle qui n'ont pas épargné la justice positive, la CVR, structure dépendant de la présidence de la République, fut alors une nouvelle option qui ne priorise plus les sanctions mais plutôt la réconciliation. Celle-ci émerge d'une justice transitionnelle qui va jusqu'aux réparations appuyées par des réformes institutionnelles. La réconciliation ne signifie donc pas le pardon. Notons par ailleurs que la justice traditionnelle au Burundi privilégiait au premier chef la réconciliation.

⁴⁹ Zarka, Yves-Charles, Leibniz et le droit subjectif. In: Revue de Métaphysique et de Morale, 1995, 83-94.

⁵⁰ Manirakiza, Zénon, Modes traditionnels de règlement des conflits: L'institution d'Ubushingantahe.in « Au Coeur de l'Afrique », 2002.

Pour une promotion de la vie dans la loi burundaise

Dans les traditions africaines, la notion de loi a toujours existé sous forme d'interdit qui touchait tous les secteurs de la vie. Il y avait des interdictions liées à la famille, au clan, à la communauté ou à la vie tout court. Pour être heureux en Afrique et au Burundi, il faut simplement obéir aux interdits. Dans l'ensemble, au Burundi, ses derniers tournent autour du respect de la vie.

Cet attachement à la vie s'observe même dans les rituels du burundais : les rites de passage tout comme les rites d'intégration. De la naissance à la mort, les cérémoniels choisis au Burundi valorisent la vie. Le port des grigris, l'existence des noms spécifiques de croissance (*amazina y'ikuzwe*) et bien d'autres phénomènes manifestent ce combat acharné du burundais contre sa mort et/ou la mort des siens.

Les croyances africaines et même burundaises en une vie après la mort expliquent pourquoi on prend soin du mort jusqu'à lui faire porter des habits chers et des bijoux dans sa tombe. Dans le Burundi ancien, la pratique de « *gutereker* » qui consistait à déposer la nourriture près de la tombe du défunt cadre bien avec le poème de Birago Diop, lorsqu'il dit que ceux qui sont morts ne sont jamais partis. Pour lui,

« [...] *Ceux qui sont morts ne sont jamais partis :*

Ils sont dans l'Ombre qui s'éclaire

Et dans l'ombre qui s'épaissit.

Les Morts ne sont pas sous la Terre :

Ils sont dans l'Arbre 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»⁵¹.

Une telle croyance se veut de ne pas prendre à la légère les rituels de levée de deuil partielle et définitive, mais aussi et surtout de pleurer et d'enterrer dignement ses morts. La gestion du deuil est cruciale dans le sentiment de la justice que chaque homme sent face à ce qui le frustre tel la mort⁵². Au-dessus de la vie, de tout, le Burundais plaçait « *Imana* », juge suprême qui

⁵¹ Diop, Birago, *Le souffle des ancêtres. Leurres et lueurs*, 1960. Consultable sur le site : <http://cid-ds.org/wp-content/uploads/2021/04/Poeme-Le-souffle-des-Anc%C3%AAtres.pdf> (Consulté le 12/3/2022).

⁵² Bourgeois, M. L., *Études sur le deuil. Méthodes qualitatives et méthodes quantitatives*. In : *Annales Médico-psychologiques, revue psychiatrique*, Issy-les-Moulineaux 2006. 278-291.

voit tout et qui sait tout. L'histoire burundaise reconnaîtra le vaillant « *Ngoma ya Sacega* » fondateur des tribunaux de base burundais dit « *sentare* ». La hiérarchie des pouvoirs au Burundi passait d'*Imana* au roi, et continuait decrescendo du chef de la région, du clan jusqu'au chef de la famille. En la matière ; le peuple burundais se rapproche du peuple juif dans sa structure patriarcal où le chef de la famille est l'homme. Il fixe la loi, et dans sa famille la hiérarchie s'organise de l'ainé au benjamin tout en priorisant le sexe masculin.

Pour une justice au service de la vie

Si la loi familiale traditionnelle a pu résister dans le temps au Burundi, les autres lois ont évolué. Se distingue, par cette évolution, ce qui est juste de ce qui est droit car, finalement le juge actuel c'est le diplômé en droit et non pas nécessairement l'initié à la justice. C'est ainsi qu'on peut évoquer une justice qui n'est pas juste par exemple. La cour collinaire⁵³ dit « *intahe yo kumugina* » a dans ce contexte subi des modifications avec l'introduction du système démocratique. Ceux qui doivent trancher les litiges sont désormais choisis par élection démocratique. Ils ne sont plus investis comme avant selon le rituel initiatique, mais on les traite dorénavant en « *mushingantahe* » (sage).

Au vue des événements de négation de la vie qui ont marqué le Burundi, il est tout à fait normal que les *bashingantahe* ont été débordés durant ces moments de crise, infiltrés par des criminels. Le tissu social s'est disloqué et la justice a perdu sa saveur, celle de servir la vie. La séparation des pouvoirs⁵⁴ a été mise à l'épreuve au Burundi, surtout avec l'introduction des systèmes militaires dans la gestion de la nation. Le pays s'est retrouvé dans une guerre civile ; une guerre fratricide avec des juges à majorité issues d'une même province et d'une seule ethnie⁵⁵.

En vue de servir la vie comme il se doit, la justice burundaise a été réformée, réaménagée pour s'ouvrir à toutes les couches de la société. Il n'y a pas de criminel par naissance, ou d'ethnie mauvais, incapable d'être juste.

⁵³ Kohlhagen, Dominik, L'activité judiciaire au Burundi: données quantitatives'. In: L'Afrique des grands lacs: annuaire 2010-2011, 2011, 65-84.

⁵⁴ Hourquebie, Fabrice, De la séparation des pouvoirs aux contre-pouvoirs: «l'esprit» de la théorie de Montesquieu. L'évolution des concepts de la doctrine classique du droit constitutionnel, Nice 2008, 50-67.

⁵⁵ http://oag.bi/IMG/pdf/analyse_de_l_independance_du_juge_au_burundi_a5_3_.pdf (consulté le 12/3/2022).

Chaque composante de la communauté burundais devrait se retrouver dans cette institution car, finalement, le mal de vient pas d'une ethnie. En disant « *Ntihica ubwoko, hica ubutegetsu bubi* » qui se traduit par « *ce n'est pas l'ethnie qui tue mais la mauvaise gouvernance* », ce message visible sur le mémorial des héros de la lutte pour la paix et la démocratie à Mpanda, Province Bubanza illustre l'idée qui se cache derrière l'Accord de cessez-le-feu du 2 décembre 2002, la déclaration conjointe de cessation définitive des hostilités du 27 janvier 2003 et le protocole de Pretoria du 8 octobre 2003 sur le partage des pouvoirs politiques, de défense et de sécurité au Burundi, du protocole sur l'Accord Technique des forces. Ces Accords et Protocoles ont été conclus entre « les Parties » en vue de la réalisation d'une paix, d'une sécurité et d'une stabilité durable au Burundi.

Selon le Plan Prioritaire pour la Consolidation de la paix au Burundi, dans sa note stratégique de février 2007, il est rappelé que : « *l'impunité est une des causes fondamentales du conflit burundais depuis l'indépendance du pays* »⁵⁶. De plus, ajoute-il, « *l'absence de mécanismes qui permettent à la population de faire un travail de mémoire sur les différentes vagues de violences qui ont endeuillé le Burundi fait obstacle à la réconciliation nationale* »⁵⁷.

Les expériences d'autres pays africains tels l'Afrique du Sud, l'Angola, le Rwanda et d'autres pays non africains tels le Chili, le Cambodge peuvent servir de repères dans ce travail de titan qui consiste à affronter la réalité douloureuse en face. Creuser les fosses communes où les ossements humains présentent de scènes d'atrocité n'est pas tâche facile. Dans son discours, Ndayicariye, Président de la CVR, rappelle au chapitre des défis qu'ils rencontrent dans l'exercice de leur mission, entre autres, la possibilité que l'équipe des commissaires de la CVR soit traumatisé. Ceci pour dire que :

« *les agents de la CVR découvrent l'intensité des violences dans chaque fosse et en sortent affectés. Leurs découvertes affectent aussi les passants qui ignoraient ce qui est arrivé et les survivants en revivent comme si c'était une deuxième fois* »⁵⁸.

Le travail de mémoire mérite une attention particulière pour ne pas empirer une situation qui était déjà précaire. Parfois, les hommes politiques passent

⁵⁶ République du Burundi, Plan Prioritaire pour la Consolidation de la paix au Burundi, note stratégique de février 2007, 13.

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ Ndayicariye, Pierre Claver, Rapport des activités de la CVR de 2020 devant les chambres réunies du Parlement et du Sénat Burundais le 7/1/2021.

outre les souffrances des survivants pour faire du travail de mémoire de la CVR une source d'inspiration pour leurs débats. La grande question reste : Faut-il tout dire ou se taire à jamais ?

Dans les témoignages recueillis auprès des orphelins ou rescapés, les morts qui n'ont pas été enterrés dignement sont source de leurs souffrances psychologiques. Il n'est pas aussi rare d'entendre un ancien bourreau tourmenté par une mort qu'il a occasionné : « *Le sang d'un innocent réclame toujours vengeance* », dit la Bible (Gn4, 9). Toutefois, cette même Bible prêche, dans le Nouveau Testament que « *la vengeance appartient à Dieu* » (Rm 12 : 19-21). C'est la raison d'agir, en tant qu'humain dans le sens de la réconciliation. Cette dernière est possible, elle est même un devoir humain.

Pour une justice qui réconcilie

La réconciliation n'est pas humaine, c'est un mystère⁵⁹. Elle n'est pas une affaire des juristes ou des psychologues, c'est un don de Dieu, au même titre que le pardon. Au niveau humain, on peut donner et recevoir. Mais pour pardonner, cela demande un effort surhumain, une grâce qui permet de donner par, de se dépasser et d'aller au-delà du don. Pour la réussir, il faut sortir de soi et regarder l'autre en face comme une transcendance car « *L'homme passe infiniment l'homme* »⁶⁰.

En effet, l'homme ne se limite pas à sa partie corporelle, il est plus que ça, un esprit. Emmanuel Levinas⁶¹ exploite la relation à autrui à travers le visage. Il fonde son éthique en disant: « *la relation à autrui passe par le commandement que signifie le visage. Autrui n'est pas un phénomène du monde mais un appel, il est transcendance* »⁶². Le visage de l'autre, dit-il, montre cette transcendance qui est Dieu. Autrement dit, le visage de l'autre est une invitation à l'amour puisque Dieu est amour, dira aussi Benoît XVI⁶³. Emmanuel Mounier, comme pour renchérir dit : « *je n'existe que*

⁵⁹ Routhier, Gilles, L'Église:«sacrement» du vivre ensemble de la diversité de la famille humaine, in: *Lumen Vitae*, 70(4) (2015), 383-392. Consultable sur le site: <https://www.cairn.info/revue-lumen-vitae-2015-4-page-383.htm>, consulté le 12/3/2022.

⁶⁰ Knoll, Alfons, „L'homme passe infiniment l'homme“: Blaise Pascal (1623–1662) und das „humanum“ in der Fundamentaltheologie, Freiburg 2010.

⁶¹ Levinas, Emmanuel, *Le visage. Éthique et Infini*, 1982, 78-87. Consultable sur le site suivant : https://akademimg.akadem.org/Medias/Documents/6_autrui.pdf (consulté le 6/3/2022).

⁶² Ibidem.

⁶³ Benoît XVI, *Deus caritas est* (lettre encyclique), « Dieu est amour », Sur l'amour chrétien, le 25 décembre 2005.

dans la mesure où j'existe pour autrui » car «être c'est aimer »⁶⁴. Autrement dit, selon ce même auteur, le mépris de l'autre c'est la trahison de notre existence. Pour Levinas, le « shalom » expression hébreux pour dire la paix, pourra être réalité quand chacun sera messie de chacun. Ainsi au lieu de sacrifier l'autre, nous sommes plutôt invités nous-mêmes à nous sacrifier pour lui⁶⁵.

La considération de l'autre en face de toi doit tenir compte de ses forces et ses faiblesses, aussi bien de ses réussites que de ses échecs. Lorsqu'il en arrive à devenir assassin, criminel, génocidaire, il faudra toujours savoir distinguer cet homme qui se trouve devant toi et le différencier du mal qui l'habite, qui se trouve en lui.

Mahatma Gandhi, face aux colonisateurs européens (anglais) disait dans ce sens: « *La non-coopération compète veut une organisation complète. Le désordre vient de la colère. Il faut une absence totale de violence. Toute violence serait un recul pour la cause et un gaspillage inutile de vies innocentes. Avant tout, que l'ordre soit observé!* »⁶⁶ Le Burundi a compris cette nuance entre le mal et la personne en abrogeant la peine de mort dans son code pénal révisé de 2009 car, jamais, sous aucun prétexte, le meurtre de l'autre peut avoir une justification.

La justice positive est utile lorsqu'elle respecte les dispositions naturelles. Saint Thomas d'Aquin dit justement dans ce sens que la justice juste est la justice qui vise le Bien, c'est-à-dire que la justice dotée de qualités et valeurs humaines est à retrouver dans les actes excellents⁶⁷.

C'est de cette justice dont le Burundi a besoin pour sortir du cercle vicieux de violence dans lequel il est tombé depuis l'assassinat du Prince Louis Rwagasore le 13/10/1961. Un juge qui n'a pas les valeurs morales ou les vertus lira le droit, juste pour lire les articles, mais le monde a plus besoin

⁶⁴ Mounier, Emmanuel, cité par Rognon, Frédéric, Emmanuel Mounier, L'engagement de la foi, textes choisis et présentés par Paulette E. Mounier, introduction de Guy Coq, avant-propos de Pierre Ganne, Paris–Les Plans-Sur-Bex (Suisse), Parole et Silence, 2005. In: Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, 87(1) (2007), 94. Consultable sur le site suivant : https://www.persee.fr/doc/rhpr_0035-2403_2007_num_87_1_1248_t14_0094_0000_1 (consulté le 6/3/2022).

⁶⁵ Svandra, P., Introduction à la pensée d'Emmanuel Levinas. Le soin ou l'irréductible inquiétude d'une responsabilité infinie. (2018), 91-98.

⁶⁶ Rolland, Romain, «Mahatma Gandhi»(II). Europe, 1923, vol. 1, no 3, 267. Consultable sur le site: <https://www.proquest.com/openview/origsite=gscholar&cbl=1818041> (consulté le 6/3/2022).

⁶⁷ Thomas d'Aquin, cité par Andrea Teixeira Dos Reis, La justice humaine chez Thomas d'Aquin, Thèse de doctorat de Philosophie, Ecole Pratique de Hautes Etudes, Paris 2015.

de juge avec un cœur et une conscience qui l'orientent vers le Bien, en vue de le choisir et le réaliser.

C'est cette justice juste qui sera capable de réconcilier les Burundais afin de retrouver la corde qui les liait, la célèbre «*umusurusuru*» dont évoquait le chef Nduwumwe Louis, fils du roi du Burundi Mwezi Gisabo, lorsqu'il s'indignait contre les chicaneries entre les Burundais pouvant entraîner la dislocation de l'unité du Burundi⁶⁸.

Conclusion

Les crises sociopolitiques que le Burundi a connues constituent un drame qui a affecté les mémoires des populations qui y vivent. Les traumatismes vécus ont entraîné des problèmes identitaires avec des troubles psychologiques qui les bloquent dans leur élan vers le développement.

Pour sortir de cette situation, un travail de mémoire se montre comme préalable. Le passé ne devrait pas constituer un frein au développement, mais plutôt un tremplin à tout épanouissement social. La place et le rôle des psychologues devraient se sentir dans la communauté burundaise, afin d'aider à retrouver conscience de soi et être fier de son identité.

La vérité, pilier incontournable de la justice pour avoir la paix devrait rester au centre de tout travail de mémoire. Celui-ci se fonde sur la liberté. Le Burundais veut cette liberté en se retrouvant dans son histoire. Il a besoin d'être lui-même, de s'accepter dans ses forces et faiblesses car, après tout, comme le rappelle Simon Wiesenthal, «*on n'estime sa valeur qu'au moment où on la perd. La liberté n'est point un don du ciel, il faut se battre pour elle chaque jour de son existence*»⁶⁹.

Références bibliographiques

- André, Christophe, Méditer: un esprit sain dans un corps sain, in : Cerveau & psycho, 24 (2015)
- Baranyanka, C., Le Burundi face à la croix et à la Bannière. Études littéraires africaines, Bruxelles 2015.

⁶⁸ S'indignant des chicaneries entre Burundais, le Prince Nduwumwe Louis disait : « Ubu Burundi muriko muratabagura, umusurusuru wo kubwunga uzobagora » pour dire « Ce Burundi que vous déchirez, vous aurez du mal à trouver un fils pour le coudre ».

⁶⁹ Segev, T., Simon Wiesenthal, 480.

- Barat-Ginies, Oriane, Sécurité et développement durable dans l'espace méditerranéen. Le développement durable dans l'espace méditerranéen: une gouvernance à inventer: Enjeux et propositions, 2010.
- Benoît XVI, Deus caritas est (lettre encyclique), « Dieu est amour », Sur l'amour chrétien, le 25 décembre 2005.
- Birantamije, Gérard, Crise politique au Burundi: vers des forces de sécurité (re) politisées après une décennie de «success story». Conjonctures de l'Afrique centrale, 2018.
- Boigny, Félix Houphouët cité par Tindy-Poaty, Juste-Joris, La culture de la paix: une inspiration africaine, Paris 2020.
- Bossuat, Gérard, L'Europe occidentale à l'heure américaine: le Plan Marshall et l'unité européenne, 1945–1952, Bruxelles 1992.
- Bourgeois, M. L., Études sur le deuil. Méthodes qualitatives et méthodes quantitatives. In : Annales Médico-psychologiques, revue psychiatrique, Issy-les-Moulineaux 2006.
- Chrétien, Jean-Pierre, Burundi, la fracture identitaire: logiques de violence et certitudes ethniques, 1993–1996, Paris 2002.
- CNPK. Rapport d'activités 2019–2020, Bujumbura.
- Diop, Birago, Le souffle des ancêtres. Leurres et lueurs, 1960. Consultable sur le site : <http://cid-ds.org/wp-content/uploads/2021/04/Poeme-Le-souffle-des-Anc%C3%AAtres.pdf> (Consulté le 12/3/2022).
- Fanon, Frantz, Les damnés de la terre, Présence Africaine, 1961. Consultable sur le site : https://scholar.google.com/scholar?hl=fr&as_sdt=0%2C5&q=les+damn%C3%A9s+de+la+terre&oq=les+damn%C3%A9s+de+ (consulté le 5/3/2022 à 10h30).
- Gahama, J., Le Burundi sous administration belge : le période du mandat 1919-1939, Karthala, 2^{ème} édit., Paris 2001, 20. Le livre est consultable via le lien.
- Grimaldi, N., Traité des solitudes, Paris 2003.
- Hamidou Anne, Chronique in Le Monde, 17 février 2017 cité par Mehdi, E. et Guillaume, B., La colonisation, un crime contre l'humanité ? Dossier de presse | Expression et communication, Année 2016-2017, 6. Consultable au site : http://liberte-pour-apprendre.fr/wp-content/uploads/2018/09/EX_2_Dossier-de-presse.pdf (consulté le 5/3/2022).
- Harerimana, Egide, 'La CVR qualifie les crimes de 1972-1973 de génocide contre les Hutus', Iwacu, 21 décembre 2021. <https://www.iwacu-burundi.org/la-cvr-qualifie-les-crimes-de-1972-1973-de-genocide-contre-les-hutus/> (consulté le 14 mars 2022).
- Hourquebie, Fabrice, De la séparation des pouvoirs aux contre-pouvoirs: «l'esprit» de la théorie de Montesquieu. L'évolution des concepts de la doctrine classique du droit constitutionnel, Nice 2008.
- Jean Paul II, Evangelium vitae (Lettre Encyclique), «L'Évangile de la vie », sur la valeur et l'inviolabilité de la vie, 25 mars 1995.

- Jean XXIII. *Pacem in terris* (Lettre Encyclique), « La Paix dans le monde », Sur la paix entre toutes les nations, fondée sur la vérité, la justice, la charité, la liberté. 11 avril 1963.
- Kirura, Colette Samoya, *Crises politiques et «conflits ethniques» au Burundi: Pourquoi tant de sang versé depuis l'indépendance du pays?* Paris 2014. Consultable sur le site: https://books.google.bi/books?hl=fr&lr=lang_fr&id=io2gAwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PT5&dq=conflits+sanglant+entre+ci-toyens+sur+base+de+l%E2%80%99%C3%A9ment+ethnique+accord+d%27arusha+pour+le+burundi&ots=LqRjxhm-mEi&sig=sYaUU10DEWEPBLwP55QKFHqAT5c&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false Consulté le 8/3/2022).
- Knoll, Alfons, „L'homme passe infiniment l'homme“: Blaise Pascal (1623–1662) und das „humanum“ in der Fundamentaltheologie, Freiburg 2010.
- Kohlhagen, Dominik, L'activité judiciaire au Burundi: données quantitatives'. In: *L' Afrique des grands lacs: annuaire 2010–2011*, 2011, 65-84.
- Koko, Sadiki / Kalulu, Théophile Yuma, La question du troisième mandat présidentiel au Burundi: quelles leçons pour la République Démocratique du Congo? In: *Journal of African Elections*, 16(1) (2017), 97-131.
- Lanza, D.V., *Les quatre piliers de la paix*, Paris 2021.
- Lemarchand, René, Le génocide de 1972 au Burundi. Les silences de l'Histoire, in : *Cahiers d'études africaines*, 167 (2002), *Varia*, 551-567.
- Lemarchand, René, *Burundi: Ethnic Conflict and Genocide*, Cambridge 1996.
- Levinas, Emmanuel, *Le visage. Éthique et Infini*, 1982, 78-87. Consultable sur le site suivant : https://akademimg.akadem.org/Medias/Documents/6_autrui.pdf (consulté le 6/3/2022).
- Loi n° 1/004 du 8 mai 2003 portant répression du crime de génocide, des crimes contre l'humanité et des crimes de guerre, B.O.B n°5/2003.
- Manirakiza, Zénon, Modes traditionnels de règlement des conflits: L'institution d'Ubushingantaha. in « Au Coeur de l'Afrique », 2002.
- Maurel, Chloé, L'UNESCO et la recherche de la paix depuis 1945, in: *Revue de la fondation de la France libre*, 75 (2020), 10-13.
- Mayer, Hans, *Les Barundi. Une étude ethnologique en Afrique orientale*. Édition critique, Publications de la société française d'Histoires des Outre-mer, Paris 1984.
- Misago, A., *Essai d'éthique politique au Burundi : Le Bien commun comme base morale de la politique au Burundi*. Amazon.org/ Broché 2020, 20 juin.
- Mounier, Emmanuel, cité par Rognon, Frédéric, in: *L'engagement de la foi, textes choisis et présentés par Paulette E. Mounier, introduction de Guy Coq, avant-propos de Pierre Ganne*, Paris–Les Plans-Sur-Bex (Suisse), Parole et Silence, 2005, in: *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 87(1) (2007). Consultable sur le site suivant : https://www.persee.fr/doc/rhpr_0035-2403_2007_num_87_1_1248_t14_0094_0000_1 (consulté le 6/3/2022).

- Ndarishikanye, Barnabé, La conscience historique des jeunes Burundais (The Consciousness That Young Burundians Have of History), in: Cahiers d'études africaines, (1998), 135-171.
- Ndayicariye, Pierre Claver, Rapport des activités de la CVR de 2020 devant les chambres réunies du Parlement et du Sénat Burundais le 7/1/2021.
- Nduwayo, Gérard / De Frouville, Olivier, Les dilemmes de la justice transitionnelle au Burundi (1993-2006). Consultable sur le site : https://mediablibrary.uantwerpen.be/oldcontent/container2143/files/DPP%20Burundi/Justice%20Transitionnelle/Nduwayo_0606.pdf consulté le 6/3/2022.
- Nkrumah, Kwame, Le néo-colonialisme, stade suprême de l'impérialisme, Paris 1965.
- Pashi, Claver Lumana, Pensons le Congo, Réflexion sur la réinvention de la gouvernance en République Démocratique du Congo, AuthorHause, 2013, 4 consultable sur le site suivant : <https://books.google.bi/books?id=lsOVAgAAQBAJ&pg=PT43&dq=blancs+%C3%A0+peau+noir+neocolonialisme&hl=fr&sa=X&ved=2ahUKEwj7n72jt672AhVSRDABHV6HCsIQ6AF6BAgFEAE#v=onepage&q=blancs%20%C3%A0%20peau%20noir%20neocolonialisme&f=false> (consulté le 5/3/2022 à 9h30).
- Paul VI, Populorum progressio (lettre encyclique), « le progrès des peuples », sur le développement humain et la notion chrétienne de progrès. 26 mars 1967.
- Prunier, Gérard, The Rwanda Crisis: History of a Genocide, London 1998, 264.
- Rapport de la Commission d'Enquête Internationale (S/196/682), Rapport Whittaker E/CN.4/Sub.2/1985/6 du 2 juillet 1985 et Rapport Aké-Huslid S/1995/157 du 24 février 1995.
- République du Burundi, Plan Prioritaire pour la Consolidation de la paix au Burundi, note stratégique de février 2007, 13.
- République du Burundi, Programme d'éducation et de formation patriotique, Bujumbura 2013.
- République du Burundi, Rapport des Consultations nationales sur la mise en place des mécanismes de justice de transition au Burundi, Bujumbura, 20 avril 2010. Le rapport est consultable via le lien suivant : <https://www.ohchr.org/Documents/Countries/BI/RapportConsultationsBurundi.pdf> (consulté le 2 mars 2022).
- République du Burundi, Rapport mi-parcours de la Commission Vérité Réconciliation, Bujumbura, 20 Décembre 2021.
- République du Burundi/UNESCO, Manuel sur les valeurs culturelles du Burundi, Bujumbura 2017.
- Rolland, Romain, «Mahatma Gandhi»(II). Europe, 1923, vol. 1, no 3, 267. Consultable sur le site: <https://www.proquest.com/openview/origsite=gscholar&cbl=1818041> (consulté le 6/3/2022).
- Routhier, Gilles, L'Église: «sacrement» du vivre ensemble de la diversité de la famille humaine, in: Lumen Vitae, 70(4) (2015). Consultable sur le site:

- <https://www.cairn.info/revue-lumen-vitae-2015-4-page-383.htm>, consulté le 12/3/2022.
- Segev, T., Simon Wiesenthal, *l'homme qui refusait d'oublier*, Paris 2010.
- Svandra. P., *Introduction à la pensée d'Emmanuel Levinas. Le soin ou l'irréductible inquiétude d'une responsabilité infinie.* (2018).
- Thomas d'Aquin, cité par Andrea Teixeira Dos Reis, *La justice humaine chez Thomas d'Aquin*, Thèse de doctorat de Philosophie, Ecole Pratique de Hautes Etudes, Paris 2015.
- Totté, Marc, *La bonne gouvernance selon l'UE: entre accords commerciaux et coopération. La décentralisation en Afrique de l'ouest: entre politique et développement*, 2003.
- Vivanti, Corrado, *Sur Machiavel*(Note critique)*. In : *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Cambridge 1987.
- Zarka, Yves-Charles, *Leibniz et le droit subjectif*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1995.
- <https://ateliercoledelafoi.wordpress.com/2015/07/...>(consulté le 12/3/2022)
- <https://bdiagnews.com> (consulté le 5 mars 2022).
- <https://books.google.bi/> (consulté le 5/3 /2022 à 8h44)
- <http://liberte-pour-apprendre.fr/>(consulté le 5/3/2022)
- <https://medialibrary.uantwerpen.be/>(consulté le 6/3/2022)
- <http://oag.bi> (consulté le 12/3/2022)
- <https://scholar.google.com/>(consulté le 5/3/2022 à 10h30)
- <https://hal.archives-ouvertes.fr/>(consulté le 5/3/2022)
- <https://akademimg.akadem.org/>(consulté le 6/3/2022)
- <https://www.cairn.info/>(consulté le 6/3/2022)
- <https://www.cairn.info/revue-lumen-vitae-2015-4-page-383.htm> (consulté le 12/3/2022)
- <https://www.cophibu.canalblog.com>(consulté le 12/3/2022)
- <https://www.familleafricaine.over-blog.com>(consulté le 12/3/2022)
- <https://www.journaldunet.com/>(consulté le 12/3/2022)
- <https://www.ohchr.org/> (consulté le 2 mars 2022).
- <https://www.persee.fr/>(consulté le 6/3/2022)
- <https://www.proquest.com/>(consulté le 6/3/2022)

Innocent Nyirindekwe

Toi, comment t'en sors-tu ?

La force de la foi et du pardon dans le processus de guérison des traumatismes

Abstract:

The traumatic events that have shaken the Great Lakes region have not spared me. Fourteen years after the death of my mother, 11 members of my immediate family died on 23 March 1998. The shock was unexpected and overwhelming. It is responsible for an overwhelming burden. The consequences are the brutal and violent discovery of my own fragility and the destruction of the illusion that „it only happens to others“. For me as a young priest, it was also a questioning of my priestly status: would the Lord have made the mistake of making me a priest when he knew that the weight of my brothers and sisters would be on my shoulders? Fortunately, the flame was reborn thanks to the encounter with Marthe Robin through her writings on this mystical figure who showed an outstanding consecration to the Lord. Entrusted to this mystic, trusting in Divine Providence, animated by the desire that was emerging in me to pray at the same time for the dead relatives and the murderous executioners, I gained enormously in terms of mercy and resilience, and I could still feel the joy of living and serving the Lord's flock. This experience motivated my commitment to a struggle for the liberation of minds and consciences from the forces of evil.

Introduction

Les atrocités qu'a connues la Région des Grands Lacs africains n'ont épargné personne. Victime directe ou indirecte, chaque habitant de ce coin du monde a une histoire à raconter. La mienne est l'histoire d'un jeune garçon qui découvre ce que c'est que perdre sa mère à l'aube de sa maturité et qui vit une extermination de sa famille quelque temps après. À côté d'autres victimes au sein de ma famille élargie, 11 est le chiffre de ce grand cauchemar. Tout d'un coup, 11 membres de ma famille restreinte sont cruellement assassinés le 23 mars 1998 à Mahoko dans le district de Rubavu.

D'un coup c'est tout un processus de cicatrisation¹, à la suite de la mort de ma mère, qui tourne en cauchemar. Au-delà du nombre des morts, la cruauté avec laquelle ces crimes sont commis est un fait aggravant de l'intensité du traumatisme. Comme le dit Evelyne², la mort est certes inévitable, mais quand elle est infligée par ses semblables, le choc est plus accentué.

Mais l'histoire ne s'arrête pas là, parce qu'il y a un espoir. L'espoir qu'il est possible de se remettre debout et de mobiliser ses énergies et son talent pour la construction d'une société du bien. L'espoir qui débouche sur une guérison intérieure, lente mais couronnée d'un certain soulagement. C'est ce processus de guérison construit sur la foi en Dieu et le pardon vis-à-vis des bourreaux, qui est aussi présenté dans cet article, avec espoir que d'autres victimes, comme moi, pourront se dire que « certes c'est dur, mais une issue est envisageable » et que cette vie sur cette terre des hommes vaut toujours la peine d'être vécue, aussi bien pour soi que pour les autres. Ce texte est structuré de la manière suivante : Dans la première partie, l'article aborde l'approche psychologique du deuil et des événements traumatisants. Dans la deuxième partie, mon expérience personnelle de vécu d'événements traumatisants est partagée, dans une approche descriptive et historique. La troisième et dernière partie est consacrée au processus de guérison par lequel je suis passé et quelques implications au niveau personnel, familial ou communautaire dans le sens des leçons tirées pouvant éclairer d'autres.

1. Approche psychologique du deuil et des événements traumatisants

1.1 On n'oublie pas, on intègre au quotidien

La guérison des traumatismes liés à la perte d'un ou plusieurs êtres chers à la fois, dans un contexte qui exclut toute possibilité de faire le deuil et de se construire les symboles et les lieux de proximité – comme une tombe – avec ceux que le destin agressif nous a arrachés violemment, est un processus lourd qui peut aboutir si l'interaction entre les facteurs de risque et les facteurs de protection peut conduire vers la résilience et non vers la

¹ Je n'étais pas encore guéri intérieurement de la blessure causée par la mort de ma mère que je n'ai pas pu enterrer.

² Josse, Evelyne, Le traumatisme dans les catastrophes humanitaires, tiré sur <https://www.psycho-solutions.bele> 16 Juillet 2021 à 11h35'.

vulnérabilité³. C'est là que se trouve l'importance du deuil que Marie Hennezel qualifie de privilège permettant d'entrer dans un espace de temps très intime.

Cependant, le principe de résilience n'est pas un effacement du traumatisme mais une attitude de protection, une façon de mettre ses effets dévastateurs à distance pour continuer à vivre tout en s'appuyant sur la présence d'un réseau extérieur comme le disait Florence Ambrosino.⁴ Du point de vue psychologique, la perte de ces personnes ne nous laisse pas toujours intacts, pour signifier que la vie d'avant la mort de ces personnes est bien différente de celle d'après. Freud⁵, parle du deuil comme étant la réaction à la perte d'une personne aimée.

La présentation qui suit est un exemple, une autre mise en évidence de la complexité des possibilités de guérir comme individu ou comme groupe (famille) ou communauté. Il est possible de sortir de l'enlèvement des souvenirs qui se lâchent même assez rapidement si le contexte qui nous porte dans la démarche adoptée s'apprête à porter contribution.

Qu'il survienne de façon soudaine ou après une longue maladie, le décès d'un parent, repère de vie essentiel, marque un tournant dans la vie des enfants, en particulier pour l'enfant-adulte qui se retrouvent alors orphelins de père ou de mère. Vivre le deuil d'un être cher et parvenir à le surmonter est un processus difficile et compliqué parfois pour l'enfant adulte qui, parfois dérouté par l'intensité de son ressenti à la mort de son parent désormais jouera le rôle de parent(s) disparu(s). Que faire ? Minimiser la douleur de la perte, la contourner ne permet pas de s'en libérer. Mais on doit vivre le deuil, pour dire, accepter de se confronter à toutes ses émotions⁶. Après avoir perdu des parents et des proches (père, mère, frères et sœurs : onze à la fois enterrés dans une seule tombe d'un cimetière de fortune qui n'existe plus et qui n'a laissé aucune trace, [...]), un choix crucial a été fait entre passer un temps de réhabilitation personnelle dans un centre spirituel et un éloignement chez des amis [...] Le premier choix était orienté vers l'approche psycho-spirituelle du processus alors que le deuxième était

³ Anaut, Marie, Le concept de résilience et ses applications cliniques, Recherche en soins infirmiers 2005/3 (N° 82), 4-11. DOI 10.3917/rsi.082.0004, 29.

⁴ Collectif inter associatif au tour du deuil, Le deuil, une histoire de vie, consulté le 16 juillet 2021 à 12h04' sur <https://www.ocirp.fr>.

⁵ Lombard, Marjorie, Du compromis au sacrifice : le concept du deuil au fil du siècle. Études sur la mort, 2010, 2(2), 53-72. <https://doi.org/10.3917/eslm.138.0053>.

⁶ Fauré, Christophe, Deuil du père ou de la mère : « La mort d'un parent signe la fin de l'enfant, consulté le 16 Juillet 2021 à 12h21' sur lexpress.fr.

dans une perspective de proximité amicale, loin des lieux de l'expérience douloureuse.

1.2 Le choix de l'approche

Le choix de l'approche est né d'une rencontre avec une personne de confiance totale avec laquelle nous avons discuté de la meilleure façon à vivre le deuil. La mienne, soutenue par des proches de famille, consistait à m'éloigner de mon domicile et du milieu témoin des atrocités en acceptant leur invitation à presque mille kilomètres où j'aurais fait l'expérience de je ne sais quelle catégorie ; la sienne était de sortir de ce même milieu, d'aller aussi loin, mais dans un cadre qui m'offrait la proximité spirituelle et le temps de silence pour intégrer « les faits indescriptibles » et construire ma résilience d'abord, avant d'aider par la suite mes frères et sœurs qui tous, se tournaient vers moi l'aîné.

Pour chacun, la capacité de faire face à la perte vient de son histoire de vie et de sa personnalité (je pense que pour l'autre, donc la deuxième option, c'était aussi le fruit de son expérience). Les fragilités physiques, psychiques, sociales antérieures rendent particulier le vécu du deuil. Elles peuvent mobiliser l'énergie et les ressources de la personne endeuillée, qui est alors épuisée. Mais selon le caractère provisoire ou chronique de ces fragilités, le deuil sera différemment vécu. La prise en charge dans la guérison du traumatisme est holistique. Elle prend en compte toutes les dimensions de la personne. L'approche telle que psycho-corporelle-spirituelle est globale et intégrée et permet de travailler à la fois avec quatre intelligences dont parle Landry⁷: L'intelligence corporelle (corps) nous permet d'entrer en contact avec nos sensations, nos blocages, nos traumatismes. L'intelligence émotionnelle (cœur) nous permet d'entrer en relation avec ce que nous ressentons face à ces sensations. L'intelligence rationnelle (tête) nous permet d'observer sans jugement ce qui se vit en nous, elle fait des liens entre notre présent et notre passé, elle analyse et fait comprendre. L'intelligence spirituelle (âme-essence divine), nous aide à traverser avec humilité ces prises de conscience, ces blessures.

La puissance de la prière accompagnée dans un centre de spiritualité, « Foyer de charité de Muhito à Bunia », la conviction construite en moi que je n'autorise pas aux bourreaux inconnus d'épuiser mes énergies en

⁷ Landry, Blanche, La spiritualité au cœur de la guérison des traumatismes reliés aux abus sexuels, consulté le 16 juillet 2021 à 12h25' sur cwhn.ca.

nourrissant mon désir de me venger dans une sorte de procès intérieur contre incognito, la ferme résolution de m'en sortir en passant par un pardon accordé aux bourreaux dans une démarche spirituelle au profit de mes proches tués et de leurs bourreaux au même moment [...] tout cela m'a conduit à une sortie rapide vers une guérison personnelle qui servira de ressort pour la réhabilitation intérieure de mes frères et sœurs.

2. Expérience personnelle des atrocités qui ont secoué la Région des Grands Lacs

2.1 La mort atroce de plusieurs des miens le 23 mars 1998

Henri Lacordaire l'a si bien dit : « *Il y a des choses qu'on ne voit comme il faut qu'avec des yeux qui ont pleuré* ». La perte d'un être cher survient comme un cataclysme, absurde et incompréhensible, qui dévaste tout son quotidien. Dans certains cas, le premier réflexe pour certaines personnes endeuillées c'est le difficile travail de deuil qui se double d'une grande solitude.

Quand, à 18 ans, j'ai perdu ma mère – que je n'ai pas pu l'enterrer parce que décédée loin de la famille et pour laquelle je n'ai pas pu visiter même la tombe -, je trouvais cela comme la plus grande et absurde cruauté qui puisse exister. Quatorze ans après, précisément dans la nuit du 22 au 23 Mars 1998, je serai porté à faire une plus dure expérience par rapport à la mort. Expérience dure et atroce pour m'avoir arraché cette fois-ci mon père, 59 ans, ma belle maman, sœur de ma mère et épouse de mon père, leurs jeunes enfants dont un de huit ans, un deuxième d'une année et demie et d'autres proches qui vivaient chez mes parents, comme cela est habituel en Afrique. Onze personnes en tout seront massacrées la même nuit.

Il s'est agi d'une expérience intérieurement chrétienne pour y avoir rencontré la puissance de la résurrection du Christ qui m'a donné la force de vivre l'événement avec foi et espérance. Le cheminement spirituel que j'avais effectué dans mon ministère sacerdotal avec l'aide des nouvelles communautés spirituelles comme le Renouveau Charismatique et particulièrement l'aide du Chemin Néo catéchuménal m'a été d'un soutien fort et indiscutable. Il est difficile de parler d'un fait ou d'un événement qui nous touche directement surtout quand il est émouvant et récent. J'avais eu difficile à parler. Que plusieurs personnes d'une famille meurent au même moment non dans un accident ou un incendie mais parce que d'autres l'ont

décidé !Des génocides, comme celui des tutsi au Rwanda voisin ont encore véhiculé cette atroce réalité.

Les traumatismes d'origine humaine, comme l'a montré *Günter*⁸, laissent des traces plus profondes que ceux déclenchés par des catastrophes naturelles et deviennent difficiles à gérer. Selon lui, les catastrophes naturelles incitent les victimes à former des communautés de destin, à se serrer les coudes mais quand l'ennemi ou l'agresseur est un humain, ces liens se déchirent fréquemment, les personnes touchées sont mises à l'écart et exclues de la communauté.

2.2 *Ntawuruhunga (On n'échappe à la mort)*

Depuis les années 90 surtout, il était déjà habituel dans la région des grands lacs de voir des gens atrocement massacrés, brûlés dans les bus, jetés à l'eau ou dans des fosses [...] Les atrocités du génocide au Rwanda ont tellement dépassé le seuil d'entendement et de l'imaginable que les morts de meurtre devenaient malheureusement plus naturelles. On n'était plus habitué à entendre des gens morts massacrés, alors que dans cette période, la mort de maladie devenait une surprise et une grâce.

C'est depuis le génocide des tutsi au Rwanda qu'un nouveau schéma de pensée sur la mort a envahi les esprits. La mort imposée à une grande échelle n'était pas encore enregistrée dans notre région. Un nouveau mode pour donner la mort s'est répandu et des milliers de gens, jeunes et adultes, femmes et hommes s'y sont habitués / ou s'y sont résignés. L'on tue désormais et encore aujourd'hui dans la région des Grands Lacs où j'habite (je suis à Goma, Est de la RDC) enfants, femmes enceintes, ministres de Dieu, médecins, à l'Eglise, à l'hôpital, au marché, sur la route, [...] Ainsi les miens, comme des milliers d'autres, furent emportés par ce genre de mort que les guerres et les haines extrémistes ont porté au créneau. Ils sont entrés, à travers une mort atroce (coupés en morceaux par des machettes) dans cette communauté des morts innocents qui se comptent maintenant par millions dans la région. La communauté des morts s'agrandit malheureusement parce que jusqu'à ce jour des gens meurent assassinés et disparaissent par les nouvelles méthodes de kidnapping, de demande de rançons, les enrôlements forcés dans les groupes armés qui se soldent souvent par la mort [...]

⁸ Bujupi, Shqipe, Syndrome de la guerre : Lorsque le psychisme ne cesse de rappeler, lu sur memoireonline.com ce 16 Juillet 2021 à 12h30', 29.

Victor Hugo⁹ a eu raison de dire : « *Vivre est une chanson dont mourir est le refrain* ».

Pourquoi l'homme cherche toujours à échapper à quelque chose qui est déjà inscrit dans sa nature? C'est vrai; on n'échappe pas à la mort. On ne fait aucun compromis avec elle. On ne prend aucun rendez-vous avec elle. On pense l'échapper alors qu'on se livre à elle. C'est ce que ma famille a pensé en fuyant le Masisi (RDC) infecté par les *Interahamwe* qui avaient laissé cris et larmes de désolation dans leur Rwanda de départ. En 1995, ma famille a dû quitter maison et champs où mes frères et sœurs, étions tous nés. Une région où coulent le lait et l'*ikigage* (boisson locale à base de sorgho), une terre abondante de petits poids et pomme de terre, pour échapper aux menaces de mort et aux atrocités morales auxquelles, depuis l'arrivée des réfugiés hutu venus du Rwanda en juillet 1994 après la victoire du FPR sur les FAR, les tutsi faisaient face. La menace au départ ne se faisait pas trop sentir parce que ma famille était réellement enracinée dans ce milieu où j'ai grandi, où j'ai tout partagé avec les enfants de mon âge, avec lesquels on a fait toutes les bêtises d'enfance après l'école, avec lesquels j'ai partagé la nourriture, le lit...

D'une façon générale, la famille a commencé à se sentir victime d'une certaine méfiance, les enfants, à l'école, commençaient à enregistrer des paroles injurieuses qui leur faisaient poser des questions à la maison : « il paraît que nous devons aller au Rwanda, parce que nous sommes des tutsis ! ». Les enfants pouvaient alors vite faire l'expérience qu'ils n'étaient pas comme les autres. Ainsi, ils étaient régulièrement inquiétés et choqués moralement.

C'est tout ce climat qui a vite soutenu la décision des parents sur une possibilité de changer le milieu de vie d'une part, mais d'autre part, de vrais amis venaient dire à Papa : « nous ne voulons pas vraiment voir ton sang couler ici ; il vaut mieux te sauver ; nous garderons tes biens. » Ceux-ci étaient de vrais amis et sont restés de vrais amis qui ont gardé nos biens (surtout maisons et champs parce que tout l'élevage était d'abord la cible visée par les miliciens venus du Rwanda auxquels se sont joints beaucoup de jeunes des villages que l'on connaissait très bien). Du jour au lendemain, le climat malsain se faisait sentir et la méfiance anti-tutsi était claire dans tout le Masisi et le Rutshuru, provoquant ainsi le départ pour le Rwanda. Delouée et al¹⁰ l'ont bien signifié en disant que notre perception

⁹ Dicocitation, *Vivre est une chanson dont mourir est le [...] -Victor Hugo*, lu sur dicocitation.com, ce Vendredi 16 juillet 2021 à 11h00'

¹⁰ Delouée, Sylvain et al. *Stéréotypes, préjugés et discrimination*, Paris ²2015, 9.

d'une personne, notre manière d'agir envers elle, les sentiments et émotions qu'elle nous inspire sont, en partie, influencés par le fait de considérer l'autre en tant que membre d'un groupe.

Moi j'étais à Goma (en ville). Il était difficile pour moi de me rendre sur le lieu à cause de la peur. Les confrères prêtres qui assuraient le ministère pastoral dans ma Paroisse de Matanda, feront tout pour prendre les miens de la Paroisse jusqu'à Goma. Goma ne sera qu'une étape parce que la famille finira par traverser, pour sa sécurité et s'installer à Mahoko, à 12 km de la ville de Gisenyi (voisine de Goma) sur la route vers Kigali. Mon Père trouvera immédiatement du travail en tant qu'enseignant d'Ecole Primaire. Ainsi, retrouvait-il encore sa carrière d'enseignant. Pouvait-il ainsi se dire, comme beaucoup qui sont allés au Rwanda, qu'il échappait à l'atrocité d'une mort imposée. Mais la menace morale, à travers des discours de xénophobie était partout, même en ville. La torture morale était plus lourde à porter à longueur de journées.

Le premier danger de mort (dans le Masisi) était évité. Aussitôt que la famille était à Gisenyi (Nyundo), j'étais consolé. Je me disais : maintenant ils sont en sécurité. Pourtant, je savais que les actions sporadiques des *Interahamwe* étaient possibles. Une sortie des *Interahamwe* signifiait des morts, des incendies, des égorgements. Tout le monde le savait. Bien que le danger d'un côté fût éloigné, croyait-on, on n'en était pas épargné de l'autre côté. Il y avait plutôt une certaine garantie de rapprochement familial. La famille a partagé les difficultés et les peurs de tous. La peur de la mort hantait l'un et l'autre comme tous ceux qui habitaient la région Gisenyi-Ruhengeri¹¹ pendant la période rouge des « bachengezi » (les infiltrés) où les massacres par milliers, surtout en 1998, ont eu lieu. C'est la période des grandes atrocités prolongeant le génocide des tutsi au Rwanda où étaient brulés les bus avec tous les passagers, des massacres réguliers à grande échelle... Cette période verra plusieurs personnes brulées dans le camp de Mudende à une trentaine de kilomètres de Gisenyi (frontière avec la RDC).

Comme le souligne LEBIGOT,¹² les traumatismes touchent ceux qui les subissent et ceux qui les infligent. Il s'agit de vies blessées dans leur chair et dans leur âme. Le temps semble ne pas pouvoir effacer les empreintes de ces « blessures invisibles ». Pour la plupart des victimes, les séquelles sous forme d'état de stress post-traumatique signifient que plus rien ne sera jamais comme avant. À l'avenir, prisonniers de leur passé, leur vie

¹¹ Gisenyi est actuellement le District de Rubavu, Province l'Est du Rwanda.

¹² Crocq, Louis, Les traumatismes psychiques de guerre, Paris 1999, 7.

psychique sera marquée par une compulsion de répétition dont l'expression est la reviviscence de l'événement traumatique.

Je retiens en mémoire, cet événement de février 1998 quand plus de 50 personnes travaillant à la Bralirwa (Brasserie et Limonaderie du Rwanda) ont été brûlées avec de l'essence dans le Bus sur le trajet Gisenyi-Bralirwa. Impossible de s'imaginer que des personnes peuvent être brûlées comme des tas de bois, l'une collée à l'autre comme du caoutchouc. C'est cette époque, ayant décimé la région de Gisenyi en massacres, qui emportera plusieurs membres de ma famille et traumatisera des centaines des familles et des individus.

2.3 La peur de la mort au quotidien

Evelyne Josse¹³ fait signifier que « la situation de guerre, en elle-même, est menaçante et dangereuse pour tout un chacun et comme conséquences, elle engage des enjeux vitaux pour l'intégrité physique des personnes, la préservation de leurs biens, l'intégrité du territoire national, l'autonomie économique et politique du pays, voire même son existence en tant que nation et la survie de sa civilisation et de sa culture. Dans ce contexte, des agressions et des menaces mettent en jeu la vie ou l'équilibre psychique du sujet ».

Selon le même auteur, « la particularité des faits de traumatisme dans le cadre de conflits humains tient à l'intentionnalité. Les lois qui régissent l'humanité sont profanées et bafouées par les hommes eux-mêmes. La mort, les blessures, la souffrance et les destructions sont provoquées, entretenues et exacerbées intentionnellement par un ou des autrui malveillants. Les valeurs essentielles de l'existence telles que la paix, l'altruisme, la solidarité, l'éthique, la valeur de la vie et la compréhensibilité du sens des choses, sont brusquement reniées ».¹⁴ Dans notre livre intitulé « Le maitre c'est lui »¹⁵ au chapitre II, nous parlons abondamment sur les violences massives du Kivu dans un témoignage exclusif de vingt ans passés dans un espace de destruction de la société avec des logiques invraisemblables et dans un fond de mensonge et de manipulation, conduisant malheureusement toujours à la mort. Ce dont on avait justement peur jour après jour arriva : le massacre des miens.

¹³ Evelyne, Josse, Les traumatismes dans les catastrophes humanitaires, 2006, 13.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Innocent, Nyirindekwe, Le Maitre c'est lui, Goma 2018, 63-121.

2.4 Et comment cela est arrivé ?

En traversant la frontière de Goma-Gisenyi¹⁶, la famille s'est installée à Nyundo où mon père avait déjà trouvé du travail dans l'enseignement primaire. Il était normal que la famille l'y rejoigne. Elle s'installera à côté de l'orphelinat de Nyundo, qui est juste aux pieds de la dominante colline où se trouvent la Cathédrale de Nyundo et l'Évêché. Ce ne sera que pour une petite année, avant de déménager, pour raison encore une fois d'insécurité, vers Mahoko, juste à côté d'un camp militaire. Tout portait à croire que la sécurité y était totale. Au contraire, c'est là que la mort atroce les attendait. Deux jours avant les faits, c'est-à-dire le 21 mars 1998 j'ai fait la visite en famille et passé un petit moment. En me séparant de mon père, le même soir, il disait : « *mujyane na nyagasani* » (que le Seigneur vous accompagne). C'est ici que je situe le mystère de la mort. La mort ne nous a pas du tout avertis de ce qui se passerait dans la nuit du lendemain. Qui de nous deux pouvait imaginer qu'un jour après, ce serait la séparation physique totale ?

Le fameux lundi 23/3/1998 : tous attaqués, pas tous morts

Depuis tôt le matin de ce fameux et inoubliable lundi, l'on pouvait, de Goma entendre des crépitements des balles et des bombardements et une musique cacophonique des différentes armes lourdes derrière Rubavu. Quelque chose m'a tiqué, et pincé en esprit : Et si c'était chez moi ? C'est-à-dire dans le village qui abrite ma famille ? Et d'un coup, un circuit a traversé mon cœur et l'idée me revenait : Tout est possible, ils peuvent aussi mourir. La tonalité des armes était, ce matin-là, si forte qu'on ne pouvait s'imaginer qu'il y ait de survivants dans cette région. C'est en mijotant intérieurement ce que faisaient ces armes derrière le grand Rubavu (montagne surplombant Gisenyi et ouvrant vers Nyundo et Mahoko où se trouvait ma famille) que j'aperçus derrière le portail grillé de la clôture du presbytère, mon cousin Gafuta Jean Pierre qui se tenait debout devant la porte d'entrée de la nouvelle maison. Il venait de Gisenyi. Il donnait l'impression d'être troublé et fatigué. Ça m'étonnait qu'il soit là si tôt, vers 11h30' ; ce qui me poussa à lui demander : Que se passe-t-il chez vous avec toutes ces armes lourdes ? Sans délicatesse ni diplomatie, il vomit presque des mots : *Babamaze* « ils ont été exterminés ». Je dis : quoi ? « Je te dis qu'ils ont été massacrés par les *interahamwe!* » Je ne sais pas encore

¹⁶ Gisenyi est l'actuel District Rubavu.

combien mais *babamaze*, c.à.d. « on les a tous exterminés ». C'était tout. Mais pourquoi les miens! Selon Sando¹⁷, psychiatre et psychanalyste hongrois, disciple de Freud, l'événement traumatique survient sans préparation. Le choc est inattendu et écrasant. Il est responsable d'un accablement. Les conséquences en sont la découverte brutale et violente de sa propre fragilité et la destruction de l'illusion que „ça n'arrive qu'aux autres”. Par ailleurs, Crocq¹⁸ montre que dans les heures ou jours qui succèdent à l'événement traumatisant, il est fréquent que la victime ressente un certain bien-être, voire une euphorie. Des replis perplexes sont aussi décrits. Dans le premier cas, les cognitions associées correspondent à un vécu de joie d'avoir traversé cette situation catastrophique : c'est un retour du monde des morts, c'est la sortie de l'enfer. Dans le second cas, la perplexité s'accompagne plutôt d'un doute sur la réalité de l'événement et d'un mécanisme de dissociation de pensée. Progressivement, le vécu mortifère fait son apparition sous la forme d'un ensemble symptomatique : l'état de stress post-traumatique.

Pour ce qui me concerne le coup était si fort que je n'ai pas réussi à croire. En visitant la morgue et les corps méconnaissables ont suscité d'abord la colère qui n'a pas permis de dégager les énergiesémotives par les larmes comme les autres proches de famille et amis. Une angoisse prononcée m'a affecté et les larmes ont coulé vers l'intérieur jusqu'au jour de l'enterrement. J'ai eu sur mon corps (peau) une éruption de plaques presque rouges (urticaire psychogène me semble-t-il) qui a disparu le lendemain... Une personne expérimentée (Sr Valérie Kingombe) m'a observé,approché et dit : « *Innocent tu n'as pas pleuré, tu dois pleurer pour guérir de ces éruptions* ». La nuit de ce jour-là une énergieémotive est montée de moi en repensant à tout cela et j'ai éclaté de pleurs presque toute la nuit. Le lendemain j'étaisdéchargé et plaques avaient curieusement disparu de la peau.

2.5 Les réactions générales à une telle annonce

Les réactions générales à une telle annonce sont, selon notre expérience de deux genres : la première, on est comme frappé comme par un coup de foudre. Alors on éclate ou on tombe en syncope. Il y a de quoi quand on entend que plusieurs membres de famille meurent au même moment, au même endroit et grave encore tous massacrés. La deuxième est

¹⁷ Audet, Jean, Précis de victimologie générale, Paris 2006, 37.

¹⁸ Audet, Jean, Op.Cit, 233.

l'assomption et l'intégration d'une situation qu'on ne croit pas encore vraie, tellement elle est lourde et choquante. Difficile réellement de se représenter un tel évènement qui emporte parents et enfants au même moment. Audet¹⁹, souligne que les risques de présenter un état de stress post-traumatique dépendent aussi de facteurs liés à l'évènement lui-même ou à l'environnement : la gravité de l'évènement traumatique ; l'âge du sujet au moment des faits (la jeunesse est un facteur de vulnérabilité); la menace perçue (dans la même situation, le degré de danger peut-être vécu différemment d'un individu à l'autre) ; le lieu de contrôle perçu vis-à-vis de l'évènement, etc.

Le DSM-V²⁰ montre que l'enfant ou l'adolescent survivant d'une guerre est marqué profondément, et peut manifester un TSPT, des troubles graves de la personnalité ou toutes sortes de troubles (insomnie, dysfonctionnement sexuel, état dépressifs, automutilations, comportements agressifs, comportements anti- sociaux, etc.). Selon Gracia & Michel,²¹il faut évaluer l'importance de la perception de leurs souffrances parce que les conséquences de la guerre sur les enfants sont énormes entre autres : la séparation des enfants d'avec leurs parents, la malnutrition, la rupture de l'éducation, la détérioration de la santé, les troubles de comportements etc.

2.6 Que puis-je savoir ? Pourquoi certains sont morts et d'autres non ?

Certains sont morts et d'autres ont survécu. Devant cet évènement soit l'on veut savoir ou alors on ne veut rien savoir. La question était celle-ci apparemment : comment sont-ils morts ? Parmi les questions essentielles que Kant nous a léguées, il y a celle de savoir ce que je peux connaître. Selon le philosophe allemand, il y a de ces questions qui sont insondables et mystérieuses auxquelles on ne peut trouver de réponses. J'étais dégoûté pour en savoir trop au début. Il me fallait seulement une force et une énergie d'où qu'elle venait pour survivre les premiers moments.

Pour peu que je sache, à l'aube de ce lundi fatidique 23/3/98, un commando deshommes armés « interahamwe » (avec le cortège des chanteurs et chanteuses) a opéré comme toujours, entrant maison par maison, massacrant par machettes, massues, tiges de fers et autres armes blanches, mais aussi avec des balles à bout portant. Les enfants ayant survécu (six sont en vie et ont vu les faits du début à la fin) savaient expliquer nettement

¹⁹ Audet, Jean, Op.cit, 227.

²⁰ APA, The Diagnostic and statistical Manual of mental disorders, ⁵2013, 354.

²¹ Gracia & Michel, 1996, 22.

comment cela s'était passé. Jeanne Umutoni de huit ans rescapée et ramassée presque comme cadavre, vit sa mère être décapitée et son jumeau Jean Marie se cacher dans un sac sous le lit, et malgré cela tiré de là et coupé en morceaux, ainsi que leur jeune frère Benjamin âgé d'une année. Quant à elle, elle criait disant à ses bourreaux « mumbabarire, mumbabarire », pour dire : « *ayez pitié de moi, ayez pitié de moi* », puis finalement, elle subira plusieurs coups de machettes dont l'un coupa presque la mâchoire, faisant bien voir une traversée des lèvres à l'oreille gauche, puis deux coups de machette à l'arrière du cou. C'est par miracle que celle-ci guérira parce que c'est l'épaule qui fut touchée et non le cou.

La faveur que j'ai demandée à Dieu, c'était de voir ces fillettes guérir et fêter avec nous la Pâques 1998. Miraculeusement, Jeanne a fêté toute la nuit pascale en veillant avec moi dans la communauté du Chemin néocathécumenal, assistant au baptême de sa petite sœur Aline qui n'avait que trois ans au moment du massacre, de son petit frère Bienfait (baptisé Patrick) et d'Héritier (1er fils de ma sœur) baptisé Pascal. La petite Aline (trois ans) qui était avec sa mère et son père en chambre, sait bien raconter comment les assaillants ont d'abord jeté une grenade (*Batey'ikibombe*) et elle est restée au lit. Sa mère et son papa, déjà touchés par les éclats de la bombe se retrouvèrent au salon où les assaillants les obligèrent de s'allonger sur le ventre. C'est à ce moment précis qu'ils les achèveront avec des massues et des tiges de fer à béton. Deux cousines, Henriette et une autre, qui étaient dans la même maison subirent les mêmes coups de tiges de fer sur la tête. Elles ont bien vu, assisté, mais survécurent. Elles furent laissées aussi laissées pour mortes par les assaillants. Elles seront évacuées à moitié mortes par les soldats de secours et immédiatement acheminées aux urgences. Les deux cousins paternels (Augustin et Frédéric) qui étaient dans la maison aussi ont pu se glisser parmi les assaillants pour fuir, mais le premier recevra un coup de balle à l'épaule (qui lui sera retiré presque un mois plus tard à l'hôpital Charité Maternelle de Goma). Le deuxième reçut un coup de fer à béton sur ses épaules. Tous ces rescapés : Jeanne (8 ans), Aline (3 ans), Henriette (16 ans), Augustin (19 ans), Frédéric (15 ans) ont recouvré la santé après quelques semaines de soins et d'hospitalisation. Tous, étions marqués de près ou de loin par ces événements traumatiques. Pourtant, c'était pour moi, fils aîné, un défi de responsabilité et de parentalité. Je devenais depuis ce jour-là, jusqu'à ce jour, père et mère de ceux qui venaient de perdre papa et maman. Je sais exactement ce que signifie être parent et ne me laisse pas intimider par des gens qui nous disent : vous les prêtres, vous ne savez pas ce qu'être parent. J'en sais même plus que

certain peut-être. Mes ressorts intérieurs, psychologiques ont émergé d'une espérance que ceux qui sont sauvés peuvent survivre si moi, j'acceptais ma responsabilité paternelle et maternelle que les faits m'imposaient. Le « oui » immédiat pour une nouvelle vocation, moi prêtre, m'introduisit dans une nouvelle énergie construite dans l'espérance que Dieu m'y aiderait, tant est-il vrai que ce qui importe pour développer la résilience, c'est non seulement le regard porté sur soi-même face à l'adversité, la perception de la situation, la projection dans l'avenir, etc. mais aussi le regard porté sur ces enfants blessés.

2.7 Mais comment s'y prendre ?

L'histoire de la famille agit sur l'individu. Cet individu transporte avec lui des valeurs, des émotions et des comportements véhiculés par la famille et ceci depuis plusieurs générations²². L'après-midi du 23 mars 1998 quand l'annonce est arrivée que les dépouilles sont à la Morgue de l'hôpital de Gisenyi, il nous fallait (mes frères et sœurs) traverser la douane pour aller voir. Il était affreux cette soirée-là, de se diriger directement à la morgue ; il était encore plus horrible de visiter tous ces rescapés (des centaines hospitalisés à l'hôpital de Gisenyi, entassés les uns sur les autres, et chacun criant de sa façon et dans son coin, déchirés par des douleurs des plaies fraîches et profondes sur la tête, au cou, sur la figure, au dos, aux pieds, ou d'une main ou jambe coupée, d'une balle logée dans l'épaule ou n'importe où sur le corps [...]) L'hôpital de Gisenyi devint le lieu du blasphème, d'injures, de rancune, de désespoir [...] Et comment gérer et s'occuper de cette situation qui se faisait double : d'une part, comment prendre soins des malades mourants, souffrants atrocement dans un hôpital saturé dont le personnel fit preuve de patience, de courage ? D'autre part, comment organiser l'enterrement et le deuil pour onze personnes au cours d'une période trouble ? Après réflexion et discernement, nous avons décidé de les enterrer tous ensemble dans une tombe et de manière digne en comptant sur l'autorité communale et préfectorale de Gisenyi pour assurer l'assistance sécuritaire. Les temps des *bachengezi* (les infiltrés) étaient en effet imprévisibles.

C'est le lendemain, Mardi 24 mars 1998 vers 14 h00, que les dépouilles seront mises dans les cercueils. Il était vraiment plus compliqué de

²² Fortin, Bruno, Cours no 10 : Le point de vue systémique et communautaire, consulté le 16 juillet 2021 à 13h00' sur www.psychologue.levillage.org.

retrouver le corps d'un tel ou d'une telle pour que chaque dépouille soit mise dans son cercueil. Le service de bain mortuaire a été impossible, étant donné l'état des corps saignants depuis la veille. Ils ont été recouverts simplement de bâches. Incroyable ! Les corps furent conduits à l'Eglise paroissiale Stella Maris où il nous avait été autorisé de célébrer une messe (con-célébrer par plusieurs prêtres venus de Goma et de Gisenyi) assistée par une foule indescriptible, toutes les catégories confondues de Goma et de Gisenyi (religieuses, enfants, jeunes, vieux, militaires [...]) pour accompagner et soutenir les familles éprouvées. Après la messe, la procession se dirigea vers le cimetière de Gisenyi, un lieu habituel pour accueillir ce genre de victimes en cette période chaotique. On se disait, en ce temps, que mourir par mort naturelle, par maladie, était un privilège, un miracle, et cela était devenu un désir de bon nombre de gens. Au cimetière, nous les avons dignement accompagnés et ensevelis : onze personnes dans une tombe, dont cinq de mon sang et six autres des proches familiaux.

3. Construction de ma propre résilience

Sand George dit vrai : « *Un livre a toujours été pour moi un ami, un consolateur éloquent et calme* ». ²³ Ces événements, comme on peut se l'imaginer, m'ont fait porter un poids intérieur très lourd qui s'est manifesté par des réactions somatiques que j'ai portées pendant un temps. J'avais besoin de repos. Après la fête de Pâques qui a suivi de près les événements du 23 mars 1998, il me fallait un repos. J'étais à la dérive d'une crise vocationnelle que je vivais intérieurement. J'avais une grande responsabilité morale par rapport à mon ministère sacerdotal qui m'octroyait de la part de fidèles une grande confiance dont je ne doutais nullement, et avec le ministère d'accompagnement des malades et d'exorciste, beaucoup de gens comptaient sur moi. J'avais aussi la responsabilité de soutenir mes jeunes frères et sœurs dans ces événements, et je mettais en question mon statut sacerdotal, surtout par rapport à la nouvelle responsabilité familiale qui tombait sur mes épaules. Enormément de questions sans réponse me hantaient : *Comment le Seigneur a-t-il permis la mort de mes parents, me laissant une aussi grande responsabilité pour des enfants dont la plus jeune avait quatre ans ? Le Seigneur se serait-il trompé à faire de moi un prêtre alors qu'il savait bien que sur mes épaules pèserait le poids de mes frères*

²³ Sand, George, *Lettres d'un Voyageur (tome2)*, Association Les Bourlapapey, 2014, disponible sur <http://www.ebooks-bnr.com>.

et sœurs ? Un conflit paradoxal s'allumait dans mon esprit entre rester prêtre et sortir du ministère pour m'occuper des plus jeunes frères et sœurs. C'est ici que nous revenons sur le choix de l'approche qui me conduisait plus sûrement à la guérison et à l'intégration des faits.

3.1 L'entretien spirituel avec mon Evêque : le discernement nécessaire

Parlant avec mon évêque de ce que j'étais en train de vivre, il me rappela que la Providence de Dieu m'assisterait et assisterait ma famille. Et comme prêtre, je pourrais encore mieux aider ma famille. Il me proposa d'aller me reposer pendant deux semaines à Bunia, au Grand séminaire. En début de mai 1998, je me suis rendu à Bunia pour me reposer, et non tant pour prier. C'était encore difficile de reprendre la prière du Notre Père. Le Père m'avait abandonné. Après deux jours au séminaire, Mgr Dedju Léonard de Bunia, me proposa d'aller au Foyer de charité de Muhito, pour remplacer le Père du Foyer qui allait en vacances en France. J'allais y rencontrer Marthe Robin, cette mystique française morte en février 1981 après un calvaire de vie qui avait duré un demi-siècle. Elle est à l'origine des Foyers de charité. L'approche était de se remettre dans les mains de la Divine Providence.

3.2 La rencontre spirituelle avec un personnage mystique

Comment j'ai rencontré Marthe Robin au Foyer de charité de Muhito ? Mgr Dedju Léonard de Bunia m'avait convaincu que c'était le lieu le plus approprié pour non seulement le repos physique et psychologique, mais aussi pour un ressourcement spirituel, dans un moment de mon histoire où je voyais un mur devant moi et accusait Dieu et l'histoire. Je fus bien accueilli par une Communauté faite d'un Père avec quelques femmes consacrées, tous au service du Foyer et des retraitants qui venaient de toute la région. Je me suis intéressé, par diverses questions, à connaître l'histoire des Foyers de charité. Je tombais, non pour la première fois, sur le nom de Marthe Robin que je connaissais seulement dans quelques prédications entendues. Je n'avais jamais rien lu sur elle et ne m'étais jamais intéressé à ce cas mystique dont on parlait de loin. Je savais seulement qu'elle avait vécu autour d'un demi-siècle sans manger, sans boire, sans sommeiller et se nourrissait du Saint Sacrement qu'elle recevait seulement chaque jeudi. On me procura des livres et des écrits sur elle que je devorais par une lecture intéressée. Plus je lisais, plus je demandais à celle que je commençais

à nommer intérieurement sainte, de m'obtenir la grâce de pardonner les bourreaux des miens massacrés quelque peu avant. Cette démarche de me confier à une mystique, la confiance que j'avais eu automatiquement dans la Divine Providence, le désir ardent qui émergeait en moi pour prier en même temps pour les proches morts et les bourreaux assassins, ont produit des fruits énormes de miséricorde et de résilience.

Mon retour de Bunia m'avait reconstitué moralement et spirituellement, et à peine arrivé à Goma, j'ai réorganisé la campagne d'évangélisation que j'avais commencée dans la semaine de la mort des miens. J'étais de plus en plus fort, et le Seigneur m'avait fait renaître, me redonnant le goût de vivre et d'être prêtre, et de donner encore plus ma vie pour son troupeau. C'était reparti. J'avais promis à Marthe Robin, que si je devais un jour me retrouver en Europe, mon premier pèlerinage, je le ferais à Châteauneuf de Galaure où elle a vécu sa passion. Mon premier Noël en Europe et ma veillée du 31 décembre 1998, même année des événements, soit 9 mois après, j'étais là, chez Marthe Robin, après un grand voyage, du centre de l'Allemagne au Sud de la France.

Conclusion : Leçons tirées d'un tel processus

Les événements de la Région des Grands Lacs nous ont introduits dans un combat de libération des esprits et des consciences face aux forces du mal qui brisent et cassent l'énergie vitale des personnes, des familles et des communautés. Ce combat s'engage depuis des décennies maintenant contre l'emmurement des esprits et des consciences dans des appartenances communautaires meurtries et des identités tribalo-ethniques chauffées à blanc pour devenir de terribles et insondables dynamiques meurtrières. Ma situation est incluse dans cet ensemble.

Notre conviction est que, au-delà des processus de psychothérapie, du counseling et du Healing, un combat germinant demeure une voie moins exploitée ; ce combat est celui pour l'éducation et la formation humaine en vue de la construction d'un être-ensemble paisible et heureux, fertilisé par les valeurs de l'humanisme évangélique. L'on peut en tirer quelques implications :

- Le pardon, la prière pour les bourreaux et les victimes dans un même élan d'Espérance sont cette autre voie possible mise en évidence pour vivre, engager et réussir tous ces combats.

- Croire en Dieu est un des facteurs importants à la résilience.²⁴
- Accueillir l'orientation discernée d'une personne en qui l'on a confiance vous arme des ressorts d'espérance. Obéir à une orientation d'un psy ou d'un counceller en qui on a totalement confiance devient une épaule solide sur laquelle on s'appuie sans crainte de tomber.
- Il est possible de puiser dans la foi la force d'imaginer autrement la condition humaine et de continuer à s'engager dans des initiatives lumineuses pour faire des enjeux sociaux de véritables enjeux de foi, et vice versa.
- Face aux manipulations identitaires et meurtrières qui blessent profondément le corps et l'esprit des milliers des personnes au Congo, au Rwanda, au Burundi, dans la Région des Grands Lacs et partout en Afrique, la foi en Dieu, comme un immense limon, sème et diffuse dans les cœurs, dans les familles et dans les communautés l'esprit et l'énergie du « Maître » dont la présence dans la vie donne le pouvoir d'être enfant de Dieu et de s'ouvrir en permanence à la parole de l'Évangile, les yeux fixés sur les exigences du projet de Dieu pour l'humanité : projet de vie et non de mort car notre Dieu est un Dieu des vivants et non des morts²⁵, son projet est un projet de bonheur et non de malheur ; projet de développement intégral pour les personnes, les communautés, les peuples et le monde dans son ensemble.

Notre expérience offre ces enjeux à travers la grille d'un engagement personnel. Il s'élève comme un signe virulent destiné à interpeller non seulement les croyants confrontés aux drames du Congo et de la région des Grands Lacs où l'effet boomerang du génocide des tutsi au Rwanda, demeure encore un cauchemar missiologique gigantesque, mais à pousser tout homme de bonne volonté devant ses responsabilités d'homme qui doit changer la condition humaine en dépassant la haine. Cela signifie, la faire passer de la condition dominée par l'expérience du mal, d'agonie éthique et spirituelle, à l'expérience d'engagement pour la construction d'une société du bien, des valeurs d'humanité et de nouvelles espérances à faire briller dans toutes nos sociétés.

Notre conviction est que cette expérience partagée a ici valeur d'aiguillon, de torpille, de chiquenaude salutaire pour la réflexion et pour l'action dans notre Afrique d'aujourd'hui. Toute personne qui veut changer le sort de nos pays, qui veut qu'émergent et surgissent de Nouveaux Africains dont le monde a besoin pour être à la hauteur du projet de Dieu, trouvera dans

²⁴ Cfr. Ionescu, Rutembesa et Kayitenshonga, 2011 ; Thèse Uwera, 59.

²⁵ Mt 22, 32 ; Lc 20, 38.

cette approche, construite sur le counselling, le pardon et la miséricorde, un solide point de départ pour croire en l'avenir, pour avoir foi dans le futur africain épargné des conflits meurtriers et des blessures intérieures permanentes.

Bibliographie

- Anaut, Marie, Le concept de résilience et ses applications cliniques, Recherche en soins infirmiers 2005/3 (N° 82), 4-11. DOI 10.3917/rsi.082.0004.
- Audet J., Précis de victimologie générale, Paris 2006.
- Bujupi, Shqipe, Syndrome de la guerre : Lorsque le psychisme ne cesse de rappeler, consulté le 16 juillet 2021 à 12h30' sur memoireonline.com.
- Collectif inter associatif au tour du deuil, Le deuil, une histoire de vie, consulté le 16 juillet 2021 à 12h04' sur <https://www.ocirp.fr>.
- Crocq, Louis, Les traumatismes psychiques de guerre, Paris 1999.
- Dicocitation, Vivre est une chanson dont mourir est le [...] -Victor Hugo, consulté le 16 Juillet 2021 à 11h00'), sur dicocitation.com.
- Delouée, Sylvain et al., Stéréotypes, préjugés et discrimination, 2e édition, Paris 2015.
- Fauré, Christophe, Deuil du père ou de la mère : « La mort d'un parent signe la fin de l'enfant, consulté le 16 Juillet 2021 à 12h21' sur lexpress.fr.
- Fortin, Bruno, Cours no 10 : Le point de vue systémique et communautaire, consulté le 16 juillet 2021 à 13h00' sur www.psychologue.levillage.org.
- Josse, Evelyne, Le traumatisme dans les catastrophes humanitaires, consulté le 16 juillet 2021 à 11h35' sur <http://www.psycho-solutions.bele>.
- Landry, Blanche, La spiritualité au cœur de la guérison des traumatismes reliés aux abus sexuels, consulté le 16 juillet 2021 à 12h25' sur cwhn.ca.
- Lombard, Marjorie, Du compromis au sacrifice : le concept du deuil au fil du siècle. Études sur la mort, 2010, 2(2), 53-72, consulté le 16 juillet à 14h20' sur <https://doi.org/10.3917/eslm.138.0053>.
- Sand, George, Lettres d'un Voyageur (tome2), Association Les Bourlapapeyi, 2014, consulté le 16 juillet 2021 à 13h sur <http://www.ebooks-bnr.com/>.

Eric Nkurunziza

Mémoires traumatisées par des cycles de violences en répétition, cicatrisation imparfaite des traumatismes et récurrence des violences intergroupes: analyse psychosociologique des relations intergroupes et de quelques choix politiques au Burundi

Abstract:

In this paper, we wonder whether the recurrence of inter-group violence is not associated with the absence of healing or with an imperfect healing of past trauma. Are there still impacts displayed in inter-group relations and in political choices and memory symbols that testify this imperfect healing and that can be linked to the recurrence of intergroup violence? The observation is that the repetitive crises that Burundi went through have destroyed the intimate interiors and inter-group relations. We are faced with a disturbing breakdown of social ties. The mnemonic incrustation of the experienced violent situations is linked to the fear of another person and the biased and/or partial reading of the consequences of inter-group violence. It seems that the individual no longer counts, human thought tends to be replaced by group thought and beliefs. Individual consciousness has given way to identity consciousness, which is very exacerbated in this context, and a man appears only as a representative or pawn of his group. However, if identity conflicts seem to be the product of narcissistic wounds to the identity of the groups, these repetitive crises Burundi is experiencing are not necessarily ancestral or inevitable, they correspond to cognitive imbalances caused or fed by the fear of the other individual, the fear of being defeated, humiliated, the fear of disappearing. Thus, a social resilience program is much more needed.

Introduction

Faut-il nous joindre à Vinolo¹ pour affirmer qu'il faut vivre dans les sociétés exemptes de violences(ou plus exactement les sociétés où la violence

¹ Vinolo, Stéphane, « Différer le mal: la logique du bouc émissaire », in: Editions de l'Association-Paroles, 2(9) (2011).

n'est pas quotidienne) pour comprendre à quel point la violence constitue le problème le plus important de tous. Elle met en danger l'existence même du groupe en fragilisant les fondements du vivre ensemble. Ceci dit, le Burundi est un pays qui a traversé de forts moments de troubles marqués par des assassinats, des coups d'États² parfois sanglants suivis des massacres intergroupes (interethniques)³ parfois de tendance génocidaire, des couvre-feux, des persécutions basées sur des appartenances perçues, des exécutions extrajudiciaires, des mouvements des populations liés à l'insécurité récurrente, la misère, des violences sexuelles et des maladies associées à cet état de faits marquants.

«Les guerres (et les conflits) prenant naissance dans l'esprit des hommes, c'est dans l'esprit des hommes que doivent être élevées les défenses de la paix »(UNESCO,1945)

D'où nous trainons beaucoup de blessures et de meurtrissures⁴ liées aux cycles de violences en répétition, depuis la période de la décolonisation. Les crises répétitives que le Burundi a traversées ont miné le terrain. Elles ont détruit le système de valeurs et des références morales au profit des groupes déifiés et la recherche de survie dans l'immédiat a pris le dessus, a mobilisé toutes les forces intellectuelles⁵, ce qui constitue en soi une aberration.

Pays à tissu social fracturé, des phénomènes de radicalisation et de massacres intergroupes y sont devenus récurrents eux-aussi.

Dans cet article, nous nous interrogeons si la récurrence des violences intergroupes ne serait pas associée à l'absence de cicatrisation ou tout au moins à une cicatrisation imparfaite des traumatismes du passé ? Subsistent-ils d'affects s'affichant dans les relations intergroupes, dans choix politiques et symboles de mémoires qui témoignent de cette cicatrisation imparfaite et qui peuvent être mis en lien avec la récurrence des violences intergroupes ? Nous tenterons d'apporter une lecture psychosociologique des relations intergroupes avec l'hypothèse que les violences intergroupes seraient la résultante des traumatismes anciens non liquidés, faute d'un débat sincère et constructif sur le passé, mais aussi faute d'une politique de

² Manirakiza, Marc, Burundi : quand le passé ne passe pas (Buyoya I - Ndadaye) 1987–1993, Longue vue, 2002, 36.

³ Les massacres ayant suivi l'assassinat du président Ndadaye Melchior en 1993 ont été les plus meurtriers dans l'histoire du Burundi, en termes de dégâts humains et matériels.

⁴ Ntabona, Adrien(2), « L'ubuntu (humanité réussie) et sa revitalisation au Burundi », Editions du CRID, Collection « Culture et Développement », n° 6, Bujumbura, 2021, 2.

⁵ Ntabona, « L'ubuntu (humanité réussie) et sa revitalisation au Burundi », 63.

déconstruction des idéologies haineuses. Une vingtaine de personnes endeuillées par les conflits récurrents de 1972, 1993 et 2015 ont été contactées pour entretien. Les informations qu'elles ont fourni nous ont permis de comprendre les raisons qui peuvent paraître inconnues mais réelles des réactions humaines. Nous avons interrogé prioritairement les personnes qui ont été victimes, témoins ou impliqués directement dans les violences intergroupes. De plus, en raison de leur statut social ancien ou actuel, les personnes interviewées peuvent avoir une influence directe sur les politiques. Dans cet article, nous présentons d'abord quelques informations historiographiques des conflits intergroupes au Burundi. Ensuite, nous ferons une revue critique de la littérature sur les mémoires blessées et les théories explicatives de la discrimination et violence intergroupes. Enfin, nous présenterons et analyserons les résultats issus des entretiens et observations faites sur les relations intergroupes et quelques choix politiques.

Et si le monde investit dans les stratégies de guerre, il sied de s'interroger, si la paix, comme la guerre, « *ne mérite pas ses stratégies, ses éclairs, ses batailles et ses victoires* »

1. Justification théorique et contextualisation de l'approche

1.1 De la pertinence de l'approche

Choisir d'interroger la récurrence des violences intergroupes au Burundi par la métaphore la cicatrisation imparfaite des traumatismes du passé, c'est en quelque sorte choisir de revisiter un passé douloureux qui nous marque, avec lequel nous marchons au quotidien, sans nous en rendre compte. C'est décider d'interroger un passé qui est en nous et qui nous fait agir. Ça serait l'unique manière de faire en sorte que le passé passe sans impacts indélébiles et fatals. C'est une façon de réinterroger le passé, de s'en souvenir, de faire revenir à la conscience des événements inconscients qui marquent les structures sociales et les relations intergroupes.

Car en fait, si le « *passé ne passe pas* »⁶, c'est qu'il est toujours en nous. Et nous apprenons de Boris Cyrulnick⁷ que la souffrance humaine est

⁶ Manirakiza, Burundi : quand le passé ne passe pas, 36.

⁷ Cyrulnick, Boris, actes d'une conférence « la mémoire traumatique », Université de Nantes, 29 novembre 2012, écoutée sur <https://www.youtube.com/watch?v=rd13inJYbQk>

inhérente à la condition humaine. Elle n'est pas une maladie, elle est inévitable mais on peut la transformer comme elle nous transforme. L'objectif est donc de faire comprendre les réactions associées aux souffrances liées aux violences intergroupes qui nous marquent en vue de la réconciliation intergroupe. En effet, réinterroger les mémoires blessées, c'est les rendre moins conflictuelles et les utiliser en vue de la réconciliation. C'est mettre les mots sur les faits, les situations et les événements, non pas pour pleurnicher mais pour y engager un débat constructif et progressiste. Ceci dans la volonté de se servir du passé pour construire le présent et orienter le futur car si le passé ne nous sert pas pour avancer, ce n'est pas parce qu'il a été caractérisé par des événements douloureux mais ce serait suite à l'incapacité humaine de transformer ces événements dans des œuvres d'art.

1.2 *Quelques atouts historiques pour un vivre ensemble au Burundi*

Malgré la croissance démographique foudroyante, les Burundi est un peuple qui disposait historiquement un certain nombre d'atouts permettant de vivre de manière cohésive, dans la paix et la sécurité. Parmi ceux-là, d'abord, au niveau culturel, c'est un pays unilinguiste car les burundais, toutes composantes confondues, parlent une seule langue, le Kirundi. Il a même tenté, plus d'une fois, d'en faire une langue officielle et d'enseignement à travers le projet de *Kirundisation*⁸ de la société mais qui tarde à se mettre en place pour des raisons non encore élucidées. Ensuite, avant la colonisation⁹, les *Barundi* croyaient en un seul Dieu « *Imana* » qu'ils considéraient comme créateur, dispensateur de vie, maître du monde et de tous les êtres qui s'y trouvent. Ils célébraient le culte de *Kiranga* avec un degré de cohésion permettant le vivre ensemble. Cette unicité en la croyance était un grand atout.

Qui plus est, au niveau axiologique, la responsabilité sociale¹⁰ était la valeur médiatisée par la solidarité, le fait de pouvoir répondre de son entourage à l'intérieur des liens de sang et en dehors d'eux, à travers les dons de vaches et les pactes de sang mais aussi à travers la culture basée sur

(regardée le 12 septembre 2021) ou accessible via le lien <https://www.ifemdr.fr/conference-de-boris-cyrulnik-sur-la-memoire-traumatique>.

⁸ <https://www.axl.cefan.ulaval.ca/afrique/burundi.htm> (consulté le 30 juin 2021).

⁹ Anonyme, « Les origines politico-ethniques au Burundi », Net press, s.d. <https://www.netpress.bi/hist/conflicts.htm> (consulté le 30 juin 2021).

¹⁰ Ntabona, « L'ubuntu (humanité réussie) et sa revitalisation au Burundi », 4.

l'*ubuntu*¹¹. Enfin, l'autre atout était l'institution d'*Ubushingantaha*¹²¹³ qui contribuait à l'édification d'un Burundi uni et cohésif à travers la prévention et la gestion des différends. Cette institution créait dans l'esprit des Burundi des vertus d'entraide et de tolérance mutuelle, car le contraire était passible de sanction sociale. Synthétisant les facteurs historiques de cohésion sociale précoloniale, Muzima¹⁴ trouve qu'avant la domination coloniale, les Burundi vivaient ensemble sans distinction ni cachet ethnique. Ils s'entendaient sur une catégorisation sociale basée sur une quinzaine de clans, obéissaient au même roi-*Umwami*-priaient un Dieu unique-*Imana*, parlaient tous une seule et même langue-*le Kirundi*- et partageaient une même culture. De plus, ils habitaient non séparées sur un même territoire. Ce qui témoigne qu'ils constituaient un seul et même peuple au sein d'une seule et même nation.

1.3 Idéologies divisionnistes comme produits de l'héritage colonial

Tous ces atouts évoqués ci-haut et probablement bien d'autres non cités ont été mis à mal par l'ethnologie coloniale. En effet, les colons inspirés des théories racistes sur l'inégalité des races et classes sociales en vogue en Europe à cette époque ont élaboré une idéologie sur les différences d'origines et par conséquent d'ethnies¹⁵. D'où on peut affirmer que « *le virus de division ethnique* »¹⁶ a été transmis par la colonisation qui a inculqué une vision stéréotypée qui, jusqu'à l'heure actuelle, rend difficile la cohabitation entre différentes composantes de la société. Et ce sont malheureusement les mêmes idéologies divisionnistes qui continuent à être entretenues par l'élite politique. De ce point de vue, nous ne pouvons que croire à Délouée¹⁷ qui constate que les stéréotypes sociaux se transmettent de génération en génération par le biais de l'éducation et de la

¹¹ Valeur fondamentale sur laquelle repose la culture burundaise, selon Ntabona, Adrien(1), « l'Ubuntu (humanité réussie), ses roses et ses épines au Burundi ». Editions du CRID, Collection « Culture et Développement », n°6, Bujumbura, 2020, 12.

¹² Deslaurier, Christine, le « Bushingantaha» peut-il réconcilier le Burundi ? In: Politique africaine, 4, n° 92 (2003), 76-96.

¹³ Muzima, Philibert, « Burundi : un autre Rwanda ? Au delà d'un jeu de mots », Académia , Décembre 2017, 14.

¹⁴ Muzima, Philibert, op.cit, 1.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Anonyme, « Les origines politico-ethniques au Burundi », lu sur le site de Net press, s.d, lu sur <https://www.netpress.bi/hist/conflits.htm>(consulté le 30 juin 2021).

¹⁷ Délouée, Sylvain, Manuel de psychologie sociale, Paris 2013, 107.

socialisation. Et les générations qui ignorent l'origine et les enjeux de ces stéréotypes sociaux peuvent en arriver à y croire de manière absolue (et cela d'autant plus qu'ils créent des comportements) et agissent en fonction de ces cognitions sociales stéréotypées.

Trois stratagèmes liés ont contribué à la stéréotypisation sociale et reviennent dans les relations interpersonnelles et intergroupes : d'abord, la théorie dite hamitique inoculée par l'ethnologie coloniale qui considérait que les *Batutsi* (*hamites ou non bantoues*) sont des arrivistes et sont les derniers arrivant au Burundi, un peuple éleveur originaire d'Egypte. Cette théorie idéologisante considère que ces batutsi y auraient rencontré les Bahutu(bantous) présentés comme originaires d'Afrique centrale et les batwa(pygmés) comme de vrais autochtones (*abasangwabutaka*)¹⁸¹⁹²⁰. Ensuite, l'attribution des caractéristiques stéréotypées aux groupes institués idéologiquement. Cette idéologie considérait que les *Batutsi*(*hamites*) étaient de taille élancée, des seigneurs, éleveurs, intelligents, arrogants, méfiants, les Bahutu(bantous) étaient présentés comme des esclaves, soumis, de courte taille et les batwa(pygmés) comme de vrais autochtones (*abasangwabutaka*), puanteurs. Enfin, le fait que la colonisation s'est servie de cette caricature de la société pour instaurer une organisation administrative qui s'inspirait des caractéristiques stéréotypées attribuées aux groupes. Les baganwa, confondus aux tutsi se sont vus privilégiés par le colonisateur qui donnait le pouvoir à qui il voulait car « *ils étaient les seuls capables de diriger* »²¹. Il s'agissait en fait d'instituer des différences dans le but de diviser les colonisés pour mieux les gouverner en les opposant les uns aux autres afin d'exacerber les haines intergroupes et éviter qu'ils aient des échanges sur les vrais problèmes (économiques et sociaux)²². Or, diviser, c'est cultiver la haine intergroupes, c'est dresser un groupe défavorisé contre celui favorisé. C'est créer une vision altérisante de l'autre

¹⁸ Musilla, Cyrill, « Instrumentalisation des conflits et paix dans la région des Grands Lacs » in Les défis de la paix dans la région des Grands Lacs après les massacres de 1994, RDC, 2000.

¹⁹ Rusamira, Etienne, « Géopolitique des Grands Lacs et syndrome de Fachoda : le rôle de l'Etat Français dans le génocide rwandais et la déstabilisation politique de la région », in: Eurostudia, 3(2) (2007).

²⁰ Rufakalyo, Lazarre, « Les conflits dans les espaces frontaliers des Etats de la sous-région des Grands Lacs », septembre 2014.

²¹ Conception s'inscrivant dans la politique de diviser pour régner et qui, naturellement aboutit à l'installation des complexes de supériorité chez le groupe privilégié et d'infériorité chez le groupe discriminé, avec des mécanismes psychologiques qui s'en suivent.

²² Musilla, « Instrumentalisation des conflits et paix dans la région des Grands Lacs ».

avec comme conséquence lointaine, les revendications de la classe oubliée ou exclue qui passe généralement par la révolte et la tentative de destruction de l'autre pour le convaincre et au besoin, le remplacer, occuper sa place. Entre temps, le manipulateur invente toute une série de stratégies pour rester auprès des parties au conflit, officiellement pour accompagner les parties à résoudre leur différend, mais officieusement comme acteur indirect, bénéficiaire d'une issue bien déterminée du conflit, dans lequel il est partisan stratégiquement (pompiers pyromane). S'il serait un leurre d'affirmer qu'avant la colonisation, les notions de *hutité*, *tutsité* et *twaté* mais aussi les conflits entre groupes n'existaient pas au Burundi, force est de constater qu'ils n'avaient aucunement un cachet ethnique et identitaire. Les conflits intergroupes étaient principalement liés à la défense du territoire et du pouvoir.

1.4 Décolonisation²³ et rupture du lien social

Après l'indépendance, le Burundi a été marqué par des crises répétitives à caractère ethnique. L'histoire a retenu celles de 1965, 1969, 1972, 1988, 1991, 1993 et 2015^{24,25}. Ces crises répétitives à caractère ethnique présentent historiquement des liens. Ndimubandi²⁶ montre par exemple qu'il serait absurde de séparer les événements de 1965 de ceux des années qui suivent. En effet, les séquelles des conflits d'après la décolonisation renvoient aux massacres des leaders hutus en 1972, aux tueries des tutsi de Ntega-Marangara en 1988, aux massacres des tutsi en 1993 après l'Assassinat du Président hutu, à la guerre civile ayant conduit au dialogue interethnique d'Arusha. Ce dialogue est abouti à un accord dont l'une des issues fut l'organisation des élections de 2005 gagnées par le CNDD-FDD. S'en est suivi la tendance à la radicalisation du pouvoir du CNDD-FDD qui s'observe, surtout depuis les événements de 2015. En ne considérant que les deux dernières, la crise de 1993 coïncide avec l'assassinat du

²³ Ici, je préfère utiliser le terme « décolonisation » qui pourrait prendre le sens de la cessation de la domination directe mais pas le terme « indépendance » qui pourrait prendre le sens d'indépendance linguistique, intellectuelle, spirituelle, culturelle, idéologique et financière.

²⁴ Ndimubandi, Alexis, « Dominante vindicative dans l'adhésion à la lutte armée au Burundi », in: *Déviance et Société*, 2, 36 (2012), 201-226.

²⁵ Ndayisaba, Eric, « De l'historiographie burundaise : qui a écrit quoi et dans quel contexte ? » *Les Cahiers de l'ACAREF, Académie Africaine de Recherches et d'Études Francophones*, 2020, 76.

²⁶ Ndimubandi, « Dominante vindicative dans l'adhésion à la lutte armée au Burundi », 205.

premier président Melchior Ndadaye élu qui était hutu et de certains de ses collaborateurs. Elle a plongé le Burundi dans une crise fratricide où au nom de la vengeance, des hutu ont massacré leurs voisins tutsi, lesquels massacres ont été suivis par des représailles militaires (majoritairement tutsi à l'époque) contre les hutu. Les négociations politiques ayant eu lieu dans un climat politique très tendu ont donné le pouvoir au Président Cyprien Ntaryamira, mort le 6 avril 1994 dans un crash d'avion à Kanyombe(Rwanda) alors qu'il était avec le Président Juvénal Habyarimana du Rwanda. Toujours dans un climat politique chaotique de vengeance mutuelle, Ntaryamira a été remplacé par le Président Sylvestre Ntibunganya, lui aussi comme son prédécesseur, ancien compagnon de Melchior Ndadaye. Mais, jusque-là, malgré que le pouvoir était détenu par la mouvance hutu, les massacres et pillages continuaient dans le pays, d'une part opérés par l'armée mono ethnique tutsi en guise de vengeance contre les hutus des collines qui avaient tué les membres de leurs familles, d'autre part, orchestrés par des rebellions hutus en gestation. En effet, les jeunes hutus désespérés après le coup d'état militaire opéré(en pleine guerre civile) par les alliés du candidat malheureux des élections de 1993, Major Pierre Buyoya, se sentant persécutés, dotés des idéologies divisionnistes et avec des idées de vengeance et de *struggle for life*, ils ont adhéré massivement aux mouvements armés qui venaient d'être mis en place par leurs aînés. La lutte armée qui était engagée a donc pris une allure foudroyante jusqu'en 2003, date de début de signature des accords de cessez-le-feu entre les premiers mouvements rebelles(dont le CNDD-FDD au pouvoir) et le gouvernement du Burundi, sous l'égide de la médiation et des Nations Unies. Sont suivies la fusion des corps de défense et de sécurité et les élections de 2005 qui ont conduit l'ancien chef rebelle du mouvement armé le plus puissant Pierre Nkurunziza à la tête du Pays. Toutefois, sa volonté de briguer le troisième mandat en 2015 a fait renaître l'exacerbation de la conscience identitaire liée à des prises de positions et des conséquences ont été énormes en termes notamment de rupture du lien encore fragile, de pertes en vies humaines, de destruction des biens, de mouvements de populations et de graves pertes économiques.

1.5 De l'absence de politiques de déconstruction des idéologies divisionnistes et le sentiment de menace

Les idéologies inoculées par la colonisation faisant face à l'inaction du leadership Burundais, se sont cristallisées petit à petit dans les têtes de

Burundi et dans les relations intergroupes. Matérialisées chaque fois par la violence de l'exogroupe, ces idéologies finissent par se confirmer. En effet, chaque acte violent commis par un membre de l'exogroupe aux membres de l'endogroupe est toujours interprété en lien avec les caractéristiques stéréotypées dont l'individu dispose vis-à-vis de l'exogroupe et ne vient que les confirmer, car « *la personne à préjugés a une opinion arrêtée* »²⁷. Ceci dit, la violence commise par l' « autre » a été toujours sanglante et ne faisait chaque fois que blesser les esprits des orphelins et proches de la victime, cultivant et entre-tuant ainsi une haine intergroupes. Ainsi, face à la violence commise par les membres de l'exogroupe vis-à-vis de l'endogroupe, chaque groupe ethnique nourrit un sentiment d'être menacé d'extinction et s'adonne aux contre-attaques, avec absence de distinction des coupables et des innocents. Ce qui cultive, renforce une haine interethnique, conduit à la discrimination de l'exogroupe et inocule en héritage intergénérationnel « *des spectacles de grande violence suivis des renversements spectaculaires des pouvoirs* »²⁸. Dans la section suivante, nous interrogeons certaines théories psychosociales permettant de comprendre la discrimination et la violence intergroupes.

2. Explications théoriques de la discrimination et violence intergroupes

Au Burundi, après la guerre civile de 1993, s'est observé une territorialisation à base ethnique jusque vers les années 2005 qui ne manque pas d'impacts sur les relations intergroupes. Après des années de territorialisation, s'est suivie une cohabitation hostile entre groupes « *ethniques* ». Comprendre ce climat de méfiance et discrimination intergroupes nécessite de passer en revue des théories sur les violences intergroupes avant de montrer comment toutes aboutissent au comportement de discrimination intergroupe et à un phénomène qui s'auto-entretient. Parmi ces théories, il y en a qui sont centrées sur la satisfaction des besoins et des explications idéologiques.

²⁷ Citation de mémoire.

²⁸ Musilla, « Instrumentalisation des conflits et paix dans la région des Grands Lacs »

2.1 Explications centrées sur la satisfaction des besoins

Parmi les explications théoriques de la discrimination et violence intergroupes centrées sur la satisfaction des besoins, nous nous appuyons sur les théories du bouc émissaire, des conflits réels et de l'identité sociale²⁹. D'abord, la théorie du bouc émissaire postule que l'agression ou les réactions agressives proviennent de la frustration ou des frustrations qui s'accumulent. Elle s'appelle aussi la théorie frustration/agression. Cela étant, lorsque sur le chemin de la réalisation des besoins, s'intercale un obstacle invincible c'est-à-dire inaccessible, au lieu que la frustration soit dirigée vers l'obstacle, l'individu ou le groupe tombe dans la frustration, ce qui ne ferait que rajouter de la violence à la violence et l'individu ou le groupe frustré n'a d'autre choix que de la déplacer, sur un individu qui l'absorbe dans sa totalité³⁰. Ainsi, les membres de l'endogroupe frustrés de n'avoir pas eu ce à quoi ils pensent avoir légitimement droit (emploi, alimentation, logement, éducation, formation, moyens de survie) peuvent déplacer la colère sur les membres de l'exogroupe accessibles et considérés comme obstacles à la réalisation de tous ces besoins, quand bien même cette privation des droits serait liée à la qualité du leadership. Ensuite, la théorie des conflits réels considère quant à elle que c'est la compétition pour l'acquisition ou le contrôle des ressources naturelles et/ou économiques rares qui serait à l'origine de la violence intergroupes³¹. Ceci dit, dans les pays pauvres où la démographie croît, sans accroissement des ressources et où la précarité s'empire au fur des années, il est clair que la compétition pour accéder au contrôle des ressources (pouvoir politique) doit y avoir. Au pire, elle aboutit à l'exclusion ou même l'hostilité envers l'exogroupe. Enfin, la théorie de l'identité sociale postule que le processus d'auto-catégorisation engendre un besoin chez l'individu, de se définir comme membre d'un groupe et d'avoir une identité sociale positive³². Ce besoin d'auto-avantage de l'endogroupe aboutit généralement au désavantage pour l'exogroupe et favoritisme³³ pour les membres des groupes auxquels nous appartenons ou perçus comme semblables aux nôtres. D'où les discriminations à l'emploi, les injustices sociales et les traitements de

²⁹ Délouée, Sylvain, Manuel de psychologie sociale. Paris 2013, 102.

³⁰ Vinolo, « Différer le mal: la logique du bouc émissaire »

³¹ Muzafer, Sherif, Group conflict and cooperation: Their social psychology, Londres 1966.

³² Autin, Frédérique, la théorie de l'identité sociale de Tajfel et Turner, lu sur [http://psychanalyse.com/pdf/LA théorie de l'identité sociale de Tajfel et turner \(7 Pages - 66 Ko\).pdf](http://psychanalyse.com/pdf/LA%20th%C3%A9orie%20de%20l'identit%C3%A9%20sociale%20de%20Tajfel%20et%20turner%20(7%20Pages%20-%2066%20Ko).pdf).

³³ Uzerby, Vincent / Demoulin, Stéphanie, Relations intergroupes, Grenoble 2019, 7.

faveur dont souffrent les membres des classes défavorisées ne sont jamais senties par les membres des classes favorisées, et la violence intergroupe naît des sentiments d'injustice et d'iniquité.

2.2 Explications idéologiques

Les explications idéologiques quant à elles concernent les théories de la dominance sociale, de la privation relative et de la justification du système. D'abord, la théorie de la dominance sociale³⁴ explique comment les hiérarchies se construisent et comment elles ont tendance à se maintenir dans les groupes humains. En effet, les groupes dominants développeraient des idéologies afin de légitimer les inégalités et de maintenir leur statut. Cependant, « *la dominance sociale favorise l'adhésion à des idéologies de légitimation dans un environnement normatif favorable aux inégalités sociales. En revanche, dans un environnement où la défense de l'égalité sociale est la norme, cet effet de la dominance sociale sur les idéologies de légitimation est significativement moindre* »³⁵. Cela étant, les idéologies justifiant la dominance sociale sont appelées des « *mythes légitimateurs* »³⁶ et sont définies comme « *des valeurs, des attitudes, des croyances, des attributions causales et des idéologies qui fournissent une justification intellectuelle et morale aux pratiques sociales* ». Parmi ces mythes³⁷, ceux qui accentuent la hiérarchie sociale des mythes qui atténuent cette même hiérarchie sociale. Et ce sont les mythes accentuant la hiérarchie sociale qui perpétuent les inégalités sociales et génèrent des sentiments négatifs d'injustice et ces derniers constituent un prélude à la révolte, d'où les violences intergroupes.

Ensuite, la théorie de la privation relative permet d'expliquer le comportement violent des groupes désavantagés³⁸. En effet, la privation de certains droits ou avantages socio-économiques et politiques est ressentie lorsque

³⁴ De Oliveira, Pierre / Dambrun, Michael / Guimond, Serge, « L'effet de la dominance sociale sur les idéologies de légitimation : le rôle modérateur de l'environnement normatif in Presses universitaires de Grenoble », in: Revue internationale de psychologie sociale, 4, Tome 21, 2008, 115-150.

³⁵ Idem.

³⁶ Pratto, Felicia / Sidanius, Jim, « Social Dominance Theory and the Dynamics of Intergroup Relations: Taking Stock and Looking Forward », in: European Review of Social Psychology, 17, 1, January 2006.

³⁷ Délouvé, Manuel de psychologie sociale, 103.

³⁸ Paraphrasé de Bourlis, Richard Y. / Leyens, Jacques-Philippe, Stéréotypes, discrimination et relations intergroupes, deuxième édition, Bruxelles 1999.

les membres d'un groupe défavorisé perçoivent une contradiction entre le sort actuel de l'endogroupe et celui auquel ils pensent avoir droit collectivement. Leur violence sera donc dirigée contre les dominants-oppresseurs. Dans ce cas, la violence répressive des groupes dominants ne devient qu'un moyen d'oppression sociale pour maintenir leur statut. Les mouvements collectifs de revendication violente sont le résultat du sentiment de privation relative ressentie au niveau intergroupe plutôt qu'au niveau interpersonnel ou intra personnel³⁹. En outre, le sentiment de privation est plus fort que la privation réelle ou objective. Cela est illustré par certains pays dictatoriaux où les classes réellement exclues ne revendiquent pas alors que dans d'autres où la privation n'est pas très saillante, des revendications deviennent le lot quotidien parce qu'ils sentent cette privation, ils l'évaluent et revendiquent ce qu'ils pensent devoir mériter.

Enfin, la théorie de la justification du système considère que les stéréotypes sociaux sont des instruments de maintien et de perpétuation d'un système social. Ils nous maintiennent dans l'ordre établi, dans nos habitudes et nous empêchent de changer. Pour illustrer cela, Jost et Banaji⁴⁰ ont montré quelques conduites paradoxales qui constituent le témoignage éloquent que les individus ont presque dans toutes les actions « *un parti pris mental* » défavorable au changement : ils achètent les mêmes habits, fréquentent les mêmes endroits et deviennent même souvent contre le changement qui les arrangerait. Ils en arrivent à considérer ce qui est inhabituel comme inconcevable et ce qui est familier comme inévitable. De ce point de vue, la société a du mal à changer car les groupes dominés ont tendance à se définir à partir des mêmes stéréotypes négatifs que ceux qui leur sont attribués par les groupes dominants et inversement, les groupes dominants ont tendance à se définir à partir des stéréotypes positifs (favorables) que ceux qui leur sont attribués par les groupes dominés. D'où *le statu quo*. La théorie de la justification du système conduit donc à l'effet auto handicapant⁴¹ dans la mesure où les groupes défavorisés combattraient les programmes politiques qui amélioreraient leurs conditions vitales, les pauvres travailleraient moins, les victimes du racisme auraient

³⁹ Délouée, Sylvain, Manuel de psychologie sociale, 104.

⁴⁰ Jost, John T. / Mahzarin, Banaji R., «The role of stereotyping in system-justification and the production of false consciousness», in: British Journal of Social Psychology, 33 (1994), 1-27.

⁴¹ Salomon, Jean-François / Famose, Jean-Pierre / Cury, François , « Les stratégies d'auto-handicap dans le domaine des pratiques motrices: valeur prédictive de l'estime de soi et des buts d'accomplissement, Groupe d'études de psychologie », in: Bulletin de psychologie, 1, 475 (2005), 47-55.

tendance à trouver des raisons qui justifient le racisme dont ils sont victimes et par conséquent ne seraient même pas les premières à le combattre, les chômeurs se croiraient différents des autres et ne fourniraient que très peu d'efforts pour trouver du travail ou améliorer leurs conditions vitales, etc. In fine, toutes ces théories convergent sur le fait que la violence intergroupe est toujours associée à la discrimination inter intergroupe.

2.3 Discrimination intergroupe

D'abord, la discrimination est un comportement négatif non justifiable produit à l'encontre des membres d'un groupe donné. Et la discrimination intergroupe recouvre le fait d'émettre un traitement différent aux membres de l'exogroupe en comparaison avec le traitement réservé à ceux qui font partie de notre groupe. Elle se traduit ouvertement par un désavantage pour l'exogroupe et favoritisme envers l'endogroupe et assimilés. Au pire, elle aboutit au dénigrement, aux actes d'hostilité et de violence tacite, déguisée ou active envers les membres des groupes auxquels nous n'appartenons pas. Le Burundi est donc un pays où l'histoire retrace les événements douloureux ayant été commises dans le cadre des violences identitaires. Chose certaine est que la récurrence de ces violences (qui par ailleurs n'ont jamais été décryptées) n'a pas manqué d'impacter notre santé psychique. Sans toutefois être majoritairement des malades mentaux en décompensation psychotique, il est pertinent de nous interroger, s'il n'y aurait pas d'affects s'affichant dans les relations intergroupes et dans les choix politiques et symboles de mémoires qui témoignent de cette cicatrisation imparfaite et qui peuvent être mis en lien avec la récurrence des violences intergroupes.

2.4 Violences intergroupes comme facteur de la souffrance psychique

La souffrance psychique existe, elle est même inévitable, elle provoque des dégâts visibles et évaluables et le temps est venu de ne plus s'y résigner. On peut plutôt la transformer comme elle nous transforme, « *on peut même en faire des œuvres d'art* »⁴². Ceci dit, en plus d'être une atteinte à des droits fondamentaux, la discrimination intergroupe, source de la violence intergroupe a des lourdes conséquences psycho traumatiques qui évoluent insidieusement dans la vie psychique de l'individu, d'autant plus qu'elle est associée à la privation des ressources et de moyens de

⁴² Cyrulnick, actes d'une conférence « la mémoire traumatique ».

subsistance. Elle affecte la vie psychique, la santé, la vie affective et sociale, hypothèque l'avenir de la personne et son groupe et installe une mémoire traumatique.

2.4.1 De la mémoire saine à la mémoire traumatisée

La mémoire saine est évolutive, elle intègre et traite de nouvelles informations permettant de changer la représentation de ce qui est arrivé. C'est une mémoire qui change selon les âges et selon les contextes. Elle aboutit à la « *décentration mentale* »⁴³. Par contre, la mémoire traumatisée est une déchirure de la mémoire saine, la personne qui a la mémoire traumatisée devient prisonnière de son passée, ne permet aucune évolution, son raisonnement devient rigide. La répétition se met en place chez elle, elle ne pense qu'à ce trauma, associe toutes les informations qui lui parviennent à ce trauma jusqu'à le rêver la nuit⁴⁴. La mémoire traumatique « *est une mémoire émotionnelle enkystée, une mémoire fantôme hypersensible et incontrôlable, prête à exploser en faisant revivre à l'identique, avec le même effroi et la même détresse, des événements violents, les émotions et les sensations qui y sont rattachées, comme une machine à remonter le temps. Elle explose aussitôt qu'une situation, un affect ou une sensation rappelle les violences ou fait craindre qu'elles ne se reproduisent. Elle sera comme une bombe à retardement susceptible d'exploser souvent des mois, voire de nombreuses années après les violences. Quand elle explose, elle envahit tout l'espace psychique de façon incontrôlable. Elle transforme la vie psychique en un terrain miné[...]. Elle contient non seulement les vécus émotionnel, sensoriel et douloureux de la victime mais également tout ce qui se rapporte aux faits de violence et à leur contexte* »⁴⁵. Cela étant, les événements douloureux sont d'autant plus traumatisants qu'ils se produisent plus ou moins tôt pendant l'enfance⁴⁶⁴⁷⁴⁸. Les personnes maltraitées depuis

⁴³ Langendorff, Florence, Individu, culture et société : sensibilisation aux sciences humaines, Paris 2007, 11.

⁴⁴ Cyrulnick, actes d'une conférence « la mémoire traumatique ».

⁴⁵ Salmona, Muriel, « La mémoire traumatique: violences sexuelles et psycho-trauma », in: Les cahiers de la justice, 1(1) (2018), 69-87.

⁴⁶ Boneville, Emmanuelle, « Effets des traumatismes relationnels précoces chez l'enfant », in: La psychiatrie de l'enfant, 1, 53 (2010), 31-70.

⁴⁷ De Becker, E. / Leurquin, F., L'impact des maltraitances physiques infantiles, in: Annales médico-psychologiques, Revue psychiatrique 168 (2010), 10.

⁴⁸ Gérard, Clémentine, « Conséquences d'un abus sexuel vécu dans l'enfance sur la vie conjugale des victimes à l'âge adulte », in: Carnet de notes sur les maltraitances infantiles, 1, 3 (2014), 42-48.

l'enfance traitent donc des informations focalisées. Et puisque notre vie dépend de la manière dont nous décodons les stimuli qui se présentent à nous, ce sont les situations qui rappellent le traumatisme qui sont susceptibles de déclencher cette mémoire traumatique : une date, un endroit, une situation, un discours, une morphologie qui rappelle l'agresseur, etc. La mémoire traumatique se traduirait par des signes semblables à ceux de l'état de stress post-traumatique. Celui-ci peut durer plusieurs mois ou plusieurs années, avec des événements déclencheurs faisant resurgir des souvenirs du traumatisme, et qui s'accompagnent de réactions émotionnelles et physiques intenses⁴⁹. Les symptômes possibles sont les cauchemars et les flashbacks, l'évitement des situations qui rappellent le traumatisme, une réactivité exacerbée aux stimuli, l'anxiété ou l'humeur dépressive.

2.4.2 Traumatisme comme représentation

Il convient de distinguer le trauma du traumatisme. Le trauma, c'est un coup alors que le traumatisme est une représentation de ce coup⁵⁰. D'où la personne traumatisée souffre doublement : d'abord du coup, ensuite de la représentation de ce coup. Le terme représentation désigne en psychologie, l'image qu'une personne se fait d'une situation, d'un événement ou d'un fait. La représentation mentale existe justement par la mémorisation des actes, situations ou événements. Sans la mémoire, la représentation n'existerait pas. Celle-ci est donc au confluent des sensations et de la mémoire. Quand nous parlons de la mémoire traumatisée, nous voulons désigner les idées négatives associées aux mauvaises expériences du passé « *qui ne passe pas* ». Toutefois, le même coup ne produit pas les mêmes représentations ni les mêmes effets chez toutes les personnes exposées. Tout dépend de la manière dont notre cerveau, notre histoire, notre personnalité éprouvent et interprètent ce qui nous arrive. Ce qui signifie que la représentation est subjective mais forte dans le cas de la mémoire traumatique. C'est d'ailleurs ce qui fait qu'un non événement pour certaines personnes peut paraître un événement hyper significatif pour une autre personne. C'est donc la force de la représentation qui fait qu'il soit possible de penser ce qui n'est pas et de commettre des erreurs⁵¹. Une représentation est donc

⁴⁹ Boneville, « Effets des traumatismes relationnels précoces chez l'enfant ».

⁵⁰ Cyrulnik, actes d'une conférence « la mémoire traumatique ».

⁵¹ Engel, Pascal, « la cognition est-elle une représentation ? », dans *Le cerveau et la pensée*, 161-171, lu sur <https://www.cairn.info/le-cerveau-et-la-pensee--9782361060466-page-161.htm> (le 30 novembre 2021).

une reconstruction de la réalité, elle-même reliée aux idées qui nous viennent des perceptions sensibles relevant de l'expérience des sens⁵². De ce point de vue, le traumatisme affecte le fonctionnement psychique, la structuration de la personnalité et laisse des traces durables au sens où le rapport aux événements, à soi-même et aux autres est modifié⁵³. Du fait de cette capacité de représentation dont dispose les humains, la souffrance liée à la représentation qu'on se fait des événements douloureux vécus, commis, assistés ou entendus est inévitable. Mais elle « n'est pas une maladie » même si elle est inhérente à condition humaine⁵⁴. Quand bien même elle constituerait une maladie, celle-ci n'est pas fatale. On ne peut donc ni éviter la souffrance ni l'éliminer mais on peut la transformer, en faire quelque chose, à condition que les mots puissent en donner un sens, un récit. D'où encore une fois, il est plus qu'une nécessité de réinterroger les mémoires blessées.

2.4.3 Se reconstruire après le traumatisme : quelles possibilités ?

Se reconstruire après le traumatisme psychique peut prendre le sens de la réorganisation intrapsychique ou de la personnalité après avoir subi des chocs (traumas). La majorité des victimes de violences intergroupes connaissent à tout le moins une cicatrisation imparfaite⁵⁵ et, bien des années plus tard, la trace peut encore « *faire mal* », parfois sans raison apparente. Cela s'observerait dans les comportements banals : méfiance envers l'autre groupe, suspicion « *rien de bon ne peut provenir de Nazareth* ». Parmi les réactions pathologiques témoignant des mémoires traumatisées⁵⁶, nous citons les difficultés à faire confiance à l'autre ou à la personne perçue comme différente de soi, tendance à avoir confiance en soi et en ses ressentis (entêtement ou rigidité mentale), méfiance envers la personne semblable à « *l'ennemi* », la peur intense d'être à nouveau trahi, manipulé par l'autre, sentiments ambivalents d'amour et de haine, de désir et de dégoût, difficultés à mettre ses propres limites et respecter celles de l'autre, avec

⁵² Dortier, Jean Francois, « qu'est-ce que la philosophie de l'esprit », dans *Le cerveau et la pensée*, 2014, 151-160, lu sur <https://www.cairn.info/le-cerveau-et-la-pensee--9782361060466-page-161.htm> (le 30 novembre 2021).

⁵³ Josse, Evelyne, « Métaphore et traumatisme psychique », *Manuel de formation en psychothérapie brèves* lu sur https://psycho-solutions.be/IMG/pdf/Metaphore_et_traumatisme_psychique.pdf.

⁵⁴ Cyrulnik, actes d'une conférence « la mémoire traumatique ».

⁵⁵ De Becker, Leurquin, « L'impact des maltraitances physiques infantiles ».

⁵⁶ Gérard, « Conséquences d'un abus sexuel vécu dans l'enfance...

risque à la fois de transgression des limites de l'autre et des siennes, immaturité émotionnelle et hypersensibilité souvent handicapante ou source de conflits, risque de rechercher en l'autre un « *réparateur* », ce qui peut amener la personne dans des états de rage et de frustration intenses lorsque ses attentes ne sont pas comblées par l'autre, difficultés à trouver la juste distance face à l'autre, risque de rejouer le scénario abusif dont on a été victime (mécanisme d'identification à l'agresseur), grande sensibilité à la manipulation et risque de revictimisation, attachement *insecure* et bases narcissiques fragiles, risque de se coincer dans des jeux de pouvoir où la prise de contrôle sur l'autre est visée, etc. C'est sur base de ces idées que nous nous sommes proposé d'orienter notre questionnement dans le sens d'une possibilité d'une absence de cicatrisation ou tout simplement d'une cicatrisation imparfaite des traumatismes psychiques associés à des violences récurrentes du passé.

3. Analyse des informations

L'analyse de certains extraits (verbatim) d'entretiens réalisés avec nos enquêtés, des projets politiques, des réalisations en termes d'œuvres de mémoires ou des symboles de commémorations et des institutions sociales mises en place par les politiques nous montre que l'idéologisation de la société installée, depuis l'ethnologie coloniale est encore présente dans les esprits de la population burundaise. Et ce sont les mêmes préjugés et stéréotypes qui alimentent et justifient la discrimination, la stigmatisation sociale et les violences intergroupes.

3.1. *Incrustation mnésique des situations vécues et vision stéréotypée de la réalité sociale*

Ainsi par exemple, certains groupes des membres du CNDD-FDD du réseau social *watsapp* le plus utilisé au Burundi portent le nom d'« *Abazulu* »(les zoulous)⁵⁷. Selon Michel⁵⁸, cadre du CNDD-FDD, ancien combattant et parlementaire, cette appellation fait référence aux groupes ethniques majoritaires(les zoulous et les xhosas) en Afrique du Sud qui ont été longtemps exclus et persécutés par le système *Apartheid* mais qui, en 1991, ont observé un mouvement de révolution qu'ils essaient de

⁵⁷ Peuple bantou de l'Afrique australe, qu'on retrouve principalement en Afrique du Sud.

⁵⁸ Pseudonyme choisi pour masquer l'identité de l'informateur.

pérenniser. *Kibwa* quant à lui nous a informés de l'existence d'un groupe des anciens membres de l'opposition muselée par la répression de 2015 qui ont créé un groupe *whatsapp* qu'ils appellent «*aba-juifs*»(les juifs): «*Même si nous sommes moins nombreux comme les juifs, nous finirons par renverser le pouvoir actuel*»⁵⁹. Déjà apparaît dans le discours de *kibwa*, une auto-catégorisation et une vision dichotomisée de la société burundaise, établissant la différence entre «*eux*» (son groupe d'appartenance) et «*les autres*»(les zoulous). Il continue : «*je n'oublierai jamais le mal qu'ils m'ont infligé en 2015, ils m'ont emprisonné et pillé mon capital d'à peu près dix millions (de francs burundais), ils m'ont amené au service de renseignement où j'ai failli mourir*». Les propos de *Kibwa* font émerger une haine envers l'exogroupe(ses bourreaux) qui l'ont torturé, pillé et emprisonné pour avoir participé à des manifestations anti-troisième mandat du défunt Président Pierre Nkurunziza de 2015.

Pour Jimmy, «*il me semble que les gens qui critiquaient le pouvoir du président Nkurunziza ne savaient pas d'où nous sommes venus. Regardez, peu importe la situation qui prévalait, nous rentrons dans nos maisons alors qu'avant, nous dormions dans la forêt, les enfants étudiaient gratuitement[...] Moi j'ai toujours écouté le CNARED et je me moquais de lui, nous accepterions de mourir tous au lieu de laisser un tutsi retourner au pouvoir.*» Ces propos de Jimmy démontrent d'une part, une peur de tendance xénophobe, globalisant les personnes appartenant à l'exogroupe comme s'elles étaient toutes mauvaises. D'autre part, il y a là dedans un enjeu économique, l'accès aux ressources limitées engendre possiblement un climat de compétition «*nous rentrons dans nos maisons alors qu'avant, nous dormions dans la forêt, les enfants étudiaient gratuitement*». Jimmy a un *parti pris mental* » défavorable au changement car il adopte un discours qui justifie les erreurs éventuelles du système. Quand bien même, il commettrait des erreurs, vaut mieux que ça soit lui. Cela rejoint la théorie de la justification du système décrite en haut.

3.2 Polémique autour des victimes et concurrence des mémoires

Les polémiques autour des victimes s'observent de plusieurs façons : d'abord, avant 2005, le pouvoir politique organisait la commémoration de la mort du Prince Louis Rwagasore, le héros de l'indépendance, de manière timide la mort du Président Ndadaye Melchior et surtout des

⁵⁹ Propos recueillis en Kirundi et traduits par l'auteur.

massacres de la population majoritairement tutsi qui en est suivi, la mort du Président Cyprien Ntaryamira, la commémoration des massacres ayant été commis à Kibimba, Bugendana et au Petit séminaire de Buta et ayant emporté des tutsi et hutus « modérés ». Les événements de 1972 n'étaient pas évoqués dans les discours politiques. Toutefois, à partir de 2010, des associations accompagnées par le pouvoir du CNDD-FDD sont nées et ont commencé à implanter des sites mémoriels. Nous retiendrons, sans être exhaustif le site qui rappelle les massacres des étudiants hutus en 1995 à l'Université du Burundi au campus Mutanga mais également le site de Kizuka dans la province Bubanza. Par ailleurs, la Commission Vérité-Réconciliation déterre depuis sa mise en place, des restes humains, que les cadres de la CVR appellent les « *victimes des Massacres de 1972* ». Des polémiques ne manquent pas autour de ces restes humains. C'est le cas de Makamba où la population s'est disputée autour des squelettes déterrés, les tutsi disant que ce sont les leurs mortes dans les massacres perpétrés par les hutus en 1993 et les hutus disaient que c'étaient les leurs tuées par le pouvoir de Micombero en 1972. In fine, cette polémique au tour des victimes et « la guerre des mémoires » conduit chaque fois les hommes forts du moment à promouvoir des symboles mémoriels de l'endogroupe au détriment de l'exogroupe. Le symbolisme mémoriel joue un rôle politique. Se disputer les mémoires des violences récurrentes est donc un enjeu politique de taille dans la mesure où chaque système politique fait revenir les crimes dont l'endogroupe a été victime en faisant taire d'autres dans lesquelles ses membres ont une grande responsabilité. Au niveau stratégique, il s'agirait d'attirer la sympathie des membres de l'endogroupe et faire oublier les atrocités qui ont fait souffrir l'exogroupe, soit en minimisant les dégâts ou tout simplement en évitant tout discours sur le sujet. Et mesurant l'équilibre des forces, l'exogroupe adopte soit la résignation pour ne pas subir les coups répressifs de l'autre groupe, soit va raller et refuser de se résigner et cette deuxième option aboutirait à la rébellion et à la révolte au cas où l'autre camp tiendrait absolument à le maintenir dans une position d'infériorité.

3.3 Sentiment de menace et hyper vigilance de l'élite

Selon Jolie : *« personne n'était visionnaire comme notre défunt président Nkurunziza, il nous disait toujours qu'il ne faut jamais nouer d'amitiés avec nos prédateurs (tutsi). Vous ne l'avez pas vu en 2015, les tutsi sont comme des colons, il te fait croire que vous êtes ensemble alors qu'il*

prépare te renverser»⁶⁰. L'élite au pouvoir développe non seulement une hyper vigilance pour que l'exogroupe ne l'écarte pas, mais aussi il peut aller jusqu'à la volonté et aux actes d'éliminer physiquement le groupe « *ennemi* » de la politique et de « son » territoire et les deux groupes (exo et endo) risquent de pérenniser un système d'exclusion réciproque, les anciens bourreaux devenant victimes après quelques années, les anciens aînés sociaux devenant cadets sociaux et vice versa. Et pour Musila (2000), c'est comme si le pouvoir politique acquis par l'un des groupes paraît lui conférer une certaine légitimité de violence et d'exclusion sur l'autre. Pire encore, cette exclusion va jusqu'à des actes visant à anéantir l'autre, ce qui ne manque pas d'impacts psycho traumatiques sur les bourreaux et sur les victimes. Une nuance ici est à établir avec les propos de Michel : « *Moi je pense que la majorité des Burundais comprend actuellement que l'ethnisation est une manipulation politique, mais au Burundi il s'est passé beaucoup d'événements douloureux, qui ont laissé des cicatrices dans beaucoup de familles et dont il est difficile d'oublier* »⁶¹. Ces propos de Michel sont ambivalents : d'une part, il a compris que l'ethnisation est plus une stratégie de conquérir le pouvoir qu'un fait, d'autre part, vu l'ampleur des dommages dans les familles, elle semble avoir laissé des séquelles indélébiles, difficilement effaçables.

3.4 Lecture partielle et biaisée des conséquences des conflits récurrents

Ici, nous avons posé à chaque enquêté deux questions à savoir : « *comment estimez-vous les pertes subies par votre ethnie en 1972/1993/2015 ?* » et « *comment estimez-vous les pertes subies par l'autre ethnie en 1972/1993/2015 ?* ». Selon que l'interlocuteur soit hutu ou tutsi, les réactions font apparaître des phénomènes psychosociaux intéressants. Voici un exemple illustratif : « *S'il est vrai que des tutsi sont morts en 1993 emportés par la colère des hutus qui venaient de perdre le président qu'ils avaient élu, il ne faut pas ignorer qu'ils ont vécu plus de 40 ans dans une situation de vassalité comme les noirs sud-africains. Et les séquelles y relatives ne s'effacent jamais, peu importe la situation* »⁶². Les propos de Michel nous apprennent ce qui suit : d'abord, il a une vision stéréotypée de ce qui s'est passé, avec tendance de minimisation des faits ayant touché l'exogroupe et surestimation des faits ayant touché l'endogroupe. Ensuite, il confirme

⁶⁰ Propos recueillis en Kirundi et traduits par l'auteur.

⁶¹ Propos récoltés en Kirundi et traduits par l'auteur.

⁶² Propos recueillis en Kirundi et traduits par l'auteur.

que les séquelles liées aux événements vécus ne s'effacent jamais. Enfin, il établit une comparaison historique entre le vécu des hutus et le système apartheid ayant opprimé les noirs en Afrique du sud. Il regarde la crise burundaise dans un « *prisme ethnico-racial sud-africain* »⁶³, ignorant ou occultant de fait sa complexité. Ce qui tendrait à légitimer la dominance sociale, tout en inventant des mythes légitimisateurs ayant pour but de justifier la radicalité du système en place. Kombi quant à lui, tend vers la réserve à ce sujet et dit : « *Moi, je pense que comprendre la souffrance de l'autre nécessite de marcher avec lui* ». Kayoya, de son côté, que « *l'interprétation, par le régime du CNDD-FDD, de la guerre de 1972 est fautive car le pouvoir de Micombero n'est intervenu que pour réprimer une rébellion des cadres hutus, surtout des provinces du sud qui s'étaient radicalisés contre les tutsi et qui préparaient la guerre.* » Et par rapport aux pertes subies, il estime que « *seuls les cadres impliqués ou assimilés étaient visés par la répression du pouvoir* », mais ne précise pas ceux qu'il appelle « *assimilés* ». Ceci dit, l'estimation des pertes subies par l'endogroupe et par l'exogroupe a tendance à se faire de façon biaisée. Cette tendance gênante de lecture partielle et biaisée des conséquences des conflits récurrents, même quand les membres des deux groupes sont face aux faits, témoignerait d'un traumatisme vécu par l'un ou l'autre camp et qui risque de pérenniser le climat de méfiance réciproque entre les groupes « ennemis ». Ceci est d'autant plus vrai que ce soit au niveau politique ou dans l'opinion populaire, la tendance actuellement dominante est de se positionner comme victime ancestrale de la méchanceté de l'exogroupe, de gonfler les pertes de son propre camp, généralement attribuées au camp « ennemi » (exogroupe) en même temps qu'on minimise les pertes de l'autre groupe, comme si on regrettait qu'il n'en soit pas mort assez ou qu'il n'en soit pas touché significativement.

3.5 Un positionnement géopolitique qui reflète la peur

Par ailleurs, au niveau géopolitique sous-régional, le jeu des alliances fait que les « *hommes forts du moment* » manifestent officiellement ou officieusement la volonté d'asseoir leur pouvoir et celui de leurs groupes d'appartenance. Cela se manifeste dans le système des alliances : L'affaire Rusesabagina, au Rwanda inclut, dans le déroulement du procès certains

⁶³ Nimubona, Julien, « la perception de l'identité ethnique dans le processus électoral au Burundi », Ligue des Droits de l'Homme dans la Région des Grands Lacs, Kigali, 2005, 2.

cadres du CNDD-FDD qui appuieraient les rebelles hutus contre le régime Rwandais du FPR, tandis que le Président Ndayishimiye, à travers un « entretien exclusif » accordé à la RFI et France 24 lors de son visite en RDC, étiquette le pouvoir rwandais de cacher les perturbateurs de l'ordre qui « ont déjà attaqué et échoué trois fois de suite »⁶⁴.

*La paix cessera
d'être une utopie le
jour où la guerre
deviendra un contre-
sens pour les diffé-
rentes composantes
de la société Burun-
daise.*

En outre, le soutien de la Tanzanie avec manifestement des relations sympathiques entre les leaders du CNDD-FDD et la classe dirigeante Tanzanienne considérée comme « *Marraine* », est bénéfique, non seulement aux échanges commerciaux mais aussi cette coopération sert de sécurité des frontières, qui se traduit par la chasse aux réfugiés et surtout aux leaders de l'opposition considérés comme « ennemis » du système.

Ce système des alliances qui fait donc montre de la peur de l'exogroupe et de son apogée, les stratagèmes d'effacement symbolique de l'exogroupe se traduisant par l'encouragement des « *leaders* » des partis politiques de l'opposition à vendre des biens meubles et non meubles des partis de l'exogroupe, la scission de l'exogroupe par la politique divisionniste qui facilite le contrôle de l'exogroupe et sa maîtrise, tels sont les faits parlants d'une peur de « l'autre » qui caractérisent les systèmes qui se succèdent au pouvoir au Burundi. Ceci dit, le renversement des hommes forts du moment doit s'accompagner des renversements idéologiques et de la destruction stratégique de tout ce qui rappellerait « l'ennemi ».

Conclusion et discussion

Les crises répétitives que le Burundi a traversées ont blessé les intérieurs intimes et les relations intergroupes. L'incompréhension mutuelle des groupes constitue un facteur de suspicion et de méfiance intergroupes. Nous sommes face à une brisure inquiétante des liens sociaux. L'incrustation mnésique des situations de violences vécues est à mettre en lien avec la peur de l'autre. Il apparaît que l'individu ne compte plus, la pensée humaine tend à s'effacer au profit de la pensée et des croyances groupales.

⁶⁴ Selon Son Excellence Evariste Ndayishimiye, Président de la République du Burundi.

La conscience individuelle a cédé la place à la conscience identitaire qui y est très exacerbée, l'homme n'apparaît plus que comme représentant ou pion de son groupe. Les violences intergroupes semblent être le produit des blessures narcissiques à l'identité des groupes et les leaders des groupes (confondus souvent aux leaders politiques), manifestent, à travers les discours et les choix politiques, la volonté de gérer ces conflits par la violence. Qui plus est, le sentiment de menace et d'hyper vigilance, la surestimation des pertes subies par l'endogroupe suivie d'une sous-estimation des pertes subies par l'exo-groupe et des alliances stratégiques internes et externes visant à museler l'exogroupe et à vouloir anéantir tout ce qui rappellerait le groupe « *ennemi* », autant de signes d'affects psychiques. D'où, même si la guérison comme le progrès ne sont jamais des certitudes, il convient d'agir, car les deux restent des possibilités, donc des ambitions raisonnées. En effet, ces crises répétitives dans lesquelles est plongé le Burundi ne sont pas nécessairement ancestrales ou inévitables, elles correspondent à des déséquilibres cognitifs provoqués ou alimentés par la peur de l'autre, la peur d'être vaincue, humilié, la peur de disparaître ou d'être diminué par l'exogroupe. Des fois, cette peur est alimentée par des faits violents (discriminations vécues, tortures, emprisonnements, assassinats ciblés) et des mots (discours, échanges de propos malveillants) mais dans d'autres cas, elle est complètement irrationnelle. In fine, ce ne sont pas les chocs subis qui génèrent la souffrance mais les représentations qu'on se fait des chocs subis, infligés ou entendus, d'où la transmission intergénérationnelle de la violence intergroupe. Dès lors, un programme d'accompagnement des groupes vers la résilience individuelle et collective est une nécessité sociale. De grâce, nous ne prétendons pas avoir épuisé un domaine si vaste et qui nécessiterait une lecture systémique tenant compte d'une intrication de facteurs historiques, politiques, stratégiques, socio-économiques, juridiques et psychosociaux qu'il faudrait essayer d'explorer avec une vision systémique. Cependant, même si nous sommes conscients que nous n'avons pas touché un échantillon représentatif, quand bien même le phénomène ne concernait qu'une partie de la population qui a été directement touchée par les événements récurrents, les esprits blessés méritent un traitement. Nous estimons donc nécessaire qu'il y ait une enquête qui toucherait les différentes couches de la société burundaise, avec un degré de représentativité de l'échantillon. Enfin, il resterait de défendre un projet de demande de dédommagement de la part du système colonial qui a entre autres le rôle d'avoir inoculé le virus ethnique. Ce dédommagement pourrait par exemple prendre la voie de financement des

recherches et politiques de déconstruction des idéologies tribalisantes haineuses et qui ont plongé le Burundi dans ce cercle vicieux de violences intergroupes.

Sources consultées

- Anonyme, « Les origines politico-ethniques au Burundi », Net press, s.d. <https://www.netpress.bi/hist/conflicts.htm>(consulté le 30 juin 2021).
- Autin, Frédérique, « la théorie de l'identité sociale de Tajfel et Turner », dossier de synthèse, consulté sur le [https://www.psychanalyse.com/pdf/LA%20THEORIE%20DE%20L%20IDENTITE%20SOCIALE%20DE%20TAJFEL%20ET%20TURNER%20\(7%20Pages%20-%2066%20Ko\).pdf](https://www.psychanalyse.com/pdf/LA%20THEORIE%20DE%20L%20IDENTITE%20SOCIALE%20DE%20TAJFEL%20ET%20TURNER%20(7%20Pages%20-%2066%20Ko).pdf).
- Boneville, Emmanuelle, « Effets des traumatismes relationnels précoces chez l'enfant », in : La psychiatrie de l'enfant, 1, 53 (2010), 31-70.
- Bourlis, Richard Y. / Leyens, Jacques-Philippe, Stéréotypes, discrimination et relations intergroupes, deuxième édition, Bruxelles 1999.
- Cyrlunick, Boris, actes d'une conférence « la mémoire traumatique », Université de Nantes, 29 novembre 2012, écoutée sur <https://www.youtube.com/watch?v=rd13inJYbQk> (regardée le 12 septembre 2021) ou accessible via le lien <https://www.ifemdr.fr/conference-de-boris-cyrlunick-sur-la-memoire-traumatique>.
- De Becker, E. & Leurquin, F., « L'impact des maltraitements physiques infantiles », in : Annales médico-psychologiques, Revue psychiatrique, 168, 10 (2010).
- Délouée, Sylvain, Manuel de psychologie sociale, Paris 2013.
- De Oliveira, Pierre / Dambrun, Michael / Guimond, Serge, « L'effet de la dominance sociale sur les idéologies de légitimation : le rôle modérateur de l'environnement normatif in Presses universitaires de Grenoble », Revue internationale de psychologie sociale, 21(4) (2008), 115-150.
- Deslaurier, Christine, le « Bushingantahe » peut-il réconcilier le Burundi ? In : Politique africaine, 4, n° 92 (2003), 76-96.
- Dortier, Jean Francois , « qu'est-ce que la philosophie de l'esprit », dans Le cerveau et la pensée, 2014, 151-160, lu sur <https://www.cairn.info/le-cerveau-et-la-pensee--9782361060466-page-161.htm>(le 30 novembre 2021).
- Engel, Pascal, « la cognition est-elle une représentation ? », dans Le cerveau et la pensée, 161-171, lu sur <https://www.cairn.info/le-cerveau-et-la-pensee--9782361060466-page-161.htm> (le 30 novembre 2021).
- Gérard, Clémentine, « Conséquences d'un abus sexuel vécu dans l'enfance sur la vie conjugale des victimes à l'âge adulte », Carnet de notes sur les maltraitements infantiles, 1, 3 (2014), 42-48.

- Josse, Evelyne, « Métaphore et traumatisme psychique », Manuel de formation en psychothérapie brèves lu sur https://psycho-solutions.be/IMG/pdf/Metaphore_et_traumatisme_psychique.pdf.
- Jost, John T. / Mahzarin, Banaji R., «The role of stereotyping in system-justification and the production of false consciousness», *British Journal of Social Psychology*, 33 (1994), 1-27.
- Langendorff, Florence, *Individu, culture et société : sensibilisation aux sciences humaines*, Paris 2007.
- Manirakiza, Marc, *Burundi : quand le passé ne passe pas (Buyoya I - Ndadaye) 1987–1993*, Longue vue, 2002.
- Musilla, Cyrill, « Instrumentalisation des conflits et paix dans la région des Grands Lacs » paru dans le dossier *Les défis de la paix dans la région des Grands Lacs après les massacres de 1994, RDC*, 2000.
- Muzafer, Sherif, *Group conflict and cooperation: Their social psychology*, Londres, Londres 1966.
- Muzima, Philibert, « Burundi : un autre Rwanda ? Au delà d'un jeu de mots », *Academia* , Décembre 2017.
- Ndayisaba, Eric, « De l'historiographie burundaise : qui a écrit quoi et dans quel contexte ? » *Les Cahiers de l'ACAREF, Académie Africaine de Recherches et d'Etudes Francophones*, 2020.
- Ndimubandi, Alexis, « Dominante vindicative dans l'adhésion à la lutte armée au Burundi », *Déviance et Société*, 2, 36 (2012), 201-226.
- Nimubona, Julien, « la perception de l'identité ethnique dans le processus électoral au Burundi », *Ligue des Droits de l'Homme dans la Région des Grands Lacs*, Kigali 2005.
- Ntabona, Adrien(1), « L'Ubuntu (humanité réussie), ses roses et ses épines au Burundi ». Editions du CRID, Collection « Culture et Développement », n° 6, Bujumbura 2020.
- Ntabona, Adrien(2), « L'ubuntu (humanité réussie) et sa revitalisation au Burundi », Editions du CRID, Collection « Culture et Développement », n° 6, Bujumbura 2021.
- Pratto, Felicia / Sidanius, Jim, «Social Dominance Theory and the Dynamics of Intergroup Relations: Taking Stock and Looking Forward», in: *European Review of Social Psychology*, 17(1) (2006).
- Rufakalyo, Lazarre, « Les conflits dans les espaces frontaliers des Etats de la sous-région des Grands Lacs », publié en septembre 2014 et lu sur http://www.irenees.net/bdf_fiche-analyse-1028_fr.html(le 4 avril 2021).
- Rusamira, Etienne, « Géopolitique des Grands Lacs et syndrome de Fachoda : le rôle de l'Etat Français dans le génocide rwandais et la déstabilisation politique de la région », in : *Eurostudia*, 3(2) (2007).
- Salmona, Muriel, « La mémoire traumatique: violences sexuelles et psycho-trauma », in : *Les cahiers de la justice*, 1(1) (2018), 69-87, lu sur <https://www.cairn.info/revue-les-cahiers-de-la-justice-2018-1-69.htm>.

- Salomon, Jean-François / Famose, Jean-Pierre/ Cury, François « Les stratégies d'auto-handicap dans le domaine des pratiques motrices: valeur prédictive de l'estime de soi et des buts d'accomplissement, Groupe d'études de psychologie », in : Bulletin de psychologie, 1, 475 (2005), 47-55.
- Uzerbyt, Vincent/Demoulin, Stéphanie, Relations intergroupes, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble 2019.
- Vinolo, Stéphane, « Différer le mal: la logique du bouc émissaire », in : Editions de l'Association-Paroles, 2(9) (2011).
- [https : //www.axl.cefam.ulaval.ca/afrique/burundi.htm](https://www.axl.cefam.ulaval.ca/afrique/burundi.htm) (consulté le 30 juin 2021).

**La mémoire collective
Un préalable pour le développement post conflits**

Abstract:

It is through collective memory, its celebrations, symbols and events that communities give meaning to their life and identity. The 'we' creates a space of trust in which people understand and complement each other. Revisiting their past together opens the possibility of self-actualization, understanding their past which sheds light on the present situation and shapes the future. The experienced nightmares are shared in friendly environment where the 'other' is a source of support, of brother/sisterhood. This environment fosters innovation and creativity, a driving force for development. The heavy burden of the past and its consequences is shared with respect for common values which gives the strength to face their past meaningfully and draw lessons that help organize the development of their community. The interest of this article is to highlight the necessity of the memory that is a categorical imperative for the reconstruction of the past which is the foundation of the present. It is to elucidate the importance of memory in the fight against the aggressions which result from the ignorance of the other's sufferings which hinders the development of the nation. Desk review technique has been used to collect secondary data that were organized to form the corpus of this article.

Introduction

Les conflits violents ont des répercussions énormes sur la vie de chacun/e dans la communauté¹. Ils laissent des séquelles visibles et non visibles qui emprisonnent tout une nation dans un traumatisme aigue². Comment revisiter ou faire face au passé qui ressurgit avec intensité dans la vie de la communauté ? Le souvenir d'un événement traumatisant enferme les gens dans l'angoisse et la peur même après que le conflit qui l'a engendré ait physiquement terminé³. Mais aussi le souvenir d'un événement traumatisant est porteur d'un processus de transformation qui donne sens au vécu

¹ Williams, P. D., War and conflict in Africa, Hoboken 2016.

² Justino, P. / Brück, T. / Verwimp, P. (Eds.), A micro-level perspective on the dynamics of conflict, violence, and development, Oxford 2013.

³ Radstone, S. / Schwarz, B., Memory: Histories, theories, debates, New York 2010.

à travers les témoignages, commémoration et représentations⁴. Les gens se reconstruisent et rétablissent les tissus sociaux et sont capables de faire un pas en avant à travers le travail de mémoire⁵

Le partage d'émotions rationnelles et irrationnelles dans les commémorations dévoile la grandeur de ce qui s'est passé, ce qui stimule la prise de conscience des conséquences dévastatrices des conflits⁶. Les commémorations offrent aussi une occasion de prendre des stratégies et d'envisager des solutions possibles. Elles renforcent ainsi l'identité collective qui est une force sociale qui unit les membres de la communauté et renforce leur solidarité, qui peut être négative ou positive. Le dynamisme de la conscience collective engage un groupe, une communauté ou une société dans la conscience collective nécessaire pour le changement⁷. Elle ouvre la voie à la guérison lorsque les gens partagent ce qu'ils ont vécu, leurs peurs, leur angoisse et se réconfortent. La mémoire collective a une fonction sociale qui tisse les liens de compréhension et d'acceptation⁸. Cet environnement qui est créé par la représentation sociale joue un rôle crucial dans l'expression des émotions, mais aussi œuvre dans le dépassement des peurs, produit des conflits violents.

Dans le contexte des pays où les deux antagonistes sont forcés de rester ensemble dans un même voisinage comme dans le cas du génocide des tutsi au Rwanda, les violences après les élections au Kenya, les conflits au Burundi, en République Démocratique du Congo (RDC), la mémoire collective se passe dans un environnement tendu, qui risque de brutaliser les émotions de l'autre et d'inhiber la spontanéité du récit de mémoire. Si les blessures du passé n'ont pas été guéries, elles continuent à fragiliser la communauté et à nourrir le cercle vicieux des conflits. Les événements qui ont endeuillé les gens deviennent comme leur environnement où ils sont enfermés et retenus dans le cauchemar qui tend à être répété sous une sorte de vengeance. C'est une prison invisible qui alimente la pensée

⁴ Apfelbaum, E., Halbwachs and the Social Properties of Memory in: *Memory: Histories, theories, debates*, New York 2010.

⁵ Paez, D. / Liu, J.H., *Collective memory of conflicts*, in: D. Bar-Tal (Ed.), *Intergroup conflicts and their resolution: A social psychological perspective*, New York 2011, 105-124.

⁶ Laurens, S. / Roussiau, N., *La mémoire sociale: Identités et représentations sociales*, Rennes 2002.

⁷ Bouchat, P./ Klein, O., *Se souvenir ensemble : la mémoire collective à travers le prisme de la psychologie sociale*, in: *Cahiers de psychologie clinique* 2 (2019), 183-204.

⁸ Licata, L. / Mercy, A. / Wright, J. D., *Collective memory (social psychology of)*. in: *International Encyclopedia of Social & Behavioral Science*, 2 (2015).

destructrice de la communauté⁹. La peur de l'autre considéré comme le perpétreur du malheur devient un handicap, un danger à éviter sinon à éliminer. Les relations interhumaines où l'autre fait inévitablement partie du changement devient un calvaire. Se replier sur soi, bâtir un monde où les autres sont insignifiants développe un niveau de corruption et d'anti-valeur, ennemi du développement¹⁰.

Apprendre à découvrir la souffrance que l'autre a endurée sans pour autant la minimiser, c'est donné à la communauté la chance de se libérer des cauchemars vécus. C'est aussi donner au présent l'opportunité de ne pas être dicté par le passé accablant. C'est ouvrir le présent aux changements. Le passé devient plutôt une école d'apprentissage pour éviter que les conflits déchirant ne se reproduisent. Les conflits violents fragilisent la société et les conséquences sont vécues différemment par les différentes composantes de la société¹¹. Cette réflexion veut répondre à cette question : *Quelle est la contribution de la mémoire collective dans le développement des sociétés post conflits ?* Pour répondre à cette question, le présent article s'est servi de la recherche documentaire pour exploiter les données secondaires afin d'éclaircir la relation entre les conflits violents, la mémoire collective et le développement¹². Cette réflexion s'articule autour de trois points à savoir (1) Nécessité de la mémoire collective (2) Résilience et mémoires collectifs et (3) Mémoire collective et développement.

1. Nécessité de la mémoire collective

Le contexte qui donne naissance aux conflits violents en Afrique est complexe. Le passé récent et lointain de l'Afrique a connu des histoires qui laissent beaucoup d'incompréhensions¹³. Les enjeux sociaux, politiques, économiques et / ou institutionnels qui façonnent un contexte de mémoire collective ont été manipulées. Suite à cette fragilité, le récit de l'histoire

⁹ Bazubagira, K.A., An Exploration of Community Perceptions and Understandings of Rwandan Genocide Memorials, Doctoral Thesis in Sociology. Pietermaritzburg 2012.

¹⁰ Bazubagira, A.K., Remembering, a comprehensive driving forces for sustainable changes, London 2019.

¹¹ Cabecinhas, R. / Liu, J.H. / Licata, L. / Klein, O. / Mendes, J. / Feijó, J. / Niyubahwe, A., Hope in Africa? Social representations of world history and the future in six African countries, in: International journal of psychology, 46(5) (2011), 354-367.

¹² Babbie, E. / Mouton, J., The Practice of Social Research, Oxford ¹⁰2010.

¹³ Chauveau, J.P. / Grajales, J. / Léonard, É., Introduction : foncier et violences politiques en Afrique, in: Revue internationale des études du développement, 3 (2020), 7-35.

des événements porte des contradictions énormes dans la mémoire des victimes¹⁴. La mémoire collective qui prend ses assises dans cet environnement ambigu n'est pas facile à vivre, les incompréhensions dominent¹⁵.

1.1 Dualité dans la mémoire collective : le passé et le présent

Dans le cas des conflits inter groupaux violents, la représentation du passé et le discours de la mémoire varient énormément selon le rôle que le groupe a joué dans les événements tragiques vécus, la souffrance de l'autre n'est pas considérée. Ainsi le passé porteur de contradiction continue à entretenir la haine dans le présent¹⁶. La réémergence des conflits de différents caractères aboutit à la construction d'une société où règne la peur du lendemain, ce qui maintient tout une population dans la pauvreté psychologique¹⁷. Le futur n'est pas garanti, c'est seulement le présent qui est vécu, il y a un sentiment d'anéantissement du groupe qui tend à se replier sur lui-même, ce qui le maintient dans le déni du changement¹⁸.

La cessation ou la fin des hostilités ne signifie pas la présence de la paix¹⁹, surtout quand les hostilités sont liées aux déchirements internes dans des contextes de vie commune de la victime et de son bourreau comme les cas du Rwanda, la République Démocratique du Congo, Burundi, etc. Même s'il y a des implications externes, ce sont des conflits intercommunautaires ou intergroupes soutenus ou mal gérés par l'instance politique²⁰. La mémoire collective est enracinée dans des conflits larvés, frustrantes et coûteuses²¹, qui sont nourris à la haine et à des accusations mutuelles

¹⁴ Nora, P., Pour une histoire au second degré, in: *Le débat*, 5 (2002), 24-31.

¹⁵ Gensburger, S. / Lavabre, M.C., Entre „devoir de mémoire“ et „abus de mémoire“: la sociologie de la mémoire comme tierce position, Bertrand Müller. *Histoire, mémoire et épistémologie. A propos de Paul Ricoeur*, Paris 2005, 76-95, fffalshs-01068977f.

¹⁶ Vollhardt, J.R. / Bilali, R., The role of inclusive and exclusive victim consciousness in predicting intergroup attitudes: Findings from Rwanda, Burundi, and DRC, in: *Political Psychology*, 36(5) (2015), 489-506.

¹⁷ Nora, P., Présent, nation, mémoire, in: *Revista Brasileira de História*, 32(63) (2012), 445-448.

¹⁸ Pasupathi, M., Weeks, T., & Rice, C., Reflecting on life: Remembering as a major process in adult development, in: *Journal of Language and Social Psychology*, 25(3) (2006), 244-263.

¹⁹ Jeong H.W., *Conflict Management and Resolution. An introduction*, London (2010).

²⁰ Chaouad, R. Rendre justice après des violences de masse, un impératif fragile, in: *Revue Internationale et stratégique*, (2) (2013), 165-170.

²¹ Halbwachs, M., *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris 2013.

incessantes²². La mémoire collective qui devrait provoquer l'explosion d'une introspection pour laisser sortir l'angoisse, la peur du passé et de l'autre est manipulée par les accusations réciproques²³. Si le contexte dans lequel la mémoire collective s'organise ne démasque pas les causes et les conséquences des conflits qui ont endeuillé la population d'une façon objective²⁴, et qui donne sens à l'existence de chaque groupe impliqué, la mémoire collective se transforme en conflits latents qui maintient la population dans une insécurité appauvrissante.

1.2. La mémoire collective, reconstruire ensemble une histoire

La mémoire concerne un événement qui s'est réellement produit et qui peut être identifié²⁵. C'est plutôt l'interprétation de l'événement qui peut porter des contradictions mais la réalité ne peut être ignorée. La mémoire collective ouvre les horizons pour la continuité du groupe qui, par la volonté de s'ouvrir aux autres et réfléchir à des changements, est capable de favoriser la résilience pour faire face aux défis. Le travail de la mémoire collective est indispensable malgré ses contraintes de s'organiser autour des mémoires traumatisantes porteuses de contradictions notoires dans la considération des blessures de l'autre groupe²⁶.

Bien organisée dans un environnement favorable, la mémoire collective nourrit une créativité incroyable. Elle est une essence pour la transformation d'une société en détresse. Les conflits quand bien même sanglant et nuisible inspirent le changement. Prédire de quelle manière orienter les suites de la crise pour faire ressortir les éléments positifs d'un ensemble de faits négatifs, c'est un choix motivé par plusieurs facteurs. La gestion stratégique d'après les conflits violents nécessite la compréhension et la prise

²² Klein, O. / Licata, L. / Pierucci, S., Does group identification facilitate or prevent collective guilt about past misdeeds? Resolving the paradox, in: *British Journal of Social Psychology*, 50(3) (2011), 563-572.

²³ Bouchat, P. / Bernard, R., National identity and collective memory: A social psychological Perspective. Abingdon on Thames 2018.

²⁴ Bouchat, P., & Klein, O., Se souvenir ensemble : la mémoire collective à travers le prisme de la Psychologie sociale, in: *Cahiers de psychologie clinique*, (2) (2019), 183-204.

²⁵ Hirst, W. / Yamashiro, J. K. / Coman, A., Collective Memory from a Psychological Perspective, in : *Trends in Cognitive Sciences* 22 (2018), 438-451.

²⁶ Alarcón-Henríquez, A. / Licata, L. / Leys, C. / Van der Linden, N. / Klein, O. / Mercy, A., Recognition of shared past sufferings, trust and improving intergroup attitudes in Belgium, in: *Revista de Psicología*, 28(1) (2010), 81-110.

en compte des causes profondes, de son leur évolution et de leurs conséquences.

La mémoire collective qui connecte le rationnel et l'irrationnel du vécu est un instrument utile pour redonner sens à la vie après les conflits violents²⁷. Le concept rationnel et irrationnel vont de pair dans la vie sociale même si le rationnel est privilégié. Influencée par l'éducation et l'expérience, l'irrationnel n'est pas synonyme de l'incapacité d'une personne à être rationnelle, c'est plutôt une absence de cohérence dans la structure de ses croyances, attitudes, émotions, intentions et actions²⁸. Se souvenir une période de son histoire ou d'un événement est l'engagement individuel et communautaire et il a toujours un caractère social, ce qui influe sur la rationalité de l'évènement qui est l'objet de la mémoire. Le traumatisme aiguë génère des omissions ou oublies et pour reconstituer le vécu, l'émotionnel domine la raison. Par exemple dans le cas du génocide, les survivants ont de la peine à raconter leur cheminement vers les lieux de la mort, les certaines choses ainsi que les détails sont oubliées ou transformées, la peur excessive de la mort atroce engendre l'inconscience²⁹. Mais aussi, ce que certains appellent l'irrationalité ou rationalité dans le comportement humain peut parfois signifier une sorte de mauvaise interprétation. La reconstruction du vécu est une tentative de redire rationnellement et irrationnellement ses croyances, attitudes, émotions, intentions et actions.

La mémoire collective ouvre la fenêtre de la conscience collective pour reconnaître ce qui s'est passé et permet aux gens de découvrir davantage l'ampleur de l'évènement, le rôle que chacun/e a joué à travers des témoignages³⁰. La mémoire se reconstruit à partir de l'absence de ce qui est perdu et vécu et la présence³¹, c'est une reconstruction rétroactive du passé qui s'inspire aussi du présent³². Pour attribuer une signification sociale,

²⁷ Figueiredo, A. / Martinovic, B. / Rees, J. / Licata, L., Collective memories and present-day intergroup relations: Introduction to the special thematic section, in: *Journal of Social and Political Psychology*, 5(2) (2017), 694-706.

²⁸ Marwala, T., Flexibly-bounded rationality and marginalization of irrationality theories for decision making. arXiv preprint arXiv: 1306.2025 (2013).

²⁹ Roux, A., Le moi menacé de mort, in: *Libres cahiers pour la psychanalyse*, (1) (2010), 129-137.

³⁰ Kappmeier, M. / Mercy, A., The long road from cold war to warm peace: Building shared collective memory through trust, in: *Journal of Social and Political Psychology*, 7(1) (2019), 525-555.

³¹ Ledoux, S., Le temps du « devoir de mémoire » des années 1970 à nos jours . Doctoral dissertation, Paris 2014.

³² Rosoux, V. / Bouchat, P. / Klein, O.. Retelling the War to Give a Chance to Peace. A Comparative Analysis of Great War Memories, in: Geneviève Warland (ed.), *Experience*

politique et économique aux actions et événements dont on se souvient, le rationnelle et l'irrationnelle vont de pair³³ et la reconstruction socio-émotionnel des témoignages considère les deux aspects³⁴.

Si les événements traumatisants se répètent pendant une longue période, gérés par des gouvernements qui attribuent un sens illusoire à ce qui s'est passé, la distorsion du souvenir devient comme une maladie qui ronge les communautés, donnant naissance à une cohésion sociale artificielle porteuse de conflits latents³⁵. Par exemple, les Rwandais ont vécu une expérience traumatisante répétée des souvenirs qui ont biaisé la reconstruction des événements qui se sont passés dans l'histoire. Les années d'avant et d'après la colonisation, la Révolution de 1959 vers l'indépendance et les républiques ; les différents groupes dans la communauté Rwandaise n'ont pas eu les mêmes considérations eu égard à ces événements³⁶. Ainsi, la reconstruction de la mémoire collective est problématique ; les victimes et bourreaux ont tendance à former deux camps, ce qui a des répercussions socio-émotionnelles dans la reconstruction de l'identité communautaire³⁷. Dans un environnement aussi complexe, la mémoire collective engendre la peur, le silence, et l'acceptation passive de l'autre³⁸ remplace la confrontation active du vécu à travers les témoignages. Quand la mémoire collective est activement reconstruite par la classe dirigeante en leur faveur, les blessures du passé sont négligées, on se contente des discours qui ne répondent pas au passé d'un peuple, ce qui handicape la reconstruction du tissu social détruit par les conflits. La mémoire collective n'est pas seulement le souvenir d'un événement, c'est une expression de la vie de groupe qui communique un message vers l'extérieure, vers l'autre. La mémoire

and Memory of the First World War in Belgium: Comparative and Interdisciplinary Insights, 2019, 139-165, here 139.

³³ Vollhardt, J.R. / Bilali, R., The role of inclusive and exclusive victim consciousness in predicting intergroup attitudes: Findings from Rwanda, Burundi, and DRC, in: *Political Psychology*, 36(5) (2015), 489-506.

³⁴ Pasupathi, M. / Fivush, R. / Hernandez-Martinez, M. Talking about it: Stories as paths to healing after violence, in: *Psychology of Violence*, 6(1) (2016), 49.

³⁵ Leavitt, P.A. / Covarrubias, R. / Perez, Y.A. / Fryberg, S.A., „Frozen in time”: The impact of Native American media representations on identity and self-understanding, in: *Journal of Social Issues*, 71(1) (2015), 39-53.

³⁶ Radstone, S. / Schwarz, B., *Memory: Histories, theories, debates*, New York 2010.

³⁷ Ashplant, T.G. / Dawson, G. / Roper, M., *The politics of war memory and commemoration: contexts, structures and dynamic*. The Politics of War Memory and Commemoration, London 2013, 3-85.

³⁸ Vrancken, D., « De la mise à l'épreuve des individus au gouvernement de soi », in: *Mouvements*, (1) (2011), 11-25.

collective résume le vécu centré sur l'événement mais embrasse aussi les diversités cachées derrière leur contexte d'intégration dans l'avant et après l'événement. C'est un cadre de s'informer mutuellement et le manque d'information handicape la reconstruction de l'événement et génère l'incapacité à comprendre ce qui s'est passé. L'irrationnelle pour signifier l'angoisse, la douleur immense, l'agonie peuvent justifier l'inadmissible du vécu, ce qui peut obstruer le chemin de la sympathie pour les gens qui ont une autre version de l'histoire racontée³⁹.

2. Résilience et mémoires collectives

L'une des conséquences tragiques des conflits violents récurrents est qu'ils font de l'autre, le voisin, la source du problème, du conflit. L'accusation remplace l'acceptation, fuir l'autre devient la règle qui régit la communauté⁴⁰. Lorsque les gens sont attachés à leurs histoires stressantes, ils deviennent soit prisonniers de leurs émotions et sont maintenus dans une situation d'insécurité et l'esprit d'initiative et de créativité se cristallisent dans leur peur ; soit ils cherchent à s'imposer par les actions qui valorisent leur groupe ils développent la résilience⁴¹ qui est selon Cyrulnik «la reprise d'un nouveau développement après un fracas traumatique »⁴². Ils mettent en place des stratégies pour prendre des décisions qui transforment leur situation en une force de changement positive de leur condition de vie⁴³. Les facteurs de protection présents dans leur environnement sont identifiés pour les exploiter positivement, ce qui enrichit leur interaction, et les souvenirs traumatisants sont transformés en une force qui donne le goût de vivre en harmonie avec les autres.

La résilience permet aux gens de découvrir leur force, faiblesses, exploiter les opportunités pour faire face aux défis dans leur cheminement vers l'avant ; c'est une force pour faire face aux adversités. Si le développement après la crise doit avoir lieu, c'est avec l'acceptation de ce qui s'est passé, faire face au traumatisme douloureux et aux défis du passé et / ou du

³⁹ Halbwachs, M., Les cadres sociaux de la mémoire, Paris 2013.

⁴⁰ Vollhardt / Bilali, The role of inclusive and exclusive victim consciousness..., 489-506.

⁴¹ Masten, A.S. Risk and Resilience in Development. Oxford handbook of developmental, London 2013.

⁴² Cyrulnik, B., Traumatisme et résilience, in: Rhizome, (3) (2018), 28-29.

⁴³ Ungar, M. (Ed.), The social ecology of resilience: A handbook of theory and practice, New York 2012.

présent pour avancer dans la perspective du changement positif⁴⁴. Analyser et comprendre le passé tout en étant conscient de ses conséquences et prendre des dispositions pour mieux avancer vers le développement, c'est revisiter positivement son passé traumatisant⁴⁵. La résilience débloque les potentialités de la communauté et bloque le cercle vicieux de la vengeance, ce qui assainit le présent pour construire un avenir meilleur⁴⁶. Le socio-émotionnelle est « définit comme un ensemble de capacités permettant à chacun d'adopter un comportement adaptable et positif pour répondre efficacement aux exigences du quotidien, ce sont des savoirs être »⁴⁷ qui incluent « l'empathie, le respect de l'autre, la capacité de solliciter ou de prêter de l'aide, l'aptitude à ajuster ses émotions aux situations ou à discerner celles d'autrui »⁴⁸. Le socio-émotionnelle rétablit le tissu social et mobilise des compétences des communautés vers le changement positif est facilement identifiable dans la communauté où la résilience a pris racines ⁴⁹.

La résilience rend la passée fréquentable dans la mesure où elle identifie les risques pour les maîtriser et les opportunités pour les exploiter⁵⁰. La mémoire ne fait pas nécessairement écho à des faits vérifiés de ce qui s'est passé⁵¹, ce n'est pas réécrire l'histoire même si elle peut parfois utiliser des matériaux similaires, la mémoire peut inclure des informations manipulées consciemment ou inconsciemment⁵². Le poids du traumatisme vécu crée un vacuum qui peut aussi biaiser aveuglément les informations. C'est à partir de la volonté de comprendre le passé pour construire le présent que

⁴⁴ Luthar, S.S. / Crossman, E.J. / Small, P.J., Resilience and adversity, in: R.M. Lerner and M.E. Lumb (Eds.), *Handbook of Child Psychology and Developmental Science*, Hoboken 2015.

⁴⁵ Páez, D. / Basabe, N. / González, J.L., Social Processes and Collective Memory: a cross-cultural approach to remembering political events, in: J. Pennebaker, D. Páez & B. Rimé (Eds.), *Collective Memory of Political Events*. Hillsdale 1997, 147.

⁴⁶ Pulla, V., „Strengths-Based Approach in Social Work: A distinct ethical advantage”, in: *International Journal of Innovation, Creativity and Change*, 3 (2) (2017), 94-117.

⁴⁷ Minichiello, F., Compétences socio-émotionnelles: recherches et initiatives, in: *Revue internationale d'éducation de Sèvres*, (76) (2017), 12-15.

⁴⁸ Frimousse, S. / Peretti, J. M., Comment développer les pratiques collaboratives et l'intelligence collective, in: *Question (s) de management*, (3) (2019), 99-129.

⁴⁹ Bhadra, S. / Pulla, V., *Community Interventions in Disasters*, in: K. Goel (Ed.), *Community Work: Theories, Experiences & Challenges*, Bangalore 2014, 103-117.

⁵⁰ Radstone, S. / Schwarz, B., *Memory: Histories, theories, debates*, New York 2010.

⁵¹ Ricoeur, P., *Mémoire, histoire, oubli*, in: *Esprit*, (3) (2006), 20-29.

⁵² Todorov, T., *Les Abus de la Mémoire*, Paris 2004.

les gens développent les facteurs de protection qui les poussent en avant même si les adversités sont toujours menaçantes⁵³.

Les informations partagées dans un environnement d'écoute mutuelle incarnent la conscience commune, une force qui affermit les facteurs de protection dans la communauté, ce qui donne naissance aux sentiments de résilience des membres de cette communauté. Elle est un atout dans la reconstruction de la communauté vers son épanouissement. La résilience est le refus d'être des consommateurs passifs du traumatisme⁵⁴. L'importance est accordée à l'initiation des stratégies pour faire face aux défis et aussi à prendre en main sa destinée. Dans ce cas, il y a le dépassement des peurs, des rancunes, de la vengeance qui sont remplacées par la création d'un espace d'échange enrichissant. Comme conséquence, il y aura la création d'un environnement qui valorise l'identité commune qui est le début de la reconstruction de la cohésion sociale vers la résilience qui renforce les liens d'affinité intragroupe et inter-groupe. Les actions positives sont posées pour légitimer le changement vers l'acceptation de l'autre. L'un des exemples est d'un garçon qui a assisté à la mort de sa mère et il a décidé de se venger quand il était encore jeune. Invitée à partager les discussions avec un groupe de survivants du génocide au Rwanda et ceux qui ont leur parent en prison organisée par Prison Fellowship Rwanda, après année dans le groupe qui se réunissent chaque semaine, il a trouvé sa liberté, pas seulement du traumatisme qui l'empêcher de dormir mais aussi l'image de l'autre a changée'

3. Mémoire collective et développement

La mémoire collective ouvre un espace de communication, la communauté est attentive et reçoit des informations dans un climat d'écoute active⁵⁵. Le souvenir crée la continuité, l'identité entre le passé, le présent et le futur⁵⁶. La densité des émotions peut être mieux comprise au sein de la même

⁵³ Bazubagira, K.A. / Umumararungu, K.C., « Self-reliance, a response to early childhood trauma among street Children », in: *International Journal of Research in Business and Social Science*. 9(6) (2020), 183-190.

⁵⁴ Hutton, P.H., *The memory phenomenon in contemporary historical writing: How the interest in memory has influenced our understanding of history*, New York 2016.

⁵⁵ Koselleck, R. / Sebastián, J.F. / Fuentes, J.F., *Conceptual history, memory, and identity: an interview with Reinhart Koselleck*, in: *Contributions to the History of Concepts*, 2(1), 2006, 99-127.

⁵⁶ Ricoeur. *Mémoire, histoire, oubli*, 20-29.

communauté où cela s'est produit, c'est-à-dire les lieux de mémoire, qui sont aussi significatifs dans la reconstruction de l'événement⁵⁷. Se souvenir c'est accepter de faire face à ses faiblesses, ses peurs mais aussi ses forces, c'est vouloir comprendre, oser faire une aventure dans la compréhension de sa souffrance et de la souffrance de l'autre qui s'explique à la fois dans le rationnel et l'irrationnel. C'est connecter les points qui semblent distant ou rapprochées pour embrasser la compréhension du vécu⁵⁸. Les souvenirs traumatisants du passé menacent de rebondir si le processus de reconstruction socio-émotionnelle n'a pas été fait ou si la communauté ou les groupes n'ont pas développé la résilience pour faire face aux atrocités menaçantes⁵⁹. S'ouvrir à une transformation durable est le résultat d'un cheminement de prise de conscience d'un changement possible même s'il peut être périlleux et coûteux. Quand les gens se sentent compris, ils orientent leur force dans la recherche de l'autre, l'ouverture vers l'extérieur, et cela développe le sentiment de complémentarité. L'espace psychologique de méfiance, de rejet est réduit voir efface. Chaque groupe est prêt à donner des informations qui pourrait réduire l'incompréhension et les accusations du vécu.

3.1. Oser comprendre : un préalable au développement

Le développement est possible dans un contexte bien préparé d'une façon inclusive. Il faut oser comprendre que tout développement commencer par la reconstruction de la culture d'une nation, son identité qui crée la réconciliation avec lui-même et son environnement. Ainsi, les piliers solides du changement prennent leurs racines entre le vécu de la nation et l'acceptation de la responsabilité et du prix à payer pour revisiter le passé. Si la passée traumatisante n'est pas bien analysée pour la cause de la justice sociale où les différents groupes prennent consciences de la réparation qu'il faut faire, le développement va être fragiliser par l'insécurité et la peur de l'autre. Oser aller vers l'autre pour l'écouter permet de s'ouvrir au

⁵⁷ Nora, Présent, nation, mémoire, 445-448.

⁵⁸ Bazubagira, K., „Kwibukira mu nzibutso: Imbaraga zo komora ibikomere, in: « Kwibuka no Kuvura. Ibikomere by'Ihungabana Nyuma ya Jenocide Yakorewe Abatutsi mu 1994 : Komora Umutima, Umubiri n'Amateka » Editions PIASS, Kigali 2016.

⁵⁹ Engel, V., Le désir de mémoire : contre l'instrumentalisation de la mémoire de la Shoah, Paris 2020,

changement⁶⁰. Pour construire le présent qui donne sens à leur identité la réparation des liens brisés par les conflits est nécessaire⁶¹. Redéfinir leur histoire pour poser des fondations solides sur lesquelles il faut bâtir leur présent est un préalable à leur marche vers le développement⁶². C'est la reconstruction de l'environnement non-physique et physique au sein de la communauté qui occasionne le changement motivé par l'intégration des valeurs du tissu social rétabli. Les programmes établis pour l'appui au développement ont leur importance capitale mais si le tissu social n'est pas encore rétabli et l'autre continue à être un danger, ces programmes ne sont pas vecteurs du changement⁶³ mais de la dépendance⁶⁴.

Le concept de développement est très vaste mais il trouve sa signification dans le bien-être plutôt que dans ce que les gens ont quand bien même il y a la complicité entre les deux. C'est dans le rétablissement d'une structure de valeur sociale d'entraide et la solidarité qui incluent la notion de coresponsabilité qui sont le fondement du développement⁶⁵. Si le développement peut se définir comme libération, épanouissement et devenir plus mature dans les décisions, ce qui donne la force d'exploiter les potentialités en place, la mémoire collective ouvre le chemin vers réalisation de cette maturité individuelle et collective. Le développement avant de se concrétiser dans le matériel voit le jour dans le non matériel ; valoriser toutes les ressources disponibles comme fondement du développement. La cohésion sociale et la capacité de prendre des décisions délibérées sont des éléments importants pour le développement de la nation⁶⁶. Dans les sociétés où les décisions sont dictées soit par la peur de l'autre, la méfiance, le refus, manque d'information, le vécu traumatisant, la crise d'identité⁶⁷, l'échec est au rendez-vous malgré les efforts fournis pour le développement.

⁶⁰ Sciuto, Graziella, Comprendre les hommes pour ne plus les faire fuir: Amour Union Lien Différence, Chapelle-lez-Herlaimont 2017.

⁶¹ Chebili, A. / Mekkaoui, F.Z., Le Déchirement culturel et la confirmation identitaire chez Malek Haddad., Mémoire présenté pour l'obtention du diplôme de Master, Université Larbi Ben M'Hidi, Oum El Bouaghi 2017.

⁶² Bolton, K.W. / Hall, J.C. / Blundo, R. / Lehmann, P., The role of resilience and resilience theory in solution-focused practice, in: Journal of Systemic Therapies, 36(3) (2017), 1-15.

⁶³ Moyo, D., Dead aid: Why aid is not working and how there is a better way for Africa, Basingstoke 2009.

⁶⁴ Jacquemot, P., L'Afrique des possibles : les défis de l'émergence, Paris 2016.

⁶⁵ Karbo, T. / Catherine N., 'War Economies: Issues and Options for Transformation', in: Africa Peace and Conflict Journal, 3(1) (2010), 13-24.

⁶⁶ Bolouvi, W., Quel développement pour l'Afrique subsaharienne ? Paris 2007.

⁶⁷ Balana, Y.. « L'Africain et le paradigme de la modernité. Que devient l'identité ? », in: Revue internationale de langue et de littérature, 86(1) (2016), 8.

L'autre représente un danger à éliminer ou à ne pas associer dans le changement. Les tensions latentes sont perpétuelles dans une communauté où la reconstruction identitaire et du tissu social reste précaire même si leur fondement n'a pas de justification rationnelle.

La liberté qui renforce la capacité des gens de faire des choix raisonnés est anéantie et/ou transformée en une force négative orientée vers les critiques destructives des initiatives de l'autre. Les besoins réels de l'autre et ses problèmes ne sont pas considérés ou sont sous-estimés, ce qui crée le favoritisme renforçant les tensions latentes et le traumatisme. Les solutions inadéquates suites à une analyse irrationnelle, au lieu d'apporter des solutions durables, elles vont empirer la situation et la cohésion sociale va être remplacée par le renforcement de la sécurité physique pour imposer des ordres. Cette situation crée des changements à court terme et éphémères qui incarnent des injustices sociales considérables⁶⁸. Être compris dans ses souffrances, c'est le début de l'intégration inclusive vers la recherche des solutions communes et le changement en dépend.

Disposer des informations du vécu, croire ensemble qu'ils sont capables de s'organiser pour répondre collectivement à leurs besoins communs, être à la hauteur de prendre des décisions délibérées pour changer leur situation sociale et économique, leurs différences sont transformées en complémentarité⁶⁹. Ce rapprochement pour un but commun apporte une analyse approfondie face à plusieurs alternatives. L'œuvre de la mémoire collective est de créer cet environnement où les gens sont motivés à découvrir leurs potentialités vers un développement inclusif.

3.2. Crise d'identité et développement

La crise d'identité crée un environnement précaire qui nourrit des conflits violents internes. Elle est un handicap au développement des sociétés multicommunautaires. Affaiblit par le passé traumatisant nourrit par les guerres, les tueries et les discriminations qu'elles soient d'ordre ethnique, régional, religieux, les individus sont à la recherche de leur identité pour se définir faces aux adversités⁷⁰. Face aux défis identitaire, l'autorité du

⁶⁸ Samuel, B., « Planifier en Afrique », in: Politique africaine, (1) (2017), 5-26.

⁶⁹ Egil, F., « Les Objectifs de développement durable, nouveau « palais de cristal » ? ». in: Politique African, (4) (2015), 99-120.

⁷⁰ Verweijen, J. / Vlassenroot, K., „Armed mobilisation and the nexus of territory, identity, and authority: the contested territorial aspirations of the Banyamulenge in eastern DR Congo”, in: Journal of Contemporary African Studies, 33(2) (2015), 191-212.

pouvoir en place fait ressentir la crise là où l'exclusion de l'autre qui n'est pas de son groupe d'appartenance est une arme aux fins de couvrir l'insécurité créée pas la crise identitaire et les faiblesses qui en découle. Le népotisme, la corruption, la dictature sont des armes pour combler la fragilité identitaire cachée par l'habit du pouvoir. L'autre n'existe pas et s'il existait, c'est un danger. Par le désir de répondre à ce manquement, les gens se refoulent dans la mémoire collective de leur groupe où ils se sentent compris. Le parcours d'aller vers l'autre pour l'acceptation, reconstruction, compréhension et complémentarité n'est pas encore en place.

L'autre est source de menace, de problème, un danger à éviter ou éliminer, l'autre c'est l'enfer⁷¹. Dicté par ce traumatisme non encore résolu, les gens sont emprisonnés dans les anti-valeurs non justifiées qui s'imposent comme vengeance vers la communauté qui pour eux les a victimisés⁷². L'angoisse du passé les a déracinés dans leur vie de dignité, ils projettent ce qu'ils ressentent dans le futur. La colère qui est engendré par le traumatisme du vécu est associée au risque de violence dirigé vers le victime et aussi vers les autres. Elle crée des troubles dans les décisions ce qui entravent le développement social et économique. De cette environnement psycho social naissse une colère persistante dans la communauté qui nourrit le cerlce vicieux de la violence.

La période post-conflit augmente le risque de retraumatiser la communauté suite à des conditions socio-économiques preciaire. Si le travail d'accompagnement psychologique et sociale vers la guérison n'a pas été accomplie, le vécu continue d'être un handicap qui tourmente la vision du développement individuel et communautaire. Les frustrations créées par le vécu traumatisant aggravée par la pauvreté matérielle et immatérielle déracinent des individus et des groupes de leur histoire, ce qui porte atteinte à leur intégrité et souveraineté. Cette situation engendre la crise identitaire s'il n'est pas bien géré au niveau individuel et collectives. Si le changement inclue la planification pour l'analyse des forces et des faibles, des opportunités et des contraintes, il ne peut pas être précipitée. Accepté d'être interpellé par la réalité dans laquelle le changement s'inscrit et s'ouvrir aussi aux critiques de l'autre est nécessaire pour avancer

⁷¹ Le Drian, J.Y. « Qui est l'ennemi ? », in: Commentaire, (1) (2016), 29-36.

⁷² Kamiejski, R. / Guimond, S. / De Oliveira, P. / Er-Rafiy, A. / Brauer, M., « Le modèle républicain d'intégration : implications pour la psychologie des relations entre groupes », in: L'Année psychologique, 112 (1) (2012), 49-83.

surement⁷³. Dans des pays qui ont connu des conflits violents internes, les blessures émotionnelles, psychologiques et sociales qui engendrent des frustrations et la crise d'identités ne sont pas considérées comme priorités ; c'est la force physique qui remplace la cohésion sociale, la frustration qui fait place à la compréhension du vécu, les menaces qui font place à la redevabilité, et la crise d'identité s'aggrave, raison pour laquelle les conflits s'éternisent et la misère fait roi⁷⁴.

3.3. *Vers le rapprochement des mémoires collectives*

La participation inclusive de la communauté dans le processus de développement accroît les liens de cohésion sociale. Elle réduit la distance psychologique qui sépare les groupes, c'est un travail de longue haleine mais possible⁷⁵. Les débuts s'annoncent difficiles avec beaucoup de frustration mais la confrontation des idées démasque les idées destructrices qu'abrite chaque groupe. Il s'agit de faire la confrontation des mémoires collectives. Il y a un attachement qui se développe entre les membres de la société capable de réduire leur distance psychologique par les échanges d'expérience⁷⁶. Dans cet environnement, les différences deviennent de plus en plus gérables pour un but commun. Les réseaux de communication intra-groupes et inter groupes sont améliorés et les différences sont considérées comme une richesse dans le parcours vers le changement positif⁷⁷.

Motivé par l'enthousiasme de découvrir l'image de l'autre dans ce parcours du changement, l'écoute active se rétablit. L'engagement dans la dynamique psychique de la reconnaissance de l'autre et de la considération et compréhension de ses souffrances va au-delà des discours. Ils découvrent ensemble les aspects tangibles et intangibles de leur vécu, ce qui donne naissance à un climat de confiance et la peur de l'autre est remplacée par la confiance. Le passé qui est maintenu vivant par le souvenir devient une fontaine où puiser la force de lutter ensemble pour la survie des groupes, et puis pour le développer. Le rationnel et l'irrationnel sont

⁷³ Ondo, B.M., « Quelle science pour quel développement en Afrique? », in: *Hermes* (3) (2004), 210-215.

⁷⁴ Samuel, B., *Planifier en Afrique*, in: *Politique africaine*, (1) (2017), 5-26.

⁷⁵ Deschamps, J. C. / Moliner, P., *L'identité en psychologie sociale: Des processus identitaires aux représentations sociales*, 2012.

⁷⁶ Fischer, G.N., *Les concepts fondamentaux de la psychologie sociale*, Malakoff 2020.

⁷⁷ Guimond, S., *Psychologie sociale : Perspective multiculturelle* (Vol. 4), Wavre 2010.

partagés pour se découvrir et renforcer le lien entre la perception physique et métaphysique du monde qui est la source d'inspiration vers le changement.

Le développement implique un changement progressif et intense dans tous les aspects de la vie. Cela se produit consciemment avec l'innovation et la créativité, parfois lentes voire perturbatrices. Cela ne peut pas se produire que si les gens sont guidés par leur volonté de devancer les peurs, les différences et les accusations mutuelles. Les gens utilisent leur énergie et ressources pour la reconstruction de leur bien-être. La prise de conscience de la nécessité d'avancer ensemble pour rétablir leur cohésion devient leur priorité. La mémoire collective des groupes s'ouvre aux informations de l'autre pour se laisser informer, ce qui crée une action vers l'acceptation de l'autre et le développement⁷⁸. Le 'nous' devient une force de transformation sociale qui intègre les générations présentes et futures et il nourrit la conscience d'être une nation. La mémoire collective des groupes est enracinée dans le contexte culturel d'une nation. L'analyste externe porte un regard tout autre sur ce qui fonde l'existence d'une communauté dont il ne fait pas partie.

L'engagement de la communauté à un programme commun pour résoudre un problème social et économique est compris comme le résultat d'un processus positif qui reconnaît les racines de son existence pour y bâtir le changement vers le développement. Dans un tourbillon d'une communauté déchirée intérieurement par les crises identitaires, les efforts de développement sont éphémères. Le moteur pour véhiculer le développement est de donner sens à la mémoire collective, reconstruire un contexte d'acceptation, d'innovation et de créativité. La détermination, la volonté et la fermeté dans les décisions vont réconcilier le vécu, le présent et le futur pour avancer ensemble.

Conclusion

La mémoire collective s'identifie à un 'nous' qui intègre même les gens qui n'ont jamais connu l'événement, objet de la mémoire. Le cercle vicieux des conflits qui ravagent l'Afrique miroite cette continuité qui s'est transformée en une force négative. Se souvenir des moments difficiles qui

⁷⁸ Figueiredo, A. / Martinovic, B. / Rees, J. / Licata, L., Collective memories and present-day-intergroup relations: Introduction to the special thematic section, in: *Journal of Social and Political Psychology*, 5(2) (2017), 694-706.

ont des conséquences dramatiques sur la vie des gens, est couteux. Le devoir de mémoire collective est la responsabilité de disposer des informations qui donnent sens à la vie est vitale. Avoir la force d'affronter le passé accablant ensemble, faire face aux conséquences dans un environnement de compréhension mutuelle est une force commune qui promeut la maturité de la communauté de faire des choix raisonnés à travers lesquelles les défis de la crise identitaire sont levés.

La mémoire collective est un lieu investi de force positive mais aussi négative susceptible de générer des changements. S'ouvrir à l'écoute de l'autre, avoir un espace d'écoute active du passé pour se découvrir mutuellement souligne la nécessité de la mémoire collective qui donne naissance à la résilience collective vers le développement inclusif là où chacune/e a la volonté de participer aux changements. Revisiter le passé ensemble pour se reconstruire, oser comprendre le passé pour bâtir le présent et planifier le futur donne la joie de vivre ensemble, ce qui met fin au cercle vicieux de la violence. L'autre est considéré positivement comme source de force, d'entraide et de collaboration. Ainsi, le développement socio-économique est durable car il repose sur une fondation solide qui est la cohésion sociale. La contribution de la mémoire collective dans le développement des sociétés post post conflits est considérable.

Bibliographie

- Alarcón-Henríquez, A. / Licata, L. / Leys, C. / Van der Linden, N. / Klein, O. / Mercy, A., Recognition of shared past sufferings, trust and improving intergroup attitudes in Belgium, in: *Revista de Psicología*, 28(1) (2010), 81-110.
- Apfelbaum, E., *Halbwachs and the Social Properties of Memory* in: *Memory: Histories, theories, debates*, New York 2010.
- Ashplant, T.G. / Dawson, G. / Roper, M., The politics of war memory and commemoration: contexts, structures and dynamic. *The Politics of War Memory and Commemoration*, London 2013, 3-85.
- Babbie, E. / Mouton, J., *The Practice of Social Research*, Oxford ¹⁰2010.
- Balana, Y.. « L'Africain et le paradigme de la modernité. Que devient l'identité ? », in: *Revue internationale de langue et de littérature*, 86(1) (2016), 8.
- Basabe, N., Social processes and collective memory: A cross-cultural approach to remembering political events, in : *Collective memory of political events: Social psychological perspectives*, (2013), 147.
- Bazubagira, K.A., Remembrance, a transformative approach of traumatic memories in Rwanda's Communities. In : *Memory Works in Churches and Community-Based Organisations in Post Genocide Rwanda*, Kigali 2020, 107-128.

- Bazubagira, K.A., *Remembering, a comprehensive driving forces for sustainable changes*, London 2019.
- Bazubagira, K.A., „Kwibukira mu nzibutso: Imbaraga zo komora ibikomere, in: « Kwibuka no Kuvura Ibikomere by'Ihungabana Nyuma ya Jenocide Yakorewe Abatutsi mu 1994 : Komora Umutima, Umubiri n'Amateka », Kigali 2016.
- Bazubagira, K.A. / Umumararungu, K.C., « Self-reliance, a response to early childhood trauma among street Children”, in: *International Journal of Research in Business and Social Science*. 9(6) (2020), 183-190.
- Bazubagira, K.A., *An Exploration of Community Perceptions and Understandings of Rwandan Genocide Memorials*, Doctoral Thesis in Sociology. Pietermaritzburg 2012.
- Bhadra, S. / Pulla, V., *Community Interventions in Disasters*, in: K. Goel (Ed.), *Community Work: Theories, Experiences & Challenges*, Bangalore 2014, 103-117.
- Bolouvi, W., *Quel développement pour l'Afrique subsaharienne ?* Paris 2007.
- Bolton, K.W. / Hall, J.C. / Blundo, R. / Lehmann, P., *The role of resilience and resilience theory in solution-focused practice*, in: *Journal of Systemic Therapies*, 36(3) (2017), 1-15.
- Bouchat, P. / Bernard, R., *National identity and collective memory: A social psychological Perspective*. Abingdon on Thames 2018.
- Bouchat, P., & Klein, O., *Se souvenir ensemble : la mémoire collective à travers le prisme de la Psychologie sociale*, in: *Cahiers de psychologie clinique*, (2) (2019), 183-204.
- Bouchat, P./ Klein, O., *Se souvenir ensemble : la mémoire collective à travers le prisme de la psychologie sociale*, in: *Cahiers de psychologie clinique* 2 (2019), 183-204.
- Bouchat, P., Licata, L., Rosoux, V., Allesch, C., Ammerer, H., Bovina, I., & Klein, O., *100 years after: What is the relation between pacifist attitudes and social representations of the Great War?* In : *Peace and conflict: Journal of Peace Psychology*, 25(2) (2019), 129.
- Cabecinhas, R. / Feijó, J., *Collective memories of Portuguese colonial action in Africa: Representations of the colonial past among Mozambicans and Portuguese youths*, in : *International Journal of Conflict and Violence (IJCV)*, 4(1) (2010), 28-44.
- Cabecinhas, R. / Liu, J.H. / Licata, L. / Klein, O. / Mendes, J. / Feijó, J. / Niyubahwe, A., *Hope in Africa? Social representations of world history and the future in six African countries*, in: *International journal of psychology*, 46(5) (2011), 354-367.
- Chaouad, R. *Rendre justice après des violences de masse, un impératif fragile*, in: *Revue Internationale et stratégique*, (2) (2013), 165-170.
- Chauveau, J.P. / Grajales, J. / Léonard, É., *Introduction : foncier et violences politiques en Afrique*, in: *Revue internationale des études du développement*, 3 (2020), 7-35.

- Chebili, A. / Mekkaoui, F.Z., Le Déchirement culturel et la confirmation identitaire chez Malek Haddad., Mémoire présenté pour l'obtention du diplôme de Master, Université Larbi Ben M'Hidi, Oum El Bouaghi 2017.
- Cyrułnik, B., Traumatisme et résilience, in: Rhizome, (3) (2018), 28-29.
- Deschamps, J. C. / Moliner, P., L'identité en psychologie sociale: Des processus identitaires aux représentations sociales, 2012.
- Egil, F., « Les Objectifs de développement durable, nouveau « palais de cristal » ? ». in: Politique African, (4) (2015), 99-120.
- Engel, V., Le désir de mémoire : contre l'instrumentalisation de la mémoire de la Shoah, Paris 2020,
- Figueiredo, A. / Martinovic, B. / Rees, J. / Licata, L., Collective memories and present-day intergroup relations: Introduction to the special thematic section, in: Journal of Social and Political Psychology, 5(2) (2017), 694-706.
- Fischer, G.N., Les concepts fondamentaux de la psychologie sociale, Malakoff 2020.
- Frimousse, S. / Peretti, J. M., Comment développer les pratiques collaboratives et l'intelligence collective, in: Question (s) de management, (3) (2019), 99-129.
- Gensburger, S. / Lavabre, M.C., Entre „devoir de mémoire“ et „abus de mémoire“: la sociologie de la mémoire comme tierce position, Bertrand Müller. Histoire, mémoire et épistémologie. A propos de Paul Ricoeur, Paris 2005, 76-95, fffhalshs-01068977f.
- Guimond, S., Psychologie sociale : Perspective multiculturelle (Vol. 4), Wavre 2010.
- Halbwachs, M., Les cadres sociaux de la mémoire. Paris 2013.
- Hirst, W. / Yamashiro, J. K. / Coman, A., Collective Memory from a Psychological Perspective, in : Trends in Cognitive Sciences 22 (2018), 438-451.
- Hutton, P.H., The memory phenomenon in contemporary historical writing: How the interest in memory has influenced our understanding of history, New York 2016.
- Jacquemot, P., L'Afrique des possibles : les défis de l'émergence, Paris 2016.
- Jeong H.W., Conflict Management and Resolution. An introduction, London (2010).
- Justino, P. / Brück, T. / Verwimp, P. (Eds.), A micro-level perspective on the dynamics of conflict, violence, and development, Oxford 2013.
- Kamiejski, R. / Guimond, S. / De Oliveira, P. / Er-Rafiy, A. / Brauer, M., « Le modèle républicain d'intégration : implications pour la psychologie des relations entre groupes », in: L'Année psychologique, 112(1) (2012), 49-83.
- Kappmeier, M. / Mercy, A., The long road from cold war to warm peace: Building shared collective memory through trust, in: Journal of Social and Political Psychology, 7(1) (2019), 525-555.
- Karbo, T. / Catherine N., 'War Economies: Issues and Options for Transformation', in: Africa Peace and Conflict Journal, 3(1) (2010), 13-24.

- Klein, O. / Licata, L. / Pierucci, S., Does group identification facilitate or prevent collective guilt about past misdeeds? Resolving the paradox, in: *British Journal of Social Psychology*, 50(3) (2011), 563-572.
- Koselleck, R. / Sebastián, J.F. / Fuentes, J.F., Conceptual history, memory, and identity: an interview with Reinhart Koselleck, in: *Contributions to the History of Concepts*, 2(1), 2006, 99-127.
- Koyama, Y., Economic Crisis in New EU Member States in Central and Eastern Europe: Focusing on Baltic States, in : *Romanian Economic and Business Review*, 5(3) (2010), 31-55.
- Laurens, S. / Roussiau, N., *La mémoire sociale: Identités et représentations sociales*, Rennes 2002.
- Le Drian, J.Y. « Qui est l'ennemi ? », in: *Commentaire*, (1) (2016), 29-36.
- Leavitt, P.A. / Covarrubias, R. / Perez, Y.A. / Fryberg, S.A., „Frozen in time”: The impact of Native American media representations on identity and self-understanding, in: *Journal of Social Issues*, 71(1) (2015), 39-53.
- Ledoux, S., *Le temps du « devoir de mémoire » des années 1970 à nos jours* . Doctoral dissertation, Paris 2014.
- Licata, L. / Mercy, A. / Wright, J. D., Collective memory (social psychology of). in: *International Encyclopedia of Social & Behavioral Science*, 2 (2015).
- Luthar, S.S. / Crossman, E.J. / Small, P.J., Resilience and adversity, in: R.M. Lerner and M.E. Lumb (Eds.), *Handbook of Child Psychology and Developmental Science*, Hoboken 2015.
- Marwala, T., Flexibly-bounded rationality and marginalization of irrationality theories for decision making. arXiv preprint arXiv: 1306.2025 (2013).
- Masten, A.S., *Risk and Resilience in Development*. Oxford handbook of developmental, London 2013.
- Minichiello, F., Compétences socio-émotionnelles: recherches et initiatives, in: *Revue internationale d'éducation de Sèvres*, (76) (2017), 12-15.
- Moyo, D., *Dead aid: Why aid is not working and how there is a better way for Africa*, Basingstoke 2009.
- Nora, P., Pour une histoire au second degré, in: *Le débat*, 5 (2002), 24-31.
- Nora, P., Présent, nation, mémoire, in: *Revista Brasileira de História*, 32(63) (2012), 445-448.
- Nora, Présent, nation, mémoire, 445-448.
- Ondo, B.M., « Quelle science pour quel développement en Afrique? », in: *Hermes* (3) (2004), 210-215.
- Páez, D. / Basabe, N. / González, J.L., Social Processes and Collective Memory: a cross-cultural approach to remembering political events, in: J. Pennebaker, D. Páez & B. Rimé (Eds.), *Collective Memory of Political Events*. Hillsdale 1997, 147.
- Paez, D. / Liu, J.H., Collective memory of conflicts, in: D. Bar-Tal (Ed.), *Inter-group conflicts and their resolution: A social psychological perspective*, New York 2011, 105-124.

- Pasupathi, M. / Fivush, R. / Hernandez-Martinez, M., Talking about it: Stories as paths to healing after violence, in: *Psychology of Violence*, 6(1) (2016), 49.
- Pasupathi, M., Weeks, T., & Rice, C., Reflecting on life: Remembering as a major process in adult development, in: *Journal of Language and Social Psychology*, 25(3) (2006), 244-263.
- Pourtier, R., Ressources naturelles et conflits en Afrique subsaharienne (Natural resources and conflicts in Sub-Saharan Africa). in : *Bulletin de l'Association de géographes français*, 89(1) (2012), 34-53.
- Pulla, V., „Strengths-Based Approach in Social Work: A distinct ethical advantage”, in: *International Journal of Innovation, Creativity and Change*, 3 (2) (2017), 94-117.
- Radstone, S. / Schwarz, B., *Memory: Histories, theories, debates*, New York 2010.
- Ricoeur, P., Mémoire, histoire, oubli, in: *Esprit*, (3) (2006), 20-29.
- Rosoux, V. / Bouchat, P. / Klein, O., Retelling the War to Give a Chance to Peace. A Comparative Analysis of Great War Memories, in: Geneviève Warland (ed.), *Experience and Memory of the First World War in Belgium: Comparative and Interdisciplinary Insights*, 2019, 139-165.
- Rousso, H., *The latest catastrophe: history, the present, the contemporary*, Chicago, 2016.
- Roux, A., Le moi menacé de mort, in: *Libres cahiers pour la psychanalyse*, (1) (2010), 129-137.
- Samuel, B., « Planifier en Afrique », in: *Politique africaine*, (1) (2017), 5-26.
- Shaw, T. M., & Kabandula, A., Rethinking „new regionalisms” out of Africa 2020, in : *Regions and Cohesion*, 10(3) (2020), 72-84.
- Sciuto, Graziella, *Comprendre les hommes pour ne plus les faire fuir: Amour Union Lien Différence*, Chapelle-lez-Herlaimont 2017.
- Taormina R.J., Adult Personal Resilience: A New Theory, New Measure, and Practical Implications, in : *Psychological Thought*, 8(1) (2015), 35-46.
- Todorov, T., *Les Abus de la Mémoire*, Paris 2004.
- Ungar, M. (Ed.), *The social ecology of resilience: A handbook of theory and practice*, New York 2012.
- Verweijen, J. / Vlassenroot, K., „Armed mobilisation and the nexus of territory, identity, and authority: the contested territorial aspirations of the Banyamulenge in eastern DR Congo”, in: *Journal of Contemporary African Studies*, 33(2) (2015), 191-212.
- Vollhardt, J.R. / Bilali, R., The role of inclusive and exclusive victim consciousness in predicting intergroup attitudes: Findings from Rwanda, Burundi, and DRC, in: *Political Psychology*, 36(5) (2015), 489-506.
- Vrancken, D., « De la mise à l'épreuve des individus au gouvernement de soi », in: *Mouvements*, (1) (2011), 11-25.
- Williams, P. D., *War and conflict in Africa*, Hoboken 2016.

PARTIE III / TEIL III

**FOI, CULTURE ET PAIX
GLAUBE, KULTUR UND FRIEDEN**

Stephan Winter

**Von dem, was bleibt!? Ritualtheoretische und
liturgiewissenschaftliche Anmerkungen
zu Formen kollektiven Gedenkens**

Abstract:

The paper deals with fundamental structures and dimensions of ritual contexts of act which are primarily dedicated to a collective memory or commemoration. In the first part, three different samples are mentioned on which the dimensions of such rituals are emphasized. In a second part, these dimensions are considered more closely to implicate which factors are particularly relevant for the success of a ritual: among others, participating individual subject of action decides to take the *ritual stance* and follows the normative defaults. Ideally, the collectively supported symbolism mesh with the individual story of someone's life. Therefore, an extraordinary ritual displays its transformative potential in everyday life. The third and final part specifically deals with the characteristics of biblically based remembrance. Such remembrance has its paradigm in the liturgy of the eucharist as a core ritual.

Der Lyriker Erich Fried, der im Mai diesen Jahres 100 Jahre alt geworden wäre, hat kurz vor seinem Tod in einem Gedicht mit dem Titel „Was bleibt?“ geschrieben:

Was bleibt?

Viel weggebrannt
von Qualen der Zeit
von Qualen des eigenen Leibes –
Was bleibt
scheint wenig
Da aber scheidet es sich:
Entweder Fertigkeit
das Glas noch zum Mund zu führen
den Unrat
rechtzeitig zu entfernen
die Lage im Bett zu finden

die die leidigen Schmerzen
minutenlang abhält
Vielleicht sogar die Kunst
anzukämpfen
gegen den Krankheitsgeruch –
sonst nichts
Oder
zu sehen
und dann und wann zu verknüpfen
einige treibende
lange Gedankenfäden
Strophen von Hölderlin
mit der Marseillaise
Sätze von Hegel und Marx
oder Bloch und Schönberg
mit dem Herbstwind herüber vom nahen Wald
oder auch mit einigen von den Worten
die sie dem Juden
Jesus von Nazareth zugeschrieben haben
Dazwischen Bilder:
Rosa, Ulrike, Rudi,
Erzbischof Romero, Che, die Schatten der Namenlosen
Rauch von Auschwitz
und Lichtschein von Hiroshima
Worte bleiben
Gefühle
Gedanken
Wissen und Angst
Zorn bleibt und Widerstand
und keine Ruhe
Und Wünsche bleiben
auch einfache Wünsche für Menschen
(für sehr nahe und unbekannte)
und Hoffnung auf eine Zukunft
Einiges bleibt
nach dem eigenen Bleiben
Die ganze Welt soll bleiben –

Oder bleibt nichts?¹

Gegen Ende des eigenen Lebenswegs thematisiert Fried in diesem Text, inwiefern angesichts der stetigen Abnahme der eigenen Leibes- und Geisteskräfte Erinnerungen aufsteigen an unterschiedlichste Worte, Bilder, an Musik und Persönlichkeiten, und wie sich „lange treibende Gedankenfäden [verknüpfen]“ und dabei auch die eigene individuelle und die große Weltgeschichte. Offensichtlich bleibt etwas von chronologisch vergangenen Ereignissen: in Worten, Gefühlen, Gedanken, in individuellen Wissensbeständen und auch in Ängsten, im Zorn und im Widerstand, in nicht zu stillender Unruhe angesichts dessen, was die Erinnerung hochspült. „Und Wünsche bleiben“, so der/die implizite Autor:in, „auch einfache Wünsche für Menschen (für sehr nahe und unbekannte) und Hoffnung auf eine Zukunft“. Zumindest im Blick auf Menschen, Dinge, Ereignisse usw., die Gegenstand von Erinnerungen sind, lässt sich damit sagen: „Einiges bleibt“ nach deren Vergehen. Darin sieht der/die Autor:in offensichtlich den entscheidenden Hoffnungsgrund für seine Forderung, dass die ganze Welt bleiben möge, um dann doch mit der bangen Frage zu schließen: „Oder bleibt nichts?“

Im Gedicht geht es primär um die Perspektive eines einzelnen Menschen. Aber auch Kollektive verschiedenster Zusammensetzung haben in ihrer Entwicklung Stationen, an denen sie sich in organisierten Formen ihrer Herkunft mit Blick auf die Zukunft vergewissern.² Mir geht es jetzt um solche Formen kollektiven Erinnerns, die rituell gefasst sind. Sie ermöglichen im Idealfall, die Biografien der (graduell unterschiedlich direkt) beteiligten Individuen und die der jeweiligen sozialen Gruppe innerhalb eines Handlungsrahmens zusammenzuführen, der in bestimmter Weise gebildet und strukturiert ist. Ich möchte dafür im *ersten Schritt* drei unterschiedliche Beispiele skizzieren. Im *zweiten Schritt* werde ich auf dieser Grundlage einige Aspekte gemeinschaftlichen rituellen Gedenkens zusammenstellen. Im *dritten Schritt* werde ich noch etwas herauszuarbeiten versuchen, worin in solchen Zusammenhängen das spezifische Potential biblisch begründeter Liturgie liegt.

¹ Fried, Erich, Was bleibt?. In: Ders., Am Rand unserer Lebenszeit. Gedichte (Quartheft 156), Berlin o. J., 72f.

² Vgl. dazu auch den Beitrag von Reinhold Boschki im vorliegenden Band.

1 Kollektives, rituell geprägtes Gedenken: drei Beispiele

1.1 Ketu Kotu: das niederländische Gedenken der Abschaffung der Sklaverei in der Kolonie Suriname

An einigen Orten in den Niederlanden wird jeweils am 1. Juli der Abschaffung der Sklaverei in der damaligen niederländischen Kolonie Surinam im Jahr 1863 gedacht.³ Dieser ursprünglich surinamische Feiertag *Ketu Kotu*, was übersetzt „zerbrochene Ketten“ bedeutet, hat verschiedene lokale, teilweise ritualisierte Feiertraditionen hervorgebracht. Eine Aufwertung zum Nationalfeiertag wird aktuell kontrovers diskutiert. In diesem Zusammenhang wurde zum Teil heftig über einen Schritt debattiert, den die Amsterdamer Bürgermeisterin in diesem Jahr gegangen ist: Im Oosterpark findet schon seit einiger Zeit jährlich am Nationaldenkmal zur Sklaverei ein Festival statt, zu dem u. a. auch eine riesige Parade gehört. Dieses Jahr hat nun Femke Halsema in diesem Rahmen eine Entschuldigung für die Rolle der Amsterdamer Stadtverwaltung im Sklavenhandel und der Sklaverei in den niederländischen Kolonien angeboten: „Es ist an der Zeit, das große Unrecht der kolonialen Sklaverei in die Identität unserer Stadt einzumauern – mit einer großzügigen und bedingungslosen Anerkennung“, sagte die Politikerin. Amsterdam ist damit die erste niederländische Stadt, die diesen Schritt gegangen ist.⁴ Dieses Angebot war und ist v. a. deshalb in den Niederlanden so umstritten, weil die Verwendung des Begriffs »Entschuldigung«, der bislang strikt vermieden wurde, womöglich rechtliche bzw. finanzielle Ansprüche der Betroffenen begründen könnte. Man wird abwarten müssen, welche Folgen dies für die zukünftige Ausgestaltung der Feierlichkeiten am 1. Juli nach sich ziehen wird. Bemerkenswert ist, wie die Diskussionen bereits jetzt Überlegungen zu anderen Handlungskontexten beeinflussen: Es ist ein Ritual, dass die/der regierende Monarch:in zu Beginn des neuen Parlamentsjahrs in einer Goldenen Kutsche durch Den Haag gefahren wird. Auf dieser Kutsche ist eine Illustration zu sehen, die halbnackte Schwarze in untertäniger Position zeigt. Aktivist:innen und Politiker:innen aus dem linken Spektrum fordern, dieses „Symbol der Ungleichheit“ dürfe nicht weiter genutzt werden. Der Rechtspopulist Geert

³ Vgl. u. a. https://www.uni-muenster.de/NiederlandeNet/aktuelles/archiv/2021/0107_Ketu_Kotu_Feiertag_Niederlande.html (letzter Aufruf: 5.9.2021).

⁴ Vgl. <https://www.sueddeutsche.de/politik/niederlande-sklaverei-entschuldigung-1.5340705> (letzter Aufruf: 5.9.2021); vgl. diesen Text auch für das Folgende.

Wilders hingegen hat schon vor der Vernichtung der niederländischen Identität gewarnt: „Sie wollen die Niederlande abschaffen.“

1.2 Die Vertriebenenwallfahrt zum Schönenberg im Wandel der Zeit

An vielen Orten haben sich nach dem Zweiten Weltkrieg Vertriebenenwallfahrten entwickelt.⁵ Um nur ein Beispiel herauszugreifen: Seit 1949 gibt es die Wallfahrt der Heimatvertriebenen zum Schönenberg bei Ellwangen. Rituell steht in deren Zentrum die Feier der Eucharistie. Es wäre diesbezüglich lohnend, Veränderungen in der Feiargestalt oder Verschiebungen in den Predigtinhalten genauer zu analysieren. Hingewiesen sei jetzt aber darauf, dass bei den so genannten „Glaubenskundgebungen“, die im Zusammenhang der Wallfahrten stattfanden, auch über die Jahrzehnte immer wieder sehr prominente Politiker gesprochen haben, u. a. Konrad Adenauer 1960, Helmut Kohl 1983 und Wolfgang Schäuble – bereits zum zweiten Mal nach 1990 – im Jahr 2018.⁶ Schäuble hatte zuletzt unter der Überschrift „Vertriebene als Brückenbauer in Europa“ hervorgehoben, dass das „Friedensprojekt Europa“ besondere Verantwortung für 65 Millionen geflüchtete bzw. auf der Flucht befindliche Menschen weltweit trage. Speziell die Wallfahrt zum Schönenberg halte seit 70 Jahren das Bewusstsein für Flucht und Vertreibung wach: „Dieser Ort [...] ist ein europäischer und ein geschichtsträchtiger.“ Die früher oft „Rucksackdeutsche“ genannten Vertriebenen seien in der alten Bundesrepublik oft nicht willkommen gewesen, hätten aber aufgrund ihres hohen Engagements politisch Gewicht gehabt: „Sie brachten sich in den Kommunen ein, und in Bonn. Sie bewiesen ihren Willen zur Integration.“ So seien aus Fremden Beheimatete geworden. Der Kulturraum Europa stehe auf einem christlichen Fundament: Aussöhnung und europäische Einigung seien zwei Seiten einer Medaille, wovon auch die Charta der Heimatvertriebenen von 1950 zeuge. Aus diesen Kraftquellen heraus würden sich viele Vertriebene heute selbst ehrenamtlich in der Flüchtlingshilfe engagieren. Faktisch wird mit solchen Impulsen im Umfeld auch für eine rituelle Feier wie die Eucharistie zumindest partiell ein Angebot gemacht, sie mit einer bestimmten Perspektive zu rezipieren: hier z. B. in eine Richtung, die die Umprägung zu einem Leben auf den Spuren der Hingabe Jesu Christi, wie sie im Zentrum der

⁵ Vgl. dazu weitere einschlägige Beiträge im vorliegenden Band, u. a. den Text von Michael Prosser-Schell.

⁶ Vgl. zum Folgenden z.B.: <https://www.schwaebische-post.de/ostalb/ellwangen/stadte-ellwangen/nichts-rechtfertigt-das-unrecht-90349736.amp.html> (letzter Aufruf: 5.9.2021).

eucharistischen Liturgie steht, auf die Solidarität mit Menschen hin konkretisiert, die auf der Flucht sind. Allgemeiner gesagt: Auch deren Umgebung *kann* sich auf (religiös-)rituelle Handlungskontexte bzw. verschiedene Bedeutungszuschreibungen auswirken. Manche Aspekte werden dadurch stärker, andere weniger präsent. Und, wie gesagt, es wäre sicherlich lohnend, dies etwa für eine solche Wallfahrt im historischen Längsschnitt hinsichtlich der (möglichen) Wechselwirkungen von Eucharistiefeyer und (auch) politischen Reden auf der zugeordneten „Glaubenskundgebung“ (!) genauer zu rekonstruieren. – Noch zu einem dritten Beispiel:

1.3 Das Gedenken für die Corona-Toten am 18. April 2021

Am 18. April fanden in Berlin in zeitlicher und räumlicher Trennung voneinander zwei zentrale öffentliche Gedenkfeiern für die Menschen statt, die an bzw. mit Corona gestorben sind: eine kirchlich-religiös, eine staatlich verantwortete. Beide Feiern wurden auch medial übertragen. Diese beiden Feiern und ihr komplexes Zueinander wären eine ausführliche ritualtheoretische Betrachtung wert. Im Anschluss an eine entsprechende Untersuchung von Benedikt Kranemann und Kerstin Menzel hier nur folgende Hinweise: Vergleichbare Feiern wurden in jüngerer Zeit angesichts von Ereignissen, die weite Teile unserer Gesellschaft erschüttert haben, wie z. B. das Unglück auf der Love-Parade in Duisburg, der Absturz des Germanwings-Flugzeugs in den Französischen Alpen oder der Anschlag am Berliner Breitscheidplatz, verschiedentlich gestaltet. Dabei handelte es sich aber in der Regel um Gottesdienste unter Anwesenheit staatlicher Repräsentant:innen, an die sich im dafür gewählten Kirchenraum noch ein staatlicher Trauer- und Gedenkakt angeschlossen hat. Jetzt hatte bereits im Januar Bundespräsident Frank-Walter Steinmeier die Initiative ergriffen, die dann von den Kirchen aufgegriffen wurde bzw. werden musste. Das war angesichts des vorgegebenen Datums durchaus mit einigen organisatorischen Schwierigkeiten verbunden, weil am 18. April eigentlich Luthers Auftritt vor dem Wormser Reichstag gedacht werden sollte. Man einigte sich schließlich darauf, einen ökumenischen Gottesdienst mit interreligiöser Beteiligung in der Berliner Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche durchzuführen, während die staatliche Feier später im weltanschaulich neutralen Rahmen des Konzerthauses am Gendarmenmarkt stattfinden sollte. Kranemann/Menzel notieren zum Gesamtsetting:

„Gegenüber der bisherigen Praxis im Nachgang zu Katastrophen ist damit ein deutlich anderer Weg markiert. Die zentrale Symbolhandlung lag in

diesem Fall im staatlichen Ritual. [...] verklammert waren die Feiern v. a. über die Angehörigen, die in der staatlichen Trauerfeier sprachen und beim Gottesdienst die einzigen Anwesenden jenseits der liturgisch Agierenden waren, gemeinsam mit den Vertreter*innen der Verfassungsorgane. [...] Die Kirchen- und Religionsvertreter waren umgekehrt im Konzerthaus nicht präsent. Dem Ratsvorsitzenden der EKD kam in diesem Kontext nur die Aufgabe zu, in einem Interview vor der Gedenkfeier Stellung zu beziehen. Dass die Kirche hier nicht handelte, sondern kommentierte, war ein Novum“.⁷

Diese Neujustierung fiel umso stärker auf, als die angesprochene zentrale Symbolhandlung im Konzerthaus tatsächlich eindrucksvoll und bewegend war: Es handelte sich um ein Lichtritual, bei dem – vor den projizierten Bildern von Verstorbenen im Hintergrund und nach der Erzählung exemplarischer Lebens- und Leidensgeschichten – jeweils ein:e Betroffene:r zusammen mit einem/einer Vertreter:in eines Verfassungsorgans Kerzen in der Mitte des Raumes platzierten.

Am Ende Ihrer Analysen formulieren Kranemann/Menzel einige Thesen, die Fragen und Herausforderungen für die zukünftige Gestaltung ähnlicher Feiern zusammentragen. Dabei geht es u. a. um das zueinander kirchlich und staatlich verantworteten rituellen Handelns, aber auch um das adäquate Zusammenwirken der verschiedenen Religionen wie die Weiterentwicklung der rituellen Ästhetiken. Eine These sei besonders herausgehoben:

„Den Angehörigen wurde in der staatlichen Trauerfeier Raum für intensive Teilhabe und Deutung geboten. Es ging um ihre Geschichte und ihre Sicht auf die Leiden der Pandemie, nicht um die Deutung ihres Leidens durch andere. Die Rede des Bundespräsidenten war offensichtlich aus vorgängigen Gesprächen mit den Angehörigen entwickelt worden. Von diesen Möglichkeiten der Partizipation könnten und sollten ökumenische Trauer-gottesdienste stärker Gebrauch machen.“⁸

Als ein entscheidender Faktor für das Gelingen solcher Rituale ist damit ausgemacht, dass sie den kollektiv getragenen Handlungskontext mit den individuellen Lebensgeschichten überzeugend zu verweben vermögen. Von hier aus zum zweiten Schritt, in dem einige Eigenschaften kollektiven Gedenkens, das rituelle Form annimmt, etwas systematischer zusammengestellt werden:

⁷ Kranemann, Benedikt / Menzel, Kerstin, Ein Paradigmenwechsel in der öffentlichen Trauer? Das staatliche wie kirchliche Gedenken an die Verstorbenen in der Corona-Pandemie am 18. April 2021. In: Pastoraltheologie 110 (2021), 297-318, hier 298.

⁸ Kranemann / Menzel, Paradigmenwechsel, 317.

2 Eigenschaften gemeinschaftlichen, rituellen Gedenkens in ritualtheoretischer Perspektive

Rituale lassen sich verstehen als *Geflechte von Interaktionen*. Innerhalb von Ritualen bilden sich *Handlungskollektive* aus bzw. werden wiederhergestellt und suchen konstruktiv mit Differenzen umzugehen⁹, was in der Regel mit Zustandsveränderungen des Kollektivs und der einzelnen Akteur:innen bzw. lebensweltlicher Zusammenhängen verbunden ist. Rituale sind demnach „transformative Performanzen“¹⁰. Ihre Transformationsleistungen können sie erbringen, weil sie *zum einen* „die *Unberechenbarkeit und Unsicherheit menschlicher Handlungsmöglichkeiten* [vermindern], indem sie allgemein akzeptierte Handlungsformen vorgeben“, dabei aber *zum andern* nicht starr sind, sondern diese Handlungsformen „durch ‚praktische Logik‘, Performanz und Aktualisierung stetig verändert und angepasst werden.“¹¹ Letzteres wird meist als „Ritualdynamik“ thematisiert. Im Folgenden seien einige Merkmale ([M]), die in diesen Bestimmungen bereits enthalten sind, im Blick auf Überlegungen zum kollektiven Gedenken etwas genauer herausgestellt. Dabei werden verschiedene neuere Ritualdefinitionen aufgegriffen, die sich der Sache nach ergänzen, bzw. jeweils bestimmte Aspekte stärker beleuchten:

[M1] Ihr *transformatives Potential* entfalten Rituale als (*inszenatorisch aufgeladene*) *Aufführungen*, die durch eine besondere *Rahmung* einen bestimmten Handlungszusammenhang von dessen alltäglichem Umfeld abgrenzen. Innerhalb des Rahmens ereignen sich „verbale und nonverbale Interaktionen in Gestalt konventionalisierter Verfahren, die zu sequenzier-ten förmlichen bzw. zeremoniellen Handlungsabläufen führen.“¹² Wie genau diese Rahmung geschieht und was ein konkretes Ritual wirkungsvoll bzw. erfolgreich sein lässt, ist jeweils im Einzelnen zu betrachten (vgl. auch unten [M3]). Alle oben im Abschnitt 1 vorgestellten Beispiele stellen außeralltägliche Situationen in diesem Sinne her: Dies geschieht, indem

⁹ Vgl. Audehm, Kathrin / Wulf, Christoph / Zirfas, Jörg, Rituale. In: Jutta Ecarius (Hg.), *Handbuch Familie*, Wiesbaden 2007, 424-440, 428.

¹⁰ Rao, Ursula / Köpping, Klaus-Peter, Die „performative Wende“. *Leben – Ritual – Theater*, in: Dies. (Hg.), *Im Rausch des Rituals. Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz (Performanzen – Performances. Interkulturelle Studien zu Ritual, Spiel und Theater – Intercultural Studies on Ritual, Play and Theatre)*, Münster-Berlin ²2008, 1-31, 7.

¹¹ Brosius, Christiane / Michaels, Axel / Schrode, Paula (Hg.), *Ritualforschung heute – ein Überblick*, in: Dies. (Hg.), *Ritual und Ritualdynamik*, Göttingen-Bristol 2013, 9-24, 15.

¹² Audehm u. a., *Rituale*, 427.

man sich als Stadtgesellschaft gemeinsam in einer Parade zu einem Gedenkort im Park begibt und dort der eigenen Kolonialvergangenheit gedenkt; indem Menschen, die sich gemeinsam als Heimatvertriebene zusammenfinden, zu einem Wallfahrtsort pilgern, um dort Gottesdienst zu feiern und sich im Glauben wie auch politisch zurüsten zu lassen; und für die beiden Feiern anlässlich der Coronapandemie sind diese Zusammenhänge ebenfalls offensichtlich. Die Intention ist in allen diesen Fällen, die Beteiligten nachhaltig zu verändern und ihre Einstellungen sowie Handlungsweisen in verschiedenen Lebenszusammenhänge mitzuprägen. Nochmals konkret: Es geht darum, Menschen dazu zu motivieren, sich ihrer Mitverantwortung zu stellen, und zu einem offenen Umgang mit der schuldbeladenen Kolonialvergangenheit der eigenen Stadt bzw. Nation anzuleiten; es geht darum, Menschen in ihrer Identität, die wichtige Wurzeln in Vertreibungserfahrungen nach dem Zweiten Weltkrieg hat, so anzusprechen, dass sie diese Erfahrungen im Heute für das engere soziale Umfeld wie die Gesellschaft fruchtbar machen können; es geht darum, Einzelne wie die Gesamtgesellschaft in ihrem Umgang mit einer existentiell bedrohlichen Erfahrung und damit verbundenen, schmerzhaften Verlusten zu stärken, und sich wechselseitig der Solidarität zu versichern.

[M2] Sozialtheoretisch gilt ganz allgemein: Handlungssubjekte tragen gemäß ihren Positionen im Sozialgefüge ihr jeweiliges Verständnis an bestimmte Ereignisse heran; soziale Wirklichkeit ist deshalb immer Ergebnis eines Zusammenwirkens von Subjekten.¹³ Genau hier können Rituale ihre *normative Dynamik* entfalten, indem sie Werte, Normen und Regeln „in einem doppelten Sinn“ begründen: „Sie setzen sie in Kraft und legitimieren ihre (relative) reflexive Unbegründbarkeit zugleich durch ihren Vollzug.“¹⁴ Rituale können von daher eminent produktiv bei der Bildung kollektiver Identitäten sein, indem sie (paradoxe Weise) gezielt Grenzen *setzen*, aber *als tatsächlich/natürlich bestehend*, und so bestimmte Rezeptionsprozesse nahelegen (vgl. auch unten [M3/4]). Wie innerhalb der jeweiligen Beispiele solche Identitätsbildung geleistet wird, müsste im Einzelnen betrachtet werden. Mitentscheidend ist, dass verschiedene Akteure:innen in komplexer Weise zusammenwirken, so etwa die Amsterdamer Bürgermeisterin, Verbandsfunktionäre:innen, liturgische Leitungspersonen und Politiker bei der Vertriebenenwallfahrt oder diverse Betroffene, Religionsvertreter:innen und die Vertreter:innen von Verfassungsorganen beim Gedenken im Rahmen der Pandemie. Außerdem sollte deutlich geworden sein, dass

¹³ Vgl. Roa / Köpping, Performative Wende, 3f.

¹⁴ Audhem u. a., Rituale, 426.

es innerhalb solcher Kontexte immer wieder Verschiebungen hinsichtlich dessen gibt, was als normativ angesehen wird, und das macht Aushandlungsprozesse unausweichlich, die auch konfliktiv sein können. Soll ein ritueller Handlungskontext bzw. das ihn tragende Kollektiv aber grundsätzlich stabil bleiben, sind – bei allen Dynamisierungen – Grenzziehungen unabdingbar, die bei einem Großteil der Beteiligten als quasi natürlich gesetzt anerkannt werden. Um es nur bzgl. des letzten Beispiels zu exemplifizieren: Offensichtlich deuten sich in der Verhältnisbestimmung religiös und staatlich getragener Akte öffentlichen Gedenkens in der Bundesrepublik Deutschland jüngst Verschiebungen an, die in ihrer Tragweite noch nicht genau abgeschätzt werden können. Es wird sich zukünftig bei ähnlichen Anlässen zeigen, inwiefern sich diesbezüglich rituelle Handlungskollektive bzw. deren maßgebliche Player auch dauerhaft neu aufstellen, und inwiefern sich dadurch rituell konstituierte Ästhetiken u. ä. verändern.

[M3] Jedenfalls entfalten Rituale ihre transformativen und normativen Potentiale dauerhaft nur, wenn ihre *Symbolik nachvollziehbar* ist – „nachvollziehbar“ im doppelten Sinne des Wortes: Sie muss sowohl (in eigentlich genauer zu betrachtender Weise¹⁵) verstehbar wie mit dem ganzen Leib in der vorgesehenen Form umsetzbar sein! Zentral ist Letzteres, weil die Symbolik kollektive Werte und Bezüge *verkörpert*. Dadurch „bezeugt [sie] Notwendiges und ermöglicht die Transformation von Erfahrungen auf andere (z. B. soziale, religiöse) Bedeutungsebenen“¹⁶. Insofern geschieht Beteiligung „ganz wesentlich über mimetische Angleichungen und die Ausbildung von Körperstilen.“ Von daher lässt sich summarisch sagen: Es sind „Ort und Zeit, Kanon und Stil des Rituals“, die das rituelle Handlungsgeflecht ordnen und dessen Kohärenz garantieren. Noch einmal anhand des letzten Beispiels aus Abschnitt 1: Die jüngste Absetzung des staatlichen vom kirchlich-religiösen Gedenken gerade auch durch die Wahl eines anderen Ortes – konkret: des Konzerthauses am Gendarmenmarkt – hat es u. a. ermöglicht, eine zentrale Symbolhandlung wie das Kerzenritual stärker von religiösen Konnotationen zu entkoppeln, was innerhalb eines Kirchenraumes nicht in gleicher Weise möglich ist. Eine

¹⁵ Vgl. dazu z. B. Quitterer, Josef, Liturgie als geteilte intentionale Praxis, in: Martin Stuflesser, Joris Geldhof, Andy Theuer (Hg.), „Ein Symbol dessen, was wir sind“. Liturgische Perspektiven zur Frage der Sakramentalität (Theologie der Liturgie Bd. 13), Regensburg 2018, 68-82; Winter, Stephan, „Bloß nicht aus dem Rahmen fallen [...]“. Rituell-gottesdienstliches Framing als zentrale pastoralliturgische Herausforderung, in: *HID* 72 (2018), 185-194.

¹⁶ Dieses und die nächsten Zitate: Audhem u. a., *Rituale*, 427; Hervorh. S.W.

solche Symbolhandlung wird dadurch innerhalb eines pluralistischen Kontextes nochmals anders *nachvollziehbar*.

[M4] Ritualbeteiligung kennt Grade: Für das Funktionieren eines Rituals ist keineswegs notwendig, dass *alle* Akteure:innen einen vergleichbar hohen Grad an Handlungskompetenz oder gar korrespondierendem kognitiven Wissen haben.¹⁷ Eine entscheidende Voraussetzung für die Ausbildung ritueller Kollektive ist aber, dass der*die einzelne Akteur*in eine *bestimmte Einstellung* in Bezug auf die eigenen Handlungen einnimmt. Nochmals etwas anders aber in der Sache kompatibel mit schon eingeführten Bestimmungen zum Ritualbegriff sprechen Caroline Humphrey und James Laidlaw vom „ritual engagement“¹⁸ oder *ritual stance*, das/der maßgeblich dadurch plausibel wird, dass die entsprechenden Handlungen nachvollziehbar im skizzierten Sinne sind (vgl. [M3]). In den Formulierungen von Humphrey/Laidlaw: Davon geprägte Kontexte zeichnen sich durch vier Kerneigenschaften aus, die in Wechselwirkungen miteinander stehen: Zugehörige Handlungen sind [a] grundsätzlich an einer *kollektiven Intentionalität*¹⁹ orientiert, die der miteinander geteilten *Symbolik* (vgl. [M3] bzw. hier [c]) entspricht; diese Symbolik ist deshalb zumindest hinsichtlich ihrer tragenden Strukturen [b] *vorgeschrieben* und [c] *elementar/archetypisch* (vgl. unter [M2] die Rede von der rituellen Setzung von Differenzen *als* natürlich gegeben) sowie [d] *wieder-erkennbar*, was insgesamt Reproduzierbarkeit der zentralen Muster ermöglicht. – Auch [M4] lässt sich anhand der eingeführten Beispiele nochmals anschaulich machen: Bestimmte Elemente sind etwa in den vergangenen Jahrzehnten für eine Vertriebenenwallfahrt zum Schönenberg dauerhaft konstitutiv gewesen, also wiedererkennbar. Ist allerdings die Symbolik eines solchen Handlungskontextes für immer weniger potentielle Beteiligte relevant bzw. nimmt die ursprüngliche Zielgruppe v. a. aus demographischen Gründen ab, wird auf Dauer die Realisierung eines solchen Rituals immer mehr

¹⁷ Vgl. auch dazu Quitterer, Liturgie als geteilte intentionale Praxis; Winter, Rituell-gottesdienstliches Framing.

¹⁸ Humphrey, Caroline / Laidlaw, James, Die rituelle Einstellung, in: Andréa Belliger, David J. Krieger (Hg.), Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch, Wiesbaden 2006, 135-155 (übers. von den Herausgebern; engl. Original 1994), 135.

¹⁹ Humphrey / Laidlaw sprechen von „nicht-intentionalen“ Handlungen. Eine Entkopplung von Handlungs- und Intentionalitätskategorie birgt aber systematisch Schwierigkeiten. M. E. geht es in rituellen Kontexten eher um die individuelle Anerkennung einer kollektiv getragenen Intentionalität als handlungsleitend. Vgl. für die größeren Diskurszusammenhänge auch Schmid, Hans Bernhard / Schweikard, David P. (Hg.), Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen (stw 1898), Frankfurt a. M. 2009.

erschwert, weil die Schwelle zur Einnahme des *ritual stance* höher wird, etc. Dem lässt sich dann mit Veränderungen etwa bei [c] irgendwann kaum noch nachhaltig entgegenwirken. Bei den anderen beiden Beispielen aus Abschnitt 1 verhält es sich hingegen aufgrund der Zusammensetzung der Zielgruppen strukturell deutlich anders.

(M5) Weiterhin ist/sind – gerade innerhalb religiöser Kontexte – *narrative Anschauungsform(en)* unabdingbar, um eine rituell generierte Wirklichkeitssicht nachhaltig zu verankern. Sie sind v. a. dann, wenn Rituale *tiefgehend* die eigene Selbst-, Fremd- und Weltdeutung betreffen, mitentscheidend dafür, dass *die Symbolik* (vgl. [M3]) *gehaltvoll wird*. Narrative in diesem Sinne *erweisen sich idealiter dergestalt als dienlich, dass es dank ihrer kollektiven Indienstnahme für die rituell und dabei auch sprachlich handelnden Subjekte möglich wird, sich in dynamischer Weise ihrer je eigenen Identität(en) auch über die Zeit hinweg zu vergewissern*.²⁰ Anders gesagt: geteilte Symbolik benötigt geteilte Geschichte bzw. geteilte Geschichten! Eine Ritualgemeinschaft ist in aller Regel immer auch eine Erzählgemeinschaft. Die gewählten Beispiele sprechen diesbezüglich für sich. Auf einen entscheidenden Aspekt, der hier durchgängig wichtig ist, wurde ebenfalls schon hingewiesen: Zentral ist, dass sich kollektiv getragene und individuelle Geschichte(n) in solchen Zusammenhängen ineinander verweben.²¹

In diesen Merkmalen ritueller Handlungskontexte konzentrieren sich wesentliche Eigenschaften des kulturwissenschaftlich so genannten *performative* bzw. *ritual turn*: Sie stehen insgesamt dafür, dass sich kulturwissenschaftliche Reflexion in jüngerer Zeit zunehmend auf die Faktoren konzentriert, die Sprache und Wirklichkeits(re)konstruktion wesentlich beeinflussen. Dadurch rückt verstärkt ins Zentrum, wie Handlungen kulturelle Bedeutungen erzeugen.²² Von daher ergeben sich Folgefragen zur „Mobilisierungskraft sozialer Praktiken im Hinblick auf kulturelle *Verän-*

²⁰ Vgl. Schärtl, Thomas, Liturgischer Anti-Realismus., in: Stephan Winter (Hg.), „Das sei euer vernünftiger Gottesdienst“ (Röm 12,1). Liturgiewissenschaft und Philosophie im Dialog, Regensburg 2006, 173-224, 179.

²¹ Vgl. ausführlicher Winter, Stephan, Gott und Mensch: „In Geschichten verstrickt“. Essayistische Überlegungen zum integralen Zusammenhang von rituell-gottesdienstlicher Praxis und narrativer Identität. In: Dominik Abel, Dominique-Marcel Kosack, Anna Reinhardt (Hg.), Lebensabschnittspartner? Identität, Glaubensbiografien und kirchliche Lebensformen im Umbruch (ETS 54), Würzburg 2022, 115-129.

²² Vgl. Bachmann-Medick, Doris, Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, 5., auf Basis der neu bearb. 3. Aufl. von 2010 erstellte Aufl., Reinbek bei Hamburg ³2014, 109f.

derungsprozesse“, und hier überlappen sich u. a. *performative turn* und *postcolonial turn* worauf nur noch ergänzend hingewiesen sei.

Die herausgearbeiteten Merkmale gelten jedenfalls mehr oder weniger für rituelles Gedenken insgesamt. Was ist aber das Spezifikum rituellen Gedenkens, das der biblisch bezeugte Glaube in soziale Kontexte hinein einbringen kann, wobei dies in modernisierten Gesellschaften immer nur in der Form geschieht, dass damit eine Option unter anderen angeboten wird?

3 Biblisch begründetes rituelles Gedenken: Praxis der Hoffnung, dass Erinnerung unverbrüchliche Zukunft eröffnet

Die Schlussgedanken seien v. a. an [M5] festgemacht: an der Kopplung ritueller Handlungskontexte mit narrativen Anschauungsformen. Innerhalb dessen, was jüdisch und christlich als Liturgie bezeichnet wird, spielt die Verkündigung von Texten der Heiligen Schriften und das Gebet, das in entsprechenden Traditionen in den unterschiedlichsten Formen gestaltet wird, eine zentrale Rolle. Feier der Liturgie im jeweiligen Hier und Jetzt eröffnet einen Raum, in den die Feiernden rituell eintreten und so der biblisch bezeugten Heilserfahrungen teilhaft werden können. Darin kann fragmentarisch aufleuchten, dass die *ganze* Geschichte (begründet) als in Gott geborgen verstanden werden darf. Philosophisch-theologisch ist dieser Vorgang vielfach als *Anamnese*, als umfassendes gott-menschliches Gedenken rekonstruiert worden.²³ Der Religionsphilosoph Richard Schaeffler hat diesbezüglich in seinem Werk immer wieder eindrucksvoll herausgearbeitet, dass dabei menschliches Erinnern auf einzigartige Weise in Hoffnung verankert wird: in Hoffnung darauf, dass – um auf das Gedicht vom Anfang zurückzugreifen – tatsächlich am Ende nicht nichts bleibt. Schaeffler notiert z. B. kompakt in einem einschlägigen Lexikonartikel²⁴: „Wie das Erinnern und Gedenken allgemein eine Bedingung der individuellen und der gemeinschaftlichen Identitätsfindung ist, so ist die religiöse Anamnese eine Bedingung für die Identitätsfindung des religiösen Individuums und der religiösen Gemeinde. Und wie ganz allgemein Individuen und Gruppen sich ihrer eigenen Identität dadurch bewußt werden können,

²³ Vgl. aus liturgiewissenschaftlicher Sicht u.a. Wahle, Stephan, Gottes-Gedenken. Untersuchung zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie (ITS 73), Innsbruck 2006.

²⁴ Schaeffler, Richard, Art. „Erinnerung/Anamnese“, in: Hans Waldenfels (Hg.), Lexikon der Religionen. Phänomene – Geschichte – Ideen, Freiburg i. Br. 1987, 149-152.

daß sie fremde Personen oder Sachen wiedererkennen, mit Namen rufen und diese Namen-Akklamation in Erzählsätzen entfalten, so spielt die *Acclamatio nominis* und deren Entfaltung in Sätzen rühmenden Erzählens eine wichtige Rolle für die Entdeckung der Kontinuität der Lebensgeschichte religiöser Individuen und Gruppen.“

Anamnese in diesem Sinne beruht darauf, dass nach dem Verständnis der menschlichen Beteiligten nicht sie selbst aus eigener Kraft und allein Erinnerung zu stiften vermögen:

„Sie ist vor allem ein Akt der Treue Gottes selbst. Diese Treue Gottes hat zur Folge, daß die gegenwärtige religiöse Erfahrung göttlicher Präsenz nicht erst sekundär, durch einen Vorgang im Bewußtsein des religiösen Menschen, mit der erinnerten Vergangenheit göttlicher Taten vermittelt zu werden braucht; vielmehr gewinnen in jeder Präsenz Gottes auch alle seine vergangenen Taten eine augenblickshaft aufleuchtende Realpräsenz [...]. Religiöse Anamnese ist erst sekundär menschlicher Akt des Erinnerns; sie ist primär die durch Gottes Treue gestiftete Gegenwart seiner eigenen vergangenen Großtaten. Und die religiöse Pflicht, diese Großtaten „nicht zu vergessen“ (vgl. Ps 103,2), ist in der religiösen Zusage begründet, daß Gott selbst keines seiner Geschöpfe vergißt.“

So heißt es etwa in der Bekenntnisformel der Liturgie des jüdischen Neujahrstages, auch als „Tag des Gedächtnisses“ tituliert: „Für alle Vergessenen seit Weltzeit bist du[, Gott; S. W.] der Gedenkende“. – Kurz: Rituelles Gedenken ist aus biblischer Perspektive deshalb so eminent verheißungsvoll, weil es – trotz aller scheinbar gegenteiligen Erfahrungen der Zerbrechlichkeit des Daseins und der Wirklichkeit als ganzer – auf die Treue des ewigen *Gottes* setzt, *ohne* allerdings zu suggerieren, man könne innerweltlich garantieren, dass dies nicht doch vergeblich ist. Aber die Sicht auf die jeweilige Gegenwart und die ausstehende Zukunft werden dadurch radikal verändert. Ein letztes Mal Schaeffler:

„Die Glieder religiöser Überlieferungsgemeinschaften begreifen ihre je besondere Weise des Selbst- und Weltverständnisses als Folge derjenigen Ereignisse, die den Inhalt ihrer normativen Erinnerung ausmachen („*Einst wart ihr Finsternis, jetzt aber Licht durch den Herrn*“, Eph 5,8). Sie bewahren ihre Identität dadurch, daß sie im Licht solcher Erinnerungen zum angemessenen theoretischen und praktischen Urteil über ihre gegenwärtige Erfahrung fähig werden. [...] [Speziell d]ie Erinnerung an Jesu Tod und Auferstehung befähigt die Christen, Leid und Tod als ‚Gestaltgemeinschaft mit Christus‘ zu begreifen und daraus die Hoffnung auf eine ‚Gleichgestaltung mit seiner Herrlichkeit‘ zu gewinnen. Darum gilt die je

gegenwärtige Erfahrung in dem Maße als verstanden, in welchem sie im Lichte der normativen Erinnerung gedeutet werden kann. Die normative Erinnerung aber läßt ihre Bedeutung in dem Maße erkennen, in welchem sie die je gegenwärtige Erfahrung der Überlieferungsgemeinschaft verständlich macht“ – und, wie sich hinzufügen lässt: die je gegenwärtige Erfahrung ihrer einzelnen Mitglieder.

Das Kernritual, das solches Gedenken aus der Sicht vieler christlicher Konfessionen und Traditionen idealtypisch (keineswegs exklusiv!) ermöglicht, ist die Eucharistie bzw. das Abendmahl. Geteilt werden dabei die biblischen Geschichten und – der umfassenden sinnlichen Wahrnehmung nach – einfaches Brot und Wein. Ob darin glaubwürdig das Gedächtnis eines Lebens begangen wird, das keinen Tod mehr kennt, muss sich maßgeblich in der alltäglichen Liebes- und Versöhnungspraxis derer zeigen, die Liturgie mitfeiern.

Karin Elinor Sauer

**Cultures of Remembrance in Germany and Rwanda from
the perspective of Peace Education and Democracy
Building according to Paulo Freire and John Dewey**

Abstract:

The article takes up classic concepts of democracy education by John Dewey and Paulo Freire. These are placed in the context of post-colonial responsibilities, which are discussed in terms of their pedagogical consequences using the example of the post-conflict societies of Rwanda (genocide 1994) and Germany (Nazi dictatorship 1933-1945). Leading post-conflict societies into a sustainable peaceful development requires a long-term, internationally supported process of coming to terms with the past, which includes learning about democracy (Schrader 2019). The interrelations of the historical conditions in each country are analyzed, using the concepts of Dewey (1916) and Freire (1970). This leads to derivatives for pedagogical action in postcolonial conditions.

1. Introduction

This article discusses the question how classical concepts of democracy education by John Dewey¹ and Paulo Freire² are integrated in contemporary (school-)education. These are placed in the context of postcolonial responsibilities, which are discussed in their consequences for peace education using the example of the post-conflict societies Rwanda (genocide 1994) and Germany (Nazi dictatorship 1933-1945). Steering post-conflict societies towards sustainable peaceful development after the end of violence, requires a long-term, internationally supported process that includes democratic learning³. Thus, peace education and democracy education are

¹ Dewey, John, *Demokratie und Erziehung. Eine Einleitung in die philosophische Pädagogik*, Weinheim und Basel ³1916/2011.

² Freire, Paulo, *Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit*. Hamburg 1970/2002.

³ Schrader, Lutz, *Friedenskonsolidierung: Herausforderungen und Praxis*. Bonn 2019. www.bpb.de/internationales/weltweit/innerstaatlichekonflikte/54774/friedenskonsolidierung, 11.12.20.

components of political education work in globalized living environments. Using the examples of Germany and Rwanda, different aspects of political power relations are shown in the context of their (shared) historical experiences. These still influence the access to resources and social systems today. The historical conditions of the two post-conflict societies are analyzed in terms of their interrelations and by means of the concepts of John Dewey (1916) and Paulo Freire (1970). The works of the authors also offer suggestions for the current situation of the two societies as to how democracy and peace can be promoted through education. Methodologically based on historical discourse analysis⁴, demands for pedagogical action in postcolonial conditions are derived.

The predominantly (North) American/European view on Rwandan history is definitely a limitation worthy of criticism. However, this article attempts to contrast this view with the analytical concepts of two activist scholars who stand for education for democracy (Dewey, North America) and pedagogy of liberation (Freire, South America). Their perspectives on historical conditions, actions, and knowledge imply the urgent need for the contemporary German society to take responsibility for its colonial and Nazi past – which is far from overcome – as populist ideas, discriminatory policies, and acts of (everyday) racism are on the rise. Looking at the shared colonial past of Germany and Rwanda will hopefully be an incentive to rethink, revise and reconstruct our relations in our countries, between our countries and the world in general.

2. Portraits of John Dewey and Paulo Freire

The North American philosopher John Dewey (1859-1952) shaped „progressive education“ (Reformpädagogik) of the global North and influenced the professionalization of (social) pedagogical practices in the context of school and political educational processes. During his time as professor at the University of Chicago, he and his wife, Alice Chipman Dewey, ran a laboratory school from 1896 to 1904⁵. He was closely associated to the Hull House founded by Jane Addams in Chicago in 1889, a

⁴ Landwehr, Achim, *Historische Diskursanalyse*. 2. aktualis. Aufl., Frankfurt-New York 2018.

⁵ Oelkers, Jürgen, *John Deweys Schule*. Vortrag im Amerikahaus Heidelberg am 20. Oktober 2009. www.ife.uzh.ch/dam/jcr:00000000-4a53-efb4-0000-00004aa2632e/JohnDeweysSchule.pdf, 12.12.20.

social-space oriented Settlements movement project⁶. From this he took up impulses for a professionalization of Social Work. The scientific debate led to concrete concepts of action for the elimination of social grievances⁷. Dewey's pedagogical pragmatism also influenced the educación popular that was forming in South America⁸.

The focus of southern reform pedagogy, however, was on 'liberation'. The education developed by the Brazilian pedagogue Paulo Freire (1921-1997), „liberation pedagogy“, specifically referred to the contribution of education to overcoming colonial and neoliberal practices of domination⁹. Freire's educational policy projects were aimed primarily at „political illiterates“, who could not read and write and were thus excluded from democratic elections for a long time (ibid.). This „lack of democratic experience“ was countered by Freire through „political literacy“¹⁰. The ideas of Dewey and Freire are further elaborated below and related to the cultures of memory on colonial and Nazi Germany.

2.1 John Dewey's ideas for a human rights framed, peaceable world society

According to Dewey, in order to implement individual and social goals that serve a human rights framed, peaceable world society, there is a need for comprehensive school and family-supplementary educational institutions that combat economic and social inequalities. These should provide for a reshaping of national cultural ideals that put fruitful connections of all people with each other first, while the sovereignty of individual nations recedes¹¹.

These aspects are reflected in Dewey's conception of school education, which he illustrates by the example of teaching history and geography. The

⁶ Addams, Jane, *Twenty years at Hull-House with Autobiographical Notes*, New York 1910, digital.library.upenn.edu/women/addams/hullhouse/hullhouse.html, 11.12.20.

⁷ Weinbach, Heike, *Der Traum vom humanitären Raum – Jane Addams' Hull-House*, in: *Quer-denken, lesen, schreiben. Gender-/ Geschlechterfragen update 8* (2003), 9-14, hier 12.

⁸ Lenhart, Volker, *Nachwort. Zehn Thesen zum Verhältnis der klassischen nördlichen zu der eigenständigen südlichen Reformpädagogik*, in: Asit Datta / Gregor Lang-Wojtasik (Hg.), *Bildung zur Eigenständigkeit. Vergessene reformpädagogische Ansätze aus vier Kontinenten*, Frankfurt a.M. 2009, 289-295, here 290.

⁹ Ibid., 292.

¹⁰ Zumhof, Tim, *Pädagogik und Poetik der Befreiung. Der Zusammenhang von Paulo Freires Befreiungspädagogik und Augusto Boals ‚Theater der Unterdrückten‘*, Münster-New York-München-Berlin 2012, 28.

¹¹ Ibid., 135.

hourglass in the chart stands for the passing of *time*, and the *world* for the home of all people from different cultures:

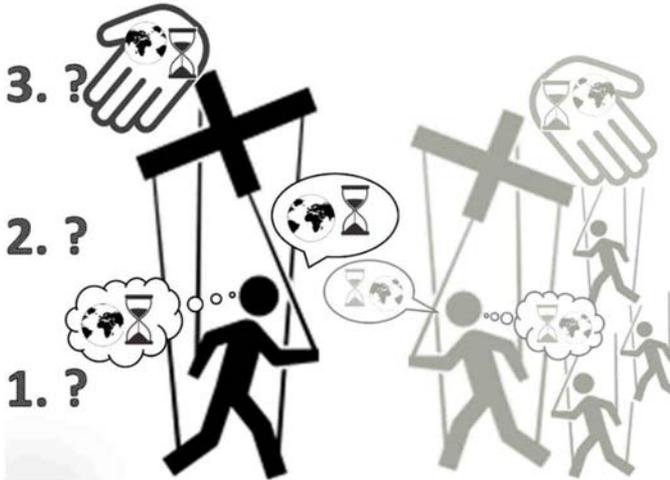


Figure 1: Author's diagram based on Dewey 1916/2011: 135.

The potential for reshaping ideas of conviviality¹² is given,

1. if individually internalized cultures, which are perceived as normality in the respective lifeworld, can be questioned
2. when cultural practices that are exercised and experienced, can be recognized as discriminatory
3. if a turning point in the dominant 'binding' understanding of (non-)belonging and (non-)participation can develop from this, and if 'habitual' power asymmetries in the form of economic and social inequalities can be combated as a result.

Kersten Reich¹³ complements Dewey's model with the remark that only a transboundary discourse with the common intention not to view the other unilaterally from one's own point of view and to want to place them under one's own interests from the outset, can ensure that a society can achieve internal and external change.

¹² Dewey, *Demokratie und Erziehung*, 135.

¹³ Reich, Kersten, *Demokratie und Erziehung nach John Dewey aus praktisch-philosophischer und pädagogischer Sicht*, in: Holger Burckhart / Jürgen Sikora (Hg.), *Praktische Philosophie – Philosophische Praxis*, Darmstadt 2005, 51-64, here 59.

2.2 Paulo Freire's Pedagogy of the Oppressed – Liberation from anti-democratic political conditions

Paulo Freire's Pedagogy of the Oppressed¹⁴ also moves in the direction of liberation from anti-democratic political conditions, starting from those who suffer from them. With reference to Germany and Rwanda, liberation and autonomy must be aimed at in post-colonial conditions.

Freire proposes three methodological steps to understand the life-worlds of those involved in the joint learning process, in order to facilitate change within their interlocking systems of conviviality¹⁵.

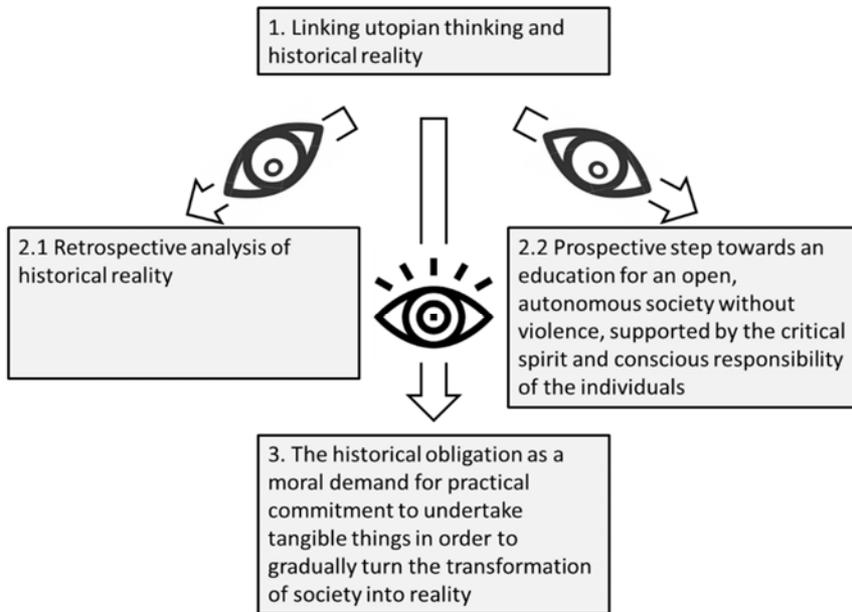


Figure 2: Three components of awareness in Freire's pedagogy of liberation. Author's diagram.

The aim is to achieve a rational understanding of historical reality, in which the content of teaching and learning must be drawn from the life-world of the learners¹⁶.

¹⁴ Freire, Pädagogik der Unterdrückten.

¹⁵ Figueroa, Dimas, Paulo Freire zur Einführung, Hamburg 1989, 8f.

¹⁶ Ibid.

3. Memory Work and Cultures of Remembrance in Germany and Rwanda

In the following, Freire's model is applied to peace education and democracy education. Using the examples of Memory Work in Rwanda and Cultures of Remembrance in Germany, different aspects of political power relations will be considered as to their context in the respective country-specific and shared historical experiences. Both countries will be presented as post-conflict societies, Rwanda after the 1994 genocide and Germany after the Nazi dictatorship 1933-1945.

3.1 Retrospective analysis of historical realities

History is written and handed down in different ways from different positions. The image of *Germany* in the Second World War that was initially conveyed (top-down) in the postwar period deliberately ignored the responsibility of the population: The question of the involvement of the broad population in the Nazi system was excluded, especially since their participation was necessary for socialist reconstruction in the East or for democracy and the 'economic miracle' in the West. Only with critical peace research, which was established in the late 1960s, could peace education be adapted in the postwar period (Middle-Down)¹⁷. The confrontation with the Nazi period today is mainly provided by formal education in school, mostly in combination with visits to former concentration camps that function as memorials¹⁸. Supporting this, the topic is prepared in digital formats that can be used both in the classroom and in extracurricular education¹⁹. More recently, there are initiatives that reflect on ossified forms of commemoration and question the (state) official discourse on remembrance (bottom up)²⁰. This can be illustrated by current petitions on change.org, demanding German colonial history and antirassism to be included in the curricula of various German federal states²¹.

¹⁷ Bernhard, Armin, *Pädagogik des Widerstands*, Weinheim 2017, 26.

¹⁸ Ullrich, Annette / Steinhagen, Anna / Hulbeta-Kulboj, Magdalena / Reinhardt, Jörg / Heimes, Ernst / Febel, Daniel, Auf den Spuren Janusz Korczaks. Erfahrungen einer Polenreise von Studierenden der Sozialen Arbeit, in: *Soziale Arbeit* 63 (2014), 22-27.

¹⁹ E.g. Federal Agency for Civic Education: <http://www.bpb.de/lernen/themen-im-unterricht/206285/zweiter-weltkrieg> 30.1.22.

²⁰ E.g. Seidel, Ingolf, *Erinnerung in der postnationalsozialistischen Gesellschaft*, 2015. <http://lernen-aus-der-geschichte.de/Lernen-und-Lehren/content/12541>, 11.12.20.

²¹ <https://blackhistoryindeutschland-change.org/> 2.6.21.

In *Rwanda*, the Cultures of Remembrance are more present in the everyday life of the population, especially by means of Memory Work or Healing of Memories, a multi-phase peace and reconciliation process.

At the political-structural level (top down), national and international criminal courts play a central role, since accountability for war violence and its punishment are important for the reconciliation of the former conflict parties. Likewise, a functioning legal system is essential for restoring order and security.

At the discursive level, truth-finding commissions are in charge of executing policies of social rehabilitation by involving the population (middle-up). However, as a consequence of 'telling the truth', retraumatization and security threats to the individuals concerned have also been demonstrated (middle-down). However, if former enemies can experience constructive relationships with one another on a subjective level (bottom-up), it is possible that the peace achieved in the present is perceived as more precious than retribution²².

The memorial sites are also burial places for the victims of the genocide, and ceremonies are held regularly. NGOs support the direction taken by the government to overcome the consequences of the genocide by means of educational projects for remembrance and reconciliation work (cf. e.g. Brandes 2016). These projects attempt to create a new basis for economically and ecologically sustainable development through the joint social engagement of perpetrators, victims and their descendants. Reconciliation and development are thus in the service of peacebuilding in post-conflict societies²³.

This is where the second step of Freire's rational utopia comes in:

3.2 Education for a non violent society, critical spirit and conscious responsibility

Following the concept Healing of Memories²⁴, the 'utopia' of a 'healing' of memories becomes tangible: While after the end of the war the majority of

²² Brounéus, Karen, Reconciliation and Development. In Dialogue on Globalization. Occasional Papers, 36, Berlin 2007, 7.

²³ Ibid., 5.

²⁴ See e.g. Gatwa, Tharcisse, Violence and the Healing of Memories. Cours d'Ethique: Violence and Memories. The Challenge of Healing Wounded Memories Churches and Nations. Case of Rwanda, 2005, <https://tharcissegatwa.wordpress.com/violence-and-the-healing-of-memories/>, 30.1.22; Brandes, Dieter, Reconciliation through Remembering

Germany's population chose repressing and carrying away the responsibility for the war events, today memory work deserves all the more attention. In this way, a counterweight can be created to the increasingly 'socially acceptable' right-wing populist statements, openly racist actions or subtle everyday racism²⁵. At the same time, there is a rising interest of young people from Germany in working in development projects, like federal voluntary services (Bundesfreiwilligendienst) in the context of development services such as GIZ, AGEH, Bread for the World, CFI, EIRENE, forumZFD, WFD²⁶. This shows that Freire's utopia could become a heterotopia that may lead to a new awareness in the global migration society. Undine Whande²⁷ explains the involvement of young people from Germany, e.g. in Rwanda, by the fact that some of these Germans themselves have a migration history in the third or fourth generation, their family fled from the territories of Eastern Europe, experienced exclusion during or after the war, or that they follow an impulse of liberation still rooted in the times of National Socialism. According to Whande, these young people leave their safe place and remember the lost parts of the 'collective soul'. They seem to feel called to secure the traces left behind by their ancestors²⁸. Regardless of their motivation to deal with social exclusion, they share their own knowledge regarding existential experiences of (non-) recognition and (non-)belonging with young people worldwide. Thus, they appear as pioneers who use Freire's 'historical commitment' to direct action as a compass²⁹.

3.3 Historical obligation as a moral demand for practical commitment

Historical commitment requires the realization of utopian thinking in everyday (pedagogical) practice. Methods of teaching and learning are

An Overview about the Methodology of Healing of Memories (HoM), in: *Revista Teologica*, 2 (2016), 1-21; <https://neveragainrwanda.org/> 30.1.22.

²⁵ Schramkowski, Barbara / Ihring, Isabelle, Alltagsrassismus – (K)ein Thema für die Soziale Arbeit? In : Blank et al., *Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft*, 279-290.

²⁶ <https://bit.ly/3AGvS3A>, 29.1.22.

²⁷ Whande, Undine, Healing Relations between Africa and Europe at a deeper level. A counter-intuitive inflection on the blessings of migration, in: *The knowing field* 27 (2016), 47-55.

²⁸ Ibid.

²⁹ Figueroa, Dimas, Paulo Freire zur Einführung, Hamburg 1989, 9.

reoriented on a case-by-case basis to undertake tangible things in order to gradually translate the transformation of society into reality³⁰.

Critical engagement integrates sensitizing concepts and mobilization against existing inequality and injustice. It also contains self-criticism, as questioning the image of the 'other' and the image of oneself. This means addressing different experiences in a multicultural reality of life, facing the dilemma that the perspective of 'globalization losers' cannot simply be taken by those, who largely benefit from the existing geo-political and -economic conditions³¹.

In the context of international Social Work, democracy education should use the possibilities of Memory Work to achieve a power-critical understanding of one's own positionality in post-conflict societies. Some 25 years after the genocide in Rwanda and 75 years after the end of the National Socialist dictatorship in Germany, there are different challenges to keep the meaning of peace and democracy in mind. A common approach to recognizing the global entanglements of the two countries is to address German colonial history³².

4. Continuities of racist praxes rooted in German colonialism

In the following, the continuities of racist violence, which was omnipresent in the (post-)colonial period of Rwanda as well as in the colonial and Nazi period of Germany, are shown.

Rwanda officially became a German colony after the Berlin Congo Conference in 1884/85, after which the German military forced Rwanda under German sovereignty in 1898³³. From 1906 onward, indirect rule was exercised in cooperation with the Rwandan royal family³⁴. Thereby, bloody punitive actions against the 'enemies' of the king and the Germans were

³⁰ Ibid.

³¹ Messerschmidt, Astrid, *Beziehungen in geteilten Welten – Bildungsprozesse in der Reflexion globalisierter Projektionen und Repräsentationen*, in: Johannes Bilstein / Jutta Ecaricus / Edwin Keiner (Hg.), *Kulturelle Differenzen und Globalisierung*, Wiesbaden 2011, 197-213, here 204.

³² See e.g. Schaper, Ulrike, *Deutsche Kolonialgeschichte postkolonial schreiben*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 69, 40-42 (2019), 11-16; Wiedemann, Charlotte, *Der lange Abschied von der weißen Dominanz*, München 2019.

³³ Strizek, Helmut, *Geschenkte Kolonien. Ruanda und Burundi unter deutscher Herrschaft*, Berlin 2006.

³⁴ Ibid.

part of the colonial reality³⁵. Even when colonial power was transferred to Belgium in 1918, the European 'Divide et Impera' policy did not end, exploiting the social hierarchies of the Rwandan population that already existed before the colonial era and reinforcing them through racializing practices. The colonial regime stabilized the unbalanced power relations of the population, which consisted mostly of arable farmers (Hutu) who were subordinated to herd owners (Tutsi) in conditions similar to indentured servitude. Hutu cultivated the land owned by Tutsi, only a small portion of which could be used for their own needs³⁶.

Some implications of this practice are illustrated by Magnarella³⁷: „Hutu had insufficient land or none at all. In order to survive, they entered into feudal patron-client relations with Tutsi. Uburetwa (corveé labour service and offerings of beer in return for access to land) became a principal means of Hutu subjugation. All poor Hutu were bound by uburetwa, but Tutsi were exempt. For the Hutu, uburetwa became the most hated of feudal contracts. Given the prevalence of a protein-poor diet among the Hutu and the frequent occurrence of drought and famine, they desperately needed access to Tutsi land, milk and the meat from bulls and barren cows. The penalty for stealing cattle was a brutally painful death by impalement“³⁸.

The resulting tensions were exacerbated when the colonialists used pseudo-biological procedures to transfer social classes into ethnic categories and made different attributions³⁹. Instrumentalizing the Hutu's artificially created feeling of inferiority, the foundation was laid for the massacres that followed: In 1958 the Hutu rebelled against the Belgians and Tutsi elites, resulting in the death of about 20,000 Tutsi killed and over 300,000 forced into exile⁴⁰. This „Hutu Peasant Revolution“, as it was called by the Belgians, ended the Tutsi domination and sharpened the ethnic divide that would later manifest itself in the 1994 genocide⁴¹.

To this day, Germany never held itself accountable for these lethal conflicts. Neither was there an official political apology nor economic compensation. Also, the general discussion about the European responsibility

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid., 36.

³⁷ Magnarella, Paul, The Background and Causes of the Genocide in Rwanda, in : Journal of International Criminal Justice 3 (2005), 801-822.

³⁸ Ibid., 804.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ <https://atrocitieswatch.org/the-1959-genocide-in-rwanda/> 29.1.22.

⁴¹ Ibid. and Scheen, Thomas, Der Kongo und Ruanda. Konflikte in der Region der Großen Seen, Berlin 2004, 6.

for colonial violence rarely takes place in an equal dialogue between former colonial powers and colonies and tends to be rejected by the politically dominant public persons. This is related to the fact that the privileges and superiority of a white ‚culture‘ have never been questioned since then⁴². On the contrary: At the end of World War I, Friedrich Ebert, for example, called the deployment of non-European British and French forces in Germany a violation of the laws of European civilization⁴³. Adolf Hitler took this idea further in the direction of anti-semitism, with the claim that the stationing of Black Allied forces was being carried out by Jews in order to decompose the white ‚race‘⁴⁴. The linkage between the crimes of the German colonial period and those of the Nazi period becomes obvious.

Due to the structural and personal continuity that can be stated after the war, despite the official ‚reeducation and denazification‘⁴⁵, it is understandable that white national convictions could not be removed from the subjective understanding. This explains why Germany did not want to be seen as a ‚country of immigration‘ until the 1990s, even though migration to Germany was necessary for its reconstruction for economic reasons. Although Germany today is undisputedly perceived as a migration society, it still has deficits regarding the ‚inclusion‘ of migrants and their descendants as well as refugees⁴⁶.

This may be due to the fact that a nationally understood ‚normality‘ adheres to the imperial way of life of the colonial era, which is accompanied by a predatory exploitation of the environment and people. The more they defend their dominant but fragile status against the ‚subaltern globalization losers‘, whose living conditions have become so precarious that they have to look for new living spaces beyond their national borders, the more pervasively the nationalist voices make themselves heard. Therefore recognizing ‚white fragility‘ and addressing ‚white supremacy‘ are not to be underestimated as topics of global political education⁴⁷.

In contrast to Germany, Rwanda initiated understanding and rapprochement between population groups after the genocide by introducing the term ‚Rwandans‘ for all citizens of the country and officially abolishing the

⁴² Wiedemann, *Der lange Abschied von der weißen Dominanz*, 233.

⁴³ *Ibid.*, 232.

⁴⁴ *Ibid.*, 233.

⁴⁵ Bernhard, Armin, *Pädagogik des Widerstands*, Weinheim 2017, 19.

⁴⁶ See e.g. Blank, Beate / Gögercin, Süleyman / Sauer, Karin E. / Schramkowski, Barbara (Hg.), *Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft*, Wiesbaden 2018.

⁴⁷ diAngelo, Robin, *White Fragility: Why It's So Hard for White People to Talk About Racism*, Boston MA 2018.

identification as ethnicized groups (Hutu, Tutsi, Twa). At the same time, Rwandan politics established a bottom-up system for the reconstruction of the country, for which both former perpetrators and victims of the genocide had to show responsibility. Accompanied by measures for conflict transformation and reconciliation, the 'grassroots' level ensures that both perpetrators and victims of the genocide can deal with their own responsibility for participation and recognition. This is also known as „Gacaca“, a system of traditional justice aimed at reconciling perpetrators and victims that was introduced by the Rwandan government as one of the most ambitious transitional justice projects in the world⁴⁸. Another traditional concept that found its way into Rwandan political and social institutions in a new form after the genocide in 1994, is Ubudehe. According to Charles Rutikanga⁴⁹, it stands for home-grown solutions and poverty reduction in Rwanda. It enables people in precarious living conditions to support one another in intra-community cooperations in order to find a participatory, self-determined and sustainable solution⁵⁰.

A current example of the idea of grassroots reconciliation is a program against domestic and sexual violence run by the NGO Family Circle Love Lab Organization (FCLLO). It is an example of networking among actors working for empowerment from the top down, the middle up/down, and the bottom up: FCLLO is a social organization registered and recognized by the Rwanda Governance Board (RGB) and works according to their guidelines with the Huye district, which is a member of the National Forum for Fighting against Domestic Violence. A local medical center provides medical and legal support to victims of sexual violence. FCLLO cooperates with academic institutions that train Social Workers, such as the University of Rwanda (UR) and the Protestant Institute of Arts and Social Sciences (PIASS). The university collaboration with the Baden-

⁴⁸ Rettig, Max, *Gacaca: Truth, Justice, and Reconciliation in Postconflict Rwanda?* In: *African Studies Review* 51(3), December 2008. Published online by Cambridge University Press: 18. October 2013, 25-50. According to Rettig, Gacaca is controversial, however, and its contribution to post-conflict reconciliation is disputed (cf. *ibid.*).

⁴⁹ Rutikanga, Charles, *A Social Work Analysis of Home-grown Solutions and Poverty Reduction in Rwanda. The Traditional Approach of Ubudehe*, in: Helmut Spitzer / Janeistic Mwendu Twikirize (Hg.), *Social Work Practice in Africa. Indigenous and Innovative Approaches*, Kampala UG 2019, 61-80.

⁵⁰ *Ibid.*, 62.

Württemberg Cooperative State University (DHBW VS) provides internships at FCLLO for German Social Work students⁵¹.

The statement of a female participant illustrates the success of the project: „I have been in loneliness, crying in silence because of being raped, and I had contracted HIV-AIDS during genocide. I was thinking that no one else suffered at my stage, but now since I entered in FCLLO, I had many sessions of individual counseling and I feel better. Now I have accepted to be together with others and my life changed. I can take care of myself, my body and my environment“ (Nakabonye 2019).

In this aspect, Rwanda serves as an example of lived history that is integrated into everyday life, giving everyone the chance not to cling to the hatred and violence of the events 25 years ago, but to approach each other, striving for forgiveness and a shared future.

Nevertheless, the country's power structures are not completely free of oppression. The imposed nationalism goes hand in hand with a repressive political system that, for the time being, resists political diversity with reference to the ethnicization of politics before the genocide⁵². However, the current reports of human rights organizations bring to light that state power overrides criticism from the ranks of citizens and political opposition activists, sometimes in disregard of human rights⁵³.

In summary, the construction of (non) belonging and (non) participation on the global level remains highly complex. Freire's utopia of liberation as well as Dewey's goal of democracy education can only be envisioned in dialogue with representatives of the Northern and Southern hemispheres as well as white, Black, Indigenous as well as Persons of Color (BIPoC). This leads to the following pedagogical demands.

5. Current demands on democracy education and peace pedagogy according to Dewey and Freire

Dewey demands that all members of society, from childhood on, should be able to carry and develop the sense and benefit of direct participation in

⁵¹ See Nakabonye, Dative, Family Circle Love Lab Organization (FCLLO). 2019, Unveröffentlichtes Manuskript.

⁵² Scheen, Thomas, Der Kongo und Ruanda. Konflikte in der Region der Großen Seen, Berlin 2004, 1.

⁵³ Human Rights Watch, World Report 2019. Rwanda. Events of 2018. www.hrw.org/world-report/2019/country-chapters/rwanda, 11.12.20; Amnesty International, Amnesty Report Ruanda 2017/18, 2018, www.amnesty.de/jahresbericht/2018/ruanda, 11.12.20.

socially determining decisions⁵⁴. In the context of inclusive school development, children can be given the opportunity to relate (self-)critically, which norms and values should constitute a common basic consensus. The negotiability of this common ground is thereby as much a part of the democratic process as the fact that every democracy depends on such a basic consensus in order not to fall into disintegration⁵⁵.

Although the performance-oriented structure of the school is still responsible for institutional discrimination of students through the re-production of ethnic difference⁵⁶, it should continue to develop in the direction of a discrimination-critical school⁵⁷. In doing so, it depends on critically reflective actors to question institutional rules, routines, and social discourses. Every member of the school-community should be responsible to address including and excluding conditions and be able to intervene to change them⁵⁸.

The confrontation with experiences of racism of pedagogical professionals of Color is indispensable for this. This involves the development of *positioned professionalism*⁵⁹ (In orders of difference such as ‚race‘, class, gender, subjects are on the one hand passively subjected (lat.: sub-iacere), on the other hand they can actively relate to this as acting subjects. They have the choice to position themselves in confrontation with other positionings⁶⁰. Closely related to this is a confrontation with white privilege, which affects both the 'normalities' of pedagogical staff and participants⁶¹. Considering

⁵⁴ Reich, Demokratie und Erziehung nach John Dewey, 60.

⁵⁵ Boger, Mai-Anh, Subjekte der Inklusion. Die Theorie der trilemmatischen Inklusion zum Mitfühlen, Münster 2019, 198.

⁵⁶ Gomolla, Mechthild / Radtke, Frank-Olaf, Institutionelle Diskriminierung. Die Herstellung ethnischer Differenz in der Schule, Wiesbaden 2009.

⁵⁷ Hormel, Ulrike / Riegel, Christine, „Sarrazin musste das Bild der bildungsfernen Migrant*innen nicht erst erfinden“. Schule und institutionelle Diskriminierung, in: Andreas Foitzik, Lukas Hezel (Hg.), Diskriminierungskritische Schule. Einführung in theoretische Grundlagen, Weinheim 2019, 150-164, here 163.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Mai, Hanna, Zur irritierenden Präsenz und positionierten Professionalität von Pädagog*innen of Color, in: Hanna Mai / Thorsten Merl / Maryam Mohseni (Hg.), Pädagogik in Differenz- und Ungleichheitsverhältnissen. Aktuelle erziehungswissenschaftliche Perspektiven zur pädagogischen Praxis, Wiesbaden 2018, 175-191, here 187.

⁶⁰ Hall, Stuart, Der Westen und der Rest. Diskurs und Macht, in: Stuart Hall (Hg.), Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften. 2, Hamburg 1994, 137-179; Supik, Linda, Dezentrierte Positionierung. Stuart Halls Konzept der Identitätspolitik, Bielefeld 2014; *ibid.*

⁶¹ E.g. Bönkost, Jule, Weiße Privilegien in der Schule. In: IDB, Institut für diskriminierungsfreie Bildung, Berlin 2018, <https://www.jule.boenkost.de/docs/IDB%20Paper%20No%206.pdf>, 11.12.20. 2019; Bönkost, Jule, Weiße Privilegien in der Schule. In:

white privilege serves as a catalyst for the concept of critical whiteness, which aims to make whites aware that they are not simply ‚people‘ but white people. That is, they are not exempt from social determination by ethnic characteristics. This determination gives them a special, privileged role. To deny this is to perpetuate the racist hierarchies they assume are outdated⁶².

With this prerequisite, schools could serve as ‚peace learning sites‘⁶³. Considering the digital learning spaces of the internet and social media, where many actors spread violence and hate, it is important to develop attractive peace-oriented counter-narratives together with students, in the best case, in order to initiate a successful social transformation⁶⁴.

In addition to schools, extracurricular offers should be open for addressing discrimination or racism. For example, cultural projects for young people with experiences of discrimination hold opportunities to build up self-competence and self-confidence through artistic media. On the basis of this empowerment, it becomes possible to recognize and address discriminatory experiences⁶⁵. Through solidarity in the group, an experience of autonomy in the sense of Freire⁶⁶ can be conveyed, which can also be multiplied beyond one's own group, for example in community arts and community music projects⁶⁷.

This may lead to international cooperations in educational projects with a view to the Sustainable Development Goals (SDGs). Here, the attempt should be made to implement education for sustainable development at eye level. Especially the SDGs 4 Quality Education, 13 Climate Action, 16 Peace, Justice and strong Institutions seem important for finding healing ways of understanding the shared historical conflict experiences. Crucial for the implementation is the realization of SDG 17 Partnerships for the

IDB, Institut für diskriminierungsfreie Bildung, Berlin 2018, <https://www.jule.boenkost.de/docs/IDB%20Paper%20No%206.pdf>, 11.12.20.

⁶² Hyatt, Millay, Critical Whiteness/Weißsein als Privileg. Deutschlandfunk, 3.5.2015.

⁶³ Jäger, Uli, Friedenspädagogik, in: Hans J. Gießmann / Bernhard Rinke (Hg.), Handbuch Frieden, Wiesbaden 2019, 133-145, here 139.

⁶⁴ Ibid., 138.

⁶⁵ Gessat, Monika u.a., „Es wird wahnsinnig viel ausgehalten“ – Diskriminierungserfahrungen an Schulen, in: Andreas Foitzik, Lukas Hezel (Hg.), Diskriminierungskritische Schule. Einführung in theoretische Grundlagen, Weinheim 2019, 84-95.

⁶⁶ Freire, Paulo, Pädagogik der Autonomie. Notwendiges Wissen für die Bildungspraxis, Münster-New York-München-Berlin 1996.

⁶⁷ E.g. Sauer, Karin E., Zur Bedeutung von Musik und Community Music als Medien Sozialer Arbeit in der Migrationsgesellschaft. In: Blank et al., Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft, 749-757.

Goals. According to Freire⁶⁸, liberation from global problems can only happen, if it is conceived from those who have so far been oppressed by existing power relations. In view of the critical ecological and economic global situation, this historic opportunity must not be missed.

References

- Addams, Jane, *Twenty years at Hull-House with Autobiographical Notes*, New York 1910, digital.library.upenn.edu/women/addams/hullhouse/.html, 11.12.20.
- Amnesty International, *Amnesty Report Ruanda 2017/18*, 2018, www.amnesty.de/jahresbericht/2018/ruanda, 11.12.20.
- Bernhard, Armin, *Pädagogik des Widerstands*, Weinheim 2017.
- Blank, Beate / Gögercin, Süleyman / Sauer, Karin E. / Schramkowski, Barbara (Hg.), *Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft*, Wiesbaden 2018.
- Boger, Mai-Anh, *Subjekte der Inklusion. Die Theorie der trilemmatischen Inklusion zum Mitfühlen*, Münster 2019.
- Bönkost, Jule, *Weiß Privilegien in der Schule*. In: IDB, *Institut für diskriminierungsfreie Bildung*, Berlin 2018, <https://www.jule.boenkost.de/docs/IDB%20Paper%20No%206.pdf>, 11.12.20.
- Bönkost, Jule, *Lerntagebuch Rassismus für weiße Akteur*innen*. In: IDB, *Institut für diskriminierungsfreie Bildung*, Berlin 2019, diskriminierungsfreie-bildung.de/material/ 11.12.20.
- Brandes, Dieter, *Reconciliation through Remembering An Overview about the Methodology of Healing of Memories (HoM)*, in: *Revista Teologica*, 2 (2016), 1-21.
- Brounéus, Karen, *Reconciliation and Development*. In *Dialogue on Globalization. Occasional Papers*, 36, Berlin 2007.
- Dewey, John, *Demokratie und Erziehung. Eine Einleitung in die philosophische Pädagogik*, Weinheim und Basel ⁵1916/2011.
- diAngelo, Robin, *White Fragility: Why It's So Hard for White People to Talk About Racism*, Boston MA 2018.
- Figuroa, Dimas, *Paulo Freire zur Einführung*, Hamburg 1989.
- Freire, Paulo, *Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit*. Hamburg 1970/2002.
- Freire, Paulo, *Pädagogik der Autonomie. Notwendiges Wissen für die Bildungspraxis*, Münster-New York-München-Berlin 1996.
- Gatwa, Tharcisse, *Violence and the Healing of Memories. Cours d'Ethique: Violence and Memories. The Challenge of Healing Wounded Memories Churches and Nations. Case of Rwanda, 2005*, <https://tharcissegatwa.wordpress.com/violence-and-the-healing-of-memories/>, 30.1.22.

⁶⁸ Freire, *Pädagogik der Unterdrückten*.

- Gessat, Monika u.a., „Es wird wahnsinnig viel ausgehalten“ – Diskriminierungserfahrungen an Schulen, in: Andreas Foitzik, Lukas Hezel (Hg.), Diskriminierungskritische Schule. Einführung in theoretische Grundlagen, Weinheim 2019, 84-95.
- Gomolla, Mechthild / Radtke, Frank-Olaf, Institutionelle Diskriminierung. Die Herstellung ethnischer Differenz in der Schule, Wiesbaden 2009.
- Hall, Stuart, Der Westen und der Rest. Diskurs und Macht, in: Stuart Hall (Hg.), Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften. 2, Hamburg 1994, 137-179.
- Hormel, Ulrike / Riegel, Christine, „Sarrazin musste das Bild der bildungsfernen Migrant*innen nicht erst erfinden“. Schule und institutionelle Diskriminierung, in: Andreas Foitzik, Lukas Hezel (Hg.), Diskriminierungskritische Schule. Einführung in theoretische Grundlagen, Weinheim 2019, 150-164.
- Human Rights Watch, World Report 2019. Rwanda. Events of 2018. www.hrw.org/world-report/2019/country-chapters/rwanda, 11.12.20.
- Hyatt, Millay, Critical Whiteness/Weißsein als Privileg. Deutschlandfunk, 3.5.2015.
- Jäger, Uli, Friedenspädagogik, in: Hans J. Gießmann / Bernhard Rinke (Hg.), Handbuch Frieden, Wiesbaden 2019, 133-145.
- Landwehr, Achim, Historische Diskursanalyse. 2. aktualis. Aufl, Frankfurt-New York 2018.
- Lenhart, Volker, Nachwort. Zehn Thesen zum Verhältnis der klassischen nördlichen zu der eigenständigen südlichen Reformpädagogik, in: Asit Datta / Gregor Lang-Wojtasik (Hg.), Bildung zur Eigenständigkeit. Vergessene reformpädagogische Ansätze aus vier Kontinenten, Frankfurt a.M. 2009, 289-295.
- Magnarella, Paul, The Background and Causes of the Genocide in Rwanda, in : Journal of International Criminal Justice 3 (2005), 801-822.
- Mai, Hanna, Zur irritierenden Präsenz und positionierten Professionalität von Pädagog*innen of Color, in: Hanna Mai / Thorsten Merl / Maryam Mohseni (Hg.), Pädagogik in Differenz- und Ungleichheitsverhältnissen. Aktuelle erziehungswissenschaftliche Perspektiven zur pädagogischen Praxis, Wiesbaden 2018, 175-191.
- Messerschmidt, Astrid, Beziehungen in geteilten Welten – Bildungsprozesse in der Reflexion globalisierter Projektionen und Repräsentationen, in: Johannes Bilstein / Jutta Ecarius / Edwin Keiner (Hg.), Kulturelle Differenzen und Globalisierung, Wiesbaden 2011, 197-213.
- Nakabonye, Dative, Family Circle Love Lab Organization (FCLLO). 2019, Unveröffentlichtes Manuskript.
- Oelkers, Jürgen, John Deweys Schule. Vortrag im Amerikahaus Heidelberg am 20. Oktober 2009. www.ife.uzh.ch/dam/jcr:00000000-4a53-efb4-0000-00004aa2632e/JohnDeweysSchule.pdf, 12.12.20.
- Reich, Kersten, Demokratie und Erziehung nach John Dewey aus praktisch-philosophischer und pädagogischer Sicht, in: Holger Burckhart / Jürgen Sikora (Hg.), Praktische Philosophie – Philosophische Praxis, Darmstadt 2005, 51-64.

- Rettig, Max, Gacaca: Truth, Justice, and Reconciliation in Postconflict Rwanda? In: *African Studies Review* 51(3), December 2008. Published online by Cambridge University Press: 18. October 2013, 25-50.
- Rutikanga, Charles, A Social Work Analysis of Home-grown Solutions and Poverty Reduction in Rwanda. The Traditional Approach of Ubudehe, in: Helmut Spitzer / Janestic Mwende Twikirize (Hg.), *Social Work Practice in Africa. Indigenous and Innovative Approaches*, Kampala UG 2019, 61-80.
- Sauer, Karin E., Zur Bedeutung von Musik und Community Music als Medien Sozialer Arbeit in der Migrationsgesellschaft. In: Blank et al., *Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft*, 749-757.
- Schaper, Ulrike, Deutsche Kolonialgeschichte postkolonial schreiben, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 69, 40-42 (2019), 11-16.
- Scheen, Thomas, *Der Kongo und Ruanda. Konflikte in der Region der Großen Seen*, Berlin 2004.
- Schrader, Lutz, *Friedenskonsolidierung: Herausforderungen und Praxis*. Bonn 2019. www.bpb.de/internationales/weltweit/innerstaatlichekonflikte/54774/friedenskonsolidierung, 11.12.20.
- Schramkowski, Barbara / Ihring, Isabelle, Alltagsrassismus – (K)ein Thema für die Soziale Arbeit? In: Blank et al., *Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft*, 279-290.
- Seidel, Ingolf, Erinnerung in der postnationalsozialistischen Gesellschaft, 2015. <http://lernen-aus-der-geschichte.de/Lernen-und-Lehren/content/12541>, 11.12.20.
- Strizek, Helmut, *Geschenkte Kolonien. Ruanda und Burundi unter deutscher Herrschaft*, Berlin 2006.
- Supik, Linda, *Dezentrierte Positionierung. Stuart Halls Konzept der Identitätspolitik*, Bielefeld 2014.
- Ullrich, Annette / Steinhagen, Anna / Hulbeta-Kulboj, Magdalena / Reinhardt, Jörg / Heimes, Ernst / Febel, Daniel, Auf den Spuren Janusz Korczaks. Erfahrungen einer Polenreise von Studierenden der Sozialen Arbeit, in: *Soziale Arbeit* 63 (2014), 22-27.
- Weinbach, Heike, Der Traum vom humanitären Raum – Jane Addams' Hull-House, in: *Quer -denken, lesen, schreiben. Gender-/ Geschlechterfragen update* 8 (2003), 9-14.
- Whande, Undine, Healing Relations between Africa and Europe at a deeper level. A counter-intuitive inflection on the blessings of migration, in: *The knowing field* 27 (2016), 47-55.
- Wiedemann, Charlotte, *Der lange Abschied von der weißen Dominanz*, München 2019.
- Zumhof, Tim, *Pädagogik und Poetik der Befreiung. Der Zusammenhang von Paulo Freires Befreiungspädagogik und Augusto Boals ‚Theater der Unterdrückten‘*, Münster-New York-München-Berlin 2012.

Elizaveta Getta

Der Einfluss der deutschen romantischen Philosophie auf die Sprachpraxis in Namibia während der deutschen Kolonialzeit

Abstract:

The article deals with Johann Gottfried Herder's and Wilhelm von Humboldt's key theses by confronting them with concrete examples from language practice in the former colony of German Southwest Africa. The Romantic philosophers' statements on language difference, the role of the mother tongue, and the worldview acquired through it are expressed in their attitudes toward language research, Bible translation, and the teaching of German in the Southwest region.

Einführung

Das Ziel des Beitrags ist es, die Vorstellungen der deutschen romantischen Philosophie mit der Einstellung der Missionare zur Sprachpraxis in der ehemaligen Kolonie Deutsch-Südwestafrika zu vergleichen. Zuerst werden die Schlüsselgedanken Johann Gottfried Herders und Wilhelm von Humboldts zur Sprachphilosophie präsentiert, die anschließend mit konkreten Beispielen aus der kolonialen Sprachpraxis in Zusammenhang gestellt werden.

Die Missionsarbeit im Südwestgebiet begann noch vor der Koloniegründung und schloss die Sprachforschung, Bibelübersetzung, Christianisierung sowie den Deutschunterricht für die Einheimischen ein. Sowohl Herder als auch Humboldt unterstreichen in ihren Werken die Wichtigkeit einer natürlichen Sprachentwicklung und legen großen Wert auf die Bewahrung der sprachlichen sowie kulturellen Verschiedenheit. Obwohl diese Thesen noch vor der Besiedlung künftiger deutscher Kolonialgebiete gefasst wurden, können wir ihre Wirkung später in der kolonialen Sprachpraxis beobachten. In diesem Beitrag wird gezeigt, in welchem Maße die Umerziehung der Einheimischen zum europäischen Lebensstil angestrebt

wurde, und ob diese mit Rücksicht auf die Thesen Herders und Humboldts überhaupt hätte umgesetzt werden können.

Schlüsseldanken Johann Gottfried Herders und Wilhelm von Humboldts zur Sprachproblematik

In dem folgenden Abschnitt werden die wichtigsten Thesen der deutschen Romantik, und vor allem deren zweier Vertreter, Johann Gottfried Herder und Wilhelm von Humboldt, vorgestellt. Dieser Teil des Beitrags bildet daher den theoretischen Rahmen, in den der anschließende empirische Abschnitt dieser Arbeit gesetzt wird. Die folgenden Kapitel widmen sich insgesamt vier Hauptbereichen. Zuerst wird der kontextuelle Hintergrund der romantischen Sprachanthropologie erklärt, danach folgen Überlegungen zu Sprachrelativität, Sprachverschiedenheit und schließlich auch zur möglichen Gefahr der gegenseitigen Beeinflussung von einzelnen Sprachen.

Der kontextuelle Hintergrund zur Sprachanthropologie der deutschen Romantik

Die Akzeptanz von Unterschieden macht einen der Hauptgedanken der deutschen Romantik aus. Einerseits gewann der Wert der Traditionen an Wichtigkeit, andererseits begann man immer mehr die kulturelle Verschiedenheit zu schätzen. Der Begriff „Volk“, wurde zu einem der Schlüsselbegriffe deutscher Romantik und prägte die Strömung bis Anfang des Zweiten Weltkriegs. „Volk“ war für Romantiker ein lebender Organismus, der alle Individualitäten unter einer „Nation“ vereint. Jedes Mitglied von diesem Organismus hatte seinen Platz und Wert, wobei aber nicht alle Mitglieder gleich waren.¹ Diese Gedanken fanden auch in der deutschen Kolonialzeit ihren Ausdruck.

Diese Definition des Volk-Begriffs wurde von Johann Gottfried Herder erklärt und vertreten. Herder war davon überzeugt, dass jedes Volk seine eigene Geschichte sowie Kultur hat und deshalb seine eigene Nationaldenkart besitzt. Der Schlüsselpunkt der sprachphilosophischen Fassung Johann Gottfried Herders besteht in der Beförderung der Sprache zum einzigen Merkmal eines Volkes. In seinen vier Naturgesetzen äußerte er sich

¹ Fiedler, Klaus, *Missionary Cultural Conservatism: Attempts to Reach Integration between African Culture and Christianity in German Protestant Missionary Work in Tanzania 1900–1940*, Unpublished Thesis Submitted for Degree of Doctor of Philosophy in the University of Dar es Salaam, Dar es Salaam 1977, 24-28.

zur Relation, die zwischen dem Menschen und seiner Muttersprache entsteht, sowie dazu, welche Rolle die ganze Gesellschaft, bzw. Nation, in der Sprachformung spielt. Eine der zentralen Bestrebungen Herders stellt auch seine Fahndung nach dem Ursprung einer Sprache dar.²

Herders Gedanken bezüglich kultureller Relativität ordnen ihn gleichzeitig zur philosophischen Anthropologie, die auch im Werk Wilhelm von Humboldts aufzuspüren ist.³ Die beiden Philosophen setzten sich mit der Idee der Sprachrelativität auseinander, wobei Humboldt selbst nach den weniger bekannten Sprachen forschte und anschließend nach deren Korrelation mit den Denkweisen ihrer Sprecher suchte. Im Mittelpunkt seines Interesses standen die malayo-polynesischen Sprachen, besonders die Kawi-Sprache. Die Kultur- sowie Sprachverschiedenheit stimme seiner Meinung nach mit der Verschiedenheit der Weltansichten überein und hänge gleichzeitig von der mentalen Entwicklung der Sprecher ab.⁴

Beide Philosophen haben ihre Gedanken zwar vor der Gründung aller deutschen Kolonien verkündigt, nichtsdestoweniger wurden ihre Ideen auf die Kolonialpraxis übertragen und auf verschiedene Weisen verarbeitet, was wir vor allem in den Auseinandersetzungen mit der sprachlichen Verständigung verschiedener Kulturgruppen beobachten können. Diese Gedanken wurden teilweise unterstützt, stießen oft aber auch auf Widerstand.⁵

Überlegungen zur Existenz der Sprachrelativität

Die Hypothese, dass die Weltanschauung von der gesprochenen Sprache abhängen könnte, hat eine lange Geschichte, obwohl diese Idee wissenschaftlich erst im zwanzigsten Jahrhundert von dem Linguisten Edward Sapir und seinem Studenten Benjamin Whorf angegangen wurde. Mit den Schwierigkeiten der Sinnübertragung aus einer Sprache in die andere waren aber schon die ersten Bibelübersetzer für Jahrtausende konfrontiert. Neben Herder und Humboldt befassten sich mit der Beziehung von

² Heintel in: Johann Gottfried von Herder, Sprachphilosophie: ausgewählte Schriften, hg. von Erich Heintel, Hamburg 2005, XLV–LVII.

³ Gründer, Karlfried, Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 9: Se–Sp, Basel 1995, 1914.

⁴ Lososky in: Wilhelm von Humboldt, On Language. On the Diversity of Human Language Construction and its Influence on the Mental Development of the Human Species, hg. von Michael Lososky, übers. von Peter Heath, New York 2005, X.

⁵ Getta, Jelizaveta, Jak se tlumočilo a tlumočí v Namibii: Přehled od dob koloniálních až po současnost [Wie Dolmetschen in Namibia interpretiert wurde und wird: Ein Überblick von der Kolonialzeit bis zur Gegenwart], Praha 2019, 76–79.

Sprachen und Denkweisen Immanuel Kant, Johann Georg Hamann und im zwanzigsten Jahrhundert auch Ludwig Wittgenstein.⁶

Johann Gottfried Herder leitete die Sprachrelativitätsgedanken von seinen Überlegungen zur Sprachenentwicklung ab. Herders Erstes Naturgesetz besagt: „Der Mensch ist ein freidenkendes, tätiges Wesen, dessen Kräfte in Progression fortwirken; darum sei er ein Geschöpf der Sprache.“⁷ Laut Herder sei die Fähigkeit zur Sprachentwicklung jedem Menschen angeboren und hänge mit der Denkweise stark zusammen: „Der Mensch empfindet mit dem Verstande und spricht, indem er denkt.“⁸ Diese These könnte sich folgendermaßen umformulieren lassen: Es entsteht eine feste Verbindung zwischen einer Bevölkerungsgruppe, ihrer Muttersprache und den Gedanken, die von den Sprechern in Worte gefasst werden sollen, wobei die Fortbildung der Sprache zur Natürlichkeit eines Menschen gehört. Jedes Menschenwesen benötigt eine Sprache, um dem Gemeinten Ausdruck zu verleihen.⁹

Die erste Weltanschauung bildet sich laut Herder durch die Muttersprache aus, von der dann die Denkweise ihres Sprechers lebenslang beeinflusst bleibt:

„Die Worte der Kindheit – diese unsre frühen Gespielen in der Morgenröte des Lebens, mit denen sich unsre Seele zusammen bildete – wann werden wir sie verkennen? Wann werden wir sie vergessen? Unsre Muttersprache war ja zugleich die erste Welt, die wir sahen, die ersten Empfindungen, die wir fühlten, die erste Wirksamkeit der Freude, die wir genossen!“

Humboldt führt in seiner Darlegung der Sprachrelativität zwei neue Begriffe ein: *Die innere Sprachform* und *die Weltansicht*, wobei beide miteinander in starkem Zusammenhang stehen. Die innere Sprachform sei die Fähigkeit jeder Sprache, alle inneren Gedanken sprachlich auszudrücken.¹⁰

Laut Humboldt empfinden die Menschen die Welt durch die Sprache, die sie als Kinder gelernt haben, was zur Entstehung einer bestimmten Weltansicht führe. Die Erlernung jeder weiteren Sprache bedeute denn das Aneignen von einer neuen, unterschiedlichen Weltansicht, die sich aber mit der alten Weltansicht vermische.¹¹

⁶ Everett, Caleb, *Linguistic Relativity: Evidence across Languages and Cognitive Domains*, Berlin/Boston, 2013, 9-22.

⁷ Herder 2005, 56.

⁸ Ebd., 61.

⁹ Ebd., 62.

¹⁰ Humboldt 1995, 82-91.

¹¹ Die Behauptung wurde von dem folgenden Zitat aus der Einführungsstudie zur englischen Übersetzung des Werks von Humboldt abgeleitet: „Since language is involved in

Humboldt bezeichnet die Sprache als Organ des inneren Sinnes, in dem sich alles von der Seele des Menschen bzw. der Bevölkerung, widerspiegelt: „[...] nichts in dem Inneren des Menschen ist so tief, so fein, so weit umfassend, das nicht in die Sprache überginge und in ihr erkennbar wäre.“¹² An dieser These lässt sich ein Unterschied zu Herders Theorie beobachten, und zwar in der Fähigkeit der Sprache, alles, was sich aus der menschlichen Natur ergibt, auszudrücken. Laut Herder muss nicht jeder Eindruck unbedingt ausgesprochen werden können. Auf der anderen Seite gibt aber Herder zu, dass alles, was eines Merkmals fähig ist, gerade in der Sprache geäußert werden darf:

„Will ich damit sagen, dass der Mensch jede Empfindung seines dunkelsten Gefühls zu einem Worte machen, oder sie nicht anders als mittels eines Wortes empfinden könne? – Unsinn wäre es, dies zu sagen, da gerade umgekehrt bewiesen ist: was sich bloß durchs dunkle Gefühl empfinden lässt, ist keines Wortes für uns fähig, weil es keines deutlichen Merkmals fähig ist.“¹³

Sowohl Herder als auch Humboldt befassten sich anschließend auch mit der Frage, ob die Entwicklung verschiedener Sprachen eher von einem Individuum oder der ganzen Gesellschaft abhängt. In dieser Hinsicht lässt sich in ihrem Werk eine gewisse Korrelation beobachten. Die beiden Philosophen unterstreichen den Gruppenzusammenhalt als die Grundvoraussetzung für das Bewahren der Sprach- sowie Kulturdiversität. Herder widmet sich dieser Problematik in dem Zweiten Naturgesetz: „Der Mensch ist in seiner Bestimmung ein Geschöpf der Herde, der Gesellschaft: Die Fortbildung einer Sprache wird ihm also natürlich, notwendig.“¹⁴ Die Schlüsselbedingung dieses Gruppenzusammenhalts sei gerade die Muttersprache, durch die man die Welt erblickt und anschließend auch diese zu verstehen lernt. Die Bevölkerung wird in dem Zweiten Naturgesetz mit einem Stamm verglichen:

„Die Nebenideen von Ort und Zeit, von Liebe und Haß, von Freude und Tätigkeit, und was die feurige aufwallende Jugendseele sich dabei dachte,

structuring human cognition, and languages are diverse in their structure there resides in every language a characteristic world-view (Weltansicht). Human beings represent the world around them conceptually through the public language they have acquired as children, and to learn a new language is to acquire a new standpoint.“ Vgl. Losonsky in Humboldt 2005, XVII, übersetzt von E.G.

¹² Humboldt 1995, 83.

¹³ Herder, Johann Gottfried von, Schriften zur Ästhetik und Literatur, Band 2, hg. von Gunter Grimm, Frankfurt/Main 1993, 61.

¹⁴ Herder 1993, 6.

wird alles mit verewigt – nun wird die Sprache schon Stamm! Und je kleiner dieser Stamm ist, desto mehr gewinnt er an innerer Stärke.“¹⁵

Neben dem Gedanken, dass die Sprachbildung eine Frage der ganzen Gesellschaft ist, erinnert aber Humboldt im Unterschied zu Herder auch daran, dass die Sprache zwar der Gesellschaft gehöre, aber von ihren einzelnen Mitgliedern – Individuen – gebildet werde.¹⁶

Schlussendlich lässt sich zusammenfassen, dass die beiden Philosophen einen starken Zusammenhang zwischen der Denkweise und Sprache sehen. Humboldt schreibt: „Die Sprache ist gleichsam die äußerliche Erscheinung des Geistes der Völker; ihre Sprache ist ihr Geist und ihr Geist ihre Sprache, man kann sich beide nie identisch genug denken.“¹⁷ In Herders Zweitem Naturgesetz steht explizit, dass die Sprachentwicklung ohne die Gesellschaft nicht möglich wäre.¹⁸ In der Darlegung Humboldts erscheint eher die gegenseitige Beeinflussung von der Sprachbildung und Gesellschaft, wobei sich diese zwei Phänomene voneinander bedingen: „Es ist die Sprache, der unifizierende Vermittler, der die unterschiedlichsten Individualitäten durch die Kommunikation vereinigt und in der stärksten sowie dynamischsten Beziehung zum Charakter steht.“¹⁹

Charakter der Sprachverschiedenheit

Die Sprachstruktur und entsprechend auch die dadurch geschaffene Weltansicht hängen laut Humboldt von mehreren Faktoren ab. Einer davon sei durch die äußere, d. h. phonetische, Sprachform vertreten, die aber neben der Phonetik auch aus der Morphologie und Syntax besteht. Humboldt gibt zu, dass es gerade der niedrigere Grad der Sprachentwicklung sei, der die

¹⁵ Ebd., 71.

¹⁶ Die Behauptung wurde von dem folgenden Zitat aus der Einführungsstudie zur englischen Übersetzung des Werks von Humboldt abgeleitet: „Language is first an activity of an individual speaker; people begin to speak because they co-operate, communicate, and, most importantly, cultivate their own minds. But just as one person begins to speak because she must, so does everyone else and language then emerges from the simultaneous self-activity of all.“ Lososky in Humboldt 2005, XXXIII-XXIV.

¹⁷ Humboldt 2005, 33.

¹⁸ Genau lautet das Zweite Naturgesetz wie folgt: „Der Mensch ist in seiner Besinnung ein Geschöpf der Herde, der Gesellschaft: die Fortbildung einer Sprache wird ihm also natürlich, wesentlich, notwendig.“ Herder 2005, 67.

¹⁹ Original des Zitats aus der Einführungsstudie zur englischen Übersetzung des Werks von Humboldt: „But it is the language, the intermediary, uniting the most diverse individualities through communication of outer exertion and inner perceptions, which stands in the closest and most active interplay with character.“ Humboldt 2005, 31.

Sprecher manchmal daran hindere, dass bestimmte Inhalte, die gedacht werden, in der phonetischen Sprachform nicht ausgedrückt werden können. Aus diesem Grund sei der Prozess wichtig, während dessen die neuen phonetischen Ausdrücke für die neuen Begriffe geboren werden. In diesem Zusammenhang behauptet Humboldt, dass der Grad der Sprachentwicklung mit dem Bildungsgrad und Intellekt der Sprecher zusammenhängt²⁰. Auf der anderen Seite muss auch erwähnt werden, dass Humboldt mit der Erklärung des genannten Zusammenhangs von Sprache und Intellekt äußerst vorsichtig vorkommt:

„Nur durch die Prüfung gleich vollkommener Sprachen, oder doch solcher, deren Unterschied nicht bloss dem Grade nach gemessen werden kann, lässt sich die allgemeine Frage beantworten, wie die Verschiedenheit der Sprachen überhaupt im Verhältnis zur Bildung des Menschengeschlechts anzusehen ist?“²¹

Ein niedrigerer Entwicklungsgrad einer Sprache sei dadurch bestimmt, dass es sich wahrscheinlich um eine jüngere Sprache handle, in deren Entwicklung noch nicht genug Energie investiert worden sei. Als Maßstab der Sprachentwicklung schlägt Humboldt folgende Strategie vor:

„Am sichersten wird dies [das Verhältnis einer Sprache zum Bildungsgrad ihrer Sprecher] beurteilt an der Vergleichung des einfachen Wortes mit dem einfachen Begriff. [...] Es ist auch schlechterdings nicht gleichgültig, ob eine Sprache umschreibt, was eine andere durch ein Wort ausdrückt.“²²

Der von Humboldt verkündete Gedanke, laut dem die Sprachentwicklung vom Bildungsgrad der bestimmten Bevölkerungsgruppe abhängt, wird von Herder teilweise dadurch entkräftet, dass jede Sprache genug dafür entwickelt sei, dass sie Elemente der Volkstradition enthalte:

„Und welcher Schatz ist Familiensprache für ein werdendes Geschlecht! Fast in allen kleinen Nationen aller Weltteile, so wenig gebildet sie auch sein mögen, sind Lieder von ihren Vätern, Gesänge von den Tanten ihrer Vorfahren der Schatz ihrer Sprache und Geschichte und Dichtkunst, ihre Weisheit und ihre Aufmunterung, ihr Unterricht und ihre Spiele und Tänze [...]“²³

²⁰ Ebd., XIII-XV.

²¹ Humboldt, Wilhelm von, Über die Sprache: Reden vor der Akademie, hg. von J. Trabant, Tübingen-Basel 1994, 23.

²² Ebd., 24.

²³ Die Behauptung wurde von dem folgenden Zitat aus der Einführungsstudie zur englischen Übersetzung des Werks von Humboldt abgeleitet: „But with this they tolerated among themselves, and in part still tolerate, barbaric customs incompatible with human civilized behaviour, seem never to have attained to the possession of writing, and thus forego all the cultivation dependent on this, though they are equally not lacking in

Laut Humboldt müsse aber gerade die Dichtkunst nicht unbedingt mit dem Entwicklungsgrad der Intellektualität und folglich der äußeren Sprachform zusammenhängen. Als Beispiel führt er den Bildungsstand der Bevölkerungen, die malayo-austronesische Sprachen sprechen, an. Laut Humboldt haben deren Vertreter trotz ihres „barbarischen“ Verhaltens eine Reihe von langen und literarisch reifen Sagas sowie Gedichten geschaffen, wobei die äußere Form ihrer Muttersprache eine Reihe von Sprachlücken aufgewiesen habe.²⁴

In der Forschung nach dem Charakter der Sprachen hebt Humboldt zwei gegeneinander wirkende Prinzipien der Sprachentwicklung hervor: die *Gesetzlichkeit* und *Freiheit*: „Die Sprache entsteht, wenn man sich ein Gleichnis erlauben darf, wie in der physischen Natur ein Kristall an den anderen anschließt. Die Sprache entsteht allmählich, aber nach einem Gesetz.“ Die Natürlichkeit der Sprachbildung beruhe aber laut Humboldt gerade auf dem willkürlichen Sprachgebrauch: „Die Sprache wird durch Sprechen gebildet und das Sprechen ist Ausdruck des Gedanken oder der Empfindung.“²⁵

Eingriffe in die Sprachentwicklung und die daraus folgenden Risiken

Herder sowie Humboldt beschäftigten sich in ihren Werken auch mit dem Ursprung der Sprache(n). Herder lehnt die Vorstellung ab, dass Sprache durch die Hand Gottes geschaffen wurde, und führt die Spracherfindung auf die Natürlichkeit des menschlichen Geschlechts zurück, denn gerade die Sprache sei ein natürliches Organ des Verstandes und stelle deswegen ein Mittel zur Verständigung mit anderen Menschen dar. Die Grundeigenschaft, die die Menschheit zur Spracherfindung zwingt, sei die Besonnenheit, durch die sich die Menschen von Tieren, die auch ihre natürliche Sprache benutzen, unterscheiden: „Diese Besonnenheit ist ihm [einem Menschen] charakteristisch eigen und seiner Gattung wesentlich: so auch Sprache und eigne Erfindung der Sprache. Erfindung der Sprache ist ihm also so natürlich, als er ein Mensch ist!“²⁶

pregnant sagas, penetrating eloquence and poetry in markedly different styles. Their languages have in no wise arisen from a corruption and transformation of Malay of the narrower order.“ Herder 2005, 74.

²⁴ Humboldt 2005, 12.

²⁵ Humboldt 1995, 134.

²⁶ Herder 2005, 23f.

Das Erlernen der Muttersprache gehe laut Herder mit der Kette der allgemeinen Bildung einher. Durch die Fortbildung der eigenen Sprache, die mithilfe der ganzen Gesellschaft geschehe, werde auch die Fortbildung der Gesellschaft ermöglicht. In diesem Punkt kommt Herder Humboldts Erklärung der gegenseitigen Wirkung von Sprache und Gesellschaft nahe.²⁷ In der Abhandlung zum Sprachursprung hebt Herder noch hervor, dass es für die Sprachentwicklung äußerst wichtig sei, dass sich daran jeder Mensch aktiv von Anfang an beteiligt und sich so die Sprache einverleibt: „Eltern lehren die Kinder nie Sprache, ohne daß diese nicht immer selbst mit erfänden. [...] den [Gebrauch der Vernunft] hat immer ein lernendes Kind auch, wenn es nicht wie ein Papagei bloß Worte ohne Gedanken sagen soll.“²⁸

Herder nimmt zwar eine allgemeine Tendenz zur Vergöttlichung des Sprachursprungs an, besagt jedoch, dass der höhere Ursprung, so fromm er scheine, durchaus ungöttlich sei.²⁹ In der Schlussfolgerung zum Vierten Naturgesetz klärt Herder die Frage, inwiefern der höhere Sprachursprung mit dem menschlichen zusammenhängt, indem er das folgende Fazit zieht: „Der menschliche zeigt Gott im größten Lichte: sein Werk, eine menschliche Seele, durch sich selbst eine Sprache schaffend und fortschaffend, weil sie sein Werk, eine menschliche Seele ist. Sie bauet sich diesen Sinn der Vernunft als eine Schöpferin, als ein Bild seines Wesens. Der Ursprung der Sprache wird also nur auf eine würdige Art göttlich, sofern er menschlich ist.“³⁰

Hiermit wird die Schlüsselrolle der allmählichen Sprachentwicklung, die in der Hand der Bevölkerung liegt, bestätigt.

Humboldt sieht den Ursprung aller Sprachen in einer Ursprache, auf der alle Sprachformen nach dem Prinzip der Gesetzlichkeit beruhen: „Die Menschheit hat nur eine Sprache. [...] Da die Identität aller Sprachen von deren Form, die für alle Sprachen universell ist, abhängt, lässt es sich vermuten, dass es nur eine Sprache gibt.“³¹

²⁷ Ebd., 81-84.

²⁸ Ebd., 29.

²⁹ In dem Vierten Naturgesetz führt Herder eine Reihe an verschiedenen Hypothesen zum Sprachursprung an, wobei dieser als etwas Unerklärbares, Unauffindbares, und deswegen Göttliches dargestellt wird. Alle diese Vermutungen werden aber von Herder negiert.

³⁰ Ebd., 86f.

³¹ Original des Zitats aus der Einführungsstudie zur englischen Übersetzung des Werks von Humboldt: „Since the identity of languages rests on their form, and there is a universal form for all languages, there is a sense in which there is only one language.“ Losonsky in Humboldt 2005, XIX-XX, übersetzt von E.G.

Die beiden Philosophen warnen in ihrem Werk vor Entwurzelung der Nationen und Individuen, die im Falle einer Unterdrückung ihrer Sprachen drohe. Laut Humboldt darf das Prinzip der Freiheit auf keinen Fall beeinträchtigt werden. Den Unterschied zwischen den lebenden und untergegangenen Sprachen sieht er gerade darin, dass die letztgenannten das Glück der freiheitlichen Entwicklung nicht genossen hätten. Zu den Veränderungen, die durch die Beeinträchtigung der Freiheit entstehen, äußert sich Humboldt wie folgt:

„Mischt sich aber schon dem ersten Prinzip [dem Prinzip der Freiheit] etwas nicht in der Notwendigkeit der Sprachform Gegründetes bei, [...] so stellt sich dem natürlichen Entwicklungsgange eine fremde Gewalt gegenüber und die Sprache kann nicht, wie es sonst bei jeder richtigen Entwicklung intellektueller Kräfte der Fall sein muß, durch die Verfolgung ihrer Bahn selbst neue Stärke gewinnen.“³²

Die Beeinträchtigung der Freiheit kann laut Humboldt durch jede Veränderung, die entweder die Sprache oder die Nation betrifft, geschehen:

„Sichtbar wirkt auf die Sprache nicht bloß die ursprüngliche Anlage der Nationaleigentümlichkeit ein, sondern jede durch die Zeit herbeigeführte Abänderung der inneren Richtung und jedes äußere Ereignis, welches die Seele und den Geistesschwung der Nation hebt oder niederdrückt, vor allem aber der Impuls ausgezeichneter Köpfe.“³³

Herder warnt im Zweiten Naturgesetz vor dem blinden Übernehmen der Sprachsysteme, indem er das Recht auf die eigene Muttersprache zu einem natürlichen Recht jedes Menschen befördert:

„Jeder Gedanke also, den ich darauf gezeichnet, ist ein Siegel meines Eigentums, und wer mich davon vertreibt, der nimmt mir nicht bloß mein Leben, wenn ich diesen Unterhalt nicht wiederfinde, sondern wirklich auch den Wert meiner verlebten Jahre, meinen Schweiß, meine Mühe, meine Gedanken, meine Sprache – ich habe sie erworben! Und sollte für den Erstling der Menschheit eine solche Signatur der Seele auf eine Sache durch kennenlernen, durch Merkmal, durch Sprache nicht mehr Recht des Eigentums sein als ein Stempel in der Münze?“³⁴

Dazu ergänzt Herder einen Hinweis aus der geschichtlichen Perspektive, wobei er dieses Prinzip auf dem sprachlichen sowie kulturellen Austausch in der menschlichen Geschichte zeigt:

³² Humboldt 1995, 128.

³³ Ebd., 144.

³⁴ Herder 2005, 74.

„Je mehr die Länder zusammenrückten, die Kultur der Wissenschaften, die Gemeinschaft der Stände, Provinzen, Königreiche und Weltteile zunahm, je mehr also, wie alle Literatur und Poesie an Raum und Oberfläche die Wirkung gewann, desto mehr verlor sie an Eindring, Tiefe und Bestimmtheit.“³⁵

In dem Dritten Naturgesetz thematisiert Herder das mögliche Problem der (sprachlichen) Überlegenheit einer Nation gegenüber einer anderen. Diese Vorgehensweise wird von dem Philosophen stark kritisiert:

„[...] ein viel heißerer Funke glimmt ihr [der Nation] Feuer an – Eifersucht, Gefühl der Ehre, Stolz auf ihr Geschlecht und ihren Vorzug. [...] Der Fremdling ist schlechter als wir, ist Barbar. In diesem Verstande war Barbar das Losungswort der Verachtung: ein Fremder und zugleich ein Unedler, der uns an Weisheit oder Tapferkeit, oder was der Ehrenpunkt des Zeitalters sei, nicht gleichkommt.“³⁶

Humboldt geht das Entstehen der sprachlichen sowie kulturellen Kontakte von zwei Perspektiven an. Einerseits behauptet er, dass es ein Vorsatz der heutigen Zeit sei, die Zivilisation in die entferntesten Winkel der Erde zu bringen, andererseits weist er auf das Risiko einer sprachlichen sowie kulturellen Uniformierung hin. Am stärksten sei an diesem Prozess die Abhängigkeit von den höher entwickelten Bevölkerungsgruppen beteiligt, denn das Bedürfnis eines Individuums nach der Hilfe zwingt dieses dazu, sich den Anderen zu unterwerfen, sich deren Sprache anzueignen, wodurch dann aber die Originalität der eigenen Sprache sowie Kultur verloren geht.³⁷

Die Schlüsselgedanken der deutschen Romantik am Beispiel der kolonialen Sprachpraxis

Der zweite Teil dieses Beitrags präsentiert konkrete Beispiele des Umgangs mit Spracherlernen, Sprachforschung, Übersetzungspraxis sowie dem wechselseitigen Einfluss des Deutschen und Lokalsprachen in der ehemaligen Kolonie Deutsch-Südwestafrika und zieht einen Vergleich der kolonialen Sprachpraxis mit den vorher dargelegten Gedanken der romantischen Sprachphilosophie.

³⁵ Herder 1993, 201.

³⁶ Herder 2005, 78.

³⁷ Humboldt 2005, 29-36).

Der kontextuelle Hintergrund der Kolonie Deutsch-Südwestafrika

Das Gebiet des heutigen Namibia befand sich von 1885 bis 1915 unter deutscher Herrschaft. Obwohl es sich dabei nicht um die allererste Begegnung der Europäer mit Einheimischen handelte, tauchten nach der Koloniegründung mehrere Herausforderungen auf, die aufgrund der Unterschiedlichkeit der zwei Milieus entstanden.³⁸ Eine davon stellte die Verständigungsfrage dar. Diese musste zwar auch in den anderen deutschen Kolonien geklärt werden, Deutsch-Südwestafrika gilt aber in dieser Hinsicht als ein Sonderfall: zum einen handelte es sich um die einzige Kolonie, in der die Deutschen eine feste Niederlassung planten, zum anderen gab es in diesem Gebiet eine große Sprachdiversität, jedoch keine *Lingua franca*.³⁹ Unter den am meisten vertretenen Lokalsprachen lassen sich die Sprachen der Nama, Herero, Ovambo, Damara und eine Gruppe von Buschmann-Sprachen nennen, wobei alle vor der Ankunft der ersten Missionare ausschließlich in mündlicher Form existierten. Aus den europäischen Sprachen wurde Holländisch von der Kap-Kolonie nach Südwesten eingeschleppt. Diese Sprache wurde zwar immer häufiger unter Einheimischen verwendet und von den Deutschen als eine mögliche *Lingua franca* systematisch durchgesetzt, den Status einer vereinheitlichen Sprache erreichte Holländisch aber nie.⁴⁰

Einstellungen zum Sprachunterricht

Da die Germanisierung Deutsch-Südwestafrikas systematisch verlaufen sollte, gründete man allmählich zahlreiche Missionsschulen, in denen der Unterricht nach dem deutschen Muster gestaltet werden sollte. Es gilt auch zu erwähnen, dass die europäische Sprach- sowie Kulturausbildung in dem Südwestgebiet sich schon vor der eigenen Koloniegründung abzeichnete. 1842 ließ sich hier die Rheinische Missionsgesellschaft nieder, die einen großen Einfluss auf die künftigen Kolonie nahm. Seit 1870 wirkte im Südwesten auch die Katholische Missionsgesellschaft.

Der Unterricht sollte im Einklang mit dem deutschen System entworfen werden. Die Schlüsselrolle spielte dabei die Christianisierung. Damit aber alle Unterrichtsziele erfüllt werden konnten, mussten die Einheimischen vorerst Lesen und Schreiben lernen. Im Allgemeinen galt jedoch, dass das

³⁸ Klíma, Jan, *Dějiny Afriky* [Geschichte Afrikas], Praha 2012, 207f.

³⁹ Ebd., 198.

⁴⁰ Getta 2019, 18-26.

Lehren „europäischer“ Eigenschaften, zu denen Gehorsamkeit, Ordnung, Pünktlichkeit, Ehrlichkeit sowie Arbeitsfleiß zählten, der Alphabetisierung vorgezogen wurde.⁴¹

Ausgehend von der Lehre Humboldts wurden somit den Einheimischen im Rahmen der Germanisierung die deutsche Sprache sowie Kultur gelehrt, damit die Lokalbevölkerung eine neue – deutsche – Weltsicht möglichst früh erlangen sollte. An dieser Stelle lassen sich die zwei Herangehensweisen, die bei dem Kolonialunterricht gegenseitig durchgesetzt wurden, erläutern. Beide beschäftigten sich mit der Frage, ob Deutsch als Schulfach eingeführt, oder gleich zur Unterrichtssprache gemacht werden sollte. Eine ausführliche Überlegung zu dieser Problematik finden wir im Bericht des deutschen Kolonialausschusses evangelischer Missionsgesellschaften, in dem eine scharfe Kritik am Standpunkt der deutschen Kolonialverwaltung, die das erstgenannte Konzept vertrat, geübt wurde:

„Den Eingeborenen ohne gründliche Elementarkenntnisse in der eigenen Sprache eine europäische Sprache beibringen zu wollen, halten wir für eine schwere Verletzung gesunder pädagogischer Grundsätze, weil dadurch statt wirklicher Geistesbildung nur äußerliche Abrichtung und eine anspruchsvolle und dunkelhafte Scheinbildung, die ebenso abstoßend, als sittlich verderblich ist, erzielt wird.“⁴²

Die Missionare bestanden auf der zweitgenannten Unterrichtsmethode, was aber zu mehreren Streitigkeiten mit der Kolonialverwaltung führte. Die Einstellung der Missionare stimmt mit den Thesen Herders über die Muttersprache, die den Sprechern auf keinen Fall weggenommen werden dürfe, überein. Aus dem Ersten Naturgesetz wäre an dieser Stelle noch ein starkes Argument für den Unterricht in der Muttersprache anzuführen, und zwar dass die Ausbildung in einer Fremdsprache die Einheimischen an der Entwicklung ihrer eigenen Kultur hindere. Laut Humboldts Hypothese mögen solche Tendenzen später zur allgemeinen Sprach- und Kulturuniformierung führen, die trotz der vorausgesetzten Existenz einer allgemeinen Ursprache vorzubeugen wäre. Auf der anderen Seite bestehen die beiden Philosophen darauf, dass die Weltanschauung durch jede gelernte Fremdsprache zwar beeinflusst, nicht aber ganz geändert werde. In dieser Hinsicht würde es bedeuten, dass die Idee einer Germanisierung auch mit

⁴¹ Ebd., 76-77.

⁴² National Archives of Namibia Windhoek, Code: ZBU, Storage unit: 0249, File: B. I. qu.1, Prämien für die Erlernung von Eingeborenensprachen. Annahme von Dolmetschern. Generalia 1896, document number 11.

sämtlichen von der Kolonialverwaltung vorgeschlagenen Methoden ohnehin nicht völlig umgesetzt werden konnte.

Bestrebungen zur Erforschung der einheimischen Sprachen

Heinrich Vedder, einer der bekanntesten deutschen Missionare, fasste seine Erfahrungen mit dem interkulturellen Austausch in der Kolonie wie folgt zusammen: „Keine andere Brücke ist so stark wie Sprachbrücke.“⁴³ Da die Missionare die ersten Europäer im Südwestgebiet waren, kannten sie die einheimischen Sprachen anfangs überhaupt nicht. Das Erlernen der Sprachen wurde dadurch erschwert, dass die Lokalsprachen nur in mündlicher Form existierten und entsprechend in keinem Handbuch systematisch beschrieben waren. Auf der anderen Seite besaßen die neuentdeckten Sprachen ein großes Forschungspotenzial, das von den Missionaren auch genutzt wurde. Einerseits entstanden manche wissenschaftliche Arbeiten, in denen die einheimischen Sprachen zum allerersten Mal systematisch aus grammatischer, syntaktischer sowie lexikalischer Sicht abgehandelt wurden, andererseits lassen sich dazu in den Thesen der romantischen Sprachphilosophie einige Kritikpunkte finden.⁴⁴

Das erste Argument, das gegen die künstliche Erforschung einheimischer Sprachen zu verwenden wäre, besteht in Humboldts Theorie bezüglich der Sprachentwicklung, die auf zwei Prinzipien – Freiheit und Gesetzlichkeit – beruht. Durch die wissenschaftliche Missionsarbeit wäre dann die zweitgenannte Regel der erstgenannten vorgezogen, was zur unnatürlichen Entwicklung von einheimischen Sprachen führen könne. Humboldt erkennt zwar die grammatische Verankerung der Sprachen an, weist aber zugleich darauf hin, dass sich an diesem Prozess nicht nur die Wissenschaftler, sondern auch die üblichen Muttersprachler beteiligen müssen, was sowohl die Sprache als auch den Geist des Volks weiterentwickle: „Solange der Geist eines Volks in lebendiger Eigentümlichkeit in sich und auf seine Sprache fortwirkt, erhält diese Verfeinerungen und Bereicherungen, die wiederum einen anregenden Einfluss auf den Geist ausüben.“⁴⁵

Einen weiteren Kritikpunkt der wissenschaftlichen Sprachsystematisierung können wir von Humboldts These über die Sprachdynamik ableiten. Humboldt weist in seinen Schriften auf den Veränderungsprozess, der in

⁴³ Kuntze, Lisa, Was hält Euch denn hier fest? Lebensgeschichten aus Südwestafrika/Namibia, Windhoek 1982, 120.

⁴⁴ Getta 2019, 95-97.

⁴⁵ Humboldt 1995, 136f.

jeder Sprache ständig und natürlich verläuft, hin. Dabei seien gerade der Einfluss der Muttersprachler sowie die Herkunft der Sprache von großer Bedeutung:

„Die Sprache in ihrem wirklichen Wesen aufgefaßt, ist etwas beständig und in jedem Augenblicke Vorübergehendes. Selbst ihre Erhaltung durch die Schrift ist immer nur eine unvollständige, mumienartige Aufbewahrung, die es doch erst wieder bedarf, daßman dabei den lebendigen Vortrag zu versinnlichen sucht.“⁴⁶

Auf der einen Seite kann man anhand von Humboldts Schriften die Bestrebungen der Missionare eher negativ betrachten, auf der anderen Seite dürfen wir uns fragen, inwiefern sich die Sprachen ohne schriftliche Verankerung und jegliche Systematisierung hätten entwickeln können, wenn die Gesetzmäßigkeit nach Humboldt eine der Bedingungen zur Sprachbildung ist:

„Man muss also, um die Verflechtung des Geistes in die Sprache genauer zu verfolgen, dennoch den grammatischen und lexikalischen Bau der letzteren gleichsam als den festen und äußeren von dem inneren Charakter unterscheiden, der wie eine Seele in ihr wohnt und die Wirkung hervorbringt, mit welcher uns jede Sprache, so wie wir nur anfangen, ihrer mächtig zu werden, eigentümlich ergreift.“⁴⁷

Bestrebungen zum Lückenfüllen in den einheimischen Sprachen

Im Vergleich zur Sprachforschung galt die Christianisierung als eine viel wichtigere Aufgabe. Die Verbreitung von christlichen sowie europäischen Werten erforderte eine anspruchsvolle Vorbereitungsarbeit, wobei die unterschiedliche Sprachentwicklung eine entscheidende Rolle spielte. Die verkündeten Werte und Konzepte musste man den Einheimischen zunächst erklären, anschließend sollten diese in der jeweiligen Lokalsprache einem konkreten Lexem zugeordnet werden und schließlich zum untrennbaren Teil des einheimischen Lebensstils werden.⁴⁸

Mit der Tatsache, dass die einheimischen Sprachen Deutsch-Südwestafrikas nur aufgrund mündlicher Überlieferungen funktionierten, hing auch der Analphabetismus der Lokalbevölkerung zusammen. Humboldt

⁴⁶ Ebd., 36.

⁴⁷ Ebd., 134.

⁴⁸ Wietersheim, Erika von, Ohne Grammatik und Wörterbuch. Von den Schwierigkeiten der ersten Missionare, die namibischen Sprachen zu erlernen und zu übersetzen, in: Afrikanischer Heimatkalender 83, 2012, 46-51.

verweist zwar in seinem Werk sehr deutlich auf die Korrelation zwischen dem Grad der Sprachentwicklung und Intellektualität ihrer Muttersprachler, zugleich hebt er aber ständig das Potenzial der weniger entwickelten Sprachen, das sich gerade unter der Bedingung der Freiheit stark entfalten könne, hervor. Ausgehend von den zwei Hypothesen Humboldts wäre es wahrscheinlich äußerst schwierig retrospektiv zu bestimmen, ob die Alphabetisierung der Einheimischen sowie die schriftliche Verankerung ihrer Sprachen – die aber von Nichtmuttersprachlern betrieben wurde – zur Sprachentwicklung positiv oder eher negativ beitrugen.

Auch lässt sich an dieser Stelle bemerken, dass der unterschiedliche Entwicklungsgrad der südwestafrikanischen und europäischen Sprachen selbst für die Einheimischen spürbar war. Wie der deutsche Missionar Friedrich Anton Judt 1875 schrieb, hätten die Namas lieber die holländische Bibel als ihre Nama-Übersetzung gelesen, denn sie hielten ihre Muttersprache für mangelhaft zur Wiedergabe von religiösen Werten.⁴⁹ Die Missionare erwiesen sich aber in dieser Hinsicht als Verteidiger der einheimischen Sprachkultur und bemühten sich aktiv um die feinste Anpassung der Lokalsprachen an die Inhalte, die in den südwestafrikanischen Sprachen nicht existierten, wozu sie mehrere Herangehensweisen in Betracht zogen.

Obwohl es sich bei der Christianisierung sowie Sprachforschung um starke Eingriffe in die einheimischen Muttersprachen handelte, nutzten die Missionare diese aber nicht zur Unterdrückung oder Eroberung der Lokalbevölkerung, sondern gänzlich umgekehrt – ihre Absicht war den Einheimischen die fremde Kultur näherzubringen, damit sie sich darin besser orientieren und eine stärkere Entscheidungskraft gewinnen konnten. Von diesen Prinzipien zeugt unter anderem eine Äußerung des Missionars Vedders, der jahrelang bei den Buschmann-Stämmen wirkte: „Hoffnung, auch diesem Stamm das Wort des Lebens bringen zu können, um wieder gut zu machen, was in Jahrhunderten an diesen Menschen gesündigt worden ist.“⁵⁰ Erika von Wietersheim lässt bei der Erklärung der oben genannten Bestrebungen der Missionare eine direkte Inspiration durch die Gedanken deutscher Romantik zu, indem sie sich auf Herders Thesen über die Verbindung von Seele und Sprache beruft. Die Einstellung der Missionare zur Beeinflussung der einheimischen Sprachkultur weicht aber teilweise von dieser Erklärung ab. Obwohl sie mit Bedacht auf die örtliche Kultur

⁴⁹ Moritz, Walter, Dr. Heinrich Vedder. Vom Ravensberger Seidenweber zum berühmten Afrika-Missionar, Werther 1994, 16-19.

⁵⁰ Vedder in: Moritz 1994, 17.

einwirkten, mussten die Missionare in die einheimischen Sprachen zum Teil sehr deutlich eingreifen, was aber im Widerspruch zu den romantischen Gedanken maximaler Akzeptanz der kulturellen Verschiedenheit steht.

Solche Eingriffe lassen sich am Beispiel der Bezeichnungen von Wochentagen zeigen. Auch in diesem Fall versuchte man, die Terminologie an die lokale Realität anzupassen. Nach diesem Schema wurde dem deutschen Ausdruck *Montag* in Nama das Äquivalent *Gehtag* zugeordnet, denn an diesem Tag kehrten alle Einheimischen von dem Sonntagsgottesdienst nach Hause zurück. *Samstag* wurde in Nama als der *Vorbereitungstag* wiedergegeben, denn dieser diene zur Vorbereitung auf den Gottesdienst. Eine noch größere Herausforderung war aber die Übersetzung von abstrakten christlichen Begriffen wie *Gnade*, *Erlösung*, *Schuld* oder *Seele*.⁵¹ Die größte Sprach- sowie Kulturlücke, die es während der Christianisierung zu füllen galt, stellte die Idee eines monotheistischen, christlichen Gottes dar. Die Missionare gingen diese Herausforderung mit zahlreichen Strategien an. Ähnlich wie bei der Integration anderer abstrakter Begriffe zogen sie die Anpassung der in der einheimischen Sprache schon existierenden Worte einer Neuschaffung vor. In der Herero-Sprache hat man für die Bezeichnung des christlichen Gottes den Namen *Mukuru* ausgewählt, denn dieser sei von den Einheimischen am häufigsten in Bezug auf übernatürliche Kräfte zu hören gewesen. Nichtsdestoweniger, musste diese Bezeichnung nach fast einhundert Jahren in einer neuen Bibelübersetzung durch einen anderen Namen ersetzt werden. Der Grund dafür sei gewesen, dass *Mukuru* in den Einheimischen eher Angst hervorrief. Nunmehr wurde der Gott in Herero als *Ndjambi Karunga* bezeichnet. Dieses Wesen gab es schon früher in der Herero-Kultur, der Unterschied lag aber darin, dass dieser „Gott“ eher mit Erlösung, Freude sowie Segnung assoziiert wurde und keine Opfer benötigte.⁵²

Nach der kurzen Beschreibung konkreter Techniken des Lückenfüllens sollen die Äußerungen beider Philosophen zur gegenseitigen Beeinflussung verschiedener Sprachen Erwähnung finden. Laut Herders Drittem Naturgesetz sei zwar die Bildung verschiedener Nationalsprachen notwendig, allerdings nur, wenn diese auf natürlichem Wege verläuft: „Tun wir einen Blick in die lebendige, wirksame Welt, so sind Triebfedern da, die die Verschiedenheit der Sprache unter den nahen Völkern sehr natürlich veranlassen müssen, nur man wolle den Menschen nach keinem

⁵¹ von Wietersheim 2012, 48.

⁵² Getta 2019, 48f.

Lieblingssystem umzwingen.⁵³ Humboldt erklärt die Unterentwicklung von einigen Sprachen dadurch, dass sie ihr Potenzial noch nicht völlig entfaltet hätten, da ihre Sprecher darin nicht genug Energie investierten, wobei er aber keine explizite Herangehensweise zur Umgestaltung der weniger entwickelten Sprachen nach den Systemen feiner entwickelter Sprachen erwähnt. Auch die Beobachtungen Carl Meinhofs, eines Sprachwissenschaftlers, der die Kolonialsprachen zu seinem Forschungsansatz machte, stimmen mit den romantischen Ideen überein: „Die Sprachen der Afrikaner sind so reich und so biegsam. [...] Viele ihrer Sprachen sind an Wohllaut den europäischen überlegen und an Logik meist auch.“⁵⁴ Laut Humboldt sei es gerade die Phonetik, woran sich der Entwicklungsgrad einer Sprache bestimmen lässt und die anderen Sprachkategorien aufgebaut worden seien.⁵⁵

Die Absenz mancher – vor allem abstrakter – Begriffe in den einheimischen Sprachen lässt sich aus zweierlei Hinsicht erklären. Der erste Grund sei die Absenz schriftlicher Verankerung. Da die afrikanische Kultur im Allgemeinen eher auf der Basis mündlicher Kommunikation aufgebaut wurde⁵⁶, hätten die abstrakten Konzepte nicht unbedingt benannt werden müssen, obwohl diese wahrscheinlich von den Einheimischen empfunden worden seien. Laut dem Wiener Missionar Johannes Rath lasse sich in der Einstellung zu christlichen Werten von den beiden Kulturgruppen ein Paradox beobachten. Den Missionstagebüchern entsprechend seien viele der christlichen Werte wie *Gnade*, *Tugend* oder *gemeinsame Hilfe* unter den Einheimischen im Alltag häufiger eingehalten worden als bei Europäern, die dafür schon damals exakte Begriffe in ihren Sprachen hatten. Parallel dazu setze sich aber die Meinung durch, dass manche christliche Konzepte für die Einheimischen völlig unbekannt waren, gerade weil diese ursprünglich in ihrer Sprache keinen Ausdruck gefunden hatten.⁵⁷

Zum Schluss bietet sich die allerwichtigste Frage an: Inwiefern hing die Verkündung von christlichen und europäischen Werten mit dem Grad der

⁵³ Herder 2005, 77.

⁵⁴ Meinhof, Carl, in: Peter Scheulen, Die „Eingeborenen“ Deutsch-Südwestafrikas. Ihr Bild in deutschen Kolonialzeitschriften von 1884 bis 1918. Köln 1998, 130.

⁵⁵ Humboldt 1995, 76-81.

⁵⁶ Falade, Adeoye Dennis. Oral Tradition in Africa: Poetry as a Means of Preserving Cultural Heritage and Engendering Social Change Among The Yoruba, University of Ibadan, 2013, 3.

⁵⁷ Strommer, Martina Anissa, Der Missionar als Linguist. Der Wiener Johannes Rath (1816–1903) im Dienst der Rheinischen Missionsgesellschaft bei den Herero, Masterarbeit, Universität Wien, 2012, 78-108.

Entwicklung von Lokalsprachen zusammen? Humboldts Beobachtung des Kawi-Stammes bringt uns somit auf den Gedanken, dass die kulturellen Gewohnheiten, die aus europäischen Sicht als barbarisch beurteilt werden konnten, hätten die Sprache in ihrer Entwicklung nicht unbedingt behindern mussten. Der von Humboldt vorgeschlagene Vergleich der Sprachentwicklung mit der Kristallbildung kann in dieser Hinsicht nicht nur die Freiheit der Sprachbildung, sondern auch die Wichtigkeit der äußerlichen Erscheinungen, die die Sprache formen, bedeuten. An dieser Stelle können wir darüber nachdenken, inwiefern die europäischen Werte von den Einheimischen in ihre Sprachen aufgenommen werden konnten, wenn sie dem umgebenden Milieu nicht entsprachen. Zu welchem Zeitpunkt die einheimischen Sprachen ohne Eingriffe der Missionare ihre schriftliche Form bekommen hätten, steht bis jetzt zur Diskussion.

Übersetzen in Deutsch-Südwestafrika

Zu einem der wichtigsten Ziele der Christianisierung wurde die Bibelübersetzung in die Sprachen Deutsch-Südwestafrikas. Dabei handelte es sich um eine der größten Herausforderungen, die es bei der multikulturellen Verständigung zu überwinden galt (Getta 2019, 85). Eugene Nida, Übersetzungswissenschaftler, der sich mit der Bibelübersetzung in entfernte Kulturen auseinandersetzte, zog aber folgende Schlussfolgerung bezüglich der vermuteten Sprachlücken:

„Es herrscht die allgemeine Vermutung, dass die afrikanischen Stammsprachen nicht genug Wortschatz für eine Bibelübersetzung enthalten. Eine solche Behauptung ist aber völlig falsch.“ Für die größte Herausforderung der Bibelübersetzung hält Nida die Bedeutungsweite der Worte, die, je nach Sprache, unterschiedlich sei.⁵⁸

Die erste Bibelübersetzung wurde in die Nama-Sprache durchgeführt. Der Missionar Johann Heinrich Schmelen begann damit 1822. Als Vorlage diente ihm die holländische Version, spätere Übersetzer nahmen die deutschen Übersetzung als Vorlage. Eine Schlüsselrolle während des Übersetzungsprozesses spielte Schmelens Ehefrau Zara. Als Nama-Muttersprachlerin leistete sie ihrem Mann große Hilfe, indem sie die Übersetzung zwischen die Zeilen des Originals hineinschrieb. Diese Version diente

⁵⁸ Nida, Eugene A., *Fascinated by Languages*, Amsterdam-Philadelphia 2003, 19, übersetzt von E. G.

dann Schmelen zur besseren Orientierung im Text und wurde von ihm anschließend in eine kohärente Form gefasst.

Laut Humboldts Konzept der sogenannten Inneren Sprachform nahmen die Missionare die einheimischen Sprachen unterschwellig durch eine europäische Weltansicht wahr, obwohl sie mehrmals in ihren Werken die Wichtigkeit der Vertiefung in die örtliche Kultur betonten und die von der Kolonialverwaltung forcierte Germanisierung ablehnten. Es sei deshalb möglich – vielleicht sogar wahrscheinlich – gewesen, dass die biblischen Konzepte von der Lokalbevölkerung nicht richtig verstanden werden konnten, weil diese durch die europäische Weltansicht in den einheimischen Sprachen präsentiert wurden. Ein Beweis dafür liefert die bereits früher erwähnte Umbenennung des christlichen Gottes in der Sprache der Herero.

Falls wir versuchen, einen Vergleich zwischen der romantischen und kolonialen Übersetzungstätigkeit zu ziehen, gilt es mit Herders Darlegung zu beginnen, denn er vertrat die für die Romantik typische Einstellung dazu. Eine romantische Übersetzung zeichnete sich dadurch aus, dass der Originaltext möglichst genau und präzise in die andere Sprache übertragen wurde. In Fachterminologie ausgedrückt wurde die sogenannte *Treue Übersetzung* einer *Freien Übersetzung* vorgezogen.⁵⁹ Für die Übersetzer bedeutete dies, dass sie, obwohl manchmal kontextlos, die lexikalischen und grammatischen Strukturen des Originals möglichst präzise übertragen sollten.⁶⁰ Gerade das beschriebene Konzept einer wortgetreuen Übersetzung wurde in Herders Werken gepriesen, das Gegenteil eindeutig abgelehnt:

„Eine zu laxe Übersetzung, die unsere Kunstrichter gemeinlich frei und ungezwungen nennen, sündigt wider beide, der einen tut sie kein Genüge, der andern erweckt sie keine Früchte. Eine zu sehr anpassende Übersetzung, die leichte muntere Seelen sklavisch schelten, ist weit schwerer, sie eifert für beide Sprachen und wird selten so geschätzt, als sie es verdient.“⁶¹

Stimmten aber die Übersetzungspraktiken der Missionare in Deutsch-Südwestafrika mit den romantischen Tendenzen überein? Die Forderung nach

⁵⁹ Das Dilemma zwischen einer wörtlichen und paraphrasierten Übersetzung lässt sich in fast allen theoretischen Werken der Geschichte und Gegenwart beobachten. Die Terminologie ist aber unterschiedlich. Die Relation von einer treuen und freien Übersetzung wurde von tschechoslowakischen Theoretikern (Jiří Levý, Anton Popovič) durchgesetzt. Christiane Nord bevorzugt die Begriffe Dokumentarische Übersetzung und Instrumentelle Übersetzung. Jeremy Munday spricht von der Word-for-word Translation versus Sense-for-sense Translation.

⁶⁰ Levý 2012, 34f.

⁶¹ Herder 2005, 140.

einer wortgetreuen Übersetzung beruhte auf dem romantischen Kult des Individuums. Im Falle der Übersetzungstätigkeit wurde dieser dem Originalautor zugewiesen, dessen Individualität in der Übersetzung völlig eingehalten werden sollte, was man nur durch die präzise Übertragung der Originalstrukturen erziele. Diese Methode sollte eine gewisse Unterordnung des Übersetzers bedeuten.⁶² Die Missionare pflegten zwar in ihrer Einstellung zur einheimischen Sprach- und Kulturverschiedenheit die Gedanken der Romantik zu verfolgen, aus den oben beschriebenen Herangehensweisen zum Lückenfüllen geht jedoch hervor, dass sich die Missionare bei der Übersetzungsarbeit eher nach den konzeptionellen Vorstellungen des Klassizismus richteten.⁶³

Wenn wir aber die Idee des Individualismus von einer anderen Perspektive aus betrachten, könnte die koloniale Übersetzungspraxis doch als von der deutschen Romantik inspiriert bezeichnet werden. Die Missionare wollten in ihrer Übersetzung die Idee des Individualismus bewahren, obwohl es sich dabei nicht um die individuellen Merkmale der Ausgangskultur, sondern der einheimischen Kultur handelte. Laut Fiedler beruhte die Missionsarbeit in den deutschen Kolonien auf Herders Lehre über die Einzigartigkeit jeder Sprache, die bewahrt werden sollte:

„Dieses Ziel ermöglichte den Missionaren, sich von der eurozentrischen Kulturanschauung freizumachen und die Evangelien in die einheimischen Sprachen ohne europäische Beimischungen zu übertragen, wobei aber die christliche Botschaft nicht verloren gehen durfte. [...] Um die Evangelien für die Lokalbevölkerung verständlich zu machen, fertigten manche Missionare detaillierte Studien der Lokalsprachen an.“⁶⁴

Es darf dabei aber nicht vergessen werden, dass die Bibelübersetzung einen spezifischen Fall in der Übersetzungswissenschaft ausmacht. In einer

⁶² Munday 2012, 260-262.

⁶³ Im Klassizismus wurde die Form dem Inhalt vorgezogen, was zur Präferenz für eine freie Übersetzung führte (Levý 2012, 38). Es lässt sich auch vermuten, dass die Bereitwilligkeit zur Anpassung der biblischen Inhalte an die einheimische Kultur und folglich ihre freie Übersetzung bei den genannten Missionaren daran lag, dass sie sich zum protestantischen Glauben bekannten. Hrala, Milan. Kapitoly z dějin českého překladu [Kapitel aus der Geschichte der tschechischen Übersetzung], Praha 2002, 53.

⁶⁴ Original des Zitats: „This model made it possible for missionaries to avoid the Eurocentric view of culture and to attempt to present the Gospel to Africans free from incidental European admixtures, while still retaining the essential Christian message unspoilt. [...] In order to present the Gospel in a manner understandable to their hosts, a number of missionaries made detailed studies of their host cultures.“ Fiedler 1977, 31, übersetzt von E.G.

romantischen Übersetzung gilt es, dass der Übersetzer sich dem Originalautor unterwirft. Im Falle der Bibel bleibt aber die Autorenfrage von Legenden umhüllt. Die Authentizität des Originaltexts wurde auch dadurch geschwächt, dass die Missionare bei der Übertragung von biblischen Texten deren Übersetzung in europäische Sprachen als Vorlage benutzten.

Südwestafrikanische Weltsicht in der deutschen Sprache

Die Auswirkungen, die durch die deutsche Weltsicht auf die einheimischen Sprachen übertragen wurden, lassen sich heute wahrscheinlich nicht mehr aufspüren. Die Sprachforschung belegt aber, dass auch die deutsche Sprache in der südafrikanischen Umgebung einige Änderungen durchmachte. Es entstand zwar keine Kreolsprache, wie dies bei der ehemaligen Kolonie Deutsch-Neuguinea geschah, eine Varietät des Deutschen entwickelte sich aber während der Kolonialzeit.⁶⁵

An diesem Beispiel bestätigt sich wieder Humboldts Konzept der Weltansichten, die sich je nach der Sprache unterscheiden. In seiner Darlegung gibt aber Humboldt zu, dass man sich zwar durch die Erlernung einer Fremdsprache eine neue Weltansicht aneignet, diese aber trotzdem auf immer von der Weltansicht der Muttersprache beeinflusst bleibt. Laut Humboldt (1995, 133) empfangen die Sprache ihre Farbe und ihren Charakter im Gebrauch.⁶⁶ Offen bleibt jedoch, ob diese These auch im Falle einer in der fremden Umgebung gesprochenen (Fremd-)Sprache relevant wäre. Humboldt warnte in seinen Werken an erster Stelle vor der Beeinflussung der einheimischen – meistens weniger entwickelten – Sprachen, deren Entwicklungsfreiheit durch „übergeordnete“ Sprachen beeinträchtigt werde. Aufgrund einer weiteren These Humboldts, dass jede innere sowie äußere Veränderung sich in der Sprache widerspiegeln, können wir bei dem Deutschen in Namibia eine Reihe solcher Änderungen nennen. Die Sprache wurde nicht nur in eine andere Umgebung gesetzt, sondern auch den Menschen mit einer ganz unterschiedlichen Weltsicht aufgezwungen.

Das Namibiadeutsch wurde zum Thema mancher linguistischer Arbeiten und schließt Änderungen auf allen Sprachebenen ein. Da dieses Thema

⁶⁵ Nöckler, Herbert, Sprachmischung in Südwestafrika, München 1963, 61.

⁶⁶ Das ganze Zitat lautet wie folgt: „Wenn diese Kristallisation geendigt ist, steht die Sprache gleichsam fertig da. Das Werkzeug ist vorhanden und es fällt nun dem Geiste anheim, es zu gebrauchen und sich hineinzubauen. Dies geschieht in der Tat und durch die verschiedene Weise, wie er sich durch dasselbe ausspricht, empfängt die Sprache Farbe und Charakter.“

aber eher einem anderen Forschungsfeld angehört, führen wir hier nur Beispiele aus dem lexikalischen Bereich auf, die an die neue Umgebung angepasst wurden, bzw. neu erfunden werden mussten.

Laut Herbert Nöckler⁶⁷ zeichneten sich allmählich folgende Arten der Neubildungen in der deutschen Sprache ab.

Die erste Gruppe bestand aus den Wörtern, „die geläufige Ausdrücke sind, aber mit neuer Bedeutung oder Bedeutungsverengung gebraucht werden“. Als konkretes Beispiel lässt sich das Substantiv *Leute* erwähnen. In Deutsch-Südwestafrika bekam dieses Wort folgende Bedeutung: „Das eingeborene Dienstpersonal, auch manchmal – in größeren Betrieben – Weiße mit einbegriffen.“ Da es im Gebiet des heutigen Namibias nur zwei Jahreszeiten gibt (Sommer und Winter), verwendete man für den von November bis Mai dauernden Sommer den Ausdruck *Regenzeit*, Winter wurde *Trockenzeit* genannt. Die nächste Gruppe der Neubildungen bezeichnet Nöckler als „neugeprägte Wörter, um neue Begriffe anzudeuten“. Als Beispiel diene uns *Dörrfleisch*. Dieses Wort nutzte man zur Benennung eines für das Südwestgebiet typischen Gerichtes, dessen Name auf Englisch *biltong* lautet. Die dritte Gruppe schloss die „Verstümmelungen deutscher Wörter“ ein. Anstatt *gelten* pflegten die Einheimischen *gilden* zu verwenden. Im Namibiadeutschen tauchte aber nach und nach auch eine Reihe von Ausdrücken, deren Entstehung ungeklärt blieb, auf.

Zur Entstehung von verschiedenen Varietäten äußert sich auch Herder im Dritten Naturgesetz, in dem er die *Sprachverschiedenheit* als eine natürliche Eigenschaft der Sprachen verteidigt. Unter dem Begriff versteht er aber nicht nur die Sprachen von verschiedenen Nationen, sondern auch die Mundarten im Rahmen einer Sprache: „Jedes Geschlecht wird in seine Sprache Haus- und Familionton bringen: das wird, der Aussprache nach, verschiedene Mundart.“⁶⁸ Ob aber diese These auch eine mögliche Entstehung einer Mundart in einer fremden Umgebung voraussetzte, bleibt fraglich.

Neben der willkürlichen Entstehung einer Varietät der deutschen Sprache gab es auch gezielte Strebungen der deutschen Wissenschaftler, ihre Muttersprache zu verändern, indem sie vereinfacht werden sollte. 1916, ein Jahr nachdem die Kolonie an die Südafrikanischen Union übergegangen war,⁶⁹ schlug Professor Emil Schwörer die Einführung des sogenannten Kolonialdeutsch vor, in dem die grammatischen, syntaktischen,

⁶⁷ Nöckler, 1963, 61-64.

⁶⁸ Herder 2005, 75.

⁶⁹ Obwohl sich das Gebiet 1916 nicht mehr unter deutscher Herrschaft befand, durften die angesiedelten Deutschen bleiben und ihre Sprache verwenden sowie unterrichten.

morphologischen sowie phonetischen Regeln des Deutschen so umgestellt werden sollten, dass die Sprache möglichst schnell und effektiv gelernt werden konnte⁷⁰.

Obwohl Schwörers Theorie in Berlin am Anfang sehr begrüßt wurde, lassen sich heute keine Quellen finden, die die praktische Anwendung dieser Methode beweisen würden. Herder sowie Humboldt – obwohl indirekt – schließen jede Möglichkeit einer künstlichen Spracherfindung aus. In Humboldts Darlegung widerspricht diese Methode dem Freiheitsprinzip, der Kristallbildungshypothese sowie der hervorgehobenen Beziehung zwischen Sprache und Weltansicht. Bei Schwörers Vorschlag wurde auch keines der vier Naturgesetze Herders eingehalten. Eine solche Sprache hat keine Genesis durchgemacht, sie wurde von einem Individuum, ohne das Mitwirken der Gesellschaft entwickelt. Die lange kulturelle Entwicklung des Deutschen wäre dadurch weggewischt worden. Einerseits trug dieser Vorschlag zur Erleichterung des Erlernensprozesses bei, andererseits lässt sich sagen, dass die deutsche Kultur somit nicht völlig hätte übertragen werden können, weswegen die vorgesehene Form der Germanisierung nicht hätte umgesetzt werden können.

Schlussfolgerungen

In diesem Beitrag wurde ein Vergleich der Thesen Johann Gottfried Herders und Wilhelm von Humboldts mit den Einstellungen zur Sprachpraxis in der ehemaligen Kolonie Deutsch-Südwestafrika gezogen. Es stellte sich heraus, dass die Schlüsselbegriffe der deutschen Romantik ein großes Potenzial für die spätere Kolonialpraxis besaßen. Die Thesen Herders sowie Humboldts über die Sprachverschiedenheit und deren Unantastbarkeit standen einerseits schon von ihrer eigenen Natur aus mit der kolonialen Sprachpraxis im Widerspruch, andererseits können wir gleichwohl in der Missionsarbeit eine romantische Tendenz beobachten, die Eingriffe in das einheimische Sprach- und Kulturerbe zu beschränken. Im Deutschunterricht setzten sich zwei gegensätzliche Tendenzen durch. Die erste – das Deutsche zur Unterrichtssprache zu machen – wurde von der Kolonialverwaltung stark unterstützt. Die Missionare jedoch, die als Lehrer im Südwestgebiet wirkten, bestanden darauf, dass eine Fremdsprache nur mit

⁷⁰ Bundesarchiv Berlin, Archivsignatur: R 1001/6881, Sammlungen und Veranstaltungen für die Kolonien, Laufzeit: März 1893, Aktenzeichen: KA VII Innere Angelegenheiten, Unterlagenart: Sachakte.

guten Kenntnissen der Muttersprache gelernt werden könne, was der Behauptung Herders über das natürliche Recht auf die Muttersprache nahestand. Die Missionare setzten sich auch ausführlich mit der linguistischen Forschung im Südwestgebiet auseinander, wobei sie den Lokalsprachen eine schriftliche Form verliehen. Obwohl vonseiten der Missionare keine direkte Germanisierung vorgesehen war, beeinträchtigte man so laut Humboldts Lehre das Prinzip der Freiheit, bzw. der natürlichen Sprachentwicklung, stark. Die Umerziehung der Einheimischen zur christlichen Religion erforderte direkte Eingriffe in die südwestafrikanischen Sprachen, da es diesen an abstrakten Begriffen mangelte, vor allem aber enthielten sie keine Ausdrücke für unbekannte Konzepte. Die Strategien zur lexikalischen Bereicherung der Lokalsprachen wurden zwar teilweise im Einklang mit den Gedanken der Romantik gewählt, trotzdem hinterließen sie aber laut Herder sowie Humboldt eine signifikante Spur, deren Ausmaß bis heute unbekannt bleibt. Schlussendlich taucht noch die allerwichtigste Frage der ganzen Kolonialpraxis auf, inwiefern nämlich der Lebensstil der Einheimischen nach dem europäischen Muster geändert werden konnte, wenn die Muttersprache und die dadurch geschaffene Weltanschauung in jedem von uns laut Herder sowie Humboldt auf immer verankert bleibt.

Bibliografie

- Everett, Caleb. *Linguistic Relativity: Evidence across Languages and Cognitive Domains*, Berlin/Boston, 2013.
- Falade, Adeoye Dennis. *Oral Tradition in Africa: Poetry as a Means of Preserving Cultural Heritage and Engendering Social Change Among The Yoruba*, Ibadan, 2013.
- Fiedler, Klaus. *Missionary Cultural Conservatism: Attempts to Reach Integration between African Culture and Christianity in German Protestant Missionary Work in Tanzania 1900 – 1940*, Unpublished Thesis Submitted for Degree of Doctor of Philosophy in the University of Dar es Salaam, Dar es Salaam 1977.
- Getta, Jelizaveta. *Jak se tlumočilo a tlumočí v Namibii: Přehled od dob koloniálních až po současnost [Wie Dolmetschen in Namibia interpretiert wurde und wird: Ein Überblick von der Kolonialzeit bis zur Gegenwart]*, Praha 2019.
- Gründer, Karlfried. *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 9: Se-Sp*, Basel 1995.
- Herder, Johann Gottfried von. *Sprachphilosophie: ausgewählte Schriften*, hg. von Erich Heintel, Hamburg 2005.

- Herder, Johann Gottfried von. *Schriften zur Ästhetik und Literatur*, Band 2, hg. von Gunter Grimm, Frankfurt/Main 1993.
- Hrala, Milan. *Kapitoly z dějin českého překladu* [Kapitel aus der Geschichte der tschechischen Übersetzung], Praha 2002.
- Humboldt, Wilhelm von, *On Language. On the Diversity of Human Language Construction and its Influence on the Mental Development of the Human Species*, hg. von Michael Losonsky, übs. von Peter Heath, New York 2005.
- Humboldt, Wilhelm von, *Schriften zur Sprache*, hg. von Michael Böhler, Stuttgart 1995.
- Humboldt, Wilhelm von, *Über die Sprache: Reden vor der Akademie*, hg. von J. Trabant, Tübingen-Basel 1994.
- Klíma, Jan, *Dějiny Afriky* [Geschichte Afrikas], Praha 2012.
- Kuntze, Lisa, *Was hält Euch denn hier fest? Lebensgeschichten aus Südwestafrika/Namibia*, Windhoek 1982.
- Levý, Jiří, *Umění překladu* [Die Kunst der Übersetzung], Praha 2012.
- Moritz, Walter, *Dr. Heinrich Vedder. Vom Ravensberger Seidenweber zum berühmten Afrika-Missionar*, Werther 1994.
- Munday, Jeremy, *Introduction to Translation Studies. USA and Canada*, Abingdon on Thames 2008.
- Nida, Eugene A., *Fascinated by Languages*, Amsterdam-Philadelphia 2003.
- Nöckler, Herbert, *Sprachmischung in Südwestafrika*, München 1963.
- Scheulen, Peter, *Die „Eingeborenen“ Deutsch-Südwestafrikas. Ihr Bild in deutschen Kolonialzeitschriften von 1884 bis 1918*, Köln 1998.
- Strommer, Martina Anissa, *Der Missionar als Linguist. Der Wiener Johannes Rath (1816–1903) im Dienst der Rheinischen Missionsgesellschaft bei den Herero*, Masterarbeit, Universität Wien, 2012.
- Wietersheim, Erika von, *Ohne Grammatik und Wörterbuch. Von den Schwierigkeiten der ersten Missionare, die namibischen Sprachen zu erlernen und zu übersetzen*, in: *Afrikanischer Heimatkalender* 83, 2012, 46-51.

**Alexis Banuza, Claver Nijimbere,
Arcade Arakaza, Maxime Nshimirimana**

Contribution à la recherche d'une paix durable dans la région des Grands Lacs à travers la lutte contre la pauvreté

Abstract:

Our article focuses on the contributions of the „Centre de Recherche en Didactique des Disciplines et de Diffusion des Sciences (CRDS)” in improving the quality of education in order to fight poverty in Burundi. The data was collected through a qualitative approach using semi-directive focus group interviews and individualized interviews with two categories of people: students who had previously benefited from CRDS services, and local executives who had been involved in CRDS projects. Even though the quality of education is a prerequisite for the fight against poverty in any country, the results of the research showed that this quality is still low in Burundi, which seems to justify the country's current situation of poverty and recurrent conflicts. The research showed a clear contribution of CRDS in improving the quality of education in Burundi, notably through the proposal of new teaching and learning methods and strategies and the use of locally produced pedagogical material that it intends to generalize in all schools in the country and in the Great Lakes region.

Introduction

Le Burundi est un pays enclavé situé à cheval entre l'Afrique Centrale et l'Afrique de l'Est. A cet effet, il est désavantagé en termes d'accès aux marchés internationaux. Les distances aux ports maritimes régionaux de la Tanzanie ou du Kenya sont longues. La distance de Bujumbura (la capitale économique du Burundi) au Port de l'Océan Indien est de 1.100 km à vol d'oiseau tandis que celle de Bujumbura au Port de l'Océan Atlantique est de 1.900 km.

Ses crises répétitives l'ont plongé dans une grande pauvreté comme le dit le Rapport d'Etat sur le Système Éducatif National 2020: « *Depuis son indépendance en 1962, le Burundi a été pris dans un cycle de conflits chroniques avec des périodes successives de violence (1965, 1969, 1972, 1988, 1991, 2015) qui ont ralenti son développement économique et aggravé le niveau de pauvreté de sa population. Entre 1993 et 2003, le Burundi a*

traversé une longue période de guerre civile qui a été mise fin par l'Accord d'Arusha signé en 2000 »¹. Ces crises ont fait que le Burundi soit parmi les pays les plus pauvres du monde en général et du continent africain en particulier. Les progrès du Burundi en matière de réduction de pauvreté sont lents et répartis de manière inégale sur le territoire.

Le Burundi se caractérise par une population jeune et un faible niveau d'éducation. Cela indique que la population Burundaise est généralement jeune ce qui représente le grand défi de l'emploi des jeunes. La plupart de cette jeunesse n'a aucune qualification et ceux qui terminent leurs études ne trouvent pas d'emploi facilement.² En effet, plus de 65% des Burundais ont moins de 25 ans³. Les conditions de vie et les résultats relatifs au capital humain se sont progressivement améliorés, mais les niveaux restent très faibles en général. La violence est à l'origine du taux de pauvreté élevé et des faibles performances en matière de capital humain.

La croissance économique s'est établie à 4 % en 2011, en deçà des projections. Cette situation est due à l'affaiblissement de la demande globale pour les biens alimentaires et à la flambée du prix du carburant. Bien que l'inflation ait fortement augmenté – à plus de 10 % – au cours du dernier trimestre de l'année 2011, elle est restée à 8.3 % pour l'année (Gouvernement, 2019).

Les réformes structurelles et les actions pour redresser l'économie et lutter contre la pauvreté ont été en général insuffisantes, du fait de capacités institutionnelles limitées, de l'instabilité politique et de l'insécurité. Le pays a enregistré des résultats positifs dans les secteurs de l'éducation et de la santé grâce à la gratuité de la scolarité primaire et des soins de santé pour les femmes enceintes et les enfants de moins de 5 ans introduit au Burundi en 2006.

Les ménages pauvres sont plus nombreux et ont plus de personnes à charge. La taille moyenne des ménages pauvres est nettement plus importante que celle des ménages qui ne sont pas pauvres.

La question démographique constitue un grand défi de développement au Burundi. La population Burundaise a quadruplé entre 1962 (année d'indépendance) et 2015, passant de 2,9 millions aux environs de 11 millions.

¹ Gouvernement du Burundi, Rapport d'Etat sur le Système Educatif National (RESEN), 2021.

² Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD), Rapport National sur le développement humain, République du Burundi 2019.

³ Gouvernement du Burundi, Cadre d'investissement pour les adolescents : synthèse du Rapport « Cadre d'investissement pour les adolescents au Burundi », 2019.

Actuellement, le pays compte plus de 12 millions d'habitants et ce chiffre pourrait atteindre 14, 9 millions en 2030.⁴

Ceci est essentiellement dû à une forte fécondité estimée à 6,4 enfants par femme en moyenne et une augmentation de l'espérance de vie (42 ans en 1960 à 58 ans de nos jours). Cette pression démographique exerce une forte tension sur la terre (moins de 0,5 ha par ménage en moyenne) dont les conséquences sont, entre autres, les tensions communautaires, aggravant la dégradation de l'environnement (érosion, la baisse de la fertilité des sols, le déboisement, etc). Le bois de chauffage représente environ 96 % du bilan énergétique total et on estime aujourd'hui que si rien n'est fait pour inverser la tendance, le Burundi n'aura plus de forêt dans 24 ans. Les crises sociopolitiques récurrentes qu'a traversées le pays n'ont pas épargné tous les secteurs de la vie du pays en général et du système éducatif Burundais en particulier. La qualité de l'éducation au Burundi a été affectée du fait que les conditions et les modes de vie ont changé.

En 1999, un groupe d'étudiants touchés par l'ampleur de la pauvreté ont créé une association dénommée « Tuje Hamwe Dutegure Kazoza » (Soyons Ensemble pour préparer l'avenir) « THDK » en sigle. Inspirés par les réalisations de THDK, un autre groupe d'assistants de l'Université du Burundi ont créé en 2010 un Centre de Recherche en didactique des disciplines et diffusion des sciences au Burundi (CRDS), avec comme devise: Sciences au service de la société. Depuis plus de 10 ans, le CRDS a mené beaucoup d'activités : recherche en didactique des disciplines, sensibilisation des jeunes à aimer les sciences, conférences de diffusion, organisation des ateliers d'échanges et de formations, appui pédagogique dans quelques écoles pilotes. Il est temps d'évaluer l'impact de ce Centre. L'objet de la présente recherche est donc d'évaluer la contribution du CRDS dans la lutte contre la pauvreté.

Pour arriver à bien mener cette étude, nous nous proposons de répondre aux deux questions de recherche suivantes :

Quel est le lien existe t-il entre la pauvreté au Burundi et la qualité de son éducation ? Comment le CRDS contribue t-il à l'amélioration de la qualité de l'éducation et donc à la lutte contre la pauvreté au Burundi?

Dans notre approche méthodologique, nous avons d'abord interrogé la littérature de recherche pour mettre en lumière d'une part, l'état des lieux de la situation socio économique et, d'autre part, l'état du système éducatif

⁴ Gouvernement du Burundi, Etude sur l'effectivité de la gratuite ciblée de soins chez les enfants de moins de cinq ans, chez les femmes enceintes et celles qui accouchent au niveau des services de santé du Burundi. Rapport Final 2019.

au Burundi. Cette revue de littérature a montré que la pauvreté au Burundi est une réalité. Elle est essentiellement liée à la pauvreté des manages, aux faibles revenus des ménages, aux familles pléthoriques, à l'exiguïté des terres cultivables, à la faible qualité de l'éducation, etc.

Pour répondre aux questions de recherche ci-haut évoquées, une méthodologie qualitative au moyen des entretiens semi directifs a été utilisée. La méthode d'entretiens semi-directifs a été privilégiée : elle offre des opportunités aux différents interviewés d'exprimer leur point de vue. Ces derniers, en répondant librement aux thèmes proposés, révèlent en même temps d'autres points pouvant être intéressants auxquels l'intervieweur n'avait pas pensé dans la construction du canevas d'entretien. L'intervieweur, quant à lui, a aussi les possibilités de relancer des questions pour avoir plus de précisions sur les nouveaux points évoqués qu'il juge importants.

Cette méthodologie a été utilisée en deux temps. Dans un premier temps, l'enquête a été menée au moyen des entretiens semi directifs individualisés auprès d'un groupe d'étudiants et, dans un deuxième temps, au moyen d'un entretien semi-directif sous forme d'un focus-group auprès d'un groupe de cadres

La recherche a été faite auprès d'un échantillon composé de deux groupes d'individus : les étudiants et les cadres de l'Etat ou du privé. Le premier groupe est composé de 5 étudiants qui ont connu le CRDS et ont bénéficié de ses services. Ces étudiants, anciens bénéficiaires de l'appui pédagogique du CRDS, ont évolué dans les Lycées sous son encadrement. Il s'agit des Lycées Makamba et Cibitoke. Durant la période de cette recherche, ces étudiants fréquentent différents facultés ou instituts de l'Université du Burundi. Le deuxième groupe est composé de 10 personnes. Celles-ci sont aujourd'hui des fonctionnaires de l'Etat ou du privé qui ont participé aux différents projets de recherche ou de développement initiés et menés par le CRDS.

Pour avoir des réponses à notre question de recherche, un seul outil de collecte de données, élaboré sous forme d'un canevas d'entretien, a été utilisé. L'enquête a été conduite en deux temps, en fonction de deux catégories d'individus. La première partie de l'enquête a été faite auprès des étudiants. Chaque étudiant a été invité à s'exprimer et par après il y a eu des échanges. La deuxième partie de l'enquête a été menée sous forme d'un focus-group auprès des cadres de l'Etat ou du privé qui ont participé dans l'exécution des projets du CRDS.

Dans chaque enquête, les interviewés étaient appelés à s'exprimer sur les thématiques librement aux questions posées en rapport avec la contribution

du CRDS pour améliorer la qualité de l'éducation en vue de lutter contre la pauvreté au Burundi.

Dans la suite, nous allons présenter les données, analyser et discuter les résultats, conclure et donner les perspectives.

1. Présentation des données et analyse des résultats

Dans les points suivants, nous présentons les données récoltées et analysons les résultats obtenus.

1.1 Présentation des données

Après l'enquête, les données collectées ont été transcrites. Au total 6 transcriptions ont été faites avant de passer à l'analyse des données. Parmi elles, cinq transcriptions sont issues des entretiens avec les cinq étudiants, et une transcription de l'entretien mené, en focus group, avec les cadres qui ont participé d'une façon ou d'une autre dans la mise en œuvre des projets menés au sein du CRDS. Pour des raisons d'anonymats, les noms et prénoms des répondants ont été codés : seuls les initiales des noms et prénoms ont été utilisés.

1.2 Analyse des résultats

1.2.1 Un faible niveau de l'éducation au Burundi

Selon les étudiants originaires des lycées qui sont les anciens bénéficiaires de l'appui pédagogique du CRDS, le niveau de l'éducation au Burundi est très faible. Pour eux, si rien n'est fait, ce faible niveau d'éducation continuera à baisser.

Les causes données sont notamment les classes pléthoriques, la légèreté dans les évaluations, des programmes inadaptés et surchargés, des recrutements des enseignants ne respectant pas quelques fois les formations faites, la pauvreté des ménages, le manque de laboratoires (pas d'expériences pour les cours des sciences naturelles, ce qui aggrave la faiblesse des écoles), le manque de solidarité, la jalousie, le chômage, le système éducatif burundais plus théorique que pratique, l'ingérence politique dans l'éducation et la dévalorisation de la valeur de l'école.

Cette perception des étudiants ne diffère pas beaucoup de celle des chercheurs membres du CRDS impliqués dans différents projets. Pour ces derniers, le niveau de l'éducation baisse d'année en année.

Selon I_N, chercheur et psychopédagogue, le niveau de l'éducation a lamentablement baissé. Selon lui, si les programmes d'enseignements issus des récentes réformes sont bonnes, il souligne une autre cause de la faible qualité de l'éducation: l'ingérence politique qui a comme conséquence un phénomène de dilution: *„Au fur des années, l'éducation a perdu sa qualité depuis ceux qui ont été enseigné par les blancs jusqu'à la génération nouvelle des enseignants. Il y a un manque de références“*.

Quant à J_N, enseignant chercheur, spécialiste de l'environnement et production végétale à l'Université du Burundi, il mentionne que la qualité de l'éducation est en train de régresser. Selon lui, le niveau des étudiants diminue d'année en année. De plus, selon lui, cette qualité est de plus en plus faible selon que l'on s'éloigne des villes: *„Plus on est loin du centre, plus on est loin de connaissances. Les conditions de travail sont précaires. Actuellement, les étudiants ne maîtrisent pas la langue d'enseignement qui est le français. Ils préfèrent quelques s'exprimer en Kirundi langue maternelle“*. Il souligne que cette difficulté dans la langue d'enseignement peut leur être le frein à la compréhension des cours scientifiques.

D'autres causes données par les chercheurs sont notamment le faible taux d'investissement en éducation, les mauvaises conditions de vie du personnel enseignant et des apprenants, la langue d'enseignement, le manque d'équipement, l'ingérence politique quelques fois dans le système éducatif, le système éducatif Burundais plus théorique que pratique; les programmes d'enseignement mal élaborés, la formation des enseignants inadaptée et les classes pléthoriques.

En conséquence, cette faible qualité de l'éducation conduit à une crise de personnalité chez les lauréats du fait qu'ils continuent à dépendre à leurs parents/tuteurs alors qu'ils ont terminé les études, au manque de vision et à l'absence de contextualisation de l'éducation. Cette situation peut avoir comme conséquence la facilité à la manipulation des jeunes, pouvant conduire aux conflits.

1.2.2 Quelques causes de la pauvreté au Burundi

Pour les interviewés, la pauvreté du Burundi est étroitement liée à son faible niveau d'éducation.

Le paragraphe suivant donne les autres causes de pauvreté selon les partenaires externes du CRDS interrogés.

Pour J_K, en projet en exécution dans le milieu rural et préparateur à l'Université du Burundi, les causes de la pauvreté au Burundi sont la mauvaise qualité de l'éducation, l'individualisme, la malhonnêteté, le changement climatique, la paresse, le vol, le manque de fertilisants pour les agriculteurs et le manque de semences sélectionnées pour les agriculteurs.

Pour P_N, dans sa zone d'intervention, les facteurs de pauvreté du Burundi sont : la jalousie entre les gens, la paresse, l'ignorance, la corruption, le manque de fumier pour les agriculteurs et le manque de marché d'écoulement des produits.

Pour C_N, les facteurs à la base de la pauvreté au Burundi sont l'impatience (les gens veulent des choses immédiatement. Il fait référence à la culture de pomme de terre qui demande de la patience ; les gens veulent commencer avec les grands capitaux), le manque de technicité, le manque de semences de qualité pour les agriculteurs, la paresse, l'individualisme, le manque d'esprit de recherche, la jalousie, la rancune, la malhonnêteté, le gaspillage des biens et la corruption.

Pour sortir de cette situation, des stratégies d'amélioration de la qualité de l'éducation et de la lutte contre la pauvreté au Burundi ont été proposées par les personnes interviewées. Le paragraphe suivant présente quelques-unes de ces stratégies.

1.2.3 Stratégies pour améliorer la qualité de l'éducation au Burundi

Pour améliorer la qualité de l'éducation au Burundi, tous les interviewés proposent des stratégies susceptibles d'y contribuer. Ils sont tous unanimes qu'il faut investir dans le domaine de l'éducation avec un budget suffisant. Les étudiants ressortissant des Lycées pilotes du CRDS donnent les solutions suivantes: faire des expériences en classe pour permettre aux élèves de comprendre beaucoup, multiplier les locaux pour désengorger les classes préthéoriques, améliorer les conditions de travail, revoir le système d'évaluation, multiplier les réseaux scolaires, rehausser le budget alloué à l'éducation, équiper les locaux de recherche et environnement de travail et bien élaborer les programmes d'enseignement.

Quant aux chercheurs membres du CRDS, ils proposent notamment : avoir des enseignants motivés et compétents, revoir la langue d'enseignement, renforcer le partenariat autour de l'école, redynamiser les réseaux scolaires et rendre efficace l'environnement d'enseignement/apprentissage.

1.2.4 Quelques stratégies pouvant aider à lutter contre la pauvreté au Burundi

Selon les personnes interviewées, certaines stratégies pourraient contribuer à lutter contre la pauvreté au Burundi. Il s'agirait de promouvoir une éducation de qualité au Burundi, instaurer le tutorat et le mentorat, aller du simple au compliqué, promouvoir le partenariat, susciter l'esprit de travail avec le cœur, la tête et les mains, encourager la tolérance et la non - violence, promouvoir les bonnes valeurs (se lever tôt, entente et respect mutuels, pardon et réconciliation, aimer lire et écrire), surveiller le planning familial, prêcher par des exemples (champs modèles), retravailler le secteur agricole en mettant en avant les pratiques adaptées, mettre en avant la coopération, former et informer sur le changement de mentalités, multiplier les écoles à internats, valoriser les enseignants, créer un esprit de créativité et la déontologie professionnelle.

Les résultats obtenus sont confirmés par la littérature. Phil Bartle (2007) donne cinq facteurs (ignorance, la maladie, l'apathie, la malhonnêteté et le syndrome de la dépendance) responsables de la pauvreté dans les pays⁵. Ces facteurs sont aussi évoqués dans le cas du Burundi par les personnes interviewées. La jeunesse et notamment les adolescents qui représentent un grand nombre de la population Burundaise⁶, ne reçoit pas une éducation de qualité, le pays lui sera difficile de sortir de la pauvreté et par conséquent, des crises répétitives.

En définitif, l'éducation de qualité susceptible de faire sortir le pays de la pauvreté est celle inculquant l'esprit de créativité, d'innovation, d'initiatives et d'autonomisation chez les jeunes burundais. Ceci est le pari du CRDS. Il a déjà commencé en défrichant le terrain en ce qui est de la recherche en éducation (didactique des disciplines).

2. Discussion : le CRDS et la qualité de l'éducation au Burundi

Les centres de recherche regorgent une expertise variée au service du développement du Burundi. Le CRDS est l'un des centres de recherche de

⁵ Bartle, Phil, Facteurs de la pauvreté: cinq plaies. Collectif pour le renforcement des communautés. Lourde Sada 2007.

⁶ Gouvernement du Burundi, Cadre d'investissement pour les adolescents : synthèse du Rapport « Cadre d'investissement pour les adolescents au Burundi », 2019.

l'Université du Burundi⁷. Il est basé à l'Institut de Pédagogie Appliquée (IPA). Il a été créé en 2010 avec vision de contribuer à l'atteinte du développement au Burundi à travers la qualité de l'éducation et la diffusion des résultats de la recherche. Les fondateurs du CRDS ayant été touchés en 2010 par l'ampleur de la pauvreté qui augmente dans le pays, alors que des diplômés sortent des facultés chaque année, voudraient voir les intellectuels utiliser leurs connaissances dans la résolution des problèmes concrets de la société. C'est pour cette raison que la devise suivante du CRDS: « Sciences au service de la société » a été choisie en s'appuyant sur Rabelais qui dit que « Sciences sans conscience n'est que ruine de l'âme ». Pour y arriver, le principe « du simple au compliqué » a été mis en avant. Ils sont convaincus qu'en partant des milieux scolaires et académiques (via les élèves et étudiants), un changement de mentalité et une diffusion de bonnes pratiques seraient possibles.

Depuis 2014, le CRDS effectue des descentes dans les écoles secondaires dans le but de contribuer à l'amélioration de la qualité de l'enseignement/apprentissage au Burundi. Les activités de ce Centre font suite aux résultats de recherches préliminaires qui montrent que l'enseignement en général et des sciences en particulier au Burundi est confronté à plusieurs problèmes dont les principaux sont : la non qualification des enseignants, le manque de matériel didactique, la méthodologie traditionnelle (dogmatique), les manuels non adaptés et les enseignements surtout des sciences qui restent abstraites. Pour faire face à ces derniers, le CRDS mène des recherches-actions en didactique des disciplines, organise des conférences de diffusion, programme des ateliers d'échanges-formation, anime les clubs des sciences et de l'environnement, appuie pédagogiquement ses écoles partenaires, installe des espaces sciences et diffuse les résultats de recherche. Suite à ces activités, de bons résultats scolaires sont obtenus et un engouement pour les sciences (cas des élèves des Lycées Makamba et Cibitoke) a été observé. Le CRDS participe également dans l'encadrement des clubs des sciences de l'Université du Burundi au sein de la Faculté des Sciences et de l'IPA. Ceci permettra d'avoir des scientifiques capables d'utiliser les connaissances acquises et par conséquent, mener des innovations pouvant conduire au développement.

A travers ce Centre de recherche: (i) beaucoup de problèmes dans l'enseignement/apprentissage au Burundi ont été révélés (curricula,

⁷ Banyankimbona, Gaspard, Contribution de l'Université du Burundi à la réalisation des Objectifs du Développement Durable. RUFORUM Working Document Series (ISSN 1607-9345), No. 15, 2018, 93-106.

méthodologie, formation des enseignants, matériel de laboratoire, [...]»⁸⁹, (ii) des conditions de vie/travail des apprenants et du personnel enseignant influencent la réussite¹⁰, (iii) la fabrication du matériel didactique est possible pour améliorer la qualité des enseignements¹¹ et (iv) des recherches en didactique des sciences sont en évolution dans la région des Grands Lacs¹². En plus de ces résultats de recherche, deux constats principaux ont été faits à savoir : (i) le chômage élevé limite la motivation des apprenants et empêche la qualité de l'éducation au Burundi (selon les témoignages lors de nos descentes) et (ii) les milieux scolaires et académiques peuvent aider à diffuser les bonnes pratiques dans nos sociétés afin d'atteindre le développement. Face à cette situation, le CRDS s'est lancé dans la dynamique de recherches – actions. A titre d'exemples, quelques membres du CRDS sont beaucoup impliqués dans des activités génératrices de revenus avec la promotion de l'entrepreneuriat afin de faire face aux mauvaises conditions de vie/travail. Pour ce qui est de la fabrication de matériel didactique, un atelier didactique dénommé ATEDI a été mis en place. Il est déjà fonctionnel et quelques écoles se sont déjà approvisionnées au niveau de ce dernier. Il évoluera sous forme d'entreprise qui est née du CRDS. Ce genre d'entreprise est dénommée spin in. Précisons que l'Union Africaine a sélectionné cette activité parmi 50 innovations dans le domaine de l'éducation en 2021.

Les projets qui ont permis d'arriver à ces résultats sont: Sciences au service de la société : enseigner les sciences selon le vécu des apprenants, lutte contre la pauvreté en milieu rural, projet d'agriculture et d'élevage: construisons ensemble, par parrainage familial, un avenir meilleur, projet de

⁸ Banuza, Alexis, Introduire les bases de la Dynamique dans l'enseignement de la physique au Burundi. Des machines simples au concept de travail, Thèse de Doctorat, Université de Mons, Mons 2013.

⁹ Akimana, Rachel / Banuza, Alexis / Kana, Abdoul / Nsengiyumva, Ildephonse / Nijimbere Claver / Ndagijimana, Jean Marie, Les TIC pour la qualité de l'enseignement de la physique au Burundi : réalisation d'une application qui simule un circuit électrique. in: Frantice.net, 16, 2019.

¹⁰ Nzambimana, Ignace, L'étude de quelques facteurs d'échec à l'examen d'Etat en Chimie dans les écoles secondaires à section scientifique B, Mémoire de Licence, Université du Burundi, Bujumbura 2017.

¹¹ Banuza, Alexis, Introduire les bases de la dynamique dans l'enseignement de la physique au Burundi, Mons 2013.

¹² Banuza, Alexis / Lumonge, Désiré / Ndikuryayo, Ferdinand / Masudi Kalongama Jean / Kabungulu Mukamba Charles, La Recherche En Didactique Des Sciences Dans La Région Des Grands-Lacs En Afrique : Une dynamique vivante, Editions CERUKI, N°52, Bukavu 2017.

développement : appui en matériel didactique aux écoles du Burundi et un programme régional (Initiatives sous - régionales de Grands Lacs pour le développement intégral) a été mis en place. Le directeur (Pr. Banuza Alexis) du CRDS a été le premier promoteur de ces projets, en collaboration avec les membres du CRDS. Pour ce qui est du programme régional, le professeur Abbé Roger Mpongo Rubuguzo a beaucoup contribué pour sa mise en place. Nous allons donner dans la suite quelques détails sur ces derniers, tout en montrant que c'est une très bonne base pour le développement de notre pays et de là, toute la région des Grands Lacs.

Le premier projet exécuté par le CRDS était en rapport avec l'appui pédagogique. Il a débuté en mars 2014 au Lycée Makamba et étendu au Lycée Cibitoke en 2015. Chaque début d'année scolaire, il y avait une descente de sensibilisation des jeunes de tout l'établissement à aimer les sciences. Cette dernière était effectuée par un groupe multidisciplinaire (physique, biologie, chimie, mathématique, [...]). Les membres de ce groupe allaient animer des conférences qui montrent l'importance des sciences autour du thème « SCIENCES AU SERVICE DE LA SOCIÉTÉ ». Après les exposés, les échanges étaient menés et les élèves posaient toute question en rapport avec la vie en général et sur la scolarité en particulier. C'était très intéressant! Deux adages guidaient les débats à savoir: « Si jeunesse savait si vieillesse pouvait » et « Sciences sans consciences n'est que ruine de l'âme ». Lors de cette séance d'ouverture de l'année scolaire, l'équipe se munit du matériel de laboratoire pour montrer aux élèves quelques démonstrations. Ceci était pour aider à pallier au manque de matériel de laboratoire dans les écoles et éviter que les élèves terminent leurs études sans avoir vu aucun matériel de laboratoire. Dans la suite de l'année scolaire, une descente était organisée une fois par mois. Au courant de cette descente, des séances d'appui dans la section scientifique A (Lycée Makamba) étaient organisées afin que les élèves de cette section en disparition¹³ puissent réussir à l'examen d'Etat. Le même auteur a bien montré l'évolution de la section. Elle a débuté en 1964 où jusqu'en 2013, 18 écoles avaient déjà ouvert la section scientifique A mais seules 9 avaient encore cette dernière. Au Lycée Cibitoke, ce sont les élèves de la section scientifique B qui étaient appuyés mais, avec la sensibilisation à ce que la section scientifique A y soit ouverte. Ces élèves étaient sensibilisés aussi aux valeurs positives comme la solidarité, l'amour du prochain et de la patrie, la lecture et l'honnêteté. Ils se convenaient avec leurs encadreurs qu'ils vont

¹³ Banuza, Introduire les bases de la Dynamique, 164-167.

aider les autres. En plus de l'appui pédagogique, il y avait l'encadrement et/ou la sensibilisation des clubs de l'environnement, la mise en place des lieux d'excursion comme les champignonnières et les pépinières. Ce projet a eu beaucoup de résultats positifs notamment : la poursuite de la section scientifique A au Lycée Makamba avant que le Lycée ne soit transformé en une école d'excellence et cette section a été créée au Lycée Cibitoke, des ateliers d'échange et d'information ont été animés chaque année sur base des résultats obtenus, des partenariats ont été noués, d'autres projets de recherche sont nés, des articles ont été rédigés et surtout des jeunes engagés à mettre en pratique leurs connaissances pour développer leur pays/région ont été formés.

En parallèle au précédent projet, un autre où quelques membres du CRDS étaient impliqués dans la mise en œuvre était en exécution. Ce dernier veut contribuer dans la lutte contre la pauvreté en milieu rural. Spécifiquement, (i) il se propose d'aider à accroître la production à travers le domaine agricole, pastoral et environnemental ; (ii) dans la transformation, conservation et commercialisation, (iii) informer et former les populations rurales sur les nouvelles techniques agropastorales et la protection de l'environnement. Le présent projet a permis de déceler quelques causes de la pauvreté au Burundi et de voir quoi faire pour se développer et surtout améliorer les conditions de vie des apprenants et du personnel enseignant afin de permettre une éducation de qualité. Pour le même objectif général, un autre projet intitulé Projet d'agriculture et d'élevage: « construisons ensemble, par parrainage familial, un avenir meilleur » a vu le jour. Ce dernier veut contribuer à la recherche d'une formule pouvant conduire à l'amélioration des conditions de vie des Burundais. Spécifiquement, ledit projet se veut appuyer les activités d'agri-élevage dans les familles démunies, aider dans l'amélioration de la qualité de l'enseignement des sciences via le CRDS; lutter contre le chômage par la création de l'emploi. La stratégie utilisée est le jumelage des familles burundaises paysannes, des familles burundaises intellectuelles et des familles étrangères ou burundaises issues de la diaspora. Un troisième projet de développement mis en place est dénommé appui en matériel didactique aux écoles du Burundi. L'objectif principal étant de contribuer à l'amélioration de la qualité de l'enseignement au Burundi en collectant des livres ou tout autre matériel didactique destiné aux écoles du Burundi, les acheminer jusqu'au pays et les distribuer aux bénéficiaires préalablement identifiés. Spécifiquement, il s'agissait de (i) rechercher et collecter ce matériel, d'inventorier, l'emballer et le mettre dans un conteneur, effectuer le transport jusqu'au Burundi, accueillir le

conteneur au port de Bujumbura ou à Kigali en fonction de l'expéditeur, et distribuer ce matériel didactique dans les écoles les plus nécessiteuses, initier la création de bibliothèques de quartier (communautaires) pour venir en aide aux élèves externes. Signalons que ces trois projets qui veulent lutter contre la pauvreté ont été appuyés par l'Association Internationale Sans But Lucratif (AISBL) B.U.R.U.N.D.I (Burundi, Une Réalité Utile, Naturelle, Durable et Innovante) dont les détails sur cette organisation et sur ces projets sont consultables sur leur site¹⁴

En 2017, un projet en rapport avec l'usage des Technologie de l'Information pour la Communication (TIC) dans l'enseignement des sciences et appui pédagogique au Burundi a été financé par l'UNESCO via la Commission Nationale pour l'UNESCO au Burundi. Ce dernier a permis de réaliser les activités de sensibilisation telles que menées dans les Lycées Cibitoke et Makamba (Voir premier projet). Il a touché 18 écoles (une par province).

Avec les idées de ces premiers projets, un programme dénommé *Initiatives sous - régionales de Grands Lacs pour le développement intégral*, a été mis en place en 2018 par les professeurs Banuza Alexis (directeur du CRDS) et A. Roger Mpongo Rubuguzo (responsable de l'Association Foyer de Paix : AFP). Ce dernier est consultable sur le site du CRDS¹⁵. La mise en place de ce programme a été aussi inspirée par les activités déjà réalisées par ces deux professeurs. Ils veulent contribuer à la paix à travers développement car selon un des Papes, « *Le développement c'est le nouveau terme de la paix* ». Le présent programme a comme objectif général de contribuer à la mise oeuvre des objectifs pour le Développement Durable (ODD) dans la région des Grands Lacs et trois objectifs spécifiques à savoir: appui dans l'augmentation de la production agricole, formation des intellectuels capables de propulser la région au développement et création de l'emploi. Un premier projet dénommé BAFASHEKUDUFASHA (Aidez- les à nous aider) a été mis en place et quelques détails sont donnés dans la suite.

Le projet BAFASHEKUDUFASHA ambitionne de contribuer à la lutte contre la pauvreté par le soutien aux apprenants et le personnel enseignant dans la région des Grands Lacs. Il a été mis en place dans le cadre du programme décrit ci-haut. Globalement, il vise à contribuer à l'amélioration des revenus des familles et à l'amélioration de la nutrition dans les pays des Grands Lacs afin de tendre vers une éducation de qualité.

¹⁴ <http://www.burundi-aisbl.org>.

¹⁵ http://crds.ub.edu.bi/wp-content/uploads/2020/07/ProgrammeAFP_CRDS1.pdf.

La mise en œuvre de ces projets a permis de mettre en place de projets de recherche pour chercher des solutions aux défis que rencontre le système éducatif burundais. Parmi ces projets de recherche, citons par exemple ceux en rapport avec l'usage des jeux dans l'enseignement, la fabrication du matériel didactique à l'aide des outils trouvables localement, l'impact des réformes introduites, la formation des enseignants, l'usage des TIC dans l'enseignement/apprentissage. Ces projets permettront de proposer des stratégies efficaces pour une éducation de qualité.

Conclusion et perspectives

Au Burundi, l'éducation est de plus en plus théorique que pratique. Sa qualité continue à décliner du jour le jour si rien n'est fait. Ceux qui terminent les études se retrouvent dans un certain embarras. C'est-à-dire qu'ils ne trouvent pas d'emploi, également ils ne voient pas quelle alternative prendre. Ils se voient retourner à la dépendance de leurs parents alors qu'il était temps qu'ils soutiennent leurs parents. Puisqu'ils se trouvent dans l'impuissance totale, ils deviennent facilement manipulables et ceci peut compromettre la sécurité. Avec ce faible niveau d'éducation, les causes remarquables de la pauvreté sont notamment la jalousie, la paresse, l'ignorance, l'individualisme, la malhonnêteté, l'hypocrisie, la corruption et l'esprit non créatif et non innovatif.

Dans le but de contribuer à la paix durable, il serait essentiel de viser une éducation de qualité au Burundi. Pour atteindre cette dernière, il faudrait mettre à contribution tous les partenaires (internes et externes) de l'éducation. Il importe aussi de mettre en place des systèmes de contrôle indépendants. La Villagisation des écoles serait un élément à considérer pour atteindre une éducation de qualité. Il faudrait aussi mettre en avant la collaboration entre les gens. Des séances de sensibilisation pour changer les mentalités des gens sont nécessaires. Également, il importe d'encourager et de prêcher par des exemples les initiatives entrepreneuriales.

La contribution du CRDS dans l'amélioration de la qualité de l'éducation est évidente. Elle a un impact sur la lutte contre la pauvreté au Burundi. Il est évident que le CRDS, à travers ses projets visant la qualité de l'éducation, est en train de contribuer à lutter contre la pauvreté et par conséquent à la recherche d'une paix durable au Burundi et dans la région des Grands Lacs. Ses activités qui ont commencé au Burundi vont s'étendre dans la région des Grands Lacs. En tant que Centre de didactique des disciplines, le CRDS envisage diffuser de nouvelles méthodes et stratégies

d'enseignement et d'apprentissage et le matériel pédagogique fabriqué localement, dans toutes les écoles du pays et dans la région des Grands Lacs.

Références bibliographiques

- Akimana, Rachel/ Banuza, Alexis/ Kana, Abdoul/ Nsengiyumva, Ildephonse/ Nijimbere Claver/ Ndagijimana, Jean Marie, Les TIC pour la qualité de l'enseignement de la physique au Burundi : réalisation d'une application qui simule un circuit électrique. *Frantice.net*, numéro 16, 2019.
- Banuza, Alexis, Introduire les bases de la Dynamique dans l'enseignement de la physique au Burundi. Des machines simples au concept de travail, Thèse de Doctorat, Mons 2013.
- Banuza, Alexis / Lumonge, Désiré / Ndikuryayo, Ferdinand / Masudi Kalongama Jean / Kabungulu Mukamba Charles, La Recherche En Didactique Des Sciences Dans La Region Des Grands-Lacs En Afrique : Une dynamique vivante, Editions CERUKI, N°52, 2017.
- Banyankimbona, Gaspard, Contribution de l'Université du Burundi à la réalisation des Objectifs du Développement Durable. RUFORUM Working Document Series (ISSN 1607-9345), No. 15, 2018, 93-106
- Bartle, Phil. Facteurs de la pauvreté: cinq plaies. Collectif pour le renforcement des communautés. Lourde Sada, 2007.
- Gouvernement du Burundi, Cadre d'investissement pour les adolescents : synthèse du Rapport « Cadre d'investissement pour les adolescents au Burundi », 2019.
- Gouvernement du Burundi, Etude sur l'effectivité de la gratuite ciblée de soins chez les enfants de moins de cinq ans, chez les femmes enceintes et celles qui accouchent au niveau des services de santé du Burundi. Rapport Final, 2019.
- Nzambimana, Ignace, L'étude de quelques facteurs d'échec à l'examen d'Etat en Chimie dans les écoles secondaires à section scientifique B, Mémoire de Licence, Bujumbura 2017.
- Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD), Rapport National sur le développement humain. République du Burundi, 2019.
- République du Burundi ; Rapport d'État sur le Système Éducatif National 2020, 2021.

Déogratias Maruhukiro

**RAPRED-Girubuntu and Peace and Reconciliation Work:
A Perspective from Caritas Science¹**

Abstract:

Promoting peace and reconciliation requires careful, multidimensional, and multidisciplinary work. Cooperation between academic institutions and non-governmental organisations (NGOs) in research and peacebuilding seems to be an untapped field which, if its potential is used, can lead to good results. The Caritaswissenschaft und Christliche Sozialarbeit Institute at the University of Freiburg (Caritaswissenschaft Institute) has been working with RAPRED-Girubuntu for a number of years, and many projects have already been launched within this framework of cooperation. After outlining the theoretical framework of cooperation between academic institutions and NGOs, a brief presentation on the Caritaswissenschaft Institute and the RAPRED-Girubuntu will be given. Afterwards, the various projects of RAPRED-Girubuntu will be presented. In this presentation, it will be made clear that all projects that are carried out follow the same strategy, the same leitmotif, namely: the promotion of peace and reconciliation from the perspective of Caritas Science.

Introduction

The commitment to peace and reconciliation is a noble duty that falls to every citizen it is not only a duty of the state, which in its obligations must concern itself with the well-being of its population, but also, and above all, a mission of civil society. RAPRED-Girubuntu (African Network for Peace, Reconciliation and Sustainable Development) has been committed to the promotion of peace and reconciliation since 2015. In order to achieve this noble mission, RAPRED-Girubuntu has been working, in particular, with the Caritaswissenschaft Institute at the University of Freiburg. This collaboration opens up a new perspective on the applicability of

¹ This paper is the result of a conference that the author gave in a webinar organised by the Institute of Global concern of Sophia University in Tokyo, Japan on 11.2.2021. The paper was then published in the University's journal. It is with the permission of the journal that the paper is published in this book.

research on practices in the field of peace-building and reconciliation. This article focuses on the following fundamental questions. Is collaboration between academic research institutions and NGOs possible? What are the disadvantages and advantages of such work? How is the collaboration between the Caritaswissenschaft Institute at the University of Freiburg and RAPRED-Girubuntu structured? What are their respective tasks and objectives?

In this article, which is the result of a webinar held on February 2, 2021 with Sophia University (Tokyo, Japan), we will try to address the above questions and show that the commitment to peace and reconciliation of RAPRED-Girubuntu is based on the perspective of Caritaswissenschaft.

Preliminary note: What does „from the perspective of Caritaswissenschaft“ mean?

Klaus Baumann briefly explains this dimension of the Caritaswissenschaft perspective in his article *„Gerechtigkeit und Wahrheit – Vergebung und Versöhnung: einige caritaswissenschaftliche Überlegungen und Perspektiven,“*² highlighting the concept of „Agape“ love, which originates in God's love for mankind and is realised in man's love for God the creator and his neighbour. Jesus Christ is the personification of this divine love for mankind, and the new commandment he gives to his disciples focuses effectively on love for God the father and for one's neighbour: *„You shall love the Lord your God with all your heart, with all your soul, and with all your mind,.... and you shall love your neighbour as yourself“* (Mt 22:37-39). So says Klaus Baumann:

*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.“*³

² Baumann, Klaus, *Gerechtigkeit und Wahrheit – Vergebung und Versöhnung: einige caritaswissenschaftliche Überlegungen und Perspektiven* in Klaus Baumann, Rainer, Bendel, Déogratias, Maruhukiro, *Gerechtigkeit, Wahrheitsfindung, Vergebung und Versöhnung. Ansätze zur Friedenspolitik in Nachkriegsgebieten*, Berlin 2021, 19-25.

³ Ibid.

Thus, it can be understood that the commitment to peace and reconciliation, and especially the commitment to the most vulnerable people such as refugees, children, and women, as well as the promotion of education, are objectives that materialise love for God and love for neighbour.

1. Collaboration Between Academic Institutions and NGOs

In the introductory note, we have already mentioned, albeit briefly, the collaboration between a university institute (Caritaswissenschaft) and a civil society organisation (RAPRED-Girubuntu) in the field of peacebuilding and reconciliation. Let us now try to outline the theoretical framework before describing the specific tasks of these institutions.

For the achievement of the *Sustainable Development Goals (SDGs)*, no institution can do it alone. Synergy and networking are essential for our time and especially for the achievement of the SDGs.⁴ Karola Hoffmann and Marco Rieckmann argue that in the 21st century, no single form of institution is capable of addressing or responding to all the issues of sustainable development that will shape the world of tomorrow. Universities and civil society organisations are also facing this challenge.⁵

The field of transdisciplinary and interdisciplinary research can indeed be understood as a bridge to connect the two worlds of academic institutions and NGOs.⁶ In particular, transdisciplinary work allows for effective collaboration between NGOs or other organisations and academic institutions. „Transdisciplinarity” means the joint treatment of practice-related problems and issues by scientists and practitioners (e.g. companies and NGOs).⁷ Marco Rieckmann states to this effect:

Eine transdisziplinäre Zusammenarbeit bezieht sich auf gesellschaftlich relevante Probleme, initiiert gemeinsame Lernprozesse von Wissenschaftler/innen und außeruniversitären Akteur/inn/en und zielt auf die

⁴ Maruhukiro, Déogratias / Birantamije Gérard, The Idea of the „RAPRED Network“ and Peace Academy Approaches to the Great Lakes Region of Africa, in Klaus Baumann, Rainer Bendel, Déogratias Maruhukiro (Hg.), *Flucht, Trauma, Integration. Nachkriegs-europa und Ruanda / Burundi im Vergleich*, Berlin 2018.

⁵ Hoffmann, Karola / Rieckmann, Marco, editorial in *Zeitschrift für interregionale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik* 38(3), 2015.

⁶ Rieckmann, Marco, *transdisziplinäre Forschung und Lehre als Brücke zwischen Zivilgesellschaft und Hochschule*, in *Zeitschrift für interregionale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik* 38(3), 2015, 4-10.

⁷ *Ibid.*, 5.

*Generierung von Wissen, das lösungsorientiert, gesellschaftlich robust und sowohl auf die wissenschaftliche als auch die gesellschaftliche Praxis übertragbar ist.*⁸

This suggests that this is a „win-win“ project where academic institutions and civil society organisations benefit from each other. The practical experience gained in the field by NGOs can inspire research, helping to develop new research questions, and enrich university teaching, as the latter must be research-based. Theories can be tested in the field by researchers under the guidance of NGOs, so that theory and practice are harmoniously combined. The work of NGOs will no longer be a repetition of past patterns but will this time be marked by creativity and innovation based on research.

However, cooperation between academic institutions and NGOs is not without its problems. Karola Hoffmann discusses these problems based on her experience as an „*eine Welt-Fachpromotorin Hochschule*“ in the state of Baden-Württemberg. She especially mentions the problems caused by university structures that do not favour collaboration with NGOs.⁹ Furthermore, the competition for funding and the race for success in a short period of time strongly affect how academic institutions choose which research projects to support and can only contribute to the lack of good cooperation with other organisations. In conclusion, it should be noted that the cooperation we are talking about here is quite a new experience for both universities and NGOs. It will therefore require time, tact, and patience for this new experience to take root. Let's turn now to the experience of the cooperation between the RAPRED-Girubuntu and the Caritaswissenschaft Institute at the University of Freiburg.

2. On the Cooperation Between the Caritaswissenschaft Institute and RAPRED-Girubuntu

Before discussing the cooperation between the Caritaswissenschaft Institute at the University of Freiburg and RAPRED-Girubuntu, let us briefly talk about these two institutions and their objectives.

⁸ Ibid, 5.

⁹ Hoffmann, Karola, Stärken und Schwächen in der Zusammenarbeit zwischen Hochschulen und Zivilgesellschaftlichen Organisationen im Bereich globale Nachhaltigkeit, in: Zeitschrift für interregionale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik 38(3), 2015, 11-15.

2.1 *Caritaswissenschaft und Christliche Sozialarbeit (Caritaswissenschaft Institute)*

„Caritaswissenschaft und Christliche Sozialarbeit“ (Caritaswissenschaft Institute) is one of the departments in the Institute for Practical Theology housed in the Faculty of Theology at the University of Freiburg. As a part of the Faculty of Theology, the Caritaswissenschaft Institute is committed to the promotion of research in various fields and teaching based on this research. Its subject of study is „Caritas“ as the „essence“ or the very „heart“ of the Church and the social commitment of organisations in society in general and in the Church in particular. This includes:

- (1) The person who suffers,
- (2) The person who helps, and
- (3) The Church (with its guidelines for its charitable social work) in service to „the poor and afflicted of every kind“ (GS 1).

The Caritaswissenschaft Institute has three objectives: to describe, then to explain and/or understand, and finally to promote through a constructive transformation of society. From a methodological point of view, caritas research is fundamentally interdisciplinary in cooperation with other theological and non-theological sciences.

The aim of the Caritaswissenschaft Institute is basically to link Caritas theory and practice in order to promote a constructive change in society. This transformation can be operationalised through four important areas of Caritas engagement:

- (1) Social services,
- (2) Assistance to the poor and other vulnerable people through solidarity,
- (3) Education, and
- (4) Advocacy for marginalised, oppressed people and others such as refugees, prisoners, etc.

2.2 *RAPRED-Girubuntu*

RAPRED-Girubuntu stands for „*African Network for Peace, Reconciliation and Sustainable Development*“. *Ubuntu* is a word, or rather a very important value in the African Bantu language culture, that can mean generosity, sharing and solidarity. This value is based on the belief that humans are interdependent—“I am, because you are....“ *Gira-ubuntu* is not only a wish but also a recommendation to carry and grow this value.

RAPRED-Girubuntu was founded on the basis of research work at the Caritaswissenschaft Institute¹⁰ and is primarily engaged in peace-building and reconciliation with the following objectives:

- (1) Promotion of social cohesion within a nation and/or between peoples,
- (2) Promotion of aid to people persecuted for political, racial, or religious reasons, refugees, displaced persons, and people affected by war,
- (3) Promotion of development cooperation,
- (4) Promotion of education and training,
- (5) Promoting civic engagement and civil society, and
- (6) Promotion of networking among organisations working in the field of peace, reconciliation, and sustainable development.

Thus, as can be deduced from the above, the cooperation between RAPRED-Girubuntu and the Caritaswissenschaft Institute falls within the scope of RAPRED-Girubuntu's work, i.e. the promotion of peace, reconciliation, and sustainable development. Let us now look at how this cooperation is being implemented.

3. Implementation of the Cooperation Between the Caritaswissenschaft Institute and RAPRED-Girubuntu Through the Sangwe Project¹¹

The Sangwe Project illustrates how a research institute and a civil society organisation can implement a collaborative venture with a significant impact on local communities. Indeed, the idea for the Sangwe Project was sparked by interviews during my doctoral research at the Caritaswissenschaft Institute at the University of Freiburg. In 2012, while I was conducting my interviews in Burundi, there was a climate of tension between the Catholic Church and the state and between the state and civil society organisations. This had a ripple effect of causing tensions amongst members of the Burundian population. The interviewees made concrete proposals on how to initiate activities aimed at reconciling society. This is how the „Sangwe Pilot Project“ (Sangwe Project) was born, led by RAPRED-Girubuntu.

¹⁰ See 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, 322.

¹¹ See: Maruhukiro, *op.cit.*, 322-324.

3.1 Presentation of the Sangwe Project

Sangwe has several meanings, one of which is welcome. It is not only about welcoming someone but also, and especially, about giving them a home in one's heart. Those who are welcomed with *sangwe* know that they belong and are not regarded as strangers. With this project, RAPRED-Girubuntu wanted to emphasise contact and cooperation and thus promote a culture of welcome. Contact between people helps to overcome prejudices and enables reconciliation. Cooperation between different actors can avoid tensions and create lasting peace and reconciliation. The Sangwe Project was carried out in Bugarama Municipality and dealt with young people from four villages (Magara, Burangwa, Bugarama, and Kirundo). Two of the villages are inhabited by a majority of Hutu, and the other two are inhabited by a majority of Tutsi. The project therefore enabled two groups of young people from two ethnic groups to meet. In addition, the parish priest, the mayors, and a head of a NGO were appointed as responsible persons.

The Sangwe Project is known as the „three dimension project,“ meaning the „religious dimension“ represented by the parish priest, the „political dimension“ represented by the mayors of the villages, and the „civil society dimension“ represented by the head of a local NGO.

3.2 Implementation of the Sangwe Project

3.2.1 Promoting Peace Through Sports

Burundian youths like to play football, so we helped to form two football teams made up of members from two villages, which provided youths of different ethnic backgrounds the opportunity to work together on the same team. We also formed two volleyball teams from the other two villages. During the crisis, the inhabitants of these four villages did not visit each other, so sports allowed the young people to meet and thus exchange ideas. Sports can be not only an avenue for fun but also a channel for peace and reconciliation. Youths from different ethnic groups (i.e. Hutus and Tutsis) and different political parties can meet and play together. Youths can also learn to overcome differences and work together towards the same goal; they can experience winning as a team and thereby achieving victory together. In this sense, ethnic differences can play a lesser role. Young

people learn to identify more and more with their team and to pursue common goals. Sports can serve as a bridge to unity and social cohesion.

3.2.2 Promoting Peace Through Dance (Culture)

Culture can be a means of promoting peace. Burundian people love to dance, and the drum is a traditional musical instrument that is highly valued in Burundi. Burundian drums are now inscribed on UNESCO's World Heritage List.¹² Burundi is called the „Pays des tambours sacrés: land of sacred drums.”¹³ Drums have always been a sign of peace in the Burundian kingdom. Drums have always enabled people to come together; where there is drumming, a crowd gathers and peaceful events can be held there. During the drum dance, the essential message that is always conveyed is that of peace and reconciliation (*amahoro-subizahamwe*).

Through the Sangwe Project, traditional dance groups of girls and boys were created, and these groups organized regular peace festivals in which many local people participated.

3.2.3. Promoting Peace Through Theatre Games

Theatre games have also become a vehicle to convey messages of peace and reconciliation. Burundi has experienced repeated bouts of war that have caused a large part of the population to flee the country. During the period of peace, many refugees decided to return home. The return of the refugees was always accompanied by conflicts and tensions with the population that stayed in the country because they had occupied the properties of their neighbours who had fled.

Under the Sangwe Project, we hosted open-air theatres, where young people played games and discussed possible solutions to this situation. The use of games by young people to dramatise this conflict situation was intended to defuse the tensions not only by adding a certain sense of humour but also by delivering an important message. The local people who came to these theatres engaged in community-building activities, which underscored the importance of the values of peace, reconciliation, and social cohesion.

¹² See <https://www.rfi.fr/fr/afrique/20141127-tambours-burundi-inscrits-patrimoine-mondial-unesco>.

¹³ Castermans, Philippe & Jean: *Au Burundi, entre Nil et Tanganyika, le pays des tambours sacrés*, Paris 1990, 1-5.

4. Girubuntu Peace Academy

The Girubuntu Peace Academy is a new initiative established by the Caritaswissenschaft Institute at the University of Freiburg, RAPRED-Girubuntu, and Ackermann Gemeinde. Ackermann Gemeinde focuses on the themes of forgiveness and reconciliation in relation to the problems of forced displacement of people in Central Europe – especially people of German origin – after the Second World War. RAPRED-Girubuntu focuses on the conflict situation in Africa's Great Lakes region, where political and identity conflicts have become endemic.¹⁴ The Girubuntu Peace Academy has developed along three main lines:

- (1) Peace Dialogues: The organisation of the Freiburg Peace Dialogues, which is a kind of „*Forum politicum*“ that takes place behind closed doors between different politicians and members of civil society to reflect together on peace and reconciliation issues.
- (2) Training Seminars: The organisation of international seminars and conferences in the city of Freiburg, especially at the University of Freiburg or at the Catholic Academy of Freiburg. The results of these conferences are then recorded in a publication. It should be noted that these seminars are also organised in Africa in collaboration with partner universities. In Rwanda, training seminars on trauma care were organised in collaboration with the Faculty of Clinical Psychology of the University of Kibungo and the Christus Centre of the Jesuit Fathers; in Burundi, these seminars were organised in collaboration with the Faculty of Clinical Psychology of the University of Grand Lac. Following these training seminars, the Girubuntu Peace Academy has been organising workshops and conferences under the central theme of „memory and trauma“ since 2020. This series of conferences and workshops began in September 2020 in Germany¹⁵ and will continue until 2021 in Africa's Great Lakes region (Burundi-Rwanda-DRC) under the direction of our partner universities. These conferences were financed by the German Bishops' Conference and the State of Baden-Württemberg through the SEZ Organisation.
- (3) Publication: The Girubuntu Peace Academy now has its own publication department in the publishing house Lit under the theme: „Peace-

¹⁴ Maruhukiro, Birantamije, The Idea of the „RAPRED Network“ and Peace Academy Approaches, 212.

¹⁵ See <https://www.theol.uni-freiburg.de/disciplinae/ccs/nachrichten/tagungsept20>.

Reconciliation-Future. Africa and Europe: Studies of the Girubuntu Peace Academy.¹⁶

5. Other Projects of RAPRED-Girubuntu¹⁷

The RAPRED-Girubuntu has other projects which, in general, fall into three categories:

(1) Assistance to maintain equal access to higher education

RAPRED-Girubuntu founded the Iga Project (*iga* means „may you study“), which provides assistance to children from low-income families so that they may pursue higher education. In many countries in Africa, especially in Burundi, primary education is free, but secondary schools and universities are very expensive. So, children from impoverished families cannot afford higher education fees and thus cannot continue their studies. Poverty then becomes a factor of exclusion and unequal opportunities. The Iga Project was created to fight against this inequality of opportunity and to enable children and young people from poor families to continue their studies. Furthermore, we are convinced that education is the key to sustainable development and therefore an important factor in the promotion of peace.

(2) Direct aid to vulnerable people

RAPRED-Girubuntu has initiated direct aid projects for vulnerable people, such as refugees. Since 2015, Burundi has experienced a very serious political crisis which has led to violence and a flow of refugees into neighbouring countries such as Rwanda, Congo, Uganda and Tanzania.¹⁸ RAPRED-Girubuntu's direct aid projects help these refugees in Rwanda and Uganda. These projects work to promote social cohesion, and, in particular, we focus on women's self-empowerment. In Africa, women are not only the pillars of the family, but also the key drivers of community development.¹⁹ Projects such as „*Hakuna Matata*“ in Kenya, „*Humuriza*“ in

¹⁶ See <https://www.lit-verlag.de/publikationen/reihen/frieden-versoehnung-zukunft-afrika-und-europa.-paix-reconciliation-avenir-l-afrique-et-l-europe-peace-reconciliation-future-africa-and-europe/>.

¹⁷ For more information on RAPRED-Girubuntu projects, please visit our website: www.raped-girubuntu.org.

¹⁸ See <https://www.unhcr.org/fr/news/stories/2016/3/56d9a610c/violences-burundi-250-000-refugies-burundais-fui-avril-2015.html>.

¹⁹ See <https://www.dianova.org/fr/advocacy-articles/autonomiser-les-femmes-cest-contribuer-au-developpement/>.

Rwanda, and „*Iteka ry'umukenyenzi*“ in Burundi were conceived with this in mind. We are convinced that the fight against poverty is an indispensable condition on the way to peace and reconciliation.²⁰

(3) Raising awareness through activities promoting peace and reconciliation

Although the promotion of peace and reconciliation is the common thread that connects and underpins all the activities of RAPRED-Girubuntu, there are specific activities and projects that really make this goal concrete. Every year, a peace concert is organised in the city of Freiburg in Germany. These peace concerts are an opportunity to ask for support for our projects in Africa. The concerts are also a place to exercise integration and social cohesion in Germany. Indeed, at least two choirs of different origin – one choir with a majority of German members and another one with a majority of African members – sing together or alternatively and this creates not only harmony on a musical level but also on a community and social level.

In Africa, we organise several peace festivals: Peace Festival „*Sangwe*“ in Burundi, Peace Festival „*Umuganuro*“ in Rwanda, and Peace Festival „*Rukinzo*“ in Uganda. This is a new initiative that was started in 2019 to train peace bridge builders between the different countries. Thus, the Burundian political crisis that has sent thousands of young Burundians into exile can be positively exploited by making these young people build „bridges of peace and reconciliation“ not only in the countries where they have been hosted but also between these different countries. An in-depth study on this subject and appropriate assistance to support youth initiatives would be absolutely necessary.

Conclusion

In this paper, we have tried to show the importance of collaboration between academic institutions and civil society organisations. Although the theoretical framework has not been sufficiently deepened, it has nevertheless allowed us to show that interdisciplinary research cannot yield the expected results without collaboration with civil society organisations. This collaboration therefore allows for innovative work to be carried out by

²⁰ 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. 264.

both academic institutions and NGOs. One example is the cooperation between RAPRED-Girubuntu and the Caritaswissenschaft Institute at the University of Freiburg. This collaboration focuses on the field of peace-building, reconciliation, and sustainable development from the perspective of „caritaswissenschaft“.

References

- Baumann, Klaus, Gerechtigkeit und Wahrheit – Vergebung und Versöhnung: einige caritaswissenschaftliche Überlegungen und Perspektiven, in : Klaus Baumann, Rainer Bendel, Déogratias, Maruhukiro: Gerechtigkeit, Wahrheitsfindung, Vergebung und Versöhnung. Ansätze zur Friedenspolitik in Nachkriegsgebieten, Berlin 2021.
- Castermans, Philippe / Castermans, Jean, Au Burundi, entre Nil et Tanganyika, le pays des tambours sacrés, Paris 1990.
- Hoffmann, Karola / Rieckmann, Marco, editorial in : Zeitschrift für interregionale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik, 38(3), 2015, 2.
- Hoffmann, Karola, Stärken und Schwächen in der Zusammenarbeit zwischen Hochschulen und Zivilgesellschaftlichen Organisationen im Bereich globale Nachhaltigkeit, in : Zeitschrift für interregionale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik, 38(3), 2015, 11-15.
- Maruhukiro, Déogratias / Birantamije Gérard, The Idea of the „RAPRED Network“ and Peace Academy Approaches to the Great Lakes Region of Africa, in : Klaus Baumann, Rainer Bendel, 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, 322.
- Rieckmann, Marco, transdisziplinäre Forschung und Lehre als Brücke zwischen Zivilgesellschaft und Hochschule, in : Zeitschrift für interregionale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik, 38(3), 2015, 4-9.
- <https://www.rfi.fr/fr/afrique/20141127-tambours-burundi-inscrits-patrimoine-mondial-unesco>.
- <https://www.theol.uni-freiburg.de/disciplinae/ccs/nachrichten/tagungsept20>
- <https://www.unhcr.org/fr/news/stories/2016/3/56d9a610c/violences-burundi-250-000-refugies-burundais-fui-avril-2015.html>
- <https://www.dianova.org/fr/advocacy-articles/autonomiser-les-femmes-cest-contribuer-au-developpement/>

Lysette Gahimbare

**Défis de la guérison des mémoires blessées : interprétation
de trois cas face à la clinique de l'abus sexuel en Afrique
des Grands Lacs**

Abstract :

There are countless therapeutic proposals for dealing with the clinic of sexual abuse, but they all depend on taking into account the personal history, the social context and the personality of the abused person with traumatic memories in order to make the right choices to heal her/his wounded memory.

This article demonstrates the importance of using transactional analysis in the practice of memory healing in cases of past sexual abuse not revealed by the abused person at the time of the abuse.

The research methods used in the data collection are: clinical interviews and observation, the RORSCHACH Test, the PTSD clinical assessment scale. The data are presented using the method of life stories of three cases followed at the IZERE Psychological Intervention Center and at the Service d'Ecoute, d'Aide et d'Accompagnement Psychosocial of the Great Lakes University. They are analyzed and interpreted according to the transactional approach and the review of the literature on the clinical management of abuse.

In the three cases we followed, we noted that they were able to understand how their personality was constructed after the abuse, to understand the dysfunctions they presented, to reconstruct healthy interpersonal boundaries, to organize the elements of their emotional, intellectual and relational life and to access a more satisfying existence integrating their past and leading them to the healing of their wounded memory. The silence around the sexual abuse that was previously experienced and not revealed at the time of the act further fractures the wounded memory. It reinforces the dispossession of oneself, annihilates the emotions and accentuates the affects that make the healing of the victims' wounded memories complex and long. The healing of the latter can only take place if there is validation of the suffering and decontamination that the situation of abuse has created in the memory crystallized by the wound. The use of transactional analysis in sexual abuse clinics allows to break the silence around the sexual abuse suffered and to validate the suffering of the abused; immense challenges to be taken up in the healing of wounded memories in Africa of the Great Lakes.

Cadre conceptuel et théorique

Il est nécessaire de poser un cadre conceptuel et théorique sur les concepts clés utilisés dans cet article. Il s'agit, entre autres, de définir les concepts récits de vie, Analyse Transactionnelle, clinique de l'Abus sexuel ancien et non révélé, Mémoire blessée.

Le récit de vie comme méthode „est donc une approche biographique visant à appréhender les phénomènes à l'étude via la narration que le sujet fait de son expérience vécue. Le récit de vie s'inscrit dans une démarche inductive”.¹ Ici l'on s'en tient aux récits de vie, selon la définition proposée par Bertaux « *Il y a du récit de vie dès qu'il y a description sous forme narrative d'un fragment de l'expérience vécue* »².

*L'Analyse Transactionnelle (AT) „est une théorie psychologique et une méthode psychothérapeutique fondée par le psychiatre américain Eric Bernes[...]. Elle repose sur le présupposé que chaque personne possède trois facettes qui façonnent sa personnalité : l'enfant, le parent et l'adulte”*³.

*„L'analyse transactionnelle part du principe que chaque personne est fondamentalement positive et que ce sont les décisions prises dans notre enfance qui influent sur notre comportement ; son but est d'aider à reprendre le contrôle vers l'épanouissement”*⁴.

L'analyse transactionnelle est une parmi tant de méthode thérapeutique qui peut servir à une analyse de la personnalité et les transactions que l'abusé(e) entretient avec les autres après l'acte abusif.

Elle est « *une théorie permettant une analyse complète de la personnalité et des échanges interpersonnelles [...] et développée depuis dans tous les domaines de la thérapie* »⁵ selon Foucarde et Lenhardt.

En effet, par l'Analyse Transactionnelle le thérapeute peut analyser différents aspects de la vie de l'abusé(e) telle que le souligne Cardon en disant que « *nous pouvons aussi aborder l'individu par sa pensée, par ses*

¹ Vincent-Ponroy, J. / Chevalier, F., Chapitre 9. Les récits de vie. Dans : Françoise Chevalier éd., Les méthodes de recherche du DBA (158-175). Caen 2018 ; EMS Editions.mise en ligne sur <https://doi.org/10.3917/ems.cheva.2018.01.0158> (consulté le 14/12/2021).

² Bertaux, D., Le récit de vie. (coll 128), Paris 42016, 15.

³ www.journaldunet.fr mise en ligne (consulté le 30/6/2021).

⁴ fr.m.wikipedia.org mise en ligne le 27/4/2021 (consulté le 30/6/2021).

⁵ Foucarde, J.M. / Lenhardt Vincent, Analyse Transactionnelle et Bio-énergie, Paris 1981, 22.

émotions, par son corps, par ses styles de relations, etc. »⁶. C'est ce qui fait objet du présent article.

La clinique de l'Abus sexuel ancien et non révélé se comprend dans cet article quant à elle comme des répercussions psychologiques sur un adulte sur qui a été exercé dans son enfance et/ou adolescence des harcèlements ou actes de violences sexuels. Particulièrement, ces enfants ou adolescentes, par loyauté envers le parent ou tierces personnes abuseurs ont passé sous silence ces abus et ne les ont verbalisés que longtemps après l'acte abusif.

La mémoire blessée veut insister dans cet article sur l'intolérable douleur éprouvée par la victime de l'abus sexuel gardé sous silence pendant longtemps, ce sentiment d'anéantissement qui l'envahi et le désespoir qui s'en suit ; éraflant au jour le jour sa mémoire car la souffrance que l'abusée ressent s'est approfondie.

Introduction

La région des Grands Lacs Africains est l'une des régions qui a été touché par des crises socio-politiques entraînant au passage le bafouage des droits humains dont les violences sexuelles en sont des conséquences. Nombreux sont des victimes d'abus sexuels, beaucoup garde silence, leur souffrance n'est pas entendue, ni validée car un abus sexuel crée assez souvent un sentiment de honte chez les victimes. Cela conduit à s'interroger par rapport à ceux qui osent briser le silence longtemps après l'acte abusif sexuel. Y-aurait-il une méthode thérapeutique qui peut être efficace et conduire à une guérison de leur mémoire qui a été blessée et dont l'abus est ancien et non révélé au moment de l'acte abusif ?

Cet article repose alors sur la question de recherche suivante : Est-ce que l'analyse transactionnelle peut être un moyen thérapeutique capable de contourner efficacement les défis dans la guérison des mémoires blessées suite à la cristallisation de la blessure due à un abus sexuel anciennement vécu et tardivement révélé ?

Pour répondre à cette question, une méthodologie de recherche visant à recueillir les données a été suivi reposant sur la méthode de récits de vie, le test du Rorschach, les entretiens cliniques et observations cliniques,

⁶ Cardon, A., Jeux pédagogiques et Analyse Transactionnelle, Paris 1981, 18.

Echelle d'évaluation clinique de l'ESPT (Post-Traumatic Stress Disorder Checklist Scale : PCL_S), Méthode de dessin (Ligne de vie)⁷.

Cet article est articulé sur trois points principaux à savoir la présentation de 3 cas cliniques. Ensuite, les conséquences du silence après abus sexuel y sont relevées. Il s'agit de dégager à partir de ces trois cas les dysfonctionnements psychiques développés après abus sexuel non révélé au moment de l'abus ainsi que la construction de la personnalité après abus non révélé au moment de l'acte abusif. Enfin, il démontre comment l'analyse transactionnelle a été une des méthodes thérapeutiques efficace face au défi de la conduite à la guérison de la mémoire blessée de ces cas longtemps après leur abus. Pour ce faire, il montre l'importance de la création d'un cadre de validation de leur souffrance ainsi que les stratégies de conduite à la guérison de leur mémoire blessée. Il souligne par conséquent la nécessité de décontamination de la situation de leur abus dans leur mémoire cristallisée par la blessure, leurs frontières interpersonnelles saines reconstruites, leur organisation des événements de leur vie émotionnelle, intellectuelle et relationnelle ainsi que l'intégration de leur passé dans leur existence.

Revue de la littérature sur le sujet

Une recherche a été menée par Lisa Poirier Courbet⁸ sur 8 femmes qui ont été victimes de viol en France. Elle a choisi d'élaborer un dispositif de recueil des récits proche de la démarche des Groupes d'implication et de recherche. Cette approche répondait à son souci de comprendre les incidences d'un « événement catastrophique » (Legrand, 1993), ce qui lui a permis d'analyser le vécu subjectif des victimes de viol face aux réactions adoptées par leur entourage proche, leur famille leur environnement social. Dans cet article nous avons procédé par d'autres méthodes de recueil de données à savoir les entretiens et observation cliniques, le Test du ROR-SCHACH, l'échelle d'évaluation clinique de l'ESPT les récits de vie.

Une autre recherche a été effectuée par une anthropologue Véronique Nahoum-Grappe sur les viols collectifs en temps de guerre en ex-Yougoslavie. Elle y décrit le viol comme un crime de souillure, un crime continu dont la destructivité qu'il cause dans le corps de la victime reste continue

⁷ <https://nos.pensees.fr> mise en ligne le 14/8/2020 consulté le 30/7/2021.

⁸ Courbet, L.P., *Vivre après le viol. Chemins de reconstruction*, Toulouse 2015, 30.

dans le temps. Elle affirme que « *il n'est pas fini pour elle, contrairement à l'assassinat qui clôt l'histoire du sujet* ». Citée par Courbet⁹.

Cet article apporte des données sur des cas de victimes d'abus sexuels commis issues des régions des Grands Lacs où la culture africaine contribue largement au fait de créer un cadre de silence sur les abus faute de se heurter à une stigmatisation et recréer une situation de retraumatisation de la victime.

Pour arriver à la reconstruction de vie des victimes de viols, nombres de prises en charges psychothérapeutiques ont fait leur preuve comme le souligne Salmona « *les thérapies comportementales et cognitives, et sont très utiles pour prendre en charge des phobies et des troubles obsessionnels envahissants et invalidants, et certains troubles du comportement (Foa, 2012)*¹⁰».

D'après toujours Salmona l'EMDR *Eye Mouvement Desensitization Reprocessing*) est une méthode thérapeutique qui a été conçue par Francine Shapiro. Elle consiste à « *utiliser des mouvements oculaires rapides pour réduire par dissociation douce la charge négative des souvenirs dus à la mémoire traumatique ce qui peut permettre de mieux les intégrer ensuite* »¹¹.

Dans cet article, nous avons procédé à une méthode thérapeutique peu exploitée voire peu pensée dans la prise en charge des cas de victimes de viols à savoir l'Analyse Transactionnelle.

Un écrit de Caroline More soulève la question des violences sexuelles commises sur les mineurs. Cet ouvrage s'interroge sur une possibilité de reconstruction des victimes par une réparation thérapeutique et judiciaire.

L'auteur conclut que :

« *Bien que la réalité clinique étudie la réalité psychique fondée sur la loi de l'inconscient, tandis que la réalité juridique exprime la loi concrète, elles ont un même objet : la généalogie, la fonction structurante du père symbolique. Magistrats et cliniciens ont un même objectif similaire : produire du sens et réintroduire l'ordre symbolique transgressé* »¹².

Dans cet article, nous nous intéressons aux cas des adultes qui ont connu des violences sexuelles étant des mineurs, mais dont l'opportunité de réparation judiciaire n'a pas eu lieu à cause du silence que ces victimes ont

⁹ Idem, 43.

¹⁰ Salmona, D. M., *Le livre noir des violences sexuelles*, Paris 2018, 337.

¹¹ Idem.

¹² More, C., *Les violences sexuelles sur mineurs: La justice peut-elle contribuer à la reconstruction des victimes?* Paris 2006, 74.

entretenus sur l'abus subi et dont le brisement de ce dernier ne s'est produit que longtemps après l'abus.

Grâce à un fonds d'affectation spéciale créé en 2016 par des employés des Nations Unies, environ 3.340 femmes, enfants et hommes ont été aidés à reconstruire leur vie après avoir été victimes d'exploitation ou d'abus sexuels¹³.

Dans cet article, la reconstruction de la vie des victimes n'a été possible que grâce au courage individuelle de chercher une thérapie après avoir connu des perturbations psychiques, conséquences de l'abus vécu et gardé sous silence pendant longtemps.

1. Présentation des cas cliniques

1.1 Cas X

X était une femme belge âgée de 55 ans au moment de notre première rencontre. X était divorcée et mère d'un fils unique. Ses parents étaient divorcés et se disputaient assez souvent quand X était encore enfant. X est issue d'une fratrie de trois enfants dont elle est l'aînée. X n'a jamais eu une relation affectueuse avec sa mère et présentait une avidité affective.

Elle a connu l'abus dont il est question ici alors qu'elle habitait au Rwanda. Elle a été abusée par des attouchements sexuels à l'âge de 4 ans par un veilleur et à l'âge de 13 ans par son père. X a révélé son abus à l'âge de 23 ans suite à un aveu d'une de ses amies qui a subi elle-même un viol de son père biologique. Toutefois, X ne l'a pas avoué sur le fait. Sa verbalisation a été déclenchée par une tentative de suicide après avoir entendu le témoignage de son amie. Elle est vite retournée chez elle et s'est ouverte les veines. On l'a amené à l'hôpital pour les soins et au retour elle a avoué l'abus de son père devant lui et sa famille réunie. X n'a révélé l'abus du veilleur qu'à l'âge de 55 ans.

X a mené une vie sexuelle tumultueuse. Elle a eu une mésaventure avec un mari qui la violentait et l'a forcée à avorter à 3 reprises avant de l'épouser. Elle a connu une souffrance interne qui s'est cristallisée et l'a entraîné à construire une personnalité pathologique. Elle a dépassé plusieurs frontières dans sa vie telles que se laisser manipuler par des abuseurs, avoir des relations homosexuelles et relations platoniques avec des femmes. Le silence autour de son abus l'a fragilisé au niveau émotionnel, intellectuel et

¹³ <https://news.un.org/fr/story/2019/06/1046131> (consulté le 20/7/2021).

social. Pour le cas X: plus de 35 séances d'entretiens et observation cliniques ont été menées lors de son accompagnement face à sa mémoire blessée par les abus subi dans son enfance et dans sa période de l'adolescence. Ces séances ont duré 1 année 11 mois.

L'interprétation au Test de Rorschach¹⁴ a révélé une construction de la personnalité limite, ou une structure borderline avec image du corps en difficulté et préoccupations de nature narcissique. Certains éléments permettaient de penser à une figure paternelle ambiguë et à une relation à la figure maternelle assez problématique de type symbiose/ destruction. Il y a un trouble manifeste de la personnalité.

Le test de dessin (Ligne de vie) a révélé des thèmes négatifs au niveau du passé, du présent et du futur une incapacité de se projeter dans l'avenir.

1.2 Cas Y

Y était une jeune fille de 26 ans au moment de notre rencontre et enceinte de 7 mois. Burundaise et originaire d'une des provinces du Burundi, Y habitait dans un des quartiers de la Mairie de Bujumbura. Elle est issue d'une fratrie de 5 enfants dont elle est la cadette. Ses parents étaient tous encore en vie et habitaient à la campagne. Y est descendue à Bujumbura pour y faire ses études universitaires. Elle habitait dans une famille d'accueil chez une de ses tantes paternelles.

Etant en 2ème Baccaauréat dans l'une des facultés de l'université elle fut violée par une de ses connaissances, voisin à la campagne. Le jour du viol, elle a entrepris des démarches de soins auprès d'une institution de prise en charge des victimes de viol, mais comme c'était le week-end, elle n'a pas pu trouver un personnel habileté à lui faire une prévention contre la grossesse. Elle a reçu uniquement une prévention contre le VIH. Elle tomba enceinte.

Lorsque sa tante l'apprit, cette dernière imposa à Y d'avorter ou de se marier avec l'agresseur comme il était connu par la famille. Mais elle refusa. Sa tante la maltraita en la privant de nourriture pendant 3 Jours et fini par la chasser de sa maison puisqu'elle refusait d'avorter ou se faire épouser par l'agresseur. Y a pu trouver une vieille parenté qui l'a accueillie chez elle, mais compte tenu de son état de grossesse due au viol, elle l'a dissimulé à son compagnon qui voulait l'épouser. Elle a préféré lui mentir en

¹⁴ Beizmann, C., Livret de cotation des formes dans le RORSCHACH, Paris 1966.

lui disant qu'elle était très occupée par les cours et esquivait par-là ses rendez-vous.

Durant sa grossesse, Y vivait une période de nidation et gestation physique, mais psychiquement elle déniait la grossesse. Autrement dit, le processus de nidation et gestation psychologique n'a pas eu lieu. Aussi, elle continuait à subir des remarques insultantes de sa tante, ce qui a déclenché un travail d'accouchement 3 semaines avant la date probable d'accouchement. Comme, elle a été surprise par les contractions, elle a fait une décompensation psychique lors de l'accouchement, elle a refusé même de se faire aider par un médecin homme qu'elle a traité d'assassin et a fini par perdre pendant un moment le contact avec la réalité.

Après accouchement, elle a refusé d'allaiter son enfant durant une journée en affirmant qu'elle n'avait pas mis au monde un enfant. Après la naissance de sa fille, elle s'est résolue à révéler la vérité à son compagnon ; mais ce dernier l'a rejeté. Les perturbations sociales furent nombreuses ce qui l'a fortement déséquilibrée. L'une d'elle fut le fait d'être mise dehors par la fille de la vieille femme qui l'a reçu chez soi lors de la grossesse, après son décès. Ce qui fut un facteur d'échec à un examen qu'elle devait passer le même jour où elle fut chassée. Elle ne pouvait pas se consacrer à ses études compte tenue de toutes ces perturbations et elle échoua durant l'année académique.

Pour le cas Y: 22 séances d'entretiens et observation cliniques ont été menées dans son accompagnement face à sa mémoire blessée par les abus subi dans sa période de vie adulte. Ces séances ont duré 1 année.

L'Echelle d'évaluation clinique de l'ESPT (Post-Traumatic Stress Disorder Checklist Scale : PCLS) du cas Y a révélé un score de 64 avec prédominance de l'évitement, de l'intrusion par des reviviscences traumatiques et une hyperstimulation moyenne.

1.3 Cas Z

Z était une jeune fille âgée de 26 ans au moment de notre rencontre. Burundaise et originaire de l'une des provinces du Burundi. Elle était orpheline de père.

Elle avait subi un viol collectif (2 hommes) à l'âge de 13 ans en 2004. Elle a été violée et a perdu beaucoup de sang. A cette époque, elle était une élève. Ce jour-là, sa tante paternelle lui a demandé d'aller retirer de l'argent à la banque. Elle lui a indiqué une personne de confiance qui devrait l'aider dans le retrait de l'argent et lui rapporter la somme après. Cet

homme a menti à Z et lui a dit de l'accompagner, puis de la ramener prendre le bus. Elle a suivi l'homme et ils ont pris le bus allant dans un des quartiers de la ville de Bujumbura. Il l'a fait descendre près d'une salle de réception. Ils sont montés dans les bois là où il y avait un hôtel en construction. C'est à cet endroit qu'elle a été violée par deux hommes. Z a perdu beaucoup de sang et elle a été souffrante jusqu'à l'amener à l'hôpital. Depuis 9h du matin, elle a retrouvé la mémoire vers 15h à l'hôpital avec sa tante. Celle-ci a omis de dire à sa mère ce qui s'est déroulé.

Depuis ce jour, jusqu'à 2 mois de vacances, elle a été malade mais sa tante l'a soigné et lui a interdit de parler de ce fait à qui ce soit. Elle lui a assuré les soins nécessaires et l'a pris en charge durant ses études secondaires et l'université jusqu'au mois de février en 2018. Avant de mourir elle lui a fait promettre de ne jamais en parler à qui que ce soit.

Z a depuis ce jour adopté des comportements d'évitement du lieu du viol. Elle ne pouvait plus passer à côté de la route qui mène dans ce quartier, ni à côté de la gare où les passagers prennent le bus qui va dans cette direction. Elle était devenue méfiante envers les hommes. Ils la dégoûtaient et éprouvait une envie de vomir en leur présence. Elle associait les hommes à de potentiels agresseurs. Elle ne pouvait plus leur faire confiance. L'idée de se marier un jour et d'avoir des relations sexuelles avec un homme la répugnait. Elle faisait des cauchemars la nuit. Lorsqu'elle entendait le mot „viol” ou contenant le mot „violence”, ça réveillait en elle des reviviscences douloureuses. Des fois, elle évitait de s'asseoir à côté des hommes. Après viol, elle a connu des conséquences au niveau scolaire. Elle a redoublé la 7ème, la 8ème et la 9ème année.

Pour le cas Z: 20 séances d'entretiens et observation cliniques ont été menées dans son accompagnement face à sa mémoire blessée par les abus subis dans sa période d'adolescence. Ces séances ont duré 11 mois.

L'Echelle d'évaluation clinique de l'ESPT (Post-Traumatic Stress Disorder Checklist Scale : PCLS) du cas Y a révélé un score de 51 avec prédominance de l'évitement, de l'intrusion par des reviviscences traumatiques.

2. Conséquences du silence après abus sexuel

2.1 Dysfonctionnements psychiques développés après abus sexuel non révélé au moment de l'abus

Les trois cas qui font objet de cet article ont développé des dysfonctionnements psychologiques après abus notamment, des reviviscences traumatiques comme le souligne Salmona quand elle dit que :

„cette méconnaissance des phénomènes psychotraumatiques, de la réalité et de la fréquence des violences sexuelles commises sur des mineurs fait que les victimes qui ont des réminiscences traumatiques [...] il s'agit de fantasmes, d'hallucinations rentrant dans le cadre de psychose”¹⁵.

Deux des victimes qui ont fait objet de l'interprétation des cas présentés dans cet articles ont manifesté des hallucinations visuelles, reviviscences événementielles.

D'après Courbet *„il peut y avoir aussi des conséquences sur la sexualité”¹⁶*. En effet, une des victimes a développé une orientation homosexuelle, avec multiples partenaires, une pédophilie et une relation platonique.

D'après Salmona *„[...] une explosion de violence calme efficacement ses angoisses et apaise ses tensions. [...] Dans un premier temps il peut s'agir de violences dirigées contre lui-même [...] ou contre les objets [...]. d'autres conduites dissociantes: conduites addictives alcool, tabac, drogues”¹⁷.*

En effet, deux des victimes d'abus présentées dans cet article ont développé des attitudes violentes à savoir des attitudes d'automutilation la pyromanie, l'impulsivité, des troubles addictifs à la drogue : cocaïne, déplacement de la colère sur l'enfant.

Avec l'analyse transactionnelle ces victimes ont pu prendre conscience des dysfonctionnements psychiques qu'elles ont développé comme des idées suicidaires, le déni de grossesse, une décompensation psychique à l'accouchement, , des troubles du sommeil, une anorexie, une perte d'intérêt, une aboulie, un isolement, une mysandrie, une perte de perspectives de mariage, perte de perspectives de l'avenir, dépossession de soi, annihilation

¹⁵ Salmona, D. M., *Violences sexuelles. Les 40 questions-réponses incontournables*, Paris 2015, 84.

¹⁶ Courbet, *Vivre après le viol*, 248.

¹⁷ Salmona, *Le livre noir des violences sexuelles*, 278.

des émotions, accentuation des affects, troubles anxieux, prodigalité, trouble de concentration.

2.2 Construction de la personnalité après abus non révélé au moment de l'abus

Selon Salmona,

„[...] la mémoire traumatique peut se reconnecter et elle peut s'allumer lors des liens rappelant les violences. Elle envahit l'espace psychique de la victime lui faisant revivre les violences comme une machine à remonter le temps. Et c'est une torture pour la victime qui sera obligée de mettre en place des stratégies de survie pour essayer d'y échapper”¹⁸.

Ainsi ces victimes présentées dans cet article ont pris conscience avec l'analyse transactionnelle les stratégies de survie qu'elles ont inconsciemment mises en œuvre pour échapper à la souffrance que le silence de l'abus a cristallisée. Il s'agit, entre autres, des défenses névrotiques, défenses, d'état limite, défenses psychotiques, identification à l'agresseur, projection de l'agresseur sur les hommes, d'un évitement des lieux de viol.

Le constat qui est sorti de l'interprétation des cas faisant objet de cet article est que deux victimes ont été contraintes de subir des reproches et manipulations diverses. D'après Salmona *„ces reproches faits à la victime sont des intimidations et des manipulations pour la faire taire”¹⁹*. En effet, par soucis de loyauté envers une parenté proche (parent, tante) des victimes auteur ou témoin de l'abus ont pris conscience par l'analyse transactionnelle l'adoption d'attitudes de recherche de l'approbation sociale, de soumissions à des manipulations faciles et d'envahissement de sentiment de déloyauté en cas de dénonciation de l'acte abusif.

Une dépersonnalisation- déréalisation, une inversion de l'Œdipe, une décompensation psychique et une victimisation en sont aussi des conséquences sur la construction de leur personnalité.

¹⁸ Salmona, Violences sexuelles, 84.

¹⁹ Idem, 98.

3. Analyse transactionnelle, méthode thérapeutique efficace aux défis de la conduite à la guérison de la mémoire blessée après abus

3.1 Création d'un cadre de validation de la souffrance de l'abusée

L'usage de l'Analyse Transactionnelle a permis de leur offrir un cadre exutoire et verbalisation de la souffrance vécue. Ce cadre a permis une validation de leur souffrance comme le souligne Salmona quand elle affirme que „ *il s'agit de reconnaître sa souffrance pour mieux l'apaiser, mais surtout chercher à répondre à ses besoins [...], de l'écouter vraiment et de ne pas balayer certaines de ses plaintes ou de ses réactions*”²⁰.

3.2 Conduite à la guérison de mémoire blessée

Pour conduire ces victimes à la guérison de leurs mémoires blessées avec la méthode de l'Analyse Transactionnelle nous avons procédé à l'analyse des comportements verbaux et non verbaux ; ce qui nous a permis d'intervenir sur la personnalité des victimes ayant fait objet de cet article. Nous avons transformé leur Etats du Moi. Nous nous sommes limité à l'usage de 2 des 4 champs de l'analyse comme le montre Fourcade et Lenhardt (1981, 23) à savoir, „*l'analyse structurale ou fonctionnelle, [...] et l'analyse des transactions.*”²¹

Nous les avons conduites à une décontamination de la situation de l'abus dans la mémoire cristallisée par la blessure en procédant par une dédramatisation de l'abus subi, désensibilisation de l'endroit du viol devenu phobogène, rehaussement de l'estime de soi, réacquisition de l'image de soi positive.

Une reconstruction des frontières interpersonnelles saines a été rétablie en remplaçant des limites avec les autres abuseurs manipulateurs narcissiques que l'abus avait aboli, des limites avec les pressions familiales qui ne faisaient que les ré-enfoncer dans des épisodes de retraumatisation. Une reconstruction des frontières saines avec les personnes de sexe masculine a pu être faite, mais aussi un rétablissement des liens sociaux sains et équilibrants.

Une organisation des événements de leur vie émotionnelle, intellectuelle et relationnelle a pu être atteinte en reconquérant un contrôle émotionnel que la mémoire blessée avait inhibé, une reprise de la maîtrise de soi, plus

²⁰ Salmona, Le livre noir des violences sexuelles, 330.

²¹ Foucarde / Lenhardt, Analyse Transactionnelle et Bio-énergie, 23.

particulièrement une refocalisation de soi sur leurs compétences intellectuelles.

Une Intégration de leur passé dans l'existence a pu être atteinte à travers l'acte de la reconnaissance de la violence de l'acte, la déconstruction de la transposition de l'agression à tous les hommes, l'acceptation de l'incapacité d'identification des agresseurs, la libération de la souffrance en soi à travers le pardon, la réconciliation avec son corps, la primauté de l'acceptation de son nouvel statut parental, la reconnaissance de dysfonctionnements familiaux à l'origine de l'abus, la réconciliation symbolique de l'enfant abusé avec l'adulte actuel, ainsi qu'un dépassement du traumatisme de l'abus subi par la prise de conscience du changement des époques et des temps subjectifs.

Conclusion

Le présent article vient de démontrer l'importance de l'usage de l'analyse transactionnelle dans la pratique de la guérison des mémoires en cas d'abus sexuel ancien non révélé par l'abusée au moment de l'acte abusif. En effet, l'abus non révélé au moment de l'acte abusif ne fait que créer des abcès traumatiques de plus en plus profond, altérant la personnalité ou induisant des attitudes qui témoignent d'un état de stress post traumatique.

L'usage de l'analyse transactionnelle dans la clinique de l'abus sexuel ancien non révélé permet de mener l'abusée vers une reconstruction de soi et vers un dépassement du traumatisme. Cet article a souligné que cette méthode thérapeutique permet de créer un cadre exutoire et verbalisation de la souffrance vécue cette dernière y étant validée. Elle permet aussi d'arriver à décontaminer la situation de l'abus dans la mémoire cristallisée par la blessure en dédramatisant l'abus subi, en désensibilisant la victime de l'endroit du viol devenu phobogène, en rehaussant son estime de soi et en lui permettant une réacquisition de l'image de soi positive.

Elle permet en outre une reconstruction des frontières interpersonnelles saines en rétablissant des limites avec les autres abuseurs manipulateurs narcissiques, des limites avec les pressions familiales, une reconstruction des frontières avec les personnes de sexe masculin et un rétablissement des liens sociaux sains et équilibrants.

Cette méthode a révélé sur les cas suivis qu'elle permet une organisation des événements de leur vie émotionnelle, intellectuelle et relationnelle en permettant une réacquisition de la maîtrise de soi, un contrôle émotionnel et une refocalisation de soi sur leurs compétences intellectuelles.

Enfin, elle a montré sur les cas suivis qu'elle a permis une intégration de leur passé dans leur existence en permettant une reconnaissance de la violence de l'acte, une déconstruction de la transposition de l'agression à tous les hommes, une acceptation de l'incapacité d'identification des agresseurs, une libération de la souffrance en soi à travers le pardon, une réconciliation avec son corps, une primauté de l'acceptation de son nouvel statut parental, une reconnaissance de dysfonctionnements familiaux à l'origine de l'abus, une réconciliation symbolique de l'enfant abusé avec l'adulte actuel et un dépassement du traumatisme de l'abus subi par la prise de conscience du changement des époques et des temps subjectifs.

References Bibliographiques

- American Psychiatric Association, Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Arlington, VA ⁵2013.
- Beizmann, C., Livret de cotation des formes dans le RORSCHACH, Paris 1966.
- Bertaux, D., Le récit de vie. (coll 128), Paris ⁴2016, 15.
- Cardon, A., Jeux pédagogiques et Analyse Transactionnelle, Paris 1981, 18.
- Cottraux, J., French version of the PTSD Checklist Scale, 1996. Les thérapies comportementales et cognitives, Paris 1998.
- Courbet, L.P., Vivre après le viol. Chemins de reconstruction, Toulouse 2015, 30.
- Foucarde, J.M. / Lenhardt Vincent, Analyse Transactionnelle et Bio-énergie, Paris 1981, 22.
- Irambona, R. / Gahimbare, L. / Ndanezerewe, M., *Le suivi psychologique des femmes enceintes dans le service de Gynécologie Obstétrique au Burundi*. In : 1er Congrès Scientifique. E-poster. Communication n° 320, Paris 2020.
- More, C., Les violences sexuelles sur mineurs: La justice peut-elle contribuer à la reconstruction des victimes? Paris 2006, 74.
- Poussin, G., *La pratique de l'entretien Clinique*, Paris ⁴2012.
- Rorschach, H., *Psychodiagnostic Planches*, Paris.
- Salmona, D. M., Le livre noir des violences sexuelles, Paris ²2018, 337.
- Salmona, D. M., Violences sexuelles. Les 40 questions-réponses incontournables, Paris 2015, 84.
- Vincent-Ponroy, J. / Chevalier, F., Chapitre 9. Les récits de vie. Dans : Françoise Chevalier éd., Les méthodes de recherche du DBA (158-175). Caen 2018 ; EMS Editions.mise en ligne sur <https://doi.org/10.3917/ems.cheva.2018.01.0158> (consulté le 14/12/2021).
- fr.m.wikipedia.org mise en ligne le 27/4/2021 (consulté le 30/6/2021).
- <https://news.un.org/fr/story/2019/06/1046131> (consulté le 20/7/2021).
- <https://nos.pensees.fr> mise en ligne le 14/8/2020 consulté le 30/7/2021.
- www.journaldunet.fr mise en ligne (consulté le 30/6/2021).

Michael Prosser-Schell

Traumabewältigung und Wallfahrt: Das Beispiel der vertriebenen „Donauschwaben“ aus der Region Vojvodina

Abstract:

Die nach dem II. Weltkrieg in Jugoslawien von den siegreichen Partisanentruppen Josip Titos gegenüber den Donauschwaben und anderen Bevölkerungsgruppen initiierten Verfolgungen, Ermordungen und Deportierungen in Lager gehören zu den grausamsten und begrifflich nur schwer erfassbaren Gewaltvorkommnissen der unmittelbaren Nachkriegszeit. (Kaum begreifbar u.a. auch deshalb, weil in den betroffenen pluriethnischen Gebieten etwa der Batschka- und des Banat-Region über mehrere Generationen ein respektvolles und friedliches Nebeneinander der verschiedenen Bevölkerungsgruppen geherrscht hatte.) Dieser Teil der Zeitgeschichte war in Jugoslawien jahrzehntelang radikal tabuisiert. Seit frühen 2000er-Jahren ist indessen in den Nachfolgestaaten Jugoslawiens, auch in Serbien, diese Tabuisierung aufgebrochen worden; es wurden Gedenkstätten unter christlichen Symbolzeichen eingerichtet und mit ihnen den Toten von damals nunmehr ein würdevolles Gedenken gegeben. Nach einigen einleitenden Bemerkungen hierzu thematisiert der vorliegende Beitrag jedoch auch bestimmte Wallfahrten und Wallfahrtsstätten, an denen heute unter Beteiligung von Repräsentanten und Betroffenen aus Serbien, Rumänien, Ungarn, Österreich und Deutschland dieses versöhnende Gedenken kontinuierlich-regelmäßig und persönlich zelebriert wird.

Insbesondere aber macht der Beitrag auf eine Publikation aus der serbischen Heimatgeschichtsschreibung aufmerksam (Gemeinde Banatsko Veliko Selo), die zeigt, wie inzwischen auch auf lokaler Ebene im Zusammenwirken mit Serben und Donauschwaben eine revidierte und versöhnliche Erinnerung formuliert und veröffentlicht werden kann.

1. Einleitung: Gedenkkreuze in Serbien

In Knicanin im westlichen Banatgebiet, heute zur Region Vojvodina in Serbien gehörig, steht ein Gedenkkreuz für die Donauschwaben, die an diesem Ort, der auf Deutsch Rudolfsgnad hieß, 1945-1948 umgekommen waren. Hier war das größte Internierungslager Jugoslawiens mit zeitweilig bis zu 35.000 Insassen eingerichtet. Im Jahr 2001 wurde die Gedenkstätte

mit dem Kreuz, den Stelen für die notwendigen Inschriften und einer restaurierten Friedhofskapelle feierlich eingeweiht.¹

Ein hohes Gedenkkreuz findet sich auch bei Gakowo (deutsch Gakowa, ungarisch Gádor), auf freiem Feld weithin sichtbar, gefertigt aus anthrazitfarbenem Metall, ohne Ornament. Eine zeremonielle Weihefeier fand am 22. Mai 2004 statt.² Inschriften zur verbalen Erinnerung an dieses große Internierungs- und Todeslager in der alten Batschka-Region (heute ebenfalls zur Region Vojvodina, Nordserbien gehörig) haben die Initiatoren in serbischer, ungarischer, deutscher und englischer Sprache angebracht.

Ebenfalls ein hohes Gedenkkreuz auf freiem Feld steht bei Bački Jarak, 15 Kilometer nördlich von Novi Sad. Pur und schmucklos, aus Stein gefertigt, fixiert es heute in serbischer und deutscher Inschrift „die Erinnerung an unsere donauschwäbischen Mitbürger, die im Internierungslager Bački Jarak ums Leben gekommen sind und hier ihre letzte Ruhe fanden“. In dieser festen Form wurde das Kreuz im Jahr 2017 im Beisein des serbischen Präsidenten Aleksandar Vučić, des Erzbischofs emeritus Dr. Robert Zollitsch von Freiburg i.Br. und des *Beauftragten der Bundesregierung für Aussiedlerfragen und nationale Minderheiten* als Zeichen von „Versöhnung und Verständigung“ zeremoniell eingeweiht.³ Von dem damaligen Lager selbst, bestehend 1944-1946, sieht man heute nichts mehr.

Die Geschehnisse in diesen, hier in Auswahl⁴ genannten Internierungslagern waren mit den schlimmsten Erfahrungen außerhalb von Kriegen verbunden, die Menschen überhaupt erleiden können.⁵

¹ www.der-donauschwabe-mitteilungen.de: s.v. „Gedenkstätten Rudolfsnad/ Knicanin“, s. S. 72, Ausdruck v. 26. Januar 2022 im Archiv Michael Prosser-Schell, IVDE Freiburg.

² www.der-donauschwabe-mitteilungen.de: s.v. „Gedenkstätte Gakovo/ Gakowa eingeweiht“, s. S.70, Ausdruck v. 26. Januar 2022 im Archiv Michael Prosser-Schell, IVDE Freiburg.

³ S. bei www.koschyk.de: s.v. „Bundesbeauftragter Koschyk besucht Gedenkstätte in Bački Jarak, Serbien.“ (ebd. Abb. v. Mai 2017 mit dem Präsidenten Serbiens, Alexander Vučić, und Erzbischof em. Dr. Robert Zollitsch) Ausdruck v. 2. Mai 2022 im Archiv Michael Prosser-Schell, IVDE Freiburg (Zitate v. ebd.).

⁴ Außer in Gakowa und Jarek im Batschka-Gebiet und in Rudolfsnad im westlichen Banat-Gebiet waren solche Lager auch in Kruschiwl (Batschka) und in Molidorf (Westbanat) sowie in Mitrowitz (Syrmien, heute Sremska Mitrovica, Nordserbien) und in Volpovo (Slawonien, Valpovo, heute Kroatien) und in Kerndia (heute ebenfalls in Kroatien) aufgemacht worden.

⁵ Man kann darüber nachlesen etwa in dem dreibändigen Werk des österreichischen Historikers Arnold Suppan: Hitler – Beneš – Tito. Konflikt, Krieg und Völkermord in Ostmittel- und Südosteuropa, Wien 2014, zu Jugoslawien s. 1275–1361 und zu den Internierungslagern insbes. 1317–1334; Janjetović, Zoran, Between Hitler and Tito: the

Nach dem Eroberungskrieg der Armeen Deutschlands und Italiens begann schon 1941 ein Partisanenkrieg, der auch große Teile der Zivilbevölkerung grausam in Mitleidenschaft zog, in Jugoslawien. Die Phase am Ende und nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, in der die Partisanen Josip Broz Titos schließlich Sieg und politisches Regiment erreichten, zeigt sich hier als unbestritten horrible Gewalt-Zeit der Verfolgungen, der Vertreibungen, der Racheakte und des Bürgerkriegs unter den ethnisch, religiös und/oder weltanschaulich-politisch verschieden orientierten Gruppierungen in diesem Gebiet.⁶ In diesen politisch, ethnisch und konfessionell entzündeten, mit äußerster Brutalität ausgetragenen Auseinandersetzungen ging es nicht nur um den Partisanenkrieg gegen die deutsche Wehrmacht bis 1944,⁷ sondern auch um den Atheismus der kommunistischen Tito-Bewegung gegen christliche Glaubensrichtungen, gegen Anhänger der kroatischen Ustascha-Bewegung, gegen bosnische Muslime sowie gegen Anhänger des großserbischen Königtums in der serbischen und montenegrinischen Četnik-Bewegung und untereinander. Gerade in einer deutschsprachigen Darstellung wie dieser hier ist es wichtig klarzumachen, dass solche Geschehnisse während

disappearance of the Vojvodina Germans, Belgrad 2005; s. hierzu auch ders., Die Deutschen in Jugoslawien 1948-1960, in: Frank Spengler, Bence Bauer (Hg.), Integration oder weitere Diskriminierung? Die Lage der Deutschen im Karpatenbecken in den 1950er Jahren, Budapest 2016, 49-65; s.a. die von deutschen, serbischen und kroatischen Historikern und Volkskundlern gemeinsam erarbeiteten Publikation: Stiftung Flucht, Vertreibung, Versöhnung / Donauschwäbisches Zentralmuseum (Hg.), Vom „Verschwinden“ der deutschsprachigen Minderheiten. Ein schwieriges Kapitel in der Geschichte Jugoslawiens 1941–1955, Berlin / Ulm 2016; s.a. Končar, Ranko, Die deutsche Minderheit der Vojvodina im Zweiten Weltkrieg, in: Vladimir Mitrović, Christian Glass (Hg.), Daheim an der Donau. Zusammenleben von Deutschen und Serben in der Vojwodina, Novi Sad-Ulm 2009, 210-216; s.a. Portmann, Michael, „Nationen“ in den Quellen: Methodisch-theoretische Kritik am Beispiel der „Deutschen“ in Südosteuropa, in: Hans-Werner Retterath (Hg.), Zugänge. Volkskundliche Archiv-Forschung zu den Deutschen im und aus dem östlichen Europa, Münster 2015, 35-50.

⁶ In diesem Zusammenhang ist jedoch auch auf den mittlerweile in deutscher Sprache dargestellten Gesamtkontext im multikonfessionellen, multiethnischen und im weltanschaulich in zwei gegensätzliche Gruppen geteilten Staat Jugoslawien hinweisen. Holm Sundhaussen schätzt für das Gebiet ganz Jugoslawiens circa 1 Million Kriegstote und einen immensen Gesamtbevölkerungstod von etwa 1,7 bis 2,2 Millionen Menschen als wahrscheinlich – bei einer Einwohnerzahl von nur 13 Millionen; siehe bei Sundhaussen, Holm, Jugoslawien und seine Nachfolgestaaten 1943-2011, hier 2. durchges. Aufl., Wien u.a. 2014, 72-73. S.a. Calic, Marie Janine, Geschichte Jugoslawiens im 20. Jahrhundert, 2., durchges. Aufl. München 2014, 169-180.

⁷ Casagrande, Thomas, Die volksdeutsche SS-Division „Prinz Eugen“: die Banater Schwaben und die nationalsozialistischen Kriegsverbrechen, Frankfurt a.M. 2003, bes. 155-320.

des Bestehens des Staates Jugoslawien (eigentlich bis in die 2000er-Jahre) rigoros tabuisiert wurden, darüber überhaupt zu reden war verboten.⁸ Von den überwiegend im Banat- und Batschkagebiet, auch in Syrmien und Slawonien lebenden ca. 500.000 Deutschen, den „Donauschwaben“ Jugoslawiens, waren bereits 1944, zeitlich parallel zum Vormarsch der sowjetischen Armee nach Südosteuropa, viele durch die „Volksdeutsche Mittelstelle“ evakuiert bzw. zum Verlassen des Landes angehalten worden, sodass bei Kriegsende nur noch knapp 200.000 verblieben waren. Von ihnen wurden viele zu Todesopfern der Racheaktionen des Tito-Partisanen-Gouvernements; auf 50.000 Todesfälle beläuft sich die Schätzzahl.⁹ Die gerade für die Banater Schwaben besondere Tragik im jugoslawischen (West-)Banatgebiet bestand auch darin, dass viele von ihnen aufgrund der über mehrere Generationen erlebten gegenseitigen ethnischen Toleranz gehofft hatten, in ihren Häusern und Höfen an Leib und Leben unbeschadet verbleiben zu können.¹⁰

⁸ Ein Beispiel unter anderen bietet die Erzählung über das Massaker von Kaminška Bistrica (einem abgelegenen slowenischen Alpental kurz vor der österreichischen Grenze) im Mai und Juni des Jahres 1945. Mehr als tausend Flüchtlinge aus ganz Jugoslawien, auch deutsche Kriegsgefangene und ehemalige Gegner der Tito-Partisanenarmee aus Slowenien, Kroatien, Montenegro wurden dort ohne Gerichtsverfahren zu Tode gebracht und in Massengräbern verscharrt. Wie aber auch bei der Feier am Kreuz von Jarek oder bei der Segnung der Gedenkstätte von Gakowo findet hier gegenwärtig jährlich am 31. Oktober, am Vorabend des Allerheiligenfestes, eine religiöse Zeremonie mit Mitgliedern und Geistlichen dreier Konfessionen statt, um diesen Toten ihre Würde wiederzugeben, um die Angehörigen zu entlasten sowie eine neue Bewertung des Zweiten Weltkrieges und seiner zeitlich unmittelbaren, grausamen Nachwirkungen in Jugoslawien rituell auszudrücken. S. bei Klobčar, Marija, Remembering and forgetting: The symbolic power of rituals in Kaminška Bistrica, in: Gábor Barna, István Povedák (Hg.), Politics, Feasts, Festivals, Szeged 2014 (= Bibliotheca Religionis Popularis Szegediensis; 36/ Yearbook of the SIEF Working Group on the Ritual Year; 9), 51-64.

⁹ Janjetović, Die Deutschen in Jugoslawien, 54. Manche wurden bis Ende 1949 in die Sowjetunion zur Zwangsarbeit deportiert, auszugehen ist von ca. 10.000 bis 12.000.

¹⁰ Wer die publizierten deutschsprachigen Zeitzeugenberichte liest, bemerkt, dass die Solidarität unter Nachbarn gemischtethnischer Dörfer teilweise Bestand hatte und die verfolgten Donauschwaben von nicht-schwäbischen Nachbardörfern aus Hilfe, v.a. Nahrung erhielten. Die furchtbar gewalttätigen Ereignisse haben vor allem mit den ins Banat eingedrungenen Partisanen-Kämpferverbänden zu tun. Vgl. etwa bei: Vertreibung und Vertreibungsverbrechen 1945-1948. Bericht des Bundesarchivs v. 28. Mai 1974: Archivalien und ausgewählte Erlebnisberichte, Bonn 1989; Weißbuch der Deutschen aus Jugoslawien. Erlebnisberichte 1944-1948. Verfaßt vom Arbeitskreis Dokumentation im Bundesverband der Landsmannschaft der Donauschwaben, Sindelfingen, und in der Donauschwäbischen Kulturstiftung – Stiftung des privaten Rechts, München. Hg. v. Donauschwäbische Kulturstiftung – Stiftung des privaten Rechts, 2 Bde., München 1992 u.

Heute sind, wie die Gedenkkreuze mit den Begleittexten sowie die internationale Beteiligung politischer und geistlicher Würdenträger an ihrer Einweihung klarmachen, die Deportationen und Internierungslager von Jarek, Gakowa, Knicanin sowohl ein Teil der Geschichte Jugoslawiens und Serbiens, als auch ein elementarer Teil der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland – weil die Überlebenden, die nach Deutschland entkommen konnten, sichtbar *als* Banater Schwaben und *als* „Donauschwaben“ an der Entwicklung der Bundesrepublik mitgewirkt haben – und dies weiter tun. Und sie sind ebenso ein Teil der Kulturgeschichte des universalen Christentums, erkennbar an der Symbolik der Denkmale und an der rituellen Praxis des Gedenkens.

Einen anderen Teil des Gedenkens, der Verständigung und Versöhnung bei gemeinsamer internationaler Beteiligung machen Wallfahrtsveranstaltungen aus: Wir wollen hier besonders auch auf diese regemäßig und schon seit Jahrzehnten kontinuierlich stattfindende rituelle Praxis aufmerksam machen. Das naheliegende Beispiel stellt die „Gelöbniswallfahrt der Donauschwaben“ aus dem Banat- und Batschka-Gebiet dar. In diesem Zusammenhang soll zunächst auf die Situation unmittelbar nach dem Krieg in den Lagern selbst und auf die Person des Initiators dieser Gelöbniswallfahrt, Pater Wendelin Gruber, eingegangen werden. Diese Gelöbniswallfahrt, die seit 1959 in der Bundesrepublik Deutschland am Wallfahrtsort Altötting in Bayern verwirklicht wird, ist ein regelmäßiger und anwesenheitsgebundener Ausdruck des Gedenkens und der rituellen Bewältigung des Gewaltgeschehens nach dem Zweiten Weltkrieg

Im zweiten Abschnitt soll die eingangs erwähnte, internationale Dimension des Gedenkens durch eine Einzelbetrachtung an einem konkreten Dorf im serbischen Banatgebiet, in dem ehemals Donauschwaben gelebt haben, Berücksichtigung finden. Es geht damit auch um Befunde nicht nur der politisch-staatlich-repräsentativen, sondern gerade auch der gewandelten *lokalen* Erinnerungskultur in einer ehemals donauschwäbischen, heute von Serben bewohnten Dorfgemeinde.

Ein dritter Abschnitt wendet sich der 2012-2015 renovierten Basilika Maria Radna zu, dem für die Donauschwaben bis 1945 stark frequentierten und auch heute noch als Symbol der Erinnerung eminent wichtigen, pluriethnischen Wallfahrtszentrum im rumänischen Teil des Banatgebiets.

1993. S.a. bei Prosser-Schell, Michael, Volkskundliche Erhebungen zum jugoslawischen Batschka- und Banat-Gebiet im Lager Piding 1952-1954. Ein Bericht mit dem Versuch einer Kontextualisierung, in: Jahrbuch kulturelle Kontexte des östlichen Europa, 59 (2018), 81-94.

Im vierten Abschnitt schließlich geht es um das Beschreiben der heutigen Gestaltung der Gelöbniswallfahrt der Donauschwaben. Den konkreten Anlass dafür bot das Programm des 60-jährigen Jubiläums in Altötting am 13./14. Juli 2019.

Die Inhalte des zweiten bis vierten Abschnitts dieses Beitrags gründen schwerpunktmäßig auf Feld-Erfahrungen, das heißt, auf Erhebungen, die im Rahmen von Exkursionen direkt an den in Rede stehenden Orten und Ereignissen unternommen worden sind.¹¹ Sie werden hier erstmals vorgestellt. Nur durch direkte Beobachtungen in unmittelbarem Zusammenhang sind Befunde und Erkenntnisse erreichbar und möglich, die zu einem Verständnis von Sachverhalten führen, welches allein über vermittelte Informationen (Befragungen, Schrift- bzw. Bildzeugnisse) nicht gewonnen werden kann. Das ist die eine Seite. Auf der anderen Seite muss bemerkt werden, dass solche Befunde impressiv gewonnen sind, also keine intersubjektiv überprüfbareren und eindeutigen Daten liefern, sondern auf einem kulturell vorgeprägten und immer auch persönlich gebundenen Auffassungsvermögen gründen.

2. Ein Wallfahrtsversprechen vom Jahr 1946

Am 24. März 1946 leisteten einige Insassen des Lagers Gakowa ein Wallfahrtsgelübde. Sie versprachen sich, falls sie den Lageraufenthalt überleben sollten, einmal im Jahr eine Marien-Wallfahrt durchzuführen. Der Initiator dieses gemeinsamen Versprechens war der Jesuitenpater und Lehrer Wendelin Gruber, der dieses Gelübde dann auch mit Insassen des Lagers Rudolfsgnad/ Knicanin an Pfingsten desselben Jahres wiederholt hat.

Gruber gehörte selbst zu den Donauschwaben und galt als Einheimischer insofern, als er aus dem Ort Filipowa (serbisch Bački Gračac) im Batschka-Gebiet stammte. 1914 geboren, hatte er in Filipowa bis 1926 die Volksschule besucht.¹² Danach nahm ihn das Gymnasium der Jesuiten in Trav-

¹¹ Studienaufenthalt und Exkursion einer Arbeitsgruppe des IVDE Freiburg (stud. phil. Kevin Back, stud. phil. David Priedemann u. d. Verf.) in Szeged und im rumänischen und serbischen Banatgebiet, April 2019, dankenswert unterstützt durch das Innenministerium Baden-Württemberg. Teilnahme d. Verf. an der 60. Wallfahrtsveranstaltung der Donauschwaben in Altötting 13./14. Juli 2019 dankenswert unterstützt durch St. Gerhardswerk, Stuttgart. Feldbericht im IVDE Freiburg, Archiv Michael Prosser-Schell.

¹² Bendel, Rainer / Pech, Robert, Einführung, in: Wendelin Gruber. In den Fängen des roten Drachen. Zehn Jahre unter der Herrschaft Titos. Kommentierte Ausgabe. Mit

nik auf (eine Bezirkshauptstadt in Bosnien, bekannt auch als Geburtsort von Ivo Andrić [1892-1975]¹³). Gruber begann sein Noviziat 1934 bei den Zagreber Jesuiten, studierte in kroatischer Sprache zunächst Philosophie in Zagreb bis 1939, sodann Theologie im bosnischen Sarajewo 1939 bis 1941. Danach folgten weitere Studien an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, wo er 1942 zum Priester geweiht wurde. Nach Zagreb zurückgekehrt, arbeitete er als Lehrer für Deutsch, Kroatisch, Latein und Französisch am erzbischöflichen humanistischen Gymnasium.

Nachdem in Jugoslawien die kommunistischen Partisanentruppen Titos die Herrschaft übernommen hatten, suchte Gruber freiwillig – gegen den Widerstand seiner Vorgesetzten – die verschiedenen Internierungslager in der Vojwodina auf, um dort seelsorgerliche Betreuung anzubieten sowie nach Möglichkeit unter illegalen Bedingungen Arzneimittel und Lebensmittel zu beschaffen oder gegebenenfalls Fluchthilfe zu leisten. Im Jahr 1947 wurde Gruber in Sarajewo verhaftet und zu 14 Jahren Zuchthaus mit Zwangsarbeit verurteilt.¹⁴

Wie gesagt, kam Gruber aus einer donauschwäbischen Familie und galt so als ethnischer Deutscher. Seine Erinnerungsschriften über die Zeit in den Lagern lassen jedoch unzweifelhaft erkennen, dass er vor allem im Namen des Christentums und des christlichen Barmherzigkeitsgedankens handelte, nicht primär als Angehöriger einer bestimmten ethnischen Gruppe.¹⁵ 1948/1949 wurden die Internierungslager geschlossen; schon zuvor hatten durch geduldete oder ermöglichte Flucht über Ungarn viele Insassen nach Österreich und Deutschland entkommen können.¹⁶ Etwa 62.000 der

Geleitworten von Erzbischof em. Dr. Robert Zollitsch und Prälat Josef Haltmayer. Hg. u. eingeführt v. Rainer Bendel, Robert Pech, Berlin 2019, 15-30, hier 15.

¹³ Ivo Andrić kam im Stadtteil Dolac 1892 zur Welt; Kindheit und Prägung in Višegrad, wo sich auch die „Brücke über die Drina“ befindet, Andrićs berühmtester Roman (serbische Ausgabe Belgrad 1945, erste deutschsprachige Ausgabe Zürich 1953, Nobelpreis für Literatur 1961) der die multikonfessionelle und multiethnische Welt des Balkans bis zum Ersten Weltkrieg beschreibt. Andrić lebte bis zu seinem Tod 1975 lange in Belgrad.

¹⁴ Bendel / Pech, Einführung, 15-16.

¹⁵ Ich beziehe mich hier auf: Wendelin Gruber: In den Fängen des roten Drachen. Zehn Jahre unter der Herrschaft Titos. Kommentierte Ausgabe. Mit Geleitworten von Erzbischof em. Dr. Robert Zollitsch und Prälat Josef Haltmayer, hg. u. eingeführt v. Rainer Bendel, Robert Pech, Berlin 2019.

¹⁶ Calic, Geschichte Jugoslawiens, 178f.; Janjetovic, Die Deutschen in Jugoslawien, 54. Janjetovic spricht in diesem Zusammenhang davon, dass in grenznahen Lagern die Flucht, zumeist über Ungarn, sogar von schätzungsweise „mehreren zehntausend“ gelungen, teilweise „begünstigt“ worden sei, um die deutsche Minderheit „loszuwerden“. Nachweisbar hatten sich auch relativ wenige Angehörige der deutschen Minderheit für

Donauschwaben aus Jugoslawien wurden in den frühen 1950er-Jahren, zu-
meist über die damalige „Freie Stadt Triest“¹⁷ in Richtung Deutschland,
Österreich überführt – oder sie gingen nach Übersee, nach den USA und
Kanada. Mit Hilfe des Internationalen Roten Kreuzes wurde der Weiter-
transport organisiert – unter anderem nach Piding in Oberbayern: Nach
Schätzungen sollen in Piding, an der Haupteisenbahnstrecke Wien–Mün-
chen gelegen, mehr als zwei Millionen Vertriebene registriert und von dort
aus in Westdeutschland weiter verteilt worden sein.¹⁸

Wendelin Gruber selbst wurde 1955 begnadigt und Anfang 1956 in die
Bundesrepublik Deutschland abgeschoben; Bundeskanzler Adenauer hatte
sich für seine Freilassung eingesetzt.¹⁹ Ab 1959 wurde dann in der nun
neugegründeten Bundesrepublik Deutschland mit der 1946 versprochenen
Gelöbniswallfahrt begonnen.²⁰ Jedes Jahr seither wird die feierliche Wall-
fahrtsveranstaltung der überlebenden Donauschwaben im Wallfahrtsort
Altötting in Bayern abgehalten, als Treffpunkt auch für ihre Angehörigen
und ihre Nachkommen nach der Niederlassung und Familiengründung in
der Bundesrepublik, als Treffpunkt überhaupt für diejenigen, die im Sinne
des Gelübdes der damaligen Lagerinsassen handeln wollen²¹ – bis heute.

die kommunistische Bewegung der Tito-Partisanen eingesetzt und gekämpft (wie viele,
ist nicht klar, s. Janjetović 2016, 52, dort auch Quellenangaben).

¹⁷ Das „Territorio Libero“ in Nordistrien mit der Stadt Triest bestand von 1947 bis 1954;
auch etwa 200.000 italienische Flüchtlinge verließen gezwungenermaßen nach dem
Zweiten Weltkrieg Jugoslawien. Näheres bei Cataruzza, Marina, Der ‚Exodus‘ aus Istrien
in der Geschichtsschreibung und im öffentlichen Diskurs Italiens, Sloweniens und Kroa-
tiens. In: Peter Haslinger, K. Erik Franzen, Martin Schulze-Wessel (Hg.), Diskurse über
Zwangsmigrationen in Zentraleuropa. Geschichtspolitik, Fachdebatten, literarisches und
lokales Erinnern seit 1989, München 2008, 217-236.

¹⁸ Das Lager Piding war nach 1945 eines der sechs großen Grenzdurchgangslager im Os-
ten Bayerns. Das Lager, das in einer ehemaligen Heeresverpflegungsstätte eingerichtet
worden war und 3.000 Personen vorübergehend unterbringen sollte, hat elf Jahre bestan-
den. An Stelle der Holzbaracken wurden später steinerne Wohnhäuser errichtet, um
Flüchtlingen und Vertriebenen dauerhaften Wohnraum zu verschaffen, die heutige „In-
dustriesiedlung Piding“. S. bei Jaenicke, Wolfgang, Vier Jahre Betreuung der Vertriebe-
nen in Bayern 1945–1949. Ein Bericht über den Stand der bisherigen Eingliederung und
über ungelöste Probleme, anlässlich des vierten Jahrestages der Errichtung der bayeri-
schen Flüchtlingsverwaltung, München 1950, 18; Kornrumpf, Martin, In Bayern ange-
kommen. Die Eingliederung der Vertriebenen. Zahlen, Daten, Fakten. (Dokumente unse-
rer Zeit, 3), München-Wien 1979, 22.

¹⁹ Bendel / Pech, Einführung, 16.

²⁰ Zollitsch, Robert, Geleitwort, in: Gruber, In den Fängen des roten Drachen, 9-13, hier 12.

²¹ Die Wallfahrtsstätte von Altötting wurde übrigens zum Ziel vieler verschiedener Hei-
matvertriebenengruppen, insbesondere aus Böhmen, aber auch aus Schlesien und Ungarn.

Bevor sich unser Beitrag einigen bemerkenswerten Aspekten der gegenwärtigen Gestaltung zuwendet, soll im Sinne der methodisch etablierten, international arbeitenden Vorgehensweise zunächst ein Beobachtungsblick zwischengeschaltet werden, ein Beobachtungsblick an einem der west-banater, heute in der serbischen Region Vojvodina gelegenen Dörfer, die 1944-1946 von Verschleppung und Internierung betroffen gewesen waren. Dort wurden – vor allem aus den Berggebieten Bosniens – neue Bewohner aus anderen Gebieten des ehemaligen Jugoslawiens eingesiedelt. Zudem soll im Folgenden auf die wichtigste Wallfahrtsstätte im historischen Banatgebiet selbst eingegangen werden: es handelt sich um die Basilika Maria Radna bei Lippa/ Lipova im heutigen Rumänien, die 2012-2015 renoviert worden ist und mit der Gelöbniswallfahrt als auch mit der Kultur der Donauschwaben in Deutschland wieder in eminenten symbolischer Beziehung steht.

3. Ein Besuch in Banatsko Veliko Selo, einem ehemals donauschwäbischen Ort im westlichen Banatgebiet, im Jahr 2019.

Die Gemeinde Banatsko Veliko Selo liegt in Serbien, in der heutigen autonomen Provinz Vojvodina, nahe der Grenze zu Rumänien. Sie gehört zum Kommunalverband der 13 Kilometer entfernten Stadt Kikinda, wo seit 2002 auf dem dort erhaltenen Katholischen Friedhof ein Gedenkkreuz mit den Namenstafeln der 1944-1948 gewaltsam umgekommenen schwäbischen Bewohner ihrer Teilgemeinden zu finden ist.

Banatsko Veliko Selo umfasst die drei ehemals durch Donauschwaben besiedelten Gemeinden St.Hubert, Charleville und Seultour. Diese Gemeinden waren im alten West-Banatgebiet seit 1770 systematisch nach den Plänen der habsburgischen Hofkammer angelegt worden; viele der Einwandererfamilien kamen ursprünglich aus Lothringen hierher, deshalb diese Namensgebung. Als Alltagssprache hatte sich nach zwei Generationen ein donauschwäbischer Dialekt durchgesetzt.²² Konfessionell waren die Dörfer

S. etwa: IVDE Freiburg, Sammlung „HV-Wallfahrten“ im Nachlass Karasek, Fach A, Nr. 4a-4v.

²² Jedenfalls wurden diese Dörfer in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu den „deutschen Gemeinden Südungarns“ gezählt, s. bei Szentkláray, Jenő, Die deutschen Gemeinden Südungarns, ihre Bewohner und deren Gebräuche, in: Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild. Auf Anregung und unter Mitwirkung weiland Seiner kaiserl. und königl. Hoheit des durchlauchtigsten Kronprinzen Erzherzog Rudolf begonnen [...]. 24 Bde., Wien 1886-1902. Hier: Band „Ungarn“, Nr. 2, Wien 1891, 561, 590.

katholisch geprägt; politisch wurde das westliche Banatgebiet nach dem Ersten Weltkrieg an das Königreich Jugoslawien angegliedert.

Im Frühjahr 1945, nach dem Sieg der Tito-Partisanen in Jugoslawien, wurden die donauschwäbischen Einwohner aus ihren Häusern vertrieben und in Lager gebracht: Zuerst waren das „Ortslager“ direkt im Gemeindegebiet. Bald aber, ab Oktober 1945, wurden die nicht arbeitsfähigen Einwohner und Einwohnerinnen in Zentrallager verschleppt, so nach Molin (deutsch Mollydorf, ungarisch Mollyfalva), dann aber auch in das Lager von Rudolfsnad/ Knicanin und in das Lager Gakowo.²³

In die nun geräumten Häuser wurden Menschen aus den bosnischen Bergen, insbesondere aus der Gegend um Bihać angesiedelt.²⁴ Nach den Angaben des „Heimatbuches der Banater Schwestergemeinden St. Hubert-Charleville-Soltur“ von Nikolaus Hess und Michael Gross begann schon im Sommer 1945 die Kollektivierung der Landwirtschaft durch die Gründung einer Kolchose – und damit die Durchsetzung des kommunistischen Weltanschauungssystems durch das AVNOJ-Gouvernement.²⁵

Das bis 1944/45 gemeinsam genutzte, römisch-katholische Kirchengebäude der Gemeinden ließen die neuen Machthaber im Jahr 1948 sprengen, die Mauersteine sowie die Grabsteine des damaligen Friedhofs wurden als Baumaterial für den Neubau von Häusern und anderen Dorfgebäuden verwendet.²⁶ Man muss sich dazu vor Augen halten, dass der Monopolanspruch der nun kommunistischen Führung unter der Partei Titos sich auch auf dem Feld der Religion und Kultur vorherrschende Geltung zu verschaffen und

²³ Diese Angaben beziehe ich aus dem von Nikolaus Hess (1888-1944) und Michael Gross geschriebenen „Heimatbuch der Banater Schwestergemeinden St. Hubert-Charleville-Soltur“, München 1981, 495-503 (hier als Quelle verwendet).

²⁴ Ilijašev, Biserka / Popović, Rajko-Rajo, Banatsko Veliko Selo. L'histoire du village et des gens, Kikinda 2018 [Titelformulierung nach frz. Übersetzung, s. 186; kyrillische Originalschrift kann an dieser Stelle nicht wiedergegeben werden. Großer Dank für die Übertragung in lateinische Buchstaben und Übersetzung geht an Herrn Fabian Pasujkovic, Müllheim/ Basel]. In Bihać hatte Ende November 1942 die Gründungs-Sitzung des Antifaschistischen Rats der Nationalen Befreiung Jugoslawiens (AVNOJ) stattgefunden. Die AVNOJ entzog der (seinerzeit in London weilenden) Exilregierung König Peters II. die Legitimation.

²⁵ Hess / Gross, Heimatbuch, 495.

²⁶ Dies nach Auskunft des deutschsprachigen „Heimatbuch[s] der Banater Schwestergemeinden St. Hubert, Charleville, Soltur“ von Nikolaus Hess / Michael Gross. München 1981 (darin ist 1-299 die von Nikolaus Hess 1927 vorgelegte Dorfchronik vollständig enthalten). Im zweiten Teil, 381, sieht man auf einer historischen Fotoaufnahme das alte Kirchengebäude, 228 den alten Friedhof vor dem Zweiten Weltkrieg, dessen Lage m.E. nicht mit dem Gelände, das wir vor Augen hatten, übereinstimmt.

das christliche Glaubenssystem durch eine atheistische Weltanschauung zu ersetzen beabsichtigte: Mit der Kirche und den kirchlich geprägten, traditionellen und demonstrativen Handlungsformen assoziierte das neue Gouvernement nicht nur „Aberglauben und eine falsche Weltsicht“, die der Entwicklung des *Neuen (sozialistischen) Menschen* hindernd im Wege stünden – es ging gerade auch um eine zu eliminierende Alternative im „Kampf um die ‚Seele‘ des Menschen“. ²⁷ Und deshalb wurden nicht nur die römisch-katholischen, griechisch-katholischen und protestantischen, sondern auch die serbisch-orthodoxen und die muslimischen Sakralgebäude zweckentfremdet, teilweise sogar geschleift. Die entsprechenden religiösen Praxen wurden zurückgedrängt, bekämpft, verboten (und konnten vielfach nurmehr klandestin ausgeübt werden). Auch der alte Friedhof von Banatsko Veliko Selo mit den Grabmalen und den Namen der schwäbischen Einwohner wurde abgerissen und – in einer radikalen *damnatio memoriae* – vollständig zum Verschwinden gebracht. Heute sieht man auf dem ehemaligen Kirchhofgelände nur Rasen und einige Bäume, nebenan steht nun ein jüngeres Gemeindehaus aus den 1970er-Jahren.

Solche Beobachtungen mit Fotodokumentationen wurden möglich durch die Exkursion einer Arbeitsgruppe des IVDE Freiburg in verschiedene Gemeinden des ungarischen, serbischen und des rumänischen Banatgebiets im April 2019. ²⁸ Aus den Felderhebungen während dieser Exkursion seien nun einige Notate, die uns wesentlich erscheinen, hier mitgeteilt.

Außerhalb der Siedlung findet man heute einen neuen Friedhof für die Gesamtgemeinde und ihre neuen Einwohner. Auf zahlreichen Grabsteinen mit Sterbedatierungen bis zum Jahr 1990 zeigen sich viele *Rote Sterne*, das bekannte Symbol der jugoslawischen kommunistischen Partei – aber keine Kreuze. Hingegen haben diejenigen Grabsteine, die in der aktuellen Zeitepoche, also *nach* dem Zerfall Jugoslawiens und des Tito-Staates aufgestellt worden sind (insbesondere diejenigen nach den 2000er-Jahren), wieder ein christlich-orthodoxes Kreuz als Zeichen.

Beim Besuch in Banatsko Veliko Selo wurde uns eine von einer ortsansässigen Architektin und einem ortsansässigen Presseredakteur verfasste, neue Ortsmonografie gezeigt. Dieses im internationalen Bibliotheksverkehr nicht verfügbare, in serbischer Sprache und kyrillischer Schrift gesetzte Lokalgeschichtsbuch – in deutscher Übersetzung: „Banatsko Veliko

²⁷ Brunnbauer, Ulf, Gesellschaft und gesellschaftlicher Wandel in Südosteuropa nach 1945, in: Konrad Clewing, Oliver Jens Schmitt (Hg.), Geschichte Südosteuropas. Vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart, Regensburg 2011, 651-702, hier 696.

²⁸ S.o., Anm. 11.

Selo. Die Geschichte des Dorfes und seiner Menschen“²⁹ – richtet sich dezidiert an einen kleinregional interessierten Publikumskreis. Insbesondere appelliert es an das Bewusstsein der lokalen Jugend, damit auch die Nachkommen der seit 1945 hier ansässigen Ortsbewohner die Geschichte aufnehmen und weitervermitteln sollen.³⁰ Wie andere Heimatbücher auch, so möchte auch dieses eine Antwort geben auf die Generationenfrage derjenigen Zeitphase, in der mittlerweile die letzten noch lebenden Ansiedler, die nach dem Krieg aus den bosnischen Bergen hierher umgesiedelt worden waren, hochbetagt sind und allmählich sterben werden: Das Buch betont die fleißig-arbeitsame Aufbau- und Infrastrukturleistung der neuen, aus den Gebirgsregionen Bosniens hierher umgesiedelten Einwohner³¹ nach dem Zweiten Weltkrieg. Es betont, dass sie ihre eigenen Traditionen aus den bosnischen Bergen mitgebracht und lebendig erhalten hätten; das alte Herkunftsland, Bosnien, lebe so auch hier, noch im serbischen Banat weiter.³² Der Neubau des serbisch-orthodoxen Kirchengebäudes von 2006 findet sich ebenfalls mit mehreren Seiten Text und Bild als eine mit lokalpatriotischem Stolz ausgeführte Leistung dargestellt.³³ Bemerkenswert ist aber nun, dass auch der Ansiedlungsgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts, dass der Kolonisation unter der Habsburger-

²⁹ Ilijašev / Popović, Banatsko Veliko Selo, 186-187. Der Exkursionsteilnehmer stud. phil. David Priedemann hat in engagierter und couragierter Weise einheimische Passanten angesprochen und nach dem Werdegang des Dorfes befragt (Kommunikationssprachen: abwechselnd englisch, deutsch und französisch, eine Dorfbewohnerin hatte schon in Frankreich, ein Dorfbewohner hatte in Deutschland beruflich gearbeitet). Im Gespräch mit den einheimischen Personen wurde die Exkursionsgruppe auf das Buch aufmerksam gemacht und der Autor herbeigeholt.

³⁰ Im Original: „Zašto ova priča? Da se ne zaboravi nastanak ovog dela, da ostane sećanje na sve koji su živeli na ovom prostoru banatske ravnice, da ostavimo sećanja mladima, da ih oni prenesu svojim naslednicima.“ Wörtlich übersetzt: „Warum diese Geschichte? Um die Entstehung des Dorfes nicht zu vergessen, die Erinnerung an alle beizubehalten, die in diesem Raum der Banatebene lebten, den Jungen Erinnerungen zu hinterlassen, um sie ihren Nachfolgern zu vermitteln.“ Ilijašev / Popović, Banatsko Veliko Selo, 9.

³¹ Ilijašev / Popović, Banatsko Veliko Selo, 14-20.

³² Ilijašev / Popović, Banatsko Veliko Selo, 187.: „Les gens sont laborieux“ – „[l]ongtemps, ils se donnaient désintéressément que cette colonie soit exemple de l'aménagement urbaine, de l'organisation communale, la verdure créé de plan, la propreté, la construction de l'infrastructure communale.“ Weiter heißt es dort: „La tradition et l'heritage sont bien conservés. Le vieux pays natal – Bosnie, est vivant, même aujourd'hui [...]“.

³³ Ilijašev / Popović, Banatsko Veliko Selo, 82-86. Da unsere Exkursionsgruppe an einem Sonntag-Vormittag im Ort anwesend war, konnte die das Kirchengebäude ausfüllende Besuchermenge während der Hauptmesse registriert werden. Das Heimatbuch benennt die Einwohnerzahl zum Jahre 2011 mit 2.530 Personen.

herrscherin Maria Theresia und der Aufbauleistung der Einwanderer aus dem Elsass, aus Lothringen und Südwestdeutschland, die hier ein ursprünglich lebensfeindliches, durch Malaria gefährliches Sumpfland in eine dauerhafte Siedlung mit Ackerflur umgewandelt hätten, ein zweiter Hauptteil gewidmet wird.³⁴ Erinnerung an *alle* also, die hier einst gelebt und gewirkt hatten, soll das Buch sein. Die Pläne zur schachbrettartigen Dorfanlage dieser Einsiedlungszeit mit deutschsprachigen und ungarischsprachigen Kommentaren finden sich im Buch abgebildet.³⁵ Die Verfasser der heimatgeschichtlichen Arbeit wollen der Aufgabe nachkommen, das architektonische Erbe zu dokumentieren (gerade auch das Erbe der regelhaften, historischen „Reißbrett-Anlage“), dieses zu bewahren und nach den Erfordernissen der Gegenwart ästhetisch zu gestalten.³⁶ Und auch Fotos vom Gemeindeleben der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, etwa von den damaligen donauschwäbischen Einwohnern in Festtagskleidung, die „Kirchweih“ feiernd, werden präsentiert.³⁷ Die Verfasser haben deshalb auch eine Verwandte des banatschwäbischen Heimatbuchautors Nikolaus Hess, die in der Stadt Kikinda noch lebte, als Zeitzeugin und bei der Dokumentenerhebung miteinbezogen. Mit anderen Worten: Die *damnatio memoriae* über die Banater Schwaben und über deren Religion und Kultur ist auf diese Weise auch lokalgeschichtlich aufgebrochen und aufgehoben worden.³⁸

³⁴ Ilijašev / Popović, Banatsko Veliko Selo, 9: „Posle oslobođenja od turaka ostala je opustošena i močvarna zemlja, malarično mesto, podložno bolestima. Ovaj prostor naselili su, u drugoj polovini XVIII veka, 1770.godine kolonisti, Francuzi iz Alzasa i Lorene (Loringije) i Nemci iz jugozapadne Nemačke, pod upravom carice Marije Terezije.“ [„Nach der Befreiung von der Wildnis blieb es ein trostloses und sumpfiges Land, ein Ort der Malaria, ein Ort des Schmerzes. Das Gebiet wurde in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, im Jahr 1770, von den Kolonisten, den Franzosen aus dem Elsass und Lothringen (Lorraine) und den Deutschen aus Südwestdeutschland, unter der Verwaltung von Zarin Maria Theresia besiedelt.“] Das Heimatbuch vergisst nicht mitzuteilen, dass die Gegend allerdings schon vor 1770 bewohnt gewesen sei, bevor die Einwanderer eintrafen.

³⁵ Ilijašev / Popović, Banatsko Veliko Selo, 22-27.

³⁶ Ilijašev / Popović, Banatsko Veliko Selo, 47-52, 72-81.

³⁷ Ilijašev / Popović, Banatsko Veliko Selo, 12.

³⁸ Allerdings werden die Umstände des „Verschwindens“ der Donauschwaben 1944–1948 nur stichwortartig angedeutet und kommentarlos behandelt. In der französischen Zusammenfassung heißt es dazu ganz kurz: „Après la Deuxième Guerre Mondiale, les Allmands ont quitté ces lieux. Dans ces lieux ont colonisé les habitants, surtout des espaces de montagne pauvres de Bosnie [es folgen die Namen von 13 Herkunftsorten, darunter die Stadt Bihać]. Alors ces trois villages se sont réunis à une colonie – Banatsko Veliko Selo.“ „In den Orten siedelten nun Einwohner, die vor allem aus ärmlichen Bergregionen Bosniens stammten. Dann wurden die Orte zu einer einzigen Siedlung vereinigt – Banatsko Veliko Selo.“ S. bei Ilijašev / Popović, Banatsko Veliko Selo, 186. Der Text

IV. Das Banater Wallfahrtszentrum Maria Radna

Bis 1945 war das wichtigste und meistbesuchte Wallfahrtsziel im und für das gesamte Banatgebiet die barocke Klosterkirche von Maria Radna. Sie befindet sich auf der rumänischen Seite des Banatgebiets, etwa 110 Kilometer in Richtung Timișoara von Banatsko Veliko Selo entfernt.

Schon um das Jahr 1520 war unweit des Klosters von Lipova eine Kapelle gestiftet worden. 1642, unter osmanischer Herrschaft, war es Andrija Stipančić, dem Franziskaner-Observanten der Provinz „Bosna Argentina“/ „Silbernes Bosnien“³⁹ und zugleich Pfarrer zu Radna, gelungen, eine Erlaubnis zur Renovierung der Kapelle zu erlangen, und 1668 wurde der Kapelle das bis heute verehrte Marienbild, eine auf Papier gedruckte Skapulier-Madonna-Ikone aus der italienischen Buchdruckerei Remondini, geschenkt.⁴⁰ Es wurde 1779 mit einem prachtvollen silbernen Rahmen aus der Werkstatt Josef Mosers, des Goldschmieds des Wiener Hofes, ausgestattet. Eine größere Wallfahrtsbewegung war zur Habsburgerzeit schon seit dem frühen 18. Jahrhundert entstanden.⁴¹ Die offizielle Anerkennung als Wallfahrtsort durch die Amtskirche erfolgte 1750, und im Jahr 1756 wurde mit dem Bau eines neuen, barocken Kirchengebäudes begonnen. 1820 waren die Bauarbeiten dieses gegenwärtig noch stehenden Kirchengebäudes abgeschlossen. 1887 aber erfolgte noch eine wichtige architektonische Ergänzung, als die beiden Kirchtürme im klassizistischen Stil auf

sagt also im Wesentlichen nur, dass die Donauschwaben die drei Orte „verlassen“ haben und widmet sich weder den fürchterlichen Umständen des „Verschwindens“ und „Wegseins“ der Donauschwaben noch der Inbesitznahme durch Partisanenverbände und durch das AVNOJ-Gouvernement.

³⁹ Die Franziskanerprovinz „Provincia Ordinis Fratrum Minorum Exaltationis S. Crucis – Bosna Argentina“ existierte seit dem späten 13. Jahrhundert. Nach den osmanischen Eroberungen auf dem Balkan und in Ungarn erstreckte sich diese Provinz von Dalmatien im Süden über Buda im Norden bis Temeswar in Osten.

⁴⁰ Zur Geschichte von Maria Radna s. Roos, Martin, Maria-Radna. Ein Wallfahrtsort im Südosten Europas. 2 Bde.: 1. Regensburg 1998; 2. Regensburg 2004.

⁴¹ Seit 1709, als in der Stadt Arad eine Pest-Epidemie zu Ende gegangen war, gelobten die Bewohner, zum Zeichen des Dankes eine regelmäßige Wallfahrt nach Maria-Radna. Aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts haben wir folgerichtig auch die frühesten Nachrichten über Motivgaben. Siehe bei Prosser-Schell, Michael / Barna, Gábor, Bericht und Dokumentation: Die Renovierung der Wallfahrtskirche Maria Radna und die Neueröffnungsfeier am 2. August 2015, in: Michael Prosser-Schell (Hg.), Populäre religiöse Kultur, Konflikte und Selbstvergewisserung in multiethnischen und multikonfessionellen Einwanderungsgebieten, Münster 2016, 159-174.

67 Meter erhöht wurden und so die Wallfahrtskirche bereits aus sehr großen Entfernungen wahrnehmbar machten.

Eine der größten Wallfahrten überhaupt ist für das Jahr 1935 dokumentiert, als etwa 73.000 Menschen zusammen mit dem Temeswarer Diözesanbischof Augustin Pacha nach Radna pilgerten.⁴² Gepredigt wurde bei dieser Veranstaltung auf Ungarisch, Rumänisch und Deutsch, Schokatzisch⁴³ und Armenisch. Insbesondere die vielen Votivtafeln – im Jahr 2002 konnte eine Arbeitsgruppe der Universität Szeged um Gábor Barna noch 2.249 historische und zeitgenössische Exemplare dokumentieren⁴⁴ – bezeugten und bezeugen die Vielsprachigkeit materiell und instruktiv.

Auch in Maria Radna hatten nach 1948/1949, nach dem Einsetzen des kommunistischen Staatssystems in Rumänien, gravierende Einschränkungen für die christlichen Kirchen eingesetzt. Im Zuge des Verbots der geistlichen Orden 1951 wurden zunächst alle christlichen Ordensleute Rumäniens arretiert und später im ganzen Land zerstreut; nur zwei Franziskanerbrüder und ein Pater konnten in Radna bleiben. Die Klosteranlage wurde später in ein Altenheim umgewandelt, verfiel aber seit den 1980er-Jahren äußerlich zusehends, bis schließlich die Türme durch Gerüste stabilisiert und geschützt werden mussten.⁴⁵ Aber in den Jahren 2012 bis 2016 ist die gesamte Anlage unter erheblicher finanzieller Unterstützung der Europäischen Union wieder saniert, renoviert und um ein Museum erweitert worden. Ein Großteil der Kosten des Projekts wurde vom *Europäischen Fonds für regionale Entwicklung* getragen.⁴⁶

⁴² Prosser-Schell / Barna, Bericht, 163-165. Im Jahr 1868 war Radna mit dem Eisenbahn-Verkehrsweg Arad – Alba Iulia verbunden worden, 1906 ergänzt an die Lokalbahn Arad-Podgorica. Durch die Eisenbahnanbindung konnte der Besuch von Wallfahrtsgruppen ganz erheblich erleichtert und vermehrt werden.

⁴³ Schokatzisch ist eine kroatische Mundart.

⁴⁴ Barna, Gábor (Hg.), „Mária megsegített“. Fogadalmi tárgyak Máriaradnán [„Maria hat mir geholfen“. Votivgegenstände in Mária Radna]. 2 Bde, Szeged 2002.

⁴⁵ Prosser-Schell / Barna, Bericht, 165-166.

⁴⁶ Eine Messingtafel an der Außenmauer zeigt, wer die Renovierungs- und Erweiterungsarbeiten in Auftrag gegeben und finanziell unterstützt hat. Nicht nur kirchliche, die Wallfahrt und die Gottesdienste betreuende Institutionen, sondern auch europäisch-politische Behörden und Programme sind an der Renovierung finanziell und planerisch beteiligt gewesen: „Uniunea Europeană – Fondul European Pentru Dezvoltare Regională“ („Europäischer Fonds für regionale Entwicklung“ der Europäischen Union), „REGIO“, „Guvernul României“–„Ministerul dezvoltării regionale“ (die Regierung Rumäniens mit dem Ministerium für regionale Entwicklung), „Episcopia romano-catolică Timisoara“ [Römisch-katholisches Bistum Temeswar). Nach den in der Ausstellung im neuen Museum exponierten Informationen sind die Sanierungsarbeiten von internationaler kirchlicher Seite durch

Wer heute von Westen her auf Maria Radna zugeht, erhält nun wieder den grandiosen Anblick, den der große englische Schriftsteller Patrick Leigh Fermor für die Zeit der 1930er-Jahre so geschildert hat:

„[...] the wooded hills fell asunder about twenty miles east of Arad, where my path joined the beautiful valley of the Maros; and then, a little way upstream, the bronze cupolas of the Maria Radna caught the afternoon light. [...] [A] wonder-working image of Our Lady made it famous; patronage accumulated and the church filled with pilgrims and *ex-votos*.”⁴⁷

Fermors Formulierungen haben nun die ihnen eigene Wahrheit wieder: Man sieht von fern die Fassade der Wallfahrtsbasilika, das Sonnenlicht gleichsam in sich einholend, sammelnd und wieder abstrahlend, so dass alles Blickvermögen angezogen wird.

Der Aufwand für die Sanierung, Renovierung und für das neue Museum werden jedoch nicht allein durch ästhetische Aspekte legitimiert, sondern gerade auch deshalb, weil die Wallfahrtsstätte von Maria Radna und mit ihr das ganze Banatgebiet heute als historisches Anschauungsbeispiel Europas für eine mögliche Einheit in ethnischer und konfessioneller Vielfalt, als historischer Kristallisationspunkt des friedlichen und konstruktiven Zusammentreffens und Zusammenwirkens verschiedener sprachlicher, ethnischer und konfessioneller Gruppen wahrgenommen werden: Der rumänische Staatspräsident Iohannis ließ in seiner bei der Neueröffnungsmesse der Wallfahrtsbasilika am 2. August 2015 vorgetragenen Rede verlauten, dass „immer mehr Menschen verstehen, dass eben diese [mit Maria Radna verbundenen] Werte unsere Identität und Besonderheit erhalten und uns die Voraussetzungen für den interkulturellen und interkonfessionellen Dialog ermöglichen.“⁴⁸ Die Rede identifizierte die Wallfahrtskirche dabei auch konsequenterweise mit einem „patrimoniului cultural“, mit einem

die Renovabis-Stiftung Kirche in Not (mit Sitz in Freising/ Bayern), das Erzbistum Köln, die Diözese Rottenburg-Stuttgart und auch die italienische Bischofskonferenz ebenfalls unterstützt worden. Dokumentation der Feldforschung April 2019, im Archiv Michael Prosser-Schell, IVDE Freiburg.

⁴⁷ Fermor, Patrick Leigh, *Between the Woods and the Water. On foot to Constantinople from The Hook of Holland: the Middle Danube to the Iron Gates*. London 1986, hier zit. n. Taschenbuch-Ausgabe bei Penguin, 107.

⁴⁸ Wörtlich: „Pentru ca din ce in ce mai multi sunt cei care inteleg ca ele sunt cele care ne consacra identitatea si diversitatea si, deopotriva ne asigura o platforma pentru dialogul intercultural si interconfesional.“ Das Grußwort des Präsidenten Klaus Iohannis ist veröffentlicht unter: www.afirmativ.com/2015/08/02/klaus-iohannis. Die Ansprache wurde von einem Präsidialrat vorgelesen, Iohannis war persönlich nicht anwesend.

europäischen Kultur-Erbe, von dem für das heutige Europa eine belebende Wirkung ausgehe.

An dieser Neueröffnungsfeier nahmen Repräsentanten von verschiedenen Staaten, Städten und Gemeinden teil: Neben dem Präsidentsrat des Staates Rumänien, der das Grußwort des Staatspräsidenten vortrug, waren das zwei Staatssekretäre, vier parlamentarische Abgeordnete und der Bürgermeister von Timișoara. Aus Deutschland nahmen der Innenminister des Bundeslandes Baden-Württemberg, der Beauftragte der Bundesregierung für Aussiedlerfragen und nationale Minderheiten sowie der Oberbürgermeister von Karlsruhe⁴⁹ teil. Von Seiten der ungarischen Regierung war ein Staatssekretär anwesend.

Auch die Repräsentation der christlichen Institutionen hätte kaum höher sein können: Neben Kardinal Meisner als dem Legaten des Heiligen Stuhls und dem katholischen Bischof von Timișoara kamen vierundzwanzig Bischöfe aus verschiedenen Ländern und Konfessionen – darunter eben auch der orthodoxe Erzbischof und Metropolit von Bukarest, der serbisch-orthodoxe Erzbischof und Metropolit von Belgrad sowie der serbisch-orthodoxe Bischof von Arad sowie der Erzbischof der Diözese Kalocsa aus Ungarn, auch der Apostolische Administrator des armenisch-katholischen Ordinariats in Rumänien und mehrere Bischöfe und Diözesangesandte aus Kroatien.⁵⁰

Zusammenfassend gesagt, nahmen bei der Wiedereröffnung der Wallfahrtsbasilika und des neuen, nun angebauten kulturhistorischen Museums die Repräsentanten der meisten der im *historischen* Banatgebiet vor dem Ende des Zweiten Weltkriegs ansässigen verschiedenen Ethnien und christlichen Konfessionen teil.

Die religiöse Gegenwart der kirchlichen *Neubauten* im Banatgebiet hingegen ist nun heute deutlich geprägt und dominiert von zahlreichen neuen rumänisch-orthodoxen Kirchengebäuden in den Nachbarorten von Radna (unser Beitrag bezieht sich hier wieder auf die Beobachtungen und Fotodokumentationen der IVDE-Exkursion im Frühjahr 2019).⁵¹

Nach der massenhaften Abwanderung in den 1980er- und 1990er-Jahren gibt es die zahlenmäßig bedeutende Minderheit der Deutschen auch in Rumänien nicht mehr. Dennoch finden gegenwärtig wieder kleinere eigene

⁴⁹ Timișoara und Karlsruhe unterhalten eine Städtepartnerschaft.

⁵⁰ Maria Nyffenegger, St.Gallen/Schweiz, 6. September 2015, deutschsprachiger Bericht über die Einweihungsfeier an das St.Gerhardswerk, Archiv Michael Prosser-Schell im IVDE Freiburg. Vermittlung dankenswert durch Josef Lutz, Nürnberg.

⁵¹ Fotodokumentation im Archiv Michael Prosser-Schell, IVDE Freiburg.

Wallfahrtsveranstaltungen der deutschsprachigen Gläubigen statt,⁵² dies gilt auch für andere der verschiedenen konfessionellen, sprachlichen und ethnischen Gruppen. Im Wallfahrtsprogramm des Jahres 2021 haben Wallfahrtstermine nicht nur der Katholiken von Temeswar,⁵³ sondern auch der griechisch-katholischen Gläubigen im Banat, der ungarischen,⁵⁴ der slowakischen, der kroatischen und der bulgarischen katholischen Gläubigen ihren Platz.⁵⁵

Das *Bild* von Maria Radna aber hat als gemeinschaftsstiftendes Symbol auch bei der Gelöbniswallfahrt der Donauschwaben in Deutschland einen hervorragenden bedeutungstragenden Platz: Zusammen mit dem Fotoportrait von P. Wendelin Gruber wurde eine vergrößerte Abbildung der Fassade von Maria Radna während der großen Jubiläumsveranstaltung 2019 beim gemeinsamen Wallfahrtszug demonstrativ vorangetragen. Damit sind wir bei der heutigen Gestaltung der Gelöbniswallfahrt der Donauschwaben in Altötting, und an dieser Stelle insbesondere bei der 60-jährigen Jubiläumswallfahrt im Jahre 2019.

V. Die sechzigste Gelöbniswallfahrt der Donauschwaben in Altötting

Beim feierlichen Ereignis der sechzigsten Gelöbniswallfahrt der Donauschwaben im Jahr 2019 haben diejenigen Donauschwaben, die das Gelübde von 1946 erfüllen, sich also bewusst für eine Reminiszenz an den Initiator der Wallfahrt und Seelsorger in den Internierungslagern bis 1948, und für eine Reminiszenz an das Sakral-Gebäude, das die Lebenswelt des Herkunftsgebiets „Banat“ symbolisieren kann, entschieden. Grubers Bild und das Bild der Fassade von Maria Radna wurden beim Einzug zur Hauptmesse in die Basilika von Altötting auf zwei Standarten von Laien-Vertretern der Donauschwaben sichtbar vorangetragen. Diese zwei Bildwerke stehen für den ursprünglichen und den eigentlichen Sinn der

⁵² Die deutschsprachigen Wallfahrten waren fast ganz zum Erliegen gekommen; erst seit 2011 gibt es auch wieder eine eigene, kleinere institutionalisierte Wallfahrt der Donauschwaben aus Österreich und Deutschland nach Radna.

⁵³ An den größten Marienfesten (z.B. beim Termin Himmelfahrt 15. August) zelebriert der Bischof von Timișoara die Messe und predigt traditionell in den drei Sprachen Rumänisch, Ungarisch und Deutsch.

⁵⁴ Eine eigene ungarische Wallfahrt findet nun seit 2014 ebenfalls wieder statt. (Verbindlicher Dank für diesen Hinweis geht an Prof. Dr. Gábor Barna, Universität Szeged).

⁵⁵ Wallfahrten 2021 Basilika Maria Radna, unter: URL <https://mariaradna.com/de/pelerinaje>. Abgerufen 14. März 2022.

Veranstaltung: Die Fürbitte für die Toten und die Ehrenbezeugung für sie – sowie die Danksagung der Überlebenden und ihrer Nachkommen für das Überleben. Hierfür kann die elementare Bildfigur von Gruber heute zu recht ein *pars pro toto* sein; sie wird gezeigt an einem als transzendent gekennzeichneten Ort, der gemäß dem Versprechen von 1946 ein marianischer Sakralort sein muss. Das zweite gewählte Bild, die Fassade von Maria Radna, die am alten Wallfahrtsort das Sonnenlicht einfängt und abstrahlt (nicht eine Abbildung des dortigen Gnadenbildes, sondern die kennzeichnende Außenfassade wird gezeigt), versinnbildlicht neben dem Gedenken an das einstige Siedlungsgebiet außerdem die Kontinuität der *selben* Glaubenseinstellung von dorthier bis hierhin nach Bayern (eine Kontinuität, die sich im jährlich vollzogenen Wallfahrtsversprechen auf der Zeitachse zu realisieren hat). Auf diese Frage von Transzendenz und Totengedenken kommt der Beitrag unten noch einmal zurück.

Zum Ablauf, der mit mehreren Programmpunkten zwei Tage umfasste, sind drei bemerkenswerte Facetten zu berichten:

1. – Zur Wallfahrtsveranstaltung 2019 kamen nicht nur Donauschwaben/Banater Schwaben und ihre Angehörigen bzw. ihre Nachfahren; es kamen auch Laiengruppen und Repräsentanten aus der bereits erwähnten Region Vojvodina in Serbien (namentlich aus Sombor, einer Kleinstadt im alten Südbatschkagebiet), aus Ungarn (namentlich aus der Pilis-Region nördlich von Budapest) und aus dem rumänischen Banatgebiet (namentlich aus dem Ort Sântana/Sanktanna) in Begleitung des dortigen Jugendorchesters.⁵⁶ Die Veranstaltung war also durch persönliche Anwesenheit auf der Laienebene eine Art von internationalem *statement* des nun langjährigen Friedens, ein gegenwärtiges Zeichen der Versöhnung, Verständigung und Kontaktpflege zur Herkunftsregion.

2. – Der Hauptzelebrant der Wallfahrtsmesse, einem Pontifikalamt am Sonntag, 14. Juli 2019 mit etwa 1.000 Teilnehmerinnen und Teilnehmern,⁵⁷ war Erzbischof emeritus Dr. Robert Zollitsch von Freiburg/Baden Württemberg. Er ist zugleich noch Repräsentant der Erlebnisgeneration: Geboren 1938 in Filipowa, dem Geburtsort von Wendelin Gruber, war er

⁵⁶ Bericht und Foto-Dokumentation im Archiv Michael Prosser-Schell, IVDE Freiburg; s.a. Țigla, Erwin Josef, Nach Altötting in Bayern zur Mutter Gottes pilgernd. Bei der 60. Gelöbniswallfahrt der Donauschwaben notiert. Zeitungsmeldung *Dioecesis Timisoarensis*. Römisch-katholisches Bistum Temeswar, Internetausgabe v. 30. Juli 2019, 1.

⁵⁷ Die Schätzzahl von 1.000 Personen kommt zustande durch die Multiplikation der Anwesenden in den einzelnen Bankreihen des Innenraums der Basilika plus der Addition der Anwesenden auf der Empore plus der Anwesenden im Vorraum beim Hauptportal am 14. Juli 2019.

als Kind im Lager Gakowo bei Sombor seit 1944 interniert gewesen und hatte zusammen mit seiner Großmutter 1946 über Ungarn nach Westdeutschland fliehen können. Ankunftsort war Oberschüpf/ Tauberbischofsheim in Nordbaden, 1953 erfolgte der Umzug nach Mannheim. Nach dem Studium der Theologie und Philosophie an den Universitäten Freiburg i.Br. und München 1965 zum Prieser geweiht, wurde Robert Zollitsch 2003 als erster Geistlicher aus dem Kreis der Heimatvertriebenen zum Erzbischof von Freiburg ernannt. 2008 bis 2014 wurde er, wiederum als erster aus dem Kreis der Heimatvertriebenen, zum Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz gewählt. Im Lebenslauf des Hauptzelebrenten umschließt sich demnach die absolut notdürftige, lebensgefährliche Situation der Internierungslager nach dem Zweiten Weltkrieg und die zunächst durch Ablehnung der Einheimischen gegenüber den Heimatvertriebenen gekennzeichnete Situation während der alliierten Besatzungszeit/ der frühen Bundesrepublik und die Integrationsphase mit Chancen beruflicher Laufbahnen bis hin zur Wahrnehmung von religiösen, politischen oder gesellschaftlichen Spitzenpositionen.

Als Ko-Zelebrenten in Altötting gestalteten der Bischof von Timisoara in Rumänien, József Csaba Pál, und der Weihbischof von Vác in Ungarn, Dr. Lajos Varga, den Verlauf der Messe mit. Damit waren auf der hier höchstmöglichen kirchlichen Ebene auch Vertreter der ostmitteleuropäischen Herkunftsländer in aktiver und demonstrativer ritueller Mitwirkung anwesend. Mit dieser Mitwirkung muss wiederum die Aussage verbunden werden, dass die Verfolgung, Vertreibung und die Notsituation in den Internierungslagern im Banat und der Batschka-Region heute als Teil *gemeinsamer* Geschichte, als Teil eines *gemeinsamen* Erbes aufgefasst werden – und dass die Wallfahrtsveranstaltungen ein wichtiger Teil der Bewältigung der furchtbaren Geschehnisse sowie ihrer Nachwirkungen sind.

3. – Bemerkenswert erscheint auch die aktive Teilnahme von Repräsentanten des Staates; bei der 60. Gelöbniswallfahrt der Donauschwaben in Altötting waren dies ein Staatssekretär aus dem Bundesinnenministerium,⁵⁸ der zugleich als Bundestagsabgeordneter den hiesigen Wahlkreis vertrat, sowie ein Abgeordneter des Landtages von Baden-Württemberg, zugleich langjährig im Amt des „Landesbeauftragten [BW] für die Heimatvertriebenen und Aussiedler“⁵⁹. Dies ist zum einen als würdigendes Andenken des Staates an ein kaum ermessliches Leid und an grauenhafte Todeserfahrungen zu perzipieren; zum anderen war und ist es die

⁵⁸ Stephan Mayer, MdB, von der Partei CSU.

⁵⁹ Paul Nemeth, MdL, von der Partei CDU.

Respektbezeugung gegenüber der Leistung der Vertriebenen und Aussiedler unter schwierigen Bedingungen in der und für die Bundesrepublik Deutschland – so auch wurde es in den Ansprachen [unter dem Programmpunkt „Wort des Laien“] expressis verbis artikuliert.

Die „60. Gelöbniswallfahrt der Donauschwaben“ war nicht die einzige Heimatvertriebenen-Wallfahrt im näheren chronologischen Umkreis, die mit einer solchen Beteiligung gefeiert wurde; hier sei etwa auf die formal und bedeutungsmäßig ähnliche Veranstaltung der „70. Heimatvertriebenenwallfahrt zum Ellwanger Schönenberg“ im Mai 2018 hingewiesen.⁶⁰ Der Untertitel des Programms zeigte auch hier wie in Altötting das gegenwärtige Leitmotiv dieser Veranstaltungen: „Begegnung mit Ostmittel- und Südosteuropa“; und auch hier wirkten sowohl Laienvertretungen aus dem alten Herkunftsgebiet – insbesondere ein gemischter Jugendchor aus der Vojvodina-Hauptstadt Novi Sad – als auch ein Repräsentant des Episkopats – namentlich László Németh, der Bischof der Diözese Zrenjanin im serbischen Westbanat – aktiv mit. Als Amtsträger aus Regierung und Politik beteiligten sich Jahre 2018 am Schönenberg der Oberbürgermeister der Stadt Ellwangen, eine Vertreterin des Innenministeriums Baden-Württemberg und, protokollarisch herausragend, der Präsident des Deutschen Bundestages, Wolfgang Schäuble (ein Angehöriger evangelischer Konfession und Mitglied der CDU).⁶¹

Damit wurde durch persönliche Anwesenheit öffentlich deutlich, dass die Kulturpflege der Heimatvertriebenen und Aussiedler von den politischen Ausrichtungen der Christlichen Unionsparteien her und ihrer Vertreter im Regierungsamt im Jahr 2019 als sozusagen zur Staatsraison gehörig betrachtet und finanziell unterstützt wird. Diese Kultur ist somit als offiziell und repräsentativ gekennzeichnet, nicht als eine marginalisierte Subkultur oder Gegenkultur innerhalb der Bundesrepublik Deutschland.

Noch einen weiteren Merkmalspunkt dieser großen Wallfahrtsmessen haben wir zu nennen, einen Merkmalspunkt, der sich allerdings nicht empirisch fixieren lässt wie die Kalendertermine und die Ortschaften des Stattfindens, wie die Requisiten und die Personennamen von Organisatoren bzw. Organisationsgruppen und von Mitwirkenden. Diesen Wallfahrt-

⁶⁰ Schrift- und Fotodokumentation v. 26./27. Mai 2018, Archiv Michael Prosser-Schell im IVDE Freiburg.

⁶¹ Schrift- und Fotodokumentation v. 26./27. Mai 2018, Archiv Michael Prosser-Schell im IVDE Freiburg. Wolfgang Schäubles Rede stand unter dem Titel „Vertriebene als Brückenbauer in Europa“.

messen eignete eine besondere Form der Feierlichkeit, die man mit dem gegenwärtig kaum noch bekannten und gebrauchten Wort *Solemnität* bezeichnen kann: Durch das Ambiente eines barocken Kirchenraums und insbesondere durch die Rahmung geistlicher Musik wird eine dokumentarisch und wissenschaftlich nicht darstellbare Ahnung davon geschaffen, wie wenn – sozusagen – der Himmel offen ist. Die sinnliche Gestaltung der Wallfahrtsmessen kann die Teilnehmerinnen und Teilnehmer in eine jenseits menschlicher Wahrnehmung gedachte Sphäre führen, in die man, wenn man ein Sensorium dafür hat, „die Herzen erheben“ kann, wie es im Wortlaut des *Eucharistischen Hochgebets* heißt. Um ein Augustinus-Wort leicht abzuwandeln, die Welt ist nicht alles. Menschliches Tun und Erkennen sind nicht das alleinige Maß aller Dinge. Dies als empirisch begründete Aussage darzustellen, ist unmöglich. Dennoch können wir einen formulierten Versuch der Eindrucksbeschreibung des solemn Charakters nicht umgehen, weil er unabdingbar für ein angemessenes Verständnis des ganzen Wallfahrtsereignisses ist. Diese Solemnität – *sit venia verbo* – unterscheidet die festliche Messe von der Gestaltung anderer würdevoller und gemeinschaftsstiftender Veranstaltungen des Gedenkens – wie etwa von einer Verleihung des „Friedenspreises des deutschen Buchhandels“ in der Frankfurter Paulskirche, damit wir nur ein kontrastiv vergleichbares und bekannteres Veranstaltungsbeispiel haben. Sakral auf seine eigene Weise war und ist der Akt der Buchpreisverleihung. Und ebenso sakral ausgezeichnet waren die Einweihungen der Gedenkkreuze am Ort der ehemaligen Internierungslager, die wir eingangs kurz beschrieben haben; sakral ausgezeichnet sind auch die Gedenkkreuze als dingliche Artefakte und – mit ihren Schrifttafeln – als Markierung der Zeit (1944-1948). Die Wallfahrtsmesse aber als kulturell eingerichtete Veranstaltung – institutionalisiert (terminlich regelmäßig), expressiv (durch bestimmte Musik- und Gesangs-Performanzen, wie Orgel- und Posaumentöne), sozialgebunden (Versammlung) und ortsgebunden (Barockambiente wie etwa in der St.-Anna-Basilika Altötting oder in der Wallfahrtskirche „Zu unserer Lieben Frau“ Schönenberg) -, also: die solempne Art der Feier kann den Menschen, die das wollen, gedanklich und anlassbewusst helfen, die Zeit aufzuheben. In dieser Feiersphäre können die heute anwesenden Beteiligten sich mit den Seelen der damals unter unsagbar grauenhaften Umständen Verstorbenen versöhnt und vereint fühlen.

V. Resumee

Ausgangspunkt unserer kleinen Darstellung war eines der gravierendsten Geschehnisse und Themen nach dem Zweiten Weltkrieg im östlichen Mitteleuropa: die Verfolgung, Internierung und Vertreibung von Angehörigen der deutschen Minderheit im ehemaligen Jugoslawien allein aufgrund ihrer ethnischen *Zuschreibung*. Von einem „Thema“, einem gravierenden Thema wird hier deshalb gesprochen, weil es für die Betroffenen wie eine bedrückende Last und eine klandestin zu haltende Beschwerde war, jahrzehntelang fast unmöglich, zumindest sehr schwierig, über es öffentlich zu diskutieren bzw. überhaupt eine rational verhandelbare Diskussionsebene zu finden.⁶² Die Vorkommnisse um und in den Internierungslagern – der Historiker Arnold Suppan nennt sie „Todeslager“⁶³ – gehören zu den am härtesten praktizierten Manifestation der Kollektivschuldthese.

Eine der wichtigsten rituellen Gemeinschaftshandlungen zur Bewältigung waren in Deutschland die Heimatvertriebenenwallfahrten; hier wurde exemplarisch aufmerksam gemacht auf die *Gelöbniswallfahrt der Donauschwaben*, versprochen noch in den Lagern im jugoslawischen Banat- und Batschka-Gebiet selbst, durchgeführt dann in Altötting im Bundesland Bayern. Es kam auch darauf an zu zeigen, dass diese Wallfahrtsveranstaltungen heute nicht nur als Klientelveranstaltungen zu verstehen sind,

⁶² Verf. bezieht sich hier auf die entsprechenden Ausführungen in dem Sammelband: Stiftung Flucht, Vertreibung, Versöhnung / Donauschwäbisches Zentralmuseum (Hg.), Vom „Verschwinden“ der deutschsprachigen Minderheiten. Ein schwieriges Kapitel in der Geschichte Jugoslawiens 1941–1955, Berlin-Ulm 2016, wo im Einführungstext S. 6-7 möglichst neutral darauf aufmerksam gemacht wird, dass das „Fehlen der Nachbarn“ (gemeint sind die ehemaligen Mitbürger aus der deutschen Minderheit in Jugoslawien) „lange Zeit aus dem öffentlichen Diskurs verdrängt“ gewesen sei. „Verfeindete“ Positionen und langanhaltende „einseitig nationale Denkkategorien“, Tabus und Klischees hatten die jeweiligen gegenseitigen Sichtweisen geprägt und dadurch eben getrennt, erst in jüngster Zeit (gemeint ist, aus dem Kontext der Publikation erschließbar, die Zeit nach 2000) sei eine Versöhnung zwischen Serben und Deutschen in diesem Thema vernehmlich wirksam geworden. Verwiesen sei ebenfalls auf die Problematik der Publikation früherer Bände, wie etwa: Vertreibung und Vertreibungsverbrechen 1945–1948. Bericht des Bundesarchivs v. 28. Mai 1974: Archivalien und ausgewählte Erlebnisberichte. Bonn 1989; Donauschwäbische Kulturstiftung – Stiftung des privaten Rechts (Hg.), Weißbuch der Deutschen aus Jugoslawien. Erlebnisberichte 1944–1948. Verfaßt vom Arbeitskreis Dokumentation im Bundesverband der Landsmannschaft der Donauschwaben, Sindelfingen, und in der Donauschwäbischen Kulturstiftung – Stiftung des privaten Rechts, München, 2 Bde., München 1992 u. 1993.

⁶³ Suppan, Hitler – Beneš – Tito, 1326, spricht von „Todeslagern“ [Anführungsstriche im Original].

sondern in die geschichtlich begründete Identitätspräsentation⁶⁴ der Bundesrepublik Deutschland eingefasst sind. In der Bundesrepublik wurden nach dem II. Weltkrieg die Ausübung und die Zeichen der Herkunftskultur der Heimatvertriebenen nicht einfach öffentlich zum Verschwinden gebracht, sondern man ließ ihr – im Gegenteil – staatliche Förderung ange-deihen und demonstrative Anerkennung zuteil werden (durch Einrichtung bestimmter Ämter und durch die Teilnahme von Amtsträgern an einschlägigen Veranstaltungen wie etwa den großen Wallfahrten). Heute aber, und das meint insbesondere die Zeit nach dem Jahr 2004, soll und kann das Gedenken gemeinsam-international mit kirchlichen und politischen Re-präsentanten aus den Ländern der Herkunftsgebiete gestaltet werden. Hier in unserem Beitrag aber kam es auch darauf an, zu zeigen, dass auch auf der popularen, *sit venia verbo*: volkskulturellen Dorf-Ebene etwa im heutigen Serbien und Rumänien das über die „schwäbischen“ Siedlungsgründungen verhängte Erinnerungstabu im Lande selbst mittlerweile aufgebrochen worden ist. Die nach den Deportationen, Tötungen und Vertreibungen zur Eliminierung verurteilte „banatschwäbische“ historische Kultur wird nun als Bestandteil auch der lokalen Mikro-Geschichte wahrgenommen. Mindestens ebenso bemerkenswert erscheint die empirisch beobachtbare Tatsache, dass – zum Einen – nach der Auflösung der sozialistisch-atheistischen Staatsverfassung in den Ländern Jugoslawiens und in Rumänien das Gedenken wieder unter dem Hauptzeichen des Kreuzes stattfindet und dass – zum Zweiten – auch die serbisch-orthodoxe sowie die rumänisch-orthodoxe christliche Glaubensausrichtung nunmehr eine zeugnishaft, präsen-te, unübersehbare Gestalt (wieder-)erhalten haben. Die Befunde aus Banatsko Veliko Selo und aus Maria Radna können hier als bemerkenswerte Trouvaillen bezeichnet werden; insgesamt muss in unserem Beitrag hier zudem die Unabdingbarkeit empirischer Feldforschung (hier: Verfahren teilnehmender Beobachtung) festgehalten werden.

Die *heutige donauschwäbische* Kultur bzw. *banatschwäbische* Kultur findet *als* donauschwäbische Kultur bzw. *als* banatschwäbische Kultur heute in Deutschland statt (nicht als bayerische, württembergische oder badische Kultur, sondern als donau-/ banat-schwäbische Kultur). Nicht mehr das Banat- und Batschka-Gebiet, sondern heute die südlichen Bundesländer der Bundesrepublik Deutschland sind aus pluriethnischer Kultur zusammengesetzt. Diejenigen Donauschwaben, die ihre Herkunftskultur aktiv

⁶⁴ Identitätspräsentation verstanden nach: Lübke, Hermann, *Praxis der Philosophie, praktische Philosophie, Geschichtstheorie*, Stuttgart 1978, s.v. „Zur Identitätspräsentationsfunktion der Historie“, s. 97-122.

behalten und unterhalten wollen, können und sollen dies tun – einen Teil davon bilden auch ihre Wallfahrtsveranstaltungen in Bayern oder in Baden-Württemberg.

Reinhold Boschki

Die Bedeutung von Erinnerung für Bildung und Erziehung am Beispiel des Schoah-Gedenkens

Abstract:

Erinnerung ist nicht nur ein zentrales Moment für die Identitätskonstitution jedes einzelnen Menschen, auch für Gemeinschaften sind Gedenken und Erinnern konstitutiv. Deshalb wird der Erinnerung im Feld von Erziehung und Bildung in allen religiösen, sozialen und kulturellen Gruppen einen besonderen Stellenwert eingeräumt. Der vorliegende Beitrag untersucht kulturwissenschaftliche, sozialpsychologische, gesellschaftliche, ethische und theologische Aspekte des Erinnerns. Daraus wird die grundlegende These entwickelt, dass Erinnerungskulturen stets zwei Brennpunkte haben: einerseits das konkrete Gedenken der Opfer und Leidenden in der jeweiligen Tradition, andererseits die Zukunftsorientierung des Gedenkens, da aus dem Leiden eine Motivation für Veränderung und Humanisierung entstehen soll. Schließlich werden am Beispiel des Schoah-Gedenkens die Möglichkeiten für eine Kultur der Erinnerung in einer pluralen Gesellschaft unter globalen Bedingungen ausgelotet, insbesondere im Blick auf Erziehung und Bildung.

1. Hinführung

„Wir sind Erinnerung“ – diese grundlegende Einsicht kann sich jeder Mensch unmittelbar verdeutlichen, indem man sich vergegenwärtigt, welche Prägungen er oder sie im Laufe der Biografie erfahren hat. Insbesondere die familienbiografischen Erinnerungen aus Kindheit und Jugendzeit, aber auch die vielen weiteren sozialisatorischen Einflüsse aus dem Umfeld einer Person, seien es Gleichaltrige, die Nachbarschaft, Schule, Kolleginnen und Kollegen am Arbeitsplatz, Menschen, denen man in der Freizeit oder im Vereinsleben begegnet. Jede und jeder ist geprägt durch persönliche und soziale Erinnerungen. Diese Prägungen bilden einen wesentlichen Teil unserer Identität.

Aus diesem Grunde nennt der amerikanische Sozialpsychologe *Daniel Schacter* sein Buch über die Bedeutung des Gedächtnisses „Wir sind

Erinnerung“.¹ Beispielsweise wäre Freundschaft oder Partnerschaft nicht möglich, würde man sich nicht erinnern können an die vielen schönen Begegnungen und Erlebnisse, aber auch die gemeinsamen Leiderfahrungen, die man durchgestanden hat. Gerade letztere, die Erfahrungen des Negativen, des Leidens, besonders der Traumata, sind prägende Elemente unserer Biografie und damit unserer Identität, denn die Narben von schlimmen Erfahrungen werden niemals völlig verheilen, auch wenn man die Vergangenheit einigermaßen bewältigt hat.

Auch in Erziehungs- und Bildungsprozessen ist Erinnerung ein zentrales Moment. Die Lehr- und Bildungspläne bestehen zu einem großen Teil aus Traditionsgut, das der nächsten Generation überliefert werden soll. Quellen und Texte aus vergangenen Zeiten, die großen Werke der Weltliteratur und die Erinnerung an bestimmte geschichtsrelevante Personen, Heldinnen oder Helden, Heilige oder Poeten – sie alle sind Teil des Curriculums, was bedeutet, dass Bildung zu einem großen Teil aus der Weitergabe von Erinnerungen besteht, die einem Staat, einer Nation, einer Gemeinschaft, aber auch ethnischen und religiösen Gruppen wichtig sind.

Der Bedeutung von Erinnerung, insbesondere für Erziehung und Bildung, soll in diesem Beitrag am Beispiel der Erinnerung an die Shoah, den Massenmord an den europäischen Jüdinnen und Juden im Nationalsozialismus, aufgezeigt werden. Dazu ist es erforderlich verschiedene Zugänge zum Stichwort Erinnerung auszuleuchten, daraus erstens eine Theorie der Erinnerung für historische Traumata, hier am Beispiel der Shoah, zu entwickeln, die jedoch zweitens auch für andere Erinnerungstraditionen fruchtbar gemacht werden kann. Diese Theorie wird in einem dritten Schritt in Hinblick auf ihre gesellschaftliche Relevanz und ihre Bedeutung für Erziehung und Bildung reflektiert.

2. Verschiedene Zugänge zum Stichwort „Erinnerung“

Kulturwissenschaftliche und sozialpsychologische Aspekte

Erinnerung oder Gedächtnis, beides wird hier so wie in den überwiegenden Teilen der Forschung synonym gebraucht, ist Gegenstand in zahlreichen

¹ Schacter, Daniel L., *Wir sind Erinnerung. Gedächtnis und Persönlichkeit*, Reinbek bei Hamburg 2001; vgl. auch: Rusterholz, Peter / Moser, Rupert (Hg.), *Wir sind Erinnerung. Referate einer Vorlesungsreihe des Collegium Generale der Universität Bern*, Bern 2003; Korte, Martin, *Wir sind Gedächtnis. Wie unsere Erinnerungen bestimmen, wer wir sind*, München 2019.

und sehr unterschiedlichen Forschungsfeldern. Insbesondere die sogenannten *Cultural Memory Studies* haben sich in den vergangenen Jahrzehnten als ein bedeutender Forschungszweig etabliert, wobei ein inter- bzw. transdisziplinäres Vorgehen die Regel geworden ist.² Weitgehende Einigkeit besteht darin, dass Erinnerungskultur ein diskursives Konstrukt darstellt, insbesondere dann, wenn es sich um kollektive Erinnerung handelt, also eine Gedächtniskultur, die von einer Gruppe oder einer größeren Einheit, z.B. einem Volk oder einer Nation getragen wird. Die Menschen, die an einer solchen Gemeinschaft teilhaben, konstruieren ihre Erinnerung an bestimmte Elemente der Vergangenheit so, dass sich ihre Gruppe und die Zugehörigkeit zu dieser Gruppe stabilisieren.

Der französische Soziologe *Maurice Halbwachs* (1877-1945) wendet sich mit einem solchen Verständnis von Erinnerung, das die sozialen Elemente ihrer Konstruktion in den Vordergrund stellt, gegen ein individualisiertes, enges Verständnis, wie es etwa bei *Sigmund Freud* (1856–1939) oder anderen seiner Zeitgenossen vorliegt.³ Erinnerungen entsprechen hier Denkschemata, die die Wahrnehmung und das Verständnis von Wirklichkeit in eine bestimmte Richtung lenkt. Sie ist demnach sozial geprägt. Kollektives und individuelles Gedächtnis stehen in einer engen Beziehung und einer wechselseitigen Abhängigkeit. Im Anschluss daran spricht *Henri Tajfel* (1919–1982) von „sozialer Identität“: Gruppengedächtnis prägt die Identität der einzelnen, oder umgekehrt formuliert, die individuelle Identität, das Selbstverständnis einzelner Personen ist durch ihre Zugehörigkeit zur sozialen Gruppe geprägt.⁴

In der kulturellen Gedächtnisforschung wurde insbesondere die Unterscheidung von *Jan Assmann* tragend, der zwischen „kommunikativem Gedächtnis“ und „kulturellem Gedächtnis“ trennt.⁵ Das kommunikative Gedächtnis entsteht durch Alltagsinteraktion und bezieht sich auf einen überschaubaren Zeithorizont etwa von drei bis vier Generationen. Es rekurriert auf Geschichtserfahrungen im Rahmen von individuellen

² Zum Überblick siehe: Erll, Astrid, Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung, Heidelberg ³2017; Dies. / Nünning, Ansgar (Eds.), A companion to cultural memory studies, Berlin-New York 2010.

³ Halbwachs, Maurice, Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen, Frankfurt/M. 1985a (Les cadres sociaux de la mémoire, Paris 1925); Ders., Das kollektive Gedächtnis, Frankfurt/M. 1985b (La mémoire collective, Paris 1950).

⁴ Tajfel, Henri, Gruppenkonflikt und Vorurteil. Entstehung und Funktion sozialer Stereotypen, Bern 1984.

⁵ Assmann, Jan, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München ⁷2007.

Biografien, ist wenig geformt und lebt von direkter oder erzählter Erinnerung, dem Hörensagen und der Weitergabe solcher Erzählungen. Hier kommt insbesondere die sogenannte *Oral History* zum Tragen, die relativ unspezifisch ist und von Zeitzeugen einer Erinnerungsgemeinschaft geprägt wird. Demgegenüber bezieht sich das „kulturelle Gedächtnis“ eher auf Ereignisse einer absoluten Vergangenheit, bisweilen auf eine mythische Urgeschichte und weist einen hohen Grad an Geformtheit und Ritualisierung auf. Sie wird auf bestimmte Weise zeremoniell tradiert, in Festen und Feiern vergegenwärtigt und ist hochgradig symbolisiert.

In Auseinandersetzung mit diesen Traditionen der kulturellen Gedächtnisforschung und in Bezug auf psychologische, psychoanalytische, sozialpsychologische bis hin zu neurobiologischen Forschungen hat der Sozialpsychologe *Harald Welzer* eine umfangreiche „Theorie der Erinnerung“ vorgelegt.⁶ Dabei betont er das Wechselspiel aus individuellen und sozialen Anteilen, die die Erinnerungen und die Identität von Personen prägen. Ein wesentliches Element seiner Theorie ist die soziale Einbettung von Gedächtnisinhalten. Erinnerung ist emotional geprägt. Das gilt schon auf individueller Ebene, denn jede und jeder kann aus eigener Anschauung sagen, dass wir uns an die Dinge in besonderer Weise erinnern, die einen emotionalen Marker besitzen, sei es in positiver oder in negativer Weise. Diese Erkenntnis ist jedoch auch sozialpsychologisch relevant, denn kollektive Erinnerungen wirken durch ihre emotionale Dimension in besonderer Weise auf das Selbst- und Weltverständnis von Individuen und Gruppen ein. Die Bedeutung von Emotionen für die Erinnerung kann nicht unterschätzt werden.

Gesellschaftliche und ethische Aspekte

Blickt man zum Thema Erinnerungskultur auf ein konkretes Thema, nämlich das der deutschen Erinnerungskultur im Blick auf den Holocaust, dann zeigt sich, dass hier nicht direkt von einer kollektiv geteilten, einheitlichen Erinnerung gesprochen werden kann, auch nicht von einer kulturellen Erinnerungstradition, sondern von höchst diversifizierten Arten und Weisen, wie das Gedenken des Massenmords in Europa in den verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen wach gehalten wird. Die Kulturwissenschaftlerin *Aleida Assmann* analysiert seit Jahrzehnten die Formen der Erinnerungskultur in Europa und spricht im Blick auf die deutsche Erinnerungskultur von

⁶ Welzer, Harald, Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung, München 42017.

einem „Unbehagen“, das sich breitmacht. Dies gelte nicht nur, wenn man die Gedächtnisformen kulturwissenschaftlich analysiert, sondern auch im Blick auf die Menschen, die heute ein solches Unbehagen teilen.⁷ Da es in einer Demokratie per definitionem keine einheitlichen Erinnerungskollektive geben kann, sondern immer eine Vielzahl unterschiedlicher und konkurrierender Interessensgruppen, wirkt jede Form von staatlich verordneter Erinnerungskultur aufgesetzt und ist für viele nicht mehr nachvollziehbar. Unbehagen macht sich insbesondere breit angesichts der Ritualisierung von erinnerungskulturellem Handeln, etwa an staatlichen Gedenktagen, wobei Rituale, z.B. das Niederlegen von Kränzen oder auch gestanzte Aussagen in Reden wie „Wir sind heute hier versammelt, um...“, oder „So etwas darf nie wieder geschehen!“ für viele Zeitgenossen hohl und inhaltsleer klingen. Als wichtigsten Kritikpunkt neben einer erstarrten ritualisierten Erinnerungskultur nennt Aleida Assmann deren moralisierende Tendenz. In vielen Fällen sind klassische Gedenkveranstaltungen mit einem realen oder virtuell erhobenen Zeigefinger gekennzeichnet, man versteht die konkrete Aktion als Mahnmal und Mahnzeichen insbesondere für die jüngere Generation und meint, durch wohlgemeinte Reden die Moral einer Generation beeinflussen zu können. Das Gegenteil ist der Fall, denn je mehr moralisiert wird, desto mehr gehen insbesondere junge Zuhörerinnen und Zuhörer auf Distanz. Eine auf diese Weise zum Ausdruck kommende Gedächtniskultur wird mehr und mehr starr, inhaltsleer, v.a. aber verliert sie jede Relevanz.

Das Gegenteil davon ist der Fall, wenn Zeitzeugen ihre Erinnerung weitergeben und wenn Überlebende einer Katastrophe das Gedächtnis der Opfer einklagen. Beispielsweise zeugt das Gesamtwerk von *Elie Wiesel* (1928–2016) davon, wie aus der Erinnerung an die Schrecken der Vernichtung eine Botschaft der Menschlichkeit und eine Verpflichtung zur Humanität erwachsen kann. Elie Wiesel, 1944 als Fünfzehnjähriger aus dem damals ungarischen, heute rumänischen Sighet zusammen mit seiner Familie und der ganzen jüdischen Gemeinde direkt nach Auschwitz deportiert, hat mehr als ein Jahrzehnt nach der Befreiung seine Erinnerungen in dem bedeutenden Zeugnis des Holocaust, „Die Nacht“, zusammengefasst.⁸ Seine weiteren Schriften – Romane, biblische, talmudische, chassidische Schriften, Essays – beziehen sich nur indirekt auf Auschwitz, sind im strengen Sinne keine Auschwitzliteratur, sondern stellen den Versuch dar, das

⁷ Assmann, Aleida, Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention, München ³2020.

⁸ Wiesel, Elie, Die Nacht. Erinnerung und Zeugnis (1958), Freiburg 2022 (Neuübersetzung).

Gedächtnis der Leiden in den Horizont von Gegenwart und Zukunft zu stellen. Sie sind an zahlreichen Stellen von einer „Ethik der Erinnerung“⁹ geprägt, indem sie unter anderem das Schicksal der Überlebenden beschreiben und deren Versuche, ein neues Leben in Menschlichkeit und Würde zu beginnen. Erinnerung bleibt an keiner Stelle rückwärtsgerichtet, allein der Vergangenheit zugewandt, sondern will für Gegenwart und Zukunft die Möglichkeit der Humanität eröffnen.

Erinnerung im Werk Wiesels hat stets einen ambivalenten Charakter. Sie kann diejenigen, die sich erinnern, die Zeitzeugen und Überlebenden und die, die ihnen zuhören, zur Verzweiflung führen angesichts dessen, was sich ereignet hat. Auf der anderen Seite kann Erinnerung Ansporn sein, Gegenwart und Zukunft anders zu gestalten als in der Vergangenheit. So gesehen kann Erinnerung zu einem anderen Wort für Hoffnung werden.¹⁰

Religiöse und theologische Aspekte

Ein weiterer bedeutender Zweig der Annäherung an die Kultur der Erinnerung ist der religiöse, der sich in allen Religionen der Welt widerspiegelt und der in Judentum und Christentum in besonderer Weise ausgeprägt ist. Die jüdische Religion ist eine erinnerungsbasierte Religion, da sie die Erinnerung an Ereignisse, die aus der Tradition des jüdischen Volkes überliefert werden, in den Mittelpunkt des religiösen Lebens stellt. Zahlreiche rituelle Alltagshandlungen, Gebete oder Erzählungen, die am Schabbat eine Rolle spielen, sowie ganze Feste im Jahreskreis sind der Erinnerung gewidmet. Das bekannteste Beispiel ist das Pessachfest, bei dem bekanntermaßen die Erinnerung an die Befreiung des biblischen Volkes Israel aus Ägypten im Zentrum steht.

Auch im Christentum, das sich aus dem Judentum entwickelt hat, steht Erinnerung an den entscheidenden Punkten des religiösen Lebens. Der Gottesdienst ist liturgisches Gedächtnis der Taten und Worte Jesu, insbesondere im Zusammenhang mit seinem Tod. Die rituelle Formel „Tut dies

⁹ Margalit, Avishai, *Ethik der Erinnerung*, Frankfurt 2000; vgl. dazu Höver, Gerhard, *Überlegungen zu einer Ethik der Erinnerung*, in: Reinhold Boschki, Albert Gerhards (Hg.), *Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft. Neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog*, Paderborn 2010, 69-81.

¹⁰ Wiesel, Elie, *Warum ich schreibe*, in: Ders., *Den Frieden feiern* (hg. und übers. von Reinhold Boschki), Freiburg 1991, 21-28; siehe auch: Wiesel, Elie, *Gesamtausgabe seiner Werke* (24 Bde.), hg. von Reinhold Boschki, Daniel Krochmalnik, Freiburg, ab 2023; Boschki, Reinhold, *Elie Wiesel – ein Leben gegen das Vergessen. Erinnerungen eines Weggefährten*, Ostfildern 2018.

zu meinem Gedächtnis“ bildet den Höhepunkt der ritualisierten Erinnerung an Leiden, Sterben und Auferstehung Jesu Christi.

Der katholische Fundamentaltheologe *Johann Baptist Metz* (1928–2019) hat sich diesem Phänomen der erinnerungsgeleiteten religiösen Tradition zeitlebens gewidmet.¹¹ Für ihn sind Erinnerung und Erzählung Brennpunkte des Gottesglaubens im Judentum ebenso wie im Christentum, wenn auch in beiden Traditionen auf sehr verschiedene Weise. Metz bringt das Gottesgedächtnis und die Leidensgeschichte der Welt in einen engen Zusammenhang. Die *Memoria Passionis* stellt für ihn einen Ankerpunkt christlicher Glaubensexistenz dar, die sich niemals allein im Privaten abspielen darf, sondern immer gesellschaftliche und politische Konsequenzen hat. Die von Metz entwickelte sogenannte „Neue politische Theologie“ widmet sich in erster Linie dem „Eingedenken fremden Leidens“, das bedeutet den Leidensgeschichten der Anderen, die nicht zur Eigengruppe gehören. Ihrem Leiden kann man als Christin und als Christ nicht gleichgültig gegenüberstehen, es muss mich berühren, da ich als Christin und Christ vom Leiden Jesu berührt bin.

Im Gedächtnis des Leidens wird Erinnerung zu einer, wie Metz sagt, „gefährlichen Erinnerung“, da sie sich niemals zufriedengibt mit den Zuständen in der Welt und insbesondere Ungerechtigkeit, Unterdrückung, Hass und Unmenschlichkeit wahrnimmt, um die Verhältnisse und insbesondere die Machtssysteme, die hinter dem Unrecht stehen, zu kritisieren. Aus einer solchen Haltung entwickelt Metz die Forderung einer „leidsensiblen Theologie“, die aller Gleichgültigkeit wehrt und die Menschen mit all ihrer Trauer und Angst, ebenso mit ihrer Freude und Hoffnung in den Mittelpunkt der theologischen Reflexion stellt. Metz entwickelt hier ein Programm für eine „Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens“, in dem die *Leidenserinnerung* zur Motivation für die *Leidensüberwindung* wird.

3. Zwei Brennpunkte einer Kultur der Erinnerung

Die oben angedeuteten, verschiedenen Blickrichtungen auf das Phänomen der Erinnerung und des Gedächtnisses sollen in dem nun folgenden zweiten, kurzen Abschnitt zusammengeführt werden. Hier liegt das Zentrum der Ausführungen, es wird eine These für weitere Diskussionen entwickelt.

¹¹ Zum Folgenden s. insbes.: Metz, Johann Baptist, *Memoria passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg 2017.

Das Gedenken der Opfer

Jede Erinnerungskultur lebt von dem Gedenken an die konkreten Menschen, denen die Erinnerung gilt. Dies erfolgt allerdings auf sehr unterschiedliche Weise. In manchen Traditionen und Zusammenhängen scheint das Bild der Menschen, um die es geht, zu verblassen, beispielsweise wenn in undifferenzierter Weise an „Kreuzzüge“ oder „Hexenverfolgungen“, an „Flucht und Vertreibung“ erinnert wird. Meist kommen hier weder die konkreten geschichtlichen Kontexte und Machtstrukturen ins Bewusstsein noch die Biografien der Menschen, die unter den jeweiligen Unrechtssituationen zu leiden hatten. Geschichte und geschichtliche Ereignisse werden reduziert auf Schlagwörter.

Eine weitere Geschichtsdeutung, die den konkreten Menschen aus den Augen verliert, liegt dann vor, wenn Geschichte vor allem als Siegeregeschichte erzählt wird, die sich insbesondere an Helden, Feldherren oder Staatsmännern festmacht, beispielweise, wenn gesagt wird: „Caesar zog in die Schlacht“ oder „Napoleon hat Europa erobert“. Hier geraten die Sozialgeschichten oder Familienbiografien der Menschen, die daran beteiligt waren oder die darunter zu leiden hatten, nicht einmal andeutungsweise in den Blick.

Demgegenüber stehen Erinnerungstraditionen, die die historischen Zusammenhänge in *konkreter* Weise erhellen und die Lebensgeschichte der Menschen erforschen und erinnern. Der jüdische Philosoph *Walter Benjamin* (1892–1940), selbst auf der Seite der Opfer und Besiegten, hat vor allem in seinen „geschichtsphilosophischen Thesen“¹² den Perspektivenwechsel von der Sichtweise der Sieger zur Perspektive der Opfer radikal vollzogen und war damit Vorbote und Vorläufer eines „epochalen Orientierungswandels vom Triumph zum Trauma“,¹³ der sich seit Mitte der 1980er Jahren vollzieht. Dieser Wechsel kann nicht neutral erfolgen, als ginge es nur um eine neue akademische Sichtweise. Denn die Zeugin und der Zeuge sind keine ‚neutralen‘ Berichtersteller, sondern erzählen von konkreten Situationen, von Akten der Gewalt und des Unrechts. Diese Ereignisse sind historiografisch nachweisbar und erfassbar; sie bekommen durch die Schilderung der Opfer und Überlebenden eine spezifische Bedeutung zugewiesen. Somit verlieren die Zeugnisse, die Orte und die

¹² Benjamin, Walter, *Geschichtsphilosophische Thesen*, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser, Band I.2, Frankfurt/M. 1940, 691-704.

¹³ Hartman, Geoffrey / Assmann, Aleida, *Die Zukunft der Erinnerung und der Holocaust*, Paderborn 2012, 19.

Menschen ihre „Neutralität“, sie werden zu Botschaftern der Erinnerung an die konkrete Leidensgeschichte von konkreten Menschen, die Unrecht erdulden mussten oder gar ermordet wurden. Diese Erinnerung erfolgt zweckfrei und wird nicht für andere Ziele instrumentalisiert. Sie dient dem Gedenken der Menschen und dem Versuch, den Opfern ihre Würde zurückzugeben.

Erinnerung für die Zukunft

Auf der anderen Seite hat Erinnerung immer eine Dimension, die nicht allein in die Vergangenheit gerichtet, sondern in Gegenwart und Zukunft orientiert ist. Wie oben erwähnt, kann aus Erinnerung an Unmenschlichkeit in der Geschichte eine Botschaft der Menschlichkeit und der Humanität, also eine *ethische* Botschaft hervorgehen. Das Zeugnis von Zeuginnen und der Zeugen historischer Ereignisse, zum Beispiel Überlebende des Holocaust, erhält höchste ethische Relevanz für Gegenwart und Zukunft. Dabei ist ausdrücklich keine Moralisierung gemeint, also keine „Pädagogik des erhobenen Zeigefingers“, sondern eine *ethische* Kraft, die den Erinnerungen und Erzählungen *per se* innewohnt. Diese ethische Dynamik des Zeugnisses kann Umdenken und Neuorientierung bewirken.

Die ethische Ausrichtung steht nicht im Gegensatz zum zweckfreien Gedenken der Opfer, sondern kann aus der erinnernden Beschäftigung mit den Lebensgeschichten der Menschen hervorgehen. Beide Formen der Erinnerung stehen nicht im Widerspruch, sie gehen auch nicht ineinander auf. Das Gedenken der Menschen und ihrer Würde erfolgt nicht mit dem Ziel, Menschen von heute zu „besseren Menschen“ zu erziehen, und dennoch erfolgt durch Erinnerung – im Idealfall – eine Sensibilisierung all derer, die sich von den Leidensgeschichten betreffen lassen. Diese Sensibilisierung erfolgt gleichermaßen rückwärts, in die Vergangenheit, und ebenso nach vorne, mit Blick auf die gesellschaftlichen Verhältnisse in Gegenwart und Zukunft.

Beide erinnerungsgeleiteten Perspektiven können als Brennpunkte einer Ellipse, die die Erinnerungskultur symbolisiert, verstanden werden.



Diese beiden Elemente der Erinnerungskultur stehen in einer polaren Spannung, sie können nicht ausgetauscht und nicht ineinander aufgelöst werden, da sonst die Gefahr der Instrumentalisierung von Erinnerung besteht. Wer eine Kultur der Erinnerung etabliert und pflegt, muss sich dieser beiden Pole, ihrer Gegensätze, ihrer dialektischen Verschränkung und ihrer Ambivalenz bewusst sein.

1. Erinnerungskultur in einer pluralen Gesellschaft

Erinnerungskulturen im Plural

Im Zuge der Europäisierung und Globalisierung bekommen die nationalen und ethnozentrischen Erinnerungskulturen erhebliche Konkurrenz. Der „Krieg der Erinnerung“¹⁴ und der „Kampf um die europäische Erinnerung“¹⁵ ist längst auch auf weltweiter Ebene entbrannt, da sich Erinnerungen aus unterschiedlichen Perspektiven und vor dem Hintergrund disparater historischer Erfahrungen gegenüberstehen. So hat beispielsweise der osteuropäische Raum eine völlig anders gelagerte Erinnerung an die Totalitarismen des 20. Jahrhunderts als die westlichen Nationen. Während die westeuropäischen Staaten das Ende des Zweiten Weltkriegs als Befreiung erlebt hatten, die Deutschen hingegen es als Niederlage empfinden mussten, erlebten die Menschen in Osteuropa das Jahr 1945 mehr oder weniger als Wechsel der totalitären Regime. Dadurch kommt es zu konkurrierenden und überlappenden Erinnerungen. Auch die verschiedenen sozialen,

¹⁴ Welzer, Harald (Hg.), *Der Krieg der Erinnerung. Holocaust, Kollaboration und Widerstand im europäischen Gedächtnis*, Frankfurt/M. 2007.

¹⁵ Leggewie, Claus, *Der Kampf um die europäische Erinnerung. Ein Schlachtfeld wird besichtigt*, München 2011.

ethnischen und religiösen Gemeinschaften Europas deuten das gleiche Ereignis aufgrund unterschiedlicher sozialer und historischer Traumata auf höchst verschiedene Weise.

Im Zuge der Globalisierung der Kulturräume stehen sich höchst unterschiedliche Deutungen der Geschichte offen gegenüber, wozu gerade die globalen Kommunikationsmedien erheblich beitragen. Dies gilt auch für andere historische Unrechtssituationen wie den jüngste Unrechtskrieg Russlands gegen die Ukraine, den Krieg in Bosnien, den Völkermord in Ruanda, das Unrecht und die Verbrechen der Kolonialisierung, Apartheid und Rassismus in Afrika und anderswo. Nicht selten werden Erinnerungen im globalen Raum für die eigenen (macht-)politischen Zwecke instrumentalisiert und gegen die Erinnerungstraditionen anderer Völker, Nationen und Gruppen ausgespielt.

Demgegenüber fordern u.a. kulturwissenschaftliche Ansätze eine Profilierung von Erinnerung und Erinnerungskultur unter den Bedingungen der Europäisierung und Globalisierung. Um die positiven Aspekte der neuen Wertschätzung von Erinnerung, nämlich eine vertiefte Sensibilität für die Vergangenheit und deren Bedeutung für ein Verständnis gegenwärtiger Prozesse zu garantieren, stellt Aleida Assmann fünf Prämissen auf:¹⁶

1. Erinnern, sei es auf der individuellen oder auf der Gruppenebene, ist eine anthropologische Universalie.
2. Erinnern ist Vergegenwärtigen von Vergangenheit. „Vergegenwärtigung“ bedeutet, das Vergangene *in* die Gegenwart zu stellen.
3. Erinnern bedarf der Darstellung.
4. Das Neue an der Erinnerungskultur ist ihr ethischer Rahmen.
5. Der Erinnerungsdiskurs ist Chance für eine kritische Selbstreflexion.

In diesem Versuch der Konzentration von Erinnerung auf die reflexive Bearbeitung von Vergangenheit im Interesse einer ethischen Orientierung für die Gegenwart wird erkennbar, dass der historische Bezugspunkt nicht beliebig ist, sondern in diesem Fall aus der Auseinandersetzung mit dem Vermächtnis des Holocaust entstanden ist. Der Vergangenheitsbezug trägt einen ethischen Charakter, er ist optionengeleitet, an den konkreten Opfern der Geschichte orientiert und zielt auf eine Humanisierung gegenwärtiger und zukünftiger Gesellschaften.

Hier ist ein gemeinsames Wissen um die verschiedenen Erinnerungskulturen gefragt, die sich in der pluralen Gesellschaft finden, gefordert ist eine

¹⁶ Assmann, Das neue Unbehagen, 204-211.

„multidirektionale Erinnerung“.¹⁷ Entscheidend dabei sind die Wertschätzung und der Respekt vor der Erinnerung des Anderen, ebenso das Gespräch, der Dialog zwischen den verschiedenen Erinnerungskulturen.

Ziel einer solchen dialogischen Erinnerungskultur ist es, den freien und demokratischen Diskurs der Erinnerungen zu befördern. In einer europäischen oder globalisierten Arena ist es eine vordringliche Aufgabe, eine Kultur der Wertschätzung für die divergierenden Erinnerungstraditionen zu entwickeln. Das Recht der Anderen, ihre Erinnerungskultur zu pflegen, wird zur Pflicht, sie in den Diskurs mit anderen Erinnerungen einzubringen, um andere Sichtweisen zu verstehen und die eigene Erinnerung selbstreflexiv zu prüfen.

Das oben erwähnte „Eingedenken fremden Leids“ (Metz), das ohne Vereinnahmung oder falsche Opferidentifikation auskommt, kann zum Maßstab für einen demokratischen und globalen Austausch der Erinnerungskulturen werden. Nicht oberflächliche Einfühlung in das Leid des anderen, sondern Solidarität mit den Opfern, gemeinsame Suche nach einem Verständnis der historischen Mechanismen und Machtstrukturen, die hinter den Unrechtssituationen standen, eine ethische Perspektive, die der Gewinnung von Humanität in Gegenwart und Zukunft dient, kann zu einer neuen, globalen Erinnerungskultur beitragen, die immer multidirektional ist und eine Diskurskultur darstellt.

Bildung und Erziehung aus Erinnerung

Als Beispiel, wie Erinnerung für Erziehung und Bildung fruchtbar gemacht werden kann, sei zum Schluss auf eine empirische Studie verwiesen, die mit 1.200 Religionslehrkräften in Deutschland, Österreich und der Schweiz durchgeführt wurde.¹⁸ Sie wurden danach befragt, welche Elemente der Erinnerung an den Holocaust in ihrem Unterricht eine Rolle spielen. Erstaunlicherweise betonten viele, dass gerade für den Religionsunterricht die Erinnerung insgesamt, aber auch das Gedenken speziell an die Shoah, eine wichtige und über die verschiedenen Schuljahre immer wieder aufzugreifende Aufgabe darstellt. Besonders essenziell war den meisten der Befragten die Tatsache, dass der Religionsunterricht in Ergänzung zum Geschichts- und Politikunterricht eine spezielle Aufgabe darin

¹⁷ Rothberg, Michael, *Multidirektionale Erinnerung. Holocaustgedenken im Zeitalter der Dekolonisierung*, Berlin 2021.

¹⁸ Boschki, Reinhold / Forschungsgruppe REMEMBER, *Erinnerung an den Holocaust im Religionsunterricht. Empirische Einblicke und didaktische Impulse*, Stuttgart 2020.

hat, die Biografien von konkreten Menschen in den Mittelpunkt zu stellen. Beispielsweise erarbeiten manche Religionslehrerinnen und Religionslehrer mit ihren Lerngruppen die Geschichte der Jüdinnen und Juden, die vor Ort in der Stadt, in dem Dorf oder in der Umgebung gelebt hatten. Dabei stehen ihr Leben, ihre religiöse und kulturelle Existenz, aber auch ihre Verfolgungs- und Leidensgeschichte im Zentrum.

Für viele Schülerinnen und Schüler sei es, wie zahlreiche Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Studie angaben, ein „Aha-Erlebnis“, wenn die große, weit weg von der eigenen Biografie oder weit weg von der eigenen Örtlichkeit geglaubte Geschichte plötzlich ganz nahe rückt, indem man feststellt, dass in der gleichen Straße, auf der gleichen Schule, im gleichen Ort, wo man heute lebt, früher Jüdinnen und Juden lebten, die vertrieben oder deportiert wurden. Ihre Lebens- und Leidensgeschichte nachzuverfolgen, aber auch das lebendige Judentum damals und heute darzustellen, ist für viele Religionslehrkräfte wesentlich.

Gleichzeitig widmet sich der Religionsunterricht immer wieder der Frage nach den Konsequenzen der Beschäftigung mit Erinnerung für heute und morgen. So ist vielen Religionslehrkräften die Aufklärung über historische und gegenwärtige Phänomene der Judenfeindschaft sowie die Bekämpfung und Prävention des Antisemitismus ein besonderes Anliegen. In der Erinnerung an die Vergangenheit kann es, so sind sich die meisten der Befragten einig, zu einer Sensibilisierung für das Zusammenleben mit Menschen unterschiedlicher religiöser, nationaler, sozialer und kultureller Herkunft kommen. So verstanden, hat die Beschäftigung mit der Erinnerung eine enorme Wirkung auf Erziehung und Bildung – nicht nur für junge Menschen.

Verwendete Literatur

- Assmann, Aleida, Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention, München ³2020.
- Assmann, Jan, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München ⁷2007.
- Benjamin, Walter, Geschichtsphilosophische Thesen (1940), in: Ders., Gesammelte Schriften, hg. von Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser, Band I.2, Frankfurt/M. 1991, 691-704.
- Boschki, Reinhold/Forschungsgruppe REMEMBER, Erinnerung an den Holocaust im Religionsunterricht. Empirische Einblicke und didaktische Impulse, Stuttgart 2020.

- Boschki, Reinhold, Elie Wiesel – ein Leben gegen das Vergessen. Erinnerungen eines Weggefährten, Ostfildern 2018.
- Erll, Astrid / Nünning, Ansgar (Eds.), *A Companion to Cultural Memory Studies*, Berlin-New York 2010.
- Erll, Astrid, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung*, Heidelberg ³2017.
- Halbwachs, Maurice, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Frankfurt/M. 1985a (*Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris 1925).
- Halbwachs, Maurice, *Das kollektive Gedächtnis*, Frankfurt/M. 1985b (*La mémoire collective*, Paris 1950).
- Hartman, Geoffrey/Assmann, Aleida, *Die Zukunft der Erinnerung und der Holocaust*, Paderborn 2012.
- Höver, Gerhard, Überlegungen zu einer Ethik der Erinnerung, in: Reinhold Boschki, Albert Gerhards (Hg.), *Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft. Neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog*, Paderborn 2010, 69-81.
- Korte, Martin, *Wir sind Gedächtnis. Wie unsere Erinnerungen bestimmen, wer wir sind*, München 2019.
- Leggewie, Claus, *Der Kampf um die europäische Erinnerung. Ein Schlachtfeld wird besichtigt*, München 2011.
- Margalit, Avishai, *Ethik der Erinnerung*, Frankfurt 2000.
- Metz, Johann Baptist, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg 2017.
- Rothberg, Michael, *Multidirektionale Erinnerung. Holocaustgedenken im Zeitalter der Dekolonisierung*, Berlin 2021.
- Rusterholz, Peter/Moser, Rupert (Hg.), *Wir sind Erinnerung. Referate einer Vorlesungsreihe des Collegium Generale der Universität Bern*, Bern 2003.
- Schacter, Daniel L., *Wir sind Erinnerung. Gedächtnis und Persönlichkeit*, Reinbek bei Hamburg 2001.
- Tajfel, Henri, *Gruppenkonflikt und Vorurteil. Entstehung und Funktion sozialer Stereotypen*, Bern 1984.
- Welzer, Harald (Hg.), *Der Krieg der Erinnerung. Holocaust, Kollaboration und Widerstand im europäischen Gedächtnis*, Frankfurt/M. 2007.
- Welzer, Harald, *Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung*, München ⁴2017.
- Wiesel, Elie, *Die Nacht. Erinnerung und Zeugnis (1958)*, Freiburg 2022 (Neuübersetzung, im Erscheinen).
- Wiesel, Elie, *Gesamtausgabe seiner Werke (24 Bände, hg. von Reinhold Boschki, Daniel Krochmalnik)*, Freiburg, ab 2023.
- Wiesel, Elie, *Warum ich schreibe*, in: Ders., *Den Frieden feiern*, hg. und übers. von Reinhold Boschki, Freiburg 1991, 21-28.

AutorInnen / Auteurs

Arcade Arakaza

Psychologue et assistant de recherche dans le centre de recherche en didactique des disciplines et diffusion des sciences de l'Université du Burundi (CRDS). Il fait ses recherches sur l'innovation sociale et durabilité dans un programme international à Thammasat de l'Université de Bangkok / Thailand.

Alexis Banuza

Professeur Associé à l'Université du Burundi au département de physique technologie de l'Institut de Pédagogie Appliquée. Il est physicien de formation avec spécialisation en didactique de la physique. Il est directeur du centre de recherche en didactique des disciplines et de diffusion des sciences (CRDS).

Prof. Dr. Klaus Baumann

Seit 2004 Professor für Caritaswissenschaft und christliche Sozialarbeit an der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Er ist Priester der Erzdiözese Freiburg und staatlich approbierter Psychotherapeut (psychoanalytische Psychotherapie bei Erwachsenen). Publikationen und weitere Informationen: www.caritaswissenschaft.uni-freiburg.de, orcid.org/0000-0002-7998-0763.

Appoline K. Bazubagira (PhD)

Sociologist and Anglican Priest. She has an extensive experience in community transformation using participative approaches. As a family Counselor and Peace Builder, she is involved in community therapy to fight against domestic violence, sexual abuse and violation of children and women's rights. She is a consultant and researcher, member of national, regional and International committees. Innovative and creative, she has entrepreneurship skills and a passion to unfold the capacity of vulnerable children, girls and women from very poor families for self-determination

and changing behaviors. She is an inspiring Professor that has a deep experience in education and an interesting record in volunteering.

Rev. Dr. Dieter Brandes

Theologian and Economist, born 1945, editor of the specialist book series *Reconciliatio - Healing of Memories*, Evangelisches Verlagshaus Leipzig.

Prof. Dr. Reinhold Boschki

Ordentlicher Professor und Leiter der Abteilung Religionspädagogik, Kerygmatik und kirchl. Erwachsenenbildung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

Schwerpunkte seiner Arbeit sind u.a. der christlich-jüdische Dialog, das „Erinnerungslernen“ und die „Erinnerungskultur“.

Lysette Gahimbare

Enseignante-chercheure, Université des Grands Lacs, Psychothérapeute au Service d'Aide et d'Accompagnement Psychosocial (SEAAP) intégré à l'Université des Grands Lacs et au Centre Izere (CIP), Consultante indépendante dans le domaine de la Psychologie et du genre.

Elizaveta Getta

macht ihr Ph.D. an der Karls-Universität Prag im Bereich der Translatologie. Zu ihren Forschungsinteressen gehören Dolmetschen, Übersetzen und interkulturelle Kommunikation in afrikanischen Ländern mit dem Fokus auf ehemalige deutsche Kolonien.

Mave Ditsove Francine

Religieuse, Assistante à la Faculté de Psychologie et des Sciences de l'Éducation, Université La Sapiencia de Goma, RDC.

Clovis Iriho

Diplômé de science politique et titulaire d'un Master en Socio-anthropologie, enseignant à l'Université Chrétienne de Bujumbura, Burundi.

Prof. Dr. Heinz-Gerhard Justenhoven

Seit 1995 Direktor des Instituts für Theologie und Frieden in Hamburg. Studium der kath. Theologie und Philosophie 1979-1985 an der Phil. Theol. Hochschule der Jesuiten, St. Georgen, in Frankfurt/Main und an der Marquette University in Milwaukee, Wisconsin/USA. 1990 Promotion zum Dr. theol., 2006 Habilitation im Fach Moralthologie an der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, seit 2010 dort apl. Professor.

Dr. Jean-Marie Katubadi-Bakenge

Docteur en philosophie et Maître en éthique de la communication. Il est Chercheur au Centre d'Analyse et de Recherches Interdisciplinaires sur le Développement dans la Région des Grands Lacs (Université du Lac Tanganyika) et Enseignant dans les Universités au Burundi et en RD Congo. Ses investigations portent sur les thèmes de crise, de conflit, de dignité, d'identité et d'Ubuntu.

Dr. Denis Kazungu

Titulaire d'un Doctorat en Psychologie Clinique (Université de Mons, Belgique), d'un Master en psychologie clinique et psychopathologie (Université Libre de Bruxelles), et un Diplôme Supérieur spécialisé en Droits de l'Homme et Résolution Pacifique des Conflits (Chaire UNESCO en Education à la Paix, Université du Burundi). Ses recherches et publications portent sur les questions des conflits de mémoire, de paix et de réconciliation, des traumatismes de guerre et viol en période de conflits, de problèmes de santé mentale, etc.

Prof. Dr. Simangaliso R. Kumalo

Professor of Practical Theology and History at the University of KwaZulu-Natal, South Africa. Currently the Acting Dean of the School of Religion, Philosophy and Classics. He has published eight books and several academic articles and chapters in books. An internationally recognized scholar and speaker. Amongst his books are *Methodist with a white history and a black future: The history of the People Called Methodists in KwaZulu-Natal* ; *Religion and Politics in Swaziland: The contributions of Dr JB Mzizi, John Nokutela and Angelinah Dube: Pioneers of Liberatory Education in South Africa.*

Dr. Déogratias Maruhukiro, ISch, PhD

Postdoc und Research associate an der Universität Freiburg (AB Caritaswissenschaft und Christliche Sozialarbeit). Er ist Gründer von RAPRED-Girubuntu e.V. und Initiator der Girubuntu Peace Academy (GPA) zusammen mit Prof. Dr. Klaus Baumann. Seine Forschungsschwerpunkte sind die Herausforderungen und Prozesse für Frieden und Versöhnung sowie die Aufarbeitung der kolonialen Vergangenheit im Afrika der Großen Seen im Allgemeinen und in Burundi im Besonderen.

Claver Nijimbere

Membre du CRDS et du Laboratoire ReSTE. Il est également enseignant-chercheur à l'École Normale Supérieure du Burundi et Directeur Général de la Science, Technologie et la Recherche au Burundi.

Eric Nkurunziza

Maître-assistant de l'Université des Grands Lacs à Bujumbura(Burundi), attaché à la Faculté des Sciences Humaines et Sociales. Diplômé de Master en Psychologie sociale, du travail et des organisations par l'Université Catholique de Lille(France) et du DESS en Droits de l'Homme et résolution pacifique des conflits par l'Université du Burundi à Bujumbura. Il intervient également à temps partiel comme psychosociologue dans les universités burundaises (Université du Burundi, Ecole Normale Supérieure, Université Lumière de Bujumbura, Université du Lac Tanganyika). Il est aussi Formateur et consultant en interventions psychosociales et la gestion pacifique des conflits.

Maxime Nshimirimana

Pédagogue et enseignant de l'école secondaire. Il est membre associé du centre de recherche en didactique des disciplines et diffusion des sciences de l'Université du Burundi (CRDS).

Prof. Dr. Symphorien Ntibagirirwa

Dominican Priest from Saint Thomas Aquinas Priory, Bujumbura. He is an Associate Professor of leadership ethics and governance at International Leadership University, visiting in various universities in Burundi and Rwanda. Editor-in-Chief of Revue Ethique et Société and Coordinator of Institute of Development and Economic Ethics (IDEE).

Dr. Innocent Nyirindekwe

Priester des Bistums Goma DR. Congo seit 1992; Doktor der Theologie, Fachrichtung Kirchenrecht; derzeit Professor an der Universität Goma und Rektor der Katholischen Universität La Sapiencia-Goma.

Prof. Dr. Michael Prosser-Schell

Wissenschaftlicher Angestellter am Institut für Volkskunde der Deutschen des östlichen Europa (IVDE) Freiburg. Forschungsschwerpunkte u.a.: Migrationsforschung, insbesondere zu Flucht und Vertreibung nach dem II. Weltkrieg; Integration und religiöse Kultur: Wallfahrtsveranstaltungen der Flüchtlinge und Vertriebenen in Südwestdeutschland (Projekt angesiedelt am IVDE Freiburg).

Prof.in Dr.in Karin Elinor Sauer

Master in Diversity Education. Professor of Social Work at the Cooperative State University Baden-Württemberg Villingen-Schwenningen DHBW VS, Faculty of Social Work. Lecturer at the University of Hildesheim for Cultural Diversity in Musical Education.

Dr. Léandre Simbananiye

Docteur en psychologie (orientation clinique), Professeur Associé à l'Université du Burundi/Faculté de Psychologie et des Sciences de l'Éducation. Il est Responsable du programme de Master de Psychologie.

Théon Tuyisabe

Diplômé en Philosophie avec une Spécialisation en Sciences du Mariage et de la Famille. Depuis 2007, il enseigne les cours d'Éthique à l'Université des Grands Lacs. Depuis 2010, il dirige l'École la Clairière du Burundi. Il a participé à la création du Collège des Philosophes du Burundi dont il assure la présidence. Courriel : theontuyisabe@gmail.com.

Prof. Dr. Stephan Winter

Inhaber des Lehrstuhls für Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen. Forschungsschwerpunkte: Grundlagen und Grundfragen der Liturgie; Weiterentwicklung einer systematisch orientierten Theologie der Liturgie

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)

Andrijana Glavas

Ich bin immer noch hier!

Die Rolle von Religiosität und Spiritualität bei traumatisierten Patienten in Kroatien

Die Ergebnisse dieser interdisziplinären caritaswissenschaftlichen Studie belegen erstmals die bislang unbeachtete Rolle von Religiosität und Spiritualität bei traumatisierten und anderen psychisch kranken Patienten in Kroatien für die Verarbeitung und Bewältigung ihrer Erkrankung. Die beeindruckenden Erkenntnisse stellen eine gute Diskussionsbasis dar, um die Förderung der Ressourcen von Religiosität und Spiritualität bei der Entwicklung neuer, effektiver Programme anzuregen, die zur Prävention, Behandlung, Rehabilitation und Nachsorge von Posttraumatischer Belastungsstörung und anderen psychischen Störungen beitragen könnten.

Bd. 8, 2022, 300 S., 39,90 €, br., ISBN 978-3-643-15171-1

Mahuwèna Martin Dieudonné Djègbatè

Von der Kultur der Aggression bis zur Feindesliebe

Eine friedensethische Analyse am Beispiel der Volkslieder und der Lebenswelt der Fon-Maxi in Benin

Wir leben in einer Welt, in der ein aus Angst weitverbreitetes negatives Menschenbild das Zusammenleben erschwert und immer neu die Friedensfähigkeit des Menschen und somit auch die Erfüllbarkeit des christlichen Gebotes der Feindesliebe in Frage stellt. Martin Djègbatè untersucht in der vorliegenden Forschungsarbeit die Mechanismen und die Ursachen der Verbreitung dieses Menschenbildes in den traditionellen und modernen Volksliedern im Süden Benins und legt einen besonderen Wert auf zivilgesellschaftlichen und politischen Mentalitätswechsel durch Selbstkritik, Angstüberwindung, Dialog und Versöhnung.

Bd. 5, 2022, 336 S., 34,90 €, br., ISBN 978-3-643-14947-3

Aimé-Parfait Niyonkuru

Droit judiciaire burundais

Institutions judiciaires, gens et autres acteurs de (la) Justice

La littérature scientifique publiée relative au droit judiciaire burundais est peu étoffée. Pour l'essentiel, les ressources documentaires disponibles sont constituées de travaux produits par les étudiants en master et en licence pour l'obtention de leurs diplômes. Quant à la littérature publiée il y a une ou plusieurs décennies, elle n'est point d'actualité sur de nombreux points – fait dont le lecteur n'a malheureusement pas souvent conscience –, tant le droit judiciaire burundais évolue extrêmement vite. La présente publication intervient dans la foulée de la promulgation d'une série de lois qui rendent les publications existantes dépassées par rapport à certaines informations ou sources. L'un des mérites de ce livre est de remettre à jour ces informations et ces sources.

Bd. 4, 2022, 236 S., 39,90 €, br., ISBN-CH 978-3-643-91385-2

LIT Verlag Berlin – Münster – Wien – Zürich – London

Auslieferung Deutschland / Österreich / Schweiz: siehe Impressumseite

Aimé-Parfait Niyonkuru

Access to Justice Beyond the State Courts

A Solution to the Crisis in Burundi?

Costliness, excessive delay, bias against the weak, corruption, underfunding, insufficiency of legal skills and shortage of training programmes (for the judicial staff in its diversity), complexity of legal rules and procedures, including the language of both the law and the Court, dependency vis-à-vis the political authorities; these are flaws documented as hindering equal and effective access to Burundi's formal state court justice system. This book argues that engaging with out-of-court justice in Burundi's legal pluralism model may positively impact on people's access to justice, particularly for the poor and the underprivileged. vol. 3, 2021, 194 pp., 29,90 €, pb., ISBN-CH 978-3-643-91377-7

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

Klaus Baumann; Rainer Bendel; Déogratias Maruhukiro (Hrsg.)

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

Zur Friedensarbeit von Politik und Kirchen in Nachkriegsgebieten. Pour une approche des politiques de paix dans les régions post-conflit

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 Ergebnisse werden in diesem Band dokumentiert.

Bd. 1, 2021, 302 S., 29,90 €, br., ISBN 978-3-643-14443-0

LIT Verlag Berlin – Münster – Wien – Zürich – London

Auslieferung Deutschland / Österreich / Schweiz: siehe Impressumseite

Theologie Ost – West

Europäische Perspektiven

hrsg. von Prof. Dr. Janez Juhant (Universität Ljubljana) und Prof. Dr. Albert Franz (†)

Margit Eckholt (Ed.)

Creation – Transformation – Theology

International Congress of the European Society for Catholic Theology (August 2021 – Osnabrück/Germany)

vol. 30, 2022, 570 pp., 49,90 €, pb., ISBN-CH 978-3-643-91488-0

Robert Petkovšek; Bojan Žalec (Eds.)

Ethics of Resilience

Vulnerability and Survival in Times of Pandemics and Global Uncertainty

vol. 29, 2022, 260 pp., 24,90 €, pb., ISBN-CH 978-3-643-91211-4

Miloš Lichner (Ed.)

Hope

Where does our Hope lie? International Congress of the European Society for Catholic Theology (August 2019 – Bratislava, Slovakia)

vol. 28, 2020, 732 pp., 49,90 €, pb., ISBN-CH 978-3-643-91330-2

Robert Petkovšek; Bojan Žalec (Eds.)

Transhumanism as a Challenge for Ethics and Religion

vol. 27, 2021, 236 pp., 34,90 €, pb., ISBN-CH 978-3-643-91297-8

Robert Petkovšek; Bojan Žalec (Eds.)

Ethical Implications of One God

The Significance of Monotheism

vol. 26, 2020, 208 pp., 29,90 €, pb., ISBN-CH 978-3-643-91126-1

Marie-Jo Thiel; Marc Feix (éds.)

Le défi de la fraternité

The Challenge of fraternity. Die Herausforderung der Geschwisterlichkeit

vol. 23, 2018, 640 pp., 39,90 €, br., ISBN-CH 978-3-643-91018-9

Robert Petkovšek; Bojan Žalec (Eds.)

Truth and Compassion

Lessons from the Past and Premonitions of the Future

vol. 20, 2017, 186 pp., 29,90 €, pb., ISBN-CH 978-3-643-90773-8

Janez Juhant; Bojan Žalec (Eds.)

Understanding Genocide and Suicide

vol. 18, 2015, 170 pp., 29,90 €, pb., ISBN-CH 978-3-643-90527-7

LIT Verlag Berlin – Münster – Wien – Zürich – London

Auslieferung Deutschland / Österreich / Schweiz: siehe Impressumseite

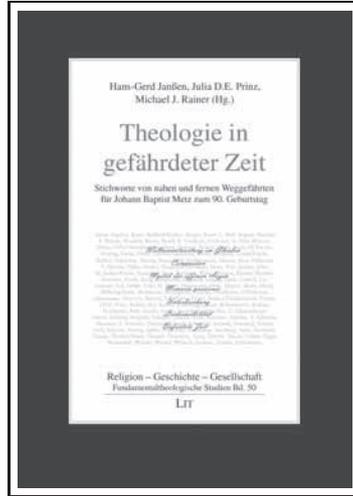
Religion – Geschichte – Gesellschaft

Fundamentaltheologische Studien

begründet von Prof. Dr. Dr. Johann Baptist Metz (†), Prof. Dr. Jürgen Werbick,

Prof. Dr. Johann Reikerstorfer

hrsg. von Prof. Dr. Ulrich Engel OP (Institut M.-Dominique Chenu, Berlin), Prof. Dr. Judith Gruber (KU Leuven), Dr. Michael Hoelzl (University of Manchester)



Hans-Gerd Janßen; Julia D. E. Prinz; Michael J. Rainer (Hrsg.)

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 Beiträger_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

In Ländern, deren Geschichte von Kriegen und Kriegsverbrechen bis hin zu Völkermord belastet ist oder auch von Kolonialismus und Sklaverei, stehen die Menschen vor der Herausforderung und Aufgabe, sich mit dieser Bürde auseinanderzusetzen. Denn es handelt sich sonst um ein Gift für das Zusammenleben bis hin zur Gefahr, dass sich die Verbrechen wiederholen. Das gilt für Europa und insbesondere Deutschland, das durch zwei Weltkriege, die Shoah, die Vertreibung und Flucht in Mitteleuropa geprägt ist, für den Balkan und jüngst nun den Ukraine-Krieg. Vor einer derartigen Aufgabe stehen aber auch afrikanische Länder. Die Geschichte des „Afrika der Großen Seen“ ist voll von einer unaufgearbeiteten Vergangenheit aus Unrecht und Gewalt, aus Bürgerkriegen und Gräueltaten. Für eine kontinuierliche „Aufarbeitung“ dieser Bürden sind Initiativen wie Formen und Foren der Erinnerung nötig. Entwürfe dafür wollen die Beiträge dieses Bandes – mit einem besonderen Schwerpunkt auf Burundi – aufzeigen.

Dans les pays dont l'histoire est chargée de guerres et de crimes de guerre allant jusqu'au génocide, ou encore de colonialisme et d'esclavage, les gens sont confrontés au défi et à la tâche de se pencher sur ce Problème. En effet, il s'agit d'un poison pour la cohabitation, avec le risque que les crimes se répètent. Cela vaut pour l'Europe et en particulier pour l'Allemagne, qui a été marquée par deux guerres mondiales, la Shoah, l'expulsion et l'exode en Europe centrale, les Balkans et, plus récemment, la guerre en Ukraine. Mais les pays africains sont également confrontés à une telle tâche. L'histoire de l'Afrique des Grands Lacs est chargée d'un passé non traité, marqué d'injustice et de violence, de guerres civiles et d'autres atrocités. Pour un „traitement“ continu de ces fardeaux, des initiatives telles que des formes et des forums de la mémoire sont nécessaires. Les contributions de ce volume – avec un accent particulier sur le Burundi – veulent en montrer les esquisses.

