

Cahiers des Religions Africaines

Nouvelle série. Volume 4, n. 7-8 (avril - décembre 2023)

**Conscience nationale, identités et appartenances
dans l'Afrique postcoloniale**

Alain MUTELA KONGO, *La personne et le corps humain selon l'anthropologie africaine-bantu*, p. 257-284.

<https://doi.org/10.61496/MOBE6151>

PRESSES DE L'UNIVERSITE CATHOLIQUE DU CONGO

La personne et le corps humain selon l'anthropologie africaine-bantu

Alain MUTELA KONGO

Professeur à l'Université Pédagogique Nationale (UPN/Kinshasa)

Résumé – L'auteur veut mettre en exergue l'anthropologie unitaire de l'univers bantu, où l'être humain est conçu comme un tout unifié et indivisible, contrairement à ce qu'affirme une certaine anthropologie dualiste de type occidental. Pour asseoir son argumentaire, il puise dans sa propre culture et dans la culture chrétienne, des notions fondamentales relatives à la signification des concepts "personne humaine" et "corps humain"; et aux relations constitutives de tout homme. Il en ressort que, la personne humaine est fondamentalement une plaque tournante des relations que même la mort ne détruit pas.

Mots clés : personne humaine, corps humain, âme, mort, résurrection.

Summary - The author seeks to highlight the unitary anthropology of the Bantu universe, in which the human being is conceived as a unified and indivisible whole, contrary to what is affirmed by a certain dualistic anthropology of the Western type. To support his argument, he draws on his own culture and on Christian culture for fundamental notions about the meaning of the concepts "human person" and "human body", and about the relationships that make up every human being. The result is that the human person is fundamentally a hub of relationships that even death cannot destroy.

Keywords: human person, human body, soul, death, resurrection

Introduction

Le fait de concevoir l'être humain comme un sujet historique, rationnel, relationnel et surtout comme un tout unifié ou mieux une totalité indivisible, en opposition avec une certaine anthropologie dualiste est partagé par la plupart des auteurs. Il sied, néanmoins, de revisiter cette série de notions acquises, relatives à la signification assignée à la personne et au corps humains dans l'anthropologie africaine-bantu, en vue d'une compréhension renouvelée et enrichissante. Dans cet article, qui s'inscrit fondamentalement dans la pensée de O. Bimwenyi Kweshi, nous allons mettre en exergue la signification que le corps et la personne humaine revêtent dans le champs sémantique *bantu*.

En effet, le corps, dans certaines traditions culturelles africaines, s'identifie avec la totalité de l'être humain au point que l'on puisse dire: l'homme

est son corps. C'est par son corps que l'homme se manifeste et entre en relation avec l'altérité. Cependant, nous savons que le corps organique, par lequel l'homme se dévoile dans l'histoire de l'humanité, est voué à la mort. Si l'homme est son corps, qu'est-ce qui reste après la mort? À cette question, plusieurs traditions culturelles du monde ont tenté de donner quelques éléments de réponse. Dans la tradition chrétienne occidentale, par exemple, on a parlé de l'âme qui survivrait après la mort. L'âme qui pêche sera jugée, mais sans le corps qui l'a soutenue dans cette entreprise. Et pourtant, l'âme n'a jamais été considérée comme une personne à part entière. D'autres traditions culturelles, par contre, affirment qu'après la mort de tout homme, il n'y a rien de consistant qui subsiste, à part ses ossements ou ses restes.

Que disent les traditions culturelles et religieuses de l'univers africain à ce sujet? Que dit l'anthropologie chrétienne à propos de ce qui subsiste après la mort de la personne? Ces deux questions vont aiguiller notre réflexion, avec un regard croisé sur l'anthropologie africaine-bantu et l'anthropologie que nous propose le christianisme.

Selon l'entendement des *Bantu*, l'être humain est un sujet unifié et indivisible et ce, même après sa mort. Durant la vie terrestre, l'homme est son corps. Il s'identifie avec ce dernier tout en le transcendant; après la mort, le défunt revêt un autre corps qui serait invisible et imperceptible pour le commun des mortels. Le défunt, selon les traditions culturelles et religieuses *bantu*, continue à vivre avec son corps. S'agit-il d'un corps devenu, ou appelé communément, cadavre glacial? Les *Bantu* ignoraient le dualisme corps et âme, de matrice culturelle occidentale. Car, après la mort du *muntu*, son âme ne se sépare pas du corps, c'est plutôt toute sa personne ou personnalité, revêtue d'une corporéité qui va continuer à vivre dans l'au-delà où la vie est similaire à celle d'ici bas.

Partant, la personne humaine, selon les *Bantu*, est une plaque tournante des relations, qui fait son épiphanie dans ce monde à travers son corps; et après sa mort, elle continue à vivre autrement sa dimension relationnelle moyennant une corporéité qui échappe à la logique spatio-temporelle. De ce fait, la mort, selon les *Bantu*, n'est pas, comme en Occident, la séparation de l'âme du corps – étant donné que ce dualisme n'existe pas en anthropologie *bantu*. Elle est perçue plutôt comme changement d'adresse et de mode de vie de la même personne qui vivait sous le soleil ses multiples relations. En définitive, il s'agira, dans cet article, de clarifier le fait que le corps humain est l'épiphanie de la personne humaine, en ce sens que c'est le corps qui permet à tout être humain de vivre son intersubjectivité dans l'histoire, d'être ouvert

à l'altérité et voué à la réciprocité, d'être un nœud de relations interpersonnelles. Enfin, c'est grâce au corps humain que toute personne humaine, dans sa structure ontologique, est tournée vers Dieu, vers ses semblables et vers le cosmos¹. Si tel est le cas, l'homme ne dispose pas de son corps comme il disposerait d'un objet, étant donné qu'il est lui-même son corps. En ce sens, le corps humain est envisagé comme un sujet, et jamais comme un objet à manipuler sans aucun respect dans les laboratoires.

Il est impérieux de noter aussi que, dans la perspective chrétienne, les fidèles sont convaincus qu'il y aura, à la fin des temps, la résurrection des morts ou des corps. De quels corps s'agira-t-il ?

1. Le corps humain, épiphanie de la personne humaine

Le corps humain n'est pas un objet dont on peut disposer comme l'on veut. Il est plutôt à considérer comme un sujet à travers lequel la personne humaine se manifeste dans toutes ses dimensions anthropologiques. Il est non seulement un lieu par excellence où chaque personne vit et réalise son existence, mais aussi un espace anthropologique grâce auquel tout être humain entre en relation avec ses semblables, avec le cosmos et avec Dieu. En effet, à travers le corps, l'homme communique moyennant le langage articulé, symbolique et tactile. Il s'agit d'un espace expressif où la personne, y compris son identité mystérieuse, se déploie et se manifeste. C'est aussi grâce à la fonction instrumentale jouée par le corps, que l'homme s'exprime, façonne les choses en donnant forme aux multiples objets. Enfin, par l'affaiblissement du corps humain, les limites intrinsèques et inévitables de toute personne deviennent palpables.

Il sied de noter que le corps humain, tout en étant aussi organique comme celui de tous les êtres vivants, a en plus une dimension transcendante ou métaphysique. Il est le lieu où l'homme se réalise et se développe en tant que personne humaine. À ce propos, Bimwenyi écrit :

«Le corps apparaît ainsi comme une manifestation du vivant, une épiphanie du *muntu-muine* [l'homme intégral]. Il est animé, vivifié par le *muntu-muine* dont il est l'expression-spatio-temporelle. Il exprime l'homme et le traduit vitalement; il est même l'homme; mais l'homme spatialisé et temporalisé, en ce monde»².

1 Cf. O. BIMWENYI KWESHI, *Le Muntu à la lumière de ses croyances en l'au-delà*, dans *Cahiers des Religions Africaines*, vol. 2, n. 3 (1968), p. 83-93.

2 O. BIMWENYI KWESHI, *Le Muntu à la lumière de ses croyances en l'au-delà*, p. 76.

Pour illustrer son propos, Bimwenyi cite certaines expressions du peuple Tetela (RD Congo): *Lamboya la (dya) njokenya demba*, c'est-à-dire «Je viens te montrer (mon) corps », « Je viens te présenter (le) corps » au lieu de : «Je viens te visiter». Et à la question de savoir : « pourquoi ne viens-tu plus nous rendre visite », les Tetela disent : «*Landen'eye hayoya njotenyanya demba nshi nye?*» Littéralement : «Pourquoi ne viens-tu plus nous présenter le corps en ces jours?». Bimwenyi conclut que, selon les Tetela, le mot *demba*, qui signifie corps, n'exprime pas seulement l'homme, il coïncide et s'identifie avec l'homme ou la personne humaine tout court³. Joseph Gevaert, sous d'autres cieux, dit plus ou moins la même chose :

«ce n'est pas la main qui prend des objets, mais c'est moi qui les prends. Ce n'est pas l'oeil qui voit, mais c'est moi qui vois. Ce n'est pas le corps qui sent, mais c'est moi qui sens. Par ma parole, par mon regard, par mon action, je suis personnellement impliqué en tant que sujet actif»⁴.

C'est en ce sens que l'homme peut dire : je suis mon corps. Étant donné que le corps humain est l'expression concrète par laquelle la personne humaine réalise son existence historique, il connote et dénote une certaine indisponibilité, c'est-à-dire qu'on ne peut pas en disposer et s'en défaire sans abuser du coup la dignité de l'être humain en tant que tel. Ceci signifie que le corps n'est pas à considérer comme un objet, *ob-iectum*, c'est-à-dire quelque chose qui est placé devant moi et que je peux manipuler ou instrumentaliser comme je veux. Le corps coïncide plutôt avec la personne humaine, et par voies de conséquence, il est à considérer comme un sujet, *sub-iectum*, c'est-à-dire l'équivalent de ce que la tradition philosophique occidentale appelle: substance (*sub-stantia* ou *suppositum*). À propos de la corporéité, la Commission Théologique Internationale a synthétisé quelques lignes l'anthropologie judéo-chrétienne relative à l'unité de la personne humaine:

«La considération de la corporéité comme étant essentielle à l'identité personnelle est fondamentale dans le témoignage de la révélation chrétienne, même lorsqu'elle n'est pas explicitement thématisée. L'anthropologie biblique exclut un dualisme corps-esprit. Elle parle de l'homme comme d'un tout. Parmi les termes hébreux les plus importants que l'Ancien Testament emploie pour désigner l'homme, *nèfèš* signifie la vie d'une personne concrète qui est vivante. Mais l'homme n'a pas une *nèfèš* : il est une *nèfèš*. *Basar* se rapporte à la chair des animaux et des hommes, et parfois au corps comme un tout. À nouveau, on n'a pas une

3 O. BIMWENYI KWESHI, *Le Muntu à la lumière de ses croyances en l'au-delà*, p. 76, cf. n. 1.

4 J. GEVAERT, *Il problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, (Saggi di Teologia), Leumann (Torino), LDC, 1992, p. 63.

basar mais on est *basar*. D'un côté, le terme néotestamentaire *sarx* (chair) peut désigner la corporalité matérielle de l'homme, mais, de l'autre, il signifie également toute la personne. Un autre terme grec, *soma* (corps), se rapporte à l'homme tout entier, en mettant l'accent sur sa manifestation extérieure. Ici non plus, l'homme n'a pas son corps mais il est son corps. L'anthropologie biblique présuppose clairement l'unité de l'homme et comprend la corporéité comme étant essentielle à l'identité personnelle»⁵.

Eu égard à ce qui précède, il apparaît que, selon certaines traditions, l'être humain ne possède pas son corps, mais il vit, se manifeste et communique à travers sa dimension constitutive, qui est bien entendu la corporéité. En effet, c'est le corps que nous voyons quand l'autre se profile à notre horizon ; c'est le corps que nous touchons quand nous tendons la main pour saluer quelqu'un ; en somme, pour manifester des nobles gestes de respect, de tendresse et d'amour à qui que ce soit, nous le réalisons grâce aux expressions corporelles. Donc, l'être humain est un esprit incarné dont la corporéité, l'historicité et l'intersubjectivité constituent ses dimensions essentielles dont il ne peut se passer⁶.

1.1. L'être humain, héritier d'une histoire et constructeur d'une historicité

Le fait que chaque personne humaine vit dans le temps et dans l'espace relève d'une évidence. En effet, tout homme est situé dans un contexte socioculturel, politique et religieux qui caractérise, conditionne et influe sa manière de percevoir, de comprendre et d'interpréter la réalité⁷. Le positionnement spatio-temporel fait de toute personne un sujet, qui vit le dilemme de l'existence dans l'histoire. Celle-ci est le lieu par excellence dans lequel l'être humain se développe en opérant des choix pertinents, capables de donner sens au présent en vue de la projection de l'avenir. En ce sens, le passé, le présent et le futur deviennent la clé de voûte pour appréhender la vérité sur l'homme. Ce dernier, en tant qu'esprit incarné, vit sa liberté, dans la temporalité, comme une quête qu'il faut perpétuellement relancer⁸. Donc, tout

5 *Comunione e servizio: la persona umana creata a immagine di Dio* (octobre 2004), n. 28, dans COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004*, Studio Domenicano, (Teologia 35), Bologna, 2010, n. 28, p. 779.

6 Cf. R. L. LUCAS, *L'uomo spirito incarnato. Compendio di filosofia dell'uomo*, San Paolo, Milano, 2007, p. 195-239.

7 Cf. O. BIMWENYI KWESHI, *Déplacements. A l'origine de l'association œcuménique des Théologiens du Tiers Monde*, dans *Bulletin de Théologie Africaine*, vol. 2, n. 3 (1980), p. 47-48.

8 Cf. R. L. LUCAS, *L'uomo spirito incarnato*, p. 224-228.

être humain naît et se développe dans une chaîne de transmission des valeurs culturelles qui constituent pour lui un patrimoine à assumer avec un esprit critique. À ce propos, Joseph Gevaert estime à juste titre que :

«Tout l'équipement cognitif et humain dont nous disposons est fondamentalement déterminé par le passé, c'est-à-dire par les générations qui l'ont produit et transmis. La langue, les concepts, la science, les valeurs, les lois, les idéaux, etc. sont hérités des générations précédentes. C'est seulement sur la base de cette assimilation culturelle qu'un être humain parvient par la suite à prendre en mains sa propre existence et avoir une attitude critique et innovatrice vis-à-vis de certains de ces éléments acquis»⁹.

«Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu ? Et si tu l'as reçu, pourquoi te glorifies-tu comme si tu ne l'avais pas reçu ?» (1Co 4, 7). Ce double interrogatif de Saint Paul traduit bien l'idée pertinente selon laquelle, aucune personne n'est le principe de causalité de son existence ni le propriétaire absolu et exclusif de ce qu'il est et de tous les biens matériels qu'il possède. La personne humaine éprouve son existence sur cette terre comme un don reçu de Dieu ainsi que de ses propres parents. Elle vit dans cette chaîne de relations et de médiations caractérisées par la logique du don reçu, et qu'elle doit, à son tour, transmettre aux autres générations. De ce fait, elle exerce dans l'histoire de l'humanité la fonction d'un passeur qui aide les autres à traverser les passerelles existentielles afin de s'ouvrir à l'humanité.

N'étant pas le maître absolu de son être dans ce monde, l'humain se conçoit comme héritier d'une culture modelée par les générations qui l'ont précédé dans l'histoire toujours en marche. C'est donc dans l'histoire que tout être humain vit son historicité, en posant des actes qui tracent sa trajectoire historique, personnelle ainsi que collective. Si par histoire, on entend le cheminement ou la marche qui entraîne objectivement toute l'humanité, l'historicité renvoie plutôt à la dimension personnelle ou subjective où tout être humain se construit à l'intérieur de la grande marche historique et objective¹⁰. L'humain réalise son existence dans ce monde en faisant une jonction conciliatrice entre la grande histoire objective et l'historicité, comme la micro-dimension de sa vie où il est appelé à lever des options fondamentales. Voilà les deux dimensions essentielles qui nous aident à appréhender la vérité sur l'être humain, en tant que sujet historique, héritier d'une histoire et constructeur d'une historicité. Ceci nous pousse à dire un mot sur l'inter-

9 J. GEVAERT, *Il problema dell'uomo*, p. 174-175.

10 Cf. R. L. LUCAS, *L'uomo spirito incarnato*, p. 220-224.

subjectivité humaine en tant que catégorie relationnelle traduisant la vérité anthropologique.

1.2. L'intersubjectivité humaine

L'intersubjectivité renvoie à la structure constitutionnelle et existentielle de tout être humain qui est fondamentalement relationnelle.

En effet, il est établi que chaque personne tire son origine d'une relation, vit grâce aux multiples relations entretenues avec ses semblables, et est tournée vers les relations. Celles-ci constituent l'essentiel dont chacun a tant besoin pour vivre d'une manière harmonieuse dans ce monde. Si on ampute l'humain de sa dimension relationnelle, on le supprime en tant que pôle d'un procès de communication, un partenaire dialogal, capable d'échanger, de saluer et d'entretenir des relations avec l'altérité. En effet, du point de vue anthropologique, l'homme « ne peut pas devenir homme sans passer par la médiation des autres, sans la parole, l'amour et l'œuvre des autres. Aucun choix, aucune ouverture sur le futur n'est possible sans une dépendance fondamentale des autres ainsi qu'une profonde solidarité avec les autres »¹¹. Bimwenyi renchérit en ces termes: « l'homme n'est pas un *Mulela-nkaya*, solitaire de naissance; *Tshiasa-nkaya*, (avare-né) misanthrope qui habite loin de toute compagnie; *Tshienda nkaya*, cœur de pierre qui se promène solitaire sans ami »¹². En fait, l'homme est né pour être tourné vers les autres : vers Dieu, vers ses semblables ainsi que vers la société tout entière, y compris le cosmos¹³.

Nous avons jusque là mis en relief ce que la personne humaine doit éviter : la solitude et l'isolement déshumanisant. Nous l'avons dit en citant les adages de la sagesse kasaienne déclinés sous forme d'une négation. Maintenant, il est question de recourir aux adages déclinés sous forme d'une affirmation. L'être humain est un: 1) *Mulela mu bantu*, c'est-à-dire un être né, pour rester, au milieu des personnes, dans un cercle de relations ; 2) *Tshiasa mu (ne) bantu*, c'est-à-dire un être qui construit pour habiter avec les autres, afin de combattre la solitude qui dénature les misanthropes; 3) *Tshienda ne bantu*, c'est-à-dire un être humain qui marche, dans l'histoire, avec les autres personnes. Ces trois expressions prises parmi tant d'autres traduisent et expriment à suffisance la vérité anthropologique relative à la relationnalité interpersonnelle et à l'intersubjectivité. Il sied de noter que l'être humain n'est pas une réalité

11 J. GEVAERT, *Il problema dell'uomo*, p. 174.

12 O. BIMWENYI KWESHI, *Le Muntu à la lumière de ses croyances en l'au-delà*, p. 86.

13 Cf. R. L. LUCAS, *L'uomo spirito incarnato*, p. 230-237.

amorphe et ambiguë, il est plutôt caractérisé par le binôme suivant: masculinité et féminité.

1.3. Le corps humain sexué, une vocation à la complémentarité

« La personne humaine, aux yeux de la recherche scientifique contemporaine, est si profondément affectée par la sexualité que celle-ci doit être tenue pour l'un des facteurs qui donnent à la vie de chacun les traits principaux qui la distinguent. C'est du sexe, en effet, que la personne humaine reçoit les caractères qui, sur le plan biologique, psychologique et spirituel, la font homme et femme, conditionnant par là grandement son acheminement vers la maturité et son insertion dans la société »¹⁴.

Dans le sujet corps-humain, l'individu se donne comme masculin et féminin. La différence sexuelle et basée sur le genre est une évidence dans toutes les cultures du monde, c'est elle qui détermine tout être humain du point de vue physiologique, caractériel ainsi que spirituel. Cette différenciation sexuelle ne relève pas seulement d'un fait culturel, comme voudrait nous faire croire une certaine tendance interprétative, il s'agit plutôt d'une prédisposition qui est inscrite dans l'intimité de chaque être humain. À en croire Cornelio Fabro :

«Le fait de naître homme ou femme n'est pas sans importance dans la manière d'être d'un individu ; il ne s'agit pas d'une réalité qui impacte seulement sur l'aspect anatomique de l'organisme, sur la physionomie des organes et sur les fonctions biologiques, mais elle porte en soi une condition d'être qui s'oriente tout de suite dans des directions obligeant le mouvement de la conscience, qui doit se projeter dans l'avenir»¹⁵.

Du point de vue biblique, le récit étiologique du livre de la Genèse renseigne que Dieu a créé l'homme à son image et selon sa ressemblance, homme et femme il les a créés (Gn 1, 26-27). Donc, «l'humanité est ici décrite comme articulée, depuis sa première origine, dans la relation du masculin et féminin. C'est cette humanité sexuée qui est déclarée explicitement "image de Dieu" »¹⁶. Il ressort que le masculin et féminin, les deux mis ensemble, constituent l'humanité. La vérité de celle-ci réside dans la complémentarité et réciprocité entre les deux composantes. Afin que nous ayons dans le monde la loi ou la logique de la réciprocité et de la complémentarité, il faudrait d'abord que la différence sexuelle soit acceptée dans sa vérité. A ce propos, l'Eglise catholique affirme :

14 CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Persona humana. alcune questioni di etica sessuale*, n. 1.

15 C. FABRO, *Problemi dell'esistenzialismo*, Roma, Ave, 1945, p. 87.

16 CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella chiesa e nel mondo*, n. 5.

« La sexualité caractérise l'homme et la femme non seulement sur le plan physique mais aussi sur le plan psychologique et spirituel, marquant chacune de leurs expressions. Une telle diversité, connexe à la complémentarité des deux sexes, répond pleinement au dessein de Dieu selon la vocation à laquelle chacun est appelé »¹⁷.

C'est seulement là où l'altérité est reconnue, promue et acceptée qu'on peut envisager une certaine réciprocité entre les êtres humains¹⁸. Pour ce faire, le travail éducatif qu'il faudrait mettre en œuvre consistera à lutter pour juguler les inégalités sociales ainsi que les multiples formes de discrimination liées seulement au fait d'être femme ou homme, en vue d'une masculinité et d'une féminité positives. À ce propos, Joseph Gevaert observe :

« l'homme se constitue tel devant la femme et la femme se constitue telle devant l'homme [...] il n'est pas nécessaire d'éliminer les polarisations caractéristiques : il faut les libérer des aspects d'inégalité et de discrimination dont elles peuvent être entachées »¹⁹.

Réfléchir sur le fait d'être femme ou d'être homme équivaut à réfléchir sur l'essence de l'humanité. Les idéologies de l'époque contemporaine ne doivent pas nous pousser à mettre en berne la vérité anthropologique relative au binôme homme-femme. Car, renoncer à sa propre nature en tant que femme ou en tant qu'homme signifie succomber à la mort et tuer, par conséquent, l'humain qui est en nous²⁰. Pour sauvegarder l'humain, chacun de nous, hommes et femmes, est appelé à accepter son propre corps, tel qu'il est sexué, en vivant cette réalité comme une vocation à la complémentarité, à la réciprocité féconde. À ce propos, le Pape François relève :

« Apprendre à recevoir son propre corps, à en prendre soin et à en respecter les significations, est essentiel pour une vraie écologie humaine. La valorisation de son propre corps dans sa féminité ou dans sa masculinité est aussi nécessaire pour pouvoir se reconnaître soi-même dans la rencontre avec celui qui est différent. De cette manière, il est possible d'accepter joyeusement le don spécifique de l'autre, homme ou femme, œuvre du Dieu créateur, et de s'enrichir réciproquement. Par conséquent,

17 CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti educativi sull'amore umano*, 1983, n. 5.

18 Cf. Y. PELLE - DOUEL, *L'homme et la femme*, dans *Études philosophiques*, n. 23 (1968), p. 153.

19 J. GEVAERT, *Il problema dell'uomo*, p. 79.

20 Cf. M. A. ODUYOYE, *Donna nera. La teologia femminista in una prospettiva africana*, dans R. GIBELLINI (ed.), *Per corsi di teologia africana*, (Giornale di Teologia 226), Brescia, Queriniana, 1994, p. 282.

l'attitude qui prétend "effacer la différence sexuelle parce qu'elle ne sait plus s'y confronter", n'est pas saine»²¹.

En définitive, il faudrait souligner le fait que le corps humain «regorge dès son départ l'attribut "sponsal", c'est-à-dire la capacité d'exprimer l'amour : exactement cet amour dans lequel l'homme-personne devient un don et – moyennant ce don – réalise le sens même de son être et de son exister»²². Voilà comment se donne la vérité anthropologique sur la personne humaine, relative à sa sexualité saisie ici comme vocation à la complémentarité ou réciprocité. Nous allons chercher à saisir la signification assignée au terme "personne" au cours des siècles.

2. Personne, un terme polyédrique aux origines énigmatiques

Avant d'aborder la question du triangle vital ou de la relationnalité triangulaire comme triple dimension fondamentale qui exprime, selon Bimwenyi, la vérité anthropologique sur l'homme en tant que nœud de relations, il nous semble pertinent de passer en revue les différentes significations que le mot "personne" a eu à assumer dans l'histoire de la pensée théologique et philosophique. Ici, nous serons obligé, d'une certaine manière, d'abandonner l'univers culturel *bantu*, pour interroger les traditions dans lesquelles le mot "personne" a vu le jour, en vue d'en saisir le sens dans le domaine philosophique, théologique et anthropologique.

2.1. L'évolution sémantique du mot "personne" dans les débats philosophiques et théologiques

Au fil des temps, le terme personne a connu une évolution sémantique, riche en significations; toutefois, son étymologie reste intriquée ou quasi énigmatique et, par conséquent, difficile à établir avec exactitude²³. En effet, si pour les uns ce mot serait l'équivalent du terme *prósōpon*, pour les autres cette équivalence est loin d'être établie. À l'origine, le terme *prósōpon* ne signifiait pas masque, mais plutôt "ce qui est ou advient face aux yeux", "ce qu'on voit", "l'aspect", "la façade", "le visage". Successivement, au mot *prósōpon* on a assigné la signification du "masque" que portaient les

21 Lettre encyclique *Laudato si*, n. 155.

22 GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi L'uomo-persona diventa dono nella libertà dell'amore*, dans *Insegnamenti* III, n. 1 (1980), p. 148. Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris dignitatem*, n. 7 (15 agosto 1988), dans *AAS*, n. 80 (1988), p. 1666.

23 Cf. A. MILANO, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, (Reprint), Bologna, EDB, 2017, p. 61-66.

acteurs du monde théâtral grec, lequel masque renvoyait aux personnages représentés²⁴.

Pour certains auteurs, le mot personne, du latin *persona* vient du verbe *per-sonare* qui veut dire faire résonner dans toutes les directions ou parler à travers. Ce verbe renvoie toujours au monde théâtral où les acteurs parlaient à travers les masques, faisant ainsi résonner leurs voix dans toutes les directions de l'amphithéâtre où s'étaient installés leurs spectateurs-auditeurs²⁵. D'autres auteurs, par contre, disent qu'il n'y a pas de lien objectif qui puisse faire dériver le mot latin *persona* du verbe *per-sonare*, ni penser que ce mot ait la même racine grecque que le terme *prósōpon*²⁶. En dépit de ces discussions sur l'étymologie, il faut noter que le mot personne a subi un déplacement sémantique et épistémologique, c'est-à-dire qu'il s'agit d'un vocable auquel plusieurs significations ont été assignées, surtout dans les débats philosophiques et théologiques de l'univers chrétien, jusqu'à son application à la doctrine de la Trinité : un seul Dieu en trois Personnes²⁷. L'Africain Tertullien fut le premier penseur chrétien à avoir employé le mot *Trinitas* pour parler du Dieu chrétien ainsi que d'avoir appliqué à ce même Dieu le mot latin *persona*²⁸. À ce propos, Andrea Milano écrit :

«Tertullien est le premier, pour autant que nous sachions, à avoir employé le terme *trinitas* (par exemple dans *Praxean* 11,4; 12,1: CCL 2,1171; 1172). En plus, il déclare que les Trois de la Trinité peuvent être comptés ("*numerus sine divisione patiuntur*": *Adv. Prax.* 2,4: CCL 2,1161), de manière, cependant, que leur *distinctio* ou *dispositio* ne constitue pas une *separatio*: ils sont une seule chose, *unum*, non pas un seul individu, *unus*. Il a, en plus, l'enorme mérite historique d'avoir donné à l'Occident les bases pour la formule (...) de l'orthodoxie trinitaire: une *substantia tres personae*. Et c'est dans le cadre de cette élaboration du "paradigme" de la doctrine spécifiquement chrétienne de Dieu que Tertullien a introduit le terme et le concept de *persona*, en le plaçant ainsi dans le circuit théologique et en le restituant, de ce fait, à toute la culture occidentale avec une exceptionnelle importance sémantique»²⁹.

24 Cf. A. MILANO, *Persona in teologia*, p. 53-59; G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, (Biblioteca di teologia contemporanea, 111), Brescia, Queriniana, 2008, p. 81-83.

25 Cf. R. L. LUCAS, *L'uomo spirito incarnato. Compendio di filosofia dell'uomo*, p. 253-254.

26 D'après Andrea Milano, nous sommes ici au cœur de l'énigme ou dans l'énigme étymologique ». Cf. A. MILANO, *Persona in teologia*, p. 63-64.

27 Cf. R. L. LUCAS, *L'uomo spirito incarnato*, p. 253-254.

28 Cf. A. MILANO, *Persona in teologia*, p. 48-52.

29 A. MILANO, *Persona in teologia*, p.62.

Dès lors, le terme latin *persona* est devenu philosophiquement et théologiquement l'équivalent de *prósōpon* grec, non dans son acception secondaire, qui veut dire masque, mais plutôt dans celle de l'individu ou du sujet. Dans le même contexte desdits débats, le terme *Persona* est, en plus, devenue synonyme d'un autre terme grec : *hypostasis*. Il s'agit d'un mot composé de *hypo* et *stasis*, et qui veut dire :

«1) Ce qui est placé en dessous (comme soutien ; 2) ce qui est en dessous (sans apparaître) ; 3) Se détacher, se poser sur le fond comme un sédiment et, d'où [la signification suivante] : être là, exister. De l'*hypostasis* en découlent des significations fondamentales suivantes: a) support; b) ce qui se cache; c) amas, sédiment, en général ce qui sépare en dessous et, en correspondance dans le cadre philosophique, existence, réalité (en latin *substantia*) »³⁰.

Le premier à avoir appliqué le mot *hypostasis* à la Trinité fut, paraît-il, un autre Africain et exégète du troisième siècle : Origène. Ce dernier a employé ce terme pour mettre en exergue la subsistance et la distinction de trois Personnes de la Sainte Trinité³¹. *Hypostasis*, par rapport à *prósōpon*, a été accepté et accueilli avec enthousiasme dans le milieu ecclésial de l'époque, en vue de définir le dogme trinitaire. Depuis lors, l'*hypostasis* grec est devenu l'équivalent latin du mot *persona*, qui a le même sens que le *suppositum* ou *sub-iectum*.

Un autre Africain, Saint Augustin, va récupérer le terme latin *persona* en le définissant comme suit : «*substantia singularis atque individua*» ou mieux «*substantiae vel personae nomine non speciem significari, sed aliquid singulare atque individuum*»³². Il s'agissait de mettre en exergue la singularité et l'individualité inaliénables et irréductibles de toute personne. En appliquant le mot latin *persona* à *Deus Trinitas*, Saint Augustin laisse entendre que *persona* et *substantia* ou *essentia* sont synonymes. En appliquant à Dieu le mot latin *persona*, il le conçoit avec une valeur absolue, et non relative. Si Saint Augustin a privilégié, entre autres, le mot *essentia* ou *sustantia* pour expliquer l'unité dans la Trinité, Séverin Boèce va employer le terme *subsistentia* pour souligner l'unité dans le *Deus christianorum*, et en plus, il va préférer la formule *tres substantiae*, qui sera pour lui l'équivalent de *tres personae*, de la tradition tertullienne³³.

Il est, toutefois, impérieux de souligner que, malgré les différents correctifs apportés par les divers auteurs, la définition que Séverin Boèce a donné

30 A. MILANO, *Persona in teologia*, p. 92. Cf. G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, p. 83-84.

31 Cf. A. MILANO, *Persona in teologia*, p. 97-98.

32 *De Trin.* VII, 6,11.

33 Cf. A. MILANO, *Persona in teologia*, p. 338-348.

au mot *persona* s'est imposée comme point de départ pour comprendre qui est et qu'est-ce que la personne humaine aujourd'hui. En effet, pour Boèce, le mot latin *persona* signifie : «*naturae rationalis individua substantia*», ce qui veut dire : «une substance individuelle de nature rationnelle»³⁴. Cette définition fonctionne normalement, si elle est appliquée aux êtres humains, dont la nature est perfectible. Mais elle pose problème quand on l'applique aux trois personnes divines de la Trinité ; étant donné que la nature divine n'est pas sujette au devenir historique ni encore moins à la perfectibilité.

Partant de la définition boétienne, Saint Thomas d'Aquin définira la personne comme: «*subsistens in rationali natura*, c'est-à-dire subsistant [particulier] de nature raisonnable»³⁵. L'Aquinat applique le terme personne à la vie intime de la Trinité et observe que, en Dieu les relations sont subsistantes, d'où la fameuse expression: *relatio subsistens*. Donc le concept de personne, appliqué à la Trinité, voulait mettre en exergue l'unité, la distinction, les relations et les processions intra-trinitaires. La paternité, la filiation, la spiration active et passive (processions) sont là les mots-clés pour appréhender la vie intime de la Sainte Trinité. À en croire Luis Ladaria, «l'unité divine n'est pas l'unité du solitaire, mais celle de la communion parfaite»³⁶.

L'expression *Substantia individua* de Boèce voulait mettre l'accent sur la particularité de chaque personne, en tant que sujet, sa singularité, son unicité, son irréductibilité, son inaliénabilité et son incommunicabilité. Selon Joseph Gevaert, l'incommunicabilité, dans le langage moderne, veut dire l'impossibilité ou «l'incapacité de communiquer»³⁷. Cela remet en cause les relations interpersonnelles. Voilà pourquoi l'expression thomasiennne *relatio subsistens* sauvegarde, d'une manière géniale, le concept de relation qui pousse tout être de nature rationnelle à poser des actes qui traduisent et expriment son autoconscience, sa volonté et sa liberté³⁸.

34 S. BOEZIO, *De persona et duabus naturis*, cap. 3; PL 64, p. 1343.

35 TOMMASOD'AQUINO, *Summ. Theol.*, I, q. 29, a. 3.

36 L. F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Piemme, casale Monferrato, 1999, p. 305.

37 J. GEVAERT, *Il problema dell'uomo*, p. 45, note n. 80.

38 Cf. G. DEODATO, *La persona in San Tommaso. Gli inediti apporti tommasiani per una fondazione cristologica e metafisica della relazione in antropologia*, (Verbum 6), Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008, p. 141-152.

2.2. Le mot personne et sa retombée problématique en théologie trinitaire

L'anthropologie philosophique contemporaine entend par personne un être rationnel, relationnel, et surtout, libre et autoconscient³⁹. Il s'agit d'un être qui existe par soi-même, et ce, d'une manière autoconsciente et libre. L'autoconscience, la volonté et la liberté sont ainsi les mots-clés pour saisir la vérité sur le concept de personne, selon la compréhension d'aujourd'hui. Appliqué à la Sainte Trinité, cette compréhension du mot personne, selon Karl Rahner, pose problème; en ce sens qu'on risque d'avoir, à l'intérieur de la Trinité, trois centres d'action autonomes, autoconscients et libres l'un vis-à-vis de l'autre. Cela aboutirait au trithéisme. Pour éviter ce risque, Karl Rahner dira que, « à l'intérieur de la Trinité il n'existe pas un "tu" réciproque. Le Fils est l'auto-expression du Père, laquelle auto-expression, encore une fois, ne doit pas être conçue comme parlante ; l'Esprit est le don, lequel ne donne pas »⁴⁰.

Avec cette manière compliquée d'expliquer la vie intra-trinitaire, et surtout la négation en Dieu d'un "tu" réciproque, Karl Rahner a failli être accusé de l'hérésie du modalisme trinitaire. Durant sa vie terrestre, Jésus-Christ ne s'adressait-il pas à un "tu" réciproque, quand il priait son Père céleste ?

De toutes les façons, il faut préciser que, Karl Rahner n'a pas nié la distinction ni encore moins les relations entre les trois personnes divines. Il voulait seulement sauvegarder l'essence divine ou l'unité par rapport à l'agir trinitaire⁴¹. En plus, il a voulu éviter le risque de tomber dans le piège du trithéisme, quand on applique à la Trinité le concept de personne, étant donné que ce dernier, dans son acception moderne, se donne comme un centre autonome, vis-à-vis des autres, où l'auto-conscience, la volonté et la liberté sont exercées et vécues par le sujet agent d'une manière autonome. En Dieu, il y a une seule essence, et par conséquent, il n'y a pas trois centres d'action autonomes. Karl Rahner a voulu mettre en exergue les aspects problématiques qui surgissent, quand on applique le mot personne à Dieu ou mieux aux trois personnes divines⁴². Nous pouvons comprendre, somme toute, que :

«Une définition proprement dite du mot personne n'est pas possible, pour le simple fait que le noyau du terme personne est le sujet. Ce dernier, de par

39 L. F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero*, p. 315.

40 K. RAHNER, *La Trinità*, Brescia, Queriniana, 1998, p. 76, n. 30. Cité dans L. F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero*, p. 321, n. 104.

41 Cf. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, San Paolo, Milano, 1976, 2005, p. 186-188.

42 Cf. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, p. 183-184.

sa nature, est quelque chose qui échappe à toute forme de définition. Par conséquent, il est préférable de faire recours à certaines caractéristiques qui mettent convenablement en lumière le contenu positif du mot personne, bien que cela n'est pas une définition au sens restreint»⁴³.

Eu égard à tout ce qui précède, nous sommes en droit d'affirmer qu, l'évolution sémantique du mot 'personne' nous met devant une panoplie d'interprétations qui ne facilitent pas la tâche des chercheurs dans leurs tentatives de vouloir établir son étymologie. Voilà pourquoi, dans le point qui suit, nous allons épingle certaines caractéristiques ou dimensions constitutives qui font du *Muntu* une personne aux multiples relations.

3. La personne humaine et ses trois dimensions fondamentales

La personne humaine est comme une plaque tournante des relations. Celles-ci caractérisent chaque homme et elles sont, pour tout être humain, un don à découvrir, à recevoir et à cultiver comme s'il s'agissait des fleurs ou des plantes qui décorent une habitation où l'on vit. Plus haut, nous avons affirmé que la solitude déshumanise et tue l'être humain ; ce sont les relations qui font plutôt de lui une personne humaine. Pour ce faire, il faut noter que la grandeur et la dignité de l'homme ne résident pas seulement dans sa capacité rationnelle, mais aussi dans celle de savoir cultiver de bonnes relations interpersonnelles, en vue d'un vivre ensemble harmonieux dans une société déterminée. À en croire Oscar Bimwenyi, l'homme est essentiellement un être tridimensionnel : il est tourné vers Dieu, vers ses semblables et vers le cosmos. C'est ce qu'il appelle : le triangle vital ou la relationnalité triangulaire.

3.1. La personne humaine est tournée vers Dieu

La relation primordiale, grâce à laquelle toute personne subsiste, est celle avec son Créateur, lequel a appelé à l'existence toutes choses, et en particulier la personne humaine⁴⁴. Celle-ci est par constitution polarisée vers Dieu ; d'où l'expression "l'homme est théopolaire" pour souligner cette dimension constitutive de tout être humain. La personne humaine est comme le tournesol qui, malgré les nuages qui couvrent le ciel, est toujours tourné vers le soleil, il n'a pas besoin de boussole pour cela⁴⁵. Il y a dans tout homme quelque chose

43 J. GEVAERT, *Il problema dell'uomo*, p. 45.

44 Cf. O. BIMWENYI KWESHI, *Le Muntu à la lumière de ses croyances en l'au-delà*, p. 83-84.

45 Cf. O. BIMWENYI KWESHI, *Avènement dans l'événement. Trébuchement du Muntu vers*

comme une dynamique polarisante, qui l'oriente mystérieusement vers le soleil par excellence qu'est Dieu, le Créateur de toutes choses.

A ce stade une expérience de Dieu est déjà vécue par chaque personne humaine, au niveau ontologique. Cette expérience primordiale peut donner lieu, pour les femmes et les hommes d'une certaine configuration historique, à une prise de conscience de l'existence de Celui vers qui ils sont ontologiquement tournés. De cette prise de conscience, qui peut advenir moyennant une révélation, découle la religion. Celle-ci est par définition un lien, un rapport – avec le Dieu qui se révèle – qui permet aux mortels de s'adresser à leur Créateur par le biais de culte, de sacrifices et de prières.

« nous pouvons dire que la religion est la reconnaissance consciente et effective d'une réalité absolue (sacrée), de laquelle l'homme sait d'en être existentiellement dépendant, soit par soumission à elle, soit par identification avec elle »⁴⁶.

Donc, la structure ontologique de la personne humaine est caractérisée par une porosité ou une ouverture, qui fait de tout homme un être voué au dialogue avec l'altérité. À ce propos, Joseph Ratzinger s'interroge en ces termes:

« Qu'est-ce qui rend l'homme véritablement homme ? Et quelle est la spécificité qui distingue l'homme? Nous devons répondre à ces questions : ce qui distingue l'homme, vu d'en haut, est le fait d'être interpellé par Dieu, c'est-à-dire le fait qu'il soit interlocuteur dans le dialogue avec Dieu, l'être à qui Dieu a adressé son appel. Vu d'en bas, cela signifie que l'homme est la créature capable de penser Dieu, l'être ouvert à la transcendance. La question ici n'est pas celle de savoir si concrètement l'homme pense Dieu, s'il s'ouvre réellement à Lui, mais on affirme qu'il est fondamentalement cette créature qui est en soi capable de le faire, même si en réalité, pour des différentes raisons, il ne parvient jamais à traduire en acte cette capacité qui lui est propre »⁴⁷.

La personne humaine est ontologiquement tournée vers Dieu, son Créateur ; ce dernier a habilité tout être humain à être en dialogue permanent avec lui. Ce dialogue, qui renvoie à la béance caractérisant toute personne humaine, est vécu, comme nous venons de le dire, au niveau ontologique. La structure ontologique de la personne humaine étant dialogique, elle l'habilité

l'improbable, dans *Bulletin de Théologie Africaine*, vol. 1, n. 1 (1979), p. 108.

46 M. DHAVAMONY, *Religione e rivelazione*, dans R. FISICHELLA, *Gesù rivelatore. Teologia fondamentale*, p. 71.

47 J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul Simbolo apostolico con un nuovo saggio introduttivo*, Brescia, Queriniana, 1968, 2007, p. 344.

à être tournée non seulement vers Dieu, mais aussi vers sa communauté d'appartenance.

3.2. La personne humaine est tournée vers la communauté

La personne humaine n'est pas seulement tournée vers Dieu, son Créateur, elle est également polarisée vers ses semblables. À ce propos, Bimwenyi observe que, l'homme éprouve son existence dans ce monde, non pas comme un morceau détaché et isolé de la grande mosaïque, mais plutôt comme appartenant à une grande histoire, à une grande famille, qui inclut en son sein toute l'humanité, où les vivants d'ici bas et ceux qui vivent dans l'au-delà sont connectés, mystérieusement les uns aux autres, et interagissent. L'homme se développe et progresse dans l'histoire en se concevant comme membre effectif de la communauté à laquelle il appartient⁴⁸. C'est cette ouverture à la communauté, à la société et à l'humanité tout entière qui fait de l'homme une personne humaine, une plaque tournante de toutes les relations, un être-relais, un être carrefour. Ainsi l'homme se découvre, et découvre sa propre existence, comme caractérisée par les relations interpersonnelles et communautaires⁴⁹.

Il s'ensuit que personne au monde ne construit seul sa propre existence. Premièrement, parce que le fait d'exister ne relève pas du choix opéré délibérément, il s'agit plutôt d'un don. On ne choisit pas la famille biologique, le lignage, le village et la patrie où l'on doit naître. Chacun s'y trouve et se retrouve déjà submergé et immergé dans une chaîne pluriséculaire de relations et de traditions. C'est à l'intérieur de ce dynamisme relationnel que la personne humaine est appelée à se positionner, afin de faire sa propre part, c'est-à-dire apporter sa propre pierre à la construction et consolidation de l'édifice ou du collège cosmique que nous appelons : planète terre.

L'être tourné vers la communauté renvoie évidemment aux relations interpersonnelles ; celles-ci, si elles sont cultivées et vécues d'une manière harmonieuse, deviennent la source de la sollicitude, de la proximité et de service réciproque au sein de la communauté dans laquelle on vit⁵⁰. Selon Bimwenyi, c'est au sein de sa communauté que chaque être humain est

48 Cf. O. BIMWENYI KWESHI, *Réflexion théologique sur la spiritualité africaine chrétienne*, dans *La Prière africaine*. Actes du deuxième colloque international Carmel Afrique (10-12 janvier 1994), Kinshasa, éd. Baobab, 1994, p. 111.

49 Cf. O. BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Paris, Présence Africaine, 1981, p. 598-599.

50 Cf. O. BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique négro-africain*, p. 599.

appelé à donner le meilleur de lui-même, afin de lutter, avec ses frères et sœurs, pour le triomphe de la vie sur la mort, la victoire de la vie malgré la mort⁵¹.

3.3. La personne humaine est tournée vers la nature

La nature est l'espace où l'être humain est engendré, où il se développe et se projette dans l'avenir. Il s'agit d'un lieu où tout homme trouve hospitalité, solidarité, mais parfois hostilité des forces cosmiques et humaines qui menacent sa quiétude. La personne humaine est liée à la nature comme l'enfant au cordon ombilical; c'est la nature qui offre à tout homme le nécessaire pour sa survie : l'air que l'on respire, des matériaux pour construire où habiter. Toutefois, la nature n'est pas à confondre avec Dieu ; ce dernier est le propriétaire absolu du cosmos et de tout ce qui s'y trouve⁵². Voilà pourquoi l'homme, dans sa relation fondamentale avec la nature, est appelé à ne pas abuser, il doit plutôt se comporter comme un gardien, un jardinier qui veille, greffe, arrose et prend soin de ce grand jardin, afin que tout ce qui s'y trouve se développe d'une manière harmonieuse⁵³. Une fois qu'à travers une bonne éducation, l'homme découvre qui'il est, par constitution, tourné vers la nature, du coup, il prend conscience de sa vocation écologique : celle d'un être dont la mission consiste à œuvrer afin de maintenir, dans le monde, l'équilibre cosmique. En ce sens, il exercera d'une manière perpétuelle son sacerdoce planétaire, car il est appelé depuis la nuit des temps, par son Créateur, à être et devenir le coryphée de la liturgie cosmique, en vue d'une paix durable et d'un juste équilibre dans la gestion de tout ce qui est créé et appartient à l'humanité tout entière⁵⁴.

Il sied aussi de noter que, toute personne humaine, créée par Dieu grâce à la parole créatrice, est consciemment ou inconsciemment en communication avec toute la création. C'est ce que Bimwenyi appelle : l'expérience de l'osmose ontologique⁵⁵. Celle-ci se fonde et se justifie par le simple fait que tout ce qui existe dans ce monde est d'essence verbique, c'est-à-dire que tout a été créé par le verbe de Dieu. Le même verbe a créé et les hommes et les autres créatures existantes. Ainsi, dans chaque réalité créée, le verbe y a laissé ses empreintes, ses étincelles, ses traces ; c'est ce qui fait que l'homme,

51 Cf. E. MVENG, *L'Afrique dans l'Eglise: Paroles d'un croyant*, Paris, L'Harmattan, 1985, p.12 et 15.

52 Cf. O. BIMWENYI KWESHI, *Le Muntu à la lumière de ses croyances en l'au-delà*, p. 91.

53 Cf. Pape François, *Laudato si*, n. 155.

54 Cf. O. BIMWENYI KWESHI, *Réflexion théologique sur la spiritualité africaine chrétienne*, p. 111-112.

55 Cf. O. BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique*, p. 600.

dans certaines circonstances exceptionnelles, puisse entrer en dialogue ou en communication avec les êtres vivants qui, d'habitude, ne parlent jamais. Car, d'après Bimwenyi, tout ce qui existe, et qui a été créé par la verbe de Dieu, est doué de la parole, étant donné que celle-ci est la cause efficiente de toutes les réalités créées⁵⁶. C'est donc la parole de Dieu, dont les empreintes sont présentes dans toutes les choses, qui permet une certaine communicabilité, un dialogue et une relation ontologique entre la personne humaine et les autres êtres vivants de la nature⁵⁷. L'homme, si Dieu le permet, peut parler aux animaux, et ceux-ci peuvent l'entendre. Ne dit-on pas que Saint François d'Assise parlait aux oiseaux ? Et que la prédication de Saint Antoine de Padoue faisait vibrer et sauter les poissons dans la mer ? Il y a entre toutes les créatures une certaine connexion et une interaction ; cela fait que chaque réalité créée exerce une certaine influence sur les autres⁵⁸.

Voilà comment se donnent les trois dimensions fondamentales et constitutives de l'homme, qui font de ce dernier une personne humaine, une plaque tournante des relations. Qu'en est-il alors de la mort du corps humain ou de la personne humaine ?

4. La personne humaine vouée à la mort

Ce que les hommes, riches et pauvres, partagent en commun, c'est la vérité suivante : qui avant, qui après, tous vont un jour laisser ce monde, tous vont mourir. Il s'agit là d'une évidence, d'une certitude inquiétante, d'une réalité à laquelle personne ne va échapper. L'homme aime la vie ; celle-ci, malheureusement, est menacée, et sa course normale est souvent interrompue brusquement. Cela provoque une profonde consternation et une peur inouïe dans les cœurs des femmes et des hommes. D'où les questions existentielles suivantes : quel est le sens de la vie, et surtout, après la mort de la personne humaine, qu'est-ce qui advient et subsiste ?

4.1. La mort comme appel pour retourner auprès de Dieu

Il n'y a personne qui a décidé ou planifié son entrée dans ce monde ; tous nous sommes retrouvés déjà présents au sein du collège cosmique. Nous avons répondu présent ; cela implique un appel lancé par quelqu'un d'autre, en dehors de nous-mêmes, un appel auquel nous avons répondu. Les mythes de l'univers africain, depuis l'Égypte pharaonique, et ceux du

56 Cf. O. BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique négro-africain*, p. 600-602.

57 Cf. O. BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique négro-africain*, p. 600.

58 Cf. O. BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique négro-africain*, p. 600.

monde biblique qui parlent de la création de l'homme par appel foisonnent. Dans ces mythes, l'existence de l'homme est conçue comme réponse à un appel lancé par Dieu, lequel fait exister du néant et ce, moyennant sa parole qui a une puissance créatrice.

Si l'existence est la réponse à un appel primordial, il va de soi que la mort elle aussi est conçue comme un appel lancé aux hommes par le même Dieu, afin de retourner auprès lui. Comme la vie ne meurt jamais, la mort n'est pas à considérer comme la fin de la vie, mais plutôt comme changement de mode de vie. Il s'agit là d'un passage de la vie vers la vie en traversant la porte de la solitude qu'est la mort elle-même. À en croire Joseph Ratzinger:

« une chose est certaine : il y a une nuit dont l'abandon ne fait descendre aucune voix, il y a une porte par laquelle chacun doit passer exclusivement seul : la porte de la mort. En définitive, le monde entier a cette peur, la peur de cette solitude »⁵⁹.

Par ailleurs, il faut rappeler que, nous sommes tous en marche, en attente de l'appel final, où chacun va dire personnellement : me voici. En répondant à l'appel final, l'homme quitte ce monde et entre dans une autre dimension de la vie, celle de l'au-delà. La personne humaine éprouve son existence dans ce monde comme entachée de fugacité, comme quelque chose qui est là aujourd'hui, mais qui est, hélas, destiné à disparaître le lendemain⁶⁰. L'expérience de la mort dont nous avons l'habitude de parler, c'est toujours celle des autres, de ceux qui sont morts. Ces derniers, qu'est-ce qu'ils ressentent et comment vivent-ils dans l'au-delà, cela reste un mystère. Toutefois, nous allons continuer à interroger les traditions culturelles et religieuses de l'univers *bantu* ainsi que la foi chrétienne, afin d'en savoir quelque chose de plus, relatif à la personne humaine et à ce qui subsiste après sa mort.

4.2. La personne humaine, un tout unifié et indivisible même après la mort

Le corps est appelé humain car animé ou vivifié par l'esprit; lequel est appelé, à son tour, humain puisqu'il s'exprime par le corps. C'est dans l'unité intrinsèque de ces deux principes que réside la grandeur de la personne humaine, qui est un esprit incarné. Que devient alors la personne humaine après la mort? À ce propos, J. Ratzinger affirme :

59 J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, p. 291.

60 Cf. O. BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique négro-africain*, p. 587-593.

«face à ce problème, nous devons tous admettre notre embarras. Personne ne sait réellement ce qui se passe, car tous nous vivons ici bas, nous n'avons aucune expérience de l'au-delà»⁶¹.

Ce qui advient après la mort reste une énigme, quelque chose qui dépasse les catégories de la pensée et du langage humain. Nous sommes ainsi immergés au cœur d'un mystère. Et pourtant l'esprit humain a toujours tendance à scruter ce mystère insondable qu'est la mort ainsi que la vie après la mort. Celle-ci sanctionne-t-elle la fin de la vie humaine ou bien il y a une autre vie après la mort ? La réponse la plus connue est celle issue de la philosophie occidentale de matrice platonicienne selon laquelle, après la mort, l'âme continuerait à survivre; étant donné que la personne humaine, selon cette tradition, est composée d'un corps et d'une âme. Le corps serait la prison de l'âme, et par conséquent, la mort serait la libération de l'âme. Il s'agit ici d'une philosophie dualiste où la personne humaine est conçue comme une réalité divisible ou sécable. Pour l'anthropologie africaine-bantu, en revanche, la personne humaine est un tout unifié et indivisible, même après sa mort.

Nous savons bien qu'à la mort, le corps enterré se décompose. Or, plus haut, nous avons affirmé que l'homme est son corps, et en plus, nous soutenons que la personne humaine est un tout unifié et indivisible même après la mort. Qu'est-ce qui est unifié et indivisible après la mort, pendant que le corps humain se décompose ? La philosophie occidentale, tributaire de la pensée platonicienne, parle de l'âme comme d'un principe rationnel, doté d'une mémoire, qui résisterait à la mort, pendant que le corps se décompose. L'Église catholique a pris ses distances vis-à-vis de cette philosophie dualiste. Elle parle plutôt d'une anthropologie unitaire. Le Concile Vatican II, dans *Gaudium et spes*, parle de la composition de l'homme en ces termes :

«Corps et âme, *mais vraiment un*, l'homme est, dans sa constitution corporelle même, un résumé de l'univers des choses qui trouvent ainsi, en lui, leur sommet, et peuvent librement louer leur Créateur. Il est donc interdit à l'homme de dédaigner la vie corporelle. Mais, au contraire, il doit estimer et respecter son corps qui a été créé par Dieu et qui doit ressusciter au dernier jour» (n. 14).

61 J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, p. 288.

Giacomo Canobbio, faisant allusion à ce texte, observe :

« Certes, le fait que l'unité [de l'homme] soit placée en première place indique qu'on est parvenu à dépasser la vision dualiste. Par conséquent, l'unité anthropologique serait la vraie doctrine chrétienne à proposer, en laissant tomber la formule: " l'homme est composé de l'âme et du corps", qui est exposée à l'équivoque d'une interprétation platonicienne, ou cartésienne, dualiste et en assumant plutôt la formule: " l'homme est un être spirituel et corporel", "l'homme est une personne incarnée" »⁶².

L'Église rejoint ainsi l'anthropologie biblique, qui est unitaire à l'instar de celle africaine-bantu, où la personne humaine est conçue comme un et indivisible. Toutefois, il faut noter qu'en 1979 la Congrégation pour la Doctrine de la foi a rédigé une lettre qui traitait de certaines questions relatives à l'eschatologie, où il est dit clairement de ne pas abandonner l'utilisation du terme 'âme', quand il s'agit de parler de ce qui arrive à l'homme après la mort.

« L'Église croit (cf. *Credo*) à une résurrection des morts. L'Église entend cette résurrection de l'homme tout entier ; celle-ci n'est pour les élus rien d'autre que l'extension aux hommes de la Résurrection même du Christ. L'Église affirme la survivance et la subsistance après la mort d'un élément spirituel qui est doué de conscience et de volonté en sorte que le « moi » humain, bien que manquant pour un temps de ce complément qu'est son corps, subsiste. Pour désigner cet élément, l'Église emploie le mot « âme », consacré par l'usage de l'Écriture et de la Tradition. Sans ignorer que ce terme prend dans la Bible plusieurs sens, elle estime néanmoins qu'il n'existe aucune raison sérieuse de le rejeter et considère même qu'un outil verbal est absolument indispensable pour soutenir la foi des chrétiens »⁶³.

Dans ce texte, il ressort qu'avant la résurrection finale des morts, l'Église croit en la survivance et subsistance « d'un élément spirituel », appelé « âme », élément « doué de conscience et de volonté »; ce qui permettrait la subsistance du « moi humain ». Maintenant, il faut se demander: si l'élément spirituel qui subsiste, après la mort, ne s'identifie pas et ne coïncide pas avec l'homme tout entier, car il s'agit d'un élément spirituel, quel statut ontologique et quelle consistance faudrait-il donner à ce dernier ? En plus, le temps qui passe entre le moment de la mort et celui de l'événement de

62 G. CANOBBIO, *Destinati alla beatitudine. Breve trattato sui novissimi*, (Sestante, 30), Milano, Vita e Pensiero, 2012, p. 38.

63 CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Recentiores episcoporum synodi*, Lettura ai Vescovi su alcune questioni di escatologia, n. 1-3 (17 maggio 1979), dans AAS, n. 71 (1979), p. 939-943.

la résurrection finale, nous avons affaire à l'homme, la personne humaine ou bien à sa moitié : l'élément spirituel dépourvu du corps? Le document mentionné plus haut invite les pasteurs à continuer à utiliser le terme « âme », pour parler de celui ou celle qui vit désormais dans l'au-delà, mais c'est l'identité ou le statut de l'âme qui pose problème, étant donné que ni la philosophie ni la théologie occidentales n'ont jamais déclaré officiellement que l'âme séparée du corps est une personne à part entière. Saint Thomas d'Aquin disait que l'âme « est seulement une partie de l'homme (...), et elle ne peut pas être considérée comme une substance individuelle à l'instar de l'hypostase ou la substance première ; il en va ainsi pour la main, et pour n'importe quelle autre partie de l'homme. Pour cette raison, la définition et le nom de personne ne sont pas appropriés pour l'âme»⁶⁴.

Si tel est le cas, nous avons du mal à considérer l'âme, en rigueur des termes, comme un sujet, capable d'assumer les responsabilités de ses actes, de ses actions et de ses choix. N'étant pas une personne à part entière ni un sujet au vrai sens du mot - car il s'agit d'une partie de l'homme -, l'âme ne peut pas être jugée pour les actes que la personne humaine aurait posés pendant la vie subsolaire. Un adage latin dit : *actiones suppositorum sunt*, c'est-à-dire «les actions sont à attribuer au sujet ou au suppôt». Le problème qui se pose est le fruit de la conception dualiste de la personne humaine qui traîne à être évacuée définitivement de l'espace mental des chrétiens.

Le dualisme anthropologique, il faut aussi l'avouer, a été évacué de l'espace mental des certains représentants qualifiés du monde occidental, au profit d'une anthropologie unitaire, où l'homme est conçu comme un tout unifié et indivisible. À titre illustratif, J. Ratzinger écrit :

«nous avons aujourd'hui redécouvert l'individualité de l'homme; nous vivons avec une intensité renouvelée notre corporéité et nous l'expérimentons comme une modalité nécessaire afin de réaliser l'être unique de l'homme. De là, nous pouvons comprendre d'une manière nouvelle le message biblique, qui ne promet pas l'immortalité à une âme séparée du corps, mais à tout l'homme»⁶⁵. (...) « À l'âme, conçue à la manière grecque, le corps est complètement étrange, voire même l'histoire; elle continue à exister libre de tout, et elle n'a pas besoin d'aucun autre être. Par contre, pour l'homme conçu comme unité, la vie communautaire est une dimension constitutive ; s'il doit survivre, cette dimension ne peut pas être exclue. C'est pourquoi, à partir de l'approche biblique, la question très débattue, pour savoir si après la mort il peut y avoir une communion

64 TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, p. 29, 1 et 5.

65 J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, p. 337.

mutuelle entre les hommes, apparaît résolue; au fond, une telle question pouvait surgir uniquement à cause de la persistance de l'élément grec dans l'approche intellectuelle: là où l'on croit en la 'communion des saints', l'idée d'une âme séparée" du corps (dont parle la théologie scolastique) est à la fin dépassée»⁶⁶.

Il sied de noter qu'à ce jour, l'anthropologie théologique et philosophique occidentale chrétienne, qui est enseignée dans les institutions catholiques, parle de la personne humaine comme d'un tout unifié et indivisible. Le problème se pose seulement quand il s'agit de parler de ce qui arrive au moment de la mort ou juste après la mort. Le Catéchisme de l'Église Catholique, à ses numéros 366 et 997, parle de la mort en termes de séparation de l'âme et du corps. La Congrégation pour la Doctrine de la foi, dans son Instruction relative aux normes qu'il faut observer pour l'incinération des cadavres, revient aussi sur la même définition de la mort comme séparation de l'âme du corps⁶⁷. Bien avant, en 2004, elle notait :

« Pour maintenir l'unité du corps et de l'âme clairement enseignée dans la Révélation, le Magistère a adopté la définition de l'âme humaine comme "forme substantielle " (*forma substantialis*). Sur ce point, le Magistère s'est basé sur l'anthropologie thomiste qui, puisant dans la philosophie d'Aristote, comprend le corps et l'âme comme les principes matériel et spirituel d'un être humain singulier»⁶⁸.

Quelle est la contribution de la culture bantou à ces discussions ? Oscar Bimwenyi Kweshi, après avoir analysé différents documents des populations du Kasai (RD Congo), observe que pour les *Bantu*, la mort, tout en étant un passage obligé et inéluctable, n'est pas à considérer comme le démantèlement complet de l'homme. Ce dernier, quand il franchit le seuil de la solitude qui mène à l'au-delà, ne devient pas un fragment, un morceau ou la moitié de ce qu'il était dans le monde d'ici-bas. Il conserve plutôt son unité indivisible; en tant qu'un être relationnel, son noyau ou sa structure ontologique ne s'évanouit pas dans le néant. Et en tant que personne humaine, sa texture ne se désintègre pas.

66 J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, p. 341.

67 CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Ad resurgendum cum Christo* (15 agosto 2016), Istruzione circa la sepoltura dei defunti e la conservazione delle ceneri in caso di cremazione, n. 2.

68 *Comunione e servizio: la persona umana creata a immagine di Dio* (ottobre 2004), n. 30, dans COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004*, (Teologia 35), Bologna, Studio Domenicano, 2010, p. 780.

« Lorsqu'un homme expire, il devient *mukishi*, esprit (sens large) distinct du cadavre glacial et inerte. Ce *mukishi* est vivant. Il voit, il entend, il possède ses organes de sens. Il a un corps qui lui permet d'agir comme sur terre »⁶⁹.

Les *Bantu* représentent et décrivent la vie de l'au-delà avec les mêmes caractéristiques de celle d'ici-bas. Cela ne devrait pas étonner, car les représentations faites par les humains reflètent les catégories de leur forme de vie vécue. Il s'agit là du « langage figuré, métaphorique, symbolique et analogique »⁷⁰. Néanmoins, il y a, selon les *Bantu*, une différence substantielle entre les habitants de ces deux mondes : les défunts sont invisibles et ont « des connaissances intellectuelles supérieures à celles des habitants de la terre (...) Les connaissances des *bakishi* sont donc plus étendues, plus universelles, plus pénétrantes que celles des mortels subsolaires floues, confuses, toujours remplies des mystères »⁷¹. Les *bakishi* ou défunts, selon les *Bantu*, ignorent la misère, la souffrance et la précarité. Leur village est toujours représenté comme ayant une vie florissante et belle ; il est entouré des bananiers, symbole de la renaissance, et au Kasai on l'appelle : *Kala kakomba ka Marweja*, c'est-à-dire « le village balayé de Dieu ». C'est le village où les Ancêtres fondateurs des clans règnent dans la joie infinie. Ce village est baptisé différemment selon les différentes contrées et leurs langues⁷². Au delà des ces descriptions imaginaires, ce qui est important pour nous, c'est le fait que la mort ne compromet pas les composantes et facultés essentielles de la personne humaine, notamment : la corporéité, la mémoire, l'intelligence, la volonté, la relationnalité, la vie communautaire, l'unité de sa structure ontologique; son individualité, sa singularité et son indivisibilité en tant qu'un tout unifié. Bimwenyi tient que :

« Après la mort donc le *muntu* a revêtu une nouvelle manière d'être ajustée à sa nouvelle condition hors de cet espace-temps. Mais il est resté vraiment le même homme, la même personne, avec un corps adapté à sa nouvelle situation. Une certaine corporéité paraît lui être essentielle »⁷³.

On le voit: l'anthropologie africaine-bantu est, par principe, anti-dualiste. La personne humaine y est conçue comme unité, une réalité individuelle et indivisible, un nœud de relations. Même après son départ de ce monde pour l'au-delà, l'humain conserve sa personnalité, son être relationnel.

69 O. BIMWENYI KWESHI, *Le Muntu à la lumière de ses croyances en l'au-delà*, p. 74-75.

70 G. MALOBA, *Inculturation et escathologie. Enjeux et débat dans les traditions bantu*, Paris, L'Harmattan, 2014, p. 156.

71 O. BIMWENYI KWESHI, *Le Muntu à la lumière de ses croyances en l'au-delà*, p. 75.

72 Cf. G. MALOBA, *Inculturation et escathologie*, p. 151-160.

73 O. Bimwenyi Kweshi, *Le Muntu à la lumière de ses croyances en l'au-delà*, p. 76.

De son côté, la révélation chrétienne annonçant également la vie qui continue après la mort, parle toutefois de la résurrection des morts ou des corps, alors que l'univers *bantu* renseigne que celui qui meurt change seulement le mode de vie, assume un autre corps ajusté à sa nouvelle condition, tout en conservant un lien avec « ses restes mortels, ses ossements »⁷⁴. Il faudrait chercher à comprendre le sort réservé au premier corps humain par lequel la personne faisait son épiphanie dans ce monde subsolaire.

4.3. La résurrection des morts ou des corps

L'immortalité dans la perspective chrétienne ne concerne pas seulement une catégorie de personnes, elle implique la personne humaine en tant que telle, c'est-à-dire tous et chacun⁷⁵. Cette conviction renvoie au texte biblique : « ne soyez pas surpris de cela; car l'heure vient que tous ceux qui sont dans les sépulcres entendront sa voix, et sortiront: ceux qui auront bien fait, en résurrection de vie; et ceux qui auront mal fait, en résurrection de condamnation » (Jn 5, 28-29). La résurrection est une réalité qui a une portée universelle. En ce sens que les bons et les mauvais sont tous concernés : les uns pour être récompensés et les autres pour être condamnés par le juge universel qu'est Dieu.

S'il est vrai qu'exister et mourir sont une réponse à l'appel de Dieu, le fait de ressusciter doit aussi être envisagé comme un appel lancé par Dieu, auquel l'homme répond le moment venu. À propos de l'immortalité comprise comme don, J. Ratzinger affirme :

« Comme l'immortalité qui nous est présentée par la Bible n'émane pas du pouvoir autonome du sujet [qui serait] en soi indestructible, mais elle provient plutôt du fait que le sujet est impliqué dans le dialogue avec le Créateur, c'est pour cette raison qu'elle doit être appelée 'ressuscitation'. En plus, puisque le Créateur pense non seulement à l'âme, mais plutôt à l'homme qui se réalise dans la corporéité de l'histoire et c'est à ce dernier qu'il offre l'immortalité, celle-ci doit être appelée ressuscitation des morts, ou alors des hommes »⁷⁶.

Selon Ratzinger, « l'immortalité de l'homme se fonde sur le dialogue avec Dieu, dont l'amour donne seulement l'éternité »⁷⁷. Le Dieu des chrétiens, pour faire participer les femmes et les hommes à l'immortalité, a envoyé son Fils unique, Jésus-Christ, afin qu'il restitue aux personnes humaines de tous

74 O. BIMWENYI KWESHI, *Le Muntu à la lumière de ses croyances en l'au-delà*, p. 83.

75 Cf. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, p. 345.

76 J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, p. 340.

77 J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, p. 345.

les temps la vie en abondance (cf. Jn 10, 10). L'immortalité « ne consiste pas dans l'auto-réalisation de l'individu isolé, ni encore moins dans sa fusion intérieure avec le Divin, mais plutôt en l'incorporation dans une communion des personnes, participant à la communion trinitaire »⁷⁸.

Les chrétiens, tout en s'engageant activement pour transformer la face du monde actuel où ils vivent, ils se considèrent comme citoyens du ciel, d'où ils attendent une intervention de la part de leur Seigneur, Jésus-Christ, lequel transformera le misérable corps de chaque fidèle, en le rendant glorieux (Phil 3,20-21). Le corps de Jésus ressuscité étant glorieux, celui de ses disciples sera aussi rendu glorieux par Jésus lui-même, grâce au pouvoir qu'il a de soumettre à soi toutes choses. Donc, la résurrection de Jésus-Christ, en sa qualité de premier-né d'entre les morts (Col 1,18) ou de « prémices de ceux qui sont morts » (1 Co 15,20), constitue le modèle de la ressuscitation de ceux qui appartiennent à Lui⁷⁹. S'agissant de la résurrection de Jésus, nul ne l'a vu en train de ressusciter; il n'y avait pas de témoins oculaires. Les témoins de la résurrection ont fait seulement le constat suivant : la tombe où il était enterré était vide, son corps n'y était plus (cf. Jn 20,1-10). Par la suite, lui-même a procédé à une série d'apparitions, où certains de ses disciples l'ont vu et à quelqu'un parmi eux, il a demandé de le toucher pour montrer qu'il ne s'agissait pas d'un fantôme, mais plutôt de lui-même en personne, avec son propre corps (cf. Lc 24, 36-43). Il s'agissait d'un corps transfiguré et glorieux, non plus lié aux lois physiques, au temps et à l'espace. Le corps où pour le reconnaître, il faut avoir les yeux de la foi, faute de quoi personne ne peut le reconnaître, y compris ceux qui ont vécu historiquement avec lui.

Conclusion

À l'entame de cet article, nous avons affirmé que, selon l'anthropologie africaine-*bantu*, l'homme est son corps. C'est par ce dernier que toute personne humaine se manifeste dans le monde et entre en relation avec l'altérité. De ce point de vue, le corps humain n'est pas un objet, mais plutôt un sujet, **étant** donné qu'il coïncide avec la personne tout entière. Selon la même anthropologie, la personne humaine est une totalité unifiée et indivisible et ce, même après la mort. Celle-ci, tout en **étant** un passage inéluctable et redoutable, n'est pas la fin de la vie ni la désintégration de ce tout unifié que nous appelons la personne humaine. Cette dernière, après la mort, continue

78 CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Placuit Deo*, n. 12.

79 Cf. *Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia*, dans COMMISSIONE TEOLÓGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004*, (Teologia 35), Bologna, Studio Domenicano, 2010, p. 429.

à vivre ses multiples relations grâce à une corporéité qui dépasse les lois relatives au temps et à l'espace. Pour les *Bantu*, il ne s'agit pas d'une âme séparée du corps, comme s'exprime une certaine tradition occidentale, mais plutôt de la personne humaine intégrale, dont le mode de vie et les activités sont presque similaires à celles d'ici bas, avec l'unique différence que l'intelligence du *mukishi* ou défunt est plus universelle et plus poussée par rapport à celle des communs des mortels.

Le christianisme a apporté une autre lumière en révélant qu'après la mort, il y aura, à un temps fixé par Dieu lui-même, la résurrection des morts ou des corps. Il s'agira des personnes humaines intégrales dont les corps seront transfigurés et rendus glorieux comme celui du premier ressuscité, Jésus le Christ.