

LA CONFESSION DE DETMOLD : LE CHANGEMENT DE PROCHE EN PROCHE

Benoît GUILLOU

Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, des représentants des Églises protestantes et catholiques expriment leur *mea culpa* au peuple juif. Dès 1947, le pasteur Charles Westphal rédige une lettre intitulée « Père, pardonne-nous »¹, une démarche sans précédent dans le monde chrétien. Ces Confessions ou Déclarations de repentance, plus ou moins médiatiques, courageuses ou apologétiques, visant à disculper l'Église et la hiérarchie ecclésiastique de l'époque, inaugurent une nouvelle forme de mobilisation politique.

En décembre 1996, soit deux ans et demi après le génocide au Rwanda, un groupe de vingt-quatre personnes se réunit à Detmold-Hiddesen, au nord-ouest de l'Allemagne. Il est composé de Rwandais tutsis ou hutus, et d'étrangers, tous sont chrétiens. Quelques-uns vivent au Rwanda mais la majorité d'entre eux résident en Europe. Après avoir échangé et prié, le groupe décide de rédiger un texte en commun. Les participants – qui n'ont pas été impliqués personnellement dans les massacres – décident de « reconnaître » et de faire « porter le mal commis » par les membres de leur groupe d'appartenance. Le document intitulé « Confession de Detmold », du nom de la ville où ils sont rassemblés, présente trois confessions successives : la première au nom des Hutus, la seconde au nom des Tutsis et la troisième au nom des étrangers².

Ce document place l'acte de repentance à titre collectif au centre d'un dispositif visant à réinstaurer le lien social. Posture *a priori* en rupture avec les pratiques judiciaires ou la théologie morale de l'Église catholique qui situent la responsabilité dans un cadre individuel. Elle soulève un ensemble de questions : faut-il impérativement que celui qui énonce le repentir ait été l'offenseur ? La repentance peut-elle s'émanciper d'un cadre strictement individuel ? De quelle façon les acteurs en question parviennent-ils à se distancier d'un « esprit d'accusation » ?

Nous reviendrons sur la genèse de la Confession, le processus de rédaction et le cadre énonciatif. La documentation écrite concernant la

¹ Charles Westphal, « Père, pardonne-nous », *Foi et Vie*, XLVII, 3, avril 1947, p. 209-211.

² La Confession de Detmold est facilement accessible sur Internet : www.sortirdelaviolence.org/pdf/Detmold_2005.pdf.

Benoît Guillou

Confession de Detmold est relativement abondante. Outre des comptes rendus d'activités et l'ouvrage de Fulgence Rubayiza qui en relate les principales étapes de janvier 1995 à décembre 1997³, des Rwandais ont publié leurs appréciations notamment sur Internet. J'ai pu mener une douzaine d'entretiens avec des signataires et des non signataires de la Confession, au Rwanda, en Belgique et en France.

Le travail de Detmold

Né en 1958 au Rwanda, Fulgence Rubayiza est médecin, marié et père de cinq enfants. Après avoir exercé pendant six années dans un hôpital rural, il quitte son pays en 1992 pour effectuer une spécialisation en gynécologie obstétrique en Suisse. En avril 1994, le médecin hutu découvre le génocide en regardant la télévision. Membre du Renouveau charismatique catholique⁴, Fulgence se réfugie dans la prière et fait un pèlerinage à l'ermitage où vécut Nicolas de Flue au début du XV^e siècle. C'est à cet ermite, considéré comme le patron de la paix en Suisse, qu'il confie son pays. La famille adopte un mode de vie ponctué par trois temps de prière quotidiens avec les enfants. Le retour au Rwanda étant jugé trop dangereux et le visa de séjour arrivant à son terme, le foyer décide de s'établir en Allemagne, au nord-ouest du pays, à Detmold-Hiddesen.

Conscient des déchirements propres à la diaspora rwandaise, Fulgence Rubayiza entend se mobiliser. Le projet d'une action collective pour son pays se précise au contact d'un groupe œcuménique issu des paroisses réformées, luthérienne et catholique de Detmold-Hiddesen. En 1996, il se rend en Belgique, en France et en Italie pour solliciter individuellement des prêtres, des pasteurs, des laïcs et des politiciens. Puis il lance une invitation à une rencontre en Allemagne, à Detmold-Hiddesen. Le choix des invités s'effectue sur le principe de la cooptation et sous sa responsabilité.

Contours sociologiques du groupe

Du 7 au 12 décembre 1996, vingt-quatre personnes se retrouvent à Detmold : neuf Hutus, neuf Tutsis et six Européens qui connaissent bien la

³ Fulgence Rubayiza, *Guérir le Rwanda de la violence*, Paris, L'Harmattan, 1998. À la fin des citations issues de cet ouvrage, nous indiquerons F.R. et la page.

⁴ Lors du recensement de 1991, soit moins d'un siècle après l'implantation des premiers missionnaires, près de 90 % des Rwandais se déclarent chrétiens, dont 62 % catholiques, 18 % protestants et 8 % adventistes. Le Renouveau charismatique catholique est un mouvement minoritaire qui vit le jour au Rwanda en 1973.

région des Grands Lacs. La moitié de ce groupe est composée d'acteurs religieux (huit prêtres, trois pasteurs et une religieuse), les laïcs étant, pour la majorité d'entre eux, engagés dans des associations confessionnelles ou caritatives. Presque tous les membres du groupe sont des praticiens et des militants de l'éducation civile en faveur de la paix et de la réconciliation. Leur vision du monde se recoupe ou s'imbrique, certains se connaissent et ont déjà travaillé ensemble, notamment en organisant des marches pour la paix dans différentes villes du pays en janvier 1994 (trois mois avant le début du génocide). L'engagement religieux les unit : on compte des catholiques et des protestants de différentes Églises, tous partagent une vision œcuménique du christianisme. Un tiers du groupe est constitué de personnes ayant mené des études supérieures, écrit des livres, enseigné ou pratiqué des activités intellectuelles. Enfin, une minorité de cinq membres vit au Rwanda.

Il s'agit donc, en dehors des différences ethniques partageant les Rwandais et de l'origine européenne de six membres, d'un groupe très homogène, à la fois en matière de spiritualité et d'engagement humaniste. Un certain nombre d'entre eux s'appuient, quitte à les créer, sur des associations structurées pour donner à leur message une portée sociale. Ce groupe, dans sa composition rwandaise, n'est nullement représentatif de la population pour ce qui concerne son niveau d'éducation.

La rencontre se déroule dans un couvent de religieuses. Rhiannon Lloyd, une psychiatre britannique, baptiste, laïque et engagée, ponctue les interventions de chants et de commentaires méditatifs. Elle est décrite par Jean-Baptiste Busingo : « Une Bible dans une main et la guitare dans l'autre⁵ ». Ce prêtre catholique souligne l'apport des protestants : « plus spontanés que les catholiques attachés à un lieu et à un moment précis pour prier ». Il reconnaît aussi modestement avoir pris conscience de toute la portée de certains passages bibliques :

« Au début, les échanges étaient localisés au niveau de la tête : tu écoutes puis tu prépares tes objections. Rhiannon Lloyd a contribué à nous faire bouger. Lorsque c'était tendu, elle nous faisait chanter, tu imagines une Européenne avec l'accent anglais fredonner en kinyarwanda... Elle en profitait pour nous lire et méditer régulièrement des passages de la Bible, notamment sur " l'agneau de Dieu ". C'était révolutionnaire pour le Rwanda : ça changeait radicalement les perspectives. On n'était plus dans la globalisation ou les

⁵ Entretien effectué en Belgique en février 2004.

condamnations, mais invités à contempler l'agneau innocent qui donne sa vie pour sauver le monde. »

Sur le mode du témoignage personnel, des participants exposent leur analyse de l'histoire et de la situation actuelle au Rwanda en matière de réconciliation. La question du pardon demandé et accordé apparaît d'emblée au cœur de discours qui se donnent pour objectif de dépasser divisions et traumatismes. Il ne s'agit pas que d'une rhétorique, mais d'un travail d'interprétation de la Bible et d'une pratique à titre individuel et collectif. La relation de pardon est développée par des acteurs religieux convaincus et en mesure d'affirmer : « Le pardon a changé ma vie » ; « Le pardon peut changer la vie ». Ce double niveau de discours prétend offrir un nouvel horizon social. Il situe l'acte de pardonner comme une « solution efficace » pour le Rwanda.

Les participants se trouvent dans une situation assez exceptionnelle : à l'extérieur du Rwanda, dans un climat de confiance, d'ouverture et de liberté. L'individu occupe une place essentielle. Le sensible et l'entendement sont l'un et l'autre convoqués dans la relecture du passé et des divergences. La rencontre s'organise à mi-chemin entre le déroulement d'une « session » avec l'apport d'éléments historiques, politiques, théologiques, et une « retraite », davantage orientée vers l'introspection spirituelle et une volonté de questionnement personnel.

L'atmosphère est détendue, à l'occasion festive : le couple Rubayiza fait baptiser un de leurs enfants âgé de trois ans. Par ailleurs, tous les soirs, des participants se retrouvent à la cave, un local souterrain, pour ne pas déranger la communauté religieuse qui leur offre l'hospitalité. Laurien Ntezimana, un théologien catholique, marié et père de quatre enfants, juge cet espace essentiel dans la dynamique de groupe : « Il y avait des tambours, la guitare de Rhiannon Lloyd et de la bière⁶. On n'était plus académiques, là, on parlait. Je pense que le vrai travail s'est fait à la cave⁷. »

Ces moments à la cave sont d'autant plus nécessaires qu'après quatre jours, le groupe éprouve une certaine lassitude. « On avait plafonné, on ne savait plus que faire », relate Laurien Ntezimana. Les protagonistes échangent des réflexions que chacun avait déjà plus ou moins partagées, si bien que tous avaient l'impression d'une répétition stérile. Les échanges à la

⁶ Au Rwanda, le « cabaret » est le principal lieu de sociabilité masculine. À la campagne, on y consomme une bière de bananes et, en ville, l'une des deux bières locales.

⁷ J'ai rencontré Laurien Ntezimana à plusieurs reprises : au Rwanda, en juin 2003, en Belgique, en février 2004, et à nouveau en Belgique, en février 2009.

cave, en revanche, sont plus informels et propices à la confiance. C'est ainsi qu'un catholique tutsi a un échange personnel avec un protestant adventiste hutu marié à une Tutsie. Ils ne se connaissaient pas avant cette rencontre à Detmold. Seul rescapé parmi les soixante-quatorze personnes de sa famille, le Tutsi raconte en détail son histoire à son interlocuteur. Ce récit bouleverse le jeune Hutu qui téléphone le soir même à son épouse pour lui demander pardon. Après le génocide, lorsqu'il voyait sa femme pleurer, il lui disait : « Moi aussi j'ai perdu de la famille ». Il déclare à présent avoir pris la mesure de sa souffrance et de son manque d'empathie à son égard.

Scène fusionnelle

Le lendemain matin, le 11 décembre, d'un commun accord avec son « frère » hutu (la manière dont il le désigne aujourd'hui), le Tutsi s'adresse à Fulgence Rubayiza pour lui suggérer d'abandonner le programme initialement fixé afin de donner librement la parole aux participants.

L'adventiste hutu prend alors la parole pour retracer sa vie. Il évoque une rencontre « personnelle » avec Jésus à l'âge de douze ans et la manière dont il cohabitait pacifiquement avec les Tutsis avant 1994, en précisant toutefois : « On partageait tout, excepté leur souffrance. C'était quelque chose de tabou » (F.R. p. 97). Il ajoute que ses frères et lui-même ont une épouse tutsie. Il estime que si son épouse et lui-même avaient eu la vie sauve durant le génocide, c'était grâce « au Seigneur et à ses miracles ». Enfin, il exprime une confession publique à l'attention des Tutsis :

« Il y a deux jours, je n'acceptais que les péchés individuels. Je disais : les miliciens ont tué, j'ai vu ça et là. Mais quand notre sœur [Rhiannon Lloyd] a expliqué avec la parole de Dieu comment le Christ a porté le péché du monde, lui qui était innocent... je me suis senti pour la première fois coupable. Je peux dire maintenant que je suis coupable. Je ne peux pas comprendre comment les bébés ont été tués. Je dois accepter la honte et me confesser. Je suis prêt aujourd'hui à mourir, à aller partout pour confesser, c'est trop, ce qui s'est passé. Je me repens et je demande pardon à tous les Tutsis qui sont ici présents. C'est moi, c'est mon ethnie qui a fait cela » (F.R. p. 96).

L'homme est à genoux, en larmes. Son geste produit une émotion soudaine et intense⁸. Un protestant tutsi lui impose les mains. Un autre Tutsi,

⁸ Sur la place des émotions durant la session interreligieuse pour la paix organisée par la communauté de Sant'Egidio, voir l'article de Marie Balas, « Un pluralisme sans conflits. Sant'Egidio : diplomatie et religion », *Terrain*, n° 51, 2008, p. 59.

Benoît Guillou

qui a perdu son épouse et plusieurs enfants durant le génocide, se lève à son tour pour l'embrasser : « C'est la première fois dans l'histoire du Rwanda que je vois un Hutu qui pleure la souffrance des Tutsis ». D'autres participants lui offrent également le pardon accompagné d'une accolade. L'émotion accompagne la parole, elle accrédite d'une certaine manière l'authenticité du geste. Le groupe entre dans un état d'effervescence, devient fusionnel⁹. « Il y eut un moment très intense où ceux qui ne pleurent pas facilement allèrent vers les fenêtres pour verser quelques larmes », commente Laurien Ntezimana.

Le geste de repentance du jeune protestant hutu ouvre la possibilité d'un ordre relationnel nouveau. Le groupe restreint expérimente qu'une unité entre les différentes ethnies est encore possible. Les différends et les ressentiments semblent neutralisés. On peut véritablement parler d'une scène de basculement, d'un avant vers un après. Très rapidement, celle-ci est interprétée spirituellement par des participants : « Nous avons senti la présence de l'Esprit Saint ».

Scène d'engagement

Après ce moment fédérateur, le groupe observe un temps de silence. Laurien Ntezimana tente de canaliser à « chaud » l'expérience : « Il vient de se passer quelque chose d'extraordinaire, il ne faudrait pas rater cet instant, on est passé de la tête au cœur, les gens sont en train de pleurer et surtout on ne pleure pas sur ses propres misères, mais sur la souffrance de l'autre. Ce n'est pas normal, ce n'est pas habituel. »

Le groupe se livre à un échange difficile à restituer. La Galloise Rhiannon Lloyd suggère d'adopter une démarche de pardon similaire à celle qu'elle avait vécue en Grande Bretagne avec une Anglaise. Des réserves et des peurs de nature différente s'expriment. Une personne évoque son expérience : « Il m'a été donné de faire une conférence à Bruxelles durant laquelle j'ai demandé aux Hutus de demander pardon aux Tutsis. J'ai failli être lapidé pour ça ». Une autre personne estime : « Une déclaration globale va conforter les thèses extrémistes », une autre avance des résistances plus doctrinales : « On porte les péchés de son peuple, on ne veut pas confesser pour les membres de son peuple ; voilà aussi le problème de l'Église ». Un compromis se dégage finalement pour rédiger un document public. Encore

⁹ Sur l'articulation complexe entre personnalisation des croyances, travail institutionnel et expressions émotionnelles, Yannick Fer, « Genèse des émotions au sein des Assemblées de Dieu polynésiennes », *Archives de sciences sociales des religions*, 131-132, 2005, p. 143-163.

faut-il en déterminer la forme et adopter une procédure. Il n'est pas question de le confier à quelques participants ou à un « expert » désigné. Une personne suggère : « Dieu voudrait que Caïn confesse qu'il a tué son frère. J'aime la communion des différences. Gardons la diversité dans la communion sans amalgame. Faisons deux documents » (F.R. pp. 98-99). Le pasteur Jorg Zimmermann restitue ce moment de réflexion collective :

« Un Hutu dit qu'il était grand temps que les Hutus formulent une confession sincère de culpabilité sur toutes les horreurs du génocide. Avant que d'autres Hutus ne réagissent, un Tutsi prit la parole. Il pensait qu'il n'était pas acceptable que seuls les Hutus fassent une telle Confession, car les Tutsis avaient eux aussi des raisons de se confesser, ayant fait également subir des souffrances aux Hutus. Moi j'étais là et je croyais rêver ! Je n'avais jamais vécu quelque chose de semblable » (F.R. p. 107).

Après l'initiative d'un Hutu, puis celle d'un Tutsi, un des Européens poursuit : « Notre position de Blancs, souvent arrogante, a aggravé les divisions, les peurs et la violence. Nous sommes partis au conflit en l'aggravant, au lieu d'être en empathie, en écoute. Je confesse notre faute » (F.R. p. 100).

Le groupe décide de rédiger un document en trois parties distinctes : une première partie pour les Hutus, une seconde pour les Tutsis et une troisième pour les étrangers. Au moment de constituer ces trois groupes, une nouvelle difficulté apparaît : un Tutsi explique qu'il ne se sent pas exclusivement Tutsi. « Mais au Rwanda, on te pourchassait comme qui ? », lui rétorque-t-on.

Chacun des trois groupes se retire dans une salle distincte. Les conditions de rédaction sont peu contraignantes ; chaque groupe porte la responsabilité de ses déclarations. Il est décidé qu'aucune équipe ne s'autoriserait à intervenir dans la rédaction des autres, chaque texte serait conservé dans sa version initiale au moment de la mise en commun en séance plénière. Laurien Ntezimana revient sur les interactions dans le groupe hutu au cours de la rédaction du texte :

« L'abbé Patrice Nzeyimana est intervenu : "Je suis prêtre catholique, quand tu confesses, tu dis tout ce dont tu te souviens. Avez-vous tout dit ?" On a repris, on voulait vraiment tout exprimer et ne plus être hanté. Ça été dit, ça été confessé et puis on a dit : "dans la confession catholique on ajoute : que le Seigneur veuille nous pardonner tout ce que j'ai oublié". »

Au moment de la mise en commun, les Tutsis réalisent à la lecture de la Confession des Hutus qu'ils sont restés nettement plus superficiels. Ils envisagent de revoir leur Confession mais le jeune prêtre hutu, moteur de son groupe, les dissuade : il ne s'agit pas d'une question de comparaison ou de longueur de texte. Une introduction et une conclusion communes sont rédigées, le postulat de départ repose sur le présupposé suivant : « Le peuple rwandais ne pourra se réconcilier que si chaque composante accepte de s'agenouiller devant la souffrance de l'autre, de confesser devant l'autre son propre crime et de demander humblement pardon à ses victimes. »

Le document intitulé « Confession de Detmold » présente ainsi trois confessions successives. Bien qu'il ne s'agisse pas d'une profession de foi, le terme de « confession » est retenu comme titre en référence à la *Confession d'Augsbourg* de Luther. La première version est rédigée en français, puis rapidement traduite en anglais, en allemand et en kinyarwanda¹⁰. Elle s'achève par une note finale invitant au dialogue et à une adhésion, suit la liste des signataires. Le nom de tous les participants y figure, sauf celui d'un député tutsi en exercice qui préfère rester en retrait, mais se charge de remettre une copie au gouvernement et au parlement.

Le soir même, la Confession est lue pour la première fois en public au cours d'une célébration œcuménique dans une église de Detmold-Hiddesen. Le lendemain, les participants se séparent emportant chacun une copie du document.

Le cadre énonciatif

Ce groupe réuni à l'extérieur du Rwanda produit un document unique en son genre : la pratique du pardon est placée comme une médiation capable de restaurer un lien social entre les différentes composantes de la société. Cette démarche de repentance exprimée collectivement par des « innocents », au sens pénal du terme, fait exploser les catégories : est-il possible de se repentir à la place d'autrui ? Qui peut pardonner sinon celui qui a subi le tort ? Jacques Derrida répond ainsi :

« Quelque chose dans la signification du pardon exige que le pardon soit demandé, accordé ou refusé pour des expériences singulières. Je n'ai pas le droit de demander pardon ou de pardonner au nom d'autres

¹⁰ « On a souligné la mauvaise traduction en kinyarwanda de l'expression " confession ", celle-ci signifie la reconnaissance d'une vérité, elle est très mal rendue par Itangazo ryo kwicuza (littéralement : avis de repentance). Une expression plus appropriée doit être recherchée », Rubayiza, *op. cit.*, p. 188.

individus, victimes ou criminels. Cette singularité est au cœur du pardon¹¹ ».

En l'occurrence, dans le dispositif de Detmold, celui qui pardonne est un groupe social et celui qui est pardonné également. Le pardon adopte d'emblée une dimension sociale, tout en restant en retrait du champ politique traditionnel. Au cours de la rencontre de Detmold, différents exemples à travers le monde, où des chrétiens ont demandé pardon, sont évoqués : en Allemagne, aux États-Unis ou en Afrique du Sud. Si les signataires s'appuient sur des références bibliques afin de légitimer leur initiative, on voit aussi que des expériences relatives à des pratiques politiques nouvelles du pardon circulent¹².

La culpabilité collective du point de vue de Karl Jaspers

L'importance accordée à la responsabilité collective dans un processus de sortie de violences extrêmes constitue un point d'autant plus délicat que, depuis le tribunal de Nuremberg, cette notion est rejetée. De même, la justice pénale internationale juge sur la base d'une responsabilité individuelle.

Il est intéressant sur ce point de se souvenir de Karl Jaspers et de son ouvrage *La culpabilité allemande*¹³. Peu de temps après la fin de la Seconde Guerre mondiale, le philosophe aborde la question de la responsabilité allemande face aux accusations extérieures dont elle était l'objet. À plusieurs reprises, il s'élève contre la pensée par catégories collectives : il est dénué de sens d'accuser moralement un peuple tout entier, la catégorie « peuple » est toujours injuste, elle opère par des fictions. C'est pourquoi Karl Jaspers établit une typologie distinguant quatre types de culpabilité, chacune avec son instance propre et ses effets particuliers : la culpabilité criminelle, la culpabilité politique, la culpabilité morale et la culpabilité métaphysique.

Si l'inculpation en bloc de la population allemande est rejetée, le philosophe estime cependant que chaque citoyen est coresponsable des actes de l'État auquel il appartient : « Penser et condamner selon des catégories

¹¹ Jacques Derrida, propos recueillis par Antoine Spire, « Justice et pardon », *Sur parole. Instantanés philosophiques*, Paris, L'Aube, 1999, p. 139.

¹² Voir le dossier « Pardon et réconciliation », sous la direction de Robert Chaouad, *La revue internationale et stratégique*, IRIS, n° 88, hiver 2012.

¹³ Karl Jaspers, *La culpabilité allemande*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1990 [1946]. Je précise ici que les signataires rwandais de la Confession n'avaient lu ni Karl Jaspers ni Hannah Arendt.

Benoît Guillou

collectives est un procédé grossier ; cela n'empêche pas que nous continuons à sentir la solidarité qui nous unit¹⁴. »

Hannah Arendt donne elle aussi son assentiment à la notion de responsabilité collective :

« Cette responsabilité, par personne interposée, d'actes que nous n'avons pas commis, cette façon d'endosser les conséquences d'actes dont nous sommes entièrement innocents, est le prix à payer parce que nous ne vivons pas seuls, mais parmi d'autres hommes [...], et que la faculté d'agir, qui est après tout la faculté politique par excellence, ne peut s'accomplir que dans l'une des nombreuses et diverses formes de la communauté humaine¹⁵. »

Sept ans après la rédaction de la Confession de Detmold, je rencontre l'un des signataires, Jean-Pierre Godding, membre laïc de la communauté charismatique du Chemin neuf. Avant de retourner en République démocratique du Congo, il effectuait un mémoire de maîtrise en théologie à la Faculté des Jésuites de Paris sur le thème de la réconciliation. Après avoir étudié l'ouvrage de Karl Jaspers, il estimait que la Confession de Detmold se situait au niveau de la culpabilité métaphysique définie par le philosophe :

« La culpabilité métaphysique de la personne face à la divinité pourra conduire à une démarche d'enfermement devant un Dieu juge (démarche de l'ancien président Botha en Afrique du Sud), ou bien à une démarche d'ouverture et de compassion aux souffrances de tous les hommes afin d'éviter que de telles horreurs puissent un jour se répéter (Confession de Detmold). L'instance est ici la divinité conduisant à la transformation du cœur de la personne. Il est essentiel que chacun puisse ainsi situer sa propre responsabilité en écartant les deux positions extrêmes de refus de toute responsabilité ou, au contraire, de se ressentir coupable de tout¹⁶. »

En corollaire à l'acte de repentance, chacun des trois groupes de la Confession, sans poser de conditions, acceptait d'abandonner l'esprit d'accusation ; une dimension qui fait également écho à l'ouvrage de Karl Jaspers. L'auteur n'aborde pas la notion de pardon de manière explicite,

¹⁴ *Ibid.*, p. 84.

¹⁵ Hannah Arendt, « La responsabilité collective », in *Ontologie et politique*, Actes du colloque Hannah Arendt, Paris, Tierce, 1989, p. 184.

¹⁶ Entretien, à Paris, mars 2003. Jean-Pierre Godding, *Réconciliation entre les peuples. Impossibilité radicale et nécessité vitale*, Paris, Centre Sèvres, janvier 2003.

mais traite des excuses possibles et du chemin de « purification » à titre individuel et collectif : « La première exigence philosophique, lorsqu'on s'occupe de questions touchant la culpabilité, c'est de travailler sur soi-même de façon à éteindre aussi bien la susceptibilité que la soif de se reconnaître coupable¹⁷. »

Le philosophe identifie différentes formes de fuite devant cette purification, par exemple la situation d'inculpation réciproque souvent entretenue entre les vainqueurs et les vaincus. « L'inculpation réciproque ne fait pas croître la vie. Le véritable dialogue prend fin. C'est une façon de rompre la communication¹⁸ ». Les circonstances dans lesquelles fut rédigée la Confession à Detmold se rapprocheraient-elles des conditions requises par Karl Jaspers pour permettre une « purification » ?

« Nul ne peut juger moralement autrui, à moins de se lier intérieurement à lui au point de ne plus s'en distinguer. C'est seulement lorsque autrui devient pour moi un autre moi-même que nous nous trouvons tous deux assez proches pour tendre ensemble, dans la libre communication, à l'expérience intérieure finalement accomplie par chacun dans la solitude¹⁹. »

Un dispositif thérapeutique et religieux

Portée par un double héritage religieux, catholique et protestant, la Confession de Detmold apparaît cependant fort éloignée du cadre principal de référence des catholiques en matière de repentance : la confession auriculaire dans une relation de face à face entre un pénitent et un prêtre. Elle résulte aussi d'une prégnance de la mouvance charismatique catholique et évangélique²⁰. Cette dimension n'apparaît pas forcément dans l'immédiat à l'observateur étranger ; Fulgence Rubayiza, par exemple, n'aborde pas dans son livre ses liens avec le Renouveau charismatique. L'importance accordée à l'individu, aux témoignages et à l'« efficacité » de l'Esprit témoigne de cette influence. L'importance accordée au thème de la guérison apparaît enfin significative : « Dès la naissance du Renouveau, des guérisons

¹⁷Jaspers, *op. cit.*, p. 111.

¹⁸*Ibid.*, p. 110.

¹⁹*Ibid.*, p. 53.

²⁰ Parmi les critères retenus le plus souvent pour définir les protestants de type évangélique, S. Fath indique : la conversion, le biblicisme, le crucicentrisme et l'activisme Cf. Sébastien Fath, « De la reconnaissance à une demande de légitimation ? », *Archives de sciences sociales des religions*, 129, 2005, p. 151-162.

physiques et intérieures "abondantes" sont attestées par les membres des groupes de prières²¹ ». Selon les pays, le contexte et les mouvements en question, l'engouement, les méthodes et les enseignements relatifs aux sessions dites de « guérison » peuvent varier, avec de nombreux risques, notamment celui d'entretenir la confusion entre salut chrétien et santé psychique.

Parmi les protagonistes de la Confession de Detmold figure Rhiannon Lloyd, qui bénéficie d'une solide expérience en matière de traitement des ressentiments ethniques²². En 1992, elle part au Liberia. Deux mois après le génocide au Rwanda, elle s'investit dans le programme pastoral de « guérison intérieure » conduit par l'ONG African Evangelistic Enterprise (AEE). Son approche du pardon s'appuie sur sa biographie (d'origine galloise ayant grandi dans la « haine » des Anglais), ses connaissances bibliques et son expérience professionnelle. Dès le mois de juin 1995, elle anime des ateliers de « guérison » sur les collines rwanda en présence de Tutsis et de Hutus. L'usage du pardon est présenté comme une pratique thérapeutique permettant l'expression de sentiments et un échange verbal. Avant de l'envisager, la psychiatre effectue un travail préliminaire sur les traumatismes pour arriver à une expression publique de la douleur. Outre la présence d'un psychologue, l'équipe d'animation comprend également des pasteurs rwandais²³ : un Tutsi revenu d'Ouganda, un rescapé tutsi du génocide et un Hutu issu des camps de réfugiés. Contrairement aux catholiques, la demande de pardon n'est pas circonscrite à une démarche sacramentelle privée et individuelle. S'appuyant sur des exemples empruntés à la Bible - Daniel, Esdras ou Néhémie - Rhiannon Lloyd estime par ailleurs qu'il n'y a pas que les coupables qui doivent se repentir.

²¹ Bernard Ugeux, *Guérir à tout prix ?* Paris, L'Atelier, 2000, p. 133.

²² Rhiannon Lloyd est notamment l'auteur d'un ouvrage rédigé avec la psychologue Christine Bresser, *Healing the Wounds of Ethnic Conflicts: the role of the church in healing, forgiveness and reconciliation*, Genève, The Rucher, Mercy Ministries International, 1998.

²³ En intégrant des acteurs religieux, l'AEE se distingue des soins psychologiques, de type analytique ou comportementaliste, proposés par des associations étrangères et nationales. Ces modèles peuvent susciter la méfiance auprès de patients convaincus qu'ils sont possédés par les esprits de leurs proches morts dans des conditions tragiques. Ces derniers consultent alors des devins, des guérisseurs ou des prêtres et des pasteurs, Cf. Ibrahim Ndabavunye, « De la pertinence du rite de passage dans la reconstruction du lien social au Rwanda. Perspectives cliniques et thérapeutiques sur une recherche action », *Thérapie familiale*, vol. 26, n° 2, 2005, p. 107.

Laurien Ntezimana propose également une alternative chrétienne aux retraites traditionnelles²⁴. Premier laïc licencié en théologie sur le diocèse de Butare, il explore le lien entre l'esprit et le corps, s'initie aux arts martiaux et à l'art chinois de la respiration. Sa démarche prend en compte la personne dans sa globalité : physique, psychique et spirituelle. En 1990, Laurien Ntezimana (Hutu) crée le Service d'animation théologique, en collaboration étroite avec le père Modeste Mungwarareba (Tutsi) et un laïc, Innocent Samusoni (Tutsi). L'objectif : former des cadres capables de diffuser le message à leur tour²⁵. Ce projet socio-pastoral entend proposer une manière plus concrète de vivre et de s'impliquer dans la résolution des conflits à l'échelle des paroisses. Durant le génocide, la tête du père Modeste Mungwarareba fut mise à prix pour deux millions de francs rwandais ; Innocent Samusoni, fut assassiné le 30 avril ; quant à Laurien, il eut la vie sauve bien qu'il se soit engagé dans la protection des Tutsis.

Après le génocide, dès novembre 1994, Laurien Ntezimana organise des formations en présence de groupes ethniques mixtes d'une trentaine de personnes âgées entre quinze et quarante ans. Le dispositif suscite des résistances d'une partie du clergé, hostile à initier un processus visant à envisager le passé sans rien filtrer. Au cours de la rencontre de Detmold, il explique : « Le Service d'animation théologique se heurte à l'incompréhension d'un clergé habitué à emprisonner les chrétiens dans des rites qui les enchaînent à la sacristie plus qu'ils ne les " dé-chainent " dans la société » (F.R. p. 85).

Sans se situer en rupture avec l'institution catholique, il prend finalement ses distances pour fonder, en février 2000, une nouvelle structure : l'AMI (Association Modeste et Innocent). Il se situe à la marge de l'Église. Les difficultés ne se limitent pas au fonctionnement ecclésial ; en 2002, il est arrêté et incarcéré un mois en raison de l'activité politique supposée de son association. Suite à la pression exercée par des ONG internationales de défense des droits de l'homme, la cour d'appel reconnaît le manque d'indices sérieux de culpabilité. Malgré les nombreux obstacles, il poursuit son action dans une logique de non-riposte à la violence par la violence. Son engagement s'appuie notamment sur Eckhart Tolle et son ouvrage *Le pouvoir du moment présent : guide d'éveil spirituel* (Ed. Ariane 1999).

²⁴ Laurien Ntezimana est l'auteur de plusieurs articles ainsi que d'un ouvrage, *Libres paroles d'un théologien rwandais. Joyeux propos de bonne puissance*, Paris, Karthala, 1998.

²⁵ Modeste Mungwarareba et Laurien Ntezimana, *Désarmer les cœurs, démarche rwandaise pour une réconciliation*, Éditions Pain pour le prochain, Lausanne, mars 1997.

Benoit Guillou

Laurien Ntezimana accorde sa priorité à un travail sur l'individu afin qu'il « retrouve la tête », comme il l'explique à Detmold au cours d'un exposé dont le titre est : « La réconciliation des Rwandais, notre mission dans la jungle des passions ».

L'adhésion à la Confession ne se limite pas à l'apposition d'une signature, elle suppose un authentique engagement personnel. L'individu occupe une place essentielle dans ce dispositif, le changement social est subordonné au changement des individus sur le modèle de la conversion religieuse, comme l'a analysé Sandrine Lefranc au sujet des méthodes de pacification déployées par l'organisation religieuse *Initiatives of Change* : « Le changement des personnes, une à une, est supposé permettre, seul, le changement politique ; la paix doit être gagnée au moyen de dialogues entre les ennemis et par des "conversions" individuelles »²⁶. Les signataires rencontrés insistent sur cette double posture - individuelle et collective - l'adhésion à la Confession doit conduire à un « travail » sur soi-même, puis à des actions auprès de son groupe d'appartenance. Qu'il s'agisse du cercle familial, amical, professionnel ou ecclésial²⁷, Ces derniers se donnent pour mission, voire pour vocation, de prendre part à une reconfiguration de la scène des débats publics en matière de « réconciliation »²⁸.

²⁶ Sandrine Lefranc, « Des pacificateurs inspirés. Note sur des groupes anabaptistes et évangéliques américains », *Terrain*, 51, septembre 2008, p. 47.

²⁷ Cette configuration peut placer les signataires dans une situation périlleuse : si mon groupe cache quelque chose, est-il possible de le confesser sans m'exposer, exposer les miens, ou encore apparaître l'allié de l'autre groupe ? Voir Benoit Guillou *Le pardon à l'épreuve d'un génocide. Discours et pratiques du pardon au Rwanda (1994-2006)*. (thèse soutenue à l'EHESS, Paris, juin 2011).

²⁸ Pour reprendre une question soulevée par Elisabeth Claverie dans l'introduction au dossier « Religion et politique », *Terrain*, n° 51, 2008, p. 4-9.

80

Le pardon est-il durable ?

Une enquête au Rwanda

Ed. F. Bourin, 2014

b