

Dieu et la conception africaine de la vie

Apollinaire Mulopo MAKAMBU*

*Professeur à l'Université du Kwango, Kenge, R.D. Congo

Résumé

Le concept de Dieu n'est pas étranger aux Africains. Il est bien présent dans des mythes, des légendes, des proverbes, de brèves déclarations, des chants, des prières, des noms et des actions religieuses, à travers lesquels sont exprimées les expériences des Africains avec Dieu. Cette croyance en Dieu est en Afrique traditionnelle inséparable de la conception de la vie. Par vie, les Africains entendent à la fois la vie biologique, la vie intégrale, et la vie dans l'au-delà.

Mots-clés : Dieu, Etre suprême, Vie, ancêtres, au-delà, famille, procréation, initiation

Abstract

The concept of God is not foreign to Africans. It is present in myths, legends, proverbs, short statements, songs, prayers, names and religious actions, through which are expressed the experiences of Africans with God. This belief in God is in traditional Africa inseparable from the conception of life. By life, Africans understand both biological life, integral life, and life in the hereafter.

Keywords: God, Supreme Being, Life, ancestors, hereafter, family, procreation, initiation

INTRODUCTION

Face au pluralisme, à la complexité et à la diversité de l'Afrique, parler de Dieu et d'une conception africaine de la vie au sens générique pourrait paraître absurde¹. Pourtant, en ce qui concerne la vie, voire la culture, malgré les différences, on relève beaucoup de ressemblances ou de points communs chez tous les peuples d'Afrique, dont l'animisme, la croyance aux fantômes et aux esprits, le culte aux ancêtres, la valeur de la famille élargie, la polygamie², etc.

Dans son message aux pays africains, le Pape Paul VI relève par exemple ce qui, à son avis, serait particulier à la culture africaine et qui, par conséquent, serait pertinent pour une théologie africaine, à savoir :

1) La vision spirituelle de la vie, selon laquelle Dieu reste l'origine, sinon la cause de toute chose ;

2) Le respect de la dignité humaine. Cette dernière est présente dans la famille, dans les rites d'initiation ainsi que dans la vie socio-politique traditionnelle ;

3) Le sens de la famille, qui se traduit par l'affection à la famille et l'attachement aux ancêtres ;

4) La "patria potestas" du père de la famille, qui sous-entend l'autorité, exige le respect des autres membres de la famille et est occasionnellement accompagnée d'une fonction "presbytérale" ;

5) Le sentiment d'une vie en communauté, qui se traduit par une participation à la communauté, dans laquelle chaque membre est intégré à travers divers rites d'initiations³.

A cette liste on peut ajouter d'autres éléments, dont : la fertilité, qui d'une part inclut un sentiment pour la valeur de la descendance, de la vie physique ainsi qu'une participation à la vie et qui, d'autre part, est une "amitié vécue" dans la société traditionnelle africaine, différente d'une forme exclusive de limitation, comme c'est le cas dans les sociétés occidentales. En d'autres termes, une amitié vécue qui reste ouverte, à l'exemple des alliances étendues d'amitié des peuples pasteurs africains et des confréries de sang⁴.

En Afrique traditionnelle, la croyance en Dieu et la conception de la vie sont inséparables l'une de l'autre. Dieu est la source incontestable de la vie. D'où, notre intérêt dans cette étude que nous subdivisons en deux parties : - la croyance en Dieu et - la conception africaine de la vie.

1. La croyance en Dieu

Le concept de Dieu n'est pas étranger aux Africains. Il est respectivement bien présent dans des mythes, des légendes, des proverbes, de brèves déclarations, des chants, des prières, des noms et des actions religieuses, à travers lesquels sont exprimées les expériences des Africains avec Dieu. Chez le peuple Aschanti, par exemple, un proverbe dit : 'Personne n'a besoin de montrer à un enfant l'être le plus haut'. En ce sens, chacun, y compris les enfants, comprend intuitivement "l'être-là" de Dieu. Pour les Africains, Dieu est donc une réalité. Ils l'appellent par des noms qui décrivent sa nature ainsi que ses attributs.

Etudiant presque 300 peuples dans toute l'Afrique, excepté les communautés chrétiennes et islamiques, John Mbiti est arrivé à la conclusion que tous les peuples d'Afrique, sans exception aucune, ont une vision ou une idée de Dieu comme Être suprême. En dépit de la distance les séparant les uns des autres et des facteurs

géographiques et historico-culturels différents, tous ces peuples ont en commun des éléments suffisants de croyance ou de la foi. Il ne serait donc pas faux de parler d'une conception africaine de Dieu au singulier. Un Dieu omniscient, omniprésent, tout-puissant, transcendant et immanent. Partout, les Africains connaissent ce même Dieu, bien que sous des noms différents. Les peuples bantous de la côte occidentale africaine (Kongo et Angola) l'appellent Nzambi, un nom parfois accompagné de l'attribut « mpungu » ou « phungu » ou encore du substantif "maweshi" pour traduire sa toute puissance. Les Zoulous d'Afrique du Sud et les Rwandais connaissent Dieu comme "sage". Pour les Arkans du Ghana, il est celui qui connaît et voit tout. Les Jorubas du Nigeria, eux, le considèrent comme étant le connaisseur des cœurs, qui voit aussi bien l'intérieur que l'extérieur de l'homme.

Toutes ces particularités font que pour les Africains Dieu est non seulement une source ou un créateur, il est aussi le préservateur ou protecteur de tout, la plus haute autorité, le maître ou souverain de la communauté, qui a le pouvoir sur la vie et la mort. Selon J. Mbiti, l'Afrique traditionnelle ne connaît pas d'athéisme, comme le montre ce proverbe des Arkans : 'Puisque la présence de Dieu est automatique, personne ne doit apprendre à un enfant à le connaître'⁵.

Les Africains croient au Dieu unique, bien qu'appelé différemment çà et là. Par exemple, les peuples Suku, Yaka, Pelende, Kongo et leurs voisins en RD Congo le nomment "Nzambi (Phungu)" , l'Être suprême et transcendant. Il est "Nzambi wahanga bima bima biakulu", le Dieu qui a tout créé. F. Lamal pense même que la catéchèse chrétienne n'aurait fait que reprendre cette vieille sagesse de vie africaine transmise de générations en générations. "Nzambi" est le créateur de toutes les choses, le créateur des hommes.⁶ Par ailleurs, l'expression "Nzambi (Phungu)" est fréquente dans le langage quotidien. Elle désigne l'origine de tout ce qui existe. Si quelque chose paraît absurde, mystérieux, incompréhensible, il faut alors recourir à "Nzambi (Phungu)". Est-ce ici une notion abstraite, comme quand on dit que "la nature a des yeux, qui créent l'homme et la vie"? Il semble que non. Elle traduit plutôt une puissante réalité, laquelle constitue une personnalité. Car, des qualités et des attributs d'une personne lui sont donnés : "Nzambi (Phungu)" est le créateur de l'univers et de l'homme. Par son intelligence, son vouloir, sa toute puissance, sa providence, il est l'œil, les sens et le corps de l'enfant engendré par un père et une mère. En d'autres termes, il est l'origine de notre existence. Et, à travers la mort, l'homme retourne au monde de ses pères (ancêtres) et de son origine : "kututuukidi, kutuvutuka" (= d'où

nous venons, c'est là que nous retournons), disent les Yaka. Cependant, chez ces derniers, l'expression "Nzambi (Phungu)" désigne aussi analogiquement les ancêtres. C'est ce qui résulte des expressions rattachées au terme Nzambi, qui signifient habituellement l'ancêtre :

«Ufwa nkulu nzáambi Yiziingu ba mbúta básíisa kya?

L'ancêtre Nzaambi est mort; Les anciens nous ont-ils laissé la vie?»⁷

E. Sambou distingue quatre caractéristiques de l'Être suprême dans les religions traditionnelles africaines. Primo, il est le créateur de tout ce qui est : le visible comme l'invisible. Secundo, il est proche des hommes. Au commencement il était proche des hommes, mais aujourd'hui, à cause d'une faute grave des hommes, il s'est éloigné d'eux. Tertio, il est éloigné des hommes : autosuffisant, il n'a pas besoin de nous. Il a tout ce dont il a besoin. Nos cultes et prières servent plus à nous-mêmes qu'à lui. Il est si loin, si puissant, que rien ne lui manque. Ainsi, les ancêtres jouent un grand rôle, à savoir la médiation entre l'Être suprême et les hommes. Quarto, l'Être suprême n'a pas de nom personnel.

Dans les religions traditionnelles africaines on évite parfois de nommer l'Être suprême. Dans certaines ethnies ou tribus on ne connaît aucun nom de Dieu et on ne cherche pas non plus à le connaître. L'Être suprême reste un « Inconnu ». Cependant, on tente de le désigner à travers des expressions, qui sont plus fonctionnelles que personnelles. Nommer signifie en effet « faire valoir » son influence sur ce qui est nommé⁸. En effet, le nom, le fait de donner un nom ainsi que la désignation d'un homme traduisent sa mission. D'où, la plus grande prudence ou la réserve lorsqu'il faut utiliser les noms des morts ou ceux de l'Être suprême (Dieu)⁹.

2. La conception de la vie

La foi africaine en Dieu est liée à la conception de la vie. Et la vie est au centre des communautés familiales et/ou tribales, elle est considérée comme sacro-sainte. Dieu est l'origine de tous les êtres vivants, en particulier celle de la vie humaine. De cette foi en Dieu-créateur résultent les différentes conceptions : de la vie biologique, de la vie au sens large et du culte des ancêtres¹⁰.

2.1. La vie au sens biologique

Le Dieu des Africains possède la vie en plénitude. Ainsi, pour les peuples Bahema et Walenda en R.D. Congo, Dieu est «Dja língilíngi», c'est-à-dire, un être subsistant, qui n'a besoin d'aucune aide en dehors de lui-même. Pour les Banyarwanda, Dieu est «Imana». Chez les Bashi en R.D. Congo, il est «Nyamuzinda».

Ces deux noms («Imana» et «Nyamuzinda») signifient Dieu est source de vie et, par conséquent, il donne la vie ou il vivifie. Seul Dieu garde tout être en vie, lui seul met tout à la disposition de l'homme : le soleil, la lumière, la pluie, la bonne récolte, le fructueux troupeau, la santé, etc.

Dans certaines prières (comme chez les Nuba et Schilluk), Dieu est sauveur, gardien, donateur de tout ce dont on a besoin pour la vie. Toutefois, Dieu que l'homme lui-même ne le sache. Secundo, Dieu protège cette vie. D'où, les Bahema appellent beaucoup d'enfants «Byaruhanga» (Propriété de Dieu ou Fils de Dieu), les Banyarwanda parlent de «Habyar 'Imana' (seul Dieu engendre et/ou produit). Par ailleurs, les Bambuti sont convaincus que la vie est un don de Dieu.

Bien que Dieu soit la source de la vie, celle-ci ne s'accomplit pour un Africain que dans un ordre hiérarchique. Certes, la vie est une participation à Dieu, elle est toutefois communiquée – toujours par Dieu – par le biais des autres êtres supérieurs. Ainsi, on distingue deux types de hiérarchie : celle du monde invisible et celle du monde visible. La hiérarchie du monde invisible comprend : 1) Dieu comme source de la vie ; 2) les fondateurs des clans, qui participent en priorité à la vie de Dieu ; 3) les héros (c'est vraisemblablement un culte de date récente) ; 4) les parents décédés et les membres du clan ; 5) des autres êtres invisibles et des forces terrestres. Ces dernières sont en partie visibles.

Quant à la hiérarchie du monde visible, elle se présente de la manière suivante : a) le roi (et la reine-mère) ainsi que ceux qui participent au pouvoir royal et le perpétuent ; b) les chefs des communautés tribales, dépendant d'un unique roi et les plus anciens de chaque communauté tribale ; c) les pères des familles et d) les membres des différentes familles ou communautés tribales, qui cependant sont sujets d'un seul roi.

Entre les deux mondes, entre les morts et les vivants il y a un cycle de vie permanent. Chaque membre de la communauté terrestre est censé entretenir ce contact en plusieurs étapes. Ceci doit aussi s'étendre à la communauté du monde visible, dans laquelle les ancêtres ont établi leurs représentants. Car, l'ancêtre commun survit dans ses descendants.

Distinguons ici la famille, le clan, la tribu, voire la nation. Dans la famille c'est le père qui est le successeur des ancêtres, dans le clan c'est le chef ou le responsable de l'ensemble des familles, tandis que dans la tribu voire la nation c'est le chef de la tribu ou le roi. Toutefois, il ne s'agit guère d'un pouvoir administratif, mais plutôt

d'un rôle mystico-religieux du chef de tribu ou du roi, qui est intégré dans le corps mystique de toute la tribu. Qui plus est, le chef de tribu ou le roi est considéré comme le protecteur de la vie, le précurseur de son peuple, pendant que Dieu est la force vitale. La vie va donc au-delà de la dimension biologique. La conception africaine de la vie ne se limite pas à la procréation. Elle implique aussi la continuité de la vie, laquelle d'une part englobe toute l'existence humaine et, d'autre part, s'étend sur l'humain en tant que « un tout » dans les diverses manifestations de son devenir-personne. La croyance en un être suprême est liée aux ancêtres. Car, bien qu'ils soient déjà morts, les ancêtres sont vivants. Ils gardent un contact permanent avec les vivants, en particulier avec leurs descendants.

2.2. La vie dans son intégralité

Outre sa dimension biologique, la vie a une dimension métaphysico-mystique, dont résultent des lois précises, des instructions (tabous) pour le bien de la communauté tribale. Dieu donne la vie à travers les ancêtres et les anciens. A travers eux, il donne aussi des lois et des instructions. A ce sujet, on accorde une importance particulière aux ancêtres qui ont mené une vie exemplaire, ceux-là même qui, dans leur vie, ont observé ces lois et instructions et ont accumulé une grande expérience qu'ils ont laissée en héritage à leurs descendants. Si les descendants, de leur côté, observent les lois et les règlements qui leur sont transmis par les ancêtres, s'ils s'approprient les expériences de ces derniers, ils communiquent aussi bien avec les ancêtres qu'entre eux. Ainsi, ils racontent en même temps l'histoire de leurs aïeux. Qui plus est, ils la rappellent et annoncent leurs grandes œuvres.

Bref, les descendants, qui s'inspirent de l'exemple des ancêtres et de leurs expériences, offrent une chance de survie à la communauté familiale et/ou tribale et garantissent, par conséquent, le bien-être de chaque membre de la communauté.

Par ailleurs, les différentes initiations africaines enseignent une vision de l'homme et de la société qui introduit socialement l'homme intégral africain dans toutes les étapes de l'existence. Au-delà des initiations spirituelles, qui introduisent l'individu dans une société secrète ou dans un culte mystique, il y a des initiations au niveau du village ou du clan, qui servent des institutions politico-culturelles. Tel est le cas des traditions ou coutumes, voire des croyances. Ce sont en fait des actes d'intégration progressive et continue, qui permettent aux jeunes d'entrer dans le monde des adultes¹¹. A ce propos, on relève cinq caractéristiques : le rapport entre

corps et connaissances, la relation libératrice, le langage symbolique, le mystère et le langage ainsi que le sens de la société.

La relation libératrice comprend les relations de la vie sociale. Ainsi, l'initiation désigne une triple naissance : la naissance dans la communauté qu'est le village, renouvelée dans ses principes fondateurs ; la naissance d'une nouvelle génération dans le cadre de la tradition et, enfin, la naissance de chaque membre, situé dans sa génération et sa société en rapport à la tradition authentique. Le sentiment du lien aux sources fondatrices de son existence à travers des relations sociales est un des facteurs libérateurs de l'expérience initiatique. En outre, l'initiation signifie une marche d'un groupe (d'individus) vers la société comme origine, centre et but de toutes les initiations. L'initiation sert de rituel d'ascension collective, à travers lequel les jeunes dans la société arrivent au statut d'homme ou de femme. A travers les initiations, l'initié découvre la dimension de la vie sociale ainsi que les solidarités que celle-ci implique, le tout en lien avec le bien commun et la force secrète des ancêtres. L'initiation a pour but l'ascension d'une génération, afin que chaque membre soit introduit dans un contexte social, économique, politique et religieux et qu'il y soit profondément enraciné.

Toutefois, la mentalité africaine considère la vie non seulement comme un devoir individuel, mais aussi comme un engagement social. En effet, en Afrique, une personne n'est jamais uniquement une monade. Comme personne, l'homme est défini à travers une constellation des relations interpersonnelles et cosmiques. L'homme africain est un être solidaire. Il est l'unité du cosmos et de l'humanité. Le destin de l'homme tout comme l'espace vital sont des piliers dans la vie du peuple africain. Le destin humain est le conflit dramatique entre la vie et la mort, lequel trouve son sens dans la victoire de la vie sur la mort. Il y a donc unité et continuité entre le destin de la personne humaine et celui du cosmos¹².

Dans beaucoup de cosmogonies traditionnelles africaines, l'homme est un être cosmique, un microcosme, dans lequel, à travers des êtres et des choses, des innombrables ficelles débouchent. L'homme est aussi personnification et point culminant du développement de la vie. Il englobe toutes les étapes du processus bio-cosmique du chaos originel et la force vitale, le genre masculin et féminin, au-delà de la terre et du ciel. Ce processus de la vie, présent dans l'homme et capable de se développer, est présent aussi bien dans des cosmogonies ouest-africaines (chez les Dogon, Senoufo et Bambara) que dans celles de l'Afrique centrale (chez les Fang et

autres peuples bantous du Bassin du Congo). Ainsi, l'homme fait partie à la fois du monde visible et du monde invisible. Hiérarchiquement, le monde visible est constitué des ordres des matières minérales, des plantes, des animaux et des hommes. Par homme on entend ici le physique et le spirituel. Quant au monde invisible il comprend, hiérarchiquement, les ancêtres, les fantômes et les esprits. Au centre de cette conception africaine orientée vers la vie il y a Dieu, le créateur, le transcendant, la source de la vie.

Dans cette conception l'homme se situe au milieu, c'est-à-dire, entre les trois ordres respectifs, à savoir : matières minérales-plantes-animaux pour le monde visible et ancêtres-fantômes-esprits pour le monde invisible. Etant à la fois physique et spirituel, l'homme vit en symbiose avec la triade matières minérales-plantes-animaux ainsi qu'avec la trilogie ancêtres-fantômes-esprits. Cette dimension cosmique de l'homme se traduit particulièrement dans les rituels africains qui, en reliant le mystère de la vie, récapitulent les mondes visible et invisible. Ces rituels recourent fréquemment aux éléments de la nature comme l'eau et le feu¹³.

L'anthropo-cosmologie africaine présente une vision environnementale en trois étapes : l'environnement humain, l'environnement naturel et l'environnement spirituel. L'environnement humain est constitué des autres hommes, parents ou non, avec lesquels on forme la communauté humaine.

Cette idée, l'Africain l'apprend dès le bas âge en famille (maison parentale) ou à travers différents rites d'initiation. Par environnement on entend ici l'harmonie au sein de la communauté à travers une solidarité naturelle entre les différents membres. La solidarité est à comprendre dans sa vraie dimension, c'est-à-dire, comme nature de liaison, qui consiste dans le renforcement de la relation. L'environnement désigne aussi le monde physique, voire naturel, dans ses ordres : matières minérales-plantes-animaux. C'est le cadre de la production et de la reproduction des conditions matérielles de la vie humaine. Et, au-delà de cette dimension économique, l'environnement physique sert de lieu symbolique où le sacré se manifeste et est célébré. Enfin, l'environnement traduit la présence protectrice permanente des pouvoirs du monde invisible constitué des ancêtres, des génies et des esprits. Pour l'Africain ce monde est aussi réel, voire plus réel que le monde visible. Il est le monde de ce qui est sans fin, auquel on a accès seulement à travers une médiation symbolique.

La valeur sacrée de la vie en Afrique se fonde sur la figure transcendante et immanente de l'ancêtre, préservée à travers l'amnésie collective des descendants. La croyance aux ancêtres et, surtout la croyance à leur « codex de la vie », transmis de générations en générations à travers le respect des coutumes et traditions, oriente et détermine fondamentalement l'existence de l'Africain et, par conséquent, la conception de l'homme, du monde et de Dieu. Bien que vivant dans le monde invisible des esprits, les ancêtres sont étroitement liés à la vie terrestre et quotidienne de leurs descendants. Leur codex vitae comprend, entre autres, le respect de l'autre et de ses biens, en particulier le respect de l'étranger et des anciens, le culte de la vie dans sa diversité, mais aussi le respect des femmes notamment à travers des gestes de galanterie et de respect, l'accomplissement de ses promesses¹⁴.

Remarquons que la conception africaine de la vie ne présente aucune définition du concept de la vie. Dans beaucoup de mythes africains la vie humaine est un cadeau. Par exemple, les Tetela ou Atetela en R.D. Congo croient que les premiers parents ont bénéficié de ce cadeau en compagnie de Dieu, jusqu'au jour où la séparation est advenue. Au commencement de l'humanité Dieu insuffla son esprit au forgeron et à sa femme. Il les installa dans sa cour, où dans la plus grande joie ils eurent beaucoup d'enfants. Puis, vint le temps où, gangrené par la vengeance, l'aîné des enfants s'en prit à ses frères qu'il maltraita, voire il en tua certains. Fâché, Dieu étendit toute la famille au-delà de sa cour. Depuis lors, le forgeron et sa femme tentent de se fabriquer des armes pour préserver leur vie de tout éventuel danger. Car, la vie est devenue plus qu'une conquête. Se tournant vers les esprits respectifs, les ancêtres, les féticheurs, l'homme est continuellement et sans fin à la recherche de la vie. En effet, celle-ci est devenue une conquête permanente, rendue possible grâce à son comportement vis-à-vis du cosmos. A ce titre, la vie est une *participatio* de l'individu à la communauté des vivants et des morts. En tant que telle, la vie est à la fois physique/corporelle et spirituelle. Comme communauté de sang la vie est un élément primordial, comme communauté des biens elle est un élément secondaire. La vie est effectivement une *participatio*, car elle est transmise d'un homme à ses descendants, comme de Dieu aux hommes. Elle atteint son point culminant à la naissance d'un enfant, dans le mariage, voire à la mort comme plénitude. En outre, l'Africain se préoccupe de son destin : il se pose la question de l'origine de la vie dans son développement et dans sa plénitude. C'est-à-dire, il croit en une vie en plénitude.

Cette volonté de toujours vivre butte cependant à la souffrance ou à la mort. L'on se pose des questions sur ce qu'est la souffrance ou la mort, sur sa cause. La mort est-elle naturelle ou non ? En réalité, la mort reste une énigme. La particularité de la conception africaine de la mort est le fait que celle-ci est activement intégrée dans une conception de la vie, dans laquelle l'unification entre les êtres dans un mouvement ou flux vital apparaît clairement. Ce flux caractérise les êtres, les dépasse et les intègre dans un ensemble cohérent. La mort implique la question de l'au-delà¹⁵.

2.3. La vie dans l'au-delà

Le concept central de la vie est le fondement de l'anthropologie cosmologique africaine. Il détermine aussi bien les conceptions africaines de Dieu, de l'homme que du cosmos. Au plus profond de l'âme africaine il y a donc la valeur de la vie ou la force vitale. Vie et force vitale constituent la pierre angulaire de la vision du monde et de l'éthique africaine. La vie est toujours et partout considérée comme une valeur absolue de l'existence humaine.

L'Africain ne se comprend que dans des vivants inscrits dans un cycle vital. Ce cycle, l'homme se le partage non seulement avec les autres vivants, mais aussi avec les morts vivants dans l'au-delà. Toute sa vie apparaît comme une profonde conquête. Mais cette dimension eschatologique n'existe qu'en pleine communion avec les ancêtres. La vie est le don de Dieu le plus significatif aux hommes. Dieu est lui-même une force vitale. A travers les ancêtres il transmet cette force vitale aux hommes. Ainsi, pour l'Africain, la vie n'est possible qu'au sein de la communauté¹⁶.

Toutefois, la délimitation entre la vie et la mort chez les Africains n'est pas claire. Ce sont deux facettes d'une même réalité, à savoir l'existence. Les deux – la vie et la mort – sont étroitement liées. Elles ne se distinguent l'une de l'autre que formellement. Car, la première résulte de la deuxième et la deuxième prolonge la première. D'où, on ne peut comprendre l'une sans l'autre, comme le montrent plusieurs mythes dans différentes sociétés.

Les mythes de la création, par exemple, parlent des animaux comme porteurs d'un message qui n'a pas porté ses fruits. Les messagers sont envoyés auprès des hommes : le plus rapide porte le message de la mort, le plus lent porte le contraire (l'immortalité). On trouve plusieurs variantes de ce mythe dans différentes sociétés africaines. Mais pas un seul ne dit que Dieu vit ensemble avec l'homme. Chez les Bashi de la R.D. Congo on recontre ce mythe : « Un jour, Dieu Nyamuzinda dit au chien : va crier chez les hommes 'kalame! kalame! (santé, santé). Si les hommes ne

disent rien, tu dois crier : ‘lufu, lufu’ (mort, mort)». Et comme les hommes n’ont pas réagi au cri de ‘kalame’, le chien cria : ‘lufu, lufu’ (mort, mort). C’est alors que les hommes réagirent : ‘kalame, kalame’. Nyamuzinda s’énerva et dit : ‘Ça sera lufu. Et, depuis lors, personne n’est rentré de la mort à la vie’. Avec un tel mythe, il n’est pas facile de parler de la résurrection aux Bashi, surtout que l’idée de non retour du pays des morts est renforcée par d’autres mythes. Mais, si on part des proverbes qui illustrent la nature de la mort, l’immortalité originelle apparaît comme postulat principal, à savoir : ‘la vie l’emporte sur le temps, elle l’emporte sur la mort’.

A travers ces mythes, l’homme esquisse son propre destin, son histoire et son avenir. Si la vie est la réalité principale la moins effrayante et l’expérience la moins volatile, la mort est l’occasion pour l’homme de se positionner, une question et une énigme¹⁷.

L’Africain croit cependant en une vie après la mort. Il aspire mordicus à cette vie. Car, celle-ci est la continuation de la vie terrestre. En effet, une vie est promise auprès des ancêtres. La mort n’est donc pas la fin de la vie, mais plutôt un passage inévitable d’une forme de vie à une autre, à laquelle on aspire et qui est une vie heureuse dans l’au-delà. Cette dernière n’est cependant promise qu’à ceux qui, sur terre, ont laissé une progéniture. Dans la mesure où seule la progéniture garantit la transmission et la perpétuité de la vie. En d’autres mots, le/la célibataire, celui/celle-là qui ne se marie pas, mourra tôt.

Il ne s’agit pas seulement ici d’une taquinerie à l’égard du/de la célibataire endurci(e), mais d’une vérité : l’homme ne vit qu’à travers sa progéniture, qui garantit la continuation de la vie¹⁸. L’importance attachée à la progéniture est une des réponses inventées par certaines cultures au problème que pose la mort comme disparition et fin de la vie terrestre.

Toutefois, la façon dont on vit sur cette terre est un avant-goût d’une bonne mort. L’individu qui se comporte vertueusement reçoit comme récompense la perpétuation temporelle de son nom à travers sa progéniture. L’Africain considère la mort comme un événement rempli de vie. Il est vrai qu’elle apparaît comme une interruption de la vie physique, mais en même temps elle est une prolongation de la vie humaine. En d’autres mots, la mort donne un sens à l’existence culturelle en tant qu’héritage collectif du comportement et du pouvoir. La signification pratique de la mort est qu’elle interpelle l’homme, afin que ce dernier réfléchisse sur les questions suivantes :

‘Comment dois-je vivre?’, ‘Comment dois-je mourir?’ C’est ce que résume l’éthique de la vie et de la mort.

Les Africains traduisent cette signification pratique de la mort à travers les rituels accompagnant leurs morts et la nourriture déposée sur les tombes comme lieu d’apparition de la vie et de communion entre vivants et morts. Ces rituels servent à recevoir de nouveau la vie, à la célébrer, là où la mort semble à première vue l’emporter. Les rituels d’enterrement expriment en fait la continuité de la vie. Ils montrent la victoire de la vie sur la mort. Ils sont la manière dont les vivants participent à cette continuité de la vie. Ils résument en fait deux aspects liés étroitement l’un à l’autre, à savoir : la transformation du groupe ou de la communauté d’une part et la confirmation de la continuité de la vie d’autre part. Pour l’Africain, l’au-delà est la dernière et définitive ressource de la vie. Dans cette vie de l’au-delà, on acquiert une force avec laquelle on peut influencer sur la vie de ceux qui vivent encore sur terre. Car, dans l’au-delà on reçoit plus de forces que ceux qui sont restés sur terre.

Bref, la vie signifie à la fois : celle qui est reçue de Dieu comme Être suprême et des ancêtres, celle qui est partagée quotidiennement les uns avec les autres, celle qui est donnée et transmise par la procréation, et celle qui continue dans l’au-delà. Ainsi, les morts vivant dans l’au-delà continuent à faire partie de la famille de leurs parents vivant encore sur terre¹⁹.

CONCLUSION

Nous nous sommes penché sur la croyance en Dieu et la conception de la vie en Afrique traditionnelle. Il ressort qu’au-delà des facteurs géographiques, historico-culturels et religieux différents, il existe des éléments suffisants, communs à tous les peuples de l’Afrique traditionnelle. Parmi ces éléments il y a la croyance en Dieu et la même conception de la vie.

Le concept de Dieu est présent chez tous les peuples de l’Afrique traditionnelle, notamment dans des mythes, des légendes, des proverbes, de brèves déclarations, des chants, des prières, des noms et des actions religieuses. Etre suprême, Dieu est le créateur de tout ce qui est : le visible et l’invisible. Il était proche des hommes, avant de s’éloigner d’eux suite à une faute grave de ces derniers ; il est autosuffisant, les cultes et prières des hommes servent plus à eux-mêmes qu’à lui. Son éloignement, sa puissance et son autosuffisance expliquent pourquoi les ancêtres ont un rôle prépondérant, celui de médiateurs entre l’Être suprême et les hommes. Il reste un Inconnu : pas de nom personnel, voire on ne le nomme pas ou on ne cherche pas à le

nommer. Toutefois, on essaie de le désigner par certaines expressions lui donnant une fonction personnelle.

Dieu est créateur de tout ce qui est, y compris la vie. D'où le lien intrinsèque et incontestable entre la croyance en Dieu et la conception de la vie. Celle-ci est au cœur des communautés familiales et/ou tribales, elle est sacro-sainte. On distingue trois formes de vie : la vie biologique, la vie intégrale et la vie dans l'au-delà.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1. J.B. TURIKUBWIGENGE, *Religiosité négro-africaine traditionnelle*, dans *les documents du magistère de l'église catholique, 1951-1995 : lecture christique de la religion traditionnelle au Rwanda*, Paris, L'Harmattan, 2006.
2. JEAN-PAUL II, *Exhortation apostolique post-synodale Ecclesia in Africa sur l'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000*, Kinshasa, 1995, n. 42-43.
3. C. NYAMITI, *Afrikanische Kultur – Afrikanische Theologie*, dans T. Sundermeier (éd.), *Zwischen Kultur und Politik. Texte zur afrikanischen und zur schwarzen Theologie*, Hamburg, 1979, p. 29-57, spéc. p. 33-36;T.
4. A. SHORTER, *The African Contribution to the World Church and Other Essays in Pastoral Anthropology*, Kampala, Gaba Publishers, 1972, p. 6-8.
5. J.S. MBITI, *Afrikanische Religion und Weltanschauung*, Berlin, W. de Gruyter, 1974, p. 37.
6. F. LAMAL, *Basuku et Bayaka des districts Kwango et Kwilu au Congo* (Annales 8/Sciences humaines 56), Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale, 1965, p. 155-172.
7. L. de BEIR, *Religion et magie des Bayaka* (Collectanea Instituti Anthropos 4), Berlin, 1975, p. 22-23.
8. E. SAMBOU, *Epreuves et dynamique du dialogue interreligieux au Sénégal*, dans MISSIONSWISSENSCHAFTLICHES INSTITUT MISSIO (éd.), *Ein Glaube in vielen Kulturen. Theologische und soziopastorale Perspektiven für ein neues Miteinander vor Kirche und Gesellschaft in der neuen Welt*, Frankfurt, IKO, 1996, p. 288-289.
9. A.N. MUNDELE, *Bildsprache und mündliche Tradition in Deuterijosaja*, p. 129-130.
10. B. BUJO, *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*, p. 21-43.

11. P. KISIMBA, *Le profil éducatif des initiations traditionnelles africaines et projet de société*. Actes du cinquième colloque international du CERA, Kinshasa, FCK, 1997, p. 323-326.
12. A. NGINDU MUSHETE, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, Paris, L'Harmattan, 1989, p. 90.
13. N. IZENZAMA MAFOUTA, *Le paradigme écologique du développement durable en Afrique subsaharienne à l'ère de la mondialisation. Une lecture éthico-anthropologique de l'écodéveloppement* (Publications universitaires européennes), Berne, Peter Lang, 2008, p. 345-346.
14. L.T WEMALOWA, « Ashidi », *die Phänomenologie der Selbsterfindung: ein Beitrag zur Beilegung der ontologischen Krise in der afrikanischen Gegenwart*, Marburg, Tectum-Verlag, 1999, p. 119-120.131.
15. A. NYEME TESE, *Munga, Ethique en un milieu africain. Gentilisme et christianisme*, Ingenbohl, Imprim. du Père Théodose, 1975, p. 30.
16. J. ILUNGA MUYA, *Bénézet Bujo. Eveil d'une pensée systématique et authentiquement africaine*, dans B. Bujo & J. Ilunga Muya (éds), *Théologie africaine au XXI^e siècle. Quelques figures 1.*, Fribourg, Editions universitaires, 2002, p. 114.
17. MWEZE CHIRHULWIRE K., *Condition humaine et vie future*, dans *Religions traditionnelles africaines et projet de société*. Actes du cinquième Colloque international du CERA, Kinshasa, du 24 au 30 novembre 1996, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1997, p. 437-438.
18. ATAL SA ANGANG, *La conception Africaine de l'au-delà*, 1983, p. 380-381.
19. CENCO, *Nouvelle évangélisation et catéchèse dans la perspective de l'église famille de Dieu en Afrique : instructions à l'usage des agents de l'évangélisation et de la catéchèse en République démocratique du Congo*, Kinshasa, Secrétariat général de la CENCO, 2000, n. 9 et 11.