

TERESIANUM
PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA

Lucien HAKIZIMANA

**L'ANTHROPOLOGIE DE L'ÉTRANGE DANS LE
COURANT RELIGIEUX DES ABARANGI FACE
AU MESSAGE CHRÉTIEN**

Étude pour une théologie de l'inculturation dans le Diocèse de Byumba

Pars dissertationis ad Doctoratum in Anthropologia Christiana
Pontificiae Facultatis Theologicae Teresianum

ROMAE 2016

Vidimus et approbavimus

Romae, apud Teresianum

Prof. Kipoy POMBO JK

Prof. Antoine-Marie Zacharie IGIRUKWAYO OCD

07/06/2016

Imprimatur

Dal Vicariato di Roma

+ Filippo IANNONE

Vicegerente

07/06/2016

Sigles et abréviations

- AA : *Apostolicam Actuositatem*. Décret du Concile Vatican II sur l'apostolat des laïcs
- AA.VV. : Auteurs Variés
- AG : *Ad Gentes*. Décret du Concile Vatican II sur l'activité missionnaire de l'Église
- AT: Ancien Testament
- CEB : Communauté Ecclésiale de Base
- CEC : Catéchisme de l'Église Catholique
- CEPR. : Conférence Episcopale du Rwanda
- D C : *Documentation Catholique*
- DDB : Desclée de Brouwer
- DV : *Dei Verbum*. Constitution dogmatique du Concile Vatican II sur la Révélation divine
- GS : *Gaudium et Spes*. Constitution pastorale du Concile Vatican II sur l'Église dans le monde de ce temps
- ICP : Institut Catholique Pédagogique
- LG : *Lumen Gentium*. Constitution dogmatique du Concile Vatican II sur l'Église
- Mgr : Monseigneur
- MVP : Le Ministère et la Vie des Prêtres
- NRT : Nouvelle Revue Théologique
- NT : Nouveau Testament
- OCD : Ordre des Carmes Déchaux
- PUF : Presses Universitaires de France
- PO : *Presbyterorum Ordinis*. Décret du Concile Vatican II sur le ministère et la vie des prêtres
- RTA : Religion Traditionnelle Africaine
- SC : *Sacrosanctum Concilium*. Constitution dogmatique du Concile Vatican II sur la sainte liturgie
- UCIR : *Unio Clergi Indigenae Ruandensis* (Union du Clergé Indigène Rwandais)
- UK: United Kingdom
- UR: *Unitatis Redintegratio*. Décret du Concile Vatican II sur l'œcuménisme

TABLE DES MATIÈRES DE L'EXTRAIT

Sigles et abréviations	3
TABLE DES MATIÈRES DE L'EXTRAIT	5
1. Présentation de la problématique	11
2. Objectif de la recherche	12
3. Originalité et méthodologie de la recherche	12
4. Contenu et division	13
PARTIE 2 : L'ÉTRANGETÉ DU COURANT DES ABARANGI FACE AU MESSAGE CHRÉTIEN.....	15
CHAPITRE 4 : LA VISION ANTHROPOLOGIQUE DANS LE COURANT DES ABARANGI	17
1. Description de l'étrange dans le courant des abarangi.....	18
1.1. En quoi consiste l'étrangeté ?	18
1.2. La réduction phénoménologique de l'étrange.....	20
1.3. Les régions ou dimensions ontiques de l'étrange	23
1.3.1. L'étrange dans la sphère psychologique	24
1.3.2. L'étrange dans l'univers thanatique	26
1.3.3. La cosmovision étrange liée à l'éthique chez les abarangi	27
1.3.4. L'univers visible et ses doubles	29
2. Anthropocentrisme religieux et cultuel.....	30
2.1. Statut anthropologique de l'étrange	31
2.2. Dimension englobant et philosophique de l'étrange	35
2.3. Statut théologique de l'étrange dans la vie de l'umurangi	37

3.	La complexité de deux mondes : l'invisible et le visible	43
3.1.	L'épistémologie de l'étrange	45
3.2.	Le sens de la vie liée à l'étrange invisible.....	47
3.3.	L'étrange : partie prenante de la vie d'un Umurangi	48
3.4.	Les forces étranges de guérison dans l'ambiance de prière	51
3.5.	La tradition culturelle et les puissances attribuées aux réalités étranges	55
4.	La vie et les problèmes eschatologiques	57
4.1.	Divination dans le courant des abarangi	58
4.2.	Anthropologie du pouvoir des abarangi guérisseurs	59
CHAPITRE 5 : L'ÉTRANGETÉ DE LA SPIRITUALITÉ DE L'INITIATION RITUELLE DES ABARANGI.....		63
1.	Le symbolisme et l'imaginaire dans les pratiques traditionnelles.....	64
1.1.	Le symbole et l'imaginaire dans les réalités traditionnelles	64
1.2.	Le rite face à l'inépuisable étrange	67
2.	La dimension mythique dans l'initiation des Abarangi	70
2.1.	Herméneutique anthropologique des mythes cosmogoniques au Rwanda.....	71
2.2.	L'étrange et ses doubles humains, les humains et ses doubles étranges	76
2.3.	Un méta-humain mythique et un méta-humain scientifique	80
2.4.	Mythe et anthropologie de la métamorphologie : Du pré-humain au méta-humain	82
CHAPITRE 6 : L'HOMME DANS LA VISION CHRÉTIENNE.....		85
1.	L'homme, image de Dieu dans l'univers	86
1.1.	Seule l'âme est à l'image de Dieu ? Ou l'âme et le corps à la fois ? ..	89

1.2. Image de Dieu Un et Trine.....	91
1.3. Distance analogique entre Dieu et l’homme, son image et sa ressemblance	92
2. La vision christocentrique de la réalisation de l’homme : Christocentrisme anthropocentrique.....	94
2.1. Le christocentrisme christique et la révélation de Dieu	95
2.2. Le rapport entre le théocentrisme et le christocentrisme anthropologique	97
2.3. Le rapport entre christocentrisme et anthropocentrisme.....	98
3. Quelques points plus importants du christocentrisme anthropologique .	101
3.1. La préexistence de Jésus-Christ, fondement de toutes les cultures	101
3.2. L’aspect trinitaire de la croix de Jésus-Christ ou le problème de la “souffrance de Dieu”	104
PARTIE 3 : PERSPECTIVES D’UNE THÉOLOGIE DE L’INCULTURATION DANS LE DIOCÈSE DE BYUMBA	
109	
CHAPITRE 7 : LES PROBLÉMATIQUES ACTUELLES DE LA THÉOLOGIE DE L’INCULTURATION.....	
111	
1. L’identité culturelle et l’identité chrétienne : Étranges l’une à l’autre ?	112
1.1. La problématique de l’inculturation dans le diocèse de Byumba	112
1.2. L’étrangeté ou complémentarité ?.....	118
2. Le fondamentalisme religieux répulsif.....	119
2.1. La question de l’inculturation et l’occidentalisation	121
2.2. Les points fondamentaux pour une théologie de l’inculturation.....	123
2.3. La position du Magistère sur le pluralisme de l’expression théologique en Afrique.....	125

CHAPITRE 8 : APPROCHE THÉOLOGIQUE DE L'ÉTRANGE DU COURANT DES ABARANGI	129
1. Dieu est-il absent dans les rites et la médecine traditionnelle des abarangi ?	130
1.1. L'étrange traditionnel et son imposition dogmatique	130
1.2. La question de l'énigme dogmatique : l'homme change, l'étrange résiste.....	132
2. L'existence de l'Église au-delà de ses limites visibles	133
2.1. Les "semina Verbi" dans l'étrange traditionnel des abarangi.....	133
2.2. Mutations et résistances aux mutations traditionnelles	137
2.3. L'humanisation christocentrique selon la doctrine de l'image de Dieu	140
CHAPITRE 9 : L'INÉVITABLE DEVOIR DE L'INCULTURATION DU MESSAGE CHRÉTIEN DANS LE DIOCÈSE DE BYUMBA	143
1. L'indispensable illumination du mystère chrétien à l'étrange traditionnel.....	147
1.1. L'indispensable rencontre entre le Christ et les traditions des Abarangi	148
1.2. Du dialogue interreligieux	152
1.3. Contribution de la recherche aux religions africaine : Au-delà de la science, guérisons mystiques.....	155
2. L'être christique en cheminement vers l'être chrétien.....	160
2.1. De l'unicité de la foi à la multiplicité et le devenir de l'être christique	165
2.2. L'échange nécessaire entre l'être christique et l'être chrétien	169
2.3. De l'être christique à l'être chrétien en guise de l'inculturation dans le diocèse de Byumba.....	170
2.3.1. La voie anthropologique de la communion.....	171

2.3.2. La voie anthropologique de la diaconie	174
2.3.3. La voie anthropologique de la liturgie	175
2.3.4. La voie anthropologique de la catéchèse	177
CONCLUSION GÉNÉRALE	181
BIBLIOGRAPHIE.....	187
Sources du Magistère romain	187
Sources du Magistère rwandais	189
Travaux et articles divers en rapport avec la foi	190
Ecrits et articles relatifs à l'inculturation	195
Travaux et articles divers relatifs à l'Anthropologie	200
Œuvres en rapport avec la tradition rwandaise	212
Références électroniques	215

INTRODUCTION GÉNÉRALE

1. Présentation de la problématique

Le Rwanda est un pays d'Afrique centrale situé vers l'Est. Il a 9 diocèses catholiques dont le diocèse de Byumba qui constitue le champ de notre étude. Depuis 1995, le Rwanda dans sa région du nord-est qu'occupe le diocèse de Byumba, a connu un courant de syncrétisme religio-culturel qui s'appelle abarangi.

Le courant des abarangi est un mouvement qui est né en Uganda dans la région de Kigezi vers les années 1970. Le mouvement a intégré certains aspects de la culture traditionnelle avec ceux de la religion traditionnelle de Nyabingi¹ et prétend communiquer avec les pouvoirs surnaturels. À part les pratiques de cultes ancestraux, le Rwandais dans ses traditions, croyait en un Dieu unique (Imana) et avait aussi certaines pratiques dirigées vers les esprits. Le courant des abarangi intégrant tout cela, constitue un monde qui reste étrange au message chrétien. Leur vision sur l'homme n'est donc pas ouverte à la réalisation de l'homme en Jésus Christ tel que l'Église l'enseigne.

Avec les prétextes de communier avec les êtres invisibles, les abarangi offrent la médecine traditionnelle (ubuvuzi bwa Gihanga) raison pour laquelle ils attirent même les chrétiens. Nous sommes motivé à faire cette étude pour une théologie de l'inculturation parce qu'un bon nombre de chrétiens, y compris des intellectuels fréquentent discrètement certaines pratiques de la religion des abarangi, sans pour autant cesser d'aller à la messe, de se marier à l'Église, de faire baptiser et confirmer les enfants. Malgré que l'Église catholique a tenté de transplanter cette réalité des abarangi, elle ne se laisse pas évacuer, plutôt naissent les conflits et les tensions dans les familles et, par conséquent, les chrétiens ne rendent pas témoignage de l'Évangile envers les abarangi et ceux-ci ne se convertissent pas. Cette situation invite donc à la réflexion et interpelle la conscience chrétienne, raison pour laquelle nous avons voulu entreprendre cette étude que nous avons voulu orienter vers l'inculturation comme solution. Le fait qu'aucune étude n'a été faite sur ce courant des abarangi, nous ne prétendons pas d'aborder ce sujet de manière générique. Nous le considérerons seulement vis-à-vis de la foi chrétienne en vue d'une anthropologie chrétienne inculturée.

¹ La religion traditionnelle de Nyabingi, venue aussi de l'Uganda, était très répandue au Rwanda avant et durant la période de la colonisation. Même aujourd'hui, nous trouvons quelques signes de sa présence.

2. Objectif de la recherche

Vu que certaines personnes qui fréquentent les abarangi sont aussi des baptisés catholiques, et vu que ce courant intègre les aspects culturels de la tradition et ceux de la religion traditionnelle, l'objectif de notre recherche est d'analyser l'étrangeté des éléments religieux et anthropologiques de ce courant pour voir ceux qui peuvent aider au processus de l'inculturation afin de surmonter les conflits anthro-théologiques entre les Rwandais dans leurs traditions et le message chrétien.

Au long de notre recherche, nous voulons bien comprendre l'être christique et l'être chrétien. En effet, l'être christique est une réalité ontologique au Christ offert gratuitement à l'humanité, base de toute réalisation humaine, parce que tout est créé par lui et tout subsiste en lui (Col 1, 17) tandis que l'être chrétien est ce que l'on devient avec le baptême et la vie selon le message chrétien. L'un et l'autre ne sont pas opposés, mais complémentaires.

Nous voulons proposer l'inculturation d'une part aux chrétiens qui fréquentent les abarangi pour qu'ils soient fermes dans leur foi et d'autre part aux chrétiens qui ne les fréquentent pas, pour qu'ils les illuminent avec témoignage de vie. Quant aux abarangi, nous voulons proposer la figure de Jésus Christ comme centre de la réalisation humaine et fraternité rwandaise tout en leur montrant les éléments culturels qui peuvent promouvoir l'accueil du message chrétien. Le fait que les abarangi ont une dimension historico-culturelle de l'homme, la dimension de l'être christique pourra constituer la base de l'inculturation et de développement de la foi en Jésus Christ vers l'être chrétien.

3. Originalité et méthodologie de la recherche

L'originalité de notre recherche est de faire une approche herméneutique et critique du courant des abarangi dans son étrangeté par rapport au message chrétien afin de cerner l'être christique qui fait de fondement à l'être chrétien s'illuminant par-là, par le message chrétien. Dans ce sens, le mouvement de la pensée a été celui-ci : la raison pour laquelle la pastorale qui se fait ne parvient pas à convertir les abarangi. La contribution à l'anthropologie chrétienne est donc de démontrer que l'étrangeté du courant des abarangi, dépouillé de ses éléments-obstacles à la réalisation de l'homme dans le Christ, peut faire un pas pour croître vers le mystère chrétien. Ainsi, voudrions-nous établir un pont entre le culturel et

l'Évangile tout en laissant de côté les éléments qui seraient contre l'humanisation selon le message chrétien.

Nous appuyant sur les documents du Magistère, sur les écrits relatifs à la tradition rwandaise, sur les écrits relatifs à la foi, à l'inculturation, à l'anthropologie et sur les autres écrits en général, nous avons déduit la richesse anthropologique de la personne rwandaise à partir de ses traditions et la nécessité du message du Christ pour compléter la richesse traditionnelle. La méthode est-elle ainsi déductible. À l'aide d'un questionnaire, nous nous sommes servis aussi de l'investigation des Rwandais qui ont fait recours à des pratiques des Abarangi, et partant de cette investigation, nous avons essayé de tracer les voies anthropologiques pour une théologie de l'inculturation. Dans ce sens, la méthode a été inductible. Les méthodes et les procédures de collecte, d'analyse et d'interprétation de l'information nécessaire sont des méthodes qualitatives, quantitatives et comparatives. Les techniques utilisées dans notre recherche sont la technique du questionnaire, la technique d'échantillonnage et la technique de documentation.

4. Contenu et division

Dans la première partie (chapitre 1-3) qui ne fait pas objet de cette publication, nous avons souligné comment la mission chrétienne a affronté l'épreuve de la religion traditionnelle des abarangi dans le diocèse de Byumba. Nous avons examiné l'œuvre de la mission évangélisatrice face aux stratégies prises pour l'évangélisation vis-à-vis des pratiques traditionnelles en général et du courant des abarangi en particulier. Pourquoi le courant des abarangi ne se laisse-t-il pas évacuer? Pourquoi même les chrétiens fréquentent les abarangi tout en fréquentant les sacrements chrétiens? L'évaluation de la pastorale entre les années 1995 et 2012 dans le diocèse de Byumba nous a permis d'analyser pourquoi il n'y a pas eu de passage entre l'être christique et l'être chrétien.

La deuxième partie (chapitre 4-6) concerne la vision anthropologique du courant des abarangi vis-à-vis de celle chrétienne. Dans cette partie, nous avons essayé de démontrer la vision anthropologique des abarangi et la spiritualité qui fonde leurs rites d'initiation. Précisant la vision chrétienne de l'homme, nous avons démontré l'étrange du courant des abarangi tout en détectant les éléments positifs pour l'inculturation et les éléments-obstacles pour celle-ci.

La troisième partie concerne les perspectives d'une théologie de l'inculturation dans le diocèse de Byumba. Quelles sont les problématiques actuelles de l'inculturation qui font que les abarangi aient la peine de recevoir le message chrétien? Nous appuyant sur une théorie de l'être christique, au-delà des différences religieuses et culturelles, nous avons essayé de démontrer comment celui-ci est l'unique base qui peut faire que l'inculturation puisse surmonter les conflits d'ordre anthropo-théologique causés par la vision limitée de l'homme détachée du Christ en qui tout a été créé, qui est à l'origine de tout, au centre et à la fin de tout. La théologie de l'inculturation aurait ses fruits si les voies anthropologiques proposées – voie anthropologique de la communion, de la diaconie, de la liturgie et de la catéchèse – deviennent en même temps des terrains d'application de l'inculturation et de floraison du témoignage de l'être chrétien pour l'être christique en vue de la conversion de ce dernier.

PARTIE 2 : L'ÉTRANGETÉ DU COURANT DES ABARANGI FACE AU MESSAGE CHRÉTIEN

Alors que dans la première partie nous avons considéré la mission chrétienne à l'épreuve de l'étrange de la religion traditionnelle qui émergeait dans un nouveau courant des abarangi, dans cette deuxième partie de notre recherche, nous allons discuter et interpréter les découvertes effectuées lors de notre recherche qui font comprendre l'être du courant des abarangi. Pour la collecte des données, nous avons procédé par l'échantillonnage et l'analyse de celles-ci. L'échantillon de notre recherche est la Paroisse de Nyarurema, diocèse de Byumba, dans la province de l'Est.

Les méthodes et les procédures de collecte, d'analyse et d'interprétation de l'information nécessaire dans cette deuxième partie, sont des méthodes qualitatives, quantitatives et comparatives. La méthode quantitative a été utilisée dans le but de nous aider à recueillir des informations par le biais d'un questionnaire. La méthode qualitative nous a servi dans l'entretien avec nos répondants. Les techniques utilisées dans cette deuxième partie sont la technique du questionnaire, la technique d'échantillonnage et la technique de documentation.

La paroisse de Nyarurema, échantillon de notre recherche, est l'une des 19 paroisses du diocèse de Byumba. Elle se trouve dans le district de Nyagatare, Province de l'Est. Elle a été fondée en 1986 par les prêtres d'origine italienne du diocèse de Lucca qui l'ont dirigée pendant plus de dix ans. Le choix de cette paroisse comme échantillon c'est parce qu'elle est une des paroisses qui touchent les frontières de l'Uganda, pays d'origine des abarangi. La paroisse de Nyarurema a 5 centrales et toutes ont des problèmes avec les abarangi.

Devant les interrogations d'ordre métaphysique, l'umurangi s'exprime en symboles et en mythes. Réalités qui par ailleurs sont toutes traversées par l'imaginaire (rationnel, mythologique, fantasmatique, utopique).² Dans cette partie nous allons aborder le thème de la vision anthropologique dans le courant des abarangi, l'étrangeté de la spiritualité de l'initiation des abarangi et l'homme selon la vision chrétienne. Dans la vision des abarangi, au centre de la fonction métaphysique visant l'unité de la vie, il y a une autre dimension de l'existence dans laquelle réside la signification métaphysique

² J.-M. BROHM, *Anthropologie de l'étrange. Enigmes mystères, réalités insolites*, Éditions Sulliver, Paris 2010, 8-9.

des phénomènes du monde physique, et aussi la valeur ou la signification religieuse.

CHAPITRE 4 : LA VISION ANTHROPOLOGIQUE DANS LE COURANT DES ABARANGI

Ce chapitre va parler des résultats de l'analyse et l'interprétation des données sur le terrain. Quels sont les problèmes rencontrés par les gens dans leur vie de chaque jour vis-à-vis des abarangi ? L'étude a porté sur une population de quarante-deux répondants qui nous ont fourni des informations détaillées sur le courant des abarangi. La méthode d'analyse nous a permis d'interpréter les données et les informations recueillies afin d'en tirer les implications culturelles qui peuvent servir à l'inculturation. Grâce à cette recherche, nous avons analysé les points de vue de différentes personnes interrogées sur l'être des abarangi. L'étrange dans ce courant, se trouve dans le lieu d'intersection entre le monde visible et le monde invisible³. Cet étrange entre dans la vie de l'homme progressivement suivant les facteurs religieux, traditionnels et institutionnels.

Avant d'analyser les données, nous procédons par l'identification des répondants. 42 répondants qui ont fréquenté les abarangi, ont été identifiés par leur âge comme suit:

Alignement par âge	Nombre de répondants	Pourcentage
En dessous de 16	0	0
16-29	5	11.90
30-70	28	66.67
71-80	9	21.43
Total	42	100

Basé sur le tableau ci-dessus, 66,67% des répondants avaient entre 30-70 ans, ce qui signifie que tous les répondants étaient assez mûrs. 11,9% des répondants avaient entre 16-29 ans et 21,43% des répondants avaient entre 71-80 ans. Les résultats ci-dessus donnent une observation importante pour le chercheur: la catégorie des gens entre 30-70 ans est une catégorie des gens qui veulent surmonter les problèmes vitaux à tout prix. C'est la période pendant laquelle l'Église perd ses adeptes si les pasteurs ne sont pas vigilants. Le pourcentage de 21,43 des gens entre 70-80 ans peut être expliqué par le fait que c'est la période où des gens se révoltent contre beaucoup de choses puisqu'ils ressentent que la mort est proche et veulent

³ Ceci fait penser au monde spirituel qui est présent dans le monde matériel selon les croyances des RTA. Cf. NKAFU NKEMNKIA M., *African vitality. A step forward in African thinking*, Ed. Città Nuova, Roma 1999, 134.

aller se réfugier là où on dit que certaines forces peuvent les protéger. 11,9% des répondants entre 16-29 ans peut être expliqué par le fait que leurs parents appartiennent déjà au courant des abarangi.

1. Description de l'étrange dans le courant des abarangi

Comme nous l'avons souligné dans notre introduction, l'objectif de notre recherche était d'analyser l'étrangeté des éléments religieux et anthropologiques du courant des abarangi pour voir ceux qui peuvent aider au processus de l'inculturation afin de surmonter les conflits anthropothéologiques entre le Rwandais dans ses traditions et le message chrétien. Le courant des Abarangi, dépouillé de ses éléments-obstacles à la réalisation de l'homme dans le Christ, comme souligné dans l'introduction, peut faire un pas pour croître vers la plénitude de sa réalisation en Jésus Christ.

1.1. En quoi consiste l'étrangeté ?

L'étude de l'étrange dans le courant des abarangi, a porté sur leurs rites, leurs symboles et leurs mythes. De cela, l'étrange par rapport à la religion chrétienne est la construction imaginaire de pouvoir utiliser les forces surnaturels pour leur bien ou pour le bien des autres et des fois pour nuire comme on le dit communément.⁴ Selon les abarangi, on peut neutraliser la nature en utilisant une partie de la nature à laquelle ils ont donné un pouvoir particulier. Cela crée un monde étrange où le mal doit être éloigné par des forces étranges apprivoisées par le moyen de leurs rites et pratiques.

L'étrange se retrouve également dans le double des abarangi. Le serpent, totem des abarangi, critiqué dans la tradition chrétienne comme un symbole du mal, pour eux, il n'en est pas ainsi. Certains disent que même les abarangi peuvent se transformer en serpent, mais cela reste au niveau

⁴ La position de l'Église Catholique qui se retrouve dans ce paragraphe du *CEC* est assez claire : « Toutes les pratiques de magie ou de sorcellerie par lesquelles on prétend domestiquer les puissances occultes pour les mettre à son service et obtenir un pouvoir surnaturel sur le prochain, – fût-ce pour lui procurer la santé –, sont gravement contraires à la vertu de religion. Ces pratiques sont plus condamnables encore quant elles s'accompagnent d'une intention de nuire à autrui ou qu'elles recourent ou non à l'intervention des démons. Le port des amulettes est lui aussi répréhensible. Le spiritisme implique souvent des pratiques divinatoires ou magiques. Aussi l'Église avertit-elle les fidèles de s'en garder. Le recours aux médecines dites traditionnelles ne légitime ni l'invocation des puissances mauvaises, ni l'exploitation de la crédulité d'autrui ». *CEC* n° 2117.

psychologique, pour nuire, pour neutraliser certaines forces cachées dans la nature ou pour guérir certaines maladies. Le serpent, étant dans de nombreuses cultures le double du mal, voir aussi dans la Bible, dans ce sens, le courant des abarangi sera loin du christianisme.

La croyance dans le méta-humain mythique retrouvé chez les abarangi, est aussi un élément étrange à la religion chrétienne. L'umurangi, selon cette croyance, n'est pas seulement celui que nous voyons physiquement. Voulant se transformer magiquement, il se projette dans l'au-delà où il tire son pouvoir comme il le prétend. Ainsi, reste-il un être en question dans son être, il se pose drastiquement nombreuses questions pour être capable, comme il le croit, de modifier radicalement la nature, d'accélérer les changements irréversibles dans son être ou dans l'être d'autrui. Son rêve est qu'il soit un anthropos particulier, totalement différent des autres en base de ses forces extraordinaires.

Quant à la vision eschatologique, après la mort, les abarangi croient dans le double du défunt, l'âme ou l'umuzimu. L'umuzimu reste dans la maison des membres de la famille du défunt jusqu'à quelques jours, après il va loin. Il peut visiter dans la manière aussi bénéfique que maléfique, ainsi les évoquent-ils pour vivre en paix avec eux et maîtriser certaines réalités de la vie comme les maladies, les catastrophes,... L'umuzimu d'umurangi peut transmettre sa force mystérieuse à l'un de ses serviteurs. La manière dont les abarangi croient dans le pouvoir des trépassés est tout à fait loin de la foi catholique. L'Église catholique, de sa part, rejette toute forme d'« évocation des morts ou autres pratiques supposées à tort 'dévoiler' l'avenir (Cf. *Dt* 18, 10 ; *Jr* 29, 8) (...) l'interprétation des présages et des sorts, les phénomènes de voyance », la volonté d'avoir une main mise « sur le temps, sur l'histoire et finalement sur les hommes en même temps qu'un désir de se concilier les puissances cachées ».⁵ Voyons maintenant l'étrange dans sa dimension phénoménologique.

⁵ Cela est « en contradiction avec l'honneur et le respect, mêlé de crainte aimante, que nous devons à Dieu seul ». *CEC*, n° 2116.

1.2. La réduction phénoménologique de l'étrange

La réduction phénoménologique de l'étrange vise en effet à comprendre les intentionnalités qui constituent le vécu en tant que conscience de quelque chose ayant son origine ou sa finalité dans la vie autre que celle-ci et dans le monde autre que celui-ci. Les intentionnalités de perceptions, de témoignage, d'imagination, de communication, de remémoration, d'invocation, d'incantation, de prophétie, de possession,... constituent un monde étrange chez les abarangi.

Pour comprendre l'umurangi dans son courant où les forces positives et négatives semblent être toujours en opposition et collision, il faut comprendre combien il réduit les intentionnalités. Anthropologiquement, la synthèse d'intentionnalités dégage son monde étrange et ses rites qui semblent être usuels vue leur matérialité et leur forme, dégagent l'homme hanté d'intentionnalités qui vit un monde étrange.

Aux intentionnalités psychologiques interfèrent les contre-intentionnalités causées par la présence du mal dans le monde visible et invisible et l'étrange, de temps en temps, se localise dans l'impossibilité de la maîtrise de tout cela. « D'où la nécessité de procéder à l'élucidation phénoménologique de toutes ces intentionnalités »,⁶ rôle joué par l'umurangi responsable de prières et donateur des médecines traditionnelles.

Durkheim souligne la nécessité d'aller à la chose même, origine ou centre des intentionnalités, et de « traiter des faits d'un certain ordre comme des choses » et d'« observer vis-à-vis d'eux une certaine attitude mentale ».⁷ Durkheim recommande au sociologue de se mettre « dans l'état d'esprit où sont les physiciens, chimistes, physiologistes, quand ils s'engagent dans une région encore inexplorée de leur domaine scientifique ». Le monde des intentionnalités chez les abarangi, est aussi inexploré et dans la mentalité de certains il est qualifié de diabolique.

Le monde étrange ne peut pas être mesuré physiquement ou localisé géographiquement. Pour comprendre les abarangi, il faut qu'en pénétrant dans leur groupe, l'anthropologue « se sente en présence de faits dont les lois sont aussi insoupçonnées que pouvaient l'être celles de la vie », « il faut qu'il se tienne prêt à faire des découvertes qui le surprendront et le

⁶ J.-M. BROHM, *Op. Cit.*, 100-101.

⁷ E. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, PUF, Paris 1983, préface à la seconde Édition p. XIII-XIV.

déconcerteront». ⁸ Ce qui surprend c'est donc le sens qu'ils donnent aux événements et aux choses. Dans ce sens, l'anthropologie de l'étrange est « confrontée à des attitudes mentales, à des vécus intentionnels inconnus et insoupçonnés dont elle doit mettre au jour le sens ». ⁹

Edmund Husserl nous a laissé des analyses qui peuvent nous aider à affronter le cas des abarangi. Il s'agit des analyses « de l'intentionnalité en tant que corrélation entre une visée, la *cogitatio* ou noèse, et l'objet visé, le *cogitatum* ou noème, ¹⁰ par exemple entre le percevoir et le perçu, l'imaginer et l'imaginé, le souvenir et le souvenu, le juger et le jugé comme tel, le plaie et le plaisant comme tel, etc. ». L'étrange se localise entre les deux : l'action et l'objet de l'action. Les diverses intentionnalités « sont des *donations de sens* dans un vécu subjectif et intersubjectif » ¹¹ c'est-à-dire chez l'individu comme umurangi et chez les individus en groupe de prière ou dans d'autres rencontres qu'ils ont. En d'autres termes, ce qui fait l'étrangeté chez les abarangi est qu'il y a une différence entre le fait de percevoir et ce qui est perçu, le fait d'imaginer et ce qui est imaginé, le fait de se souvenir et ce qui est souvenu, ... et cela influence la vie de l'umurangi, il vit un monde étrange. Ainsi, le même objet perçu par l'umurangi, la perception sera différente s'il est perçu par l'autre personne que umurangi.

Ces intentionnalités créent un autre monde qui conditionne la façon de penser la personne humaine dans ses relations avec Dieu Créateur (Imana Ruhanga) avec l'homme et avec la nature. Par exemple, comme le souligne Husserl, « dans le souvenir, nous trouvons après la réduction (phénoménologique) le souvenu comme tel, dans l'attente l'attendu comme tel, dans l'imagination créatrice l'imaginé comme tel. En chacun de ces vécus 'habite' un sens noématique ». ¹² Tout vécu chez l'umurangi a donc son objet intentionnel qui a un sens.

Ainsi par exemple l'intention donnée aux objets, aux lieux et aux animaux sera diverse s'il leur est donnée par un autre individu ; cela constitue une création d'un monde intentionnel de la part du groupe de gens,

⁸ *Ibidem*.

⁹ J.-M. BROHM, *Op. Cit.*, 102.

¹⁰ La noèse est le processus conscient du travail cérébral. Selon Husserl, la noèse est l'acte même de penser, et le noème, l'objet de cette pensée.

¹¹ J.-M. BROHM, *Op. Cit.*, 102.

¹² E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*. Tome premier: *Introduction générale à la phénoménologie pure*, Gallimard, Paris 1950, 315.

et ce monde créé devient base de la vie. « Il faut dès lors ‘instituer une distinction entre l’objet de la représentation et l’existence de cet objet’, entre l’objet ‘mental’, ‘intentionnel’ ou immanent’ d’une part, et l’objet ‘réel’ d’autre part et cet objet réel doit être mis entre parenthèses, ce qui signifie qu’il faut se « tenir à ce qui est donné dans le vécu pur et le prendre exactement comme il se donne ».¹³ Dans ce sens-ci, on peut comprendre comment les gens disent que les abarangi possèdent des serpents, ce qui n’est pas réel. Certains répondants que nous avons contactés disent que les serpents sont dans les idées, objet pensé, mais ils ont un rôle d’anéantir le mal, toujours dans le monde des intentions. On dit qu’ils seraient aussi à l’origine de la force infuse dans la médecine traditionnelle octroyée par les abarangi.

Le fait qu’on ne trouve pas le serpent circuler dans leur maison, les affirmations corroborent disant qu’ils ont des serpents de façons invisibles. C’est une pratique très rare dans la culture rwandaise. Un étudiant de l’université qui habite près des abarangi, a expliqué ce qui correspond aux intentionnalités tel que Husserl le souligne. « La réduction phénoménologique est ainsi la mise hors circuit, entre parenthèses, de l’attitude naturelle, qu’elle soit savante (scientifique) ou spontanée (folklorique), pour décrire avec une fidélité absolue ce qui se présente réellement dans sa pureté phénoménologique, en se gardant de toute interprétation qui transgresserait les limites du donné ».¹⁴

Cette mise entre parenthèses phénoménologique fait comprendre cette perception d’un serpent, d’un événement, d’une situation, etc. Des caractères de l’imaginé, du sens de l’imagination, sont inséparables et appartiennent nécessairement, en corrélation avec les espèces respectives de vécus noétiques.¹⁵ « Ces vécus noético-noématiques eux-mêmes ne sont pas simples, mais apparaissent dans le flux temporel de la conscience avec leurs apparitions, silhouettes, profils, facettes, esquisses, couches et moments complexes (*Abschattungen*) ».¹⁶ Ils influencent la pensée, la croyance et les abarangi les associent au pouvoir étrange de la maîtrise de la nature ou des forces négatives de la vie.

Faisant la réduction phénoménologique, nous pouvons comprendre l’anthropologie de l’étrange dans le courant des abarangi où on voit que l’attitude naturelle prend à la lettre la dichotomie de l’existence et de la non-

¹³ *Ibid.*, 311 et 313.

¹⁴ *Ibid.*, 311.

¹⁵ *Ibid.*, 315-316.

¹⁶ J.-M. BROHM, *Op. Cit.*, 102-103.

existence du serpent comme symbole de la maîtrise des forces négatives, de sa réalité et de son irréalité, de l'objectivité de sa présence et de la subjectivité. Si nous interprétons les données de nos répondants, la guérison, se localise dans cette faculté d'abstraction où on traite les faits comme des choses ou les choses comme des faits, sans s'interroger sur la nature des données du réel, méconnaissant l'essence eidétique ou pathétique du vécu (de la perception, de l'imagination, etc.). Si l'imagination est portée sur l'arbre, lequel arbre porte la médecine traditionnelle, l'arbre pur et simple peut se résoudre en ses éléments chimiques pour produire la médecine. Mais le sens – le sens de cette perception, lequel appartient nécessairement à son essence – n'a pas d'éléments chimiques, pas de force, pas de propriétés naturelles.

Et bien, si l'on admet avec Husserl de « la validité universelle de la corrélation fondamentale entre noèse et noème », ¹⁷ tous les actes intentionnels cognitifs, affectifs, volitifs, éthiques, religieux, magiques, divinatoires, sont redevables d'une réduction phénoménologique qui suspend le jugement sur le statut ontologique ou la réalité (objective, vérifiée, mesurée, prouvée, etc.) de leur objet noématique. Mais, dans notre domaine anthropologique, cela nous porte à aborder leur corrélation avec le monde de l'invisible et celui du visible dans l'esprit de l'umurangi dans leur dimensions ontiques.

1.3. Les régions ou dimensions ontiques de l'étrange

L'étrange regroupe différentes régions ou dimensions ontiques plus ou moins interdépendantes et l'umurangi les exploite toutes en son mode. Il y a la région étrange psychique qui concerne les fantasmes et les rêveries ; il y a une région étrange qui concerne la dimension thanatique où sont classés les figures de la mort, les destins du cadavre, les images des défunts et dans le contexte proprement rwandais, on a exploité suffisamment ceux qu'on appelle abazimu ; ¹⁸ il y a une région étrange de la dimension surnaturelle où sont classés les mythes, les prophéties, les occultismes et les animismes ; il y a enfin une région de la dimension cosmique où sont classées les cosmogonies. Entre l'être humain et ces régions étranges, il y a un

¹⁷ E. HUSSERL, *Op. Cit.*, 317.

¹⁸ Le comportement qu'on a ici sur terre conditionne ce qu'on sera après la mort. Ainsi, y a-t-il un bon umuzimu et un mauvais umuzimu. Dans ce sens, les Rwandais comme les Africains, dans leurs traditions, insistaient beaucoup sur le côté moral de chaque individu. Les religions africaines demandent "les individus comme les communautés" d'être impliqués dans la moralité. Cf. , L. MAGESA, *African religion. The moral traditions of abundant life*, Pauline publications/ Daughters of St Paul, Nairobi 1997, 155.

envahissement mutuel et cela échappe souvent à la personne humaine. L'umurangi, joue sur ces envahissements provoqués par lui ou provoqués par une autre force indépendante pendant la prière ou pendant l'abstraction. C'est ici où le serpent, symbole du mal dans la religion chrétienne, est symbole de la force vitale dans le courant des abarangi et assure la transmission de cette force vitale ou l'envahissement entre les deux mondes.

L'étrange creuse le fond de l'être dans ce qu'il a d'originale et d'éternel pour causer des transformations dans l'être humain ou non humain. Voyons maintenant l'étrange dans certains des régions ontiques citées en haut.

1.3.1. L'étrange dans la sphère psychologique

Analysant de près le courant des abarangi, on peut dire que l'objectivité est toujours constituée dans le champ de la subjectivité et de l'intersubjectivité constituantes. C'est ainsi que même l'umurangi mukuru (Responsable du groupe des abarangi), se fait accompagner par ses acolytes aussi bien dans les rites que dans les choses les plus simples.

Par la force du groupe, surtout pendant la prière, le but de l'officiant est que le groupe réponde aux exigences les plus profondes de l'inconscient. Par la force du groupe, l'imaginaire s'exprime à la fois sur le plan du vécu-représenté (fantasmes et croyances) et du vécu agi (attitudes, comportements, prières spontanées). L.-V. Thomas, parlant de la sphère psychologique pendant la prière nous aide à interpréter l'étrange pendant la prière des abarangi. «Par-delà, dit-il, les différences spatiales et temporelles, un certain nombre d'archétypes peuvent se dégager».¹⁹

Le phénomène est comme réveil de ce qui est caché dans l'inconscient où les scénarios imaginaires localisés dans la région psychique sont mis en jeu. Le travail psychique consiste alors à élaborer ces scénarios à travers diverses procédures notamment le déplacement et la figuration symbolique. Même si l'officiant n'a pas fait les études de la psychanalyse, par nature, il sait plonger les clients dans leur monde intérieur. Pour les gens qui sont dotés de phénomènes étranges, de temps en temps sont soumis au même scénario du rêve, mais déplacé. Les images qui se présentent peuvent être aussi moins réalistes et manifester une inquiétante étrangeté fantastiques comme ils peuvent se présenter dans le sens contraire. Dans ce cas, le client se sent soulagé, et c'est le début de la guérison.

¹⁹ L.-V. THOMAS, *Op. Cit.*, 494.

De manière plus générale, le monde psychique étrange a la capacité infinie d'associer par ressemblance ou proximité des réalités très diverses et très composites. La possibilité de former les images composites, écrit Freud dans *L'interprétation des rêves*, « est au premier plan des faits qui donnent si souvent au rêve un cachet fantastique ; elles y introduisent, en effet, des éléments qui n'ont jamais pu être objets de perception ».²⁰ Les études psychanalytiques devraient pousser très loin pour analyser le processus de guérison de la part du priant et de la part de l'officier guérisseur chez les abarangi.

La force de l'imaginaire que certains peuvent associer à la prophétie, en effet, umurangi s'appelle umuhanuzi (prophète), est donc lui aussi, le règne des scénarios étranges, et ce règne, à l'instar de l'activité psychique, est une immense accumulation d'images, de représentations imaginaires, de mises en scène, et de projections chez le patient. Les abarangi affirment que cela a l'impact grand sur la santé du patient pendant la guérison. Cependant, il nous a été difficile de comprendre comment le serpent ou le symbole du serpent intervient dans ce domaine. L'on se demande comment l'umurangi est considéré aussi fort dans la fréquentation du monde aussi étrange. Certains concluent que c'est à cause des forces du diable, mais les abarangi de leur part, n'acceptent pas qu'ils collaborent avec le diable.

L'analyse de Freud nous aide à comprendre les produits de cette activité imaginative. Ils ne sont pas figés et immuables, « ils se moulent bien plutôt sur les impressions changeantes de la vie, se modifient au gré de chaque fluctuation de la situation personnelle, reçoivent de chaque nouvelle impression active ce qu'on appelle une 'estampille d'époque' ».²¹ L'activité étrange des abarangi ne se limite pas au monde psychique, elle arrive aussi au monde thanatique pour désarmer le pouvoir du mal que ce monde contient.

²⁰ S. FREUD, *L'interprétation des rêves*, PUF, Paris 1976, 306-307.

²¹ S. FREUD, « Le créateur littéraire et la fantaisie », in *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Gallimard, Paris 2000, 39.

1.3.2. L'étrange dans l'univers thanatique

Des phénomènes apparentés à la mort représentent un noyau omniprésent, avec toute une série de représentations et de mythes thanatiques qui constituent l'horizon de sens des rites, pratiques et croyances plus ou moins occultes, particulièrement dans des rapports avec les esprits. Ainsi, les gens pensent-ils que les abarangi peuvent arrêter la mort ou la provoquer s'ils le veulent.

Même si les abarangi nient les rapports avec les esprits mauvais, les gens ne cessent de le confirmer. La thanatologie à propos des abarangi est toujours confrontée au débat où s'entremêlent l'empirique, l'irrationnel et la croyance. L'étrange, dans la conception des gens vis-à-vis des abarangi, réside dans le fait que la mort n'est pas un événement de la vie, mais l'umurangi mukuru (responsable des abarangi) peut l'influencer ou la déjouer. Les gens qui fréquentent les abarangi ont un désir profond de l'éternité mais celle-ci est incorporée dans le présent, par le moyen des rites dans la prière, pour rendre celui-ci éternel.²² Si le courant des abarangi entend par éternité l'intemporalité, alors ceci dit que même leur prière aura une telle influence qui aidera chacun à vivre éloignant la mort tant qu'il peut, parce que celle-ci peut même bloquer l'éternité. Il y a un doute À propos de la vie après la mort.

Cependant, l'expérience de la mort ne nous avance donc pas d'un millièmètre de millièmètre dans la connaissance du mystère. La mort reste un mystère chez les abarangi comme chez tout le Rwanda. Certains Rwandais pour fuir la mort, pensent qu'ils peuvent adhérer à un courant qui serait plus fort que la mort physique. Incapables de déchiffrer une énigme supra-charnelle qui n'y est pas lisible, ils fuient dans le courant où ils oublient pour un instant l'inscrutable mort.

Le rite funéraire chez les abarangi est similaire aux autres rites funéraires des Rwandais ; la particularité réside dans le fait qu'ils ont des prières dans le silence pour le défunt orientées comme toutes les prières des abarangi. Le rite est accompagné par l'utilisation du bâton, symbole de pouvoir de l'umurangi mukuru (responsable des abarangi). Il est posé sur le corps du mort comme si on infusait une puissance qui vainc la mort pour

²² Ceci constitue le désir de l'immortalité qui a été étudié par M. NKAFU NKEMNKIA chez les Africains. La source de l'immortalité est Dieu lui-même et cette immortalité est l'héritage des êtres humains seulement. Cf. M. NKAFU NKEMNKIA, *Op. Cit.*, 120.

une vie nouvelle. Dans nos recherches, nous n'avons pas pu comprendre comment le serpent comme réalité peut intervenir dans des rites thanatiques.

Plus l'abstraction joint les points les plus secrets de ce domaine thanatique, plus l'étrange sera plus manifeste pour englober le défunt. Ce qui est au centre du rite, c'est de chercher à rendre compte de cet au-delà du réel. C'est le nœud de l'étrange thanatique. L'officiant est sûr que le défunt l'a transmis au-delà de la mort.

L'umurangi comme tous les humains, réfléchissant sur des sujets humains passés (abazimu), étrangers ou familiers, il est confronté à ses propres angoisses de sujet humain en empathie avec ses semblables qui lui sont identiques dans leur altérité et dissemblables dans leur identité.²³ Il cherche ainsi à éviter de reconnaître qu'objet et sujet, sont tous deux des êtres humains et il invente ainsi des rites pour surmonter ce qui dépasse sa capacité de concevoir et de penser. Ainsi, l'officiant trouve son rôle visant à assurer la distance, le détachement, la neutralité et la rupture de la situation.

Comme le dit en effet Mircea Eliade, « la conviction quasi universelle que les morts sont présents à la fois sur terre et dans un monde spirituel est hautement significative ».²⁴ Les abarangi révèlent l'espoir inavoué que, contrairement à l'évidence, les morts, « abazimu », sont capables de participer d'une certaine manière au monde des vivants. Le fait que l'avènement de la mort rend possible le mode d'être de l'esprit, cela renforce leur foi dans le monde invisible, plus fort que le monde visible. Le processus de la spiritualisation se réalise et s'explique par des symboles et des métaphores empruntés à la vie.

1.3.3. La cosmovision étrange liée à l'éthique chez les abarangi

Dans le courant des abarangi, les constellations de l'imaginaire méritent d'être analysées anthropologiquement. L'umurangi croit que les ancêtres aussi bien que les esprits entrent dans la vie des vivants pour donner aux uns un pouvoir extraordinaire. Suivant la mentalité de l'Afrique traditionnelle, « les génies, les ancêtres sont des collaborateurs actifs du dessein divin de vie dans le monde. Ensemble ils constituent, pour ainsi dire, les doigts avec lesquels le monde de l'invisible touche le monde du

²³ Cf. L. MAGESA, *Op. Cit.*, 41-42.

²⁴ M. ELIADE, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Galliamard, Paris 1992, 58.

visible et en règle les comptes».²⁵ Cette mentalité aussi répandue au Rwanda qu'en Afrique fait que l'umurangi croit dans l'au-delà, plus proche de lui suivant sa conduite et son intensification d'exercices spirituels qui nouent des relations avec les habitants de l'univers surnaturel. Ici, le serpent, symbole du mal chez les chrétiens, fait que l'umurangi détecte le mal cosmique et le neutralise. Le serpent peut ne pas être visible, mais comme réalité psychologique, il oriente toutes les activités de l'umurangi.

Dans leur credo, ce sont les habitants de ce monde invisible, gestionnaires de l'étrange, qui dirigent le monde du visible. « C'est avant tout à ce monde spirituel directeur que l'homme doit constamment rendre compte de ses actes. Face à ce monde, la faute morale consiste essentiellement dans la révolte volontaire ou involontaire contre les principes et les lois protecteurs de la vie dans la société et dans le monde ».²⁶ Le vrai umurangi, disent-ils, est celui qui respecte les lois éternelles et secrètes régissant le monde depuis la création. Il doit percevoir les lois secrètes à travers son culte. C'est dans ce sens qu'on leur reconnaît le pouvoir de guérison. S'ils évoquent les ancêtres, c'est pour rester dans leur ligne de vie afin de vivre un jour ensemble. Dans cette cosmovision que les abarangi partagent avec l'africain traditionnel, « le bien moral consiste dans la fidélité à la vie telle qu'elle est voulue et conçue pour le monde du visible par le monde de l'invisible».²⁷

Dans la conviction des abarangi, la morale religieuse consiste dans le fait d'éviter le mal moral. La faute morale déclenche à brève ou à longue échéance des malheurs ou des calamités de tous genres. Parmi les fautes qu'il faut éviter, il y a au premier rang les fautes contre la vie. Ce sont les habitants de l'univers surnaturel qui punissent les gens du monde visible quand ils ne respectent pas la loi naturelle. Ils frappent de malheurs le coupable lui-même, ou – solidarité sociale et cosmique – les membres de sa famille, sa communauté de vie ou encore ses biens.

Chez les abarangi comme chez les Rwandais, la plupart des spéculations cosmogoniques constituent en effet une anticipation de la catastrophe possible. Les exemples de cette menace sidérale diffuse sont dans leur exclamation : ijuru riraguye (le ciel tombe), kugusha ishyano (faire tomber un catastrophe)... Ces exclamations concernent l'explosion

²⁵ J. NYEME TESE, *Continuité et discontinuité entre l'Ancien Testament et les Religions africaines*, Actes du 1^{er} congrès des biblistes africaines, Kinshasa 26-30 Décembre 1978, 88.

²⁶ *Ibid.*, 89.

²⁷ *Ibid.*, 89.

du danger qui menace venant d'en haut. L'umurangi vit l'univers visible tout en étant penché à l'univers invisible d'où il tire la force.

1.3.4. L'univers visible et ses doubles

Les abarangi, dans leur conception eschatologique, croient que le double du défunt (umuzimu) reste dans la maison mortuaire jusqu'à la cérémonie du lever de deuil. Il est alors conduit hors de la maison et se met à visiter les membres de sa famille. Il peut visiter d'une façon bénéfique ou maléfique. Quand l'umuzimu est un vrai umurangi, il peut transmettre à un de sa famille sa force mystérieuse, garantissant ainsi la continuité de sa ligné. Après une certaine période, le double du défunt part vers les régions sacrées, où il vivra éternellement en se tenant au frais dans la béatitude.²⁸

Le courant des abarangi reconnaît généralement aux morts un don d'ubiquité assez large. C'est ainsi qu'ils vivent à la fois au séjour des morts et près de leurs autels (icyumba cy'amasengesho) ou dans les milieux qu'ils évoquent pendant leur prière. Ils surveillent la conduite des vivants qu'ils peuvent réprimander ou récompenser.

On dirait que c'est la nouvelle forme du culte appelée uguterekera, la pratique la plus commune dans le Rwanda traditionnel, qu'on retrouvait dans toutes les couches de la population rwandaise. Le terme uguterekera, l'entrée en relation avec les trépassés, « est un substantif verbal c'est-à-dire formé par la simple préfixation de la voyelle « u » (indice de l'abstrait) et l'infinitif guterekera. Dans ce verbe, le radical terekera est un dérivé du thème tereka (terek-a) : déposer un récipient contenant quelque chose, de manière que le récipient se maintienne debout et ne verse pas son contenu ». Dans le culte des abarangi, on n'utilise pas un tel récipient, la relation avec les trépassés n'est que abstraite. Guterekera, dans l'ancien Rwanda s'agissait d'« offrir une boisson à ses invités (c.à.d. faire tenir debout, devant eux, une cruche pleine de cidre). De ce verbe qui semble être lui-même dérivé (car il y a la racine ter-a= planter en terre), nous avons deux formes dérivées en era (terekera) qui se différencient par le ton : le causatif guterekera= déposer en face de, en faveur de, dans le but de, à la place ou au nom de. Gùtèrekeera (le ton bas long sur ke)= honorer les bazimu»²⁹ (les trépassés).

²⁸ Les RTA reconnaissent le rôle des trépassés dans l'intercession pour les vivants. Les ancêtres sont placés entre Dieu et les hommes. Ils sont en constant contact avec Dieu et l'humanité. Cf. L. MAGESA, *Op. Cit.*, 41.

²⁹ A. KAGAME, *Op. Cit.*, 54.

Cette terminologie nous plonge vraiment dans un monde étrange où l'individu vit l'univers visible tout en vivant ses doubles. Il ressort de ces analyses, que le culte en question des abarangi revient à l'idée fondamentale d'être en présence de l'esprit d'un parent défunt.

2. Anthropocentrisme religieux et culturel

Le courant religieux des Abarangi entre dans les Religions Traditionnelles d'Afrique (RTA), et doit être étudié avec la même méthodologie. Le courant des Abarangi, quoique anthropocentrique,³⁰ groupe ses croyances autour de trois centres vitaux : Dieu (Imana), l'homme et le monde.

Dans ce courant, ce n'est pas dans les formules de prières que l'on doit atteindre le plus Dieu, mais dans les prières spontanées. Ce qui importe ici, c'est voir dans quelles circonstances ces prières sont faites: les maladies ou autres problèmes de la vie. C'est cette circonstance précise qui leur enlève le caractère de principes généraux pour en faire une formule intentionnelle en telle personne qui s'en sert dans l'actualité, en vue de supplier, de remercier Dieu ou d'exprimer son admiration devant les agissements surprenants de Dieu.³¹ En tout cela, la prière est faite tenant au centre l'homme pour lequel il faut prier.

Une autre forme de culte à Dieu est le fait de nommer Dieu avec les noms des langues étrangères de provenance ugandaise. Les mots incompréhensibles dans l'invocation de Dieu est une affaire importante. Celui qui les prononce veut en faire une espèce de monument en quelque sorte étrange afin d'attirer les non initiés présents à extérioriser les sentiments intérieurs où l'homme pense rencontrer Dieu. Et ce qui importe le plus, ce n'est pas tant que les paroles prononcées dans une langue incompréhensible, mais surtout un monument étrange qui attire l'attention intérieure de l'homme. Chaque fois que les chefs de prière prononcent les mots incompréhensibles pendant la prière, ils font revivre les mêmes sentiments, lors que la plupart du temps ils n'y songent même pas explicitement. On dirait que celui qui prie voulait imposer, à tous ceux qui sont présents la communication à ses propres sentiments.

³⁰ Dans les religions traditionnelles africaines, la centralité de la personne humaine est évidente. Cf. L. MAGESA, *Op. Cit.*, 54. Mais cette centralité est orientée vers Dieu qui est à la fin le centre de tout puisque tout vient de lui. La personne humaine est mise au centre surtout comme intermédiaire entre Dieu et la création.

³¹ Faisons remarquer que l'intention de l'Africain en général est de faire l'expérience de Dieu en tout. Cf. M. NKAUFU NKEMNKIA, *Op. Cit.*, 97.

Des mots de ce genre constituent une force agissant à l'homme, et c'est pourquoi certains vont chez les abarangi. Cette force n'est certes pas collective, puisqu'être épris est l'œuvre individuelle.

L'ensemble des vérités que nous savons sur Dieu, l'homme et le monde donne l'idée que les abarangi ont une vision anthropocentriste. La manifestation de Dieu dans ce qu'il a créé fait qu'ils arrivent à attribuer certaines créatures une certaine puissance. Ainsi, certains lieux sont puissants où sont théophaniques plus que les autres mais tout cela en faveur de l'homme.

La révélation d'Imana (Dieu) chez les abarangi n'est donc pas une parole d'enseignement, dans laquelle l'auditeur acquiesce à l'autorité du maître en raison des arguments dont il perçoit lui-même la valeur intrinsèque. Elle est une parole d'attestation : le priant croit en raison de l'autorité de celui qui parle (Imana) à travers les guérisons.

Considérant le sujet face à l'étrange et l'étrange face au sujet, on constate que le centre c'est l'homme et l'étrange, produit de la théophanie de Dieu-Imana, vient parce qu'il y a l'homme.³² La curiosité pour ce qui est étrange chez les abarangi se trouve d'abord chez ceux qui pratiquent encore les rites de la religion traditionnelle rwandaise, ensuite, cette curiosité revient également aux chrétiens ou aux membres d'autres religions non chrétiennes qui recourent encore aux pratiques du courant des abarangi malgré la confession publique de leur propre foi.

2.1. Statut anthropologique de l'étrange

L'homme est un être de relations avec les êtres visibles et les êtres invisibles. L'origine du problème menaçant, sa nature, son devenir ou sa destinée est toujours représentée selon la dialectique de l'unité des choses avec l'homme et de la diversité, de la ressemblance et de la différence. Chez les abarangi, l'étrange est défini entre l'autre-homme et l'homme, mais aussi l'autre-que-l'homme et l'homme.

L'imagination inassouvie de l'homme est localisée dans ce monde étrange et quand l'individu a des problèmes, le monde devient plus étrange qu'avant. Le rôle du chef de prière est de faire entrer le client dans le double de son monde où il rencontre le double de son soi ou les multiples doubles. Ce processus spirituel devient-disent-ils, source de leur guérison. Il y a un milieu permettant de transférer à travers les apparences du temps et de

³² *Ibid.*, 97.

l'espace et de faire arriver le client à interagir avec la cible de l'opération magique.³³

L'homme et ses doubles, imaginaires ou mythiques se rencontrent dans ce monde étrange. « Si l'autre-homme est certes différent, il reste cependant dans l'ordre du semblable »,³⁴ « tandis que l'autre-que- l'homme transgresse les barrières de l'humain – en deçà ou au-delà de l'humain – et il ouvre le champ de l'altérité radicale en déconstruisant l'identité même de cet humain ». L'umurangi comprend l'autre-que- l'homme comme source de potentiel menace, c'est pourquoi les prières, insistant sur « Ruhanga » Créateur, sont multiples chez les abarangi. Dans le double du monde (le monde dans ses éventualités de nuisance à l'homme) ou le monde étrange, l'homme peut y rencontrer l'autre-que l'homme. « De l'autre-homme à l'autre-que- l'homme les frontières sont évidemment poreuses, fluctuantes, relatives »³⁵ si nous interprétons les réponses données pendant notre interview fait aux gens qui ont fréquenté les abarangi. « Le fait d'obtenir des avantages concrets consiste de même pour le mage à faire glisser sa conscience dans son soi d'un des mondes parallèles dans lequel cette différence — et elle seule, par rapport à l'univers de départ, c'est-à-dire celui où officie le mage — existe déjà de manière indéterminée pour lui : il lui suffit d'intégrer son soi dans cet univers ». ³⁶

Les êtres intermédiaires entre les non-humains et les humains, sont considérés comme une réalité dans le courant des abarangi. Certains de ces êtres, la dénomination ressemble à celui des chrétiens. Les abarangi parlent des anges et des esprits mauvais. Dans la mentalité des abarangi, ils sont innombrables, merveilleux et certains sont menaçants pour la vie de l'homme. Ils sont co-auteurs du bien et du mal que l'homme fait. Ce sont pratiquement les êtres énigmatiques, les démons et les esprits qui font l'objet de croyances et superstitions dans le courant des abarangi.

Ces croyances constituent la base de leur pensée et de leur comportement. Considérant tout cela, selon les observations de certains répondants, ce ne sont pas des curiosités folkloriques qu'il serait de bon ton de réfuter au nom d'une rationalité sûre des fondements rationnels. Cependant, certaines personnes que nous avons interviewées ont interprété

³³http://www.nachez.info/anthropo/Double_du_monde_Double_de_1%27homme.pdf (le 28/02/2014).

³⁴ J.-M. BROHM, *OP. Cit.*, 120.

³⁵ *Ibid.*, 119.

³⁶http://www.nachez.info/anthropo/Double_du_monde_Double_de_1%27homme.pdf (le 28/02/2014).

ces croyances comme des représentations irrationnelles, voire inventées par le fait qu'ils sont versés dans l'occultisme et le spiritualisme. Toutefois, malgré la vision scientifique de ceux qui ont offert des critiques à ce courant, il n'en reste pas moins vrai que chaque individu, même le plus rationaliste, continue tout au long de sa vie à nager dans un océan de croyances, de préjugés irrationnels et de superstitions que Freud rattache à la phase animiste infantile.

Il semble, écrit-il, qu'au cours de notre évolution individuelle, nous ayons tous traversé une phase correspondant à cet animisme des primitifs, qu'elle ne soit déroulée chez aucun d'entre nous sans laisser des restes et des traces encore à même de s'exprimer³⁷ en particulier dans l'étrange inquiétant. Peut-on dire que le cas des abarangi nous révèle que chez certaines personnes cela est plus prononcé ?

Dans son livre « Inquiétante étrangeté », Freud souligne que ces restes et traces qui nous ramènent à la conception animiste du monde se manifestent périodiquement comme retour du refoulé dans des convictions, des croyances, des pressentiments, des prémonitions, des angoisses, etc., qui s'imposent avec une force compulsive, notamment « quand la frontière entre fantaisie (fantasme) et réalité se trouve effacée, quand se présente à nous comme réel quelque chose que nous avons considéré jusque-là comme fantastique, quand un symbole revêt toute l'efficacité et toute la signification du symbolisé ».³⁸

En général, le christianisme considère que la vision du monde animiste (occulte, surnaturelle, merveilleuse) où prédomine « la tendance à peupler le monde d'esprits anthropomorphes, par la surestimation narcissique des processus psychiques propres, la toute-puissance des idées et la technique de la magie fondée sur elle, l'attribution de vertus magiques soigneusement hiérarchisées à des personnes et à des choses étrangères »³⁹ comme non conforme au développement humain vers sa plénitude dans le Christ. Ainsi, l'Église catholique condamne-t-elle toute sorte de magie ou de croyance dans les forces surnaturelles que l'homme peut s'attribuer ou acquérir par les moyens occultes.⁴⁰ Dans le courant des

³⁷ S. FREUD, « L'inquiétante étrangeté », *op.cit.*, 245.

³⁸ *Ibid.*, 251.

³⁹ *Ibid.*, 245.

⁴⁰ CEC 2117 « Toutes les pratiques de *magie* ou de *sorcellerie* par lesquelles on prétend domestiquer les puissances occultes pour les mettre à son service et obtenir un pouvoir surnaturel sur le prochain, – fût-ce pour lui procurer la santé –, sont gravement contraires à la vertu de religion. Ces pratiques sont plus condamnables encore quant elles s'accompagnent d'une intention de nuire à autrui ou qu'elles recourent ou non à

abarangi, aussi bien au niveau des collectivités humaines que des individus, le stade animiste coexiste tant bien que mal avec les stades religieux et sociaux.

L'étude de ces univers qu'un rationalisme obtus récuse a priori, l'interrogation de la teneur ontologique des diverses conceptions de la réalité véhiculées par les abarangi (leur propre vision de la réalité) et enfin la dynamique proprement anthropologique des réalités magiques attestées par les témoignages des gens qui fréquentent les abarangi renforce l'intérêt de cette étude. Aussi y a-t-il lieu, dans une anthropologie de l'étrange, de se souvenir de l'une de ses recommandations épistémologiques essentielles : quand on se pose le problème de la réalité des pouvoirs étranges, « on est tenté de tenir pour évidence ce qu'il faut entendre par réalité, comme s'il s'agissait d'un concept que l'esprit possède en toute tranquillité, à l'abri de toute aporie, concept que le chercheur devrait appliquer ou non, en tant que prédicat, au sujet sur lequel un jugement est à formuler ».⁴¹

Puisque l'objet de ce point est le statut anthropologique de l'étrange, il nous semble qu'il est nécessaire de déplacer le point de focalisation. Ceci faisant, nous nous rendons compte que le problème de la réalité des pouvoirs étranges n'a pas pour objet seulement la qualité de ces pouvoirs, mais aussi comment les abarangi conçoivent cette réalité, et que notre recherche doit s'investir non seulement l'objet du jugement (les pouvoirs étranges), mais la catégorie même du jugement (le concept de la réalité). Le simple énoncé de ce lien suffit à nous avertir la nécessité d'aborder le sujet, comme nous allons le voir en bas, dans sa dimension philosophique.

Ce mode de penser d'une manière étrange est qualifié de primitif pour certains savants. Freud soutient que jadis nous tenions la toute-puissance des idées, la pensée magique (désirante), l'action des forces occultes, le retour des morts, la présence des esprits pour des possibilités réelles. « Aujourd'hui nous n'y croyons plus, nous avons dépassé ces modes de pensées, mais nous ne nous sentons pas très sûrs de ces nouvelles

l'intervention des démons. Le port des amulettes est lui aussi répréhensible. Le *spiritisme* implique souvent des pratiques divinatoires ou magiques. Aussi l'Église avertit-elle les fidèles de s'en garder. Le recours aux médecines dites traditionnelles ne légitime ni l'invocation des puissances mauvaises, ni l'exploitation de la crédulité d'autrui».

⁴¹ J.B. RENARD, *Les extraterrestres. Une nouvelle croyance religieuse?*, Éd. du Cerf, Paris 1988.

convictions ; les anciennes continuent à vivre en nous, à l'affût d'une confirmation ». ⁴²

2.2. Dimension englobant et philosophique de l'étrange

Le mythe, comme nous allons le voir en bas, est très important dans la vie du Rwandais. Il joue un grand rôle parce qu'il semble transporter l'homme dans un autre monde qui est pour lui le fondement de sa vie. Le concept « abarangi » est dans ce sens : Kuranga, kurangira= orienter. Dans le sens religieux, le paradigme peut signifier orienter dans un autre monde. Ainsi, ce paradigme renferme pour beaucoup l'étrange dont le sens est englobant.

Le paradigme « abarangi » renvoie à la recherche de ce qui est resté en arrière et ce qui est caché dans le présent et dans le futur. Les abarangi, appelés aussi abahanuzi (prophètes) dans ce courant, ont un rôle de conduire l'homme dans ce monde étrange. Quand sa vie est en difficulté, elle devient englobée par la force extraordinaire pour recouvrir un pouvoir spécial. Ce ne sont que des mythes au moyens desquels l'homme exprime cette réalité qui l'englobe. ⁴³

La préoccupation des abarangi dans leur doctrine est de donner à l'homme le goût de vivre. L'étrange est localisé dans le monde du visible et de l'invisible et ouvre l'homme aux réalités eschatologiques.

L'étude de l'étrange dans le courant des abarangi nous renvoie aussi à l'étude de la sagesse qui serait dans ce courant. La sagesse parce que chaque groupe de gens qui ont des points communs a naturellement les grains de sagesse qui fondent leurs rapports. ⁴⁴ Ainsi, concernant la dimension philosophique, le courant des abarangi est un champ où s'affrontent croyances, convictions intimes, grains de sagesse, hypothèses, expériences, consensus provisoires, mais aussi incertitudes et ignorances majeures, les histoires invraisemblables du sens commun...

À propos des abarangi, on cite beaucoup de situations dont il faut étudier la teneur ontologique des réalités dont ils rendent compte : faits plausibles, faits supposés, faits impossibles, etc. Ces situations constituent une base de l'orientation de leur vie soit dans la vie sociale soit dans la vie

⁴² S. FREUD, "*L'inquiétante étrangeté*", *op.cit.*, 256.

⁴³ G. DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Bordas, Paris 1969, 433.

⁴⁴ Cf. M. NKAUFU NKEMNKIA, *OP. Cit.*, 95.

spirituelle. Les gens parlent des rencontres rapprochées avec des extraterrestres (autres-que-l'homme), les phénomènes corporels paranormaux comme se changer en animal (serpent par exemple), pour ne prendre que ces exemples-là. Toutefois, comme dit L. Wittgenstein « en réduisant tous ces univers à des croyances ou des représentations, l'ethnologie s'interdit de procéder à une distinction entre ce qui a effectivement eu lieu, ce qui peut avoir eu lieu et ce qui ne peut pas avoir eu lieu ». Ceci parce que ça couvre une valeur mythique et véhicule la sagesse d'un groupe de gens. « Et il est tout à fait insuffisant d'invoquer la 'croyance' parce que, comme le souligne Ludwig Wittgenstein, 'la totalité des faits détermine ce qui arrive et aussi tout ce qui n'arrive pas' ».⁴⁵

J.-M. Brohm quant à lui, il souligne la paresse épistémologique quand les gens ne veulent pas avoir une vision impartiale sur les événements ou sur les hommes sujets de ces événements. Il dit que même un comportement pareil est aussi une arrogance quand on se contente « de s'émerveiller devant 'l'exotisme' des croyances contemporaines aux extraterrestres et aux réalités paranormales comme les ethnologues s'étonnaient naguère devant 'l'absurdité des récits vernaculaires' ».⁴⁶ Comparer les gens qui s'étonnent tout en critiquant les courants religieux avec les ethnologues devant les récits vernaculaires qu'il ne comprennent pas, nous fait penser si réellement on peut détecter la sagesse comme sens de la vie dans un courant pareil.

Si on enlève ce merveilleux sentiment de consternation en observant les croyances incompréhensibles tel que le courant des abarangi, si on s'intéresse aux traités parascientifiques de ce courant, ce qui était absurdité semble atteindre une concentration extrême de l'inintelligible. L'animisme, étant « un système intellectuel : il n'explique pas seulement tel ou tel phénomène particulier, mais permet de concevoir le monde comme un vaste ensemble, à partir d'un point donné ».⁴⁷ À en croire, le fondement philosophique de l'étrange dans le courant des abarangi, consiste dans ce sens que « l'humanité aurait, dans le cours des temps, connu successivement trois de ces systèmes intellectuels, trois grandes conceptions du monde : conception animiste (mythologique), conception religieuse et conception scientifique ».⁴⁸

⁴⁵ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, in *Tractatus logico-philosophicus*, suivi de *Investigations philosophiques*, Gallimard, Paris 1992, 29.

⁴⁶ J.-M. BROHM, *OP. Cit.*, 90.

⁴⁷ S. FREUD *Totem et tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des primitifs*, Payot, Paris 1973, 92.

⁴⁸ *Ibid.*, 92.

Le courant des abarangi, ayant 2 de ces conceptions, à savoir la conception animiste et la conception religieuse, trouve le sens de la vie pour ces adeptes même s'il est critiqué par les scientifiques et les gens des autres confessions religieuses. Freud, souligne que « de tous ces systèmes, l'animisme est peut-être le plus logique et le plus complet, celui qui explique l'essence du monde, sans rien laisser dans l'ombre ».⁴⁹ Le courant des abarangi va encore plus loin puisqu'il croit dans l'être « Ruhanga » (Créateur) qui dépasse la conception animiste. Les pratiques orientées dans cette conception ne servent que pour la maîtrise de la nature pour que l'umurangi vive dans la paix parmi les autres créatures qui peuvent lui bousculer ou lui causer du danger. La forme dégradée de la superstition qui est attribuée à ces pratiques de maîtrise de la nature trouve sa connexion merveilleuse et son couronnement dans la croyance en Ruhanga, invoqué maintes fois dans leurs prières. C'est cette connexion qui est la base de l'étrange théologique ou Imana Ruhanga (Dieu Créateur) est le Maître de tout créé.

2.3. Statut théologique de l'étrange dans la vie de l'umurangi

Beaucoup de chrétiens comme des ecclésiastiques, parlant du courant des abarangi, disent que, Dieu, objet de notre foi, n'est ni adoré, ni invoqué, ni contemplé. Le Dieu dans la doctrine chrétienne, est adoré, il a un autel, les livres sacrés, on lui offre le sacrifice. « Autel, temples, etc., comme le dit Abbé Alexis Kagame, tout cela suppose une religion qui le comporte dans sa doctrine ; pourquoi devrait-on trouver cela dans une religion dont le complexe doctrinal est différemment conçu » ?⁵⁰

Chez les Bantu comme chez les Abarangi, « il s'agit d'une religion naturelle dont les éléments doctrinaux (sur lesquels s'appuie le culte) relèvent de la raison ».⁵¹ Au lieu de se demander si leur lien porte sur Dieu, il faut plutôt se demander s'ils sont satisfaits de leur lien. L'Abbé Alexis Kagame, parlant des religions des Bantu d'Afrique, souligne que « s'ils avaient été capables d'en prendre conscience, auraient pu répondre en utilisant les paroles même de l'Apôtre »⁵² : « Le Dieu qui a fait le monde et tout ce qu'il renferme, lui qui est le Seigneur du ciel et de la terre, n'habite pas des temples faits par la main de l'homme, et il n'est pas servi par des

⁴⁹ *Ibid.*, 92.

⁵⁰ A. KAGAME, *Mentalité religieuse pré-chrétienne des « Bantu »*, Butare 1967 (Cours donné à l'ICP), 46.

⁵¹ A. KAGAME, *Mentalité religieuse pré-chrétienne des « Bantu »*, Butare 1967 (Cours donné à l'ICP), 47.

⁵² *Ibid.*, 46.

mains humaines, comme s'il avait besoin de quoi que ce soit, lui qui dispense à tous les êtres la vie, le souffle et toutes choses » (Ac 17, 24-25).

La foi en Dieu créateur (Imana Ruhanga) qu'on trouve dans le courant des abarangi, découle des traditions et de la vie et donc elle est aussi ouverte à la pleine et définitive révélation de Dieu en Jésus-Christ, l'Emmanuel, la Parole faite chair. Cela étonne les gens quand les abarangi portent certains objets sacrés de l'Église catholique ainsi que la Bible. Si au centre de leur croyance il y a Imana Ruhanga (Dieu Créateur) serait-ce possible d'en faire un tremplin pour les aider à incarner la Parole de Dieu dans leurs traditions et leur vie ? Jésus, la Bonne Nouvelle, est Dieu qui sauve l'umurangi, qui aime l'umurangi, qui donne à l'umurangi la vie, les fils et la santé, la prospérité... ce dont les gens qui courent vers les abarangi veulent. Ne serait-ce pas le temps de comprendre la vraie incarnation dont le Christ a entreprise dans le monde et qu'il voudrait qu'elle soit continuée ?

L'umurangi croit en Dieu Créateur à partir de sa vie et des pratiques religieuses. Parlant des religions africaines, le Pape Jean Paul II dit qu'elles sont ouvertes à la révélation de Dieu en Jésus-Christ.⁵³ La culture africaine et ses religions d'ordre traditionnelles a des valeurs religieuses évidentes telles « un profond sens religieux, le sens du sacré, le sens de l'existence de Dieu Créateur et d'un monde spirituel ».⁵⁴ Ce « sens religieux spontané (et) familier de l'invisible » pourrait constituer un défi aux « contradictions et (aux) pièges d'un humanisme privé de ses dimensions religieuses fondamentales »⁵⁵ que l'on trouve dans les sociétés occidentales.

Cet invisible dont souligne le Pape Jean Paul II chez les Africains, constitue l'étrange chez les abarangi. « À cette croyance sont reliés l'amour et le respect de la vie, qui voit dans les enfants le don de Dieu ». ⁵⁶ Ainsi, les pratiques de garantie qui semblent ne pas être adressées à Dieu trouvent leur sens spirituel quand elles sont pensées à partir de la base de leur spiritualité : Imana Ruhanga (Dieu Créateur). Il est le Maître de la vie ici-bas comme dans une autre vie qui reste étrange à leur capacité de comprendre. Toutefois, avec l'idée de la résurrection qui vient des religions chrétiennes,

⁵³ JEAN PAUL II reprend le n° 4 du Synode Africain n° 4.

⁵⁴ JEAN PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale, *Ecclesia in Africa*, in AAS 88 (1995), 28.

⁵⁵ JEAN PAUL II, « Le Continent africain doit être toujours mieux respecté (selon le Discours prononcé au Cameroun lors de son troisième voyage en Afrique du 8 au 19 août 1985) », in O. K. KAPITA-J.L. KATSHIOKO, *La pertinence*, 203.

⁵⁶ J.B. TURIKUBWIGENGE, *Religiosité Négro-africaine traditionnelle dans les documents du Magistère de l'Église Catholique (1951-1995)*, L'Harmattan, Paris 2006, 95.

les abarangi finissent à croire de cette vie comme un élément nouveau dans le courant. Cependant, c'est mieux de l'esquiver ou prolonger celle d'ici-bas car on ne sait pas si celle qui échappe à leur entendement serait prospère et propice.⁵⁷

L'umurangi reste en quelque sorte fidèle de la religion traditionnelle rwandaise. Les défunts (abazimu), même s'il ne leur offre pas les sacrifices comme ses ancêtres, ils les honorent spirituellement. Comme tout Africain, « cette vie continue même après la mort ; les défunts, et surtout les ancêtres, demeurent membres de leurs familles respectives très vénérés et donc en communication avec les membres encore en vie sur cette terre.⁵⁸ Ainsi dans leur prières, comme tous les Africains en général, l'umurangi pense à ses ancêtres, tout en connaissant la notion de saint qui se trouve chez les catholiques, il honore et demande l'intercession de ces ancêtres sans les appeler saints.

Le Pape Jean Paul II souligne que « cette vénération des ancêtres est loin de toute forme idolâtrique, puisqu'elle exprime la recherche du Dieu unique. Ainsi, en aimant Dieu, dans 'leurs traditions religieuses', les Africains, sans le savoir, aiment aussi Jésus-Christ qui est né de lui (1 Jn 5, 1) ». ⁵⁹ Cette assertion du Pape Jean Paul II corrobore avec le concept clé de notre dissertation : l'être christique qui a soif du Christ.

Souligner le statut théologique de l'étrange dans la vie de l'umurangi, fait penser aussi au domaine moral. L'umurangi a le sens du péché. Cela se vérifie surtout quand il refuse d'accueillir les empoisonneurs ou toute personne qui est contre la vie des autres, comme nos répondants l'ont dit. L'analyse globale des Africains faite par le Pape Jean Paul II reconnaît que l'Africain hait le péché même s'il est pécheur. C'est pourquoi dans leurs religions, on remarque les rites d'expiation.⁶⁰ « La réalité du péché, sous toutes ses formes individuelles et sociales, (...) les rites de purification et d'expiation sont présents dans la conscience des Africains ». ⁶¹ Les rites d'expiation chez les abarangi se vérifient surtout dans les offrandes qu'ils donnent lors de leurs prières jusqu'à ce que, comparés aux abagirwa de

⁵⁷ Cf. *Ibid.*, 95.

⁵⁸ JEAN PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale, *Ecclesia in Africa*, in AAS 88 (1995), 28.

⁵⁹ Cf. JEAN PAUL II, « Homélie lors de la messe d'inauguration du Synode », in DC 2094 (1994), 473.

⁶⁰ Cf. JEAN PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale, *Ecclesia in Africa*, in AAS 88 (1995), 28.

⁶¹ J.B. TURIKUBWIGENGE, *Op. Cit.*, 95.

Nyabingi, la religion traditionnelle rwandaise, les chefs des abarangi sont considérés plus riches.⁶² Leurs richesses proviennent des offrandes des néophytes ou de ceux qui passent dans leur courant afin d'obtenir une grâce.

Les témoignages attestent que les abarangi ont soif de Dieu et ne reçoivent que les gens qui ont soif de Dieu. Celui-ci, étant au centre de beaucoup de forces étranges, on peut aussi invoquer ses forces sans toutefois l'invoquer lui-même. Probablement empruntée dans les religions chrétiennes, la réalité des « abamalayika »⁶³ (les anges) chez eux est très importante. Par l'intercession d'un umurangi mukuru (le chef des abarangi) les anges peuvent anéantir les forces négatives qui sont cachées dans la nature. Ainsi, umurangi, du verbe kuranga (guider), il guide ceux qui viennent chez lui pour passer à travers ces forces négatives afin de déboucher à une vie heureuse. Les offrandes et les pratiques de maîtrise de la nature ou les pratiques de garantie sont effectuées dans ce sens.

Une telle profession de la religion non chrétienne comme dit le Pape Jean Paul II, est une « expression vivante de l'âme de larges portions de la population ».⁶⁴ Le rôle théologique qui serait aussi salutaire dans les Religions Traditionnelles Africaines (RTA) est souligné par le Pape Jean Paul II quand il se prononçait sur les religions africaines. Elles « contrôlent le subconscient de la masse et l'immense patrimoine de la culture traditionnelle ».⁶⁵ Se prononçant au nom de l'Église, il dit qu'il « les respecte et les estime, mais elles entrent dans le cadre des recherches à tâtons de Dieu, de l'homme et de son destin, de la vie et de la mort, de la vérité ».⁶⁶ « Dieu en qui croient les noirs africains est unique et bon ».⁶⁷ Autrement dit, le statut théologique est une réalité indubitable. Cependant, ce courant, comme toutes les religions africaines présentent un « caractère inachevé »⁶⁸ de la croyance en un Dieu unique.

Les adeptes du courant des abarangi, pendant leur prières, donnent le sens de l'existence de Dieu, ils inclinent au respect pour lui, à un respect craintif. Toutefois, ce respect affiche une sorte d'incertitude issue de la

⁶² MURINDWA RUTANGA, *Politics, Religion, and Power in the Great Lakes Region*, Amazon UK, 119, 2011.

⁶³ Le concept "umumalayika" (ange) est répandu dans toutes les religions chrétiennes, non chrétienne et sans religions au Rwanda.

⁶⁴ Cf. JEAN PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale, *Ecclesia in Africa* (14 Septembre 1995), n° 61, in AAS 88 (1995), 30.

⁶⁵ *Ibid.*, 30.

⁶⁶ *Ibid.*, 30.

⁶⁷ J.B. TURIKUBWIGENGE, *Op. Cit.*, 94.

⁶⁸ *Ibid.*, 94.

tradition rwandaise : Dieu-Imana est considéré comme lointain, ainsi, aurait-il besoin des intermédiaires dont les chefs des abarangi. « La force vitale, entrevue dans une vision totalisante cosmique est le monopole de Dieu auquel participent tous les étants, proportionnellement à leurs diverses catégories d'être ». ⁶⁹ Il est Créateur de tout ce qui est créé (Ruhanga ruhanga byose), mais il reste très loin de ses créatures.

Il ressort du débat théologique que le courant des abarangi, comme toute religion traditionnelle africaine « rentre dans le cadre de la révélation transcendantale de la grâce, à laquelle manque la connaissance réfléchie qu'apporte sa rencontre avec le Christ ». Dans ce sens-ci, il reste au niveau de l'être christique qui a besoin de l'être chrétien qui lui apporte la lumière du Christ Lui-même. En lui, la révélation divine s'est accomplie historiquement à travers des catégories d'expression humaine (paroles et actes) permettant à l'homme de vivre au maximum sa communion avec Dieu.

L'être christique, s'ouvrant à l'être chrétien, il trouve sa plénitude dans le Christ. « En d'autres termes, le mystère pascal est comme le levain dans la pâte de la RTA, grâce auquel ses membres découvrent en quoi ils sont authentiquement religieux, et quelle direction ils doivent prendre pour ne pas dévier de la voie qui conduit à Dieu ». ⁷⁰ Il devient le rôle des chrétiens d'illuminer les abarangi pour qu'ils puissent développer leur sens religieux dans les pratiques chrétiennes, source de salut apporté par le Christ ⁷¹. Le besoin « profond de certitudes et de sécurité vitales, ne peut ne pas entrer en ligne de compte, dans des circonstances où la vie est menacée » ⁷² et seul la foi en Jésus Christ dépasse tout ce qui est de l'humain pour l'introduire dans l'être de Dieu.

Le subconscient de l'umurangi, comme de certains Rwandais, porte en quelque sorte le poids des pratiques traditionnelles « qui se transposent à leur tour dans leur vécu » ⁷³ ce qui nécessite que l'umurangi s'ouvre au Christ, le Verbe fait chair (*Jn* 1, 14).

Le statut théologique dans le courant des abarangi, est confirmé aussi par le fait que Dieu, dans leur conception religieuse rwandaise, parle par

⁶⁹ J.B. TURIKUBWIGENGE, *Op. Cit.*, 247.

⁷⁰ *Ibid.*, 247.

⁷¹ Ceci parce que l'Africain en général croit que tout vient de Dieu et trouve sa persistance en Lui. Cf. M. NKAFU NKEMNKIA, *Op. Cit.*, 173.

⁷² J.B. TURIKUBWIGENGE, *Op. Cit.*, 250.

⁷³ *Ibid.*, 250.

l'ensemble des êtres de notre univers, qui, à cause de leur existence, poussent le cœur à croire en l'existence d'un Créateur.⁷⁴ Tout le créé participe à la beauté de Dieu et est une réflexion de sa bonté.⁷⁵

Le Père B. Muzungu propose la « voie anthropologique » comme « lieu théologique » dans la culture rwandaise. « Il s'agit du lieu de la vie de tous les jours, des aspirations et des interrogations continues, où l'on doit découvrir ce que le mode d'existence quotidienne du Rwandais implique, ses fondements philosophiques et théologiques ». ⁷⁶ Si les abarangi ont une célébration de leurs prières, c'est en quelque sorte le rassemblement de toutes leurs aspirations qu'ils mettent devant Ruhanga (Créateur) pour qu'il puisse leur esquiver le danger. « L'être-là du Rwandais est une question qui lui est posée et qui débouche inévitablement dans le report du regard sur Dieu qu'il croit être Dieu-avec-l'homme et le Dieu-pour-l'homme ». ⁷⁷

Le Pape Jean Paul II « recommande d'approfondir les études de l'âme africaine pour y trouver « de pierres d'attente du christianisme », ⁷⁸ en d'autres mots l'être christique. Le pape demande « la lecture christologique de la culture religieuse africaine dans le cadre de l'inculturation comme actualisation de la nouvelle évangélisation ». ⁷⁹ Si les abarangi, tout en portant certains objets sacrés de l'Église catholique, résistent et restent avec leurs pratiques, c'est que l'âme de leur religion n'est pas encore touchée. L'approche théologique de l'étrange exige une attention particulière dont l'inculturation serait une réponse juste.

L'universalité du salut de Dieu en faveur de l'homme soulignée par le Pape Jean Paul II nous pousse à souligner l'intentionnalité ou la tendance au salut qui se trouve chez les africains comme chez les abarangi en particulier. Cette intentionnalité qui est la propensionnalité au devenir de l'être chrétien explique la disposition du cœur de l'umurangi à l'évangile par la Providence divine.

⁷⁴ *Ibid.*, 252.

⁷⁵ Cf. M. NKAFU NKEMNKIA, *African vitality. A step forward in African thinking*, Ed. Città Nuova, Roma 1999, 173.

⁷⁶ B. MUZUNGU, *Dieu de nos pères. Une théologie anthropologique*, Vol. III, Bujumbura, 89.

⁷⁷ *Ibid.*, 89.

⁷⁸ JEAN PAUL II, « Discours aux diplomates accrédités auprès du gouvernement du Kenya », in O.KATSHIOKO-J.-L. KATSHIOKO (éds), *La pertinence du christianisme africain...*, 65.

⁷⁹ J.B. TURIKUBWIGENGE, *Op. Cit.*, 91-92.

3. La complexité de deux mondes : l'invisible et le visible

Il ressort que la croyance du courant des abarangi semble reposer sur une conception du monde dont les points essentiels sont l'invisible et le visible. La conception du monde qui sous-tend la croyance du courant des abarangi est caractérisée avant tout par la croyance au monde invisible. De ce monde, l'umurangi sait qu'il est issu, voulu et dépendant. Toutefois, l'umurangi perçoit le visible ; il vit dans le monde du visible, mais il va au-delà de ce visible, il pense à l'invisible. Il est pour ainsi dire hanté par l'invisible, le mystérieux qui régit les réalités de ce monde. De ce monde invisible il reçoit la force et surtout la force de guérison et la force vitale.

Le monde d'umurangi, le monde du visible, appelle pour sa compréhension et son interprétation un autre monde, le monde de l'invisible. C'est pourquoi leurs prières sont orientées dans ce monde invisibles. C'est de ce monde de l'invisible que la vie, bien suprême, tire son origine. Ce monde préside à la destinée du monde visible et des activités qui y tiennent place. Les rites et autres pratiques secrètes ont le but de plonger l'umurangi dans ce monde invisible, monde des puissances réelles jamais tout à fait définissables ou contrôlables par le mortel. Ce monde relève à la fois du mystérieux, de l'inconnu, de l'inépuisable et de l'imprévisible : l'étrange en peu de mot. Face à lui, l'homme sur terre se sent à la fois grand et petit, armé et désarmé, sujet – selon ses propres agissements ou ceux des siens – à des bénédictions ou à des malédictions.

De façon étrange, l'umurangi prétend vivre ces deux mondes, invisible et visible. Les débats passionnés sur la façon de comprendre le monde invisible restent passionnés entre chrétiens et abarangi. Pour les Chrétiens, les abarangi conçoivent le monde invisible, hanté par le mal, pour nuire. Les abarangi, qui sont aussi appelés « abarungi » (bonnes personnes) par certains, à leur tour, ils pensent le monde invisible pour y tirer les forces spéciales de guérir les gens qui leur demandent le secours, pour faire face aux problèmes climatiques ou toute catastrophe naturelle ou toute maladie y compris même les maladies incurables. Ils partent du monde visible et ses problèmes pour l'homme et veulent finir dans le monde invisible où ils tirent les forces et les réponses à la vie de la personne humaine.⁸⁰

Certains Rwandais qui fréquentent le courant des abarangi sont attirés par la réalité du caché, de l'invisible ou de l'inexpliqué. Cela attise la

⁸⁰ Traditionnellement en Afrique, la foi dans le monde de l'au-delà est très répandue. Cf. M. NKAFU NKEMNKIA, *Op. Cit.*, 116.

curiosité de savoir les contours de l'invisible où trois figures du caché sont unies : « *Le secret* - ce qui est dissimulé mais peut être découvert. *L'énigme* - ce qui est inexpliqué et provisoirement inexplicable. *Le mystère* - ce dont on ne peut rien dire et dont on ne saura probablement jamais rien». ⁸¹ L'étrangeté traverse ces catégories du caché, et, leur expression dans le monde visible, reste un secret, parce que, venant du monde invisible : du mystère à l'énigme et de ce dernier au secret, il est vraiment secret puisque l'homme ne peut le comprendre ou le croire s'il n'est pas initié.

L'umurangi a la prétention d'arriver au-delà de l'empirique, au règne du tout autre. C'est cette prétention qui devient très attrayant parce que l'homme par nature est curieux de savoir ce qu'il ne savait pas, surtout quand l'objet de sa curiosité peut apporter la guérison à une maladie ou peut apporter une richesse ou répondre aux problèmes de la vie en général. Dans cette optique, le rôle de l'umurangi envers les gens qui viennent chez lui pour des raisons de sécurité et de garantie de vie, est de montrer qu'il arrive réellement dans le monde de l'invisible.

Dans ce monde, disent-ils, ils y rencontrent des créatures qui ne sont plus : les humains, les animaux, les plantes curatives etc. C'est pourquoi dans leur imagination, ils voient ce que les autres ne voient pas et ils en font objet de guérison. La difficulté de l'anthropologie de l'imaginaire est que ces témoignages sont eux-mêmes infiltrés par les représentations imaginaires, les scénarios fantasmatiques, les constructions mythologiques.

Edmund Husserl insiste que nous ne connaissons pas l'unité ininterrompue de notre vie normale avec l'autre monde invisible « aucun but qui aille plus loin que cet horizon, et même nous n'avons pas la moindre idée qu'il puisse y en avoir d'autre. Tous nos thèmes théorétiques et pratiques, pouvons-nous dire aussi, se tiennent toujours dans l'unité normale de cet horizon de vie qu'est le 'monde' ». ⁸² M. Auge, quant à lui, souligne que « le vivre préscientifique ou pré-rationnel est aussi une composante essentielle de la vie quotidienne dans le monde vécu ordinaire, qui rassemble une pluralité de mondes vécus ». ⁸³

Les abarangi prétendent fouiller dans le subconscient du monde visible comme dans celui du monde invisible. Ce constat phénoménologique, évidemment refoulé par la science objective qui

⁸¹ J.-M. BROHM, *Op. Cit.*, 20-21.

⁸² E. HUSSERL, *Op. Cit.*, 163-164.

⁸³ M. AUGE, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Flammarion, Paris 1997, 128.

soutient que seul son monde vécu est légitime, rationnel, vrai, etc., pose la question de la coexistence possible de la pluralité des mondes vécus. Cependant, dans la vie d'un umurangi, se vérifie une telle croyance. En effet, lorsqu'un monde vécu fait intrusion dans un autre – dans le cas d'une manifestation (révélation) – la question se pose évidemment de leur compatibilité. L'umurangi croit qu'ils sont compatibles et ils se complètent pour le bien de l'homme ou pour sa nuisance. C'est très exactement ce qu'il convient de penser épistémologiquement dans le cas des phénomènes étranges.

3.1. L'épistémologie de l'étrange

Selon les gens qui ont fréquenté le courant des abarangi, le client qui vient chez eux, en présence des symboles, des rites culturels, se trouve devant un monument. Interprétant ce que disent les abarangi, c'est une situation homologue à celle de l'inconscient des patients devant un psychanalyste même si la comparaison n'a pas toujours raison. Le silence de ces matériaux doit donc être considéré théoriquement comme des indices ou des signes d'un refoulement auxquels le client réagit également selon les distorsions de son contre-transfert et selon ses propres stratégies de défense.

Ce que le client refoule en lui l'empêche de voir ce qui lui correspond, à l'état refoulé, dans la complexité du monde qu'il embrasse. L'inconscient de tout client dans ce monde fonctionne en écho ou en résonance avec l'inconscient des sujets (invisibles) impliqués dans ces rites. Que ces sujets soient morts ou vivants, réalités du monde invisible ou imaginaire, leur inconscient appartient au même monde étrange.

Un seul postulat, que tout homme contient tous les hommes,⁸⁴ peut réagir à toutes les expressions de l'homme devant le sacré et l'étrange qu'il doit comprendre. Cette vastitude de l'être humain, possesseur virtuel de toutes les configurations mentales dont un autre être humain est capable, cette unité et fixité du genre humain qui permet de comprendre les hommes et les réalités séparés de nous par les limites du temps et de l'espace, ce sont des postulats plus vieilles que la théologie et l'anthropologie comme sciences, mais liées à la découverte de l'inconscient culturelle.

Pour essayer de percer cet inconscient culturel, réalisons que dans la mentalité de certains Rwandais, le rationnel n'est intelligible que dans le

⁸⁴ Il y a aussi un lien entre chacun et chaque chose. Ce lien est aussi appelé « lien vital ». Cf. M. NKAFU NKEMNKIA, *Op. Cit.*, 172.

rapport contradictoire à l'irrationnel, au non-rationnel et au supra-rationnel. Cela se vérifie dans les proverbes, dans les contes et les légendes.

Dans ce sens, on peut dire que l'étrange joue sur plusieurs tableaux dont voici les trois principaux. Tout d'abord le monde des images qui se donne à voir : arts du spectacle, danses, célébrations rituelles,.... Puis l'imaginaire rationnel⁸⁵ ou idéal qui est d'ordre logique et détient avant tout une vertu heuristique. Pour rejoindre le sur-rationnel, le trans-rationnel ou l'hyper-rationnel, siège de l'inconscient culturel, le Rwandais s'appuie sur la raison pour la dépasser. Dans le contexte du courant des abarangi, c'est cela qui réalise indiscutablement des imaginaires qui leur ont permis à progresser dans le côtoiement de ce qui est étrange invisible. Le troisième tableau est l'imaginaire pulsionnel ou imaginal qui est en relation avec les exigences du moi profond et procédant plus de l'irrationnel que du sur-rationnel. Il est question cette fois de pulsions, de mécanismes de défenses et surtout de fantasmes.⁸⁶ À travers ces tableaux, l'étrange dans le courant des abarangi peut être interprété et compris.

L'homme accablé par les problèmes de la vie dont il ne comprend pas la raison d'être, il cherche des solutions dans un au-delà plus proche selon qu'il lui est présenté. Il passe d'un tableau à un autre sans réaliser ces passages, trouve satisfaction et insatisfaction et la vie va en avant dans des hauts et des bas. Ainsi, dans l'ancien Rwanda, kuraguza no guterekera (consultation des devins et offrande aux ancêtres) sont à ranger dans ce sens. Le courant aura le même substrat, mais ce dernier aura un autre registre. Chaque peuple ou chaque religion a en effet son registre par lequel on peut avoir accès aux tableaux susmentionnés. Le fait que chaque registre est étrange à l'autre, cela aussi constitue un besoin d'étude de l'anthropologie de l'étrange.

⁸⁵ « Ainsi entendu, l'imaginaire n'est pas simplement l'image (avec laquelle trop souvent on le confond) ou l'archétype jungien ; ni même le récit ou tissu organisé d'images ou de symboles. C'est un processus vital profondément inviscéré dans l'inconscient qui donne un sens à nos aspirations, à nos désirs, à nos passions, à la violence dominatrice archaïque... et qui nous aide à survivre ». *Ibid.*, 10-11.

⁸⁶ Cf. L.-V. THOMAS, *Anthropologie des obsessions*, L'Harmattan, Paris 1988, 10-11.

3.2. Le sens de la vie liée à l'étrange invisible

Dans la conscience religieuse des abarangi, le réel n'a de sens que dans l'horizon de la puissance invisible qui l'englobe, l'investit et le travestit et le traverse. C'est pourquoi certains lieux sont considérés comme plus hantés des puissances invisibles que les autres.

La croyance des abarangi considère les forces invisibles dans toutes les réalités de la vie. Quand quelqu'un tombe malade, on localise directement l'origine de la maladie dans le monde invisible puisqu'il est difficile à contrôler. La personne malade ou les siens peuvent chercher comment mobiliser les forces invisibles guérisseuses. À ce point-ci, on voit une certaine relation avec la religion traditionnelle rwandaise où on devait aller consulter les devins pour chercher comment neutraliser le mal. « Autant de suppositions sur lesquelles il faut être éclairé, pour ne pas combattre le mal sans avoir la certitude de lutter contre le véritable adversaire »⁸⁷ se retrouve dans le Rwanda traditionnel.

Dans la même optique, quand un umurangi veut entreprendre quelque chose de grande importance, il doit, à travers des prières et consultations d'un umurangi responsable, invoquer les forces invisibles qui ont le rôle de neutraliser les forces négatives ou les forces du mal.⁸⁸ Dans ce sens-ci, il peut les invoquer vers son adversaire. Même chose pour le Rwandais traditionnel, avant d'entreprendre quelque chose, il devait chercher comment il pouvait faire face à un umuzimu malveillant qui « pourrait se trouver sur sa route, mal disposer les circonstances et faire échouer l'affaire. Il faut en conséquence identifier à l'avance cet adversaire et se rendre favorable au moyen d'une offrande de réconciliation ».⁸⁹

Dans tous les cas, le responsable de la communauté des abarangi, doit être consulté. Au moyen de son art, il arrivera souvent à mettre en cause les forces négatives. Une fois que les forces négatives sont identifiées, l'intéressé se fera accompagner par les forces positives. Ces réalités anthropologiques en marge des thématiques officiellement labellisées sont également localisées dans le monde de l'invisible et souvent entrent dans le monde du visible pour guider ou menacer l'homme. Étant donné que l'umurangi est certain qui donne la voie de la vie (kurangira= guider), il a la faculté, comme certains le croient, de neutraliser les forces négatives et de

⁸⁷ A. KAGAME, *Op. Cit.*, 53.

⁸⁸ M. Nkafu Nkemnkia, distingue les esprits mauvais des esprits bons chez les Africains. Cf. M. NKAFU NKEMNKIA, *Op. Cit.*, 116.

⁸⁹ A. KAGAME, *Op. Cit.*, 53.

faire proliférer les forces positives qui portent du bien à l'homme. C'est pourquoi même en secret, les gens, tout en étant chrétiens pratiquants, ils vont consulter les abarangi.

On peut s'interroger sur la fiabilité de tels témoignages qui départagent la croyance et l'adhésion des gens qui ont fréquenté ou qui fréquentent encore le courant. Louis-Vincent Thomas, sans jamais renoncer aux principes du rationalisme critique, considérait cette permanence des fantasmes collectifs archaïques dans les mythologies modernes et dans l'imaginaire social contemporain et « il utilisait sans aucune prévention les travaux des explorateurs de l'imaginaire et de la mythologie »⁹⁰ pour démontrer le réalisme de l'étrange dans la mentalité publique. Plus ce qui est issue ou ce qui est présumé prendre origine de ce monde invisible devient plus étrange, plus il introduit dans une nécessité de culte. Ainsi, devient-il partie prenante de la vie de l'officiant et des croyants en général.

3.3. L'étrange : partie prenante de la vie d'un Umurangi

Le monde de l'invisible, base de l'étrange, est comme un territoire dans lequel se produisent les forces vitales de l'umurangi. L'imaginaire qui est fruit de ce monde produit la « faculté d'imaginer », il « constitue une réelle force d'invention, de création et de production »⁹¹ Ce monde produit, selon J.-P. Sartre, « des représentations du temps présent, ou des représentations du temps passé, ou des représentations du temps futur ».⁹² La joie des abarangi, suivant leurs témoignages, tient son origine dans ces représentations où ils rencontrent les réalités invisibles.

Dans leurs célébrations comme dans leur vie courante, ce sont trois facultés qu'on peut détecter : la faculté de reproduction en quoi consistent les représentations du temps présent, la faculté de l'imitation, en quoi consistent les représentations du temps passé, et la faculté de la préfiguration en quoi consistent les représentations du temps futur. Des représentations du temps présent tiennent le centre parce que le temps passé et le futur effrayant qui accablent se rencontrent sur l'homme pour l'écraser, c'est pourquoi au-delà du présent (pas dans le sens du futur), l'homme

⁹⁰ J.-M. BROHM, *Op. Cit.*, 15.

⁹¹ *Ibid.*, 9.

⁹² J.-P. SARTRE, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Gallimard, Paris 1992, 281-282.

rejoint, par l'imaginaire,⁹³ les forces vitales de guérison ou les forces vitales tout court.

Ainsi, lorsqu'ils évoquent une personne ou une autre réalité en image, cela ne signifie pas que la personne ou la réalité n'existe pas dans la réalité. Simplement il faut distinguer la personne ou la réalité en image et la personne et la réalité en chair et en os. Et la personne ou la réalité en image n'est pas précisément pas là. Or, c'est l'absentéisme de la personne ou de la chose qui constitue la structure essentielle de l'image de la personne ou de la chose, son irréalité. « Pour être plus précis, dit J.-M. Brohm, chacun sait en effet qu'il existe une différence essentielle entre une belle jeune fille que l'on tient effectivement dans ses bras et la même jeune fille que l'on peut s'imaginer avec volupté dans quelques rêveries diurnes ! »⁹⁴ Et pourtant, ce sont ces rêveries ou ces représentations qui constituent la plus grande partie du monde intérieure de beaucoup de gens. Ainsi, la représentation du sacré et de la sainteté sera pour les croyant le fondement de leur vie. De ceci, on peut donc comprendre combien l'étrange est une partie prenante de la vie d'un umurangi.

Dans le courant des abarangi, l'étrange occupe une partie importante, il le pousse à l'aventure, et il est la raison d'être de l'intrusion insolite du réel extraordinaire dans son réel ordinaire qui le conduit à accepter l'étrangeté de la vie visible ou invisible. « L'imaginable, l'impossible ou l'in vraisemblable peuvent alors se révéler aussi vrais que la réalité ordinaire ». ⁹⁵ Pour illustrer ce chiasme entre le réel et l'imaginaire (l'étrange force dans lequel croient les abarangi), il faut penser aux symboles qu'ils utilisent dans leurs rites. ⁹⁶

Les objets ordinaires sont hantés d'une autre puissance si bien que le banal et l'incroyable, le connu et l'inexpliqué, trouvent un point d'intersection et ce dernier croît en dimension suivant le rythme de l'umurangi quand il entre profondément dans les mystères vitaux qu'offre le courant. Toutefois, comme dit Edgar Morin, « Tout système d'idées, y

⁹³ Rappelons que l'imaginaire, comme nous l'avons vu en haut, n'est pas simplement l'image (avec laquelle trop souvent on le confond) ou l'archétype jungien ; ni même le récit ou tissu organisé d'images ou de symboles. C'est un processus vital profondément inviscéré dans l'inconscient qui donne un sens à nos aspirations, à nos désirs, à nos passions, à la violence dominatrice archaïque... et qui nous aide à survivre.

⁹⁴ J.-M. BROHM, *Op. Cit.*, 12, citant J.-P. SARTRE, *Op. Cit.*, 281-282.

⁹⁵ J.-M. BROHM, *Op. Cit.*, 24.

⁹⁶ Le point qui concerne les symboles sera examiné en bas.

compris une théorie 'ouverte' comme une théorie scientifique, comporte sa fermeture, son opacité et son aveuglement : le noyau dur est constitué de postulats indémontrable et de principes occultes (paradigmes) ; ceux-ci sont indispensables à la constitution de tout système d'idées ». ⁹⁷ Le noyau du courant des abarangi comporte des éléments dont on note l'opacité si bien que même les responsables des abarangi ne peuvent pas maîtriser tout l'étrange du courant. Ceci nous fait penser à propos de la science vis-à-vis de cet étrange.

De la science, nous voulons ici souligner n'importe quelle science y compris même les sciences théologiques, les sciences humaines, les sciences exactes,... Charles Richet souligne que « nos sciences, malgré leurs prodigieux progrès, n'ont pas su donner la raison d'être de certains phénomènes exceptionnels auxquels les lois jusqu'ici connues de la physique, de la chimie, de la physiologie, ne s'appliquent plus ». ⁹⁸ Ces phénomènes exceptionnels, selon la mentalité de certains de nos répondants, sont affrontés par les abarangi. S'il s'agit de la maladie incurable, disent-ils, les abarangi les affrontent selon la médecine traditionnelle accompagnée des formules de prières qu'on prononce. Ainsi une personne cogné, peut être guérie quand un médecin traditionnel guérit son ombre (Kunga uwavunitse bunga igicucu cye). Charles Richet continue disant que « comme ces évènements et ces forces étaient inexplicables par la science classique, la science classique a pris une partie très commode : elle les a ignorés. Mais ces faits étranges, qu'ils soient niés ou acceptés, n'en existent pas moins ». ⁹⁹

Le fait que les grandes énigmes scientifiques nourrissent non seulement l'imaginaire des chercheurs, quelle que soit leur discipline, mais aussi celui de l'opinion publique, quand le chercheur opte son itinéraire de recherche scientifique, les autres cherchent leur itinéraire dans les voies empiriques. C'est la raison pour laquelle l'étrange chez les abarangi est à localiser dans les croyances collectives, surtout lorsqu'il s'agit des grandes interrogations sur la vie.

Ces réalités que la science ne parvient pas encore à maîtriser, sont essentiellement marquées par la complexité et l'incertitude. Ces réalités construisent, déconstruisent et reconstruisent les croyances de l'opinion publique. Dans ce courant des abarangi, nous notons qu'il y a résurgence de

⁹⁷ E. MORIN, *la méthode*. Tome 4: *Les idées. Leur habitat, leur vie, leurs mœurs, leur organisation*, Seuil, Paris 1991, 130.

⁹⁸ C. RICHEL, *Traité de la métaphysique*, *op.cit.* 39.

⁹⁹ *Ibid.*, 39.

ce que l'on croyait être dépassé par les gens qui fréquentent le christianisme. Ces formes de croyances vis-à-vis du message chrétien ouvrent un chantier d'exploration inépuisable à la socio-anthropologie. Le fait qu'elles restent cependant dans la mémoire du peuple comme réalité, y compris les chrétiens, elles attirent l'attention même de la théologie, surtout de l'inculturation pour voir comment le Royaume du Christ peut être fondé partout dans le monde jusqu'aux mondes étranges.

3.4. Les forces étranges de guérison dans l'ambiance de prière

Les actes de guérison opérés par les abarangi sont qualifiés par les chrétiens de démoniaques. Même les gens qui ont fréquenté les abarangi portent cette étiquette dans la société à moins qu'ils aient une conversion officielle. Si à la frontière de multiples réalités culturelles interfèrent le religieux, le théologique, le guérisseur et le psychiatrique, la question de nature et d'origine de la force de guérison attribuée aux abarangi peut être posée.¹⁰⁰ À propos de telles réalités, le pathologique (délires, états altérés de la conscience), le fantasmagorique (scénarios imaginaires, rêves éveillés), le parapsychologique (télépathies, télékinésies), le sociologique (dynamiques de groupe, psychodrames), ou le spécialiste aux phénomènes psychophysiques,¹⁰¹ chacun parmi eux peut avoir un discours différent de l'autre.

La possession d'une force étrange chez les abarangi n'est pas cependant l'invention de quelques individus comme il est raconté par bon nombre de nos répondants. Il faut une l'herméneutique diabolique pour voir le fondement de tout cela, pour que le diable soit jugé responsable des faits étranges, ou pour que l'origine étrange soit localisée ailleurs. Les personnes possédées qui fréquentent les abarangi pour être guéries par ces derniers, disent qu'ils entendent des voix, ressentent des contacts et des changements dans leur corps : ils ont des sueurs, frémissements, mouvements involontaires, etc. Pendant la prière, certaines personnes qui fréquentent les abarangi voient apparaître l'ombre des trépassés, décédés même dans les temps immémoriaux. Certaines interprétations disent que c'est dans la revue du subconscient où s'opèrent les guérisons.

¹⁰⁰ Le culte que l'Africain fait manifester son désir d'union avec Dieu. Cf. M. NKAUFU NKEMNKIA, *Op. Cit.*, 148. C'est cette union qui sera origine des guérisons, selon les pratiquants des guérisons.

¹⁰¹ J.-M. BROHM, *Op. Cit.*, 112-113.

D'où vient le pouvoir de guérison des abarangi ? À mesure que les sciences d'exorcismes précisent la nature et la nomenclature des démons, tout détenteur du pouvoir de chasser les démons, s'il n'y a pas de reconnaissance religieuse officielle, est plutôt taxé de collaborer avec les démons pour pouvoir les chasser. Jésus aussi a été qualifié de collaborer avec Belzéboul, le chef des démons,¹⁰² parce qu'il n'avait pas une reconnaissance religieuse officielle. Si nous revenons aux abarangi, ont-ils réellement ce pouvoir ? Est-ce que leur pouvoir vise le bien ? Ici les gens n'ont pas le même langage. Certains disent que leur pouvoir est satanique, les autres disent qu'il n'est pas satanique, d'autant plus qu'ils détiennent même les Bibles et les chapelets pendant leurs prières. En plus, le mot abarangi sera traduit abarungi, ce qui signifie les personnes bonnes. Certains leur ont donné cette appellation.

Le fait de ne pas savoir l'origine de ce pouvoir, certaines gens se résolvent de dissoudre le pacte diabolique que les abarangi auraient, les jugent et les condamnent. Ils sont condamnés pour crimes de magie, sortilège, irréligion, désordre social, et autres crimes abominables. Comme le remarque René Girard, « toute communauté en proie à la violence ou accablée par quelque désastre auquel elle est incapable de remédier se jette volontiers dans une chasse aveugle au 'bouc émissaire'. Instinctivement, on cherche un remède immédiat et violent à la violence insupportable. Les hommes veulent se convaincre que leurs maux relèvent d'un responsable unique dont il sera facile de se débarrasser».¹⁰³ Dans certaines régions du Rwanda, certaines personnes réclament qu'il faut éliminer les abarangi, parce qu'ils possèdent les puissances maléfiques et avec le diable sont co-auteurs du désordre dans le monde. Ils réclament qu'il faut purger la société des éléments impurs qui la corrompent, châtier l'émissaire du diable pour disperser les démons et restaurer l'ordre dans la société.

¹⁰² Mt 12, 22-29 : « Alors on lui amena un démoniaque aveugle et muet, et il le guérit, de sorte que le muet parlait et voyait. Toute la foule étonnée disait: N'est-ce point là le Fils de David? Les pharisiens, ayant entendu cela, dirent: Cet homme ne chasse les démons que par Béalzéboul, prince des démons. Comme Jésus connaissait leurs pensées, il leur dit: Tout royaume divisé contre lui-même est dévasté, et toute ville ou maison divisée contre elle-même ne peut subsister. Si Satan chasse Satan, il est divisé contre lui-même; comment donc son royaume subsistera-t-il? Et si moi, je chasse les démons par Béalzéboul, vos fils, par qui les chassent-ils? C'est pourquoi ils seront eux-mêmes vos juges. Mais, si c'est par l'Esprit de Dieu que je chasse les démons, le royaume de Dieu est donc venu vers vous. Ou, comment quelqu'un peut-il entrer dans la maison d'un homme fort et piller ses biens, sans avoir auparavant lié cet homme fort? Alors seulement il pillera sa maison ».

¹⁰³ R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris 1972, 118.

Si l'on peut donc soutenir que ce que l'on raconte à propos de l'étrangeté des guérisons des abarangi n'épuise pas cependant le fond de l'étrange religio-culturel, c'est que l'homme et ce qu'il est reste toujours un mystère. Avec quelles forces, puissances ils guérissent les maladies ? Quelle est l'efficacité peut-on attribuer à leurs symboles, paroles, influences occultes, hypnoses pendant les prières ? La question demeure donc : peut-on réduire l'étrange au familier, l'extraordinaire à l'ordinaire ?

Richet donne l'explication qui peut nous aider à comprendre l'étrangeté des phénomènes de guérisons des abarangi. Ces phénomènes « se caractérisent par la notion de certaines réalités que nos sensations n'ont pu nous révéler ». ¹⁰⁴ Le responsable des abarangi avant d'opérer les guérisons, entre en contact avec les pouvoirs surnaturels. Richet expliquant de tels comportements extraordinaires, dit que « tout se passe comme si nous avions une faculté mystérieuse de connaissance, une lucidité que notre classique physiologie des sensations ne peut encore expliquer. Je propose, dit Richet, d'appeler *cryptesthésie*, c'est-à-dire sensibilité dont la nature nous échappe, cette faculté nouvelle ». ¹⁰⁵ Une étude qui a pour objet des phénomènes mécaniques ou psychologiques, dus à des forces ou à des puissances inconnues latentes dans l'intelligence humaine s'avère nécessaire.

Mircea Eliade, dans son livre *Mythes, rêves et mystères*, écrit que un assez grand nombre de documents ethnographiques ont déjà mis hors de doute l'authenticité de tels phénomènes. « Récemment, un ethnologue doublé d'un philosophe, Ernesto de Martino, avait soumis à une critique minutieuse les témoignages des explorateurs sur les capacités de perception extrasensorielle et les facultés paranormales de connaissance, et avait conclu à leur réalité ». ¹⁰⁶ L'auteur continue faisant rappel le cas des chamans toungouses, le rêve chez les pygmées etc. ¹⁰⁷

¹⁰⁴ C. RICHET, *Traité de métaphysique, op.cit.*, 40.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 40.

¹⁰⁶ M. ELIADE, *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, Paris 1972, 112-113.

¹⁰⁷ « Parmi les cas les mieux observés, rappelons ceux de clairvoyance et de lecture de pensée chez les chamans toungouses, enregistrés par Shirokogorov ; des cas étranges de clairvoyance prophétique dans le rêve chez les pygmées, ainsi que des cas de découvertes de voleurs à l'aide d'un miroir magique ; des cas de vision très concrète concernant les résultats de la chasse, également à l'aide d'un miroir ; des cas de compréhension, par les mêmes pygmées, de langues inconnues ; des exemples de clairvoyance chez les Zoulous ; enfin, d'après nombre d'auteurs et de documents qui en garantissent l'authenticité, la cérémonie collective du passage à travers le feu à Fidji (...). Et cette liste pourrait facilement être allongée ». M. ELIADE, *Op. Cit.*, 112-113.

A ce point, différents auteurs, considèrent de manière tout à fait positiviste que de tels phénomènes « sont des constructions mentales, des croyances de croyants et d'adeptes (croyants scientifiques, grand public cultivé, grand public populaire, croyants ufologues, croyants soucoupistes), des idéologisations de groupes 'cultistes' soucoupistes et d'associations ufologiques ». ¹⁰⁸ Or, toute croyance, étant une voie de vie pour ses adeptes, dire qu'elle serait pure représentation subjective (d'individu, d'un groupe, d'une collectivité) serait juste comme si elle n'avait pas d'effet sur la société. Ce qui est réel, pour le cas du courant des abarangi, c'est qu'il est entré dans la mémoire des gens et dans la reproduction mythique et légendaire.

Quand on entend ce que l'on raconte de l'origine de leur pouvoir, on tente d'expliquer rationnellement ce phénomène d'hystérie, d'auto-suggestion. Or, ce qui est dans les témoignages, c'est qu'au départ le malade lui-même est effrayé, ébranlé dans son monde vécu ordinaire, puisqu'il tente de déguiser ses expériences. Encore plus troublante est l'intrusion soudaine dans son univers d'un mystérieux phénomène qui bouleverse sa vie en instituant une nouvelle vie, une guérison.

Si certains scientifiques et certains hommes d'Église s'efforcent de donner une réponse intelligible à l'origine qui serait étrange des pouvoirs des abarangi, ils refoulent cependant la possibilité d'origine positive et surnaturelle par la prière. ¹⁰⁹ C'est donc le phénomène d'une manifestation ou d'une apparition et enfin de rencontre étrange avec une puissance qui guérit qu'ils récusent ou contournent, comme s'ils n'arrivaient pas à concevoir le lien phénoménal entre l'apparaître, puis le disparaître, de la vision d'un personnage auparavant, et le changement de la personne selon comment elle était avant.

On a là un flux de témoignages qui se superposent pour expliquer la dynamique des guérisons. Pendant la prière, les mondes vécus collectifs des uns renvoient au monde vécu singulier de l'umurangi en tentant de lui donner un sens religieux et surnaturel. Le monde vécu de l'umurangi atteste lui-même d'un autre monde auquel il a participé l'instant d'une rencontre. ¹¹⁰ Peut-on tenter de réduire la rencontre dont racontent les abarangi à une

¹⁰⁸ J.-M. BROHM, *Op. Cit.*, 256 (note de fin de pages).

¹⁰⁹ Cependant, pour les Africains, l'origine de tout bien est Dieu. Cf. M. NKAFU NKEMNKIA, *Op. Cit.*, 139.

¹¹⁰ Comme tout Africain, l'umurangi croit à l'infinie extension dans le temps où Dieu Imana manifeste sa puissance et son amour pour l'homme. Cf. NKAFU NKEMNKIA M., *Op. Cit.*, 139.

hallucination, un effet de mirage, une illusion sensorielle, ou toute autre explication ? La question reste cependant entière comme énigme : le monde vécu pendant la prière d'un sujet qui devient témoin d'une 'réalité' extraordinaire n'est-il pas qu'un rêve ?

Georg Simmel insiste « que nous avons de la peine à comprendre autrui lorsque ses expériences subjectives et intérieures sont très éloignées des nôtres. Et l'on a raison d'être sceptique sur notre capacité de 'comprendre', par exemple, les Grecs archaïques, les premiers chrétiens ou la piété médiévale, et plus encore les peuples primitifs, sans parler des animaux». ¹¹¹ Serait-il hasardeux si on place le cas des abarangi dans ces circonstances ? La recrudescence de certaines pratiques traditionnelles chez eux et les événements incroyables peuvent enrichir la société plutôt que la déchirer et en retour être enrichis par cette dernière ? De la même manière l'interprétation des mondes vécus et horizons culturels occultes et surnaturels, présente de grandes difficultés parce que ces univers psychiques et symboliques se situent aux frontières du normal et du pathologique, du visible et de l'invisible, du possible et de l'impossible.

3.5. La tradition culturelle et les puissances attribuées aux réalités étranges

Dans le courant des abarangi, il y a une compénétration de la réalité historico-culturelle et de l'imaginaire religieux, ¹¹² des réalités attestées et des rumeurs invérifiables. Pour illustrer cela, nous rappelons ce qu'on dit couramment que chaque umurangi possède un serpent qu'il prie et qui lui donne la force. Cela s'enracine dans les célèbres énigmes des Amahembe, Ibitega, qui défrayent la mémoire du Rwandais comme réalités étranges et qui sont devenues jusqu'à nos jours une sorte d'idéal-type du mystère historique.

Quand on parle avec les gens, surtout les grands, l'opinion publique souligne cette dimension hors du commun – à la fois mythique, monstrueusement criminelle et quasi surnaturelle – et des dégâts causés par les réalités étranges de ce courant, mettant en cause « la foi en Imana » (Dieu).

¹¹¹ G. SIMMEL, *Les problèmes de la philosophie de l'histoire. Une étude d'épistémologie*, PUF, Paris 1984, 124.

¹¹² L'imaginaire, c'est un processus vital profondément inviscéré dans l'inconscient qui donne un sens à nos aspirations, à nos désirs, à nos passions, à la violence dominante archaïque... et qui nous aide à survivre.

L'étrangeté des puissances du courant des abarangi, un peu dans tous les milieux, est généralement regardée comme un mythe fabuleux, et son histoire comme une légende fantastique, capable, tout au plus, d'intéresser les gens qui ont soif du pouvoir extraordinaire pour se confronter avec les problèmes de chaque jour, pour s'enrichir ou pour guérir certaines maladies incurables. L'égide mystérieuse¹¹³ qui semble les protéger contre des forces négatives constitue l'objet de curiosité et d'attraction pour les gens qui sont désespérés pour la vie.¹¹⁴ On dit que les pouvoirs des abarangi peuvent causer de nombreux méfaits en si peu de temps, en des lieux éloignés. La terreur superstitieuse qui environne cela, et les descriptions qui se répètent, ont fait de leur puissance une réalité extraordinaire. D'autre part, l'opinion du public lui a donné un caractère d'invraisemblable difficile à faire face par même la foi chrétienne.

La puissance des abarangi est encore une énigme, la plus célèbre de celles qui relèvent à la fois des ibitega et des amahembe de la tradition rwandaise. Certains se persuadent que la puissance des abarangi n'est qu'une réalité fruit de l'imagination attribuée par la simplicité populaire à un groupe guérisseur. D'autres pensent que la puissance des abarangi est une espèce de pouvoir satanique, où le serpent symbole du diable fait parfois reparaître dans les individus. Il est bien singulier que les descriptions de la puissance par ceux qui l'ont expérimentée ne sont pas tous des paysans, s'accordent presque tous à leur reconnaître les mêmes traits ; or, ces traits ne permettent pas de confondre le courant avec ibitega ou amahembe reconnus dans la tradition rwandaise. Toutefois, leur pouvoir ne s'arrête pas à la vie d'ici-bas, certains de nos répondants attestent qu'ils ont aussi le pouvoir qui arrive au-delà, puisque bien sûr leur pouvoir vient du monde invisible.

¹¹³ « Dans la mythologie grecque, l'égide (en grec ancien αἰγίς / *aigís*) est une arme merveilleuse détenue par Zeus, offensive autant que défensive, symbole de la puissance souveraine ». <http://fr.wikipedia.org/wiki/%C3%89gide>, (consulté le 07/03/2014).

¹¹⁴ Affirmer que l'origine est Dieu, serait dans le subconscient de l'Africain. Cf. M. NKAUFU NKEMNKIA, *Op. Cit.*, 139.

4. La vie et les problèmes eschatologiques

Parmi nos répondants, certains ont insisté sur une sorte de sorcellerie chez les abarangi. Celle-ci consiste dans un pouvoir occulte soit maléfique soit bénéfique que les abarangi auraient. Pour traiter les problèmes eschatologiques, le Rwandais traditionnel fait recours aux détenteurs de tels pouvoirs. Parmi les gens qui fréquentent ce courant, ils y vont envisageant un pouvoir maléfique proprement dit mais aussi son antidote, la contre sorcellerie. Parlant de la sorcellerie bénéfique et maléfique, J.-M. Brohm dit qu'«il convient de les opposer pour la bonne intelligence du fonctionnement du système (de sorcellerie), même si, dans la pratique, la frontière ne soit pas si nette et que le concept 'système' reste une projection intellectuelle sur le vécu des relations conflictuelles».¹¹⁵ Dans la vie pratique, selon l'opinion publique, la crainte des abarangi dans leur versant maléfique et dans leur versant bénéfique ne fait pas assez de différence.

Bien que certains intellectuels refusent le pouvoir qu'auraient les abarangi, disant que le pouvoir qui leur est attribué n'est que mythe, fantasmes, supercheres – termes qui connotent tous le caractère irréel, imaginaire – les autres l'affirment et en donnent des témoignages.

Malgré la somme considérable de démystifications par diverses personnes qui viennent conforter les thèses sceptiques des rationalistes, les réalités étranges qu'on relate dans ce courant nous obligent d'affiner leur argumentation pour développer une étude anthropo-théologique.¹¹⁶ Ne serait-ce qu'à ce titre ces réalités ont leur utilité épistémologique puisqu'elles permettent de mieux préciser la démarche scientifique et théologique – basée sur l'exactitude des observations et la vérification des résultats – et de débusquer ainsi les fausses croyances ? Quand bien même ces réalités ne seraient que purs scénarios imaginaires, il reste malgré tout à mener une étude anthropologique sérieuse pour penser au développement intégral de l'umurangi. Voyons maintenant la divination dans ce courant.

¹¹⁵ E. DE ROSNY « L'univers de la sorcellerie », in AA.VV., *Justice et Sorcellerie*, Editions Karthala, Paris 2006, 26.

¹¹⁶ Selon les études africaines, cela peut constituer une force vitale. Cf. M. NKAUFU NKEMNKIA, *Op. Cit.*, 168-169. C'est pourquoi l'intérêt d'étude est pertinent.

4.1. Divination dans le courant des abarangi

La divination est une réalité importante dans le Rwanda traditionnel. Il paraît légitime à cet égard de rappeler que les Rwandais dans leur histoire ont longtemps entretenu les rapports complexes à l'égard du monde caché ou monde qui échappe, le monde au-delà du vécu palpable dans son aspect eschatologique. Non seulement dans le Rwanda traditionnel, il faut « rappeler aussi que dans l'histoire de la philosophie occidentale le recours à une force originaire ou puissance ultime est chose très fréquente ». ¹¹⁷ C'est la même faculté que le courant des abarangi est porté à développer malgré que le christianisme ne la tolère pas.

La notion de divination ou force magique en tant que « catégorie inconsciente de l'entendement, dit M. Mauss, rend possibles les idées magiques, comme les catégories rendent possibles les idées ». ¹¹⁸ C'est cela qui porte l'umurangi bien initié à la religion, comme tout opérateur de la divination, de sonder les secrets du monde jusqu'à même vouloir percer le monde eschatologique.

La divination est faite suivant le degré d'entrée dans le monde eschatologique où, l'homme comprenant ce qui gît là, peut expliquer ce qui est dans ce monde physique. En vue de sonder le monde eschatologique, on relate aussi l'incorporation et la transcorporation qui consiste dans la réincarnations dans un temps déterminé dans les animaux comme le serpent afin d'entrer en communication avec une puissance qui neutraliser le pouvoir négatif. Ceci va avec la faculté de transmigration et de transcommunication.

À côté de la divination, l'umurangi développant les pouvoirs parapsychiques tels que la guérison, la télépathie, la télékinésie, il devient devin doublé de guérisseur même s'il peut utiliser des herbes comme médecine ou autres matériel comme la boue. Un tel umurangi devin doublé de guérisseur est très utile dans ce courant et dans la société puisqu'il est consulté en secret par les gens de diverses religions.

Puisque la divination va avec la volonté de maîtrise des force nuisibles, l'umurangi développe ses rapports avec les êtres et entités extraordinaires (le serpent, spectres, revenants, esprits, génies, anges) pour acquérir le pouvoir de la maîtrise des réalités étranges nocives.

¹¹⁷ *Ibid.*, 88.

¹¹⁸ M. MAUSS, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », in *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris 1950, 111.

Certains lieux enchantés sont propices pour le déploiement d'un tel pouvoir. Ces lieux sont considérés comme sacrés : maisons de rencontre pour la prière (ururembo), marais hantés par des forces spéciales; cavernes, fontaines et forêts merveilleuses, monts,... Fréquentant ces lieux, il finit par acquérir un pouvoir de divination et ensuite de guérisseur.

Avant de clore ce point, rappelons qu'il devient difficile de distinguer le côté maléfique du côté bénéfique des abarangi. Certains rangent les abarangi dans une catégorie des gens qui vivent traditionnellement. Pourrions-nous conclure adoptant la ligne de E. De Rosny et l'étendre sur le courant des abarangi ? Il dit que « toute société dite traditionnelle dispose en effet de structures pour endiguer la malignité prononcée de certains de ses membres : traitements thérapeutiques, cérémonies d'aveux, assises familiales. (...) pour distinguer les fauteurs de désordre et les redresseurs de l'ordre». ¹¹⁹ Si le courant développe ces structures de divination afin de stabiliser l'ordre social dans son intérieur comme courant et à son extérieur, cela veut dire que les autres groupes sociaux auraient-ils autres genres de moyens d'établir l'ordre social ? Sans toutefois traîner sur les pouvoirs que les autres groupes développent pour stabiliser de l'ordre en endiguant le mal, voyons plutôt ce qui est de l'anthropologie de ce pouvoir chez les abarangi.

4.2. Anthropologie du pouvoir des abarangi guérisseurs

Les gens qui se sont faits soignés chez les abarangi reconnaissent qu'ils auraient un certain pouvoir, origine de leurs guérisons. D'où vient ce pouvoir ? Certains disent qu'il vient du mal, les autres disent qu'il vient du bien. Quant aux abarangi, ils disent que leur pouvoir vient d'Imana (Dieu) et ses anges. Pour défendre leur thèse, ils disent qu'ils évoquent le nom de Dieu (Imana), Nyagasani (Seigneur), Ruhanga (Créateur). Ils soutiennent leur thèse aussi disant qu'ils ne tolèrent pas les empoisonneurs et les charlatans ; ils les chassent quand ils vont les consulter. Ils disent qu'ils veulent le bien de l'homme.

Toutefois, ils disent qu'ils veulent fonder leur vie « spirituelle » sur Dieu ¹²⁰ selon la tradition rwandaise mais en retenant ce qu'ils considèrent d'important dans la religion catholique et les autres religions chrétiennes.

¹¹⁹ E. DE ROSNY « L'univers de la sorcellerie », in AA.VV., *Justice et Sorcellerie*, Editions Karthala, Paris 2006, 26.

¹²⁰ Dieu qui est l'auteur de la vie est le fondement spirituel de l'activité de l'Africain. M. NKAFU NKEMNKIA, *Op. Cit.*, 116.

Ainsi, pour guérir le patient, on lui donne des médecines et on prie pour lui selon sa religion quand au moins ils en ont une notion.

Leur conviction – qui peut être très sommaire ou au contraire très sophistiquée – représente des tentatives de mise en ordre symbolique du vaste continent de « l'inquiétante étrangeté ». Répéter le nom de Dieu maintes fois, disent-ils, c'est pour aider le patient à entrer dans son fort intérieur. Beaucoup de maladies surgissent à cause de la doctrine de l'âme et de la crainte de la mort, de la réitération de l'identique, des interventions des démons, ou plus fondamentalement encore de tout ce qui se rattache à la mort, aux cadavres et au retour des morts (abazimu), aux mauvais esprits, etc. De temps en temps, la guérison est accompagnée des médecines traditionnelles telles que les plantes ou autres produits dont ils n'ont pas voulu nous révéler.

Le problème qui reste est que chacun fait à sa façon la lancinante expérience de la guérison de jour en jour, en lui comme chez les autres. Les pouvoirs que l'umurangi utilise les acquiert pendant la concentration et pendant la prière. Toutefois, ce ne sont pas tous les abarangi qui ont la faculté de guérir. Plus l'umurangi avance dans la religion, plus il peut croître la faculté de guérir. Cette faculté peut agir sur le patient quand ils sont en prière communautaire ou quand l'umurangi (guérisseur) est en prière privée. Ici on peut souligner le rôle de l'intersubjectivité transcendante psychologique, sociale et spirituelle.

Si aujourd'hui c'est l'aspect maléfique qui est relaté par le publique, a dit un umurangi, c'est que la propagande à été faite contre eux. Certaines gens, disait-il, veulent la dégradation de leur courant sous le coup des autres religions surtout chrétiennes. Toutefois, l'un ou l'autre peut-être, continue-t-il, peut abuser de ce pouvoir. Selon Louis Beirnaert, un jésuite français, psychanalyste : « il faut reconnaître comme un fait indiscutable l'existence chez chacun de nous d'une impulsion hostile envers autrui. D'où un désir de mort, une agressivité primordiale, au sein des rapports de l'homme à l'homme ». ¹²¹ Cependant, comme l'a souligné un umurangi, s'il abuse son pouvoir, intrinsèquement il se dégrade.

L'étude anthropologique de leur pouvoir consiste aussi dans l'analyse de leur pratiques comme de leurs prières, de leurs rites d'initiation et de guérisons. C'est dans ces réalités ordinaires où résident les pouvoirs

¹²¹ L. BEIRNAERT, Revue *Christus*, n° 52, Oct. 1966, 496.

extraordinaires, étranges, mystérieux, qui constituent un véritable défi scientifique à relever aux frontières de l'inconnu.

Leurs croyances ont un intérêt anthropologique évident parce qu'ils prétendent explorer et interpréter les mystères et les ailleurs, puisque la vérité est ailleurs, les invisibles qui sont parmi nous, les doubles qui nous accompagnent, voilà ce qui constitue l'intérêt d'une étude anthropologique du pouvoir qui permet d'accéder à ces domaines étranges de la vie humaine. Leur conception anthropologique est nouée entre le terrestre et l'extra-terrestre, la vie et la mort, l'humain et le supra-humain, le bien et le mal, Dieu et Satan.

Dans cette perspective, il ne me paraît pas extravagant de considérer que les représentations, croyances, témoignages, expériences vécues, etc., constituent également, des formes de connaissance et des images du monde qui correspondent à des réalités anthropologiques indiscutables parce que vécues par l'homme. Même si ce dernier peut exagérer sur ce qui lui arrive ou ce qu'il vit, cela ne diminue pas la nécessité d'une étude anthropologique. Le chapitre suivant aborde anthropologiquement l'étrangeté de la spiritualité de l'initiation rituelle dans le courant des abarangi

CHAPITRE 5 : L'ÉTRANGETÉ DE LA SPIRITUALITÉ DE L'INITIATION RITUELLE DES ABARANGI

Ce chapitre présente une analyse et interprète les résultats à partir des données recueillies. Dans ce chapitre, l'analyse comparative nous a servi à voir les différences et les similitudes qui existent entre les données. Les répondants que nous avons rencontrés ont localisé l'étrangeté comme il est indiqué dans le tableau suivant:

Table 5 : Identification / Base de l'étrangeté dans l'initiation chez les abarangi

Identification de l'étrangeté	Nombre de répondants	Pourcentage
L'étrangeté dans les symboles	18	43
L'étrangeté dans les mythes	24	57
Total	42	100

Le tableau ci-dessus montre que les répondants qui localisent l'étrangeté du courant des abarangi au niveau du symbolisme sont 43% des répondants, ceux qui le localisent dans les mythes sont 57%. L'inégalité des statistiques ci-dessus peut être interprétée comme suit: les gens qui localisent l'étrangeté dans les symboles utilisés ont occupé la deuxième place en raison du fait que le Rwandais comme les peuples Bantu en général sont plus abstraits. Même au niveau de la religion traditionnelle, les Rwandais n'avaient jamais démontré Dieu (Imana) par des objets ou des animaux. Ceux qui localisent l'étrangeté dans les mythes,¹²² une sorte d'idéalisme qui exige un esprit d'abstraction,¹²³ ont occupé la première place. Cela pourrait s'expliquer par le fait que la sagesse rwandaise en général ne trouve pas ses bases dans les objets matériels – ceux-ci ne sont que des tremplins – mais dans le monde des idées. Voyons tout d'abord ce qui est du symbolisme.

¹²² Faisons remarquer que toute la littérature africaine, tous les mythes ont une valeur morale et religieuse. Cf. M. NKAFU NKEMNKIA, *Op. Cit.*, 32.

¹²³ Les mythes sont le produit de l'imagination et spéculation créatrice de l'esprit. Ainsi, portent-ils à l'abstraction. Cf. M. NKAFU NKEMNKIA, *Op. Cit.*, 33.

1. Le symbolisme et l'imaginaire dans les pratiques traditionnelles

Les symboles n'ont de sens que quand ils sont accompagnés de l'imaginaire, ce qui requiert une certaine abstraction aussi. Chez le Rwandais en général et chez les abarangi, rappelons que le mot umurangi veut dire « indicateur, guide ou prophète », le symbolisme est l'expression anthropo-théologique de l'étrange. L'étrange est au centre de la vie de l'umurangi, pénètre pour animer et englober toutes les structures de la vie.

La toute-puissance des idées, la pensée magique, l'action des forces occultes, le retour des morts (visite des abazimu), le mauvais œil, la présence des esprits devient consistant, pour certains abarangi quand il est accompagné par un symbole. Du point de vue ontologique (nature du symbole) et épistémologique (connaissance de ce symbole), il reste évidemment à départager ce qui est pure imaginaire du côté de la pensée de l'umurangi, « fiction, illusion, hallucination, fantasme, égarement, voire délire, et ce qui relève de la compréhension effective du réel, c'est-à-dire d'une interprétation ou explication rationnelle d'un ensemble de réalités – vécues, perçues, agies – dont la signification ne peut être réduite à de simples rêves, affabulations ou projections mythiques ». ¹²⁴ C'est ici où réside la dichotomie scientiste de la « science » et de la « superstition ».

1.1. Le symbole et l'imaginaire dans les réalités traditionnelles

Dans la tradition rwandaise, le symbole renvoie à l'idée de ce qu'on veut rejoindre, et l'idée donne sens au symbole utilisé. Les idées comme dit Kant s'occupent « de l'unité synthétique inconditionnelle de toutes les conditions en général ». C'est dans ce sens-ci que le symbole devient l'objet de départ pour une concentration qui fait rejoindre l'imaginaire. Autrement, le symbole n'aurait que le sens normal et habituel. Kant divise les idées transcendantales en *trois classes*. Cette division peut nous aider à expliquer ce qui est du symbolisme chez les abarangi. La première division contient *l'unité absolue* (inconditionnée) du *sujet pensant*. Pour que le symbole exerce son rôle sur l'individu, celui-ci doit être dans certaines conditions qui lui permettent d'exploiter ce symbole. La deuxième division c'est l'unité absolue de la *série des conditions du phénomène*. Le phénomène provoqué par l'exploitation du symbole doit constituer une unité dans l'individu pour

¹²⁴ J.-M. BROHM, *Op. Cit.*, 93.

qu'il n'y ait pas d'égarement psychologique. La troisième division c'est *l'unité absolue des conditions de tous les objets de la pensée en général*.¹²⁵

Dans le courant des abarangi, ce qu'on dit n'est pas tout ce qu'on veut exprimer. Le symbolisme git aussi dans le langage. Les objets, les endroits et même les idées peuvent avoir diverses rôles et signification suivant ce qu'on veut symboliser. Dès les débuts du christianisme, les Rwandais ont pu rejeter certains symboles qui étaient taxés de diaboliques, mais ils ne sont restés qu'avec le symbolisme dans le langage dans les idées jusqu'à ce que l'étranger ne pouvait comprendre facilement.

Le sujet pensant ou imaginant à partir du symbole chez les abarangi, est l'objet de la *psychologie* si l'on veut pousser les études sur sa connaissance ; le symbole, tiré du monde physique, c'est l'objet de la cosmologie, et des sciences traitent le matériel dans sa constitution physique. Je me souviens qu'un jour, invités par les chrétiens charismatiques, nous sommes allés brûler les objets symboliques des abarangi, l'umurangi a accepté parce qu'il était menacé par ses fils et sa première femme qui étaient chrétiens et certains étaient même membres du groupe de prière charismatique. Le monsieur a accepté mais après on nous a dit qu'il est resté umurangi non pas parce que les symboles sont brûlés mais parce qu'on ne pouvait brûler son cœur et ses pensées. Dans l'étude du symbolisme, ceci fait comprendre « la condition suprême de la possibilité de tout ce qui peut être pensé »¹²⁶ par l'homme. La raison pure nous fournit donc l'idée des capacités de la personne humaine qui jongle le symbole par ses facultés psychologiques transcendantales pour rejoindre le monde des idées et rencontrer Dieu lui-même.

Les symboles principaux utilisés par les abarangi dans leurs prières sont inkongoro (le calice) et urukwambaza. L'inkongoro (le calice) est utilisé dans leurs prières disant: venez ceux qui boivent sur les calices saints (nimuze abanywera ku nkongoro zera). Urukwambaza : un objet tressé comme un petit bâton est utilisé pour poser sur la tête d'une personne qui a des problèmes ou qui est malade. En réalité, on trouve les personnes desquelles ils ont chassé des mauvais esprits. Une autre version est que urukwambaza est un signe de pouvoir. Ainsi un umurangi fort possède deux ou trois urukwambaza. D'autres symboles auxquels ils ne nous ont pas donné des explications sont : Icumu (la lance), ameza (la table ou l'autel),

¹²⁵ E. KANT, *Critique de la raison pure*, PUF, Paris 1993, 273-274.

¹²⁶ *Ibid.*, 273-274.

Imisambi (nattes), certains parlent aussi d'Inzoka (serpent) apprivoisé, signe de la maîtrise de la réalité du mal.

Dans les rites des abarangi, le symbole véhicule une certaine puissance de l'au-delà. Pendant leurs prières, toute action posée par le responsable de la prière porte un cachet symbolique. Par inspiration, comme ils le disent, tout ce qu'il fait il le fait sur l'ordre d'Imana Ruhanga (Dieu Créateur), afin de révéler le sens d'un événement souvent futur ou présent caché dans la réalité physique. L'action posée par l'umurangi/Prophète est tantôt indifférente en soi, tantôt relative à la vie même du prophète, mais elle a toujours une analogie avec l'événement qu'il signifie. Une fois accomplie, le geste du prophète prend valeur de symbole et de présage.

Le plus intéressant dans les actions symboliques est le fait que pour les exécuteurs comme pour les spectateurs, de tels gestes n'ont pas seulement une valeur d'illustration, ils engagent réellement l'avenir et l'individu. Un lien est établi entre le geste significatif et la réalité dont il est signe, en sorte que « la réalité annoncée est désormais aussi irrévocable que le geste accompli ».¹²⁷

Interprétant ce que disent les gens qui ont fréquenté les abarangi, on peut dire que des actions symboliques soulignent le lien entre l'action posée par l'umurangi, surtout umurangi mukuru (responsable des abarangi), et la parole qui en donne l'explication, et entre l'événement postérieur annoncé par cette action et la parole de révélation. L'action symbolique est doublement révélatrice: par l'action posée par l'umurangi dans la relation avec l'événement présagé ; et par la parole qui en donne l'explication dans sa relation avec l'un et l'autre. Bref, le geste symbolique posé par l'umurangi, la réalité annoncée et l'explication du geste fournie par Imana (Dieu), répondent à merveille aux réalisations étranges qui font objet de notre étude d'anthropologie de l'étrange. L'accomplissement du geste symbolique et de la réalité signifiée est une illustration de l'étrange anthropologique, qui d'avance en donne l'éclairage et le sens.

La réalité de l'étrange (ordre intérieur et exécution) précède l'événement qui, au moment où il se produit, devient révélateur de la puissance de l'étrange réalité, du fait qu'il réalise la volonté d'Imana (Dieu). La manifestation d'Imana (Dieu) s'opère au moment où l'événement se

¹²⁷ Comme l'affirme M. NKAFU NKEMNKIA, les symboles sont remplis dans la littérature africaine surtout même dans leur parler. CfM. NKAFU NKEMNKIA, *Op. Cit.*, 32-33.

produit. C'est ici où se démarque la force de l'imagination et du symbolisme comme ils le soulignent.

L'imaginaire ou le symbole loin d'être une source d'errements, représente au contraire chez les abarangi, « une faculté supérieure de l'esprit humain »¹²⁸ « Dans sa *Critique de la raison pure* Kant avait déjà souligné l'importance des *idées transcendantes* en tant qu'elles sont des concepts purs de la raison qui servent de canons aux catégories de l'entendement ».¹²⁹ Il y a donc une corrélation entre l'imaginaire de la réalité et réalités de l'imaginaire.

1.2. Le rite face à l'inépuisable étrange

Le symbolisme dans le courant des abarangi a un aspect magique. Les représentations sur l'avenir de l'homme et du cosmos sont mises en relief parce que c'est la préoccupation des gens qui fréquentent les abarangi. Toutefois, le passé, le présent et l'avenir appartiennent à Imana Ruhanga (Dieu Créateur). Les sujets comme la fin dernière, la réalité du monde visible et invisible,¹³⁰ la vie après la mort, la conception du mal, ainsi que les représentations de la mort, à défaut d'une métaphysique explicite ou implicite qui peut les aborder, peuvent être abordés dans un même rite. En d'autres mots, le symbole dans un rite peut embrasser et faire revivre d'une façon sereine ce que l'on pouvait comprendre métaphysiquement avec difficultés.

Dans le courant des abarangi, le sacrifice devient plus spirituel que celui de l'ancien Rwandais. Leur sacrifice consiste dans les prières qu'on adresse à Dieu Ruhanga. À la fin de la prière ils peuvent manger et boire ce qu'ils ont préparé en avance, mais cela n'a rien à voir avec le sacrifice tel que le Rwandais traditionnel le concevait. Chez les abarangi, lorsque les esprits mauvais ou le mal tout court se présentent, lorsque la consultation de l'umurangi mukuru les met en cause, quand ces esprits sont supposés en vouloir à la vie de leurs victimes, les rites de chasse de ces esprits consistent dans les prières accompagnées de chansons et de tambours, le responsable de la prière déposant maintes fois son bâton sur la tête du client invoquant sur lui l'aide d'Imana Ruhanga (Dieu Créateur).

¹²⁸ J.-M. BROHM, *Op. Cit.*, 11.

¹²⁹ E. KANT, *Op. Cit.*, 270-271.

¹³⁰ Les Africains même dans leurs prières reconnaissent l'existence des mondes visible et invisible. De temps en temps, ils les reconnaissent comme ayant un mutuel interdépendance. L. MAGESA, *Op. Cit.*, 177.

Le « sanctuaire » destiné pour les prières est « ururembo ». Celui-ci peut être une maison d'habitation d'un umurangi ou une chambre de celle-ci. Tout cela nous suggère que les esprits mauvais sont considérés comme n'ayant plus une force vis-à-vis du président de la prière des abarangi. Ces esprits mauvais « perçoivent nos réalités d'une manière symbolique. En d'autres mots, ils ne connaissent plus que les idées abstraites, les conceptions des objets matériels ». ¹³¹ C'est ainsi que le responsable de la prière est capable de les déjouer au moyen des rites accompagnés par la prononciation du nom d'Imana Ruhanga répété maintes fois.

L'imagination symbolique dans les rites joue un grand rôle dans le courant des abarangi. L'affirmation de Bachelard à propos de l'« *imagination matérialisante* » qui concerne essentiellement « des images concrètes de la matière » nous aide à expliquer le cas des abarangi. Il parle de « différents types d'imagination par le signe des *éléments matériels* qui ont inspiré les philosophies traditionnelles et les cosmologies antiques. En effet, dit-il, nous croyons possible de fixer, dans le règne de l'imagination, une loi des *quatre éléments* qui classe les diverses imaginations matérielles suivant qu'elles s'attachent au feu, à l'air, à l'eau ou à la terre ». ¹³² Pour canaliser leur prière, l'umurangi et l'assemblée en général savent seulement que la prière doit répondre à un besoin de la personne qui les rejoint. Dans la ligne de Bachelard, nous comprenons combien l'idée du serpent comme symbole d'antidote du mal fait l'objet de l'imagination matérialisante puisque beaucoup de nos répondants ont dit que les abarangi possèdent un serpent dans la salle ou la chambre de leurs prières. Cependant, au centre de leur prière, comme le disent nos répondants, il y a Imana Ruhanga (Dieu Créateur). Dans leur croyances, le serpent serait une créature à qui Dieu aurait dotée d'un pouvoir médicinal.

Malheureusement, un symbolisme matérialisant à forme magique et souvent aussi trompeur, apparaît chez beaucoup de croyants de presque toutes les religions, où le risque peut arriver à vouloir aussi tromper Dieu avec des sacrifices comme s'il ne voit pas. Toutefois, nous trouvons aussi une capacité grande d'abstraction dans le symbolisme des abarangi. L'imagination est au cœur de l'abstraction de l'umurangi et pousse celle-ci très loin. Parlant de l'imagination matérialisante, H. Vedrine dit qu'« elle travaille, de l'intérieur tous les systèmes et les oblige à affiner leur concepts, qu'il s'agisse du symbolique, de l'esthétique, de la connaissance et de ses

¹³¹ A. KAGAME, *Op. Cit.*, 57.

¹³² J.-M. BROHM, *Op. Cit.*, 13, citant G. BACHELARD, *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Le Livre de Poche, Paris 2003, 9-10.

prolongements vers l'éthique et la politique. Elle est donc au centre de tous les dispositifs du savoir».¹³³

Même si dans la tradition rwandaise on avait cette forme d'imagination matérialisante dans leur rites de kubandwa et guterekera, notons que Imana (Dieu) n'était pas supposé de recevoir des aliments en offrande même si on les offrait. De même dans le courant des abarangi, les aliments, les boissons et l'argent restent à la maison où l'on célèbre les rites. C'est pourquoi l'on dit que les abarangi se sont enrichis plus que les bagirwa de l'ancien Rwanda. Nous constatons justement qu'au moment du sacrifice, les esprits ne voient que les rites, et ces derniers, psychologiquement, donnent cachet à l'assemblée en prière que ce qu'ils sont en train de faire possède un tremplin pour rejoindre les forces positives de l'invisible.

Dans l'ancien Rwanda, pour montrer combien les Rwandais savaient tromper les esprits mauvais ou bien croyaient dans leur faiblesse, lorsque quelqu'un était tenu par la nécessité d'offrir un sacrifice, il pouvait « acheter l'ombre d'un animal que son voisin avait l'intention d'abattre pour ses besoins économiques. Une fois le prix de l'ombre payé, le propriétaire de la bête, au lieu de l'égorger au marché, va en faire autant à l'emplacement désigné comme « sanctuaire » du muzimu (un esprit du défunt) en question ».¹³⁴ Par la faculté de l'imagination et de la représentation, il fait son rite et il était satisfait de ce qu'il faisait. « Alors l'acheteur de l'ombre accomplit la cérémonie, offre le sacrifice, puis le propriétaire de la bête vend la viande comme si de rien n'était. La viande est restée sa propriété ».¹³⁵ Dans ce sens-ci, l'esprit d'imagination était fort chez les Rwandais et il reste très fort.

Par cet esprit d'imagination matérialisante, le monde étrange envahit symboliquement. Le vendeur ne vendait que l'ombre et il était conscient qu'il avait fait de grand-chose et il gagnait doublement. L'esprit menaçant du trépassé (umuzimu) était « considéré certainement comme n'ayant aucun contact avec la chair de l'animal, car autrement le vendeur de l'ombre craindrait quelque contagion maléfique et ne voudrait pas dévaluer la viande par ce contact étranger du domaine de l'au-delà, et aucun client ne voudrait non plus se mettre en danger ».¹³⁶ L'umurangi, dans ses symbolismes rituels

¹³³ H. VEDRINE, *Les grandes conceptions de l'imaginaire: du Platon à Sartre et Lacan*, Le Livre de Poche, "Biblio essais", Paris 1990, 5-6.

¹³⁴ A. KAGAME, *Op. Cit.*, 57-58.

¹³⁵ *Ibid.*, 57-58.

¹³⁶ *Ibid.*, 57-58.

possède cette arrière-fond du Rwandais traditionnel en prière et en combat contre les esprits mauvais menaçants.

Symboliquement, les expériences religieuses dans le courant des abarangi, puisqu'elles comportent une faculté d'abstraction poussée, comportent d'innombrables facettes en profondeurs. L'umurangi gagne plus de bâtons, formes de grades en puissance, s'il parvient à arriver à un certain niveau dans la maîtrise du monde étrange. Brohm J.-M. souligne que de telles facettes peuvent être étudiées sous différentes perspectives, tout aussi légitimes les unes que les autres (matérialisme historique, psychanalyse, herméneutique, anthropologie religieuse, théologie, etc.).¹³⁷

2. La dimension mythique dans l'initiation des Abarangi

Comme nous l'avons vu en haut, les répondants ont localisé l'étrange des abarangi dans les mythes plus que dans les symboles. Tandis qu'au niveau du symbolisme nous avons eu 43% de répondants, ceux qui ont localisé l'étrange dans les mythes ont été 57%. Les mythes accompagnent les symboles et résident dans le monde de l'imagination. Les mythes conduisent les gens dans la faculté d'abstraction¹³⁸ où la personne humaine peut comprendre ce qu'elle ne pouvait pas comprendre si on n'avait pas utilisé des mythes.

L'étrange dans le courant des abarangi ne peut être accessible qu'au moyen de l'abstraction. Y a-t-il nécessité de mener une étude à propos de ce qui est du domaine des mythes ? Ne serait-il pas une sorte de vivifier l'étrange alors qu'en réalité il n'existe pas ? L'approche mythique n'est pas une façon de vivifier l'étrange inexistant, mais une façon d'expliquer une réalité existentielle : ce qui est mais qui échappe la capacité de comprendre. Les mythes se réfèrent ici au foisonnement secret de la matière et des éléments fondamentaux, tels qu'ils ont été dégagés par l'homme.

¹³⁷ J.-M. BROHM, *Op. Cit.*, 35.

¹³⁸ Cette faculté d'abstraction permet à l'homme de trouver une certaine unité entre le monde visible et le monde invisible. Cf. L. MAGESA, *Op. Cit.*, 177.

2.1. Herméneutique anthropologique des mythes cosmogoniques au Rwanda

L'arrière-fond des mythes cosmogoniques du Rwandais traditionnel se retrouve en quelque sorte dans la croyance des abarangi. Il ne paraît pas hasardeux de penser que c'est à partir de son héritage religieux que l'umurangi perçoit l'interprétation divine qui lui vient du monde. Cette constatation nous semble fondamentale et nous engage à l'étude herméneutique anthropologique des mythes cosmogoniques au Rwanda comme chez les abarangi.

Dans l'ancien Rwanda, le rite de guterekera pouvait tempérer la fureur cosmogonique. Ainsi, dans la cérémonie de guterekera, « on allume le feu (soit dans l'âtre de la case, soit au centre du pied-à-terre, selon le cas). L'officiant prend place sur une chaise devant le feu allumé. Il a la tête ceinturée de la plante rampante umwishywa (*momordica foetida*) ». ¹³⁹ Pour le Rwandais traditionnel, l'on pouvait maîtriser la nature usant une partie de celle-ci dont on avait dotée une essence particulière. « Cette plante a été coupée par un enfant dont les deux parents sont encore en vie. Elle a été débarrassée des crampons, en ayant soin de laisser intact son bourgeon terminal. Si c'est le père du foyer qui préside à la cérémonie, sa femme est assise sur une autre chaise à sa droite. Les deux ont le front oint d'une tâche de kaolin (*ingwa*) ». ¹⁴⁰ Le Rwandais traditionnel entrait ainsi en relation avec la nature et dans les mythes, on relatait comment Dieu (Imana) était présent dans l'harmonie de la nature. Les abarangi retiendront Ruhanga (Créateur) comme le nom d'Imana dont ils répètent souvent.

La mémoire du Rwanda traditionnel a relaté les prodiges célestes et l'apparition d'objets extraordinaires dans la voûte céleste, dont les confins peuvent être soupçonnés : « aho ijuru riterwa inkingi ». Tous les mythes sont développés dans cette circonscription. S'ils allaient au-delà, c'était pour montrer combien le monde visible et le monde invisible sont proches ou se compénètrent. Il a fallu le début de la colonisation pour donner une explication scientifique aux comètes, météorites, astéroïdes et autres corps célestes qui étaient objets des légendes et mythes. Mais ce n'est pas tant l'histoire précise de cette connaissance qui nous intéresse ici que ses répercussions sur l'imaginaire collectif.

¹³⁹ A. KAGAME, *Op. Cit.*, 54.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 54.

La crainte du châtement qui peut être provoqué par une amertume à partir de l'intérieur du monde (ikuzimu) a récemment été atténuée par la foi dans la miséricorde de Dieu et dans la résurrection. C'est ainsi qu'on croyait qu'une personne d'un mauvais comportement allait passer toute sa vie dans un volcan brûlant « Nyiragongo » à l'ouest nord du Rwanda.

Malgré les études faites, certaines personnes continuent de raisonner comme si le soleil tourne autour de la terre. Ainsi, certaines cérémonies se passent avant que le soleil aille de l'autre côté de la terre (mbere y'uko izuba rirenga) ou bien avant que le soleil retourne d'où il a passé la nuit. Malgré que la science le conçoit autrement, certaines personnes osent même attribuer aux abarangi certaines pierres qu'ils entendent tomber sur leurs maisons.¹⁴¹ « Ces corps célestes que la conscience populaire a parfois appelés 'pierres de foudres' ou 'pierres de tonnerre' proviennent de la ceinture des astéroïdes, une région située entre Mars et Jupiter dans laquelle gravitent des corps rocheux très nombreux et trop petits pour mériter pleinement le nom de planètes. C'est à l'occasion de collisions entre ces petits corps – les astéroïdes – que des fragments peuvent en être éjectés».¹⁴² Dans la mentalité rwandaise, certains croient qu'à force de collaborer avec le diable, l'on peut, de manière mystérieuse, jeter des pierres sur la maison d'autrui même si physiquement l'on est pas présent.

Parmi l'un des lieux touristiques au Rwanda, il y a un rocher qui se trouve dans le Nord du pays qui s'appelle « ibuye rya Bagege » (Rocher de Bagege), et dans la mythologie Rwandaise, l'on dit que parce qu'il causait des catastrophes dans le pays, il aurait été fait tomber par un Rwandais qui s'appelle Bagege. Cependant, la science prouve le contraire de ce que nos mythes racontent.

Ces objets, écrit Alain encore Carion, peuvent alors croiser la trajectoire de l'orbite terrestre et devenir des météorites. Les calculs ont montré que 30 % de ceux-ci ont une sérieuse probabilité d'entrer en collision avec notre

¹⁴¹ « La Terre, dans sa course autour du soleil, écrit Alain Carion, rencontre beaucoup de poussière météorique qui 'stagne' dans l'espace. De plus, son orbite peut recouper celle de corps solides (astéroïdes, noyaux cométaires...) qui gravitent eux aussi autour du soleil. Les chiffres varient avec les auteurs. Selon la Nasa, 3 650 000 tonnes arriveraient annuellement, dont 90 000 tonnes jusqu'au sol ; mais il s'agit surtout de poussières, seuls les plus gros fragments pouvant traverser l'atmosphère ; 90 % des grains pèseraient moins du gramme, dont 70% moins d'un décigramme. En fait, on estime qu'il doit tomber 500 grosses météorites par an, dont 150 sur le sol, bien que l'on n'en retrouve qu'une vingtaine, soit 7 à 8 %. Il y en a une de plus de quatre tonnes tous les dix ans ». A. CARION, *Météorites*, Edité par Alain Carion, 25 rue Rousselet, 75007, Paris 1992, 7.

¹⁴² J.-M. BROHM, *Op. Cit.*, 216.

planète, les 70 % restant percuteront soit les autres planètes (mercure, Vénus, Mars...), soit notre satellite, la lune, soit encore un autre astéroïde (...). Si l'on admet le nombre 30.000 astéroïdes de plus de cent mètres de diamètre qui croisent régulièrement l'orbite terrestre, chiffre actuellement avancé par les astronomes, on en déduit une fréquence de collision de : un impact d'astéroïde de 100 à 200 mètres tous les milles ans ; un impact d'astéroïde de 500 à 800 mètres tous les trente mille ans environ ; un impact d'astéroïde d'un kilomètre tous les cent mille ans environ.¹⁴³

La plupart des rochers rencontrés au Rwanda ayant même des signes particuliers portent des mythes, ces derniers ayant un fondement sur la peur que le Rwandais traditionnel avait envers les catastrophes de la nature. Les uns porteront le nom d'«ikirenge cya Ruganzi» (le pied de Ruganzu)¹⁴⁴ ou «Urutare rwa Ngarama», (le Rocher de Ngarama), ibuye rya Bagege (le Rocher de Bagege)¹⁴⁵ qui est tombé après avoir causé beaucoup de catastrophes au Rwandais, selon les mythes. Comme l'écrit en effet Robert Jastrow : «Tout comme celle de la Lune, l'histoire de notre planète se trouve ponctuée de collisions avec les météorites qui ont creusé sur notre sol des cratères semblables».¹⁴⁶ Ceci peut donner l'explication scientifique à ibuye rya bagege et urutare rwa Ngarama qui ont marqué la mythologie rwandaise. Cette dernière a créé chez le Rwandais et chez l'umurangi en particulier un monde étrange où les catastrophes doivent être esquivées par les forces étranges dont on peut acquérir par certaines pratiques qui sont sensées de maîtriser la nature. Ce sont ces traces géologiques, qu'on raconte comme des histoires légendaires, «ces stigmates cosmiques qui constituent des points de fixation pour l'imaginaire des rencontres fracassantes, lequel alimente à son tour la hantise des chocs vertigineux, des percussions

¹⁴³ A. CARION, *Météorites*, Edité par Alain Carion, 25 rue Rousselet, 75007, Paris 1992, 11.

¹⁴⁴ « En Egypte également les chercheurs ont découvert un immense gisement de météorites sur le plateau du Gilf Kebir dans le sud-ouest du désert égyptien : des dizaines de cratères repérés sur une zone de plus de 5 000 km² dont le diamètre varie entre 0,5 et 2 kilomètres et qui seraient la conséquence d'une 'pluie de météorites' qui se serait abattue dans le désert égyptien il y a 50 millions d'années » J.-M. BROHM, *Op. Cit.*, 220.

¹⁴⁵ « Des chercheurs ont également découvert un très grand cratère de 20 km au large de Snares Island, un caillou perdu à 120 kilomètres au sud-est de la pointe méridionale de la Nouvelle-Zélande. Deux indices permettent de penser qu'il s'agit d'un astroblème. On a d'abord détecté dans les prélèvements océaniques effectués sur ce site des traces de tectite, une roche vitreuse en forme de goutte qui résulterait de la fusion de roches sous l'impact en météorite. Ensuite un groupe de chercheurs a découvert sur la côte de l'île Stewart des débris marins au sommet de falaises hautes de 220 mètres ». J.-M. BROHM, *Op. Cit.*, 220.

¹⁴⁶ R. JASTROW, *Des astres, de la vie et des hommes*, Seuil, Paris 1975, 101.

sidérales avec des objets venus à la fois du fond de l'univers et du fond des âges». ¹⁴⁷

Le nombre de sites géologiques qui constituent une mémoire anthropologique de l'étrange sont beaucoup au Rwanda, et chaque région dispose des siennes. ¹⁴⁸ L'umurangi, lié à la nature, exploite cela pour se sentir capable de maîtriser les forces cachées au sein du monde physique pour avoir de l'impact dans le monde psychologique et religieux. ¹⁴⁹ De nombreuses études devraient être menées pour donner une réponse scientifique, tant qu'il peut y en avoir, à chaque mythe. Toujours au chapitre des risques, qui auraient transporté des vies humaines, ¹⁵⁰ dans la mémoire du Rwandais, on raconte comment le lac Kivu par exemple aurait été formé. Par voie de conséquence, les autres lacs seraient nés transportant des vies humaines et l'inconscient collectif encaissant tout cela, produira dans le conscient collectif des mythes pour donner les explications aux réalités que la mémoire n'a pas pu enregistrer.

¹⁴⁷ J.-M. BROHM, *Op. Cit.*, 229-230.

¹⁴⁸ «En 1980, le physicien américain Luis Alvarez (prix Nobel de physique 1968) et son fils Walter, géologue, ont proposé l'hypothèse selon laquelle l'extinction massive de – 65 000 millions d'années aurait été provoquée par la chute d'une énorme météorite ou plusieurs météorites géantes qui pourraient être les morceaux disloqués d'un unique corps céleste» J.-M. BROHM, *Op. Cit.*, 225.

¹⁴⁹ Des « cratères plus impressionnants ont été mis en évidence. Ainsi en Namibie, le *Roter Kam* (2, 5 km) dû à un astéroïde de 100 à 300 mètres, il y a environ 3, 7 millions d'années. Un tel choc prévu tous les 5 000 à 10 000 ans provoquerait la destruction d'une région équivalente à l'Ile-de-France. Au Ghana, le *Bosumtwi* (10 km) a été creusé par un astéroïde d'environ 500 m il y a 1,07 million d'années, événement qui se produirait tous les 10 000 à 20 000 ans» J.-M. BROHM, *Op. Cit.*, 218.

¹⁵⁰ « Plus près de nous, il y a 12 900 ans, mammouths et grands mammifères d'Amérique du Nord auraient eux aussi subi l'impact d'un astéroïde. Celui-ci aurait également mis fin à la culture préhistorique Clovis, qui occupait alors le sud des Etats-Unis actuels (...). Selon ces chercheurs, un bolide extraterrestre de 5 kilomètres de diamètre aurait percuté la calotte glaciaire de l'hémisphère nord il y a 13 000 ans. Ce cataclysme aurait entraîné la fonte de la glace, projeté de la poussière dans l'atmosphère et provoqué d'importants incendies de forêts. Tous ces phénomènes auraient causé la disparition de la grande faune américaine de l'époque (mammouths, mastodontes, chevaux, chameaux, paresseux géants), des animaux de plus petite taille et des oiseaux. Cet événement de la fin du pléistocène, qui s'est aussi manifesté en Amérique du Sud, reste encore inexplicable (...). Selon les chercheurs, la catastrophe aurait aussi affecté les peuples Clovis, spécialisés dans la chasse aux grands mammifères (...). Cet événement expliquerait aussi le changement climatique important et soudain, dénommé Younger Dryas, qui a duré de -12900 à -11500 ans, et qui a succédé à une période chaude. Il s'est traduit par un refroidissement de 2 à 10 °C dans l'hémisphère nord, et coïncide avec le ralentissement des courants marins dans l'Atlantique nord ». « La fin des mammouths serait due à une météorite », *Le Monde*, 26 mai 2007.

Des mythes cosmogoniques sont aussi orientés vers les volcans et cela constituait aussi la destinée eschatologique du Rwandais. On ne citait que deux volcans, celui éteint, Nyamuragira, qui serait le paradis des gens qui auraient agi bien selon la morale traditionnelle rwandaise et celui encore vif, Nyiragongo, qui serait la destinée mauvaise de ceux qui auraient agi contre la morale traditionnelle rwandaise. L'homme finissait sa vie en entrant dans la nature où il retrouve une félicité où un châtement. Sans doute, ces schèmes étranges formés dans la conscience du Rwandais, ont été perpétué malgré la foi dans la résurrection, et le Rwandais croit dans les forces étranges de la nature. Ainsi quelques pratiques sont orientées à la nature pour avoir le succès ou la paix. Un enfant qui retarde de rentrer, s'il fait certaines pratiques en route il ne sera pas châtié par les parents. Les abarangi quant à eux, ils ont développé une croyance selon laquelle certains lieux géographiques sont plus puissants et plus étranges.

Une investigation scientifique classique basée sur la géologie, la datation au carbone, etc. et une herméneutique anthropologique des mythes laisse entendre la thèse selon laquelle

il y a toujours un *noyau irréductible de vérité* dans tout récit mythique qui relate des cataclysmes (déluges, catastrophes sismiques, « feux célestes », tsunamis...). Ces événements frappent en effet profondément l'imagination des populations qui transmettent de générations en générations leurs visions, leurs émotions, leurs interprétations. L'inconscient collectif les conserve comme des témoignages d'une expérience traumatique passée.¹⁵¹

« On peut donc légitimement considérer les cataclysmes (déluges, sécheresses, séismes, glaciations, éruptions volcaniques, etc.) comme des événements enkystés dans la mémoire collective et transmis de générations en générations ». ¹⁵² Comme le remarque Karl Abraham, les mythes ont pris naissance au temps préhistorique de la collectivité, dont nous n'avons aucun témoignage précis. Ils contiennent des réminiscences de son enfance.¹⁵³ Si les abarangi considèrent certains lieux comme sacrés et attribuent à ces lieux des forces étranges, la science ne devrait-elle en faire une étude ?

¹⁵¹ J.-M. BROHM, *Op. Cit.*, 221.

¹⁵² *Ibid.*, 229.

¹⁵³ K. ABRAHAM, « Rêve et mythe. Contribution à l'étude de la psychologie collective », in *Œuvres complètes*. Tome 1 : *Rêve et mythe. Etude clinique*, Petite Bibliothèque Payot, Paris 1977, 189.

Pour conclure, on note au Rwanda des mythes cosmogoniques qui portent leur influence sur leur croyance dans leurs religions respectives.¹⁵⁴ « Les mythes constituent par conséquent la remémoration d'événements originaires, fondateurs ou cataclysmiques, que l'inconscient a soigneusement conservés comme héritages archaïques »¹⁵⁵ puisque au Rwanda si les mythes correspondent aux événements et catastrophes enregistrés dans la mémoire collective, il faut aussi souligner que les vies humaines et matérielles succombées seraient beaucoup. Les « traces mnésiques relatives au vécu de générations antérieures » dont parle Freud, sont transcrites dans des narrations mythiques, des légendes, des traditions et en quelque sorte entrent dans le domaine religieux d'un peuple. Freud les renvoie dans la dimension psychologique de l'« inconscient collectif » parce que « dans les masses aussi l'impression du passé se conserve dans des traces mnésiques inconscientes ».¹⁵⁶ Cela nous aide à aborder le point suivant des doubles humains dont l'origine serait aussi dans les temps immémoriaux.

2.2. L'étrange et ses doubles humains, les humains et ses doubles étranges

Dans la tradition rwandaise, on est habitué à considérer certains animaux comme ayant relation avec les hommes dans le sens de totem. On arrive même à créer des mythes disant que ces animaux ne peuvent pas faire du mal à des tribus dont ils sont attribués comme totem. Ainsi les Abazigaba ont le léopard comme totem, avec la croyance que le léopard ne peut pas leur faire du mal. Les Abega ont comme totem le crapaud, les Abacyaba ont comme totem l'hyène,...

Certains répondants pendant notre recherche, ont souligné que les abarangi, même s'ils ne sont pas un tribu mais un groupe religieux, ont comme totem le serpent qu'ils garderaient même chez eux. Toutefois, ce n'est pas vérifiable qu'ils l'ont domestiqué. Les légendes autour des abarangi disent que ces derniers peuvent aussi se transformer en serpent quand ils le veulent. Ainsi, même dans leurs prières ils haussent la tête comme des serpents. D'autres versions disent que c'est une façon de les discréditer dans la société, qu'ils prient comme les autres qu'ils n'ont même pas ce totem. J.-M Brohm., souligne que dans toutes les parties du monde et

¹⁵⁴ Dans la mentalité africaine, on ne peut pas penser à l'homme séparément des autres créatures. Cf. M. NKAFU NKEMNKIA, *Op. Cit.*, 123.

¹⁵⁵ J.-M. BROHM, *Op. Cit.*, 221.

¹⁵⁶ S. FREUD, *Op. Cit.*, 195 et 188.

à toutes les périodes de l'humanité, des hommes ont cru à l'âme externe d'un être humain, âme réincarnée sous forme animale. Cela peut se matérialiser par exemple sous la forme de masques et d'accoutrements animaux dans les danses rituelles et la chasse.¹⁵⁷ Dans la même optique, certains disent que les Rwandais, par le fait qu'ils aiment les vaches et portent certains noms relatifs aux vaches comme Kanyana (la petite vache), Kamasa (le petit veau),... ainsi que les proverbes relatifs aux vaches tel que « ushaka inka aryama nka zo » (qui veut les vaches dort comme elles), ils finissent pas danser les bras étendus comme les cornes des vaches.

Le fait que le serpent serait le double des abarangi, est interprété par beaucoup disant que par le serpent, ils sont capables de neutraliser le mal n'importe lequel. Le serpent étant presque dans toutes les cultures, le double du mal, confère la Bible aussi, dans ce sens-ci, il serait devenu le double des hommes. En effet, quand certaines personnes veulent admirer les astuces des autres ils les assimilent aux serpents ; ainsi dans la Bible, Jésus dira, soyez malins comme des serpents et candides comme des colombes.

L'idée, selon laquelle l'âme humaine peut prendre possession d'un animal et celle qui veut qu'un homme ait la possibilité de se transformer en animal sont très profondément enracinées dans la tradition rwandaise. Ainsi, dans la culture rwandaise, Bakame (le lièvre) s'identifie aux hommes très malins et intelligents qui savent se tirer des affaires. Par contre, Impyisi (l'hyène), sera identifié aux personnes de peu d'intelligence. Les hommes lions, les hommes tigres au Rwanda, sont des hommes forts et inflexibles dans les pensées. Les hommes loups sont des hommes sans scrupules quand ils font du mal pour les autres. Dire que quelqu'un peut se transformer en divers animaux illustrent ce phénomène d'*amphimixie* fantastique¹⁵⁸ qui, néanmoins porte un enseignement dans les sociétés du monde.

Le fait que l'homme cherche ses doubles dans les animaux, pour certains, serait une nostalgie due au fait que l'homme aurait ses origines lointaines dans les souches animales.¹⁵⁹ Ainsi, il aura ce qu'il partage avec les mammifères. Sandor Ferenczi a ainsi donné un exemple suggestif de ce qu'il a nommé la « bioanalyse », la psychanalyse des origines. Il suppose que toute une partie du symbolisme aquatique (poisson, océan, plongée, situation intra-utérine, coït, etc.) exprime une part de connaissance

¹⁵⁷ J.-M. BROHM, *Op. Cit.*, 120.

¹⁵⁸ J.-M. BROHM, *Op. Cit.*, 120.

¹⁵⁹ NKAFU NKEMNKIA M., reconnaît l'homme, faisant partie de la création, il doit être considéré en relation avec les hommes et les autres créatures. NKAFU NKEMNKIA M., *Op. Cit.*, 123. Cette relation ne devrait pas être exclusive mais inclusive.

phylogénétique inconsciente du fait que nous descendons des vertébrés aquatiques». ¹⁶⁰ Ainsi, Abega, auraient raison de penser à cette origine représentée par le crapaud.

Son hypothèse est celle-ci :

Qu'en serait-il (...) si toute l'existence intra-utérine des mammifères supérieurs n'était qu'une répétition de la forme d'existence aquatique d'autrefois et si la naissance elle-même représentait simplement la récapitulation individuelle de la grande catastrophe qui, lors de l'assèchement des océans, a contraint tant d'espèces animales et certainement nos propres ancêtres animaux à s'adapter à la vie terrestre et, tout d'abord, à renoncer à la respiration branchiale pour développer des organes propres à respirer de l'air. ¹⁶¹

Les origines très lointaines de l'homme cause une floraison de mythes et toute pensée qui oriente dans ces lieux les plus récurés devient intéressante.

Tomber à l'eau est encore une fois le symbole le plus archaïque, celui du retour dans l'utérus maternel ; tandis qu'être sauvé de l'eau met l'accent sur l'épisode de la naissance, c'est-à-dire de la sortie à terre. Nous sommes très tentés d'interpréter les légendes de déluge comme un renversement de l'état de fait réel, phénomène fréquemment observé en psychanalyse. La première grande menace qui s'est abattue sur les animaux, tous aquatiques à l'origine, n'était pas le déluge, mais la menace d'assèchement. ¹⁶²

Tout ce que l'homme aurait rencontré dans le processus de son évolution, le poursuit et entre dans son subconscient et Inconscient. Rappelons que la partie la plus grande de l'homme ne se trouve pas dans son Conscient, mais dans son Subconscient et Inconscient. Ici, sont cachés toutes les facultés qui produisent des mythes, des peurs et des sentiments qu'il lui est difficile de contrôler. On pourrait donc « généraliser cette bioanalyse à d'autres situations archaïques auxquelles ont été confrontés – et sont encore confrontés – les hommes : la peur de la nuit, des animaux sauvages, des catastrophes naturelles, de la pénurie alimentaire, des monstres, de l'ennemi héréditaire ». ¹⁶³ La vie aurait été dure pour l'homme jusqu'à ce qu'il encaisse ce qui se transmet de génération en génération.

¹⁶⁰ J.-M. BROHM, *Op. Cit.*, 39.

¹⁶¹ S. FERENCZI, *Thalassa. Psychanalyse des origines de la vie sexuelle*, Payot, Paris 1992, 96-97.

¹⁶² *Ibid.*, 100.

¹⁶³ J.-M. BROHM, *Op. Cit.*, 40.

Si les abarangi ont comme serpent leur double, peut-on interpréter cela dans le sens que nos origines lointaines se départageaient avec celles des animaux ? Il reste à vérifier puisque les écrits sacrés de la Sainte Bible soulignent que l'homme a été créé comme un produit fini non pas comme objet de l'évolution. Toutefois, il était dans un jardin d'Eden avec les autres animaux y compris le serpent, et il vivait avec eux pacifiquement.

Les récits de la genèse des êtres humains sont toujours intéressants dans toutes les cultures. Dire que les doubles auraient leurs raisons d'être selon les origines, c'est toujours à vérifier au moyen des recherches. « Dans le folklore et les légendes mythologiques, il est rare que les bêtes n'aient pas une origine humaine et la plupart des êtres humains possèdent la faculté de se transformer en animaux ».¹⁶⁴ Rappelons que certains de nos répondants ont dit que les abarangi pourraient se transformer en serpent. « Cette puissance de métamorphose qui met en cause la morphologie et les capacités ordinaires des humains et des animaux peut revêtir une forme tératologique ou une forme fantasmagorique »¹⁶⁵ ou bien la possibilité de garder chez eux des serpents constitue une réalité étrange puisque ils ne sont pas zoologistes à moins que certains d'entre eux le soient par nature.¹⁶⁶

Ces croyances, mythologies et superstitions n'ont pas manqué de provoquer en retour de nombreuses interrogations anthropologiques, aussi bien d'un point de vue scientifique que d'un point de vue parascientifique : existe-t-il des humains différents de nous qui peuvent se transformer suivant ce qu'on dit ? Les animaux peuvent-ils aussi se transformer en hommes ? Voyons ce qui est du méta-humain mythique et méta-humain scientifique.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 120-121.

¹⁶⁵ *Ibid.*, 120-121.

¹⁶⁶ Les animaux fabuleux que nous trouvons dans la Bible traduisent aussi une mentalité mythique qui trouve les doubles des hommes étranges. « les animaux fabuleux les plus importants sont le centaure, mi-homme, mi-cheval, la harpie, mi-femme, mi-vautour, le sphinx, qui possède à la fois la tête d'une femme, le corps d'un lion et les ailes d'un aigle, et le satyre, vieil homme aux pattes et à la queue de bouc » F. HAMEL, *Les animaux humains. Loups-garous et autres métamorphoses*, J'ai lu, Paris 1977, 14, 36, 88, 129, 155.

2.3. Un méta-humain mythique et un méta-humain scientifique

Selon les recherches que nous avons faites auprès des abarangi ou les personnes mêmes qui les ont fréquentés, l'idée du méta-humain mythique se retrouve aussi chez eux. L'homme n'est pas seulement celui qu'on voit physiquement. Au-delà de celui-ci, ils développent des idées de la vie et leurs rites sont orientés en quelque sorte à la reconstruction imaginaire d'un méta-humain mythique. C'est le fondement, selon eux, de la vie heureuse qu'on peut mener ici-bas.

Le méta-humain mythique des abarangi peut –il avoir des liens avec le méta-humain scientifique ? Tandis que le méta-humain mythique des abarangi projette dans l'au-delà l'homme transformé, le méta-humain scientifique ne projette pas dans l'au-delà, il exécute plutôt ces transformations jusqu'à ce que « les technosciences modifient profondément l'idée même d'identité et d'ipséité de l'être humain ». ¹⁶⁷ Les abarangi veulent les transformations en quelques sorte magiques, la science veut travailler sur l'homme par une sorte de « *fabrication artificielle* de l'Homme (eugénisme, clonage, procréation artificielle, greffes, manipulations génétiques, etc.) ». ¹⁶⁸ Cette dernière « devient une réelle possibilité avec la perspective effrayante de la disparition même de l'Homme ou de la transformation radicale de son être ». ¹⁶⁹

La question de l'ipséité humaine projetée dans l'au-delà chez les abarangi, va avec le désir de vivre magiquement dès ici-bas une vie mythique de l'au-delà. Chez eux, il y a la sensibilité du rapprochement entre l'au-delà mythique et l'ici-bas mystifié. ¹⁷⁰ Ce dernier prend et puise sa source dans le premier. Ainsi les abarangi croient-ils dans les forces surnaturelles que l'umurangi peut acquérir par voie de concentration méditative, de prière et de rites sacrés et secrets.

L'umurangi reste un être qui est en question dans son être, se pose beaucoup de questions de manière drastique parce qu'il est à présent possible, comme il le croit, d'altérer profondément sa nature, d'accélérer des changements irréversibles, voire de produire un homme nouveau, modèle, intégral et tout cela trouve son point culminant dans sa faculté de guérir et

¹⁶⁷ J.-M. BROHM, *Op. Cit.*, 121.

¹⁶⁸ *Ibid.*, 121.

¹⁶⁹ *Ibid.*, 121.

¹⁷⁰ Toutefois, ceci ne diminue en rien chez l'Africain en général la croyance selon laquelle « chaque chose vient de Dieu et que chaque chose meurt vers Dieu ». M. NKAFO NKEMNKIA, *Op. Cit.*, 122.

de maîtriser la nature de manière spectaculaire. Alors que dans les sciences « la question du futur de l'homme est donc aujourd'hui le premier horizon qui permet de penser à son identité, à sa morphologie et à son essence », ¹⁷¹ chez les abarangi, la question repose surtout sur les puissances qu'il peut acquérir. « Ce futur, qui s'annonce dans une avalanche de découvertes scientifiques bouleversantes et d'expérimentations biomédicales audacieuses », ¹⁷² prennent un volet que les abarangi ignorent. Ils pensent de procéder empiriquement et selon la mentalité publique, ils en sont capables.

La question qui se pose est savoir si réellement ils peuvent avoir des changements sur leur être comme ils le croient. Si la science a « des innombrables tentatives pour fabriquer, voir préfabriquer, un être parfait, inusable, réparable à tout instant, extraordinairement performant et potentiellement a-mortel », ¹⁷³ un méta-humain chez les abarangi, basé sur leur religion, est procuré par Ruhanga (Créateur), qui continue à parachever la création. Ce que l'homme peut faire, ce n'est qu'une participation à la continuité de la création de Ruhanga. Si les abarangi utilisent le nom de Jésus, c'est qu'ils ont entendu ou lissent les hauts faits de Jésus Christ. Partout où ils croient obtenir la force, ils y prêtent leur attention. Toutefois, puisqu'il y a même les forces négatives, ils nient qu'ils tirent leur force du pouvoir négatif du mal. Ils ont une utopie de la santé totale, comme projet métaphysique dans une vision posthumaniste.

À travers la recherche inassouvie de la force étrange s'annoncent des séries de problèmes psychologiques qui risquent de porter des impacts négatifs dans l'homme. Alors que la science insiste sur

la procréation médicalement assistée (PMA), la fécondation *in vitro* (FIV), le diagnostic prénatal (DPN), le diagnostic génétique préimplantatoire (DPI) et d'autres techniques de procréation artificielle qui sortent de l'imagination 'expérimentaliste' des chercheurs et biotechniciens utilisent le prétexte de la lutte contre la stérilité ou l'alibi de la médecine préventive pour avancer subrepticement une version 'scientifique' de l'eugénisme postmoderne, ¹⁷⁴

les abarangi pensent qu'ils peuvent procurer aux femmes stériles des enfants par le moyen de la prière. C'est dans ce sens qu'ils attirent pas mal de gens. Tandis que « la mystique scientifique génétique considère que toutes les cellules vivantes sont réductibles à leur chiffre génétique et donc

¹⁷¹ J.-M. BROHM, *Op. Cit.*, 121-122.

¹⁷² *Ibid.*, 121-122.

¹⁷³ *Ibid.*, 121-122.

¹⁷⁴ *Ibid.*, 122.

potentiellement transférables, homogénéisables, interchangeable, parce que résultant de l'unité génétique du vivant»,¹⁷⁵ les abarangi croient qu'ils peuvent le faire par leur foi en Imana Ruhanga (Dieu Créateur).

Le développement de la prière et de la mystique, croient-ils, peut offrir des forces d'une redoutable efficacité pour poursuivre les vieux desseins de Ruhanga (Créateur). Au-delà des moyens naturels pour avoir un enfant, ils croient qu'il peut y avoir lieu des forces spéciales et étranges avec lesquelles on peut avoir un enfant. Si les gens courent vers eux, c'est qu'ils sont désespérés. Ce qui est en cause ici, c'est l'essentielle irréductibilité des lois naturelles. La transgression anthropologique est qu'il peut exister entre les espèces humaines des hommes superhommes. Leur rêve est que l'umurangi soit un Anthropos particulier, totalement différent des autres en base de ses forces extraordinaires.

Un tel homme serait en communication avec les anges dont ils croient, explique un répondant, et il est capable d'accomplir des exploits. Ils s'imaginent sans peine qu'à l'avenir on puisse assister à un être humain sans défaillance grâce à de multiples rites et prières réglés sur des programmes des êtres de l'au-delà. Même si ces hypothèses ressemblent encore aux fantasmes religieux, il n'en reste pas moins vrai que les fréquentions des hommes en désespoir ne se découragent pas d'y aller.

2.4. Mythe et anthropologie de la métamorphologie : Du pré-humain au méta-humain

Dans la cérémonie de guterekera, celle-ci consiste à « mobiliser, en quelque sorte, contre le terrible muzimu courroucé, une force égale à la sienne et qui va agir sur le même plan surhumain. (N'oublions pas : la force des trépassés est infiniment supérieure à celle des vivants). Le « patron » du foyer (Umukurambere) est donc chargé de défendre ses protégés, en intervenant sur le même plan supérieur, inaccessible aux vivants».¹⁷⁶

Si l'on n'imagine pas très précisément ce à quoi pourraient ressembler les créatures post-humaines, tous les anthropologues et paléoanthropologues qui traquent l'arbre généalogique de l'Homme ont tenté, de se représenter l'origine, la morphologie, les capacités, les mœurs et la culture de nos lointains ancêtres. Le cas des abarangi va dans le sens contraire. Ils pensent

¹⁷⁵ *Ibid.*, 122.

¹⁷⁶ A. KAGAME, *Op. Cit.*, 55.

aux abakurambere non pas pour traquer l'arbre généalogique mais pour penser au présent et au futur.

L'idée et la représentation d'«umuzimu», un trépassé, qui est souvent à l'origine d'innombrables délires dans le subconscient de l'umurangi, puisque l'umuzimu se retrouve aussi dans les représentation du Rwandais surtout traditionnel, ne cesse d'être recréé en fonction des religions ou courants recrus. Mais ce qui passionne avant tout un chercheur qui que ce soit, même quand il ne le formule pas explicitement, c'est de réussir à cerner une image concrète de ce qui se trouve dans l'imagination du peuple, à partir de l'étude comparative des écrits et de ce que le conscient du peuple détient. À quoi ressemblent exactement ces êtres dont nous sommes les descendants, comment peut-on se les représenter physiquement à partir d'indices dans l'imagination, de traces dans la mémoire dont la datation n'est pas plus intéressante (ce qui serait proprement scientifique) que le rôle du trépassé dans la vie ordinaire du visible humain ?¹⁷⁷

C'est à cet exercice de reconstruction imaginaire – avec tous les risques d'anthropomorphisme et de mythologisation¹⁷⁸ – que se livrent les abarangi pour acquérir, comme certains témoignages le soulignent, le pouvoir spécial et fascinant, une question qui renvoie à des interrogations infantiles. La pulsion du savoir, écrit en effet Freud, est confrontée à l'énigme du Sphinx de Thèbes¹⁷⁹ qui est la transposition de toute question d'origine : d'où viennent les enfants, d'où vient l'Homme ?¹⁸⁰ Entre les singes, les hominoïdes, les hominidés, peut-on s'imaginer l'être humain dans le sens des « abazimu »? L'«umuzimu » terrifiant aurait l'origine dans le passé de l'homme où l'umurangi se retrouve dans une situation du délire accumulé dans l'histoire ?

Le type de mythe que l'umurangi détient à propos de la métamorphologie du pré-humain et du méta-humain renvoie à l'origine et provoque toujours l'homme à mythologiser, l'homme du futur qu'il se met à la recherche.

¹⁷⁷ M. NKAFU NKEMNKIA, fait remarquer que l'Africain, «afin de comprendre vraiment qui est l'homme, l'Africain interroge Dieu. L'homme reste un mystère à lui-même, s'il n'est pas pensé en relation avec le monde et avec Dieu ». M. NKAFU NKEMNKIA, *Op. Cit.*, 122.

¹⁷⁸ « On a reproché Freud de recourir à une pure interprétation fantasmatique de la « horde primitive » et du « repas totémique » qu'il a soutenue dans *Totem et Tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*, Payot, Paris 1973. ». J.-M. BROHM, *Op. Cit.*, 265. (Note de fin de page).

¹⁷⁹ S. FREUD, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Gallimard, Paris 2001, 123-124.

¹⁸⁰ J.-M. BROHM, *Op. Cit.*, 128.

Interprétant l'arrière fond des informations données par nos répondants, on peut dire que dans la conviction des abarangi, la puissance est transmise à travers la prière du groupe mais aussi à travers les rites d'initiation secrets qui ouvrent l'individu à ces créatures pré-humaines et méta-morphologiques. Toutefois, l'umurangi qui veut acquérir une force spéciale peut aussi, par une concentration personnelle, joindre ces milieux étranges où il aura aussi les forces étranges. Pour comprendre si vraiment cette puissance est réelle, il faut recourir à d'autres paradigmes d'intelligibilité, privilégiant les références psychanalytiques et ethno-psychanalytiques avec une étude approfondie des religions traditionnelles. Ceci parce que la conceptualisation de ces puissances est en vogue chez les abarangi comme chez ceux qui ne sont pas adeptes à ce courant, mais aussi parce que une telle étude a le devoir de combiner « l'ontogenèse (imaginaires individuels) et la phylogenèse (imaginaires collectifs).¹⁸¹ Les résultats d'une telle recherche peuvent-ils corroborer jusqu'à certain niveau avec la vision chrétienne de la genèse de l'homme ? Voyons ce qui est de cette vision dans le chapitre qui suit.

¹⁸¹ *Ibid.*, 22.

CHAPITRE 6 : L'HOMME DANS LA VISION CHRÉTIENNE

La vision chrétienne de l'homme se retrouve constituée dans la Bible et dans les documents du Magistère de l'Église Catholique. Dans la constitution *Gaudium et spes* du concile Vatican II, nous trouvons un résumé de la vision chrétienne de l'homme : « L'homme, seule créature que Dieu a voulue pour elle-même, ne se trouve pleinement que dans le don désintéressé de lui-même ». ¹⁸² Suivant la vision chrétienne, l'homme est créé à l'image de Dieu ; il a été créé par pur amour gratuit de Dieu afin de participer à la vie même de Dieu ici-bas et pleinement dans la vie de l'au-delà. Jean-Paul II parle de la vocation sponsale de l'homme. L'homme est un partner de Dieu. Son corps ressuscitera à la fin des temps. ¹⁸³

La Genèse, dès le chapitre 1, présente l'homme comme étant à l'image de Dieu. Jean-Paul II dira que « la vérité révélée sur l'homme comme 'image et ressemblance de Dieu' constitue la base immuable de toute l'anthropologie chrétienne ». ¹⁸⁴ Ce texte parle aussi de l'égale dignité de l'homme et de la femme, tous deux étant du même souffle et de la même chair. Aussi, c'est dans la création du couple humain, comme homme et femme, que la création est accomplie et que l'être humain devient véritablement image et ressemblance de Dieu. Pour les catholiques, c'est dans l'union de l'homme et de la femme que se réalise le plus parfaitement l'image de la Trinité. « L'homme et la femme, créés comme 'unité des deux' dans leur commune humanité, sont appelés à vivre une communion d'amour et à refléter ainsi dans le monde la communion d'amour qui est en Dieu ». ¹⁸⁵ Dans l'union de l'homme et de la femme, manifestée et vécue par l'union des corps, vient s'inscrire aussi l'alliance de vie ; l'homme et la femme deviennent ainsi cocréateurs.

La particularité de Jean Paul II dans ce qu'il appelle "la théologie du corps" se veut une véritable anthropologie, une étude de la personne comme être sexué, ayant un corps et un esprit. Dans *Gaudium et Spes*, la théologie du corps se présente comme le fondement théologique d'une "anthropologie du don".

¹⁸² Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, n°24, §3.

¹⁸³ A partir de cette définition de l'homme nous trouvons une « anthropologie adéquate et une théologie du corps » Jean-Paul II, Audience du 16 janvier 1980, §1.

¹⁸⁴ Jean-Paul II, *Mulieris dignitatem*, n°6.

¹⁸⁵ *Ibid.*, n°7.

Le respect de la dignité de la personne qui se retrouve au cœur des enseignements de Jean-Paul II, peut inspirer la même dignité de la personne humaine dans toutes les religions et dans toutes les cultures du monde. Cette dignité reconnaît en chaque personne humaine quelque chose de Dieu, de qui il est créé en image et ressemblance. L'être christique qui est à la base de notre recherche, la façon dont il est commun à toutes les personnes humaines, fonde l'anthropologie chrétienne et dans la vision chrétienne, il fonde même l'anthropologie en général.

La Doctrine sociale de l'Église met la personne humaine au centre de toutes les créatures. Dire que cette doctrine fonde une sorte d'anthropocentrisme, celui-ci n'excluant pas le christocentrisme mais dépendant de ce dernier, il n'y a pas d'exagération.¹⁸⁶ L'homme, pour l'Église, ne doit pas être sacrifié pour les pensées modernes de communisme, de structuralisme, d'individualisme et d'un capitalisme exacerbé,... « La personne ne peut jamais être pensée uniquement comme une individualité absolue », adage de l'individualisme et d'un capitalisme exacerbé, ni « comme la pure cellule d'un organisme disposé à lui reconnaître, tout au plus, un rôle fonctionnel à l'intérieur du système ».¹⁸⁷

1. L'homme, image de Dieu dans l'univers

En créant l'homme et la femme à son image et à sa ressemblance, Dieu veut pour eux la plénitude du bien, à savoir le bonheur surnaturel qui découle de la participation à sa vie elle-même. « Si l'homme est déjà, par sa nature de personne, l'image et la ressemblance de Dieu, sa grandeur et sa dignité s'épanouissent dans l'alliance avec Dieu, dans l'union avec lui ».¹⁸⁸

Après le péché de l'homme, c'est le Christ, qui par son Incarnation et sa Résurrection, redonne à l'homme toute sa dignité, et une dignité plus grande encore qu'à l'origine, « manifestant pleinement l'homme à lui-même et lui découvrant la sublimité de sa vocation » (GS,22). L'aspect christique que l'homme portait est comblé dans l'homme indépendamment de son choix qu'il ferait du Christ. Assumant la nature humaine, le Christ devient du même coup le modèle nouveau de l'humanité. L'humanité est renouvelée

¹⁸⁶ “Se il primato assoluto e la centralità di Cristo è essenziale per la comprensione di ogni essere creato, tanto più essenziale risulta per la comprensione del mistero dell'uomo e del suo agire”. C. LAUDAZI, *Di fronte al mistero dell'uomo. Temi fondamentali di antropologia teologica*, Ed. OCD, Roma 2007, 324.

¹⁸⁷ *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, n°125.

¹⁸⁸ Jean-Paul II, *Mulieris dignitatem*, n°9.

dans le Christ. Après la Résurrection, l'homme est appelé à se configurer au Christ, à porter avec le Christ sa propre croix, et la croix des autres hommes, en solidarité avec toute l'humanité ; il devient ainsi corédempteur.

En présentant l'homme comme image de Dieu, la Genèse inculque le respect auquel tout homme a droit en lui-même, quelle que soit sa naissance. Une particularité du texte mérite l'attention, à savoir la délibération de Dieu en lui-même : « Faisons l'homme à notre image ».

Du chapitre 3 au chapitre 9 de la Genèse, nous assistons à une dégradation de l'humanité par le péché. La prolifération du mal signifie-t-elle que l'homme a perdu sa dignité d'image ? « Qui verse le sang de l'homme verra son sang versé. Car, à l'image de Dieu, Dieu a fait l'homme » (*Gen* 9,6). Quelle que soit sa situation, l'homme reste créé à l'image de Dieu. Le psalmiste s'exclame : « Qu'est donc l'homme pour que tu penses à lui (...) Tu en as fait presque un dieu » (*Ps* 8,5s.). La vision chrétienne de l'homme a des bases solides qui font que même le péché n'enlève pas l'image de Dieu dans l'homme.

Le Nouveau Testament apporte une lumière décisive en présentant le Christ, comme « l'Image du Dieu invisible, le Premier-né de toute créature » (*Col* 1,15). Dans l'hymne au Christ de l'épître aux Colossiens, nous avons tiré la base de notre réflexion, l'être christique, puisque tout est créé par lui et tout subsiste en lui (*Col* 1,16-17).

Par le baptême, sacrement de la foi, l'homme revêt le Christ, en qui sont dépassées les vieilles oppositions liées à la race, à la condition sociale, au sexe même (*Gal* 3,28). L'homme nouveau transcende tout ce qui peut le séparer des autres. C'est celui-ci que nous avons dit qu'il porte l'être chrétien, tandis que l'homme en général porte l'être christique.¹⁸⁹ Le port de l'être chrétien ne supprime cependant pas le port de l'être christique puisque l'homme reste lié à la nature avec les faiblesses y relatives.¹⁹⁰ Par le baptême, l'homme est conformé au Christ. Il chemine vers la patrie d'en haut où il sera transfiguré dans le Christ après la mort, « quand le Christ transfigurera notre corps humilié pour le rendre semblable à son corps de

¹⁸⁹ Dans la culture africaine, chaque chose a son commencement en Dieu. Ceci est la base pour confirmer la présence de l'être christique malgré les religions traditionnelles qui ont été jugées pour longtemps d'être sans Dieu. NKAFU NKEMNKIA M., *Op. Cit.*, 71.

¹⁹⁰ « Anche per quanto riguarda il senso del peccato visto dal versante dell'uomo bisogna partire dal quadro del progetto di Dio su di lui ». C. LAUDAZI, *Op. Cit.*, 325.

gloire » (*Phi* 3.21). Soit l'être christique, soit l'être chrétien trouvent leur achèvement dans le Christ.

Enfin, dire que l'homme est fait tout à la fois à l'image et à la ressemblance de Dieu serait-il une répétition sans motif? L'image divine qu'est l'homme exprime sa nature d'être spécifiquement humain : ce qui est immuable en l'homme, ce que l'on peut retrouver chez chaque personne humaine indépendamment de sa religion, de sa culture, de ces comportements moraux,....¹⁹¹ Ainsi, même l'homme le plus déchu, le plus mentalement aliéné et le plus débile, le plus déformé physiquement, même l'homme criminel le plus pervers, le plus odieux, demeure toujours et immuablement homme¹⁹² : image de Dieu. L'umurangi, portant en lui l'être christique, est totalement image de Dieu. La nature, pour tout dire sa forme substantielle, demeure interchangeable. Ceci dit que l'homme est substantiellement image de Dieu. De ceci nous avons fondé notre théorie de l'être christique. La loi de Dieu nous enseigne que, si le criminel doit certainement être puni, ce châtement, juste et nécessaire, ne lui ôte aucunement sa dignité comme créature à l'image de Dieu.

La ressemblance de l'homme à Dieu par contre, ne porte pas ce caractère immuable. Sur ce point la Bible est d'une clarté toute particulière : l'homme moralement (et non ontologiquement) muable est à la ressemblance de celui qu'il adore. C'est à ce point où nous fixons l'être chrétien, spécificité de celui qui suit le Christ, qui s'identifie à lui suivant une vie moralement adéquate. On peut être baptisé et ne pas rester avec cet être chrétien. Ainsi, au commencement, l'homme était sans péché, entièrement bon, créé dans une entière communion avec Dieu, étant sa parfaite image et ressemblance. Avec la chute, si l'homme perdu est maintenant spirituellement mort et séparé de Dieu, cette déchéance spirituelle et morale ne change pas sa nature, l'image, mais transforme sa ressemblance originelle avec Dieu en dissemblance.

¹⁹¹ Dans la mentalité africaine, Dieu est l'ultime explication de la genèse et de la survie de l'être humain. Cf. NKAUFU NKEMNKIA M., *Op. Cit.*, 71.

¹⁹² Ceci parce que, comme dit Laudazi, « Dio ha voluto l'uomo esistente in Cristo per farlo capace di stagli responsabilmente davanti, come dialogante per un'appartenenza reciproca ». C. LAUDAZI, *Op. Cit.*, 325.

1.1. Seule l'âme est à l'image de Dieu ? Ou l'âme et le corps à la fois ?

Dans sa lutte contre le spiritualisme des gnostiques, Irénée enseigne que c'est l'homme, dans sa condition de chair animée, qui a été créé à l'image du Verbe de Dieu fait chair. Au terme du "rythme" fixé par la Providence, « le Verbe de Dieu se fit chair (...) il fit apparaître l'image dans toute sa vérité en devenant lui-même cela même qu'était son image (comprenons Adam) (...) et il rétablit la ressemblance de façon stable ». (*Adv. Haer*, V, 16, 2). Ceci nous aide à voir l'être christique et l'être chrétien comme réalités dans l'homme dans sa dimension holistique. Cette ressemblance est pleinement acquise quand, par la résurrection, l'homme participe à l'immortalité divine.¹⁹³

La foi au Verbe incarné – lui qui récapitule toute l'humanité selon Irénée – inclut la solidarité avec nos frères les hommes, spécialement les pauvres, comme l'écrit S. Jean : « N'aimons donc pas seulement en paroles, mais en acte et dans la vérité. » (1 *Jn* 3,18) « Celui qui n'aime pas son frère qu'il voit ne peut pas aimer Dieu qu'il ne voit pas. » (1 *Jn* 4,20). Une interprétation possible serait que

l'homme est le reflet de Dieu ou une représentation substantielle de ses qualités. Mais cela ne permettrait pas, de prime abord, d'expliquer comment *la corporalité* de l'homme peut être qualifiée de ressemblance de Dieu. Une autre interprétation propose que l'image n'est pas un *duplicata*, mais une correspondance de la réalité divine sur le plan du créé. Une troisième version – il y en a d'autres – serait de dire que l'image est une représentation visible d'une réalité invisible. Dans le Moyen-Orient ancien, les statues étaient des représentations de la puissance du suzerain. Ainsi, comme image de Dieu, l'homme serait investi d'une fonction de représentation dans la création en accomplissant ses fonctions (prophète, prêtre et roi). Ici, l'accent est mis sur *la vocation* que l'homme a reçue. L'image de Dieu embrasse tout ce qui est humain et se manifeste dans la vocation de l'être humain.¹⁹⁴

Image de Dieu accompagnée de la ressemblance de Dieu, inclut la notion d'une conformité à Dieu. Cette conformité ne serait pas naturelle ou surnaturelle, mais de nature éthique. Ainsi pouvons-nous discerner ce que

¹⁹³ Faisons remarquer que même les Africains ont leur mode de croire dans l'immortalité. Les ancêtres sont vivants en quelque sorte jusqu'à ce qu'ils sont même impliqués dans la vie d'ici bas. Cf. M. NKAFU NKEMNKIA, *Op. Cit.*, 161.

¹⁹⁴ <http://larevuereformee.net/articlerr/n266/trois-reflexions-sur-la-doctrine-de-limage-de-dieu> (Consulté ce 04/07/2015).

cette ressemblance a perdu et ce qui est restauré dans le Christ¹⁹⁵ : la justice, la sainteté et la vérité (selon *Col 3.10*, *Eph 4.24*). Dès que ces caractères éthiques sont endommagés, l'injustice, la pollution et l'erreur apparaissent dans les différents domaines de l'existence. Plus la ressemblance est endommagée – corrompue, diraient les anciens théologiens – plus l'homme est attiré vers la dépravation. Dans ce sens-ci, dire que l'homme est créé à la ressemblance de Dieu signifie qu'il est créé, à la fois, dans la sainteté, la justice et la vérité, et dans une situation ouverte où la déformation de la ressemblance est possible.

L'homme demeure, par sa nature spirituelle, une personne à l'image de Dieu. Ce thème d'image « révèle que le rapport intrinsèque avec Dieu a une valeur de base ontologique de l'être de l'homme ».¹⁹⁶ L'avantage de cette position est qu'elle permet d'affirmer que l'homme reste toujours un homme à l'image de Dieu dans son humanité avec la dignité que cela implique – dans le respect de la vie humaine, par exemple – et ce même après la chute. Cette position nous aide aussi à confirmer la présence de l'être christique dans les abarangi comme dans toutes les personnes humaines.¹⁹⁷

Si les approches traditionnelles de l'image de Dieu présentent des avantages, elles ont aussi l'inconvénient de ne pas relever assez le fait que l'humain se définit par rapport à Dieu dans une relation de communion. Cette relation de communion nous aide à découvrir « le principe de l'union et du rapport personnel d'amour entre l'homme et Dieu ».¹⁹⁸ Cette relation a un aspect universel c'est-à-dire un aspect caractéristique de tout homme vue que tout homme est religieux par nature. Par conséquent, dans le contexte rwandais, l'homme porte l'image de Dieu-Imana. Ainsi, sans distinction aucune (religieuse, raciale, régionale...), une personne qui fait du bien, et ce dernier se vérifie dans toutes les religions, est appelée imana y'i Rwanda (dieu Rwandais) pour signifier cette ressemblance. Même le bonheur dans la divination était appelé Imana yeze (manifestation de dieu). Celui qui a eu une chance dans les affaires, yagize imana (il a eu la chance ou traduit littéralement il a eu dieu). Tout cela non pas parce qu'il y avaient beaucoup

¹⁹⁵ « Cristo è l'unica realtà di sussistenza di ciò che esiste : fuori di lui niente esiste, e niente è pensabile ». C. LAUDAZI, *Op. Cit.*, 324.

¹⁹⁶ *Idem.*, 69.

¹⁹⁷ « Le désir de Dieu est inscrit dans le cœur de l'homme, car l'homme est créé par Dieu et pour Dieu; Dieu ne cesse d'attirer l'homme vers Lui, et ce n'est qu'en Dieu que l'homme trouvera la vérité et le bonheur qu'il ne cesse de chercher ». CEC n° 27.

¹⁹⁸ C. LAUDAZI, *Op. Cit.*, 69.

de dieux, mais parce qu'on voulait souligner la ressemblance de Dieu pour l'homme et les traces et les empreintes de Dieu pour les choses et les situations.

1.2. Image de Dieu Un et Trine

Tout au départ, dans la Genèse, nous trouvons en Dieu lui-même la notion de relation et de communion. La vision chrétienne de l'homme considère aussi ce dernier comme image de la Trinité. Créée à l'image de Dieu, l'humanité existe en relation avec Dieu, le Dieu trinitaire. Être à l'image de Dieu pourrait donc être conçu comme une dynamique personnelle puisque les êtres humains, non seulement sont appelés à représenter Dieu dans la création, mais aussi sont appelés à vivre avec lui en son sein (au sein de la Trinité). L'image de Dieu, impliquant une fonction de représentation dans le monde, inclut aussi une action écologique de préservation et de gestion de la création au nom de Dieu.

L'homme est image de Dieu parce qu'il porte en lui-même les marques du Dieu le Père de qui procède la faculté d'engendrer.¹⁹⁹ La paternité du Père qui porte en elle-même aussi la maternité fait que l'homme procréé et crée avec Dieu.²⁰⁰ Il continue l'œuvre de la création. L'homme porte aussi les marques du Fils, non seulement parce qu'il est fils dans le Fils, mais aussi parce que, étant fils de quelqu'un, même quant il sera père de quelqu'un il reste avec les germes de la filiation qu'il a partagé à son fils ou à sa fille. L'homme porte aussi les marques de l'Esprit Saint, parce qu'il est un être spirituel ; l'esprit humain est semblable à l'Esprit de Dieu²⁰¹ de qui il dépend.

Malgré le péché qui est dans le monde, il existe, dans le message biblique, toute une dynamique de restauration, centrée sur Christ et animée par lui par la grâce de l'Esprit Saint. Le rétablissement de l'image et ressemblance est global, même s'il n'est pas encore total en ce monde, avant le retour du Christ et avant la nouvelle création. Une eschatologie chrétienne

¹⁹⁹ Le rapport entre Dieu et l'homme a un caractère ontologique. Cf. C. LAUDAZI, *Op. Cit.*, 69.

²⁰⁰ « La categoria dell'immagine di Dio racchiude una relazione reciproca : essa implica cioè non soltanto il riferimento dell'uomo a Dio, ma anche l'autoriferimento di Dio all'uomo ». C. LAUDAZI, *Op. Cit.*, 73.

²⁰¹ W. SEIBEL, *L'uomo come immagine soprannaturale di Dio e lo stato originale dell'uomo*, in *Myst. Sal.*, vol. IV, 551.

comporte un centre christologique et une réalité anthropologique marquée par l'espérance.

La ressemblance de Dieu existe donc en relation : ou dégradée par le péché ou dans le Christ ; dans les deux cas – à cause du péché et grâce au Christ –, elle se manifeste dans les relations avec toutes les créatures, humaines ou non. Les structures fondamentales de la création participent ainsi au renouveau des choses anciennes et annoncent le royaume à venir (*Rm* 8,19-22).

1.3. Distance analogique entre Dieu et l'homme, son image et sa ressemblance

Malgré que l'homme est créé à l'image et ressemblance de Dieu, il est différent de Dieu. C'est une créature tandis que Dieu est Créateur, il est donc distinct de Dieu. Un Rwandais disait « Nyamwiberaho ukwe kwa wenyine » (le seul Vivant à son mode) pour signifier combien Dieu est différent de l'homme tout en restant son fondement.²⁰²

Même la terminologie « Image et ressemblance » implique une distance. Même si dans le mystère de l'Ascension Jésus a introduit l'être humain au sein de Dieu, il ne s'agit pas de fusion, il y a toujours une distinction, Dieu étant un « authentique tu de l'homme ».²⁰³ Cependant, l'image et la ressemblance affirment que cette distance n'est pas absolue, le rapprochement est fondé sur l'amour.²⁰⁴ L'homme peut donc dire quelque chose sur Dieu et à Dieu pendant la prière, mais cela, dans le langage de l'analogie, langage révélé par l'Esprit Saint qui est celui de l'image et de la ressemblance. Il en est de même pour notre expérience de Dieu ; elle n'est jamais fusionnelle parce que à l'homme « a été donnée la grâce d'être voulu

²⁰² C. LAUDAZI, *Op. Cit.*, 73.

²⁰³ *Ibid.*, 73.

²⁰⁴ « Dieu a voulu l'homme à son image et ressemblance, le prédestinant de toute éternité à l'union personnelle avec lui en Jésus-Christ, la vraie image visible du Dieu, le Père, dans la réciproque appartenance amoureuse. Cette vocation de l'homme à l'union personnelle avec Dieu dans le Christ nous aide à saisir le lien entre le Christ et tout homme qui ne laisse rien d'humain en dehors de son offre d'union ». KIPOY POMBO, *De la rencontre entre le message chrétien et les sociétés bantoues. Etude anthropologico-théologique sur la fraternité bantoue de la région des Grands-Lacs*, Pontificia facolta teologica Teresianum, Rome 2013, 9.

comme ‘tu’ de Dieu ». ²⁰⁵ Toutefois, grâce à l’Esprit de Dieu, l’homme tient la respiration de Dieu, ce souffle initial lors de la création (*Gen 2.7*).

Le fait que l’image et ressemblance de l’homme avec Dieu est une caractéristique de tout homme, y compris l’umurangi, l’homme peut communiquer (comme le font aussi les anges) avec Dieu, de recevoir ses révélations verbales et symboliques et d’avoir une relation personnelle avec lui, de le prier, de l’adorer, de le servir et même de le rejeter. Le rejet peut arriver à tout homme comme il est arrivé même à un groupe d’anges. Ceci n’est pas le cas pour les autres créatures de Dieu, bien qu’elles manifestent comme l’homme, dans leur être même, la gloire de leur Créateur.

L’image et la ressemblance impliquent que l’homme dépasse toute la création visible, ²⁰⁶ impliquent aussi une capacité de création chez l’homme, co-créateur, qui, tout en demeurant avec celle d’une créature, est cependant, d’une certaine façon, analogue à celle de Dieu. Dieu a mis dans l’homme cette faculté que les autres créatures ont à un bas niveau. Cette capacité lui permet de créer des familles et toutes sortes de communautés et de produire des œuvres d’invention et d’innovation, de construction, d’art et de technique propre à ce mandat qui lui a été confié par Dieu dès sa création. C’est aussi une mission de renouveler le monde. Tout cela rend manifeste le fait que l’homme, image et ressemblance de Dieu, est une créature véritablement merveilleuse (*Ps 139,14*), un peu inférieur à Dieu (*Ps 8,6*).

L’homme résume en lui-même tous les ordres de la création. En son être, il rassemble tout à la fois la matière, la vie végétale, la vie animale et la vie spirituelle. Il est donc un être à la fois matériel et spirituel, corps et âme, la grandeur de l’esprit humain étant révélation de Dieu. ²⁰⁷ Seul, l’homme peut donc être – cela de manière complète – image et ressemblance de Dieu. C’est donc l’homme tout entier qui est image et ressemblance de Dieu.

Une telle constatation conduit à affirmer que l’image et la ressemblance de l’homme à Dieu ne réside pas uniquement dans son âme, dans sa raison, dans sa conscience, dans sa mémoire, dans ses sentiments, dans sa liberté d’action et, encore moins, dans son corps – chaque élément de son être étant pris à part – mais dans son être tout entier : corps et âme

²⁰⁵ C. LAUDAZI, *Op. Cit.*, 73. Selon le langage de Saint Paul, Dieu a voulu l’homme comme son image (*2 Cor 3, 18*).

²⁰⁶ W. SEIBEL, *L’uomo come immagine soprannaturale di Dio e lo stato originale dell’uomo*, in *Myst. Sal.*, vol. IV, 551.

²⁰⁷ *Ibid.*, 551.

indissolublement unis en une personne corporelle et spirituelle vivante. C'est la réalité de cette union qui fonde à la fois la possibilité même de l'incarnation du Christ,²⁰⁸ et la nécessaire résurrection de notre corps au dernier jour. La Bible ne considère pas (comme le font les gnostiques) la nature matérielle et corporelle de l'homme comme étant, en elle-même, anti-spirituelle.

2. La vision christocentrique de la réalisation de l'homme : Christocentrisme anthropocentrique

Quel rapport y a-t-il entre le christocentrisme²⁰⁹ et l'anthropocentrisme ? Au début, il est mieux de préciser que ce sont deux mystères de la nature du Christ : la nature divine et la nature humaine. Afin d'éviter, toute confusion et toute séparation, on maintiendra la complémentarité des deux réalités du Christ mais la deuxième dépendant de la première.

On commet une *confusion* entre le christocentrisme et l'anthropocentrisme si l'on ne parvient pas à distinguer qu'en dehors de Jésus-Christ, selon la nature divine, il n'y a pas des éléments de salut²¹⁰ et qu'il n'existe d'autre expression sur Dieu que celle qui est issue des religions chrétiennes ou des religions reconnues officiellement. Ce faisant, on ne respecte pas le mystère de l'homme et tout ce qui est tout à fait humain, créature en qui surgit le désir naturel de Dieu et chez qui, au cours de toute l'histoire, les religions et les doctrines philosophiques font détecter une certaine prénotion de Dieu. On néglige aussi l'importance des traces de Dieu, empreintes dans la création (*Rm* 1, 20),²¹¹ dans les cultures comme dans les religions à caractère traditionnel.

²⁰⁸ Cf. C. LAUDAZI, *Di fronte al mistero dell'uomo. Temi fondamentali di antropologia teologica*, Ed. OCD, Roma 2007, 73.

²⁰⁹ « Le christocentrisme est une expression de la doctrine chrétienne qui place le Christ au centre de la théologie et de la spiritualité chrétienne. Jean-Paul II affirme dans *Catechesi Tradendae* que toute catéchèse authentique est christocentrique, et ce en trois façons : 1) le Christ est enseigné comme étant «*la voie, la vérité et la vie*», 2) l'enseignement est authentiquement chrétien et 3) il est fait à travers les successeurs des apôtres en communion avec saint Pierre ». <https://fr.wikipedia.org/wiki/Christocentrisme>

²¹⁰ Dans sa passion le Christ a racheté, réconcilié, et tiré chaque homme. *GS* n°22.

²¹¹ Cependant, l'homme reste "Seigneur des créatures pour les dominer et s'en servir en glorifiant Dieu". *GS* n°12.

Quant à la *séparation* entre le christocentrisme et l'anthropocentrisme, elle revient souvent à supposer que la notion du Christ élaborée par la théologie suffit à elle seule, tout en réduisant exagérément le rôle de l'humanité du Christ. Or c'est cette humanité qui nous a révélé combien Dieu aime l'homme.²¹² On méconnaît ainsi l'originalité de la révélation chrétienne dont l'Église transmet dans le monde. On réduit l'importance de l'événement Jésus-Christ. La séparation dont nous parlons peut conduire à l'opinion selon laquelle la recherche christologique se suffit à elle-même et se clôt sur elle-même, sans souci d'une référence de son humanité.

2.1. Le christocentrisme christique et la révélation de Dieu

Deux temps de la Révélation²¹³ sont à distinguer : le premier est celui de la manifestation universelle que Dieu donne de lui-même dans la création (Cf. *RD* n° 3), l'autre est celui de la révélation plus personnelle qui, au cours de l'histoire du salut, va progresser de la vocation d'Abraham jusqu'à l'avènement de Jésus-Christ Fils de Dieu (Cf. *RD* n° 3). Les deux temps de la Révélation se répondent mutuellement.

D'une part, le croyant ne saurait reconnaître en Jésus la pleine manifestation de Dieu, sinon dans la lumière de la prénotion et du désir de Dieu qui habitent le cœur de l'homme. C'est parce que tout a été créé dans le Christ et pour le Christ. « Le Christ, plénitude personnelle de la Révélation éclaire tout homme, achève la Révélation en la complétant par la manifestation de lui-même, ses paroles, ses signes, sa mort, et sa résurrection » (*RD* n°4.) Même si le Christ révélera Dieu à l'homme historiquement, il reste la lumière du monde depuis la création. Depuis longtemps cette lumière brille - bien qu'elle n'exclue pas certaines erreurs - dans les religions des différents peuples, elle brille même aujourd'hui dans les cœurs des gens qui ne connaissent pas encore le Christ. Cette lumière se manifestait déjà par la révélation du Dieu unique dans l'Ancien Testament; elle est encore présente dans la conscience contemporaine. On la retrouve dans l'effort tendu vers des valeurs absolues telles que la justice ou la solidarité qu'on retrouve dans toutes les cultures et religions.

Puisque le mystère révélé dépasse toute espèce d'énoncés théologiques, les religions dans le monde cherchent à se frayer une voie de

²¹² Le Concile Vatican II dit que « Quiconque suit le Christ, homme parfait, devient lui-même plus homme ». *GS* n°41.

²¹³ Faisons remarquer que Dieu qui était invisible, s'est révélé "en personne, s'entretient avec les hommes pour les admettre au partage de sa vie" *RD* n°2.

vie pour les différents peuples du monde. Le mystère de Dieu, tel qu'il a été définitivement révélé en Jésus-Christ, renferme des « richesses insondables » (*Ep* 3, 8) qui excèdent, et cela de façon transcendante, les pensées et les désirs de l'homme et de l'esprit religieux. Tout ce que ceux-ci peuvent comporter de vrai, ce mystère le retient, le confirme et l'amène à son propre achèvement; aux intuitions humaines les plus nobles il dégage la voie vers le Dieu toujours plus grand. L'inculturation devrait revoir les erreurs et déviations qui s'y trouvent, les rectifier, guidant l'homme vers les routes droites et larges que cherchent ses désirs. Ainsi donc la théologie de l'inculturation, toujours susceptible d'être plus profondément saisie par l'intelligence, doit assumer et intégrer les intuitions et les expériences religieuses de l'humanité, de manière que se vérifie davantage le caractère catholique de la foi chrétienne.

En effet Jésus-Christ, en qui culmine la révélation faite tout au long de l'histoire du salut, manifeste le mystère de Dieu (Cf. *GS* n° 58), dont la vie trinitaire est la source d'une communication d'amour en lui-même et à notre égard. Ce Dieu, déjà révélé dans l'Ancien Testament et annoncé à titre définitif par Jésus-Christ, s'est fait proche de l'homme,²¹⁴ « la profonde vérité de la Révélation resplendit pour nous dans le Christ médiateur et plénitude de toute la Révélation » (*RD* n°2). Dans certaines religions de l'humanité, et spécialement le cas des abarangi qui nous concerne, c'est plutôt l'homme qui se met en quête de Dieu,²¹⁵ tandis que, dans la révélation chrétienne, c'est d'abord Dieu qui cherche l'homme et l'aime du fond du cœur. Cette découverte, qui dépasse toute prénotion de Dieu et lui confère un accomplissement supérieur à toutes les forces humaines, est immanente jusqu'à ce que l'homme professe Dieu sans le dire mais plutôt par la vie.²¹⁶

²¹⁴ *Dt* 4, 7; CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.* III, 5.4.

²¹⁵ Par la raison humaine, l'homme peut connaître Dieu. Cf. *RD* n°6.

²¹⁶ Ainsi, comme dit le Concile Vatican II, « bien que la Révélation n'affirme pas explicitement le droit à l'humanité de toute contrainte extérieure en matière de la religion, elle découvre la dignité de la personne humaine, le respect de la liberté par le Christ, et enseigne cet esprit aux croyants ; aussi la doctrine de la liberté religieuse a son fondement dans la Révélation » *LR* n°6.

2.2. Le rapport entre le théocentrisme et le christocentrisme anthropologique

Les expressions théocentrisme et christocentrisme permettent de formuler la question : L'objet propre et immédiat de la théologie est-il Dieu ou bien Jésus-Christ ? Cela nous fait penser au théocentrisme et christocentrisme en rapport avec l'homme.

En réalité le théocentrisme ne s'oppose pas au christocentrisme puisque les deux sont le fondement de la Révélation. A ce propos, il faut le dire, d'une part, le théisme purement naturel ne comporte rien qui contredise le christocentrisme; d'autre part, le théocentrisme chrétien (révélé, trinitaire) et le christocentrisme ne font qu'un dans la réalité.

Le théocentrisme chrétien consiste dans l'affirmation du Dieu trinitaire et celui-ci ne nous est connu que par révélation en Jésus-Christ. Dès lors, d'une part, la connaissance de Jésus-Christ nous conduit à connaître la Trinité et alors elle atteint sa plénitude ; d'autre part, on n'a de connaissance du Dieu trinitaire que dans la connaissance de Jésus-Christ. Il s'ensuit qu'il n'y a pas de séparation à opérer entre théocentrisme et christocentrisme; ces deux termes désignent une même réalité.

Le christocentrisme est défini proprement comme la christologie qui a pour objet Jésus de Nazareth, homme parfait, qui vraiment vécu en homme,²¹⁷ qui tout en restant avec sa nature divine, « a assumé la nature humaine dans toute sa réalité, sauf le péché ».²¹⁸ Un tel christocentrisme qui, pris suivant sa visée la plus profonde, exprime la « singularité » de Jésus comme sauveur du monde. Or cette singularité de Jésus s'accorde proprement avec la révélation de la Trinité, puisqu'elle se définit, d'un côté, par la relation singulière de Jésus lui-même avec le Père et l'Esprit Saint et en conséquence, d'un autre côté, par la condition singulière selon laquelle Jésus existe *avec* et *pour* les hommes.²¹⁹

Le théocentrisme chrétien n'exclut pas le théisme naturel, mais au contraire il le suppose à sa manière, car il a sa source en Dieu, qui s'est révélé en vertu d'un dessein absolument libre de sa volonté. Or le théisme

²¹⁷ Le Document *Gaudium et Spes* l'exprime bien dans son numéro 22.

²¹⁸ Même si le Christ a assumé la nature humaine, son humanité reste incorruptible. Cf. *AM* n°3.

²¹⁹ Le Concile souligne que le dessein de Dieu « consiste à élever les hommes à la communion de la vie divine » *LG* n°2.

naturel relève intrinsèquement de la raison humaine, comme l'enseigne le concile Vatican I.²²⁰ C'est dans ce sens-ci que l'inculturation dont nous parlerons dans la troisième partie trouve sa raison d'être. Les abarangi qui font objet de notre recherche ne sont pas donc exclus du mystère théologique du théocentrisme.

Le monothéisme de l'Ancien Testament qui doit son origine dans une révélation surnaturelle et se trouve donc en relation intrinsèque avec la révélation trinitaire reste cependant supérieur, en matière de la Révélation de Dieu, aux théismes naturels ou historiques dont les RTA, le courant des abarangi inclus.²²¹ Les théismes historiques sont nés non pas de la « nature pure », mais de la nature qui fut soumise au péché, objectivement rachetée par Jésus-Christ tout autant qu'élevée à une destinée surnaturelle.

2.3. Le rapport entre christocentrisme et anthropocentrisme

Souvent certains ont pris l'anthropologie comme principe d'intelligence pour l'homme, plutôt qu'une dimension de la théologie du Dieu trinitaire puisque un de la Trinité, le Verbe de Dieu « a assumé la nature humaine dans toute sa réalité » (*AM* n°3), « s'est en quelque sorte uni à tout homme » (*GS* n°22). Penser l'anthropologie à partir de l'homme plutôt qu'à partir de Dieu induit beaucoup de personnes dans les erreurs théologiques.

Cependant, comme fin de la Rédemption on considérait de préférence l'humanisation²²² de l'homme à sa déification. Or le Christ s'est incarné pour introduire l'homme en Dieu. Le déplacement du point de départ peut atteindre gravement le cœur de la théologie et de l'anthropologie, puisque c'est le mystère du Verbe incarné qui éclaire le mystère de l'homme (*GS* n°22). C'est pourquoi on craint d'évoquer l'anthropocentrisme parce qu'il risque de considérer l'homme jusqu'à la place de Dieu, lequel péché a été fustigé au long de l'histoire. Cela étant, il nous faut déterminer le rapport entre la nature divine du Christ et sa nature humaine ainsi que l'anthropologie et la christologie d'après leur analogie mutuelle afin de déterminer le rapport entre le christocentrisme et l'anthropocentrisme.

²²⁰ *DS* 3004, 3026.

²²¹ La connaissance de Dieu ou la Révélation de Dieu «est consignée dans l'Ancien Testament» *RD* n° 15, et surtout «dans le Nouveau Testament» *RD* n°17.

²²² Le processus de l'humanisation commence historiquement depuis que le Christ «a restauré dans la descendance d'Adam la ressemblance divine altérée par le premier péché», (Cf. *GS* n°22) et cela se concrétise dans son mystère de la mort et résurrection.

L'annonce de l'Évangile du salut des hommes qui a pour objet Jésus-Christ, Fils de Dieu, se présente sous le signe biblique du "Dieu pour l'homme". Ainsi, on évoque la nature humaine du Christ et la nature humaine de notre humanité. C'est pourquoi la christologie entière doit être traitée du point de vue sotériologique où notre humanité est évoquée.²²³ Ce langage donne valeur à l'être christique, le thème que nous avons développé tout au long de notre recherche. Mais, en retour, il faut tenir également que l'existence ontologique "pour l'homme" et "avec l'homme" de Jésus-Christ ne peut se séparer ni de sa relation au Père ni de sa communion intime avec lui et que, par conséquent, elle doit se fonder obligatoirement sur sa filiation éternelle. C'est à ce point où le christocentrisme et l'anthropocentrisme se retrouvent liés ontologiquement et irréversiblement. La *pro-existence* de Jésus-Christ, par laquelle Dieu se communique lui-même aux hommes, présuppose sa *préexistence*. Et notre nature humaine trouve sa préexistence dans la nature même du Christ (*Eph* 1, 4). Ainsi, considérons-nous l'élément anthropologique de la christologie selon la typologie biblique "Adam-Christ" (*Rm* 5, 12-21 ; *1 Co* 15, 45-49).

La christologie exige une anthropologie selon que la mission du Christ est d'humaniser l'humanité en lui afin de la diviniser.²²⁴ La foi chrétienne doit démontrer son caractère propre, en défendant et en mettant en valeur la transcendance qui est tout à fait caractéristique de la personne humaine (*GS* n°76). L'Évangile de Jésus-Christ ne se contente pas de présupposer l'existence et l'essence de l'homme, il apporte à celui-ci son plein accomplissement. Ce que tous les hommes cherchent, désirent et espèrent, au moins implicitement, est transcendant, infini, au point qu'on ne peut le trouver qu'en Dieu. Le Concile Vatican II souligne que le peuple de Dieu dont la destinée est le royaume qui doit se dilater jusqu'à ce qu'il reçoive de Dieu son avènement. La véritable humanisation de l'homme atteint donc son sommet dans sa divinisation par grâce, c'est-à-dire dans l'amitié et la communion avec Dieu qui font de l'homme le Temple de Dieu, jouissant de la présence du Père, du Fils et de l'Esprit Saint. Dans ce sens il y a un rapport intrinsèque entre le christocentrisme et l'anthropocentrisme.

²²³ *Gaudium et Spes* souligne que l'« Homme parfait le Christ, a restauré la ressemblance divine, s'est uni à tout homme, l'a arraché à l'esclavage du diable et du péché, associé au mystère pascal, rendu conforme à lui » *GS* n°22. La valeur de l'homme a son fondement dans le mystère du Christ.

²²⁴ « Par les voies d'une véritable incarnation il (le Christ) fait participer les hommes à sa nature divine ». *AM* n°5.

Selon la vision chrétienne, en Jésus-Christ, à la fois Dieu et homme, l'homme atteint sa plénitude eschatologique; en Jésus-Christ seul est établie la « mesure de la taille adulte et de la plénitude de l'homme » (*Ep* 4, 13).²²⁵ La grâce de Jésus-Christ comble abondamment les désirs profonds de l'homme, ceux-là mêmes qui portent au-delà des limites des forces humaines. Partant, l'anthropocentrisme chrétien trouve son vrai fondement dans le christocentrisme.

Le péché qui a déchu l'homme est vaincu, selon la foi chrétienne par le Christ.²²⁶ La détermination et la perfection christologiques de l'homme ébranlent l'autonomie absolue pour laquelle le pécheur a opté. Aussi l'annonce de l'Évangile ne peut-elle se séparer de l'annonce du jugement et de l'appel à la conversion. La croix elle-même par laquelle nous avons été sauvés exprime le jugement de Dieu sur tout péché. Suivre la voie de la croix et vivre en communion avec Jésus-Christ crucifié, cela ne détruit pas l'homme, mais peut éliminer maintes formes de l'aliénation²²⁷ qui, en dernière analyse, résulte de la puissance du péché et de l'esclavage de la loi et de la mort. Encore ici, trouvons-nous combien l'anthropocentrisme est compris dans le christocentrisme. Cela signifie et confère la liberté à laquelle nous avons été appelés par Jésus-Christ (*Gal* 5, 1.13). Pour cette raison la pâques du Seigneur, c'est-à-dire la participation à la croix et à la résurrection de Jésus-Christ, montre le véritable chemin qui mène l'homme à sa perfection, à sa divinisation, point culminant de l'anthropocentrisme retrouvé dans le théocentrisme.

²²⁵ En Jésus-Christ seul se trouve concrètement l'ouverture indéfinie de l'homme; c'est surtout en lui que nous sont entièrement manifestés le mystère de l'homme et sa vocation sublime *GS* n°22.

²²⁶ De même qu'on ne peut penser une anthropologie sans allusion au péché de l'homme, de même on ne peut penser une christologie sans allusion au péché vaincu. Cf. *LG* n°41

²²⁷ « Les activités humaines ont besoin d'être purifiées et amenées à leur perfection par la Croix » (*GS* n°37) du Christ.

3. Quelques points plus importants du christocentrisme anthropologique

En haut nous avons exposé la vision christocentrique de la réalisation de l'homme. Cependant, il y a encore quelques problèmes à traiter d'une façon globale. Nous en retenons deux : d'abord la préexistence de Jésus-Christ pour l'humanité, ce qui lui fait fondement de tout ce qui existe, et l'immutabilité de Dieu et sa souffrance, ce qui dépasse en important degré le recours que certaines personnes font vers les abarangi. Ces questions sont au premier plan pour pouvoir fonder la théologie de l'inculturation que nous allons aborder dans la troisième partie.

3.1. La préexistence de Jésus-Christ, fondement de toutes les cultures

Tant que le Christ est apprécié dans le courant des abarangi, la préexistence de la nature divine de Jésus ne devrait présenter de grands problèmes. Mais le fait que les abarangi considèrent surtout la vie terrestre de Jésus, cela peut causer certains problèmes. Le grand risque est de voir dans cette préexistence une conception étrangère à leur croyance, ce qui peut, au lieu de causer un rapprochement qui fonde l'inculturation, causer une distance "étrangère" et l'anthropologie de l'étrange qui est le thème de notre étude n'aboutirait pas à l'objectif de l'inculturation. Toutefois, une considération du caractère absolument unique de Jésus, qui le vide de son humanité ne peut non plus nous aider à fonder notre anthropologie de l'étrange dont l'objectif est l'inculturation. Dans cette position, l'idée de préexistence se trouverait, semble-t-il, vidée de sens, volatilisée vis-à-vis du salut de l'homme.

La relation unique et spécifique du Jésus terrestre avec Dieu le Père,²²⁸ la mission singulière du Fils et sa résurrection glorieuse ne sont pas à séparer plutôt à considérer comme réalités de vie d'une même et seule personne. Le Christ, *préexistant* "avant les temps", près de Dieu et avant sa venue dans le monde, sa préexistence ontologique fonde et confirme son existence dans le monde. On va de l'événement eschatologique de Jésus-Christ à la signification protologique, et vice versa. C'est entre le protologique et l'eschatologique que l'humanité de l'homme trouve sa

²²⁸ Cf. *DOE* n°2. Pour être Maître des siècles il faut être Eternel puisque seul l'Eternel peut dominer ce qui est temporel. Même si dans la mentalité du Rwandais il y a les aspects de l'éternité, cette dernière doit puiser beaucoup dans le mystère de Pâques où le Christ a révélé la plénitude de son éternité.

grandeur, puisqu'elle est configurée à l'humanité du Christ.²²⁹ La mission singulière du Fils (avec sa divinité) est inséparable de la personne de Jésus-Christ vêtue de son humanité, qui tient du Père non seulement un rôle prophétique temporel et limité mais son origine éternelle.

La perspective eschatologico-sotériologique de Jésus dans sa mystériorité peut-elle prendre place de tout ce qui est étrange dans le courant des abarangi ? Jésus-Christ ne peut nous introduire dans la vie éternelle s'il n'est pas lui-même éternel, « Maître des siècles ».²³⁰ Cet aspect du Christ, si les abarangi parvenaient à bien comprendre, serait certainement l'étrange fascinant qui les retient corps et âme. L'annonce eschatologique et la doctrine eschatologique, au centre de laquelle les chrétiens attendent la manifestation glorieuse du Christ,²³¹ supposent la préexistence de Jésus-Christ et une préexistence divine et cette préexistence se retrouverait au cœur de ce que les abarangi voudraient attacher toute leur vie.

Le fait que Jésus-Christ tient son origine du Père, n'est pas une déduction résultant de la réflexion postérieure des chrétiens. Les paroles de Jésus, sa prière et sa conduite montrent à l'évidence qu'il se considère sans hésitation comme étant, dans toute son existence, envoyé par le Père. Ainsi se manifeste au moins implicitement la conscience que Jésus-Christ a de son existence éternelle comme Fils du Père qui doit réconcilier avec Dieu le monde entier. La « kénose », l'incarnation, la mort et l'exaltation glorieuse de Jésus-Christ sont conçues comme les étapes de sa descente d'auprès du Père. Toutes ces affirmations montrent la valeur sotériologique et salvifique de l'événement de Jésus-Christ (cf. *Ph* 2, 6-11). Ces événements sont plus forts de tout ce que les abarangi peuvent s'imaginer.²³² Jésus-Christ, médiateur de la création, est aussi celui qui maintient le monde dans l'existence; il est également le chef du corps de l'Église et celui qui réconcilie toutes choses à Dieu (*1 Co* 8, 6 ; *Col* 1,15 s ; *He* 1, 2 s).

Toutes les médiations qui paraissent avoir en propre une signification salvifique sont écartées ou bien ne sont pensables qu'en subordination au Christ. Ainsi l'étrange véhiculé dans les rites et cultes des abarangi est-il

²²⁹ La foi chrétienne souligne que chaque homme est membre du corps du Christ Cf. *GS* n°22.

²³⁰ *DOE* n°1.

²³¹ Le Christ, est Alpha et Omega, *LG* n°7, c'est lui qui maintient dans l'existence tout ce qui a été créé.

²³² Ils englobent l'être christique et le soulèvent à un niveau très grand puisque Dieu est le seul « principe et fin de tous les hommes ». *GS* n°92.

grandement moins fort que le mystère salvifique du Christ. Jésus-Christ possède la prééminence absolue sur toutes les autres médiations²³³ et, par son œuvre et sa personne, il constitue l'événement eschatologique. Jésus-Christ exerce la primauté sur le cosmos et il communique la rédemption à tous; cette rédemption se conçoit comme une nouvelle création (*Col* 1, 15 s ; *1 Co* 8, 6 ; *He* 1, 2 s).

Entendu au sens biblique, « préexistence » ne veut pas dire seulement que le Christ est coéternel à Dieu; ce terme connote tout le mouvement et le mystère christologiques vis-à-vis de la réalisation de l'homme, commençant par l'existence avec le Père, embrassant la « kénose » et l'incarnation, la mort infamante de la croix et l'exaltation glorieuse dans sa résurrection. Il atteste enfin la rédemption de tous les hommes, la primauté sur l'Église, la réconciliation universelle et cosmique.

L'idée de la préexistence de Jésus-Christ est par excellence le point de jonction entre le christocentrisme et la théologie trinitaire. Le véritable christocentrisme est obligatoirement trinitaire, d'autre part la théologie trinitaire doit se comprendre en connexion avec le christocentrisme. Entre le Fils dans la vie éternelle de Dieu et le Fils dans la vie terrestre de Jésus il y a une correspondance étroite, mieux une identité réelle, qui se nourrit de l'unité et de la communion filiale de Jésus-Christ avec Dieu le Père. De cette richesse trinitaire est issue notre humanité. Le don de Jésus-Christ pour nous et pour tous les hommes n'a valeur de salut que s'il prend naissance en Dieu, c'est-à-dire dans le Fils préexistant du Père. Cela démontre à nouveau le caractère sotériologique de la "préexistence".

²³³ Le Christ s'est "soumis volontairement à sa Passion pour le salut des hommes"
RNC n°4.

3.2. L'aspect trinitaire de la croix de Jésus-Christ ou le problème de la "souffrance de Dieu"

La croyance des abarangi semble mettre en doute la souffrance de Jésus comme Fils de Dieu. C'est une tentation partagée par beaucoup de chrétiens. Le contexte de la théologie de la croix échappe à l'entendement de beaucoup. Serait-ce la raison pour laquelle les abarangi invoquent le Christ pensant à celui qui n'a fait que les miracles ?

Toutefois, ils butent au fait que le Père abandonne son Fils, « puisqu'il n'a pas épargné son propre Fils mais l'a livré pour nous tous » (*Rm* 8, 32).²³⁴ Et pourtant, cet amour est le fondement du christianisme.²³⁵ Les théologiens protestants et bon nombre d'anglicans ont développé des systèmes "staurocentriques". Selon ceux-ci la passion du Fils affecte de diverses manières toute la Trinité.²³⁶

Selon plusieurs de nos contemporains, cette souffrance trinitaire a son fondement dans l'essence divine elle-même, selon d'autres dans une certaine « kénose » affectant Dieu quand il crée et se lie en quelque sorte à la liberté de la créature, ou enfin dans le pacte que Dieu a conclu et par lequel il se trouve obligé de livrer son Fils.²³⁷ Si Jésus demande à chacun de porter sa croix serait-ce parce que la croix est liée à la nature même de

²³⁴ Le mystère pascal de la croix et de la résurrection du Christ est au centre de la Bonne Nouvelle que les apôtres et l'Église à leur suite, doivent annoncer au monde *CEC* n°571.

²³⁵ La foi chrétienne suggère que l'homme vive la maladie en présence de Dieu. Cf. *CEC* 1502.

²³⁶ Selon le *CEC*, « Jésus n'a pas connu la réprobation comme s'il avait lui-même péché (cf. *Jn* 8, 46). Mais dans l'amour rédempteur qui l'unissait toujours au Père (cf. *Jn* 8, 29), il nous a assumé dans l'égarement de notre péché par rapport à Dieu au point de pouvoir dire en notre nom sur la croix : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné » (*Mc* 15, 34 ; *Ps* 22, 1). L'ayant rendu ainsi solidaire de nous pécheurs, « Dieu n'a pas épargné son propre Fils mais l'a livré pour nous tous » (*Rm* 8, 32) pour que nous soyons « réconciliés avec Lui par la mort de son Fils » (*Rm* 5, 10) ». *CEC* n° 603.

²³⁷ « S. Pierre peut en conséquence formuler ainsi la foi apostolique dans le dessein divin de salut : « Vous avez été affranchis de la vaine conduite héritée de vos pères par un sang précieux, comme d'un agneau sans reproche et sans tache, le Christ, discerné avant la fondation du monde et manifesté dans les derniers temps à cause de vous » (*1 P* 1, 18-20). Les péchés des hommes, consécutifs au péché originel, sont sanctionnés par la mort (cf. *Rm* 5, 12 ; *1 Co* 15, 56). En envoyant son propre Fils dans la condition d'esclave (cf. *Ph* 2, 7), celle d'une humanité déchue et vouée à la mort à cause du péché (Cf. *Rm* 8, 3), « Dieu l'a fait péché pour nous, lui qui n'avait pas connu le péché, afin qu'en lui nous devenions justice pour Dieu » (*2 Co* 5, 21) ». *CEC* n° 602.

chaque créature puisque même en Dieu il y a possibilité de souffrir ? Si en Dieu il y aurait la possibilité de souffrir, où peut-on échapper la souffrance ? Certains estiment que cet acte de livrer son Fils cause à Dieu le Père une souffrance plus profonde que toute souffrance de l'ordre créé. S'il en serait ainsi, peut-on échapper à la souffrance ? Les abarangi qui prétendent alléger ou supprimer la souffrance, peuvent-ils aboutir à leur objectif ? Dans ces dernières années, plusieurs auteurs catholiques ont fait leurs des propos semblables, estimant que le rôle principal du Crucifié consistait à manifester la passion du Père. Est-ce que le Dieu souffrant pourra-t-il attirer les abarangi ? Pourtant, dans les proverbes rwandais il y en a un qui dit que « imbuto y'umugisha yera ku giti cy'umuruho », c'est-à-dire un fruit du bonheur croît d'un arbre de la souffrance.

Malgré la transcendance divine (Cf. *Jr* 7, 16-19), l'Ancien Testament comme le Nouveau Testament font souvent entendre que Dieu est peiné par les péchés des hommes. Ainsi, la peur de pécher aura son fondement dans le fait de ne pas peiner Dieu bon.²³⁸ Il n'est peut-être pas nécessaire d'expliquer toutes les expressions bibliques qui relatent la souffrance de Dieu comme de simples anthropomorphismes (*Gn* 6,6) : « Yahvé se repentit d'avoir fait l'homme sur la terre et il fut affligé dans son cœur ». La théologie rabbinique renchérit sur ce thème, parlant par exemple de Dieu qui se livre à une lamentation au sujet de l'alliance qu'il a conclue et qui le lie, ou de la destruction du Temple. En même temps elle affirme la faiblesse de Dieu devant les puissances du mal. Dans le Nouveau Testament, les larmes de Jésus-Christ (*Lc* 19, 41), sa colère (*Mc* 3, 5) et le dégoût qu'il éprouve (*Mt* 17, 17) sont, eux aussi, des manifestations d'une certaine manière dont Dieu

²³⁸ « L'Église, dans le Magistère de sa foi et dans le témoignage de ses saints, n'a jamais oublié que "les pécheurs eux-mêmes furent les auteurs et comme les instruments de toutes les peines qu'endura le divin Rédempteur" (Catech. R. 1, 5, 11 ; cf. *He* 12, 3). Tenant compte du fait que nos péchés atteignent le Christ Lui-même (cf. *Mt* 25, 45 ; *Ac* 9, 4-5), l'Église n'hésite pas à imputer aux chrétiens la responsabilité la plus grave dans le supplice de Jésus, responsabilité dont ils ont trop souvent accablé uniquement les Juifs : Nous devons regarder comme coupables de cette horrible faute, ceux qui continuent à retomber dans leurs péchés. Puisque ce sont nos crimes qui ont fait subir à Notre-Seigneur Jésus-Christ le supplice de la croix, à coup sûr ceux qui se plongent dans les désordres et dans le mal " crucifient de nouveau dans leur cœur, autant qu'il est en eux, le Fils de Dieu par leurs péchés et le couvrent de confusion" (*He* 6, 6). Et il faut le reconnaître, notre crime à nous dans ce cas est plus grand que celui des Juifs. Car eux, au témoignage de l'apôtre, "s'ils avaient connu le Roi de gloire, ils ne l'auraient jamais crucifié" (*1 Co* 2, 8). Nous, au contraire, nous faisons profession de Le connaître. Et lorsque nous Le renions par nos actes, nous portons en quelque sorte sur Lui nos mains meurtrières (Catech. R. 1, 5, 11) ». *CEC* n° 598.

se comporte; ailleurs il est explicitement affirmé que Dieu se met en colère (*Rm* 1, 18 ; 3, 5 ; 9, 22 ; *Ap* 15, 1).

A la rencontre des mythologies païennes, les Pères soulignent l'*apatheia* de Dieu, sans nier pour autant sa compassion pour la souffrance du monde. Chez eux le terme "d'*apatheia*" dit l'opposé de "*pathos*", mot qui désigne une *passion involontaire*, imposée du dehors, ou même consécutive à la déchéance de la nature. Quand ils admettent des passions naturelles et innocentes, ils les attribuent à Jésus-Christ ou à Dieu en tant qu'il compatit aux souffrances humaines.²³⁹ Parfois aussi ils s'expriment de façon dialectique : Dieu en Jésus-Christ a souffert d'une manière impassible parce que c'était en vertu d'un libre choix.²⁴⁰

Selon le concile d'Éphèse, le Fils s'approprie les douleurs infligées à sa nature humaine (*oikeiosis*); si l'on s'efforce de ramener cette proposition à la simple "communication des idiomes", on n'en rend pas suffisamment le sens profond.²⁴¹ Le christocentrisme implique aussi que le Christ est au centre de chaque souffrance. Il peut la guérir comme il ne peut pas la guérir selon son secret mystérieux qui est infiniment étrange à l'humanité. L'Église interdit cependant d'affirmer formellement que Jésus-Christ serait passible selon sa divinité.²⁴²

Malgré ce qu'on vient de rapporter, les Pères que nous avons cités affirment clairement l'immutabilité et l'impassibilité de Dieu.²⁴³ De la sorte ils excluent absolument de l'essence divine la mutabilité et cette passivité qui permettraient un passage de la puissance à l'acte.²⁴⁴

Concernant l'immutabilité de Dieu, il faut dire que la vie divine est inépuisable et sans limites, de sorte que Dieu n'a en aucune façon besoin

²³⁹ Origène, *Hom. in Ez.* VI, 6; *Comm. in Matth.* XVII, 20; *Sel. in Ez.* 16 ; *Comm. in Rom.* VII, 9; *De princ.* IV, 4, 4.

²⁴⁰ Grégoire le Thaumaturge, *Ad Theopompum* IV-VIII.

²⁴¹ Le Catéchisme de l'Église Catholique affirme que « La mort violente de Jésus n'a pas été le fruit du hasard dans un concours malheureux de circonstances. Elle appartient au mystère du dessein de Dieu, comme S. Pierre l'explique aux Juifs de Jérusalem dès son premier discours de Pentecôte : "Il avait été livré selon le dessein bien arrêté et la prescience de Dieu" (*Ac* 2, 23). Ce langage biblique ne signifie pas que ceux qui ont "livré Jésus" (*Ac* 3, 13) n'ont été que les exécutants passifs d'un scénario écrit d'avance par Dieu ». CEC n°599.

²⁴² *DS* 16, 166, 196 s, 284, 293 s, 300, 318, 358, 504, 635, 801, 852.

²⁴³ Origène, *Contra Celsum* IV, 4.

²⁴⁴ Cf. saint Thomas, *S. Th.* I^a, q. 2, a. 1, c.

des créatures.²⁴⁵ Aucun événement de la création ne pourrait lui apporter quoi que ce soit de nouveau ou actualiser en lui une potentialité quelconque. Dieu ne saurait donc subir aucun changement par diminution ou progrès. « Donc, puisque Dieu n'est susceptible de changement d'aucune de ces différentes manières, c'est sa propriété d'être absolument immuable ».²⁴⁶ La même affirmation se retrouve dans l'Écriture Sainte au sujet de Dieu le Père, « qui ne connaît ni variation ni obscurcissement passager » (*Jc* 1, 17). Cependant cette immutabilité du Dieu vivant ne s'oppose pas à sa suprême liberté, comme le prouve clairement l'événement de l'Incarnation.

Quant à l'affirmation de l'impassibilité de Dieu, elle présuppose et implique cette façon de comprendre l'immutabilité, mais on ne doit pas la concevoir de telle façon que Dieu demeure indifférent aux événements humains. Dieu qui nous aime d'un amour d'amitié veut être aimé en retour. Quand son amour est offensé, la Sainte Écriture parle de la souffrance de Dieu et, en sens inverse, de sa joie quand un pécheur se convertit (*Lc* 15, 7). « La réaction saine de la souffrance est plus proche de l'immortalité que l'engourdissement d'un sujet insensible ».²⁴⁷ Les deux aspects se complètent mutuellement. Si on néglige l'un ou l'autre, on ne fait pas droit à la notion de Dieu tel qu'il se révèle. Si l'homme est créé à l'image et ressemblance de Dieu, la souffrance peut-elle être incluse dans ce qui est de l'image et ressemblance ?

Rappelons que les abarangi veulent de Dieu une divinité qui soit toute-puissante, certes, mais qui ne paraisse pas indifférente. Il souhaite même que la divinité soit comme affectée de compassion pour les misères des hommes et, en ce sens, qu'elle ne souffre pas avec eux mais qu'elle les délivre.

La piété chrétienne a toujours écarté l'idée d'une divinité indifférente aux vicissitudes de sa créature. Elle a même incliné à admettre que, comme la compassion est une perfection des plus nobles chez l'homme, il existe de même en Dieu, sans aucune imperfection et à un degré éminent une telle compassion, c'est-à-dire « le penchant qui fait prendre pitié, non pas un défaut de puissance »²⁴⁸ et que cette compassion puisse coexister avec la béatitude éternelle elle-même. Cette miséricorde totale à l'égard des peines et des souffrances humaines, les Pères l'ont appelée « passion de l'amour »,

²⁴⁵ *DS* 3002.

²⁴⁶ Saint Thomas, *S. Th.* I^a, q. 9, a. 2, c.

²⁴⁷ Saint Augustin, *En. in ps.* 55, 6.

²⁴⁸ Léon I^{er}, *DS* 293.

cet amour qui, dans la passion de Jésus-Christ, a surmonté les passions et les a rendues parfaites.²⁴⁹

Conclusion

Dans la deuxième partie, nous avons basé notre recherche sur trois chapitres dont la vision anthropologique dans le courant des Abarangi, l'étrangeté de la spiritualité de l'initiation rituelle des Abarangi et l'homme dans la vision chrétienne.

Malgré que la vision anthropologique des abarangi soit différente de la vision anthropologique chrétienne, faisons remarquer que les deux visions anthropologiques sont centrées sur Dieu. Cela nous fait penser à la troisième partie où nous allons traiter les perspectives d'une théologie de l'inculturation dans le diocèse de Byumba.

²⁴⁹ Cf. GRÉGOIRE LE THAUMATURGE, *Ad Theopompum*; JEAN-PAUL II, Encycl. *Dives in misericordia* 7 : AAS 72, 1980, 1199 s.

PARTIE 3 : PERSPECTIVES D'UNE THÉOLOGIE DE L'INCULTURATION DANS LE DIOCÈSE DE BYUMBA

Dans cette partie de notre recherche, nous allons montrer les perspectives de la théologie de l'inculturation dans le diocèse de Byumba. Le fait que certains adeptes de l'Église catholique ne comprennent pas l'utilité de l'inculturation, ce qui constitue l'obstacle pour la croissance de l'Église en vue de trouver des solutions à l'humanité,²⁵⁰ cette partie est consacrée à montrer combien la promotion de l'inculturation à l'intérieur de l'Église, est une nécessité pour la nouvelle évangélisation où l'être christique pourra trouver son espace et cheminer vers l'être chrétien.

Nous appuyant sur une théorie de l'être christique, au-delà des différences religieuses et culturelles, nous démontrerons comment celui-ci est l'unique base qui peut faire que l'inculturation puisse surmonter les conflits d'ordre anthropo-théologique. La base de cet être christique est le Christ lui-même en qui tout a été créé, qui est à l'origine de tout, au centre et à la fin de tout.²⁵¹ La théologie de l'inculturation aurait ses fruits si les CEB – déjà choisies comme lieux d'évangélisation dans le diocèse de Byumba – deviennent terrains d'application de l'inculturation et de floraison du témoignage de l'être chrétien pour l'être christique en vue de la conversion de ce dernier. L'Église catholique maintient-elle la ligne droite du message chrétien avec les non-chrétiens de façon personnalisée, en temps opportun et précis?

Les hypothèses spécifiques qui nous ouvrent aux perspectives dans notre recherche sont celles-ci: La promotion de l'inculturation peut augmenter la crédibilité de l'Église vis-à-vis des abarangi. La deuxième hypothèse : L'Église catholique dans le diocèse de Byumba peut accéder à la satisfaction des abarangi de façon personnalisée, enfin que l'être christique croisse dans l'être chrétien.

L'objectif spécifique de notre recherche dans cette troisième partie sera de démontrer les perspectives de l'inculturation dans le développement de l'être christique dans l'être chrétien dans le diocèse de Byumba.

Les problèmes que nous trouvons aujourd'hui dans la théologie de l'inculturation consistent en ce que le vrai fondement de l'inculturation n'est pas considéré à la lumière du mystère de l'Incarnation du Verbe où l'être

²⁵⁰ La vision prônée par l'Église Catholique Universelle est le « développement intégral de tout homme et de tout l'homme ». *Encyclique Populorum Progressio*, n°14.

²⁵¹ "Cristo è il compimento della storia". C. LAUDAZI, *Di fronte al mistero dell'uomo. Temi fondamentali di antropologia teologica*, Ed. OCD, Roma 2007, 250.

christique a été surélevé dans le Christ lui-même.²⁵² Rappelons que le concile lui-même déclare à ce propos que l'Église, pour être en mesure d'offrir à tous les hommes de toutes les nations le message de salut « doit s'insérer dans tous ces groupes humains du même mouvement dont le Christ lui-même, par son incarnation, s'est lié aux conditions sociales et culturelles déterminées des hommes avec lesquels il a vécu ». ²⁵³ Voyons maintenant les problématiques qui entravent le processus de l'inculturation dans le diocèse de Byumba.

²⁵² “Il primato assoluto di Cristo non va inteso in senso onorifico, né cronologico, ma ontologico” C. LAUDAZI, *Di fronte al mistero dell'uomo. Temi fondamentali di antropologia teologica*, Ed. OCD, Roma 2007, 324.

²⁵³ AG, n°10.

CHAPITRE 7 : LES PROBLÉMATIQUES ACTUELLES DE LA THÉOLOGIE DE L'INCULTURATION

La présente étude a porté sur la période de 2010-2013, qui correspond à la période pendant laquelle nous avons collecté les données de notre recherche alors que nos répondants sont entrés dans le courant dans les années antérieures.

Tableau : Année d'entrée de nos répondants dans le courant des abarangi

Année d'entrée	Nombre de répondants	Pourcentage
1995	14	33.4
1998	12	28.6
1999	9	21.4
2004	7	16.6
Total	42	100

Le tableau ci-dessus montre que de nombreux cas de nos répondants qui fréquentent le courant des abarangi ont eu lieu en l'an 1995 avec le pourcentage de 33,4, suivi de l'année 1998 avec le pourcentage de 28,6, puis l'année 1999 avec le pourcentage de 21,4 et l'année 2004, avec le pourcentage de 16,6. À partir de l'année 2004, le nombre de cas de gens qui ont fréquenté le courant des abarangi est réduit de plus en plus. Cette réduction s'explique par le fait que l'évangélisation a été faite par différentes CEB. Lors de la collecte des données, nous avons demandé la raison de la réduction à l'un des responsables des CEB. Il nous a répondu que depuis que les CEB sont fondées dans le diocèse de Byumba, ils ont commencé à mettre l'accent sur l'éducation religieuse et la tolérance entre les religions insistant sur l'amour, lequel amour attire les gens vers le Christ. Parmi les problèmes actuels de l'inculturation, notons le problème de l'identité culturelle et l'identité chrétienne,²⁵⁴ se retrouvant dans la même personne, qui présentent une étrangeté, et cela, entrave la réalisation de l'homme dans le Christ. L'autre problème que nous notons, c'est le

²⁵⁴ Dans son document GS 60, l'Église reconnaît que tous doivent avoir droit à leur culture sans discrimination de race, de sexe, de nation, de religion, de condition sociale et que tous doivent se réaliser dans leur culture.

fondamentalisme religieux répulsif. Ceci, fait obstacle aux points fondamentaux de l'inculturation.

1. L'identité culturelle et l'identité chrétienne : Étranges l'une à l'autre ?

Si dans la deuxième partie de notre recherche nous avons insisté sur les actions symboliques et le rôle des mythes, c'est parce qu'ils nous paraissent être les plus significatifs dans la solution de la question posée autant que dans l'intelligence du mécanisme de l'inculturation. Voyons le problème de l'inculturation en soi.

1.1. La problématique de l'inculturation dans le diocèse de Byumba

Avant de passer à l'examen de notre question, sans doute est-il avantageux de préciser, du point de vue biblique, l'objet de la révélation surnaturelle par rapport à la révélation naturelle. « Dans l'Ancien Testament, la révélation surnaturelle, c'est la manifestation faite par Dieu à Israël du projet de salut qu'il a sur lui. Autrement dit, l'objet de la révélation surnaturelle, dans l'Ancienne Alliance, c'est l'élection d'Israël et le cheminement historique qui s'ensuit ; c'est-à-dire toutes les actions salvifiques que Dieu accomplit pour conduire cette élection à bonne fin ».²⁵⁵ L'œuvre de Dieu était accompagnée par la parole qu'il adressait à son peuple à travers ses hommes qu'il avait choisis. « En un mot, l'objet de la révélation surnaturelle est l'intention salvifique de Dieu pour Israël ».²⁵⁶

Cette révélation s'est étendue dans plusieurs siècles. « À la fin de l'histoire sainte, ce projet salvifique apparaîtra comme étendu à tous les peuples de la terre, à commencer par les pays limitrophes : l'Égypte et l'Assyrie (Cf. *Is* 19, 16-25) ». Le projet salvifique de Dieu devait joindre les peuples païens pour leur salut, ces derniers étant dans leur cultures. Sans trahir le message de Dieu, on a du entrer dans d'autres cultures. Puisque dans « le Nouveau Testament, l'objet de toute la révélation surnaturelle » se réduit pratiquement « à Jésus Christ, objet et sujet de la révélation, car il constitue la fin de l'intention salvifique de Dieu pour Israël (*Rom* 10, 4) », il a montré des comportements qu'il faut avoir vis-à-vis des païens. « La volonté salvifique de Dieu est de sauver tous les hommes (Israël compris)

²⁵⁵ L. MONSENGWO-PASINYA, « Révélation dans l'histoire », in *Continuité et discontinuité entre l'Ancien Testament et les Religions africaines*, Actes du 1^{er} congrès des biblistes africaines, Kinshasa 26-30 décembre 1978, 159.

²⁵⁶ *Ibid.*, 159.

en Jésus Christ, c'est-à-dire faire d'eux des fils dans le Fils (*Gal 4, 4-6*) ; les appeler à vivre avec Dieu les relations qui sont celles de Dieu avec le Fils». ²⁵⁷

Dans le Nouveau Testament, le projet salvifique de Dieu devient ouvert pour tout homme et pour tout l'homme. ²⁵⁸ La mission de l'Église universelle sera encore soulignée par le Pape Paul VI dans l'Encyclique *Populorum Progressio* n° 14 : c'est le développement intégral de l'homme et de tout l'homme à la lumière de l'Évangile. En ces mots, l'être christique est souligné et estimé. À la lumière de l'Évangile, l'être christique se développe et trouve son point culminant dans le Christ.

L'objet de la révélation surnaturelle n'est pas opposé à l'objet de la révélation naturelle, plutôt il le complète pour le salut de l'homme. L'inculturation est vue dans ce sens pour enlever l'étrangeté qui est vue par certains entre l'identité culturelle et l'identité chrétienne. L'objet de la révélation naturelle est l'intention salvifique de Dieu pour tout homme qui git dans ses cultures comme voie de vie choisie par les peuples mais de fond illuminés par le Créateur des êtres visibles et invisibles. À ce niveau, il y a besoin de la révélation surnaturelle pour compléter la révélation naturelle de Dieu.

Si nous admettons que l'objet de la révélation est toute connaissance que Dieu donne à l'homme, tout homme peut connaître Dieu dans ses cultures même si il ne peut pas avoir toutes les lumières sur lui. ²⁵⁹ Le salut que Dieu dispense aux Nations par le truchement d'Israël vient non pas pour enlever, mais pour compléter. Mais, pour rester dans le cadre de notre propos, cette connaissance Dieu la donne à l'homme par et à travers le fait même que ce dernier est créé à son image et à sa ressemblance.

Sur ce point, le problème qu'il peut y avoir entre le courant des abarangi et le christianisme dans le diocèse de Byumba, est que l'un comme l'autre ne veut pas ou a des difficultés, comme culture, de sortir de ses frontières socioreligieuses, de montrer sa spécificité de religion tout en reconnaissant la spécificité de l'autre comme don de la nature ou de Dieu.

²⁵⁷ *Ibid.*, 159-160.

²⁵⁸ Le Concile Vatican II stipule que par la révélation Dieu a communiqué ses décrets éternels pour le salut des hommes Cf. *RD 6*. Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine à partir des choses créées. Cf. *Rm 1, 20*.

²⁵⁹ *RD n°6*.

Si on parvenait à dépasser ces limites, l'inculturation serait une sorte de rencontrer et féconder la culture de l'autre pour un enrichissement mutuelle et pour le développement intégral de l'homme et de tout l'homme à la lumière de l'Évangile.²⁶⁰ Concernant le christianisme comme le courant des abarangi, pour le bien de l'homme, à travers bien de vicissitudes, l'inculturation consiste à accompagner et animer la vie de l'homme²⁶¹ qui a tant soif de Dieu, puisque cette soif est une réalité naturelle. D'autre part, grâce à un dialogue constant, s'enrichir dans l'échange culturel est un bien immense pour l'homme. N'est-ce pas l'attitude qui leur est demandée maintenant, d'abord à l'égard de « l'homme moderne, dont la mentalité et le cadre culturel ont changé ».²⁶² Le comportement reconnaissant l'autre au moins comme existant (l'être dans l'existence), ayant la culture religieuse autre que celle d'où l'on est évolué et de laquelle il a tant reçu et ensuite le reconnaissant comme image de Dieu, c'est la base de l'enrichissement mutuel et de l'inculturation.

Sans renier ou rejeter son passé, l'umurangi peut vivre tranquillement et rejoindre le catholicisme où il peut gagner à rencontrer l'autre culture religieuse. Laisser le Christ s'incarner dans le courant des abarangi, qui déjà porte certains insignes du christianisme est une purification de ce qui ne correspond pas au message chrétien, et un enrichissement mutuel. N'est-ce pas une condition sine qua non de l'enracinement de l'homme dans le mystère du salut ? « Peut-on considérer ceux à qui s'adresse la prédication de l'Évangile comme des auditeurs passifs ? Cette annonce de la Bonne Nouvelle du Christ n'est-elle pas plutôt rencontre et dialogue, dans le respect et l'écoute de l'autre ? Si elle est réductrice des différences, négatrice de l'autre et de ses valeurs religieuses et culturelles, elle ne sera qu'un monologue hautain et stérile ».²⁶³ C'est cette situation qui était développée dans certaines familles du diocèse de Byumba où les membres étaient adeptes des différentes religions dont le christianisme.

L'histoire des abarangi, et par là nous entendons précisément la culture, la religion, les coutumes, les traditions, est-elle à considérer comme

²⁶⁰ PAUL VI, Encyclique *Populorum Progressio*, n° 14.

²⁶¹ *Redemptoris Missio* souligne que « par l'inculturation, l'Église incarne l'Évangile dans les diverses cultures et, en même temps, elle introduit les peuples avec leurs cultures dans sa propre communauté, elle leur transmet ses valeurs, en assumant ce qu'il y a de bon dans ces cultures et en les renouvelant de l'intérieur » *RM*, n°52.

²⁶² V. BACINONI, « Révélation dans l'histoire », in *Continuité et discontinuité entre l'Ancien Testament et les Religions africaines*, Actes du 1^{er} congrès des biblistes africaines, Kinshasa 26-30 décembre 1978, 146.

²⁶³ *Ibid.*, 146-147.

nulle et non avenue en face du christianisme ? « Si l'on est d'une culture autre que celle dans laquelle s'est développé historiquement le christianisme, doit-on renoncer à sa propre culture et faire « table rase », et en embrasser une autre pour pouvoir adhérer au Christ ? Ne serait-ce pas là reprendre aujourd'hui le discours des « judaïsants » d'hier ? »²⁶⁴ Le sens de la conversion dans la mentalité chrétienne dans le diocèse de Byumba comme au Rwanda, c'est donc de renoncer à son être religieux antécédent et rejoindre le christianisme jusqu'à proclamer qu'on était du Satan. Le Concile Vatican II considère cependant que la conversion doit être un acte posé librement.²⁶⁵ Or si les pratiques liées à la tradition sont considérées comme sataniques, il y a derrière cela une sorte de contrainte de la conversion. À propos de la question de possibilité de syncrétisme dans ce sens d'inculturation, Bacino dit qu'« il ne s'agit pas de plaider ici pour un nouveau syncrétisme, qui viendrait s'ajouter à ceux déjà existants. Mais nous pensons que le recours au syncrétisme lui-même constitue une question et une interpellation adressée au christianisme ».²⁶⁶

Le Christ, en s'incarnant, son être Dieu n'a pas été réduit par son être homme. Plutôt, son être homme a enrichi tout être humain. Par l'action de l'Esprit Saint, tout ce qui vise le salut de l'homme et son bien être dans son développement spirituel vers Dieu puise son efficacité dans le mystère du Verbe incarné. « Il est vrai que la révélation a atteint sa plénitude dans la personne et l'œuvre de Jésus Christ, on ne peut y ajouter, ni la changer pour l'accommoder à telle situation historique, culturelle ou religieuse ». Cette affirmation est nécessaire pour défendre l'intégrité du dépôt de la foi catholique. Toutefois, Bacino considère cette affirmation comme si renfermant le salut. « Ne se cache-t-il pas, dit-il, dans cette affirmation une conception partielle de la révélation, conçue seulement comme un corps de vérités immuables à transmettre, et qui s'adresserait à un homme passif et vidé de lui-même ? La révélation est d'abord et avant tout histoire du salut, elle revêt toujours une forme dialogale ». C'est juste cette forme dialogale qui enrichit et qui perpétue le dialogue que Dieu a entrepris dans la révélation par sa parole.

Si le chrétien peut dialoguer avec l'umurangi afin de reconnaître au moins, comme membres d'une même famille biologique, qu'ils ont sucé le

²⁶⁴ *Ibid.*, 147.

²⁶⁵ La liberté dans la conversion est l'œuvre de l'Esprit Saint où l'homme agit en Partner. Cf. *AM* n° 13. Dieu appelle à partir de l'intérieur de l'homme et ce dernier répond librement pour suivre la voix de Dieu.

²⁶⁶ *Ibid.*, 147.

même sein, c'est la base anthropologique qui peut même croître dans la vision théologique plus saine. L'écoute mutuelle est très importante dans le processus de l'inculturation. « Réduire l'homme à la passivité lors de cette rencontre, c'est hypothéquer ce dialogue ».²⁶⁷ « Déjà dans l'Ancien Testament, l'écoute de la Parole de Dieu par le Peuple élu entre comme élément constitutif de la révélation elle-même. La révélation comme élément historique est accomplie en Jésus Christ, mais son actualisation dans la conscience vivante de l'Église sous la motion de l'Esprit n'est jamais achevée. En ce sens-là, on peut parler de révélation continuée ».²⁶⁸

Le concept « Évangile » ce qui veut dire Bonne Nouvelle, qui renferme l'annonce de la vie et du mystère du Christ (Cf. *RD* n°7), sous-entend que les gens lui sont en attente parce que ce qu'ils vivaient ne donne pas du tout ou ne donne pas assez de bien à l'homme. Cela sous-entend encore qu'il ne faut pas contraindre les gens à écouter la bonne nouvelle parce que si elle est bonne elle attire elle-même les gens.²⁶⁹ Cela va dans la logique de la mission de Jésus dans le monde. C'est par amour et vérité qu'il convertissait. Le choc culturel ou religieux arrivait seulement quand il s'agissait de la vision anthropologique du salut et du bien de l'homme. Geffre se demande si l'Évangile « serait-il encore vraiment 'la Bonne Nouvelle du salut', s'il venait anéantir l'identité culturelle des personnes ou des peuples, au lieu de les épanouir de l'intérieur, et d'en dégager les potentialités »?²⁷⁰

Le Christ, en s'incarnant, c'était d'épanouir l'homme de l'intérieur afin que ce dernier vive en Dieu cheminant vers Dieu pour vivre en lui définitivement. « Aussi l'incarnation devient-elle concrètement la loi de toute annonce de la révélation divine aux hommes, du moins si elle se veut efficace. Et l'incarnation sera la loi du christianisme aujourd'hui pour répondre aux questions nouvelles des hommes, des peuples, des cultures, s'il veut rester fidèle à lui-même, et surtout à son Fondateur, Jésus Christ, l'Homme-Dieu ».²⁷¹ Le principe de l'incarnation dans la rencontre culturelle

²⁶⁷ *Ibid.*, 147.

²⁶⁸ C. GEFFRE, « Le révélation hier et aujourd'hui » dans J. AUDINET, H. BOUILLARD, *Révélation de Dieu et langage des hommes*, Ed. du Cerf, Paris 1972, 95.

²⁶⁹ L'Évangile est, selon le Concile Vatican II, "force de Dieu pour tout croyant" *RD* n°17.

²⁷⁰ C. GEFFRE, *Op. Cit.*, 96.

²⁷¹ *Ibid.*, 96.

signifie que le plus fort s'abaisse pour prendre la main du plus faible.²⁷² C'est celle-ci la mission du chrétien vers l'umurangi ou bien de l'être chrétien vers l'être christique. L'Évangile que le chrétien doit transmettre doit « répondre à cette double exigence : être pleinement divin et pleinement humain ». ²⁷³ Vis-à-vis de l'umurangi, le chrétien doit aller de la lettre de l'Écriture jusqu'à l'actualité de la Parole dans l'Église, tendue entre le souci de restituer le contenu objectif de la Parole de Dieu et le devoir d'actualiser son sens pour l'homme dans sa culture.

Le Concile Vatican II, dans le Décret « *Ad Gentes* » souligne cette exigence

Et certes, c'est à l'exemple de l'économie de l'incarnation que les jeunes Églises, enracinées dans le Christ et bâties sur les fondations des apôtres, assument en un merveilleux échange toutes les richesses des nations données en héritages au Christ (Cf. *Ps* 2, 8). Qu'aux coutumes et traditions de leurs propres peuples, à leur sagesse et à leur science, à leurs arts et à leur enseignement, on emprunte tout ce qui peut contribuer à manifester la gloire du Créateur, à faire resplendir la grâce du Sauveur, ordonner comme il faut la vie chrétienne. Pour qu'un tel dessein puisse aboutir, il est nécessaire qu'on établisse un grand espace socioculturel, comme on dit, l'on suscite une réflexion théologique qui, à la lumière de la tradition de l'Église universelle, soumette à une nouvelle recherche les faits et les paroles révélés par Dieu, consignés dans les saintes Lettres, expliqués par les Pères de l'Église et le Magistère.²⁷⁴

Toutefois, certains chrétiens jusqu'aujourd'hui basent leur approche aux abarangi comme à toutes les religions non-chrétiennes sur une théologie essentiellement fondée sur la recherche inconditionnelle du salut des âmes (*salus animarum*), à travers la conversion des infidèles.

Cette approche qui a été développée en Afrique, « polarisera la réflexion missionnaire pendant des siècles jusqu'au début de ce XXe siècle et contribuera 'à disqualifier globalement les traditions culturelles et religieuses des peuples africaines' en se donnant pour objectif de convertir les infidèles ». ²⁷⁵ L'intérêt missionnaire du chrétien était donc centré sur

²⁷² L'Église a un rôle de favoriser et assumer, dans la mesure où ils sont bons, les talents, les richesses, les coutumes des peuples et, en les assumant, les purifie, les renforce et les élève » *LG* n° 13.

²⁷³ *Ibid.*, 96.

²⁷⁴ *AG*, n° 22.

²⁷⁵ A. Y. BAZIE, *Théologie africaine de la libération pertinence et perspectives théologiques*, Pontificia Universitas Urbaniana, Rome 1997, 12-13.

l'alternative d'un salut ou d'une damnation que décidait la réception ou le refus du baptême.

L'inconvénient d'une telle approche est celui d'occulter la dimension historique et totale du salut de l'homme, dans cette circonstance d'umurangi, « en privilégiant une approche anthropologique dualiste de la personne, (âme-corps) offrant ainsi un terrain propice au développement des thèses marxistes anti-religieuses». ²⁷⁶ S'il n'y a pas de changement, l'approche de l'implantation du christianisme où manque le dialogue entre les cultures religieuses donnera naissance à « des communautés chrétiennes paralysées, copiées sur le modèle européen, sans initiative, sans créativité, sans originalité, priant avec des paroles d'emprunt, pensant par procuration...». ²⁷⁷ Et ceci, au lieu de favoriser l'inculturation, les deux cultures religieuses, celle du christianisme et celle des abarangi, restent étranges entre elles.

1.2. L'étrangeté ou complémentarité ?

Une des pistes pour résoudre le problème de la rencontre culturelle et religieuse, est de s'éclairer de certains comportements que nous trouvons dans la Bible. « Au premier Concile de Jérusalem, Jacques énonce un *principe* (*Krinô*) de liberté chrétienne et en même temps fait montrer un souci pastoral de vie en commun et de conciliation de parties opposées (compromis !) ». ²⁷⁸ Ce principe de liberté chrétienne peut être la base pour fonder une formation religieuse aux chrétiens qui ont une tendance de retour aux pratiques traditionnelles liées aux religions traditionnelles. Dans le contexte du premier Concile, Jacques a demandé aux judéo-chrétiens de « ne pas accumuler les obstacles devant les païens qui se tournent vers Dieu » et a recommandé « aux pagano-chrétiens d'observer quelques prescriptions légales juives, qui d'ailleurs se retrouvent déjà dans leurs traditions depuis la Genèse (*Gen 9, 3-7*) ». ²⁷⁹

Pour que les vérités de la foi soient reçues par les gens qui ont pénétré le courant des abarangi, il faut veiller à mettre en œuvre tous les « radars épistémologiques » dont dispose ce courant. Si « aucune culture ne peut

²⁷⁶ *Ibid.*, 13.

²⁷⁷ A. NGINDU MUSHETE, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, L'Harmattan, Paris 1989, 36.

²⁷⁸ G. MUKENG'A KALOND, « Tache de l'exégèse africain », in *Christianisme et identité africaine. Points de vue exégétique*. Actes du 1^{er} congrès des biblistes africaines, Kinshasa 26-30 décembre 1978, 22.

²⁷⁹ *Ibid.*, 22.

monopoliser l'expérience de l'Évangile », ²⁸⁰ comme dit L. Santedi Kinkupu, le courant des abarangi pourrait-il prouver une expérience évangélique ? L'inculturation pourrait-elle « faire germer la Bonne Nouvelle de la vie » ²⁸¹ même chez les abarangi ?

2. Le fondamentalisme religieux répulsif

Si nous parlons du fondamentalisme religieux répulsif, dans notre contexte nous voyons l'être christique se trouvant dans sa religion traditionnelle et l'être chrétien qui a reçu la bonne nouvelle. Les caractéristiques de ces deux êtres peuvent se retrouver dans la même personne humaine comme dans les deux personnes vivant dans une même famille ou deux groupes de gens dans une même région. Cette dernière catégorie est le cas des abarangi.

Penser que l'être chrétien perdra complètement ses racines religio-culturelles, semble être utopique. Le fondamentalisme religieux répulsif, dans ce sens, détruit l'homme soit dans son intérieur, soit dans son groupe social. « Comme au temps de Paul et de la première Église, le « détour » par l'AT est-il nécessaire pour rencontrer le Christ ou y a-t-il un accès plus direct ? On remarque pourtant que la catéchèse de Paul dans Rom., dans I et II Co et dans Gal comporte toujours une part importante d'initiation à l'AT ». ²⁸² Tout en acceptant que comparaison n'est pas raison, toute proportion gardée, la reconnaissance des germes de l'Évangile dans chaque culture est le début de l'inculturation. Saint Paul a voulu cette orientation pour que l'Église du Christ puisse atteindre toutes les limites du monde. « Ne serait-ce que par le fait qu'il s'adresse à des milieux non judéo-chrétiens ? La méthode de lecture de l'AT que Paul pratique ici serait-elle applicable à d'autres corpus constitués (écrits ou oraux fixés) qui joueraient sinon le même rôle, du moins analogue dans d'autres civilisations ? » ²⁸³ Répétons-le, toute proportion gardée, pour que l'homme puisse enraciner l'Évangile dans sa culture, il faut creuser sa culture et ses traditions religieuses pour que le socle soit productif. « Pour trouver une meilleure manière de rendre le côté spécifique de la nouvelle Alliance, est-il possible de situer ce que Paul affirme avec rigueur *dans le contexte des cultures africaines*, tirer parti des noms théophores, étudier l'eschatologie du NT

²⁸⁰ L. SANTEDI KINKUPU, *Dogme et inculturation en Afrique. Perspective d'une théologie de l'invention*, Karthala, Paris 2003, 180.

²⁸¹ *Ibid.*, 180.

²⁸² G. MUKENG'A KALOND, *Op. Cit.*, 331.

²⁸³ *Ibid.*, 331.

dans un contexte africain ?».²⁸⁴ Les traditions qui ne se laissent pas déraciner facilement seraient-elles une interpellation pour chercher de nouvelles méthodes d'évangélisation ? Chaque culture a ses limites pour la réception du Christ et pourtant le Christ n'a pas de limites.

Beaucoup de gens, y compris même des chrétiens convaincus, vis-à-vis de l'AT, voyant les guerres, certains cas d'immoralités selon le jugement du NT, portent un jugement négatif. Ils ont même la tentation de ne pas lire l'AT parce qu'ils ne savent pas comment se comporter voyant un peuple qui n'obéissait pas des règles morales d'aujourd'hui. Dans ce cas, n'oublions même pas des religieux et religieuses qui, priant les psaumes, arrivant où on dit « Lui qui frappa les Égyptiens dans leurs aînés, éternel est son amour !...fit périr les rois redoutables, éternel est son amour... » (Ps 135, 10. 18), ils ont du complexe pour prier dans ce sens.

Ici nous sommes en train de discuter sur l'être christique qui se trouve dans ses traditions²⁸⁵ et l'être chrétien qui de temps en temps pense à ses traditions. La répulsion entre les deux êtres constitue une problématique anthropo-théologique puisque les deux ont leur manière de recherche de Dieu, de qui ils reçoivent la vie et de qui ils attendent avec humilité le maintien dans la vie et une mort douce sans châtement. On se demanderait alors si l'être christique, avec ses caractéristiques liés à la tradition religieuse devrait être anéanti dans l'être chrétien. On peut aller même plus loin avec Amsler : « Faut-il céder à la tentation qui demeure dans l'Église, d'évacuer l'AT comme une phase préliminaire de la révélation non indispensable et susceptible même *d'être remplacée par la culture ou la religion des peuples à évangéliser ?* » Une position équilibrée d'Amsler, est qu' « On ne peut concevoir l'AT comme une évolution humaine entachée d'erreur... Chaque événement de l'ancienne alliance est *irremplaçable*, parce qu'il anticipe la révélation dernière et les Documents scripturaires qui en témoignent ne sauraient être tenus pour un mélange de vérité et d'erreurs que le temps aurait progressivement épuré. Ils sont autant de paroles de Dieu authentique».²⁸⁶ Il reste ici le problème de la lecture de l'AT. C'est cette lecture qui sonde le passage de Dieu dans la culture juive qui doit

²⁸⁴ *Ibid.*, 331.

²⁸⁵ À propos des traditions des peuples, le Concile Vatican II stipule que « tout élément de la famille humaine porte en lui-même et dans ses meilleures traditions quelque élément de ce trésor spirituel que Dieu a confié à l'humanité, même si beaucoup en ignorent l'origine » GS n°86.

²⁸⁶ G. MUKENG'A KALOND, *Op. Cit.*, 394.

guider la lecture du passage de Dieu dans la vie de chaque personne humaine et de chaque groupe humain.

Pour certains, « le NT est une relecture de l'AT comme dans l'AT il y a des relectures successives des anciennes traditions. D'où ils ne parlent pas seulement d'une histoire du salut unique et continue (rectiligne) (...) mais plutôt d'une certaine lecture *typologique* de l'AT où chaque péricope de l'AT est située dans le contexte du NT pour éclairer l'œuvre de Dieu en Jésus Christ ».²⁸⁷ L'inculturation dans le contexte de notre Diocèse devait étaler des Péricopes de l'histoire Rwandaise où Dieu, appelé Imana, a montré son grand amour pour chacun et pour ce peuple. D'ailleurs, le Rwandais reconnaissait que Dieu passe la journée ailleurs pour rentrer le soir et passer la nuit au Rwanda (Imana yirirwa ahandi igataha i Rwanda). Malgré certaines pratiques non acceptables selon la religion chrétienne,²⁸⁸ le Rwandais avait une foi solide en Dieu et cette foi demeure chez le Rwandais malgré des religions diversifiées dont les religions à caractère traditionnel. Ainsi, fallait-il différencier l'inculturation de l'occidentalisation.

2.1. La question de l'inculturation et l'occidentalisation

Par l'inculturation, nous considérons que les cultures accueillent les trésors de l'Évangile et en échange, elles offrent à toute l'Église les richesses de leurs meilleures traditions et le fruit de leur sagesse. Dans ce sens, il y a un va-et-vient d'enrichissement culturel et religieux où il y a la possibilité de voir combien Dieu est grand. Par contre, le manque d'inculturation ou l'opposition à la vraie et saine inculturation rétrécit l'idée de Dieu dans l'homme et l'idée de l'homme dans le prochain. « C'est ce complexe et délicat échange que l'inculturation doit promouvoir pour la croissance mutuelle de l'Église et de chaque culture ».²⁸⁹

Si on examine ce qui se passe en général entre les membres de l'Église vis-à-vis des autres cultures, et dans notre contexte vis-à-vis du courant des abarangi, l'inculturation est encore loin. Si l'inculturation est l'échange des richesses et de la sagesse culturelle, il n'est pas question du respect culturel mais d'une reconnaissance qu'une autre culture peut offrir à l'autre et vice versa ce qu'elle a de meilleur. « De toute évidence les canons classiques, orthodoxes au sens fort du terme, des sciences dites exactes,

²⁸⁷ *Ibid.*, 24.

²⁸⁸ Néanmoins, le Concile Vatican II définit l'exercice de la religion comme suit: "L'exercice de la religion consiste avant tout en des actes intérieurs, volontaires et libres par lesquels l'homme s'ordonne directement à Dieu » LR n°3.

²⁸⁹ H. CARRIER, *Op. Cit.*, 628.

mais aussi les allants de soi, les présupposés ou les axiomes non questionnés des sciences anthropo-sociales écartent ou ignorent tout ce qui contredit les principes et critères en fonction desquels elles ont délimité leurs champs d'investigation et défini leurs méthodes de recherche et de validation».²⁹⁰ Certains conservateurs des cultures ont la même vision des choses.

Quand on parle de possibilité d'accueillir pour s'enrichir entre deux cultures, on pense surtout à la dynamique et à la croissance culturelle. « Il faut rappeler avec force que dans les sciences anthropo-sociales les « objets » d'observation, d'analyse, d'étude, d'investigation, etc., sont, qu'on le veuille ou non, des sujets capables de contre-observations (contre-analyses, contre-études, contre-investigations) ». ²⁹¹ Dans chaque culture on remarque cette possibilité ou cette tendance au changement ; mais cela ne devrait pas être l'obstacle à l'inculturation.

Toutefois, quand une culture se considère comme supérieure à l'autre, l'inculturation devient impossible. C'est le cas de l'occidentalisation. Le message chrétien qui a été apporté au Rwanda comme en Afrique en général, a été véhiculé dans une culture occidentale. Ainsi, la colonisation accompagnait-elle l'évangélisation où cette dernière avait aussi l'aspect de la civilisation en matière culturelle. Ainsi, la rencontre des cultures ne produit que l'angoisse pour certains et le désir caché dans le subconscient de retour aux racines culturelles. C'est ainsi que le Synode qui s'est tenu à Rome s'émerveillait de la recrudescence des religions traditionnelles surtout en Afrique. C'est ce problème de l'occidentalisation qui a envahi l'évangélisation et qui a obnubilé l'inculturation source du développement de l'être christique dans l'être chrétien, ce dernier étant la visée de l'évangélisation. L'inculturation peut avoir lieu quand des sujets de deux cultures se rencontrent pour s'enrichir. « Des sujets qui – en tant qu'êtres de désirs, d'émotions, d'opinions, d'aspirations, de projets – renvoient l'observateur à ses propres désirs, émotions, opinions, aspirations, projets, ce qui ne peut manquer de réactiver ses angoisses, ses troubles, ses confusions, ses doutes ». ²⁹² Dans ce sens-ci, le changement basé sur la dynamique intérieure provoque un besoin de l'autre ou peut-être de l'autre culture.

Cette caractéristique ontologique des êtres humains, est la base christique, qui est aussi dénominateur commun « en tant qu'objets-sujets

²⁹⁰ J.-M. BROHM, *Anthropologie de l'étrange. Enigmes mystères, réalités insolites*, Editions Sulliver, Paris 2010, 98.

²⁹¹ *Ibid.*, 41.

²⁹² *Ibid.*, 41.

porteurs de sens, de valeurs, de projets, de finalités ». Cette base christique interdit de considérer les réalités d'une autre culture « comme de simples 'choses' mesurables, des chiffres, des structures abstraites, des entités quantifiables ». Elle « interdit aussi d'imaginer l'observateur comme un pur opérateur scientifique, neutre, asexué, impartial, sans désir, transparent et objectif». ²⁹³ Les deux parties se respectant mutuellement, ils donnent lieu à l'inculturation.

La résistance opiniâtre de certaines réalités hors normes, selon la mesure occidentale, étant des voies de vie pour un groupe de personnes humaines est une interpellation au christianisme de revoir les moyens nouveaux de dresser une voie au milieu de ces voies, la Voie du Christ qui est la Vérité, le Chemin et la Vie (*Jn 14, 6*). « Tandis que la profondeur de la révélation divine se manifeste dans le mystère de l'incarnation, cette même révélation se prolonge dans la participation interprétative de l'évangile par chaque culture ; et celle-ci acquiert dans la fonction de révélation une place et un rôle irremplaçables pour l'Église catholique et les personnes qui la vivent». ²⁹⁴ Le processus de l'incarnation donne sens et surélève l'être christique dans une culture donnée et lui fait vivre du message chrétien.

2.2. Les points fondamentaux pour une théologie de l'inculturation

Notre dissertation a comme but de tirer de la relecture de l'étrange que nous avons considéré dans la deuxième partie des vecteurs d'une orientation théologique dont les acteurs de l'inculturation peuvent se servir dans le diocèse de Byumba. Par vecteurs nous entendons dans notre cas des éléments directeurs déterminants la pertinence de l'existence de cette orientation théologique. Signalons-en quatre auxquels se relient les autres :

- L'orientation théologique dans le diocèse de Byumba pour la dignité de la personne dans le cas des abarangi est une orientation basée sur la création. Dans leurs prières, les abarangi insistent sur Dieu Créateur (Imana Ruhanga) et leurs intercessions sont orientées dans ce sens. Ruhanga, Créateur, est origine et fin de tout, fondement de la dignité de la personne humaine, de qui vient les guérisons des malades. Ils reconnaissent qu'ils ont été créés à l'image et à la ressemblance de Ruhanga. ²⁹⁵ Toutefois, ils sont

²⁹³ *Ibid.*, 41.

²⁹⁴ J.B. TURIKUBWIGENGE, *Religiosité Négro-africaine traditionnelle dans les documents du Magistère de l'Église Catholique (1951-1995)*, L'Harmattan, Paris 2006, 92.

²⁹⁵ Cela se vérifie dans les proverbes et les noms rwandais.

convaincus que l'homme est appelé à l'ardu mais fructueux conquête de soi, en s'efforçant d'être toujours de plus en plus présence signifiante aux autres,²⁹⁶ par le biais des relations vraies et par la parole bienveillante. Ils sont convaincus qu'ils sont co-créateurs, chacun à son niveau suivant l'abstraction qu'il fait pour rejoindre l'au-delà d'où vient toute force vitale. L'umurangi doit déployer de façon responsable sa créativité comme participation à la création nouvelle telle que voulue par Dieu Ruhanga qu'il invoque à chaque instant. « Dans cet être nouveau, Dieu lui-même trouvera son repos ; et comme il habitera au milieu de cet être nouveau, tout ce qui est participera à sa créativité».²⁹⁷ Dieu Ruhanga, trouve demeure aussi dans une assemblée, parce que les guérisons sont opérées dans les rassemblements de prières.

- L'orientation théologique basée sur la dignité de la personne humaine à un aspect de communion. Le second élément découle en fait du premier. Issu du cœur même de Dieu Créateur (Ruhanga), et la création étant donc fruit de l'amour infini et inestimable de Ruhanga, l'umurangi est appelé à vivre dans l'amour communionnel et à conduire ses frères à faire leurs parcours terrestres dans cet amour, sachant que la vie n'est qu'un cheminement vers le Royaume de Ruhanga où il crée de nouveau la personne qui quitte cette vie.

- L'orientation théologique à l'aspect des biens temporels. La foi des abarangi apprend à vivre dans le monde sans être du monde, usant des biens temporels sans se laisser user par eux, gardant une distance nécessaire pour vivre non seulement une économie des ressources du monde mais surtout une économie au service du frère où il s'agit de considérer son semblable non comme un moyen mais comme une fin indispensable pour servir de mieux en mieux Ruhanga. Certains de nos répondants admirent leur solidarité. Le concept qu'ils tiennent de Ruhanga est plus fort, il est tout pour un umurangi. Cependant, il y a les adeptes qui fréquentent le courant seulement pour s'enrichir, d'autant plus que les abarangi sont considérés comme riches même s'ils ne le sont pas plus que les autres.

- La dernière orientation théologique qui peut être la base de l'inculturation, c'est une orientation des pouvoirs qui ne visent pas la nuisance – même si certains disent qu'ils en usent aussi pour nuire – mais

²⁹⁶ Le concile Vatican II, considérant les religions dans le monde, souligne que la nature sociale de l'homme requiert qu'il professe la religion sous forme communautaire LR n°3. Elles sont des lieux où les hommes tissent des relations humaines et des relations avec Dieu.

²⁹⁷ J. MOLTMANN, *Conversion à l'avenir*, Op. Cit, 176.

qui visent la relativisation des pouvoirs négatifs au profit de la personne humaine. C'est à ce niveau qu'ils s'intéressent du Christ parce que, selon la Bible qu'ils possèdent, le Christ a triomphé sur les pouvoirs du mal, sur les pouvoirs de Satan et sur les pouvoirs de la mort. Ils le savent, ainsi participent-ils aux rassemblements des prières chrétiennes. Leur orientation théologique est contre tout pouvoir, même politique, qui anéantirait la dignité de la personne humaine en la faisant végéter dans une pauvreté anthropologique.

2.3. La position du Magistère sur le pluralisme de l'expression théologique en Afrique

Le Pape Paul VI quand il visitait le pays d'Uganda, il a déclaré à Kampala, le 31 juillet 1969, une sorte de pluralisme théologique quand il disait que l'Église Catholique en Uganda doit être vraiment catholique. « Votre Église, dit-il, doit être avant tout catholique (...). L'expression, c'est-à-dire le langage, la façon de manifester l'unique foi peut être multiple et par conséquent originale, conforme à la langue, au style, au tempérament, au génie, à la culture de qui professe cette unique foi. Sous cet aspect, un pluralisme est légitime, même souhaitable ».²⁹⁸ Les propos du Pape reconnaissent l'importance de la culture dans la connaissance du Christ. Ainsi, comme le concile Vatican II l'avait souligné, les traditions particulières éclairées par la lumière de l'Évangile devraient être assumées dans l'unité catholique.²⁹⁹

Le Pape Paul VI, s'il insiste sur un christianisme africain, c'est qu'il voit en cela que le message chrétien touchera le cœur de l'Africain si les traditions ne sont pas ignorées, plutôt valorisées.³⁰⁰ Le Pape exhorte un « christianisme africain ». C'est un devoir suivant les propos du Pape. « En ce sens, vous pouvez et vous devez avoir un christianisme africain (...). Vous pourrez formuler le catholicisme en termes absolument appropriés à votre culture et vous pourrez apporter à l'Église catholique la contribution précieuse et originale de la négritude dont, à cette heure de l'histoire, elle a particulièrement besoin ».³⁰¹ Si le courant des abarangi se base sur les traditions tout en conservant la Bible et les autres insignes

²⁹⁸ *Doc. Cath.* 51, n°1546, 16 Sept. 1969, 756.

²⁹⁹ *AM* n°22.

³⁰⁰ Le Concile Vatican II avait dit que le progrès des peuples doit s'appuyer sur leurs traditions propres *GS* n° 86.

³⁰¹ *Doc. Cath.* 51, n°1546, 16 sept. 1969, 756.

chrétiens, c'est en quelque sorte le défi de là où le message chrétien devrait joindre.

Le Pape Jean Paul II, dans sa visite à l'actuelle République Démocratique du Congo, le 13 mai 1980, il a renouvelé cette déclaration, dans la ville de Kinshasa : « L'un des aspects de cette évangélisation est l'inculturation de l'Évangile, l'africanisation de l'Église ». En d'autres mots, c'est l'évangélisation qui valorise les aspects culturels de chaque pays, afin que l'Africain ait la joie d'accueillir le Christ dans sa culture. S'il y a la recrudescence des religions traditionnelles c'est un signe que l'évangélisation devrait considérer le respect culturel d'un peuple. Le Pape Jean Paul II souligne cet aspect comme incarnation du message chrétien. Il est indispensable, dit-il, « pour incarner le message du Christ (...). L'africanisation recouvre des domaines larges et profonds, qui n'ont pas encore été assez explorés » : il s'agit du « langage pour présenter le message chrétien d'une façon qui atteint l'esprit et le cœur (...), de la catéchèse, de la réflexion théologique, de l'expression plus adaptée dans la liturgie ou l'art sacré, des formes communautaires de vie chrétienne». ³⁰²

Tels propos du Pape soulignent ou proposent un pluralisme dans l'expression de la vérité de Dieu ou un pluralisme théologique. « Comment en effet formuler le catholicisme 'en termes absolument appropriés à la culture africaine' si l'on n'accepte pas une certaine 'deshellénisation' au sens d'une 'désoccidentalisation' des énoncés de la foi » ? Sûrement que l'Africain comme le Rwandais et l'umurangi a besoin de connaître de mieux en mieux Dieu-Imana et le Christ qu'il a envoyé (*Jn 17,3*). La question qui reste alors est de savoir « comment présenter le message chrétien 'd'une façon qui atteigne l'esprit et le cœur' de l'Africain, du Rwandais et de l'umurangi. « Il est donc clair qu'un pluralisme dans l'expression du dogme est légitime et même nécessaire dans les espaces culturels à l'intérieur de l'Église catholique» ³⁰³ comme à l'extérieur.

Considérant la question du pluralisme il s'agit de réconcilier l'unité et la diversité. Paul VI en trouve le modèle dans l'expérience des Églises orientales :

C'est précisément dans les Églises orientales que retrouve anticipée et parfaitement démontrée la validité du schéma pluraliste, de sorte que les recherches modernes, tendant à vérifier les rapports entre l'annonce de l'Évangile et les civilisations humaines, entre la foi et culture, trouvent déjà

³⁰² *Doc. Cath.* 77, n° 1787, 1^{er} juin 1980, 756-505.

³⁰³ L. SANTEDI KINKUPU, *Op. Cit.*, 178.

significativement anticipées, dans l'histoire de ces vénérables Églises, des élaborations conceptuelles et des formes concrètes ordonnées à ce binôme de l'unité et de la diversité.³⁰⁴

Pour lui, l'Église « accueille un tel pluralisme comme articulation de l'unité d'elle-même ».³⁰⁵ Pour J. Thiel, « le pluralisme comme phénomène moderne a pour meilleure définition la reconnaissance de la relativité des vérités énoncées. Il est d'abord et avant tout un point de vue sur le sens face à la différence ».³⁰⁶ Si les abarangi prient le Dieu Unique Imana et croient en Jésus Christ, et conservent la Bible chez eux, la lisent et portent certains insignes comme le chapelet et les images sacrées, s'il ne sont pas convertis au catholicisme, serait-il raisonnable de les taxer de diaboliques à priori comme on le fait au Rwanda et dans le diocèse de Byumba?

Tout concourt à encourager l'inculturation en tant que réception critique et créatrice pour un pluralisme juste et édifiant peut être une solution pour les familles dans le diocèse de Byumba qui sont disloquées à cause de l'appartenance religieuse. « Pour réaliser cette authentique et incontournable tâche, il faut promouvoir la liberté. De la liberté résultent la maturité empirique et l'inventivité. La seule fidélité admissible ici est la fidélité créatrice. Ainsi honore-t-on simultanément l'Évangile et la culture. La liberté de l' "Esprit" est aussi importante que la parole de "Jésus" historique ».³⁰⁷ Ici, rappelons que les abarangi honorent la culture et veulent honorer l'Évangile. L'inculturation pourrait-elle les aider à purifier ce qu'il faut rejeter qui est contre l'Évangile qu'ils veulent honorer ?

En affirmant la nécessité d'un pluralisme dans la confession de foi au sein des différents espaces culturels, nous ne voulons aucunement prétendre que les formulations conçues par des mentalités différentes des nôtres soient vides de sens ni qu'on puisse bel et bien les rejeter. En tant qu'elles représentent les préoccupations authentiquement humaines d'un peuple, elles manifestent valablement comment l'Église doit réagir au genre de question et de menace auquel elle s'est trouvée et se trouve confrontée tout au long de l'histoire.

Ce que T. Sartory appelle « *Heimholung der Dogmen in das Licht des Gesamtzeugnisses des Heiligen Schrift* » (« un rapatriement des dogmes

³⁰⁴ PAUL VI au Collège grec à Rome, 1^{er} mai 1977.

³⁰⁵ PAUL VI au Collège grec à Rome, 1^{er} mai 1977.

³⁰⁶ J. THIEL, « Le pluralisme dans la vérité théologique », dans *Concilium* 256 (1994), 79

³⁰⁷ L. SANTEDI KINKUPU, *Op. Cit.*, 179.

dans la lumière du témoignage global de la Sainte Écriture»³⁰⁸ il s'agit de les penser et de les vivre en tenant compte de la connaissance que nous avons acquise de notre conditionnement historique, culturel et sociologique et des besoins actuels de la cause de l'Évangile qu'ils entendent interpréter d'une manière normative pour que cet Évangile puisse être entendu dans sa totalité et qu'il ne soit point altéré. Le chapitre suivant aborde théologiquement l'étrange, objet de notre recherche, dans le courant des abarangi.

³⁰⁸ T. SARTORY, *Mut zur Katholizität*, Salzburg, 1962, 447.

CHAPITRE 8 : APPROCHE THÉOLOGIQUE DE L'ÉTRANGE DU COURANT DES ABARANGI

Le monde actuel se caractérise par un pluralisme des cultures, des religions, des idéologies et des sciences que personne n'est plus capable de ramener à l'unité. Le courant des abarangi entre dans ce pluralisme religio-culturel dont l'étrange spirituel échappe à l'approche théologique que nous faisons habituellement. Et « la reconnaissance de la légitimité d'un pluralisme dans l'expression théologique de la vérité »³⁰⁹ de Dieu-Imana devient la base de l'inculturation qui fait objet de notre recherche.

Si nous prenons comme point de départ la Bible, celle-ci reconnaît implicitement ce pluralisme à propos des relations de la foi en Dieu par les dits « païens » où Jésus dit qu'il n'avait jamais vu une foi en Israël plus grande que celle qu'il remarquait chez certains païens.³¹⁰ Il s'agissait donc des formes diverses de la vie spirituelle, de la discipline et de la pratique de la charité qui cachaient derrière une foi vive et forte. De la sorte, ils manifesteront toujours plus pleinement la véritable foi même s'ils ne la prononcent pas de la même manière que les Israelites.³¹¹

L'héritage religio-culturel transmis par les ancêtres vécu de manières diverses dans différents coins du monde, depuis les origines l'humanité, a été expliqué par les anthropologues comme une diversité du génie spirituel. C'est à ce niveau où on doit dresser une approche de l'étrange spirituel du courant des abarangi. La commission internationale de théologie, en 1972, a examiné pour sa part, quant au fond, la question de la foi et son pluralisme théologique. « Il s'agit d'un pluralisme des disciplines et des méthodes avec leur spécialisation et leur différenciation, ainsi que d'un pluralisme des théologies naissantes et nouvelles par rapport aux ressources culturelles africaines, asiatiques ou latino-américaines».³¹²

Mais il nous semble que le document *Lumen Gentium*, va bien au-delà de la reconnaissance d'un pluralisme simplement de l'expression de Dieu. Il semble impliquer, à notre avis, une conséquence : c'est qu'une seule et même foi – la *fides quae creditur* –, un seul et même mystère peuvent être exprimés différemment, selon les représentations diverses, sans qu'il soit

³⁰⁹ L. SANTEDI KINKUPU, *Op. Cit.*, 173.

³¹⁰ En *Mt* 15.21-28, Jésus admire la foi de la Cananéenne. En *Mt* 8,8-9 Jésus admire la foi du païen et exauce sa prière par une guérison opérée à distance.

³¹¹ Le Concile Vatican II continuera dans la même ligne de l'Évangile reconnaissant les trésors dans les traditions particulières des peuples *GS* n° 86.

³¹² L. SANTEDI KINKUPU, *Op. Cit.*, 173-174.

porté atteinte à sa vérité, ainsi remarque-t-il que même en dehors de l'Église il y aurait la même vérité qu'elle enseigne.³¹³ Ce qui échappe toujours à beaucoup de personnes dans le cas du courant des abarangi, c'est la médecine offerte par eux ; d'où vient le pouvoir qu'on attribue à leur médecine ?

1. Dieu est-il absent dans les rites et la médecine traditionnelle des abarangi ?

Redemptoris Missio déclare que « la libération et le salut qu'apporte le Royaume de Dieu atteignent la personne humaine dans ses aspects physiques et spirituels » (*RM*, n°14). Cependant, la question reste de savoir si les rites et la médecine traditionnelle des abarangi peuvent être la voie que Dieu peut utiliser pour transmettre son salut. La médecine dont il s'agit chez les abarangi, concerne les maladies physiques et psychologiques. La libération et le salut qu'apporte le Royaume de Dieu pourrait-il passer aussi à travers le courant des abarangi ?

1.1. L'étrange traditionnel et son imposition dogmatique³¹⁴

L'umurangi, comme le Rwandais traditionnel, conçoit la vie comme une mission de l'homme dans le monde qui se réalise concrètement dans l'exercice soutenu des vertus, garantes de la vie, elle est aussi générosité et s'exprime naturellement comme transmission au don ultérieur. Ainsi, l'umurangi est toujours en quête non seulement d'une vie exempte de maladie et de problèmes, mais aussi d'une joyeuse postérité. C'est en vertu de cette joyeuse postérité que l'umurangi aspire au mariage qui lui permettra d'avoir des enfants, ces autres « lui-même ». Dès lors mourir sans descendance est le plus grand de tous les malheurs pour un être humain. Réalisons que parmi les adeptes de ce courant, certains sont les personnes qui voulaient la postérité. Certains l'auraient gagnée par les prières, disent-ils, faites par leurs frères abarangi.

Chez les abarangi, la croyance des malédictions orientées dans ce sens est répandue. La pire malédiction qui se puisse proférer à l'encontre d'un ennemi exécré est le souhait qu'il disparaisse sans laisser de postérité.

³¹³ « Bien que des éléments nombreux de sanctification et de vérité subsistent hors de ses structures (les structures de l'Église), éléments qui, appartenant proprement par le don de Dieu à l'Église du Christ, appellent par eux-mêmes l'unité catholique » *LG* n°8.

³¹⁴ Par dogme, ici nous voulons signifier la réalité qui s'impose, qu'on ne peut pas déraciner facilement dans le courant des abarangi.

Même dans leurs prières, ils peuvent maudire leurs ennemis, car, aux yeux de l'umurangi, comme du Rwandais traditionnel, l'échec absolu, la catastrophe sans appel, c'est mourir sans postérité. Cette sorte de malédiction dont ils ne peuvent pas maîtriser les confins, atteint non seulement celui qui meurt sans enfants en vie, mais aussi tous les ancêtres de sa race qui l'ont précédé en ce monde, à savoir pendant toute l'éternité frustrés de ce qui fut la raison même de leur existence : se perpétuer en se reproduisant, subsister au cours des temps à travers la chaîne des vivants qui s'engendrent les uns les autres.³¹⁵

En effet, lorsqu'on considère les promesses dans le courant des abarangi, celles faites par les responsables religieux, on voit que celles-ci comportent toujours une descendance nombreuse et glorieuse, une vie saine et sauve, des richesses etc. Par conséquent l'umurangi voit dans la fécondité et dans la vie en bonne santé un signe de la bénédiction divine. Les enfants sont « la couronne des vieillards ». Le rêve de l'umurangi, bon fidèle à sa religion, est de perpétuer son nom par-delà la mort. Cette foi et la médecine que les abarangi prodiguent, viendraient-elles de Dieu ?

Selon la foi des abarangi, lorsque Dieu-Imana se révèle pendant les prières et les rites, il manifeste à l'homme que le mystère qui l'entoure n'est pas indifférent. Les responsables d'abarangi qui ont appréhendé avec le plus d'intensité le mystère du Dieu-Imana, Ruhanga ruhanga byose (Créateur de tout créé)³¹⁶ qui se révèle, ont exprimé cette manifestation divine au moyen de concepts empruntés à la tradition rwandaise et de temps en temps à la culture ougandaise. Ces concepts ne peuvent, toutefois, être interprétés indépendamment de l'expérience fondamentale de la grâce de Dieu-Imana qui les sous-tend. C'est ainsi que si nous nous positionnons dans la ligne de E. Schillebeeckx, nous pouvons dire justement : « Le contenu réel de la connaissance et de la croyance humaine est le mystère toujours présent de la promesse-mystère qui n'est pas prononcé, qui est partout, cherchant à s'exprimer, mais qui n'est jamais pensé en lui-même »³¹⁷

Malgré le déferlement positiviste qui gagne aujourd'hui tous les champs du savoir scientifique et l'idéologie religieuse qui s'infiltré partout

³¹⁵ J. JOHN, *Muntu. L'homme africain et la culture néo-africaine*, Ed. du Seuil, Paris 1958, 120.

³¹⁶ Faisons remarquer que le Concile Vatican II souligne que « Dieu, qui crée (Cf. *Jn* 1,3) et conserve toutes choses par le Verbe, donne aux hommes dans les choses créées un témoignage incessant sur lui-même (cf. *Rm* 1, 19-20) ». *RD* n°3.

³¹⁷ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *God the future for man*, p. 40, quoted by A. DULLES, *Op. cit.*, 273.

dans les sciences anthropo-sociales, un horizon de phénomènes de guérisons étranges, résistent donc obstinément aux tentatives de réduction rationaliste, aux catégories cognitives classiques, aux explications scientifiques normales. Cette imposition dogmatique se vérifie surtout quand on apprend qu'un chrétien bien pratiquant fréquente en même temps, mais secrètement, les abarangi. Pourrait-on « alors paraphraser avec ironie Jacques Lacan (...) en disant que le réel est ce qui résiste» !³¹⁸

Le fait que l'homme, en tant qu'il est une créature au sein du monde, ne connaît que d'un point de vue limité et à partir de ses propres expériences et contacts personnels, il reste avec des interrogations sur ce qu'il voit. Ainsi, il qualifie de diabolique chaque chose qui est en dehors de ses limites de compréhension, surtout quand il vient d'une religion traditionnelle ou à caractère traditionnel. Cependant, l'homme, en tant qu'il est esprit, peut transcender toujours le contenu de sa propre connaissance. C'est ce que nous sommes en train de démontrer dans notre étude. « Tendait vers un absolu avec lequel il est déjà mystérieusement en contact, il a conscience de la relativité et de la pauvreté conceptuelle de ses propres affirmations »³¹⁹ et des affirmations des autres. « La conscience que j'ai de la valeur limitée de ma propre affirmation est précisément ce qui empêche celle-ci d'être démentie par une affirmation ultérieure plus complète ». ³²⁰ Ceci nous introduit dans la question du pourquoi l'étrange résiste-t-il ?

1.2. La question de l'énigme dogmatique : l'homme change, l'étrange résiste

Selon la conscience publique, certains phénomènes ne peuvent être raisonnablement rayés des réalités historiques. Le poison donné à distance, la guérison à distance ou à travers la silhouette, à travers les traces des pieds,... sont des réalités attestées au Rwanda. Ces phénomènes ont été observés et circonstanciés. Les noms, les lieux, les personnes ont été mentionnées de façon précise. Ces réalités, des témoins les ont observées. La recevabilité des témoignages, leur authenticité, devraient faire l'objet de travaux sérieux par des historiens compétents pour opérer le tri nécessaire pour éliminer les cas de supercherie ou d'exagération. « Certes, admettre de tels faits, ne pas les traiter par le mépris, cela exige un effort. Mais il

³¹⁸ *Ibid.*, 83.

³¹⁹ A. DULLES, *La foi, le dogme et les chrétiens. Réflexions pour le temps présent*, Beauchesne, Paris 1971, 272.

³²⁰ *Ibid.*, 272.

convient, pour garder un véritable esprit objectif, de savoir résister à l'attitude première de rejet».³²¹

J.-M. Brohm propose une méthodologie d'approche de ces réalités : « La première règle qui me semble devoir être respectée, dit-il, est la 'bienveillante neutralité' vis-à-vis de ces réalités étranges ».³²² La neutralité n'exclut pas l'appartenance à une religion quelconque, ici dans notre contexte, le christianisme, elle n'exclut non plus la recherche de la Vérité (le Christ lui-même), mais elle renforce la recherche et la purifie. « L'attitude théorique conséquente, c'est-à-dire ouverte et non dogmatique, consiste à les juger (les réalités étranges) *a posteriori* et non *a priori*, à identifier leurs manifestations, à explorer leurs terrains, à comprendre surtout leurs intentionnalités et non à les récuser d'emblé, au nom d'un préjugé négatif».³²³ Cette procédure est purement anthropologique ; si les réalités étranges n'avaient pas de fondement, elles s'ébranleraient elles-mêmes. Les rejeter d'emblée occasionne leur persistance parce que de nature, l'homme reste avec quelque chose d'enfant, lequel quand on lui demande de s'asseoir il se lève, et quand on lui demande de se lever, il s'assied. Si les abarangi adore Dieu-Imana et en leur façon Jésus Christ, puisqu'ils possèdent la Bible qu'ils lisent, peut-on présenter l'hypothèse selon laquelle l'Église serait présente même chez eux ?

2. L'existence de l'Église au-delà de ses limites visibles

2.1. Les "semina Verbi" dans l'étrange traditionnel des abarangi

La question est de savoir si l'Église ou les aspects du message de l'Église peuvent se retrouver dans le courant des abarangi. Le fait même que les abarangi portent certains insignes de l'Église catholique tel que la Bible, le chapelet,... ce qui sème la confusion selon certains, cela montre que même s'il y aurait la confusion, il y a l'acceptation et la réception éventuelles ou possibles des vérités que l'Église enseigne.

Le Document des Seize documents conciliaires, *Nostra Aetate*, devant le problème de la possibilité du message divin dans les autres religions, les Pères, se basant davantage sur la lumière de la révélation que sur celle de la raison, ont reconnu l'œuvre divine dans les religions non chrétiennes. Ils ont

³²¹ H. RENARD, *Des prodiges et des hommes, Op. Cit.*, 9-10

³²² J.-M. BROHM, *Op. Cit.*, 100.

³²³ *Ibid.*, 100.

conclu que ces religions apportent souvent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes³²⁴.

Ici il s'agit de l'être christique où tout ce qui est créé par le Christ porte les germes de leur Créateur qui les illuminent et leur donnent vie : le Verbe, (le Christ) éclaire tout homme (*Jn 1, 9*) qui vient dans le monde. Le Verbe, présent à Dieu, œuvrant dans la création déjà avant l'incarnation opérait aussi dans toutes les cultures. L'action du Verbe est donc une action de salut : c'est une offre de la vie divine.³²⁵ « Il est suggéré que par les religions et en elles, Dieu lui-même vient à la rencontre de l'homme. Dieu répond à l'inquiétude du cœur humain. Les religions ne sont pas une construction de l'homme seul ; Dieu y est présent par l'action salutaire de son Verbe». ³²⁶ Si le courant des abarangi présente une résurgence des religions traditionnelles, l'on peut se demander s'il y a totalement l'absence de Dieu ou s'il y a totalement l'action divine.

Dans la constitution sur l'Église, nous lisons que ceux qui n'ont pas reçu l'Évangile sont ordonnés au Peuple de Dieu. Dieu est présent à ceux qui le cherchent d'un cœur sincère. Il ne refuse pas sa grâce à ceux qui, n'ayant pas encore une connaissance expresse de Dieu, s'efforcent néanmoins de mener une vie droite. Tout ce qui se trouve chez eux de bien et de vrai est reconnu par l'Église comme une préparation évangélique et comme un don de Celui qui illumine tout homme pour qu'il ait la vie (Cf. *LG n°16*).

Le document *Ad Gentes* exhorte les missionnaires à rendre au Christ, qui en est l'auteur, les richesses qu'ils découvrent chez différents peuples (Cf. *AG n°9*). En d'autres mots, ils sont agents de la progression de l'être christique dans l'être chrétien. « Tout ce qui se trouvait déjà de vérité et de grâce chez les nations comme par une secrète présence de Dieu, elle (l'activité missionnaire) le délivre des contacts mauvais et le rend au Christ son auteur » (*AG n°9*). Le rôle et la mission de l'être chrétien vis-à-vis de l'être christique est de découvrir avec joie et respect les semences du Verbe qui se trouvent déjà cachées dans les traditions religieuses des peuples (Cf. *AG n°11*) et des groupes religieux.³²⁷ Le document *Ad Gentes* souligne

³²⁴ NA, n°2.

³²⁵ J. BRULS, Un nouveau regard de l'Église catholique. *La Déclaration conciliaire Nostra Aetate*, dans *Lumière et Vie*, t. 15, n°80, 1966, 47.

³²⁶ J. DAS, D'une théologie des infidèles à une théologie des religions non-chrétiennes, 20-52, in *Revue du clergé africain*, Mayidi, Inkisi (RDC)1970, 39-40.

³²⁷ Il faut « une attention particulière envers l'homme, sujet culturel et religieux vers qui doivent être dirigés les premiers pas de l'évangélisation de la culture ». J.B.

qu'« Aucune nation ne vit tout à fait étrangère au Christ ». C'est ce que dans notre recherche nous avons appelé l'être christique. « Dieu n'est pas loin de chacun de nous (Ac 17, 27) ; il est présent aux initiatives religieuses de l'humanité, qui peuvent parfois être considérées comme une orientation vers le vrai Dieu ou comme une préparation à l'Évangile » (AG n° 3). Pour ce, l'être christique et l'être chrétien ont une même destinée, ils partagent et ils doivent partager beaucoup de Dieu, l'unique Bien pour tout homme.

Pour mieux expliciter notre argument, signalons que le thème patristique des semences du Verbe et de la préparation à l'Évangile est un thème très ancien. Certains Pères ont reconnu l'œuvre du Verbe répandue dans le monde de la philosophie et les pensées païennes. Dans ce contexte Justin explique sa doctrine du Logos spermatikos. Le Verbe qui s'incarne récapitule l'œuvre du Verbe semée au cœur même de la création³²⁸ bien avant l'œuvre de l'évangélisation. Saint Irénée affirme que le Verbe a toujours été présent dans le genre humain,³²⁹ aucun homme n'existe sans la volonté du Verbe. Justin et Clément d'Alexandrie soulignent la même chose et voient un parallèle entre les Grecs et les Juifs : comme ceux-ci avaient l'Ancien Testament, les Grecs avaient leur testament, à savoir leur philosophie.³³⁰ Par extension, tous les peuples auraient la voie dans laquelle Dieu les fait vivre avant même qu'ils connaissent l'Évangile.

Tirons les conclusions immédiates de ces assertions. « La première est que la révélation n'est pas un bloc de vérités intemporelles données par Dieu une fois pour toutes et de façon instantanée ». ³³¹ Dieu s'adapte à tous les peuples pour les éduquer ; ainsi, la révélation divine est une démarche progressive et étalée dans le temps selon l'individu et selon le peuple. La révélation de Dieu n'est pas une affaire close à un individu, à un peuple, c'est la bonté infinie de Dieu qu'il offre à chacun. Cependant, cela ne diminue en rien le fait que Dieu a choisi un peuple. « Les hauts-faits (mirabilia) opérés de façon ponctuelle, c'est-à-dire limitée dans le temps et dans l'espace, au cours de cette histoire, ne forment donc pas toute l'histoire du salut. Elles en constituent les temps forts »³³² comme référence pour

TURIKUBWIGENGE, *Religiosité Négro-africaine traditionnelle dans les documents du Magistère de l'Eglise Catholique (1951-1995)*, L'Harmattan, Paris 2006, 93.

³²⁸ *Apologia* II, 10 : PG 6, 459.462

³²⁹ *Adversus Haereses*, III, 18,1 : PG 7,932 ; IV, 6, 7 ; XX, 6-7 : PG 7, 990.1037.

³³⁰ JUSTIN, *Apologia*, I, 46 ; PG6, 398-399. CLEMENT, *Stromata*, VI, 8 ; V, 2 ; VI, 5 : PG 9, 286. 410.262.

³³¹ L. MONSENGWO-PASINYA, *Op. Cit.*, 152.

³³² *Ibid.*, 152.

notre foi, mais ils n'enferment pas en eux-mêmes toutes les cultures et toutes les traditions.

Même si les autres peuples n'ont pas eu une révélation historique constituée par un fait et une parole, on ne peut pas ignorer la voix de Dieu qui les guidait à faire le bien et à éviter le mal. « Pour qu'il y ait révélation, comme dit L. Monsengwo-Pasinya il faut, au départ, soit un événement, soit une parole ». ³³³ Cependant, le peuple qui n'a pas eu ni l'événement reconnu comme fait de la révélation, ni la parole qui le suivait, il n'est pas dit qu'il vit sans la volonté de Dieu. ³³⁴ Or s'il vit par volonté de Dieu, c'est que Dieu a un projet de vie sur lui, et ce projet de Dieu est caché dans les traditions, si fausses soient-elles selon la mesure du jugement culturel de certains, pour maintenir ce peuple dans le bien et le guider à fuir le mal.

Les événements salvifiques et les paroles qui les rendaient compréhensibles, sont les points fondamentaux pour le salut de Dieu offert aux hommes mais leur réflexion peut se faire dans tous les peuples d'où la présence des « semina Verbi » même dans les traditions des abarangi. ³³⁵ « La parole n'est donc pas une vérité intemporelle, applicable en toutes circonstances. Elle peut tout au plus être *a-temporelle*, dans la mesure où son événement a une valeur de paradigme. Même en ce cas, la parole porte la marque de son temps, c'est-à-dire de son événement, et il ne faut pas trop aisément l'en défaire, avant d'avoir soigneusement démontré la valeur paradigmatique de l'événement, et (dès lors) de la parole ». ³³⁶ Ainsi, si l'umurangi porte certains insignes des chrétiens, c'est que, dans ses traditions, il suce le mystère de Dieu qui y reflète, et il « y trouve l'écho » ³³⁷ qui lui devient source du salut.

³³³ *Ibid.*, 152.

³³⁴ « L'universalisme du salut de Dieu en faveur des hommes, la reconnaissance explicite de la dimension religieuse dans la culture africaine, ainsi que le christocentrisme, sont des thèmes » de la troisième phase des visites du Pape Jean Paul II en Afrique. J.B. TURIKUBWIGENGE, *Op. Cit.*, 93.

³³⁵ « La positivité des valeurs de la RTA vient de leur potentialité à constituer un *préparation évangélique* ou *semences du Verbe* apte à rendre possible le déploiement de la pleine révélation de Dieu en Jésus-Christ. Cette référence christologique entre aussi en jeu dans l'évaluation des valeurs et des antivaleurs des cultures ». J.B. TURIKUBWIGENGE, *Op. Cit.*, 93.

³³⁶ L. MONSENGWO-PASINYA, *Op. Cit.*, 152-153.

³³⁷ J. NYEME TESE, *Continuité et discontinuité entre l'Ancien Testament et les Religions africaines*, Actes du 1^{er} congrès des bibliistes africaines, Kinshasa 26-30 Décembre 1978, 110.

Le genre sapientiel, guide et voie de vie, présent chez les abarangi qui veut communiquer des réflexions et des expériences de vie et informer sur tous les domaines importants de la vie individuelle et sociale, peut trouver dans la vie chrétienne un terrain approprié. L'école humaniste dans leur initiation dont le but principal visé est d'éduquer le disciple au discernement du bien et du mal, est aussi présente dans l'enseignement chrétien, où souvent par des contes et des paraboles on apprend à l'initié que l'insensé est toujours livré au ridicule tandis que l'homme intègre finit toujours par triompher. Les responsables de l'initiation au courant des abarangi instruisent le disciple en lui inculquant qu'une sage conduite mène au bonheur tandis qu'une conduite médiocre est insensée et mène au malheur.

Un genre littéraire présent dans l'AT et encore très vivant en milieux traditionnels rwandais est certes celui des *proverbes* : Il est le fondement de la sagesse dans le courant des abarangi. Dans leurs parlers, faisons remarquer que notamment entre les personnes âgées, le bon emploi des proverbes passe non seulement pour une qualité oratoire, mais définit, dans une certaine mesure, tout individu reconnu comme sage. Ainsi, la sagesse des abarangi, est une sagesse qu'on dirait culturelle mais ils aiment aussi s'inspirer des proverbes de la Bible et des autres livres sapientiaux.

2.2. Mutations et résistances aux mutations traditionnelles

Pour aborder ce point, nous posons l'une des questions que nos interlocuteurs de la recherche nous ont posé: la mutation de la tradition et sa religion à la nouvelle culture dont le fondement est le christianisme est-elle nécessaire ? Les deux cultures portent-elles le Christ ? Le Christ, étant au centre de toute la création,³³⁸ chaque culture porte nécessairement l'empreinte du Christ. La mutation de l'une à l'autre est normale par le fait même que le Christ est au centre. Le problème serait que cette mutation dans la transformation de la tradition des abarangi en l'Évangile, l'homme cesserait d'être homme ou rejoindrait les gens qui ne sont pas réalisés comme personnes humaines. Cependant, il faut souligner que cette transformation doit avoir son fondement dans le Christ lui-même, en qui la plénitude doit trouver son achèvement. « Cela veut dire ceci : chaque peuple a sa loi, son style de vie et son expérience propre ; chaque homme sa conscience, ses devoirs et responsabilités. Pour passer de cette loi et de cette conscience à l'évangile, il n'est pas nécessaire de parcourir, à la suite

³³⁸ LG n°7. Le Christ est au centre de la création, il en est auteur et la maintient dans la vie puisque tout subsiste en lui.

d'Israël, les étapes du Sinaï et de devenir juif». ³³⁹ C'est une sorte de croissance devenant plus ce qu'on était.

Selon Mukeng'A Kalond G., déconsidérer les cultures ou même les éléments religieux des peuples, est comme détacher le NT de l'AT. Ainsi, la mutation ne devrait pas supprimer ce qu'on était positivement avant. « Détacher l'évangile de l'AT, ce serait vouloir assumer à l'évangile toutes les fonctions humaines, ce serait feindre qu'on puisse être chrétien sans être d'abord un homme dans son monde et dans son milieu, ce serait être un chrétien sans racines humaines et sans conscience morale ». ³⁴⁰ Toutefois, si on formait une culture où passent toutes les générations jusqu'à oublier les pratiques antiques ne serait-il pas possible ? Le problème, me semble-t-il, n'est pas faire une table rase où fin des fins on pourrait oublier tout comme beaucoup de missionnaires le pensaient.

L'enjeu très grand est le subconscient du peuple où de la masse. C'est ce subconscient qui sera toujours origine de la recrudescence des pratiques traditionnelles jusqu'à renaître comme religion antique. « Ainsi, la valeur permanente de l'AT est de nous faire vivre dans une humanité concrète, en toutes ses dimensions et de donner ainsi à la conversion évangélique son *caractère authentique* ». Serait-il cela peut-être aussi la raison de la persistance de la religion juive nonobstant que le christianisme est né là et cherche à s'y implanter de plus ? « L'Évangile est l'appel à la conversion ; et la conversion n'est réelle que si elle transforme l'homme tout entier ». ³⁴¹

Ainsi, dans le cas des abarangi qui nous concerne et le message chrétien en particulier, le premier peut-il recevoir de manière diverse du second, l'héritage transmis par les apôtres, et peut-il « l'expliquer de façon différente selon la particularité de son génie et de ses conditions d'existence propre ». ³⁴² Si nous interprétons le sermon sur la montagne, bien sûr toute proportion gardée, il n'y aurait pas substitution de la culture par rapport au message chrétien, mais transformation, « puisqu'il n'y a pas abolition, mais accomplissement, c'est-à-dire transformation au terme d'un

³³⁹ G. MUKENG'A KALOND, *Op. Cit.*, 397-406.

³⁴⁰ *Ibid.*, 26.

³⁴¹ *Ibid.*, 26.

³⁴² *U R*, n° 14. L'expression pluraliste de la foi, plutôt que de constituer un problème, devrait être vue comme manifestation de la grandeur de Dieu dans sa richesse infinie.

approfondissement radical. Il énonce des attitudes fondamentales chrétiennes à vivre dans toutes les cultures et tout le monde».³⁴³

Le retour (recours) aux traditions d'un peuple demeure ici un moment nécessaire non pas comme une étape à refaire, comme s'il le fallait, pour accéder à l'évangile, mais pour ne pas oublier le subconscient du peuple qui de temps en temps peut envahir le conscient. « L'horizon du sermon sur la montagne est serein, dégagé, universellement humain et détaché des usages typiquement juifs ». L'Évangile a toujours besoin des traditions d'un peuple à cause du fait qu'il demeure en l'air s'il est la transformation d'une existence concrète.³⁴⁴ Dans les traditions des abarangi, ne serait-il pas le cas où certains se sentent comme s'ils demeuraient en l'air parce qu'ils sont déracinés de leur ancien testament (guide de vie) dans le sens élargi ? Ne serait-il pas le motif de la recrudescence qu'a déplorée le synode tenu à Rome ?

Toutefois, l'essentiel dans ce combat pour la promotion de la dignité dans mutation est toujours nécessaire même si l'évolution ou le changement est le propre de la personne humaine. Ce que l'homme fait est toujours provisoire, et cela se vérifie dans leurs prières, où le célébrant de la prière répète maintes fois Ruhanga (Créateur), tandis que la personne sur laquelle il invoque la prière est toujours en diminutif : guéris aka kagore (cette petite femme), aka kagabo (ce petit homme), aka kana (ce petit enfant),... L'umurangi est appelé à vivre à la hauteur d'homme, sachant que les étapes des peines et des difficultés franchies invitent à croire qu'« il y aura une richesse infinie de possibilités nouvelles dans ce jeu éternel devant Dieu et avec Dieu. De mortels qu'ils sont ici bas, les antagonismes de l'histoire seront transformés en dialectique de la vie éternelle ».³⁴⁵ C'est avec une telle conviction que le fidèle Umurangi, comme ils le disent, lutte contre tout ce qui nuit à la dignité de l'homme. Mais pour ce faire, il faut que l'Église, dans son sens de l'être chrétien, s'attelle à la formation des chrétiens quant aux implications sociales de l'Évangile³⁴⁶ pour que l'être christique se sente à l'aise dans son devenir être chrétien. Ce processus peut être appelé humanisation christique.

³⁴³ *Ibid.*, 25.

³⁴⁴ *Ibid.*, 25-26.

³⁴⁵ J. MOLTSMANN, *Op. Cit.*, 177.

³⁴⁶ J.B. SANO, *La dignité de la personne humaine comme paramètre incontournable pour la mission évangélicatrice de l'Église en Afrique. Une relecture de l'exhortation apostolique post-synodale Ecclesia in Africa*, Pontificia Universitas Urbaniana, Romae 1997, 329.

2.3. L'humanisation christocentrique selon la doctrine de l'image de Dieu

L'humanisation comme le terme l'indique, est un processus. Ceci dit, l'homme est un être achevé mais aussi en dynamique. L'humanisation est un processus où les auteurs qui se trouvent au point de départ et au point d'arrivée interviennent tous ensemble. Dans ce processus, le point d'arrivée, Dieu en Jésus Christ, fournit une force libératrice et productive. Ce critère d'humanisation, supérieur à toute aspiration vers un « humain » désiré, « cette passion pour l'humanité, l'intégrité et l'achèvement de l'homme (choses qui sont chères au cœur de Dieu), ne sont point une réduction»³⁴⁷ du message chrétien mais une vraie réalisation de celui-ci.

Considérer la dignité de la personne humaine comme paramètre incontournable pour la mission évangélisatrice de l'Église chez les abarangi n'équivaut nullement pas à une réduction unidirectionnelle de l'évangélisation. En effet, par cette assertion, nous prétendons démontrer que l'évangélisation chez les abarangi n'acquiert sa consistance et sa cohérence qu'en rapport avec la question de la dignité de l'umurangi. L'encyclique *Evangelium Vitae* souligne que « l'Évangile de l'amour de Dieu pour l'homme, l'Évangile de la dignité de la personne et l'Évangile de la vie sont un Évangile unique et indivisible ». ³⁴⁸

Si donc tout ce que Dieu a réalisé, il l'a fait pour l'homme, quel serait le sens d'une Bonne Nouvelle qui n'aiderait pas l'umurangi à recouvrer sa valeur unique et incommensurable cachée dans l'être chrétien ? A quoi servirait une annonce qui ne dirait pas à l'umurangi que le Royaume de Dieu pour lequel Jésus a vécu et mort prendra racine en umurangi lorsque chacun, conscient de sa dignité en tant que personne humaine, vivra avec l'autre, accueilli comme l'autre-soi-même, un frère ou une sœur, fruit de l'amour trinitaire, appelé à vivre dans et de l'amour communionnel qu'il rejoindra après le pèlerinage terrestre ? La déclaration de l'Exhortation Apostolique *Ecclesia in Africa* souligne qu'« annoncer le Christ, c'est donc révéler à l'homme sa dignité inaliénable que Dieu a rachetée par l'incarnation de son Fils Unique». ³⁴⁹

³⁴⁷ E. SCHILLEBEECKX, *Op. Cit.*, 39.

³⁴⁸ JEAN PAUL II, *Evangelium Vitae*, Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican 1995, n°2.

³⁴⁹ *Ecclesia in Africa*, n°69.

La venue du Christ dans le monde révèle le Dieu trinitaire. Or Jésus-Christ ne peut être connu dans sa mission que dans la mesure où l'on comprend bien le caractère singulier de la présence de Dieu en lui, lequel Dieu est « Seigneur de l'histoire et de l'histoire du salut » (*GS* n°41). C'est pourquoi le théocentrisme et le christocentrisme s'éclairent et s'impliquent mutuellement dans le salut de l'homme.

Par l'événement de Jésus-Christ et le don du Saint-Esprit, Dieu s'est révélé à nous tel qu'il est tout en restant caché dans son essence. Il est en lui-même tel qu'il nous est apparu : « Philippe, qui me voit, voit le Père » (*Jo* 14, 9). Grâce au Christ et par lui, la Trinité éternelle et immanente est le présupposé nécessaire de la Trinité économique,³⁵⁰ l'économie de l'AT ayant « pour raison d'être majeure de préparer l'avènement du Christ Sauveur » (*RD* n° 15). La théologie de l'inculturation a à rendre compte de cette assertion pour que les abarangi reconnaissent le grand mystère de Dieu, lequel Dieu est Imana dans le langage rwandais.

Dans le processus de l'humanisation, il faut éviter toute séparation entre le christocentrisme et la doctrine trinitaire. Le mystère de Jésus-Christ se trouve inséré dans la structure de la Trinité et l'a révélée aux hommes avec l'incarnation du Christ où l'homme est appelé à la divinisation.³⁵¹ La séparation pourrait interposer les hommes et la Trinité éternelle, comme si la révélation chrétienne n'invitait pas l'homme à connaître le Dieu trinitaire et à participer à sa vie. Toutefois, la confusion entre l'événement de Jésus-Christ et la Trinité est aussi à éviter. Il faut donc maintenir la distinction entre, d'une part, la Trinité immanente, pour laquelle la liberté est identique à la nécessité dans l'essence éternelle de Dieu, et d'autre part, l'économie trinitaire du salut, où Dieu exerce absolument sa liberté, sans subir aucune nécessité de nature.

L'économie du salut manifeste que le Fils éternel assume dans sa propre vie l'événement « kénotique » de la naissance, de la vie humaine et

³⁵⁰ Le Concile Vatican II précise que « l'économie de la Révélation comprend des événements et des paroles intimement unis entre eux, *RD* n°2, afin de révéler Dieu aux hommes.

³⁵¹ Démarquons-nous dans la ligne de saint Maxime qui a été qualifié de « docteur de la divinisation ». « Ce thème, qui occupe une place centrale dans la spiritualité de l'Orient chrétien, trouve, en effet, dans l'œuvre du Confesseur l'une de ses expressions les plus fortes et les plus achevées et contribue pour une grande part à définir la nature et les relations de sa théologie, de sa cosmologie, de son anthropologie, de son acétique et de sa mystique ». <http://www.editionsducerf.fr/librairie/livre/1938/divinisation-de-l-homme-selon-saint-maxime-le-confesseur-la>.

de la mort en croix. Cet événement, dans lequel Dieu se révèle aux hommes et se communique absolument et définitivement, affecte en quelque manière l'être propre de Dieu le Père, en tant qu'il est le Dieu qui accomplit ces mystères et les vit comme siens en union avec le Fils et l'Esprit Saint. Dans la vie intime de Dieu trinitaire existe la condition de possibilité de ces événements qui, par l'effet de l'incompréhensible liberté de Dieu, nous atteignent dans l'histoire du salut du Seigneur Jésus-Christ. L'attitude de l'Église dans le diocèse de Byumba devant les abarangi, devraient prendre la même orientation que celle « de l'économie de l'incarnation »³⁵² où tout est centré sur le Christ afin que l'œuvre de l'humanisation d'umurangi, ce dernier étant créé à l'image et ressemblance de Dieu, trouve son point culminant dans la Sainte Trinité à travers le Christ ; d'où l'inévitable devoir de l'inculturation du message chrétien, que nous allons voir dans le chapitre suivant.

³⁵² AM n°22. L'idée centrale de l'économie de l'incarnation c'est que Dieu, par Jésus Christ, a voulu faire l'histoire avec l'homme et il ne peut pas échouer dans son projet de salut.

CHAPITRE 9 : L'INÉVITABLE DEVOIR DE L'INCULTURATION DU MESSAGE CHRÉTIEN DANS LE DIOCÈSE DE BYUMBA

Dans ce chapitre nous allons souligner la nécessité du double mouvement en guise de l'inculturation : de l'illumination du mystère chrétien à l'étrange traditionnel, au cheminement de l'être christique à l'être chrétien. Dans ce chapitre, nous allons proposer les voies anthropologiques dans lesquelles ce double mouvement en même temps que l'inculturation peuvent être exécutés : voie anthropologique de la communion, de la diaconie, de la liturgie et de la catéchèse. Cela constitue l'objectif de la présente étude. Mais avant tout d'abord, que disent nos répondants à propos des causes de la fréquentation aux groupes des abarangi ? Leurs points de vue sont présentés dans le tableau suivant :

Tableau 4.6. Causes de la fréquentation aux groupes des abarangi

Effets	Nombre de répondants	Pourcentage
La honte	13	31
La haine par les membres de la famille	9	21.5
La déception par les chrétiens	7	16.7
La contamination VIH/SIDA	4	9.5
La mort	3	7.2
La peur de ne pas trouver un mari dans l'avenir	2	4.7
Le traumatisme	2	4.7
Autres	2	4.7
Total	42	100

Le tableau ci-dessus montre que la honte vient à la première place avec 31%, la haine par les membres de la famille pour de raisons diverses vient à la deuxième place avec 21,5%. Pour cette catégorie des gens, il

s'agit d'une sorte de révolte contre la famille, ce qui implique le refus de la religion des membres de la famille. L'autre catégorie est la déception en général des chrétiens. Celle-ci occupe un pourcentage de 16,7%, la contamination du VIH / SIDA occupe la quatrième place avec 9,5%, la mort des membres de la famille, une autre sorte de révolte, mais celle-ci contre la foi chrétienne, vient à la cinquième place avec 7,2%. Les trois dernières catégories sont la peur de ne pas trouver un mari dans l'avenir pour les jeunes filles, les traumatismes et d'autres facteurs occupent un pourcentage de 4,7%. L'explication des données à chaque catégorie ci-dessus est présentée ci-dessous :

Honte

La plupart des répondants qui ont soutenu ce point ont mentionné que quand ils sont menacés par des problèmes, ils sont devenus honteux, en particulier quand ils se sentent rejetés par leurs familles. Ils ont dit que, dans cette période, ils ont essayé de masquer leur honte, mais en vain. Ils ont ajouté que la honte a commencé à diminuer quand ils ont fréquenté les abarangi parce qu'ils ont vu qu'il n'y avait pas d'autre solution que de changer la religion même si c'est un choix contraire à la religion qu'ils fréquentaient avant.

La haine par les membres de la famille

La haine par les membres de la famille avant la fréquentation des abarangi a été soutenue par 21,5% de répondants. Ils ont mentionné que quand ils ont fréquenté pour la première fois les abarangi, la haine a augmenté. Les premiers à être en colère sont leurs parents ou les chrétiens en général. La plupart des répondants ont ajouté qu'ils ont même été battus par leurs parents ou leurs frères et sœurs. Ils ont déclaré que cette colère a fini quand le curé a demandé aux chrétiens de vivre en paix avec les autres religions.

La déception par les chrétiens

16,7% des répondants ont mentionné la déception par les chrétiens pour différentes raisons. Cette déception, après la fréquentation des abarangi, sera augmentée quand ils seront frappés d'excommunication comme punition d'une fréquentation aux abarangi. Certains d'entre eux ont indiqué que quand ils deviennent abarangi, ils ont été obligés d'arrêter la vie chrétienne parce qu'il ne leur est même pas permis de s'asseoir dans l'Église. D'autres ont dit que quand ils sont devenus abarangi, ils se

sentait incapables de poursuivre la vie chrétienne parce que leur esprit était en quelque sorte désorganisé ; d'autres ont dit que la honte qu'ils avaient ne pouvait pas leur permettre de retourner à l'Église pour rencontrer de nouveau leurs amis chrétiens.

Les explications fournies par les répondants sont semblables aux vues de beaucoup de chrétiens qui ont mentionné que l'excommunication est due au fait que quand un chrétien devient adepte d'une autre religion, il doit en subir des conséquences. C'est une grande responsabilité d'empêcher l'ex chrétien de fréquenter l'Église ; il doit attendre jusqu'à ce qu'il finisse la punition s'il veut retourner à l'Église. Cependant, non seulement cette nouvelle responsabilité est un défi pour l'umurangi, mais aussi sa santé mentale change de telle sorte qu'il/elle devienne incapable de suivre la vie de l'Église de manière efficace.

La contamination du VIH / SIDA

9,5% des répondants ont mentionné la contamination du VIH / SIDA comme cause de la fréquentation des abarangi. Différents répondants ont dit que le VIH/SIDA leur a porté au désespoir. La fréquentation des abarangi a été une sorte de refuge puisque la société ne tolérait pas les gens pareils. Les bases de l'inculturation est de comprendre que la personne qui fréquente les abarangi est plus à attirer la pitié que le rejet parce qu'il a ses motifs liés aux réalités existentielles.

La mort

Le fait que la mort soit une cause de la fréquentation du courant des abarangi a été soutenue par 7,2% des répondants. Ils ont mentionné que de nombreuses personnes qui perdent les leurs finissent par aller dans une religion à laquelle on attribue des forces étranges.

Peur de trouver un mari dans le futur

4,7% des répondants ont déclaré que la peur de ne pas trouver un mari dans l'avenir est la cause d'aller dans le courant des abarangi pensant qu'une femme pouvait trouver un mari au moyen des forces surnaturelles. C'est le cas surtout des jeunes filles qui tombent enceinte sans mari reconnu officiellement. Certains des répondants ont expliqué que la cause est que la jeune fille qui tombe enceinte sans mari reconnu officiellement est considérée comme une prostituée et les garçons ont honte de s'approcher d'elle pour le mariage. D'autres ont mentionné que la grossesse provoque

parfois la déformation physique et psychologique de la jeune fille et n'étant plus attrayant pour les garçons ou les hommes, elle désespère jusqu'à ce qu'elle aille chercher chez les abarangi des forces qui lui peuvent faciliter à trouver un mari.

Traumatisme

Cette cause a été soutenue par 4,7.% des répondants. Ils ont mentionné que cette cause s'observe surtout chez les gens qui ont été blessés psychologiquement pour différents motifs. Un déséquilibre psychologique fait que la croyance dans les forces surnaturelles ou étranges chez les abarangi conduise les déséquilibrés dans ce courant.

Autres causes

Les autres causes qui ne sont pas sur la liste ci-haut mentionnée ont occupé un pourcentage de 4,7% des répondants. Certains adeptes du courant des abarangi ont peur d'affronter les problèmes de la vie. Les répondants ont indiqué aussi que la confusion qui porte les gens dans les abarangi s'explique par le fait que certains adeptes des abarangi ont une confusion mentale. Quant à la dépression, les répondants ont signalé que de nombreuses personnes qui vont dans le courant des abarangi au début, éprouvent un sentiment de tristesse et de manque d'espoir pour l'avenir, ce qui les conduit à la recherche d'une religion dont on dit qu'elle aurait des forces protectrices étranges.

L'option des CEB³⁵³ comme moyen de pastorale dans l'Église catholique dans le diocèse de Byumba comme au Rwanda en général, nous porte à développer le point de l'illumination du mystère chrétien à des situations ci-haut citées pour que les CEB soient un lieu où l'homme trouve sa réalisation aussi humaine que spirituelle.

³⁵³ CEB: Communautés Ecclésiales de Base. Une CEB, par principe, est constituée de 8 à 12 familles voisines. Au Rwanda, en général, les membres d'une CEB se rencontrent une fois par semaine pour prier et méditer sur la Parole de Dieu.

1. L'indispensable illumination du mystère chrétien à l'étrange traditionnel

La révélation consiste dans les manifestations divines aux hommes par des apparitions (théophanies), par l'inspiration ou par l'illumination, Dieu joignant l'homme dans ses conditions existentielles. Chaque fois qu'il y a révélation, il y a l'action salvifique parce que l'homme dans sa nature reçoit de Dieu une vie qui tend vers la plénitude. Les *faits* salvifiques par lesquels le mystère illumine l'homme dans sa nature débordent la parole de Dieu partagée dans la CEB : « l'action salvifique de Dieu n'est pas coextensive à la parole expliquante ». ³⁵⁴ Partant, l'illumination du mystère chrétien à l'étrange traditionnel qui fascine certains chrétiens sera une vie de Dieu qui pénètre la vie de l'homme dans sa culture, dans son être naturel. « Mais les faits ne constituent pas en eux-mêmes la révélation, tant qu'il n'y a pas de parole. Mais comme les faits expliqués sont en majeure partie des "faits quotidiens", inhérents à la vie de l'homme, ils deviennent paradigmatique et de ce fait transposables ». ³⁵⁵

Dans cette recherche nous soulignons fortement la portée universelle de la révélation et du salut apportés par le Christ qui illumine toutes les conditions existentielles de l'homme qui se manifeste comme assoiffé de Dieu. C'est la vie même de Dieu, qui doit devenir « la vie spirituelle des hommes » sans que ces derniers laissent leur nature d'homme dans leurs traditions, mais accueillent la vie de Dieu pour être illuminé par elle. « La Vie, explique Jean, était la lumière des hommes » (1,4b). « La vie divine n'est pas restée ensevelie dans le mystère, dans l'abîme de Dieu ; comme le disait admirablement saint Ignace d'Antioche, le Verbe est sorti du silence, pour se manifester au monde ». ³⁵⁶

Ce fait de sortir du sein de Dieu pour rejoindre l'homme dans ses conditions n'est pas une réalité close dans le temps, mais, portant les aspects d'éternité, il accompagne l'homme dans son histoire d'ici-bas. Les abarangi devraient bénéficier de cette éternelle grâce. « Cette lumière de la vie divine était destinée à tous les hommes. La *raison de cette destination universelle*, c'est que la création toute entière, comme le don de la Vie, était l'œuvre du

³⁵⁴ L. MONSINGWO-PASINYA, *Op. Cit.*, 153.

³⁵⁵ L. MONSINGWO-PASINYA, *Op. Cit.*, 153.

³⁵⁶ I. DE LA POTERIE, « Le Christ sommet de la révélation », in *Continuité et discontinuité entre l'Ancien Testament et les Religions africaines*, Actes du 1^{er} congrès des biblistes africaines, Kinshasa 26-30 décembre 1978, 178-179.

Verbe »³⁵⁷ : « Tout fut par lui » (*Jn* 1,3), « le monde fut par lui » (*Jn* 1,10)». Ceci démontre encore une fois la dimension christique que portent tous les hommes indépendamment de leur religion.

Le caractère “quotidien” et existentiel des événements de l’histoire de l’homme est la racine de la valeur exemplaire de son histoire. Parce que quotidienne et donc répétable, le message chrétien peut projeter sur les autres “vies quotidiennes” des peuples et des individus, l’éclairage spirituel qu’elle reçoit de la parole. Dans les CEB, le chrétien tient cette mission d’illumination même si, puisque certains sont limités en matière de l’inculturation, il ne l’accomplit pas comme il faut.

1.1. L’indispensable rencontre entre le Christ et les traditions des Abarangi

C’est donc à partir de la matrice culturelle rwandaise que nous devons inventer de nouveaux supports représentatifs pour traduire la vérité du message chrétien de telle façon qu’elle devienne une vérité existentielle pour les abarangi et les Rwandais en général. « Sans cet effort d’inventivité, le dogme risque de n’être plus qu’une doctrine figée et intemporelle, qui trahirait de ce fait même le ‘dépôt de la Révélation’ en fixant celle-ci dans le passé».³⁵⁸

« Puisque évangéliser c’est porter la Bonne Nouvelle dans tous les milieux de l’humanité »,³⁵⁹ dans le contexte du Rwanda et des abarangi, évangéliser consiste dans le fait d’aller toucher tous les aspects de l’homme encre dans sa culture, dans ses problèmes et dans ses penchants religieux. Par l’impact de l’évangélisation on pourrait transformer du dedans, rendre nouveau l’homme insistant sur la rencontre du Christ et le courant des abarangi. D’autre part, les chrétiens doivent être formés à vivre les implications sociales de cette rencontre « de telle sorte que leur témoignage devienne un défi prophétique à tout ce qui nuit au vrai bien ». ³⁶⁰

Le recours aux abarangi se base sur la recherche de la stabilité socio-existentielle, de la santé,³⁶¹ de la richesse,... Le message chrétien qui se

³⁵⁷ *Ibid.*, 178-179.

³⁵⁸ L. SANTEDI KINKUPU, *Op. Cit.*, 180.

³⁵⁹ *Ecclesia in Africa*, n° 54.

³⁶⁰ *Ecclesia in Africa*, n° 54.

³⁶¹ Dans le courant des abarangi comme en Afrique traditionnel, la santé est attribuée à l’intervention d’une personne spécial qui a des rapports avec Dieu. KIRWEN M.C, *African cultural domains. Life cycle of an individual*, Mias Books, Nairobi, 2008, 58.

base sur l'importance de la croix du Christ où l'homme cherche à améliorer sa vie tout en tenant compte de la croix du Christ fait que l'homme devient libre des réalités terrestres qui lui font peur.

De ce fait même, l'umurangi ne peut donc pas obtenir une stabilité spirituelle indépendamment du message chrétien. Les deux sont nécessairement complémentaires. Les traditions des abarangi, étant un résultat culturel, car elles aussi contiennent des valeurs universelles, les éléments de sanctification,³⁶² qui transcendent le contexte socioculturel rwandais ; ces valeurs humaines et universelles ont besoin du message chrétien pour la bonne réalisation de l'homme.³⁶³ Le cadre culturel n'est pas à négliger mais demeure relatif, n'étant que paradigme pour toutes les autres cultures.

La révélation dans chaque culture nous porte à la considération de la spécificité chrétienne.³⁶⁴ L'histoire du courant des abarangi appartient sans doute à un passé révolu, mais elle ne cesse pas pour autant d'être histoire du peuple, histoire révélatrice de Dieu Imana, fondement de leur vie. Dans cette histoire, ils ont vu son action et ils ont réalisé sa volonté à leur mode. Cela se vérifie dans la consultation des devins avant la guerre, où certains ont jugé les abarangi d'être un courant religieux à caractère politique. Même si les résultats de la consultation pouvaient être positifs, le Rwandais pensait qu'on ne peut pas plier Dieu Imana à la volonté de l'homme.

Dans le courant des abarangi, le dialogue entre Dieu Imana et l'umurangi, et par entremise de l'umurangi mukuru (responsable des abarangi) ne s'arrête pas dans les rites et célébrations, bien au contraire, va au-delà pour joindre chaque activité de l'homme. C'est dans ce sens que nous trouvons des noms théophores : Hakorimana (c'est Dieu qui agit), Hafashimana (C'est qui Dieu aide),... Ce sentiment du voisinage de Dieu s'élargit aux dimensions du monde. Ainsi certains lieux sont sacrés. Autrement dit, l'action révélatrice de Dieu dans la mentalité d'umurangi ne participe pas au caractère passager des événements historiques, tout en étant

³⁶² Cf. *LG* n°8. Ce numéro reconnaît l'existence des éléments nombreux de sanctification et de vérité même en dehors de l'Église.

³⁶³ «Sens de la famille, esprit de parenté et de solidarité, de fraternité, de partage et d'hospitalité, ces valeurs trouvent dans la Révélation de Jésus-Christ, l'expression de leur plénitude et de leur réalisation». KIPOY POMBO, *De la rencontre entre le message chrétien et les sociétés bantoues. Etude anthropologico-théologique sur la fraternité bantoue de la région des Grands-Lacs*, Pontificia facolta teologica Teresianum, Rome 2013, 6.

³⁶⁴ La spécificité chrétienne consiste en ce que l'Église est recommandée d'utiliser « les ressources des diverses cultures pour exposer le message du Christ à toutes les nations » *GS* n° 58 afin d'élever et guérir leurs cultures Cf. *LG* n°17.

étroitement liée à eux, elle n'est pas atteinte par leur caducité. Et tout en les tenant pour événements du passé, la foi d'umurangi y reconnaît l'action d'Imana Ruhanga (Dieu Créateur), qui témoigne de sa fidélité pour le présent et pour l'avenir.

Il n'en reste pas moins qu'il s'agit de l'histoire propre des abarangi, de leurs institutions, de leurs coutumes et de leur vie religieuse. Comment tout cela peut-il acquérir une valeur actuelle pour nous, une signification religieuse aujourd'hui, et répondre à notre recherche contemporaine de Dieu dans le sens chrétien ? Cette question se pose par tous les gens qui désirent l'inculturations quand il leur faut actualiser les traditions, orales ou écrites, qu'ils reçoivent de leur passé. Mais elle s'est posée avec encore plus d'acuité dès les premiers efforts d'expansion missionnaire de la jeune communauté chrétienne vers la Gentilité (Cf. *Ac* 10 ; 11 ; et surtout 15 : les décisions du Concile de Jérusalem).

Lors de ce Concile de Jérusalem, l'enjeu était de taille : autant il ne fallait pas rejeter l'économie de l'Alliance ancienne, elle qui contenait non seulement les promesses, mais aussi leurs débuts de réalisation, autant il fallait se garder d'imposer en bloc les lois et les traditions juives à des non-juifs. D'ailleurs, « on pouvait se référer pour cela à l'attitude de Jésus lui-même à l'égard de la loi ; attitude de continuité et de rupture en même temps (Cf. par exemple *Mt* 5, 20ss ; ou son attitude à l'égard du sabbat, des pécheurs et des publicains...)».³⁶⁵ La rupture et la continuité exige de deux cotés sujets de l'inculturation de ne viser que l'essentiel dans le sens de la recherche de Dieu. « En voulant obliger les Gentils qui voulaient se convertir au Christ à l'observation intégrale de la loi, on n'entendait pas leur imposer un fardeau supplémentaire, on voulait seulement rester fidèle à la Loi donnée par Yahweh à son peuple et à l'alliance conclue avec lui ».³⁶⁶ Mais, puisqu'il fallait ne viser que l'essentiel, le message chrétien, on a pu laisser en arrière ce qui pouvait peser sur les païens mais qui n'était que d'ordre culturel propre aux Juifs.

C'est le mérite de la première communauté chrétienne d'avoir pu, sans doute éclairé en cela par l'Esprit (Cf. *Ac* 15, 28), adopter une attitude qui sauvegardait et la valeur relative du judaïsme, et l'originalité du christianisme. Si l'originalité du message chrétien est mélangée avec la culture européenne, elle peut être obstacle à la conversion au message chrétien. D'ailleurs, beaucoup peuvent se convertir au christianisme et peut

³⁶⁵ V. BACINONI, *Op. Cit.*, 145.

³⁶⁶ *Ibid.*, 145.

être pas au message chrétien. Au début de l'Église, l'attitude de la communauté chrétienne de sauvegarder ce qui est du judaïsme et l'originalité chrétienne « a permis au christianisme, et à l'économie vétérotestamentaire du salut qui en était la préparation, de rencontrer une autre culture, une autre mentalité et de s'y insérer ». ³⁶⁷ R. Le Deaut dit que :

Ce fonds religieux ancien pourrait avoir gardé quelque relation avec les religions non-chrétiennes et puisque l'économie du salut et de la grâce du Christ furent ainsi présentes dans le monde dès les temps de la « disposition » primitive, il faut savoir aussi reconnaître leur présence dans les religions non-chrétiennes, pour autant qu'elles n'ont pas corrompu l'héritage de cette « disposition ». Tant que la révélation n'a pas été notifiée à ceux qui les pratiquent...ces religions ont donc, à leur manière, dans l'économie divine du salut, à titre de suppléances provisoires, de préparations et d'ébauches lointaines. ³⁶⁸

Le message chrétien, s'il veut s'enraciner dans d'autres milieux et cultures, entre autres les abarangi, on ne doit pas le renfermer dans les limites culturelles et religieuses européennes. Cela pourra mettre obstacle à son rayonnement et à sa vocation universelle. Il faut donc qu'il marque clairement sa spécificité vis-à-vis de la culture européenne qui l'a propagé dans le monde. Cependant, même en s'élançant vers d'autres cultures, il doit lui-même « se mêler à ces cultures, prendre corps en elles, s'incarner, car il lui est « essentiel d'être vécu par l'homme d'une époque et d'une civilisation ». ³⁶⁹ Ne serait-il pas une pérennisation du mystère de l'incarnation ? Le christianisme ne peut être que véhiculé par une histoire, portée par une culture donnée. C'est là précisément où surgit, pour notre cas des abarangi, qui ne nient ni le Christ, ni les sacrements, un certain nombre de problèmes, et non des moindres.

Le Christ, Lumière pour tous les hommes brille pour tout homme indépendamment du support de cette lumière. « Si le Christ est le sommet de la révélation, il n'est plus seulement le point d'aboutissement de la religion d'Israël ; il est vraiment la lumière, la vérité, pour tous les hommes. C'est cette destination universelle de la révélation du Christ que nous voudrions considérer » ³⁷⁰ comme base du dialogue interreligieux où interculturel puisque religion et culture sont confondues jusqu'à ce qu'être

³⁶⁷ *Ibid.*, 146.

³⁶⁸ R. LE DEAUT, « Continuité et discontinuité entre l'AT et le NT » in *Christianisme et identité africaine. Points de vue exégétique*. Actes du 1^{er} congrès des biblistes africaines, Kinshasa 26-30 décembre 1978, 61.

³⁶⁹ J. DANIELOU, *Essai sur le Mystère de l'Histoire*, Ed. du Seuil, Paris 1953, 29.

³⁷⁰ I. DE LA POTERIE, *Op. Cit.*, 177.

religieux signifie dans beaucoup de cas vivre une culture de la religion. C'est à ce point qu'il faut un dialogue interreligieux où on doit viser à ne rester qu'avec le message chrétien que le Christ lui-même a voulu transmettre au monde comme message de salut universel.

1.2. Du dialogue interreligieux

Dans notre contexte, puisqu'il s'agit du message chrétien véhiculé dans le christianisme et le courant des abarangi, avoir déjà deux entités religieuses, on peut traiter le problème du pluralisme. L'étrangeté qui existe entre les deux aurait-il un fondement si le Christ avait pour mission de rassembler tous les brebis sous un seul Chef ? Nous sommes portés à demander au christianisme une réponse claire et explicite à des problèmes soulevés par le phénomène des abarangi qu'il ne pouvait pas avoir envisagés puisqu'il tient la place de celui qui avait pour mission ce rassemblement sous un seul Chef.

Dieu a clairement révélé le fait global du salut de tous les hommes (1 *Tim* 2, 4; cf. *Rom*, 1, 20 ; 2, 14-15 ; *Heb.* 11, 6 ; *Ap* 5, 9), mais le comment de ce salut universel doit être pensé par différentes religions. À ce point-ci, le courant des abarangi devient aussi concerné. La perspective de la théologie de l'inculturation doit avoir ses racines dans la Bible sur laquelle il faut construire « une théologie plus élaborée, en particulier sur la valeur des autres religions pour le salut, en relation avec la révélation du Christ qui, du fait de son Incarnation, est constitué Sauveur de tous les hommes. Il s'agit donc du comment de l'application du salut à ceux qui ne peuvent le connaître». ³⁷¹

Dans le contexte du christianisme et du courant des abarangi, la base du dialogue est que Dieu est le Dieu universel à qui toutes les nations appartiennent (cf. *Ex* 19, 5). Ce Dieu est appelé Imana dans le christianisme au Rwanda et chez les abarangi. C'est un nom partagé. « Dans son interprétation chrétienne de la RTA, le Magistère recourt principalement à la théologie de l'accomplissement pour dialoguer avec elle. À ce propos, le débat théologique actuel propose de prendre en considération toute l'africanité, en tant que projet global de promotion de la vie des Noirs africains, en portant une attention particulière à ce que le Christ a déjà

³⁷¹ R. LE DEAUT, « Continuité et discontinuité entre l'AT et le NT » in *Christianisme et identité africaine. Points de vue exégétique*. Actes du 1^{er} congrès des biblistes africaines, Kinshasa 26-30 décembre 1978, 59-60.

réalisé dans le cœur des Africains». ³⁷² Dans ce sens, le dialogue serait au niveau culturel puisque le salut que le Christ a proposé à l'humanité est universel.

Avant la venue du christianisme comme « avant l'alliance avec Abraham, il est clair que Dieu n'a cessé de prendre soin de l'humanité pour réaliser le dessein qu'il avait eu en le créant ». ³⁷³ Le dialogue interreligieux est dans ce sens-ci la reconnaissance de l'œuvre de Dieu dans le temps comme en dehors du temps. « Cela est affirmé dans *Dei Verbum* 3, où l'on peut trouver quelque lumière sur l'histoire religieuse de l'humanité et sur sa signification hors de la révélation judéo-chrétienne ». ³⁷⁴ Toutefois, cela ne diminue en rien le salut universel en Jésus Christ comme il est affirmé en *Ac* 4, 12.

Il est évident qu'une compréhension biaisée du salut apporté par le Christ dans le monde a eu des retentissements négatifs sur la vie de l'Umurangi dans son fort intérieur, dans ses relations avec ses frères et, pourquoi pas, avec Dieu-Imana. Aussi faut-il commencer par révéler à l'Umurangi les blessures à sa dignité occasionnées par les rapports qu'il a eus envers le chrétien et vice-versa, ainsi que l'implication de sa responsabilité consciente ou inconsciente. Le dialogue consiste donc dans la reconnaissance de la responsabilité de chacun.

Il est significatif, d'autre part, que le courant des abarangi donne à certains de ses ancêtres le titre de juste et il faut mentionner aussi certains lieux qu'on proclame comme sacrés, autrement dit lieux où Dieu (Imana) aurait manifesté sa bonté aux humains. Certains répondants qui ont participé à notre interview disent que Dieu semble marquer comme prémices de l'humanité sauvée dans le courant des abarangi, puisque il n'est pas conditionné par qui que ce soit et quoi que ce soit pour manifester sa bonté. Toutefois, dans le contexte du christianisme, « parce que la justice vient de la loi, nul ne peut être dit juste avant le Sinaï. Cf. *Ez.* 14, 14-20 (pour des justes hors d'Israël) ». ³⁷⁵ Le nouvel Israël, le peuple chrétien, pourrait reconnaître l'extension de la justice de Dieu à tous ceux qui viennent selon la loi naturelle dans différentes cultures. Les justes d'avant la venue du christianisme ou qui n'ont pas encore reçu le message du christianisme, sont dotés d'institutions religieuses et de signes sacrés, sacrifices et offrandes dont il serait profitable de préciser la signification théologique. Si une

³⁷² J.B. TURIKUBWIGENGE, *Op. Cit.*, 247.

³⁷³ R. LE DEAUT, *Op. Cit.*, 60.

³⁷⁴ *Ibid.*, 60.

³⁷⁵ R. LE DEAUT, *Op. Cit.*, 60. Note de bas de page.

alliance individuelle avec Dieu est expressément mentionnée avec les gens des autres religions, les relations entre Dieu-Imana et l'adepte du courant des abarangi peuvent également se décrire en termes d'alliance.

Soulignons que la tradition rwandaise a vu dans l'alliance la solution du problème du salut des Rwandais : l'alliance s'accompagne des fameux préceptes dont l'observance était estimée suffisante pour un Rwandais. « Les démarches culturelles des autres religions peuvent être considérées comme valables et positives dans la mesure où elles atteignent Dieu et non de faux dieux ». ³⁷⁶ Le cas des abarangi comme de tout Rwandais, est la reconnaissance d'un seul Dieu, Imana, reconnu comme Créateur de tout ce qui est créé. L'appellation Créateur, Ruhanga, est très fréquente dans les prières des abarangi. « L'affirmation centrale de l'AT du *Dieu Un* (*Dt* 6, 4 ; *Ex* 20, 3 : « Tu n'auras pas d'autres dieux que moi) pourrait servir de pierre de touche, pour l'inculturation dans le Diocèse de Byumba.

Le paradigme de l'être christique devient dans ce sens très important. « L'identité fonctionnelle d'expression de la foi chrétienne que la théologie de l'incarnation attribue à la RTA, en lui niant ainsi toute dimension authentiquement christologique », ³⁷⁷ trouve son dépassement dans la théologie de l'être christique. Dans ce cadre, si l'on considère que le Christ est une réalité concrète dans tout homme, sa révélation se fait plus par le témoignage que par la seule transmission d'idées évangéliques. Le courant des abarangi « peut constituer à son tour une richesse pour le christianisme en sa dimension subjective, c'est-à-dire pour la foi chrétienne dans son processus de personnalisation chez les individus, en vue de leur salut ». ³⁷⁸ Dans ce sens-ci, l'être christique devient très important pour la théologie de l'inculturation.

³⁷⁶ R. LE DEAUT, *Ibid.*, 61-62.

³⁷⁷ J.B. TURIKUBWIGENGE, *Op. Cit.*, 247-248.

³⁷⁸ J.B. TURIKUBWIGENGE, *Op. Cit.*, 247-248.

1.3. Contribution de la recherche aux religions africaine : Au-delà de la science, guérisons mystiques

Sans ignorer l'importance des sciences sociales qui, en général, sont de plus en plus gangrenées par le positivisme, pour étudier le cas des abarangi, revenons à ce que J.-M. Brohm appelle « la source vive de l'anthropologie : l'inépuisable domaine des imaginaires ».³⁷⁹

Dans ce domaine de recherche, le chercheur (sujet épistémique) que nous sommes, qui est aussi un sujet ordinaire (sujet empirique, qui possède un âge, une nationalité, une culture, un statut professionnel), appartenant aussi à une croyance autre que celle des abarangi, est sans aucun doute sous l'emprise de l'inconscient dans toutes les étapes de sa recherche (choix du terrain, choix des références théoriques, choix des collaborateurs, etc.). Ainsi, avons-nous opté de dépasser notre subjectivité pour essayer d'être plus objectif.

Faisant cette recherche anthropologique, pour l'intérêt de la science, il y a l'intérêt d'élucider les « contre-transferts en tant que sources subjectives de déformations, de scotomisations, d'illusions ».³⁸⁰ Comme la phénoménologie transcendantale l'a magistralement démontré, le sujet épistémique³⁸¹ et le sujet empirique³⁸² sont eux-mêmes constitués par le

³⁷⁹ J.-M. BROHM, *Op. Cit.*, 23.

³⁸⁰ *Ibid.*, 46.

³⁸¹ Du point de vue de l'épistémologie génétique, la notion de sujet épistémique, très abstraite, caractérise cette part du fonctionnement cognitif – commune à tous les sujets d'un certain niveau de développement – constitutive des notions au moyen desquelles la réalité est organisée, transformée ou expliquée. Il est le centre du fonctionnement cognitif, ou plutôt le système cognitif dans sa totalité, abstraitement détaché des composantes non proprement cognitives de ce fonctionnement, telles que la capacité d'attention, la plus ou moins grande part d'activité consacrée à une tâche, etc.

http://www.fondationjeanpiaget.ch/fjp/site/presentation/index_notion.php?PRESMODE=1&NOTIONID=255 (Consulté le 08/03/2014).

³⁸² L'empirisme désigne un ensemble de théories philosophiques qui font de l'expérience sensible l'origine de toute connaissance valide et de tout plaisir esthétique. L'empirisme s'oppose en particulier à l'innéisme et plus généralement au rationalisme pour qui nous disposerions de connaissance, idées ou principes *a priori*. Il va souvent de pair avec une théorie associationniste des idées qui explique leur formation par la conjonction d'idées simples, <http://fr.wikipedia.org/wiki/Empirisme> (consulté le 08/03/2014).

sujet transcendantal, « comme lieu originaire de toute donation de sens et de toute vérification d'être ». ³⁸³

Dans l'évaluation de la réalité des abarangi, particulièrement comme réalité d'inquiétante étrangeté vis-à-vis du christianisme, on ne peut pas manquer d'insister sur la place centrale de l'inconscient dans les sciences anthropo-sociales, surtout lorsque on doit aborder les domaines multiformes des croyances, des représentations, des rites, des transe, des possessions.

Analysant la réalité des abarangi dans la logique des pensées de Husserl, le sujet donne en effet sens à tout ce qui advient dans le monde qui l'envahit dans la mesure où il se pose comme sujet *pour* ce monde qui, lui-même, se trouve alors posé *comme* monde dont il est conscient d'une certaine manière, *comme* m'apparaissant sous une certaine forme, comme monde auquel il croit, sur lequel il porte des jugements prédicatifs, auquel il attribue une valeur et ainsi de suite.

Dans ce sens, les guérisons mystiques arrivent, selon les commentaires de certains, quand le sujet qui est immergé dans ses croyances, est envahi par le monde dont il croit. Dans ces expériences étranges, la certitude de son existence elle-même fait partie du « phénomène », de la même manière que d'autres modes de son avoir-conscience et de ses contenus. ³⁸⁴ C'est ici qu'on raconte des gens qui sont guéris de façon extraordinaire. Un parmi multiples exemples relatés par nos répondants, c'est qu'il y eut un chrétien anglican, il était devenu fou, tous les médecins n'étaient pas parvenus à guérir le patient. Il a passé un mois dans l'ururembo, maison où se rencontrent les abarangi pour la prière, et à la fin il est guéri.

En effet, loin d'être socialement, psychologiquement ou culturellement « construit » dans une genèse empirique, les répondants nous ont permis de comprendre toute forme de genèse et toute forme de monde, y compris le monde social (les personnes présentes), le monde culturel (symboles et rites) et le monde psychologique du patient. Les abarangi disent que c'est ce voyage intérieur qui est source de guérison. Le responsable des abarangi, qui anime la prière et dirige les rites, répète

³⁸³ E. HUSSERL, « Postface à mes Idées directrices pour une phénoménologie pure », in *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*. Livre troisième: *La phénoménologie et les fondements des sciences*, PUF, Paris 1993, 181.

³⁸⁴ E. HUSSERL, « Postface à mes Idées directrices pour une phénoménologie pure », in *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*. Livre troisième: *La phénoménologie et les fondements des sciences*, PUF, Paris 1993, 190.

maintes fois « Nyagasani Ruhanga » qui signifie « Seigneur Créateur ». Au centre de leur prières de guérison, même si intervient la médecine traditionnelle, il y a Imana, le Seigneur Créateur. Ainsi, selon les témoignages, ils ne reçoivent pas les « abarozzi n'abapfumu » (empoisonneurs et charlatans). Ceci parce qu'au profond d'eux-mêmes, ils croient qu'ils sont en relation avec les anges qui portent à la guérison. Comme le dit J.-M. Brohm, « la constitution transcendantale ne consiste évidemment pas à nier l'existence effective du monde réel ou de la nature », ³⁸⁵ puisque les anges invoqués sont dispersés dans le monde de la nature, pour expliciter leur sens et la faire comprendre comme corrélat intentionnel.

Selon les abarangi, Nyagasani Ruhanga, le Seigneur Créateur, intervient dans la reconstitution transcendantale pour déplier des consciences confondues. Ici ils disent que même les maladies physiques sont en relation avec le monde intérieur de l'inconscient ou le monde spirituel. La guérison passe à travers la façon dont le patient n'est plus confondu dans la saisie naturelle, irréfléchie, naïve d'une chose. La constitution consécutive à la réduction phénoménologique permet alors le sujet de comprendre « la corrélation eidétique entre le constituant et le constitué ». ³⁸⁶ Lors de ces prières où le bruit devient intense, le président de la prière répétant maintes fois Nyagasani Ruhanga (Seigneur Créateur), le sujet, comme explique les abarangi, dispose de la faculté de se souvenir d'une grande quantité d'images, de sons, ou d'objets dans leurs moindres détails qu'il aurait rencontrés dans ce monde étrange créé pendant la prière. Ainsi, si la maladie ou les problèmes peuvent revenir après un certain temps, c'est que cette faculté peut devenir de plus en plus faible.

Le rôle de ces mots Nyagasani Ruhanga que le président de la prière et des rites de guérison répète touchant sur la tête du patient, interprétés dans la logique de Husserl, mettent le patient dans la pure attitude corrélatrice qui instaure un monde étrange, milieu spirituel de guérison. Le monde qui, dans le renversement d'attitude, « n'est pris d'avance que comme le corrélat des apparitions subjectives, des visées, des actes et des pouvoirs subjectifs dans lesquels il a constamment le sens d'unité qui est le sien et qu'il acquiert sans cesse à nouveau (dans ses variations possibles) ». ³⁸⁷

³⁸⁵ J.-M. BROHM, *Op. Cit.*, 47.

³⁸⁶ E. HUSSERL, *Op. Cit.*, 254.

³⁸⁷ *Ibid.*, 204.

La reconstitution transcendantale n'a en fait qu'une seule tâche et une seule fonction : expliquer le sens de ce monde inconscient, sources des maladies, « précisément le sens par lequel il vaut pour tout un chacun comme existant effectivement, et de plein droit ». ³⁸⁸ La reconstitution transcendantale, état où adviennent les guérisons, conduit ainsi « aux 'problèmes constitutifs' et aux théories qui embrassent tous les objets concevables que nous ne pourrions jamais rencontrer – en conséquence, l'ensemble du monde réel prédonné avec toutes ses catégories d'objets et de même pour tout monde 'idéal' – et les rend compréhensibles en tant que corrélats transcendants ». ³⁸⁹

C'est donc quand le patient devient un « sujet transcendantal qui est la présupposition fondamentale de la connaissance du monde » ³⁹⁰ qu'on peut parlé de la guérison. Cette connaissance dans laquelle Umurangi entre pour « kurangira » (guider) le patient, doit être une sorte de bien être que le sujet acquiert au niveau de ses rapports avec lui-même et avec les autres. L'intersubjectivité transcendantale dont parle Husserl est éclairante à ce point. C'est donc « celle dans laquelle le monde réel se constitue comme objectif, comme existant pour 'tout un chacun'. C'est là le sens du monde réel, que nous en ayons ou non une connaissance explicite ». ³⁹¹ Dans le courant des abarangi, l'homme guéri entre en relations saines avec les anges, comme ils l'attestent. L'interprétation que les abarangi donnent aux anges n'est pas contraire à celle des chrétiens : ce sont les êtres spirituels qui sont près de Dieu-Imana. Le sujet guéri peut acquérir l'état qui le situe dans un horizon d'*intersubjectivité transcendantale*, dans la communauté transcendantale ou dans un cohorte des anges.

La vérification de la guérison est que le patient comprend que le monde n'est ce qu'il est pour lui que dans la mesure où il acquiert sens et valeur se vérifiant à partir de sa propre vie pure, et la vie dans Imana (Dieu) se révélant dans la sienne. Ce qui toujours défie les chrétiens, c'est que le président des rites de guérison se sert du bâton et de temps en temps de la Bible pendant les prières de guérisons. Des fois il a aussi le chapelet. Toutefois, nous ne savons pas encore le sens qu'il donne à la Bible, au chapelet et les autres objets sacrés. Puisque le patient même après la guérison prend du temps pour aller chez les abarangi afin qu'ils attestent qu'il est réellement guéri, on souhaite qu'il soit plus religieux qu'avant. Il

³⁸⁸ *Ibid.*, 198.

³⁸⁹ *Ibid.*, 197-198.

³⁹⁰ J.-M. BROHM, *Op. Cit.*, 47-48.

³⁹¹ E. HUSSERL, *Op. Cit.*, 199.

doit nouer ses relations avec le monde de l'invisible, les bons esprits et les anges. Au sein de cette intersubjectivité transcendantale se constituent tous les mondes possibles, avec leur sens ontologique, leur évaluation, leur intérêt pratique et c'est cette constitution intersubjective du monde qui donne le sens du monde vécu en tant qu'horizon de toutes les expériences possibles.

Le monde vécu d'un sujet guéri doit être tout autre. Dans ce monde vécu – fondement du vivre, du penser, du sentir, de l'agir, du croire, de croître ses affaires surtout économiques, il doit être hanté par le souffle nouveau.³⁹² C'est ainsi que ceux qui fréquentent les abarangi prétendent les richesses. Toutefois, ce souffle ne s'appelle pas Esprit comme chez les chrétiens. Il est seulement nommé comme ça. Serait-ce parce que les abarangi ont une sorte de syncrétisme ?

L'intersubjectivité est aussi l'*intersubjectivité transcendantale psychologique* qui constitue le monde intérieur et ses différentes régions : conscient et inconscient. Les religions africaines devraient développer leur approche de guérisons mystiques y introduisant l'approche scientifique. Les deux démarches qui visent, par des voies différentes, à expliciter la subjectivité et l'intersubjectivité au sein du courant religieux des abarangi sont cependant tout à fait complémentaires, bien qu'elles ne puissent en rien se confondre. Clôturons ce point qui concerne les guérisons au-delà de la science, et faisons maintenant une étude du passage de l'être christique à l'être chrétien.

³⁹² Cependant, cela ne diminue en rien la foi selon laquelle le bien et le mal vont ensemble. Cf. M. NKAUFU NKEMNKIA, *Op. Cit.*, 158.

2. L'être christique en cheminement vers l'être chrétien

L'inculturation du message chrétien nécessite des pas à faire dans les deux côtés : l'être christique cheminant vers sa plénitude et l'être chrétien joignant l'être christique pour cheminer ensemble vers la plénitude en Jésus Christ. Pour ce qui est du courant des abarangi, l'analyse de ses liens historiques avec l'héritage de la Bible devait nous conduire à la conclusion que ses valeurs religieuses sont, de façon privilégiée, ouvertes au message de la Bible. Mais on peut faire la même analyse à propos du christianisme. La question reste de savoir si un tel héritage accepte de devenir l'héritage de Jésus-Christ.

Il me semble que c'est à travers la rencontre de l'être christique avec l'être chrétien que l'on peut voir établir chez les abarangi une relation entre la question du salut de ces derniers et la révélation historique de Dieu en Jésus Christ. Appelé du milieu des païens pour une mission qui débouchera sur la conversion, l'umurangi peut être l'auteur d'un grand cheminement de l'être christique vers l'être chrétien. La justification de l'être christique par la foi implique « la justification réalisée dans le Christ qui refait l'unité parfaite de tous les hommes en les constituant tous descendants d'Abraham. N'y aurait-il pas une perspective analogue, en ce qui concerne la justification, dans *Rom 1-2* qui met païens et juifs sur le même pied ? ». ³⁹³ L'être christique devient la base de la croissance spirituelle en Jésus Christ.

Suivant les analyses faites sur le courant des abarangi, leur conception de Dieu, de l'homme et du monde, est ouverte au message chrétien. Toutefois, il y a un besoin de conversion de la part des abarangi car « le passage d'un héritage religieux quelconque au christianisme est fondamentalement un problème de conversion. Ceci est vrai même pour l'héritage biblique ». ³⁹⁴ Effectivement, le devenir de l'être christique constitue une progression vers son accomplissement dans l'être chrétien.

Le point de départ de cette conversion est constitué par la promesse de Jésus de venir en aide l'homme dans ses conditions humaines pour lui donner sa condition divine. Certains abarangi attachés à leurs traditions objectent qu'étant fidèles à leur culture, ils n'ont rien à voir avec la conversion, et n'ont donc pas besoin de rencontrer d'autres cultures surtout

³⁹³ R. LE DEAUT, *Op. Cit.*, 62.

³⁹⁴ E. MVENG, *l'Afrique dans l'Eglise. Parole d'un croyant*, L'Harmattan, Paris 1985, 67.

étrangères dont le christianisme. Ils prennent le christianisme pour une culture étrangère comme la religion traditionnelle constitue une culture.

L'être christique, étant la propriété de tout homme, puisque tout subsiste en lui (le Christ), les abarangi seraient-ils de l'ordre de l'être christique ? Quant à certains répondants, les abarangi, même s'ils appartiennent à l'ordre de l'être humain, ils ne sont pas vraiment de l'ordre de l'être christique, au sens spirituel, car ils ne manifestent rien de l'être christique.

Dans les discussions, certains abarangi demandent aux chrétiens s'ils prétendent être plus grands que les autres humains. La réponse qui serait la base du cheminement vers l'être chrétien, est qu'en ramenant l'être christique à l'être chrétien, le mystère de la révélation est couronné. L'être christique, vue ontologiquement, exulterait à la pensée qu'il serait uni à l'être chrétien.

En vérité, avant que l'être chrétien existât, l'être christique était. L'être christique lui-même domine toute l'histoire de l'être chrétien parce qu'il est en devenir en ce dernier ; ainsi une lumière de l'être chrétien guide les pas de ceux qui marchent vers le Christ dans la nuit. D'une manière ou d'une autre les abarangi le comprennent, même s'ils font des difficultés pour l'admettre, ainsi portent-ils certains insignes des chrétiens. Le Christ, souche de l'être christique et l'être chrétien tout à la fois, se présente comme quelqu'un de plus grand qu'Abraham (8, 53); « en lui s'accomplit le culte des patriarches, ceux que les Juifs appelaient "nos pères" (4, 20) », ³⁹⁵ bien sûr même les cultes de tous les êtres christiques s'ils ont la volonté de rechercher Dieu; « car avec Jésus commence l'adoration du Père, cette adoration qui se fait "dans l'esprit et dans la Vérité (du Christ)" (4, 23) ». ³⁹⁶

Ici, nous voudrions présenter l'être christique dans une optique christologique. Dans ce sens, on découvre une évolution anthropologique de l'être christique dans la manière dont il s'achève dans le Christ ³⁹⁷. Bien sûr il ne peut manquer certaines controverses entre le Christ et l'être christique, puisque le processus d'incorporation dans le Christ n'est pas automatique. C'est un acte où interviennent deux acteurs : le Christ et l'être christique. Le Christ est toujours en rapport avec l'être christique à qui il donne vie et maintient en subsistance. Examinons un autre aspect de cette problématique. « Comme les païens furent reçus, dès les origines de l'Église, directement

³⁹⁵ I. DE LA POTERIE, *Op. Cit.*, 673-706.

³⁹⁶ *Ibid.*, 172.

³⁹⁷ *Ibid.*, 153-171.

dans la nouvelle Alliance, ne devrait-on pas préciser de quelle manière la Providence leur ménage une “préparation”, d’un ordre bien autre que celui que représente l’histoire biblique, une sortie d’Ancien Testament néanmoins ? ».³⁹⁸

Geffre C. souligne que le caractère d’intervention de Dieu dans la personne humaine est « extrinséciste et autoritaire, que semble devoir impliquer la notion même de révélation »³⁹⁹ par le fait que Dieu utilise tous les moyens pour sauver l’homme. Il est aussi intrinsèque puisque l’homme, dans l’incarnation du Christ, trouve son union avec Dieu et le processus de cette union devient favorisé par l’Esprit du Christ Ressuscité. C’est cette intrinsécité de Dieu dans l’être humain qui constitue la présence de l’être christique dans tout homme.

Toutefois, cette œuvre de Dieu dans l’homme semble contredire l’autonomie de la raison dont l’esprit moderne est si jaloux. Donc, l’être christique, l’homme primitif dans ses cultures et croyances, devrait porter ce titre parce qu’il le mérite. Il devrait manifester certains pas d’adhésion pour être appelé christique. Geffré C. écrit que, « l’autonomie de la conscience, est un acquis définitif de notre modernité. La vérité doit s’attester elle-même dans l’esprit qui l’accueille : elle doit manifester les titres qui entraînent l’adhésion de l’esprit ».⁴⁰⁰ Cette difficulté, certes, nous met devant une position de certains théologiens. Ces derniers « ont parfois présenté une conception trop extrinséciste de la révélation, comme si la parole de Dieu était une donnée toute faite, qui est imposée à notre adhésion de foi. Mais ce malaise est dû aussi à l’influence du rationalisme et de l’immanentisme modernes, pour lesquels toute intervention de Dieu dans la vie de l’homme est ressentie comme une intrusion aliénante ».⁴⁰¹

Quoi qu’il en soit, admettons que la présence de l’être christique dans la personne humaine est une réalité qui dépend même du fait que l’homme est créé à l’image et ressemblance de Dieu, et l’incarnation du Christ vient pour parachever ce que Dieu avait initié dans la personne humaine. En d’autres mots, il y a une transmission continue entre l’être christique et le Christ, comme entre l’être chrétien et le Christ, même s’il l’est au degré différent.

³⁹⁸ R. LE DEAUT, *Op. Cit.*, 62.

³⁹⁹ C. GEFFRE, *Op. Cit.*, 172.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, 172.

⁴⁰¹ I. DE LA POTERIE, *Op. Cit.*, 169-170.

Le fait que « la venue du Messie remettait en cause la valeur et la permanence de ce qui existait avant lui (*Mt 5, 17*) », ⁴⁰² cela veut dire que l'être christique a besoin de devenir l'être chrétien. L'originalité du christianisme étant qu'il « est fondé sur un fait, le fait de Jésus, la vie terrestre de Jésus, et les chrétiens sont, encore aujourd'hui, ceux qui croient que Jésus vit encore », l'être christique a besoin de s'ouvrir à l'être chrétien pour vivre consciemment du Christ qui est toujours vivant. « Pour un chrétien, Jésus est plus qu'une figure historique : tout à la fois immanent à l'histoire par son action incessante dans son Église visible et invisible, et transcendant aux atteintes des années et des siècles, il est la vie toujours présente ». ⁴⁰³

Rappelons que la révélation de Dieu dans le Christ fut préparée par ce que Dieu fit connaître à Abraham, à Moïse et aux prophètes. Mais Dieu s'est révélé d'une façon définitive en Jésus Christ : il constitue pour nous le médiateur (suprême) de tous les hommes et la plénitude de toute la révélation. ⁴⁰⁴ D'après la Bible, « Dieu s'est révélé tout au long d'une histoire, cette histoire que nous appelons histoire du salut. Au centre de cette histoire ou plutôt à son point culminant, se trouve Jésus Christ, le Verbe incarné, qui constitue précisément le sommet de toute la révélation. C'est exactement ce que nous enseigne la Constitution *Dei Verbum* de Vatican II, qui a su retrouver une conception de la révélation étonnamment proche de l'Écriture ». ⁴⁰⁵

Dans le même sens qu'E. Schillebeeckx, dans le processus vers la plénitude de l'être chrétien, l'umurangi doit se « soumettre à la critique que nous porte l'homme Jésus. (...) car Jésus apparaît comme Celui qui permet la réalisation du véritable être-homme ». ⁴⁰⁶ Si la mission de Jésus est de ne perdre aucune personne (*Jn 17,12*) tous les hommes de bonne volonté sont concernés indépendamment de leur culture. Adoptant aussi la ligne de J.B. Sano, l'umurangi qui aurait « surmonté les contradictions en soi-même parce que vivant en communion avec le Christ (en qui subsiste l'humain et le divin selon le principe de l'union hypostatique), pourra, au sein de la

⁴⁰² P. BUETUBELA BALEMBO, *Continuité et discontinuité entre l'Ancien Testament et le Nouveau Testament*, Actes du 1^{er} congrès des biblistes africaines, Kinshasa 26-30 Décembre 1978, 76.

⁴⁰³ R. LE DEAUT, *Op. Cit.*, 62, Pierre Rousselot citant H de LUBAC, *Révélation*, 181.

⁴⁰⁴ I. DE LA POTERIE, *Op. Cit.*, 171.

⁴⁰⁵ I. DE LA POTERIE, *Op. Cit.*, 170-171.

⁴⁰⁶ E. SCHILLEBEECKX, *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ*, coll. *Traditions chrétiennes*, Editions du Cerf, Paris 1981, 128.

communauté des frères réunis par le Christ, transcender»⁴⁰⁷ les réalités culturelles et rejoindre le Christ, de qui vient le salut de l'homme.

Le pouvoir étrange que les abarangi veulent acquérir est signe que l'homme, par nature, veut dominer toutes les situations surtout celles menaçantes. Au Christ, image véritable et visible du Dieu sur la terre, est donné tout pouvoir au ciel et sur la terre (*Mt* 28, 18). « Son règne libérateur et réparateur apporte aussi l'accomplissement de la promesse faite aux hommes du *dominium terrae* au moment de la création ».⁴⁰⁸ Ce *dominium terrae* désiré par l'umurangi est de temps en temps signe d'attachement sur la vie d'ici-bas parce qu'il n'est pas informé sur la vie de l'au-delà selon les termes chrétiens. « Dans les conditions historiques et dans la situation de la mort et du péché, seul le royaume du Messie Jésus crucifié et ressuscité est le vrai *dominium terrae*. À l'agneau appartient le royaume universel ».⁴⁰⁹ Il embrasse en lui tout ce qui est requis pour que l'être christique enclavé dans sa culture et traditions, puisse cheminer intrinsèquement vers l'être chrétien et en définitive trouve son accomplissement en lui (le Christ). « Ce serait une erreur de chercher le *dominium terrae* ailleurs que dans le règne du Christ, dans d'autres principautés et pouvoirs, dans le pouvoir de l'État ou la puissance scientifique et technique ».⁴¹⁰ L'être christique a besoin de la lumière de l'être chrétien à ce point.

Toutefois, nous plaçant dans la ligne du Concile Vatican II, tout ce qui est dans le courant des abarangi ne peut pas aider le processus de l'être christique vers l'être chrétien. « Le concile reconnaît clairement les valeurs présentes dans les religions (non chrétiennes). Mais tout ce qui se trouve en elles n'est pas progrès vers le Christ ».⁴¹¹ Si on n'est pas attentif, « sur l'autre versant, comme écrit J. Ratzinger, apparaît le Malin qui oppose à la lumière issue de Dieu et à sa transparence le prestige de l'illusion »⁴¹². « Le Malin peut abuser du vrai et du bien qui se trouvent dans les religions à tel point qu'elles se ferment à la plénitude du Christ. Elles doivent au contraire

⁴⁰⁷ J.B. SANO, *La dignité de la personne humaine comme paramètre incontournable pour la mission évangélisatrice de l'Eglise en Afrique. Une relecture de l'exhortation apostolique post-synodale Ecclesia in Africa*, Pontificia Universitas Urbaniana, Romae 1997, 328.

⁴⁰⁸ J. MOLTMANN, *Op. Cit.*, 292.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, 292.

⁴¹⁰ *Ibid.*, 292.

⁴¹¹ J. DAS, D'une théologie des infidèles à une théologie des religions non-chrétiennes, 20-52, in *Revue du clergé africain*, Mayidi, Inkisi (RDC)1970, 41.

⁴¹² *Les missions d'après les autres textes conciliaires*, dans *Vatican I. L'activité missionnaire de l'Eglise*, (Unam Sanctam 67), Paris 1967, 130.

reconnaître qu'elles ne sont qu'une préparation et non la pleine lumière»,⁴¹³ ainsi donc, le cheminement vers le Christ est nécessaire.

Puisque tout ce qu'il y a de germes de bien dans le cœur des hommes, dans leurs rites et leur culture n'est pas entièrement chrétien, il doit être guéri, purifié et porté à sa perfection pour la gloire de Dieu (*LG* n°17 ; *AG* 9, 3 et 8). Mais aussi, d'autres éléments doivent simplement être rejetés parce que ce sont des erreurs. Le document conciliaire *Lumen Gentium* le souligne dans ces termes : « Bien souvent, malheureusement, les hommes, trompés par le démon, se sont égarés dans leurs raisonnements, ils ont délaissé le Vrai Dieu pour des êtres de mensonge, servi la créature au lieu du Créateur (Cf. *Rm* 1, 21 et 25) ». ⁴¹⁴ C'est à ces erreurs que l'être chrétien doit porter la lumière de l'évangile pour qu'elles soient éliminées. Le cheminement de l'être christique vers l'être chrétien suppose une unité de la foi dans la multiplicité d'expression selon les cultures.

2.1. De l'unicité de la foi à la multiplicité et le devenir de l'être christique

Au début de ce point, nous évoquons la question que nous avons posée à nos interlocuteurs : Est-ce que les abarangi professent la foi en Jésus Christ à leur manière ? Leur réponse était affirmative et elle était fondée sur le fait que les abarangi évoquent tout d'abord le nom de Dieu Créateur (Imana Ruhanga) et d'autre part parce que les abarangi possèdent la Bible et le chapelet et vont à la Messe.

Partant, une attention particulière vers le courant des abarangi est nécessaire. Dans le diocèse de Byumba, la mission ad extra de l'Église devrait être orientée même vers ce courant. La recherche de l'unicité de foi aboutirait à un bon résultat si on évite d'établir l'hypothèse selon laquelle le niveau de civilisation et de culture qui ressort généralement du christianisme est tellement au-dessus de celui des religions à l'aspect traditionnel. Les préoccupations de la vie restent les mêmes pour le chrétien comme pour l'umurangi. Partout la vie est plutôt rude. La terre demeure nourricière. Pour elle on demande la pluie et la fertilité et on se rend bien compte que pour beaucoup, la vie des hommes sur terre dépend d'elle.⁴¹⁵ Toutefois, la différence reposera sur le degré de l'espérance en Dieu-Imana.

⁴¹³ J. DAS, *Ibid.*, 41.

⁴¹⁴ *LG*, n° 16.

⁴¹⁵ Cf. G. KITTEL, *Theological Dictionary of The New Testament*, Vol. I, Michigan 1974, 677-680; AMADOU HAMPATE BA, *Colloque sur les religions traditionnelles comme*

De fait, le dialogue interreligieux dans le Diocèse de Byumba, devrait concerner aussi le christianisme et les religions à l'aspect traditionnel dont le courant des abarangi. La base de l'Écriture, puisque même les abarangi la possède, et des valeurs culturelles, ces dernières étant communes à tous, la pluralité, au sein de cette unicité plus grande qu'est la foi en Dieu-Imana, peut inclure non seulement des spiritualités⁴¹⁶ mais également une unicité de la révélation dont l'une est naturelle et l'autre historique.

Penser au pluralisme au niveau du diocèse de Byumba devient plus tranquilisant surtout là où certaines de familles sont disloquées à cause des mésententes religieuses. Ce pluralisme n'est pas tomber dans un relativisme dogmatique de la part du christianisme, car il y a lieu de vivre toute formule dogmatique dans sa signification, sur laquelle porte l'affirmation de foi, tout en respectant l'autre.⁴¹⁷ Ici, respect n'est pas question de clémence, mais question de reconnaissance que la lumière de la vérité de Dieu, unique créateur, peut résider inconditionnellement même de là où la formulation de la foi n'atteint pas.

Des représentations diverses des relations avec Dieu ou avec l'au-delà, peuvent signifier le même mystère à partir de perspectives différentes, sans être pour autant superposables et sans s'exclure mutuellement.⁴¹⁸ Si on fait une étude rigoureuse on peut remarquer entre l'Église catholique et toute religion non chrétienne la foi en une force cachée qui viendrait de l'Être tout puissant appelé Dieu ou Imana. Cette diversité ne porte pas préjudice à l'unité de la foi et de son objet, mais devient une expression multiple suivant le milieu religieux où l'individu a évolué.

De fait, l'être chrétien, par sa plus haute autorité émanant de sa nature, s'il reconnaît cette diversité d'approche à Dieu-Imana, le processus de conversion des abarangi suivra et sera en quelque sorte automatique.

Si nous signalons l'attitude de Jésus (centre et objet du Nouveau Testament) par rapport à la loi et aux prophètes (parties essentielles de

source de valeurs de civilisation (Communication) dans Colloque de Cotonou (16-22 août 1970), Ed. Présence africaine, Paris 1972, 80.

⁴¹⁶ L. SANTEDI KINKUPU, *Ibid.*, 174.

Voir aussi G. DEJAIFVE, « Diversité dogmatique et unité de la Révélation », dans *N.R.T.*, 89, 1967, 16-25. ; J.-M. TILLARD, « Vers une profession de foi commune », dans *Doc. Cath.*, n°1752, p. 988-992 ; Y CONGAR, *Diversité et communion*, Le Cerf, Paris 1982, 244.

⁴¹⁷ G. DEJAIFVE, « Diversité dogmatique et unité de la Révélation », dans *N.R.T.*, 89, 1967, 24.

⁴¹⁸ L. SANTEDI KINKUPU, *Ibid.*, 174-175.

l'Ancien Testament), toute proportion gardée, nous pouvons penser ce que l'être chrétien doit à l'être christique. L'Ancien Testament, comme toutes les traditions juives qui ont précédé l'avènement de Jésus, trouve sa plénitude dans le phénomène – Jésus. Il en est de même pour toutes les religions traditionnelles ou à l'aspect culturel qui sont dispersées dans le monde dont les abarangi, objet de notre recherche. Il faut maintenir une distinction entre les deux représentations de la vie spirituelle, sans les opposer. Car la nouvelle économie représentée par et dans l'action de Jésus n'anéantit pas l'ancienne qui était dès son surgissement orientée vers Jésus,⁴¹⁹ ainsi de même pour l'être chrétien envers l'être christique.

Vue la soif de sérénité dans les familles disloquées à cause des conflits religieux, nous pensons que la reconnaissance d'une diversité, qui n'exclut pas l'unicité, des formulations spirituelles est donc légitime, « et cela au double point de vue de la *fides quae*, c'est-à-dire du contenu de la vérité (des vérités) professée (s), et de la *fides qua*, ou du mouvement de don et de confiance personnel au Christ ».⁴²⁰

Du point de vue de la cohabitation entre l'être chrétien et l'être christique, au Rwanda, on reconnaît qu'il existe une certaine distance entre la (les) vérité(s) de foi et certaines traditions qui persistent dans la culture.

Toute formule de la vie courante tend à exprimer la vérité perçue naturellement, mais la perception, déjà, n'est pas adéquate à la réalité. Il existe donc deux causes d'inadéquation des formulations de la vie basées sur la culture et l'être chrétien proprement dit. Les objets de foi que l'être chrétien professe « sont exprimés dans des formules qui, étant vraies, disant de façon propre quelque chose de vrai, ne sont pas des décalques de la réalité. En ce sens, ils ont quelque chose de symbolique.⁴²¹ L'inculturation a un rôle d'adopter ces situations afin que l'homme visé par le salut du Christ soit atteint. Saint Thomas adopte cette définition de l'article de foi : *Perceptio veritatis tendens in ipsam* », une perception de vérité tendant à rejoindre la vérité elle-même.⁴²² La foi et, à son niveau et à sa manière, la théologie ont aussi un caractère « proleptique ». Elles ont un caractère de tension vers l'eschatologie. « Quand nous T'aurons atteint, cesseront ces paroles que nous multiplions sans T'atteindre ».⁴²³

⁴¹⁹ P. BUETUBELA BALEMBO, *Ibid.*, 79-80.

⁴²⁰ L. SANTEDI KINKUPU, *Ibid.*, 175.

⁴²¹ Y. CONGAR, *Communion et diversité*, *op. cit.*, 245.

⁴²² *Sum. Théol.* IIa IIae, q. 1a.6sed.c.

⁴²³ S. AUGUSTIN, *De Trinitate* XV, 28, 51 cité par Y. CONGAR, *Op. cit.* 245.

La marge qui subsiste entre les expressions les plus vraies de l'être chrétien et la réalité qu'il vit permet une pluralité d'expressions.⁴²⁴ L'être chrétien vit la même réalité que l'être christique mais ils peuvent le faire sous différents angles, en usant de différentes ressources. Par exemple, « on peut exprimer une authentique foi christologique sans emprunter la formule de Chalcédoine ».⁴²⁵

Cette diversité dans l'unicité de la visée tient, en second lieu, au fait que la vie spirituelle est vécue et exprimée par des sujets humains. Il y a donc aussi, une diversité légitime dans la saisie et l'expression du mystère de la vie. La raison de cette diversité est que le mystère révélé transcende infiniment la capacité de l'esprit humain ; c'est pourquoi la diversité des témoignages qui reçoivent et l'expriment permet de mieux manifester les insondables richesses du Christ et d'en mieux laisser pressentir la plénitude.⁴²⁶ De par sa nature même, la vérité chrétienne est ainsi polyphonique et symphonique,⁴²⁷ unique mais exprimée en multiples façons.

⁴²⁴ « C'est ce qu'a fait le PAUL VI avec le pape d'Alexandrie SHENOUDA III (copte), puis successivement avec Vasken I (arménien), avec YAKOUB III (syro-orthodoxe). C'est ce qu'on fait à Genève, en 1970, les orthodoxes et les non-chalcédoniens (*Istina*, 1979, p.16). Voir sur ce point Y. CONGAR, *Diversité et Communion*, op. cit., 245-246.». L. SANTEDI KINKUPU, *Ibid.*, 176 (Note de bas de page).

⁴²⁵ « C'est ce qu'a fait le PAUL VI avec le pape d'Alexandrie SHENOUDA III (copte), puis successivement avec Vasken I (arménien), avec YAKOUB III (syro-orthodoxe). C'est ce qu'on fait à Genève, en 1970, les orthodoxes et les non-chalcédoniens (*Istina*, 1979, 16). Voir sur ce point Y. CONGAR, *Diversité et Communion*, op. cit., p. 245-246.». L. SANTEDI KINKUPU, *Ibid.*, 176 (Note de bas de page).

⁴²⁶ « Nous avons une confirmation de cette diversité dans le Corpus du Nouveau Testament. C'est le même mystère du Christ qui en constitue l'objet central et unique ; toutefois, nous le constatons, non seulement les attestations qui nous livrent ce mystère sont diverses, mais l'interprétation même que nous en donnent les auteurs sacrés relève de perspectives spirituelles différentes. C'est ainsi que nous avons, dans une même Écriture sainte, quatre Évangiles. Voir G. DEJAIFVE, *art. op. cit.*, p. 19». L. SANTEDI KINKUPU, *Ibid.*, 176 (Note de bas de page).

⁴²⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus*, Einsiedeln, 1972; K. LEHMANN, « Die Einheit des Bekenntnisses und der theologische Pluralismus », in *Communio*, 12, 1983, 110-116.

2.2. L'échange nécessaire entre l'être christique et l' être chrétien

La religion est une partie de la culture. L'étude d'une religion est impossible si on condamne ipso facto la culture. Cette dernière étant un projet de vie de chaque homme qui s'y trouve, est une base de l'être humain. La tension qui existe entre les deux types de cultures est signe d'ignorance de Jésus, le Verbe de Dieu qui s'est incarné dans une culture mais qui ne reste pas prisonnier de sa culture.

La tension qui existe entre les deux cultures c'est comme la tension entre les deux phases de l'unique révélation du projet que Dieu a sur les hommes. La culture qui aurait reçu avant l'autre la lumière de l'évangile devrait tenir cette lumière pour éclairer l'autre qui aurait tardé à trouver la lumière. Le Christ transcende toutes les cultures y compris sa propre culture en tant qu'homme.

Le fondement de l'échange culturel devrait avoir base à la vérité, et la vérité est universelle et unique. La culture, un don reçu a été donnée par l'entremise des traditions apprises et partagées par un groupe des gens. La vérité, le fonds de chaque culture y est véhiculé. Le mot « vérité », dans « la tradition biblique et juive, désigne la révélation du mystère du salut. Cette révélation a eu lieu en Jésus Christ. Mais elle est présentée dans une sorte de contraste avec la révélation antérieure, ou plutôt dans le prolongement de cette révélation mosaïque ». ⁴²⁸

La vérité, même si elle est unique et universelle, traversant l'être christique et l'être chrétien, étant une plénitude en elle-même, elle est partagée et peut se retrouver dans toutes les cultures. Ainsi, toutes les cultures (catégorie de l'être christique), cheminant ou tendant vers la plénitude de la vérité (catégorie de l'être chrétien), peuvent échanger certains éléments, tout en sachant que la vérité est unique. La révélation de la vérité, comme principe de vie, est un don qu'Imana (Dieu) fait à l'homme à travers sa culture et cette révélation peut être complétée par les autres cultures, la soif de la vérité devenant étanchée par les sources de l'autre culture. En effet, Si les abarangi disent que le Seigneur (Nyagasani) est Créateur (Ruhanga), c'est qu'ils reconnaissent une source unique de tout bien, ce dernier pouvant être partagé. Ainsi, dans leurs guérisons, ils reçoivent tous, indépendamment de leur religion, et s'adaptent à chaque client suivant sa religion.

⁴²⁸ I. DE LA POTERIE, *Ibid.*, 175.

La découverte de la vérité a été une soif de tout Rwandais, surtout après le génocide de 1994. Non seulement l'homme cherchait à guérir ses blessures psychologiques mais aussi il voulait joindre l'ultime bien après une crise profonde insatiable causée par le génocide. Dans cette optique les abarangi ont gagné certaines personnes malgré qu'ils étaient nouveaux dans le pays. Pour comprendre la raison d'une telle insistance sur l'idée de l'insatiabilité de la plénitude, nous devons nous demander quel est le contenu de cette révélation dans la culture. La culture, étant définie comme voie de la vie qu'un groupe de gens choisit, nous sommes ici au point précis où la nécessité de rencontre culturelle pour les voies puisse servir mieux, guidant l'homme vers la plénitude de la vérité. La ligne horizontale de l'échange culturelle et le mouvement vertical de la recherche de la plénitude de la vérité, c'est le dévoilement de la vérité somme de tout bien. Dans ce sens, la formation intellectuelle et religieuse joue un rôle prépondérant dans le passage de l'être christique à l'être chrétien par le biais de l'inculturation.

2.3. De l'être christique à l'être chrétien en guise de l'inculturation dans le diocèse de Byumba

La détermination du cheminement de l'être christique à l'être chrétien est en fonction de l'objectif spécifique de la présente étude : théologie de l'inculturation. Ce cheminement se base sur les différents points de vue donnés par nos répondants, suivant le questionnaire, comme indiqué dans le tableau synthétique ci-dessous. Ce tableau concerne les points positifs qui peuvent favoriser dans le courant des abarangi le passage de l'être christique à l'être chrétien tout en promouvant l'inculturation.

Base du passage de l'être christique à l'être chrétien	Numéro de répondants	Pourcentage
Communions	17	40,5
Diaconie	12	28,6
Liturgie	10	23,8
Catéchèse	3	7,1
Total	42	100

2.3.1. La voie anthropologique de la communion

Le courant des abarangi ayant leur fondement dans la culture rwandaise, la communauté a une grande importance dans la vie. Cette communauté englobe les vivants et les morts où elle implique la communion entre le monde invisible et le monde visible.⁴²⁹ Sans toutefois canoniser la croyance dans les trépassés rwandais, la doctrine de la communion des saints est l'une des bases qui peuvent fonder ce passage tel que remarqué par 40,5% de nos répondants. La célébration de cette communion comme l'Église le préconise et la croyance des abarangi dans la vie de leurs trépassés est important pour la théologie de l'inculturation dans le diocèse de Byumba.

La communion des saints désigne dans le christianisme l'union de l'ensemble des fidèles vivants et morts unis, par leur appartenance au Christ, dans une sorte de solidarité à travers l'espace et le temps (Cf. *LG*, n°49). Sans se prononcer avec le paradigme communion, les abarangi comme le Rwandais traditionnel, croient qu'il y a un solidarité entre les vivants et les mort. Cette croyance se manifeste dans le rite de « guterekera » ou le Rwandais traditionnel entrait en communion avec ses trépassés. Toutefois, le défunt n'est en fait pas auteur du salut, ni , à vrai dire, protecteur positif du bien-être des gens qui lui offrent un sacrifice (kumuterekera). Si on l'implore, c'est parce qu'on lui reconnaît une force nuisible, capable de mettre le bien-être en danger. Lorsqu'on l'oublie en effet, le défunt provoque des malheurs à sa famille encore vivante.⁴³⁰ A ce point-ci, il faut un vrai passage pour adhérer à la conception chrétienne où la communion entre les vivants et les morts porte dans une sérénité spirituelle.⁴³¹

⁴²⁹ Cf. V. MULAGO, *Un visage africain du christianisme*, Paris, Présence africaine 1971, 115.

⁴³⁰ P.-C. NIYORUGIRA, « La formulation du salut chez le Murundi. Des éléments lexicographiques » in *Christianisme et identité africaine*. Actes du 1^{er} congrès des biblistes africaines, Kinshasa 26-30 décembre 1978, 231. Cette croyance est partagée entre les Burundais et les Rwandais. Ce n'est peut-être pas pour rien que même leurs langues se rapprochent beaucoup.

⁴³¹ "Death in Bantu Society, marks the passage of the human being the Muntu, to the ancestors: the Muntu in this way gets invested with the whole 'vital force' of which becomes a source, especially for his or her descendants". R. BELLER, *Life, Person and Community in Africa. A Way towards inculturation with the spirituality of the Focolare*, Paulines Publication Africa, Nairobi 2001, 22. Toutefois, ce qui est commun aussi pour les Rwandais traditionnels, « le grand-père défunt n'est en fait pas auteur du salut, ni , à vrai dire, protecteur positif du bien-être de ses descendants vivants. Si on l'implore, c'est parce

Un autre élément qui peut favoriser le passage de l'être christique à l'être chrétien chez les abarangi c'est la communion entre l'homme et Dieu. C'est la volonté du Père d'avoir voulu que les hommes soient élevés « à la communion de sa vie divine » (LG, n°2.). Ainsi, dans la culture rwandaise, un homme qui fait du bien pour les autres « asa n'Imana y'i Rwanda » (est semblable au Dieu du Rwanda). Ici, le Dieu du Rwanda (Imana y'i Rwanda) ne signifie pas pour autant un Dieu particulier au Rwanda, c'est le même Dieu mais qui s'est manifesté d'une façon ou d'une autre au Rwandais. C'est un Dieu dans l'histoire concrète. Ainsi, le Rwandais dit-il « Imana yirirwa ahandi igataha i Rwanda » (Dieu passe la journée ailleurs et rentre le soir au Rwanda).

Le fait que les êtres personnels sont relationnels et sociaux, faisant partie d'une famille humaine dont l'unité est tout à la fois réalisée et préfigurée dans l'Église, appartient à l'essence de l'image de Dieu qui se trouve en eux. Cette réalité vécue dans l'Église catholique résonnent d'une autre manière dans le courant des abarangi de façon que leur passage à un autre niveau supérieur ne devait pas être un problème. Tandis que du côté des abarangi les pas vers l'être chrétien peuvent être bloqués seulement par le fait du manque de respect que les chrétiens ont envers eux, du côté des chrétiens, l'obstacle à l'introduction de l'être christique dans l'être chrétien peut être causé par le sentiment de supériorité qu'ils ont envers toutes les religions⁴³² d'où vient ce comportement de mépris.

Les sacrements célébrés dans l'Église catholique ont un aspect très social de façon que les abarangi peuvent être y intégrés tant que le respect dit en haut est présent entre les deux groupes religieux. L'être humain est vraiment humain dans la mesure où il actualise l'élément social, essentiel à sa constitution comme personne, au sein de groupes familiaux, religieux,

qu'on lui reconnaît une force nuisible, capable de mettre le bien-être en danger. Lorsqu'on l'oublie en effet, le grand-père provoque des malheurs tels que la maladie, la non-fécondité, la mortalité infantile ».

⁴³² Comme le dit *DOE*, plus sera étroite la communion des chrétiens avec le Père, le Fil set l'Esprit, plus ils rendront intime et facile la fraternité mutuelle" *DOE*, n°7. Même si l'Église ne doit pas se laisser absorber par aucune culture, certains de ses membres qui affichent un mépris avec le prétexte de supériorité ne favorisent pas l'inculturation. « La Chiesa non deve mai lasciarsi assorbire da nessuna cultura, poiché non tutte le forme culturali sono conformi al Vangelo. La Chiesa ha il dovere fondamentale di verificare le forme culturali alla luce della sua comprensione della verità rivelata. Le culture, come gli individui e le società, hanno bisogno di essere purificate dal sangue di Cristo». L. J. LUZBETAK, *Chiesa e culture. Nuove prospettive di antropologia della missione*, Orbis Books, Maryknoll 1988, 291(Traduzione: Orlando GHIRARDI).

civils, professionnels et autres qui, ensemble, forment la société ambiante dont il fait partie. Tout en affirmant le caractère fondamentalement social de l'existence humaine, retrouvé chez les chrétiens comme chez les abarangi,⁴³³ la culture chrétienne a cependant reconnu la valeur absolue de la personne humaine, ainsi que l'importance des droits individuels et de la diversité culturelle.

Tout être humain individuel aussi bien que toute la communauté humaine sont créés à l'image de Dieu. Dans son unité originelle (dont Adam est le symbole), le genre humain est fait à l'image de la divine Trinité. Voulu par Dieu (Cf. *GS*, n°24.), il fait son chemin à travers les vicissitudes de l'histoire humaine vers une communion parfaite, également voulue par Dieu mais dont la pleine réalisation fait encore l'objet d'une attente. Ainsi, l'être chrétien est-il aussi en cheminement vers sa plénitude en Jésus Christ lui-même. Dans ce sens, les êtres humains partagent la solidarité d'une unité qui, tout à la fois, existe déjà et doit encore être atteinte. Cette richesse de la théologie chrétienne ne pas la partager aux abarangi serait un échec.

Toutefois, vouloir la partager sans respect vis-à-vis d'eux, alors que par principe même les abarangi sont créés à l'image et ressemblance de Dieu, c'est une contradiction qui détruit tout ce que l'on pouvait construire comme passage de l'être christique à l'être chrétien.⁴³⁴ Participant à la nature humaine créée et confessant le Dieu Un et Trine qui habite parmi nous,⁴³⁵ nous sommes néanmoins divisés par le péché et nous attendons la venue victorieuse du Christ qui, dans la rédemption finale de la création, restaurera et recréera l'unité que Dieu veut. Cette unité de la famille humaine attend encore son accomplissement eschatologique.

⁴³³ Cf. R. BELLER, *Life, Person and Community in Africa. A Way towards inculturation with the spirituality of the Focolare*, Paulines Publication Africa, Nairobi 2001, 37.

⁴³⁴ Mentionnons que la vie vient à la personne humaine à travers la communion (« The life comes to Muntu through the ubumwe »). R. BELLER, *Life, Person and Community in Africa. A Way towards inculturation with the spirituality of the Focolare*, Paulines Publication Africa, Nairobi 2001, 37.

⁴³⁵ L'idéal de la communion c'est l'union des Personnes divines. *GS*, n°24.

2.3.2. La voie anthropologique de la diaconie

Le terme « diaconie » vient du grec (*diakonia*) et désigne le fait de se mettre au service des autres (Cf. *LG*, n°29.) à l'exemple du Christ Serviteur. Le service du chrétien à l'égard d'autrui, nécessaire pour l'implantation et l'épanouissement de l'être chrétien (Cf. *AM*, n°15-16), est l'un des caractéristiques de l'anthropologie chrétienne. Dans le contexte du Rwandais traditionnel et des abarangi en particulier, à la place du mot diaconie, nous employons différents mots: solidarité (*ubumwe*), fraternité (*ubuvandimwe*) ou charité (*ubuntu*).

Dans notre recherche, les statistiques de nos répondants 28,6% considèrent la diaconie comme l'un des moyens qui peuvent rapprocher les abarangi et les chrétiens, en d'autres mots, servir le passage de l'être christique à l'être chrétien puisque « *ubumwe* » ou solidarité est un élément vital pour un « *muntu* » (personne) rwandais.⁴³⁶

La Bible fait apparaître que le service de la charité est par lui-même une expérience spirituelle, car la rencontre avec les plus vulnérables et leur libération constituent un « lieu-source » pour la vie de foi. Cette diaconie se traduit chez les abarangi dans une solidarité entre eux et veulent intégrer aussi ceux qui ne sont pas de leur courant. Ainsi, acceptent-ils certains indigents de passer du temps chez eux pour se faire aider mais ayant aussi le but de les convertir.

Du côté de la théologie de l'Église catholique, la diaconie n'est pas simplement une conséquence de la foi ou une mise en œuvre de la Parole de Dieu, elle est révélation de la présence de Dieu lui-même au cœur de l'humanité blessée (*Mt* 25, 31-46), qui invite à la vie de communion. Dans ce sens-ci, les perspectives théologiques du passage de l'être christique à l'être chrétien fondées sur la diaconie constituent un élan nouvelle d'où pourra fleurir l'inculturation dans le diocèse de Byumba entre abarangi et les chrétiens.

En approfondissant la réflexion sur le point de vue des répondants, en considérant la diaconie comme une expression première de la participation de l'Église à la mission permanente de Dieu, les Communautés Ecclésiales de Base (CEB) ne doivent pas être des communautés exclusives repliées sur

⁴³⁶ Cf. R. BELLER, *Life, Person and Community in Africa. A Way towards inculturation with the spirituality of the Focolare*, Paulines Publication Africa, Nairobi 2001, 48.

elles-mêmes: elles sont au contraire appelées à s'engager dans le monde, partager avec les frères et sœurs ce qui peut être partagé pour le bien de l'humanité afin que tous croissent vers la plénitude dans le Christ.

En tant que communautés appelées à l'existence pour la mission chrétienne et conduites par l'Esprit Saint, les CEB participent à cette mission de par leur existence même, le partage de la Parole de Dieu et le partage des biens temporels entre eux et avec tous les nécessiteux. Communément considérée comme service, la diaconie est une façon de vivre concrètement la foi et l'espérance en tant que communauté qui témoigne de ce que Dieu a fait en Jésus Christ. Dans sa diaconie, les CEB doivent marcher sur les traces de leur Seigneur, lequel a affirmé être venu pour servir et non pour être servi (*Mc* 10,45) et il n'excluait personne. Le Christ, louant la conduite du bon samaritain, il donne valeur à chaque diaconie peut importe la personne qui la fait ou à qui on la fait et cela constitue une croissance vers le Christ. Dans ce sens, l'Église se présente non seulement comme un signe du royaume de Dieu à venir mais aussi comme la voie qui y mène: la voie du Christ vers la plénitude dans le Christ.

2.3.3. La voie anthropologique de la liturgie

L'homme par nature est religieux et la nécessité de célébrer Dieu est naturelle. Puisque dans la liturgie s'unissent le ciel et la terre (*LG*, n°49), dans les multiples situations de conflit entre chrétiens et Abarangi, la liturgie comme lieu de rencontre entre l'être christique et l'être chrétien représente un antidote. Les replis de l'Église sur soi-même n'ont pas manqué de susciter des difficultés, mais l'inculturation liturgique, où l'acteur principale est l'Esprit du Christ,⁴³⁷ ne peut manquer de manifester un nouveau visage de l'Église envers d'autres groupes religieux et en particulier les abarangi.

La réalité du passage de l'être christique à l'être chrétien date du moment où les hommes ont entrepris d'échanger des idées, des rites et des symboles entre eux, pour vivre et exprimer leurs expériences du divin ; ainsi la Bible puise-t-elle abondamment dans l'expérience égyptienne, mésopotamienne et assyrienne.

⁴³⁷ As says R. BELLER, inculturation is one of the never-ending works of the Spirit, according to the plan of God in the universal salvation history of human kind and the advent of the Kingdom." R. BELLER, *Life, Person and Community in Africa. A Way towards inculturation with the spirituality of the Focolare*, Paulines Publication Africa, Nairobi 2001, 11.

C'est ainsi que les païens ont apporté leurs symboles, leurs arts pour nourrir le message de la Bible.⁴³⁸ Ainsi ont-ils contribué à étoffer le mystère chrétien ; on est même allé plus loin en inventant d'autres rites, puisés dans leur mémoire rituelle, pour interpréter le salut en Christ.

Pendant la célébration eucharistique, ce qui peut concorder à la culture religieuse des abarangi est la célébration où sont intégrés les leurs. Sans les évoquer nécessairement, être conscient qu'ils sont présents pour s'unir afin d'être sauvés par le sacrifice du Christ, éveiller cette conscience aux abarangi, ces derniers peuvent être convaincus et le passage à ce niveau devient possible. Cependant, rappelons que la croyance chrétienne affirme que ceux qui ne sont pratiquant des sacrements ne peuvent pas trouver la place dans le ciel. Cela cause un découragement dans la processus de ce passage pendant la liturgie.

L'Église catholique romaine honore la mémoire des saints pendant l'Eucharistie. A l'offrande du Christ⁴³⁹ s'unissent non seulement les membres qui sont encore ici-bas, mais aussi ceux qui sont déjà dans la gloire du ciel : c'est en communion avec la Très Sainte Vierge Marie et en faisant mémoire d'elle, ainsi que de tous les saints et saintes, que l'Église offre le sacrifice eucharistique, le corps du Christ livré pour tous. La solidarité entre l'Église souffrante des âmes au purgatoire, l'Église militante des fidèles encore vivants sur la terre et l'Église triomphante des saints du ciel est un milieu de passage de l'être christique à l'être chrétien par excellence où personne n'est exclue puisque la miséricorde de Dieu est sans limites.

⁴³⁸ Dans le processus de l'inculturation, le rôle de l'Église est d'élever, *LG* n°17, utiliser les ressources de diverses cultures pour exposer le message du Christ et l'exprimer dans la liturgie. Cf. *GS* n°58.

⁴³⁹ La liturgie est considérée comme l'exercice de la fonction sacerdotale de Jésus Christ, en elle l'homme est sanctifié. Le culte public intégral est rendu au Père par le Christ. *SL*, n°7.

2.3.4. La voie anthropologique de la catéchèse

Le caractère missionnaire de l'Église implique essentiellement témoigner que la tâche de l'inculturation et sa traduction dans la pensée et la vie, constitue le cœur, le moyen et le but de la l'évangélisation (Cf. *EC*, n°4). C'est la bonne Nouvelle de Jésus Christ qui rencontre l'homme de tout âge, de toute condition, de toute culture.⁴⁴⁰ « Étant donnée la relation étroite et organique qui existe entre Jésus-Christ et la parole qu'annonce l'Église, l'inculturation du message ne peut ne pas entrer dans la 'logique' propre du mystère de la Rédemption (...) Chaque culture a besoin d'être transformée par les valeurs de l'Évangile à la lumière du mystère de Pâques ».⁴⁴¹

Dans ce sens, la catéchèse a un devoir de connaître la culture religieuse des abarangi, ses composantes essentielles, ses expressions les plus significatives, les valeurs et les richesses propres (Cf. *AM*, n°19). Le chemin semble être inverse puisque c'est l'être chrétien qui chemine vers l'être christique pour l'attirer à la croissance vers la plénitude en Jésus Christ. En effet, Jésus dit à ses disciples : « Allez par tout le monde, et prêchez la bonne nouvelle à toute la création. Celui qui croira et qui sera baptisé sera sauvé, mais celui qui ne croira pas sera condamné » (*Mc*16, 15-16). C'est de cette manière que la catéchèse est une voie de passage de l'être chrétien à l'être christique, chemin de l'incarnation, et enfin de l'être christique à l'être chrétien. Elle propose aux abarangi et à leur culture la connaissance du mystère caché (Cf. *Rm* 16, 25 ; *Ep* 3, 5) et les aide à faire surgir de leur propre tradition vivante des expressions originales de vie et de pensée chrétiennes.

La catéchèse sera le lieu et le moyen de passage de l'être christique à l'être chrétien si d'abord on enlève les paroles diabolisant les gens de cultures religieuses diverses puisque les cultures sont dotés de richesses culturelles de chaque peuple (*AM*, n°15). Si donc, parmi les tâches de la catéchèse, il y a celle de jouer le rôle de médiateur pour l'inculturation de la foi, il s'ensuit qu'une condition indispensable pour que la semence de la Parole de Dieu germe et mûrisse sur un bon terrain vient de la manière de considérer les gens comme créatures de Dieu, images et ressemblance. Cela est une catéchèse de comportement et d'attitude. Déclarer les limites d'une

⁴⁴⁰ *GS* reconnaît que Dieu a parlé selon les types de culture propres à chaque époque. *GS*, n°44.

⁴⁴¹ *EA* n°61. Jésus a qualifié sa parole comme du ferment ou du sel pour souligner comment elles transforment le monde. La rencontre de chaque culture avec le Christ par sa parole, est source de transformation et de réalisation de l'homme vers sa plénitude.

culture en matière religieuse ne doit certainement pas induire les catéchistes à affirmer que tout ce qui est traditionnel est diabolique.

Puisque le but de la catéchèse est de professer la foi en Dieu unique: Père, Fils et Saint-Esprit, au moins chez les abarangi comme chez le Rwandais traditionnel, la croyance en un Dieu unique est un acquis ; autrement dit, l'être christique a des prédispositions pour passer à l'être chrétien.

Ce qui va ralentir le passage de l'être christique à l'être chrétien par la catéchèse c'est que dans l'inconscient rwandais, Dieu Unique qui était appelé Imana, à un moment donné a été qualifié de païen.⁴⁴² Il a été introduite une appellation du Kiswahili « Mungu » pour désigner Dieu Unique et les Rwandais qui voulaient se convertir au christianisme devaient utiliser ce paradigme pendant longtemps à la place d'Imana. Le mot Imana n'a été réintroduit qu'après le concile Vatican II.

À part ce mot « Imana » qui était disqualifié dans le registre religieux de ceux qui devaient adhérer au christianisme, même toutes les pratiques traditionnelles ont été qualifiées de diaboliques ou de païennes. En d'autres mots, le Rwandais ancien est damné, il n'a pas connu Dieu et Dieu ne peut pas lui reconnaître comme son fils. La catéchèse devient le moyen de passage de l'être christique à l'être chrétien si on réhabilite le Rwandais ancien tout en montrant les limites dans sa religion et non pas le rejet total de tout ce qui est de religion traditionnelle. Renier le côté traditionnelle du Rwandais c'est condamner ses ancêtres et cela cause une frustration quelque part.⁴⁴³ Enlever cette frustration c'est un grand pas, dans l'inconscient du peuple rwandais, en ce qui concerne le passage de l'être christique à l'être chrétien et l'inculturation du message chrétien.

La profession de foi, lors du Baptême, est éminemment trinitaire. L'Église baptise « *au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit* » (Mt 28,19). L'umurangi, croyant dans l'importance de la famille, croire en Dieu Un dans la famille trinitaire n'est pas un problème. La catéchèse d'initiation peut préparer, avant et après le Baptême, à l'engagement décisif où l'être christique choisit lui-même le passage qui a son point culminant dans cette famille trinitaire.

⁴⁴² Faisons remarquer que le Pape Paul VI en 1967 a reconnu qu'en Afrique on vénère le Dieu Unique. AT n°8

⁴⁴³ Le fait que chaque personne humaine a droit à la culture cela exclue toute discrimination culturelle et religieuse. Cf. GS, n°60.

La première annonce et catéchèse devraient se baser sur l'importance du message chrétien qui vient non pas pour enlever mais pour compléter comme le Christ l'a dit en Matthieu (*Mt* 5, 17).⁴⁴⁴ La catéchèse qui vient non pas pour supprimer mais pour compléter peut être accueillie par le Rwandais traditionnelle et l'umurangi en particulier à bras ouverts. Si elle vient pour annoncer l'insuffisance religieuse et non pas annoncer la condamnation, elle sera bien accueillie parce que les Rwandais en général aiment croire dans la foi en Dieu. L'appel à la conversion, celle-ci allant avec la croissance religieuse devient plus convaincante.

Cependant, les personnes qui accèdent à la catéchèse ont besoin, d'une conversion authentique, et celle-ci doit être proposée librement (*AM*, n°13). Celle-ci va avec laisser les pratiques de la religion traditionnelle. Si on renforce l'aspect communautaire du christianisme les gens ne peuvent pas retourner aux anciennes pratiques. Diaboliser ces pratiques n'est pas une solution, c'est plutôt étendre le règne du diable parce qu'on lui reconnaît un immense règne alors que les objet de rites ou les pratiques en soient sont innocents. C'est la même tentation de s'attribuer les biens de la création que le diable lui même a présentée à Jésus.⁴⁴⁵

Autre chose, psychologiquement, quand on empêche sans explication et sans substitution, la personne humaine reste avec curiosité et nostalgie de retour au passé. C'est pourquoi l'Église souhaite, en général, qu'une première étape du processus catéchistique soit consacrée à susciter la conversion. Le passage de l'être christique à l'être chrétien dans les CEB doit considérer les tâches fondamentales de la catéchèse: favoriser la connaissance de la foi, l'éducation liturgique, la formation morale et enseigner à prier (contempler le mystère du Christ).

⁴⁴⁴ L'évangélisation, comme le souligne *GS*, comporte un échange vivant entre l'Église et les cultures. *GS*, n° 44.

⁴⁴⁵ « Le diable l'emmène encore sur une très haute montagne et lui montre tous les royaumes du monde et leur gloire. Il lui dit : 'Tout cela, je te le donnerai, si, tombant à mes pieds, tu te prosternes devant moi' ». (*Mt* 4, 8-9).

CONCLUSION GÉNÉRALE

Avant de passer à la conclusion, nous formulons les recommandation pour l'implantation de l'inculturation dans le diocèse de Byumba entre chrétiens et abarangi. Suivant le questionnaire distribué à nos répondants, les mesures préventives de l'inculturation mentionnées par les répondants sont rangées comme suit : l'éducation interreligieuse de 50%, un contrôle sérieux de ce qui peut être obstacle à l'inculturation avec 28.6%, la maîtrise des extrémismes religieux avec 16,7%, la distribution des documents qui enseignent l'inculturation avec 4,7%.

Mesures préventives	Numéro de répondants	Pourcentage
L'éducation interreligieuse	21	50
Un contrôle sérieux de ce qui peut être obstacle à l'inculturation	12	28.6
La maîtrise des extrémismes religieux	7	16,7
La distribution des documents qui enseignent l'inculturation	2	4.7
Total	42	100

L'éducation interreligieuse

Certains des répondants qui ont soutenu l'éducation interreligieuse ont indiqué que cela doit contenir toutes les informations relatives à la cohabitation interreligieuse, les dogmes religieux,⁴⁴⁶ l'aspect culturel de la religion, la spiritualité, l'activité religieuse, les droits et les responsabilités en matière de la religion, l'auto contrôle vis-à-vis de l'extrémisme religieux. Partant, nous recommandons que l'éducation interreligieuse devrait être donnée à la maison où l'enfant grandit et continue dans les écoles.

⁴⁴⁶ Comme le souligne W. KASPER, on doit reconnaître que des énoncés dogmatiques peuvent être formulés «de façon précipitée, superficielle, orgueilleuse, intéressée et sans charité». W. KASPER, *Op. cit.*, 125.

L'éducation interreligieuse devrait être intégrée dans le programme établi par le ministère de l'éducation des écoles primaires aux universités.

Ce n'est donc que l'éducation religieuse qui peut aider le passage de l'être christique à l'être chrétien. Dans la même optique de l'éducation interreligieuse les parents peuvent avoir le plus grand impact sur leurs enfants. À partir de l'âge précoce, lorsque les parents discutent ouvertement avec leurs enfants sur la religion et à la responsabilité religieuse, la probabilité de l'activité religieuse et les problèmes que causent les extrémismes religieux, cela devient un point fort pour créer un climat de passage de l'être christique à l'être chrétien. L'information sur l'œcuménisme donnée aux enfants et l'activité religieuse peut les aider. Il est important de souligner la vulnérabilité des enfants.

Un contrôle sérieux de ce qui peut être obstacle à l'inculturation

Les répondants qui ont soutenu ce point ont rapporté que quelques nouveaux venus dans la religion tombent dans l'extrémisme religieux plus tôt en raison de l'absence de contrôle de leurs parents ou d'autres éducateurs. Certains de ces enfants quand ils atteignent l'initiation religieuse, ils veulent la liberté dans le zèle, et ils ont toujours tendance de suivre les conseils fournis par les anciens dans la foi qui soient disant ont été victimes de leur croyance. Par conséquent, ils ont besoin d'un contrôle sérieux et les règlements bruts à la maison ou dans les écoles.

La maîtrise des extrémismes religieux

Les répondants soutenant ce point s'opposaient à ceux qui soutiennent le précédent. Ils ont dit que les néophytes doivent être libres pour suivre les idées de zèle. Ils ont ajouté que le contrôle dur n'est pas la solution au problème des disputes religieuses ; la solution efficace doit être la maîtrise de soi associée à l'éducation. L'un d'eux a déclaré qu'éduquer les néophytes à la liberté religieuse est important. C'est dans la liberté qu'on peut transcender les limites culturelles en matière de la foi en Dieu-Imana, et la foi en la vérité, terroir d'où fleurit l'être chrétien.

La distribution des documents qui enseignent l'inculturation

Les répondants qui ont appuyé ce point ont accusé le manque de matériel en matière de l'inculturation d'être la cause des disputes interreligieuses. Ils ont expliqué cela en disant que certains néophytes n'ont pas facilement accès aux documents qui les aideraient à comprendre que la religion n'est pas fondée sur le prosélytisme. Par conséquent, pour éviter ce

défi ces documents doivent être distribués partout pour que les adeptes des religions puissent y accéder facilement.

En guise de conclusion, nous présentons un bref résumé des principales perspectives à proposer à la théologie de l'inculturation dans le diocèse de Byumba en donnant un aperçu général des découvertes de la recherche. Nous présentons également des recommandations à partir de la recherche faite.

La cohabitation des abarangi et des chrétiens catholiques est un problème que l'on rencontre dans le diocèse de Byumba. Du côté des chrétiens; on note un manque de connaissances sur les comportements anthropo-chrétiens qu'ils devaient avoir vis-à-vis des abarangi et des non-chrétiens en général.

Le problème persiste parce que nous observons certains cas des abarangi qui sont menacés ici et là dans les différents coins du Diocèse. Certains de leurs enfants quittent les écoles, ils présentent des problèmes psychologiques comme la honte, les traumatismes et, même si certains restent chrétiens, ils portent ces cicatrices.

L'étude visait à donner l'orientation théologique de l'inculturation basée sur le passage de l'être christique à l'être chrétien. Les répondants, pris comme échantillon ont été chiffrés à 42 sur 76 personnes qui ont fréquenté le courant des abarangi dans les années 2010-2013 dans la paroisse de Nyarurema, diocèse de Byumba. La principale population ciblée était les abarangi et les chrétiens qui ont fréquenté ce courant.

Bien que la recherche ait atteint ses objectifs, il y a eu des limites inévitables : tout d'abord, cette recherche a été menée sur la petite taille de la population qui pouvait donner des informations tranquillement. Et le petit nombre de répondants vient des familles participantes à certaines activités de la paroisse. En plus de cela, avoir toutes les informations des répondants était également difficile parce que certains d'entre eux pensent à soit disant des conséquences s'ils révèlent le secret de ce courant.

La portée de cette étude anthropologique ne serait pas complète sans mentionner quelques-unes des recommandations à la théologie de l'inculturation issues des points de vue des répondants et de l'analyse du chercheur sur ce problème. Après que nous ayons pensé constamment sur la problématique de notre étude, analysé les données objectivement, nous proposons qu'une théologie de l'inculturation ne devrait pas considérer

l'être chrétien tout en ignorant l'être christique, base anthropologique de tout homme. Ainsi, les recommandations suivantes de cette étude sont-elles proposées :

- Puisque l'Église essaie de promouvoir les valeurs des citoyens, après avoir analysé les résultats de cette étude anthropologique nous proposons à la théologie de l'inculturation dans le diocèse de Byumba à mettre l'accent sur la promotion des valeurs sociales et morales dans les religions en tant que principaux facteurs qui modifient le comportement et améliorent la cohabitation pacifique des gens. Cette base qui porte en soi-même les germes de l'être christique se développerait sine qua non dans l'être chrétien aussi bien ad intra qu'ad extra.

- Les résultats de cette étude démontrent qu'il existe plusieurs causes qui influencent les conflits entre chrétiens et abarangi. Et pour réduire ces conflits, il est nécessaire d'habiliter l'inculturation dans les familles et les CEB qui ne doivent pas seulement se concentrer comme Église ad intra mais aussi ad extra mettant l'accent sur les valeurs sociales et morales des gens qui vivent dans une même famille, dans une même CEB,... En d'autres termes, le lieu où fleurit l'inculturation devrait être la famille et ensuite la CEB.

- L'Église, dans les grands séminaires, en plus des cours de sciences théologiques, doit réfléchir sur l'éducation des valeurs dans la diversité religieuse. L'insistance sur l'être christique comme cheminement vers l'être chrétien pourra aider les chrétiens à aimer leurs frères des autres religions et à les accompagner fraternellement vers la conversion au message chrétien.

- Pour éliminer les conflits et les débordements, l'objectif principal de l'Église doit rester celui d'atteindre le développement intégral dans tous les aspects de la condition de vie de tout homme et de tout l'homme.⁴⁴⁷

- A la recherche ultérieure, il sera mieux d'organiser la recherche collective où les confessions religieuses vont collaborer en vue d'analyser comment le développement intégral de tout homme et de tout l'homme, base et épanouissement de l'être christique qui a toujours besoin de la lumière du Christ pour sa réalisation en plénitude, peut être atteint.

⁴⁴⁷ *Encyclique Populorum Progressio*, n°14.

Dans les chapitres précédents, nous avons vu comment l'umurangi vit l'expérience d'étrange, suivant ses croyances, ses traditions et ses cultures comme source et guide de toute sa vie et cet étrange est en rapport avec la divinité. Cette conception d'étrange est la base d'une conception vitaliste de l'existence humaine appuyée par les relations entre le monde visible et le monde invisible. « Dieu, les esprits et les ancêtres habitent celui-ci, dont dépend celui-là, qui est la demeure des hommes »⁴⁴⁸ et des autres créatures.

Nous voulons affirmer par là que la culture est le donné permanent et fondamental. Et l'hypothèse selon laquelle l'umurangi porterait l'être christique est confirmée. C'est leur culture religieuse qui configure chacun, « culture » étant prise ici au sens de tout ce que nous trouvons avant nous, la société et la religion dans leur ensemble, ainsi que l'histoire familiale de l'individu. Du point de vue anthropo-théologique, considérant la culture comme point fondamental de la théologie de l'inculturation, nous concluons, avec L. Boff qui s'adresse à toutes les cultures, que la culture religieuse des abarangi « est porteuse de certaines semences de vérités, qu'elle est imprégnée du Verbe de Dieu et qu'elle implique déjà une réponse (positive, négative, ambiguë), à l'initiative de Dieu ».⁴⁴⁹ L'inculturation serait faite en aidant les membres du courant, comme êtres humains, à assimiler l'évangile et le traduire dans l'ensemble des codes dont leur dispose leur culture⁴⁵⁰.

Dans notre recherche, nous soutenons que l'anthropologie chrétienne devrait s'occuper de l'exploration de la vaste galaxie de l'étrange du courant des abarangi même si elle a été traitée de païen pour longtemps. Peut-on croire que l'Esprit du Christ pouvait souffler sur ce monde pour y fonder le Royaume de Dieu ? L'être christique dans l'être d'umurangi, par la théologie de l'inculturation, peut se développer jusqu'à la plénitude de la réalisation humaine.

⁴⁴⁸ J.B. TURIKUBWIGENGE, *Ibid.*, 247.

⁴⁴⁹ L. BOFF, *La nouvelle évangélisation. Perspectives des opprimés*, Le Cerf, Paris 1992, 60.

⁴⁵⁰ Pour Boff, ce processus est dialectique et exige une double osmose : la culture se transfigure au contact de l'Évangile, et l'Évangile s'inculture dans son rapport avec les données culturelles. Mais dans cette dialectique, explique-t-il « ...c'est à partir du pôle de la culture que la relation s'établit – elle a la signification du *princeps* –, et c'est à partir d'elle que l'Évangile existe comme réalité historique ». L. BOFF, *La nouvelle évangélisation. Perspectives des opprimés*, Le Cerf, Paris 1992, 60.

BIBLIOGRAPHIE

Sources du Magistère romain

Concile œcuménique Vatican II, Editions du Centurion, Paris 2005.

Catéchèse de l'Église Catholique, Mame, Paris 2009.

PIE XII, *Evangelii Praecones* Lettre Encyclique, 02 juin 1951, in AAS 43 (1951).

JEAN XXIII, *Pacem in terris*, Lettre encyclique, Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican 1963.

PAUL VI, *Humanae vitae*, Lettre Encyclique, Libreria Editrice Vaticana, Città di Vaticano 1965.

_____, *Africae terrarum*, Lettera Apostolica, Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican 1967.

_____, *Catholica Ecclesia*, Lettera Apostolica, Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican 1976.

_____, *Ecclesiam suam*, Lettre Encyclique, Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican 1964.

_____, *Lumen Ecclesiae*, Lettera Apostolica, Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican 1974.

_____, *Evangelii nuntiandi*, Exhortation apostolique, Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican 1975.

JEAN PAUL II, Exhortation apostolique *Catechesi tradendae*, Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican, 1979.

_____, «*Incarnationis mysterium*», Bulle d'indiction du grand jubilé de l'an 2000, Libreria Editrice Vaticana, Città di Vaticano 1998.

_____, *Ut unum sint* Libreria Editrice Vaticana, Città di Vaticano 1995.

_____, *Ecclesia in Africa*, Exhortation Apostolique, 14 septembre 1995, AAS 88 (1995).

_____, *Redemptor hominis*, Lettre Encyclique, Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican 1979.

_____, *Redemptoris missio*, Lettre Encyclique, Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican 1990.

_____, *Pastores dabo vobis*, Exhortation apostolique post-synodale, Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican 1992.

- JEAN PAUL II, *Tertio Millennio Adveniente*, Lettre Apostolique, Libreria Editrice Vaticana, Città di Vaticano 1994.
- _____, « Discours adressé aux adeptes de la religion traditionnelle africaine du Bénin », in *La Documentation Catholique* 2068 (1993), 257.
- _____, « Discours au Togo », in O. KAPITA-J.-L. KATSHIOKO (éds), *La pertinence du christianisme africain*, 186.
- _____, « Discours aux diplomates accrédités auprès du gouvernement du Kenya », in O. KATSHIOKO-J.-L. KATSHIOKO (éds), *La pertinence du christianisme africain...*, 65.
- _____, « Homélie lors de la messe d'inauguration du Synode », in *DC* 2094 (1994).
- _____, « Le Continent africain doit être toujours mieux respecté (selon le Discours prononcé au Cameroun lors de son troisième voyage en Afrique du 8 au 19 août 1985) », in KAPITA O. K. - KATSHIOKO J.L., *La pertinence*, 203.
- _____, *Evangelium Vitae*, Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican 1995, n°2.
- _____, Exhortation apostolique post-synodale, *Ecclesia in Africa*, in *AAS* 88 (1995), 28.
- BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican 2009.
- _____, *Deus Caritas Est*, Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican 2005.
- _____, *Spe Salvi*, Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican 2007.
- _____, *La personne humaine, cœur de la paix*, Message de sa Sainteté BENOIT XVI pour la célébration de la journée mondiale de la paix, 1 janvier 2007, *Vatican*, le 8 décembre 2006.
- _____, *Africae Munus*, Exhortation apostolique postsynodale, Libreria Editrice Vaticana Cité du Vatican 2011.

Sources du Magistère rwandais

- CONFERENCE EPISCOPALE DU RWANDA (CEPR), *Ubutumwa Abepiskopi Gatolika bo mu Rwanda bageza ku Bakristu* (Message des Évêques catholiques du Rwanda aux chrétiens), Secrétariat général de la Conférence des Évêques Catholiques du Rwanda, Kigali 2009.
- _____, *Recueil des lettres et messages de la Conférence des Évêques Catholiques du Rwanda pendant la période de guerre (1990-1994)*, Secrétariat générale de la Conférence des Évêques Catholiques du Rwanda, Kigali 1995.
- _____, *Bulletin trimestriel de la Conférence des Évêques catholiques du Rwanda*, Kinyamateka, Kigali 2000.
- _____, *Clôturons le jubilé en nous engageant fermement à la réconciliation et la paix*, Secrétariat général de la Conférence des Évêques Catholiques du Rwanda, Kigali 2001.
- _____, *Contemplons Jésus-Christ notre espérance*, Secrétariat générale de la Conférence des Évêques Catholiques du Rwanda, Kigali 1997.
- _____, *Gacaca niyunge koko kandi yubake* (Que le tribunal Gacaca réconcilie et construit), Secrétariat général de la Conférence des Évêques Catholiques du Rwanda, Kigali 2006.
- _____, *Jubilé de 100 ans d'Évangélisation au Rwanda 1900-2000. 83 ans de sacerdoce au Rwanda 1917-2000*, Secrétariat général de la Conférence des Évêques Catholiques du Rwanda, Kigali 2000.
- _____, *Lettres pastorales et autres déclarations des Évêques Catholiques du Rwanda (1956-1962)*, Secrétariat général de la Conférence des Évêques Catholiques du Rwanda, Kigali 1999.
- _____, *Ngwino Roho Mutagatifu* (Viens Esprit Saint), Secrétariat général de la Conférence des Évêques Catholiques du Rwanda, Kigali 1998.
- _____, *Priorités pastorales pour la période de l'après-guerre*, Secrétariat générale de la Conférence des Évêques Catholiques du Rwanda, Kigali 1995.
- _____, *Twibuke ibyabaye dushimangira ukuri, ubutabera n'imbabazi* (Commemorons en renforçant la vérité, la justice et le pardon), Lettre pour la 10^e commémoration du génocide, Secrétariat général de la Conférence des Évêques Catholiques du Rwanda, Kigali 2004.

- CONFERENCE EPISCOPALE DU RWANDA (CEPR), *Twitegure Yubile y'imyaka 2000 y'ubukristu n'imyaka 100 Ivanjuli imaze igeze mu Rwanda* (Préparation du jubilé de 2000 du christianisme et 100 d'évangélisation au Rwanda), Secrétariat général de la Conférence des Évêques Catholiques du Rwanda, Kigali 1996.
- _____, *Ubutumwa Abepiskopi Gatolika bo mu Rwanda bageza ku Bakristu* (Message des Évêques catholiques du Rwanda aux chrétiens), Secrétariat général de la Conférence des Évêques Catholiques du Rwanda, Kigali 2009.
- EVECHE DE GIKONGORO, *Déclaration de l'Évêque de Gikongoro portant jugement sur les faits dits « apparitions de Kibeho »*, Kigali, Pallotti-Press 2001.
- MISAGO A. (Mgr), *Les apparitions de Kibeho au Rwanda*, Imprimerie Saint Paul, Kinshasa 1991.
- _____, « La croyance aux esprits au Rwanda et son impact sur la vie quotidienne aujourd'hui », in *Urunana* 61 (1987), 41.
- _____, « Les croyances magiques et cultes ancestraux du Rwanda. Une étude phénoménologique », in *Foi et culture rwandaise. Acte de la Session Synodale de Remera* (octobre 1981), 87 [inédit].

Travaux et articles divers en rapport avec la foi

- AA- Vv, *Igitabo cy'umukristu* (Livre du chrétien), Pallotti-Press, 2012.
- AMSLER S., « Le dernier et l'avant dernier. Les rapports entre le Nouveau et l'Ancien Testament », dans *Recherches de science religieuse*, n° 3 (1975) 394.
- ASSOCIATION OECUMENIQUE DES THEOLOGIENS AFRICAINS, *Bulletin de théologie africaine*, vol III, Ngindu, Kinshasa 1981.
- BACINONI V., « Révélation dans l'histoire », in *Continuité et discontinuité entre l'Ancien Testament et les Religions africaines*, Actes du 1^{er} congrès des biblistes africaines, Kinshasa 26-30 décembre 1978.
- BANSHIMIYUBUSA G., *Inculturation et libération dans une prospective de théologie africaine. Pour une théologie d'incarnation contextuelle dans les Églises d'Afrique*, Pontificia Universitas Urbaniana, Roma, 1992.
- BAZIE A. Y., *Théologie africaine de la libération pertinence et perspectives théologiques*, Pontificia Universitas Urbaniana, Romae 1997.
- BEIRNAERT L., *Revue Christus*, n° 52, oct. 1966, 496.

- BOFF C., *La nouvelle évangélisation. Perspectives des opprimés*, Cerf, Paris 1992.
- BOUILLARD H., « Le concept de la Révélation de Vatican I à Vatican II » dans *Révélation de Dieu et langage des hommes*, Cerf, Paris 1992, p. 35-49.
- BRULS J., Un nouveau regard de l'Église catholique. *La Déclaration conciliaire Nostra Aetate*, dans *Lumière et Vie*, t. 15, n°80, 1966.
- BUETUBELA BALEMBO P., « Continuité et discontinuité entre l'Ancien Testament et le Nouveau Testament » in *Christianisme et identité africaine. Points de vue exégétique*. Actes du 1^{er} congrès des biblistes africains, Kinshasa 26-30 décembre 1978.
- CALMES T., *L'Évangile selon Saint Jean*, Paris 1906, p. 136.
- CARRIER H., *Évangile et culture. De Léon XIII à Jean -Paul II*, Cité du Vatican 1987.
- CAVALLERA F., « À propos de la vie du dogme », dans *B.L.E.*, t. XXXIII, 1942, p. 61-74.
- CHENU B., *Théologies chrétiennes des tiers-mondes*, Centurion, Paris 1987.
- COLSON J., « Le Magistère de l'Église dans son rapport au sensus fidelium », dans *Concilium*, 108, 1975, pp. 105-114.
- CONGAR Y., *La Tradition et les traditions, I. Essai historique, 1960 ; II. Essai théologique*, 1963, Fayard, Paris.
- _____, « Les normes de fidélité et d'identité chrétiennes à travers l'histoire de l'Église », dans *Concilium*, 83, mars 1973, pp. 19-25.
- _____, *Diversités et communion*, Le Cerf, Paris 1982.
- _____, « "La réception" comme réalité ecclésiologique », dans *R.S.P.T.*, 56, 1972, p. 369-403.
- _____, *Le peuple messianique. Salut et libération*, CF 85, Cerf, Paris 1975.
- DEJAIFVE G., « Diversité dogmatique et unité de la Révélation », dans *N.R.T.*, t. LXXXIX, 1967, pp. 16-25.
- DE LA POTERIE I., « La Loi dans Saint Jean », dans *L'année canonique* 21 (1977) 153-171.

- _____, « Le Christ sommet de la révélation », in *Continuité et discontinuité entre l'Ancien Testament et les Religions africaines*, Actes du 1^{er} congrès des biblistes africaines, Kinshasa 26-30 décembre 1978.
- DE LUBAC H., *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, 7^e édition, Paris 1983.
- DEJAIFVE G., « Diversité dogmatique et unité de la Révélation », dans *N.R.T.*, 89, 1967, p. 24.
- DELZANT A., *La communication de Dieu. Par-delà utile et inutile. Essai théologique sur l'ordre symbolique*, Le Cerf, Paris 1981.
- Doc. Cath.* 77, n° 1787, 1^{er} juin 1980, 756-505.
- Doc. Cath.*, n° 1458, Col. 1907-1910.
- Doc. CATH.* 51, n° 1546, 16 sept. 1969, 756.
- DULLES A., *La foi, le dogme et les chrétiens. Réflexions pour le temps présent*, Beauchesne, Paris 1971.
- DUPRE N., « Le problème des vérités intangibles des croyances », dans *Concilium*, 83, mars 1973, pp. 71-82.
- FRUCHON F., *Existence humaine et Révélation. Essais d'herméneutique*, Le Cerf, Paris 1976.
- GATIGISIMU ISOBANUYE, Igice cya kabiri, Vicariat Apostolique de Kabgayi 1952, 28 (Trad. Franç. De NIYITEGEKA A., *Christianisme et évolution de la culture rwandaise*, Rome 1979, p. 208).
- GEFFRE C., « Le révélation hier et aujourd'hui » dans J. AUDINET, H. BOUILLARD, *Révélation de Dieu et langage des hommes*, Ed. du Cerf, Paris 1972, 95.
- _____, *Le langage de la foi dans l'Écriture et dans le monde actuel*, Le Cerf, Paris 1972.
- _____, *Le Christianisme au risque de l'interprétation*, Le Cerf, Paris 1983.
- GERVAIS P., « Les énoncés de foi de l'Église aux prises avec la contingence de l'histoire selon Karl Rahner », dans *N.R.T.*, juillet-août 1971, 481-511.
- GREISCH J., *L'Âge herméneutique de la raison*, Le Cerf, Paris 1985.
- GUILLET, « De l'AT à l'Évangile : une expérience globale », dans *RSR* 63/3 (1975), 397-406.

- HAMMANS H., « Le développement du dogme durant ces dernières années », dans *Concilium*, 21, 1967, 97-113.
- HENRY A.M., « Les doctrines orthodoxes et hétérodoxes en christologie », in *Dictionnaire de la foi chrétienne*, II, Paris 1968.
- HEREMANS R. – NTEZIMANA E. (éds), *Journal de la mission de Save 1899-1905*, Ruhengeri 1987.
- IZQUIERDO C., « La présence de Maurice Blondel dans la théologie fondamentale actuelle », dans *L'Action, une dialectique du Salut*, Beauchesne, Paris 1994.
- JOSSUA J.-P., « Immutabilité, progrès ou structuration multiples des doctrines chrétiennes », dans *R.S.P.T.*, T. LII, 1968, 173-200.
- KITTEL G., *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. I, Michigan 1974.
- LATOURELLE R., « La Révélation et la transmission selon la Constitution *Dei Verbum* », dans *Gregorianum*, 47 (1966), 5-40.
 _____, *Théologie de la Révélation*, 2^e éd., Desclée de Brouwer, Paris 1966.
- LAUDAZ C., *Di fronte al mistero dell'uomo. Temi fondamentali di antropologia teologica*, éd. Edizioni OCD, Roma 2007.
- LAURENTIN R., - NEUNER J., *Declaration on the Relation of the Church to non-Christian Religions of Vatican Council II*, Glen Rock, New Jersey, 1966.
- LAVATORI R., *Dio e l'uomo, un incontro di salvezza. Rivelazione e fede*, éd. EDB, Bologna 1996.
- LAVIGERIE, « Lettre adressée à MM. Les Directeurs de l'Œuvre de la Propagation de la Foi, le 26 Décembre 1889 », in *Œuvres choisies*, t.2, Paris 1994, 63-64.
- LE DEAUT R., « Continuité et discontinuité entre l'AT et le NT » in *Christianisme et identité africaine. Points de vue exégétique*. Actes du 1^{er} congrès des biblistes africaines, Kinshasa 26-30 décembre 1978.
- LE ROY E., *Introduction à l'étude du problème religieux*, Aubier, Paris 1944.

- LEGRAND H., « La réalisation de l'Église en un lieu », in *Initiation à la pratique de la théologie*, t. III. Dogmatique 2, Le Cerf, Paris 1986, 143-180.
- LEUBA J.-L., *La Tradition et les traditions. Essai de systématique chrétien*, t. XVIII, 70 Neuchâtel/Bale, 1964.
- LOISY A., *L'Évangile et l'Église*, Picard, Paris 1902.
- LONERGAN B., *Doctrinal Pluralism*, Milwaukee, 1971.
- LUBAC B., *Catholicisme, aspects sociaux du dogme*, Le Cerf, Paris 1965.
- MESLIN M., « Mythe et Sacré », dans *Initiation à la pratique de la théologie*, t. 1, Le Cerf, Paris 1982, pp. 63-84.
- METZ J.-B., « Unité et pluralité. Problèmes et perspectives de l'inculturation », dans *Concilium* 224, 87-96.
- O'COLLINS G., *Il recupero della teologia fondamentale. I tre stili della teologia contemporanea*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996.
- RAHNER K. et RATZINGER J., *Révélation et tradition*, Desclée de Brouwer, Paris 1972.
- RAHNER K., « Une simple question au sujet du pluralisme actuel dans la situation spirituelle des catholiques et l'Église », dans *Écrits théologiques*, t. VII, Desclée de Brouwer, Paris 1967.
- SCHILLEBEECK E., « Intelligence de la foi et interprétation de soi », dans *Théologie d'aujourd'hui et de demain (Cogitatio Fidei, 23)*, Le Cerf, Paris 1967, 135.
- _____, « Le problème de l'infaillibilité ministérielle, Réflexions théologiques », dans *Concilium* (1973), n° 83, 88-89.
- _____, *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ*, coll. *Traditions chrétiennes*, Éditions du Cerf, Paris 1981.
- _____, *La politique n'est pas tout. Jésus dans la culture occidentale : mystique, éthique et politique*, coll. *Apologues*, Éditions du Cerf, Paris 1988.
- SCHLIER H., « Théologie biblique et théologie dogmatique », dans H. Schlier, *Essais sur le Nouveau Testament*, Paris, 1968, 31 ss.
- THIEL J., « Le pluralisme dans la vérité théologique », dans *Concilium* 256 (1994), 79.
- TILLARD J.-M., « Vers une profession de foi commune », dans *Doc. Cath.*, n° 1752, 988-992

Ecrits et articles relatifs à l'inculturation

- ABENG B., *Église-Famille en Afrique à la lumière de l'exhortation apostolique post-synodale de Jean Paul II. Ecclesia in Africa. Vocation et mission des laïcs*. Pontificia Universitas Gregoriana. Facultas Missiologiae, Roma 2004.
- ADOUKONOU B., *Jalons pour la théologie africaine. Essai d'une herméneutique chrétienne du Vodun dahoméen*, 2 vol., Lethielleux, Paris/Namur 1980.
- AGOSSOU MEDEWALE J., *Un Christianisme africain : Une fraternité au-delà de l'ethnie*, Krthala, Paris 1987.
- AKENDA KAPUMBA J.-C., « Inculturation comme orthopraxie chrétienne. Prolegomènes à une philosophie et une théologie de la culture », dans *R.A.T.* 22 (1998), 181-214.
- AMAALORPAVADAS D.S., « Réflexions théologiques sur l'inculturation », dans *La Maison de Dieu*, 179, 1989, 57-66.
- AMALADOSS M., *Al encuentro de las culturas : comò conjugar unidad y pluralidad en las iglesias*, Boadilla del Monte, Madrid 2008.
- AMALADOSS M., *À la rencontre des cultures. Comment conjuguer l'unité et pluralité dans les Églises ?*, éd. De l'Atelier, Paris 1997.
- APPIAH-KUBI F., *Église, famille de Dieu : un chemin pour les Églises d'Afrique*, Karthala, Paris 2008.
- AUGE M., *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Flammarion, Paris 1997.
- BAUDRILLARD J., *L'échange impossible*, Galilée, Paris 1999.
- BEAUCHAPM P., « Récit biblique et rencontre interculturelle », dans *Lumière et Vie*, 39, 168 (1984), *L'Évangile dans l'archipel des cultures*, 5-16.
- BELLER R., *Life, Person and Community in Africa. A Way towards inculturation with the spirituality of the Focolare*, Paulines Publication Africa, Nairobi 2001.
- BIMWENYI O., « Avènement d'une nouvelle proximité de l'improbable », dans *Civilisation noire et Église catholique*, Colloque d'Abidjan, 1971, *Présence africaine*, Paris 1978, 146-170.
- _____, « Inculturation en Afrique et attitude des agents de l'évangélisation », dans *B.T.A.*, vol. VIII, 5, 1981, 5-17.

- BIMWENYI O., *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Présence africaine, Paris 1981.
- CARRIER H., *Évangile et développement des cultures*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1990.
- _____, *Cultures : notre Avenir*, (Coll. *Sudia socialia*, n°2), Presse de l'Université Grégorienne, Rome 1985.
- _____, *Évangile et cultures de Léon XIII à Jean Paul II (1987)*, LEV, Cité du Vatican 1987.
- _____, *Lexique de la Culture. Pour l'analyse culturelle et l'inculturation*, Desclée, Tournai-Louvain-la Neuve 1992.
- CARRIER H.-PIN E., *Essais de sociologie religieuse*, Ed. Spes, Paris 1967.
- CEFFRE C., « Missions et Inculturation », dans *Spiritus*, t. LXXVIII, 109, déc. 1987, 406-427
- _____, « Missions et Inculturation, Au-delà des frontières », dans *Spiritus*, 29, 112 (1988), 315-324.
- DAS J., D'une théologie des infidèles à une théologie des religions non-chrétiennes, 20-52, in *Revue du clergé africain*, Mayidi, Inkisi (RDC)1970.
- EBOUSSI-BOULAGA F., *Le Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Présence africaine, Paris 1982.
- ELA J.-M. et LUNEAU R., *Ma foi d'Africain*, Karthala, Paris 1985.
- _____, *Voici le temps des héritiers. Églises d'Afrique et voies nouvelles*, Karthala, Paris 1981.
- HAMPATE BA A., *Colloque sur les religions traditionnelles comme source de valeurs de civilisation* (Communication) dans Colloque de Cotonou (16-22 aout 1970), Ed. Présence africaine, Paris 1972.
- HEBGA M.P., « Universality in Theology and Inculturation » dans *B.T.A.*, vol. X, juillet-déc. 1983, 189-192.
- JACOB MEDEWALE AGOSSOU R.P., « De la religion africaine traditionnelle : Essai d'une nouvelle approche », in COLLOQUE D'ABIBIAN, 12-17 septembre 1977, *Civilisation noire et Église catholique*, Présence africaine, Paris 1977.
- KABASELE F., DORE J. et LUNEAU R., *Chemin de la christologie africaine*, Desclée de Brouwer, Paris 1986.

- KABASELE F., *Le Christianisme et l'Afrique. Une chance réciproque*, Karthala, Paris 1993.
- KALONJI NKOKESSHA, « Vers un pluralisme dans les expressions du dogme. Une réflexion sur la théologie de l'invention selon L. Santedi », dans *R.A.T.*, 22 (1998).
- KAMBALA KANDIKI, « Les Églises africaines pour une nouvelle approche de la théologie de la libération », dans *Alternatives Sud VII* (2000/1^o), Cetri-L'Harmattan, Louvain-la-Neuve-Paris-Montréal 2000.
- KIRWEN M.C, *African cultural domains. Life cycle of an individual*, Mias Books, Nairobi, 2008.
- LALEYE I.P., *Les religions de l'Afrique noire*, in DELUMEAU J., (dir.), *Le fait religieux*, Fayard, Paris 1993.
- LUZBETAK L. J., *Chiesa e culture. Nuove prospettive di antropologia della missione*, Orbis Books, Maryknoll 1988
- MAGESA L., *African religion. The moral traditions of abundant life*, Pauline's publications/ Daughters of St Paul, Nairobi 1997.
- MALU NYIMI M., *Inversion culturelle et déplacement de la pratique chrétienne africaine. Préface à une théologie périphérique*, Ed. Kok, Kampen 1997.
- MALULA J., *L'Église à l'heure de l'africanité*, Ed. Saint-Paul Kinshasa 1973.
- MAURIER H., *La religion spontanée. Philosophie des religions traditionnelles d'Afrique noire*, L'Harmattan, Paris 1997.
- MBITI J., *The prayers of African religion*, SPCK, London 1975.
- , *African Religion and Philosophy*, Nairobi 1969, 3; voir aussi P. K. SARPONG, « Growth or Decay: Can African Christianity Dialogue with African Traditional Religion? », in SECRETARITUS PRO NON CHRISTIANIS, *Bulletin* t. XXIII/3 (1988), 192-193.
- MESSI-METEGO E., *Quelle vie Jésus apporte-t-il aux africains*, in *Pâques africaines d'aujourd'hui*, Desclée, Paris 1989.
- METENA M'NTEBA, « Église, Société et démocratie en Afrique Contemporaine », dans *Inculturation et conversion. Africains et Européens face au Synode des Églises d'Afrique*, Karthala, Paris, 1994.

- _____, « L'inculturation dans la Tierce-Église, Pentecôte de Dieu ou revanche des cultures ? » dans *Concilium*, 239, fév. 1992.
- MOLTMANN J., *Conversion à l'avenir. Traduction historique et politique de l'Évangile*, Éditions du Seuil, Paris 1975.
- MONSENGWO-PASINYA L., *Christianisme et identité africaine. Points de vue exégétique*. Actes du 1^{er} congrès des biblistes africaines, Kinshasa 26-30 décembre 1978.
- _____, *La notion de 'Nomos' dans le Pentateuque grec*, Rome, 1973.
- MUDIJI MALAMBA GILOMBE, « Liturgie cosmique et langage religieux pour une conciliation universelle par la prière liturgique », in CENTRE D'ETUDE DES RELIGIONS AFRICAINES, *Médiations africaines du sacré. Célébrations créatrices et langage religieux*, Acte du III^e colloque international du CERA, CERA, Kinshasa 1987.
- MUKENDI WA META E., « L'identité de l'homme religieux africain, déterminations socioculturelles, problèmes et préoccupations », in COLL., *Inculturation de la vie consacrée. Actes du Colloque de janvier 1998*, Kinshasa 1998.
- MUKENG'A KALOND G., « Tache de l'exégèse africain », in *Christianisme et identité africaine. Points de vue exégétique*. Actes du 1^{er} congrès des biblistes africaines, Kinshasa 26-30 décembre 1978.
- MULAGO V., *Un visage africain du christianisme*, Paris, Présence africaine 1971.
- MVENG E., *l'Afrique dans l'Église. Parole d'un croyant*, L'Harmattan, Paris 1985.
- NDONGALA MADUKU I., *Pour des Églises régionales en Afrique*, Karthala, Paris 1999.
- NGINDU MUSHETE A., *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, L'Harmattan, Paris 1989.
- NGUEZI H. ya KUIZA, *Jésus-Christ peut-il être africain ?* Hovine, Ronchin 1993.
- NKAFU NKEMNKIA M., *African vitality. A step forward in African thinking*, Ed. Città Nuova, Roma 1999.
- NTEDIKA K., « La théologie au service des Églises d'Afrique », dans *RAT I*, (1977).

- NYEME TESE J., *Continuité et discontinuité entre l'Ancien Testament et les Religions africaines*, Actes du 1^{er} congrès des biblistes africaines, Kinshasa 26-30 décembre 1978.
- PENOUKOU E.J., « Réalité africaine et salut en Jésus-Christ », dans *Spiritus*, XXIII, 89, 1982, 374-392.
- REFOULE F., « Parole de Dieu et langage des hommes », dans F. Refoulé, *Avenir de la théologie*, Le Cerf, Paris 1968.
- SANO J.B., *La dignité de la personne humaine comme paramètre incontournable pour la mission évangélisatrice de l'Église en Afrique. Une relecture de l'exhortation apostolique post-synodale Ecclesia in Africa*, Pontificia Universitas Urbaniana, Romae 1997.
- SANON A.T., « L'inculturation de l'Évangile, un défi lancé à la mission d'évangélisation », dans *Journal des missions évangéliques*, 162 (1987), 147-158.
- _____, *Tierce-Église, ma mère ou la conversion d'une communauté païenne au Christ*, Beauchesne, Paris 1972.
- SANON A.T., et LUNEAU R., *Enraciner l'Évangile, initiation africaine et pédagogie de la foi (Rites et Symboles)*, Le Cerf, Paris 1982.
- SANTEDI K. L., *Dogme et inculturation en Afrique. Perspective d'une théologie de l'invention*, Editions Karthala, Paris 2003.
- _____, « Dogme et inculturation en Afrique », dans *RAT*, 18 (1994), 65-82.
- _____, « Évangélisation et inculturation en Afrique. Réflexion sur le thème de la pauvreté anthropologique », dans *Dimensions culturelles de la catéchèse*, Cahiers de l'I.S.P.C., Desclée de Brouwer, Paris 1989, 123-135.
- _____, « La place des sciences humaines en particulier de l'anthropologie dans la pratique de la théologie africaine », dans *RASM* 10-11 (1999), 274-284.
- _____, « Unité de la foi et pluralisme dans l'expression du dogme. Perspective d'une théologie de l'invention », dans *RAT* 20 (1996), 187-200.
- _____, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, Karthala, Paris 2005.

- SCHREITER R. « Inculturation ou identification avec la culture », dans *Concilium*, 251 (1994), 29-39.
- SEMPRE S., « Le défi des Églises afro-chrétiennes », dans *Lumière et Vie* 159, 31 (1982), 43-59.
- STANDAERT N., « L'histoire d'un néologisme. Le terme inculturation dans les documents romains » p. 560, in NRT 110 (1988).
- TSHIBANGI T., « Les tâches de la théologie africaine : questions aux théologiens africains », dans *B.T.A.*, vol. I, 1, janv.-juin 1979, 23-33.
- _____, *La théologie africaine. Manifeste et programme pour le développement des activités théologiques en Afrique*, Saint-Paul Afrique, Kinshasa 1987.
- UGEUX B., « L'inculturation de la liturgie. Chemins et difficultés en Afrique subsaharienne », dans *La maison de Dieu* 208 (1996), 79-97.
- UZUKWU E., « African personality and Christian liturgy », in *African Christian Studies* III, 2, 1987, 61-74.
- _____, « Liturgical celebration and Inculturation in Igbo Christian Communities », *The Nigerian journal of Theology*, vol. I, 2, 46-60.

Travaux et articles divers relatifs à l'Anthropologie

- ABRAHAM K., « Rêve et mythe. Contribution à l'étude de la psychologie collective », in *Œuvres complètes. Tome 1 : Rêve et mythe. Étude cliniques*, Petite Bibliothèque Payot, Paris 1977, 189.
- ALAIMO G., *Streghe, demoni e inquisitori. Magia, stregoneria, ossessioni, esorcismi*, Mediterranee, Roma 1999.
- ALLIX S., *Extraterrestres : l'enquête*, Albin Michel, Paris 2006.
- ANCET P., *Phénoménologie du corps monstrueux*, PUF, Paris, 2006.
- ANZIEU D., *L'Épiderme nomade et la peau psychique*, Apsygée, Paris 1990.
- AUBERT N., *L'individu hypermoderne*, Erès, Ramonville, 2004.
- BERGE C., *La voix des Esprits. Ethnologie du spiritisme*, A.M. Métailié, Paris 1990.
- BOURRE L., *Le merveilleux spirite*, Beauchesne, Paris 1931.

- BACHELARD G., *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, José Corti, Paris 1994.
- _____, *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Le Livre de Poche, Paris 2003.
- BASTIDE R., *Éléments de sociologie religieuse*, Stock, Paris 1997.
- _____, *Le rêve, la transe et la folie*, Seuil, Paris 2003.
- _____, *Le Sacré sauvage et autres essais*, Stock, Paris 1997.
- BEDOUELLE G., CORECCO E., *La persona umana, antropologia teologica*, Jaca Book, Milano 2000.
- BIRAUD F., et RIBES J.-C., *Le dossier des civilisations extraterrestres*, J'ai Lu, Paris 1972.
- BOHANNAN P. – CERTIN P., *L'Afrique et les Africains*, Ed. Nouveaux horizons, 1971.
- BOIA L., *Entre l'ange et la bête. Le mythe de l'homme différent de l'Antiquité à nos jours*, Plon, Paris 1995.
- BOHANNAN P. – CERTIN P., *L'Afrique et les Africains*, Ed. Nouveaux horizons, 1971.
- BONIFACE E., « Les prodiges du Padre Pio », in *Les Corps à prodiges (extase, photographie Kirlian, transe et sexualité, lévitation, stigmates, chamanisme, luminescence, parfums mystiques)*, Tchou, Paris 1997.
- BRANCACCIO F., *Antropologia di comunione, L'attualità della Gaudium et Spes*, Rubbettino Editore, Catanzaro 2006.
- BROCH H., *Au cœur de l'extraordinaire*, Book-e-Book, Sophia-Antipolis 2006.
- BROHM J.-M., « Pour une nouvelle anthropologie », *Galaxie anthropologique*, n° 1 (« Transversalité »), avril 1992.
- _____, *Anthropologie de l'étrange. Énigmes mystères, réalités insolites*, Éditions Sulliver, Paris 2010.
- _____, *Figures de la mort. Perspectives critiques*, Beauchesne, Paris 2008.
- BRUNE F., *Les morts nous parlent*, Le Félin, Paris 1989.
- CABROL N. A. et GRIN E.A., *La recherche de la vie dans l'univers*, PUF, Paris 2000.

- CAILLOIS R., *L'homme et le sacré*, Gallimard, Paris 1988.
- _____, *Le mythe et l'homme*, Gallimard, Paris 1972.
- CAMPION-VINCENT V., *Des fauves dans nos campagnes. Légendes, rumeurs et apparitions*, Imago, Paris 1992.
- CAMUS D., *Paroles magiques, secrets de guérison. Les leveurs de maux aujourd'hui*, Imago, Paris 2005.
- _____, *Voyage au pays du magique. Enquête sur les voyants, guérisseurs, sorciers...*, éd. Dervy, Paris 2004.
- CARION A., *Météorites*, Edité par Alain Carion, 25 rue Rousselet, 75007, Paris 1992.
- CASSIRER E., *La philosophie des formes symboliques. Tome 3 : La phénoménologie de la connaissance*, éd. de Minuit, Paris 1972.
- CASTRO PARER F.A., *Cristo y cada hombre: hermenéutica y recepcion en la antropologia teologica del principio de solidaridad del Verbo encarnado con cada ser humano*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2010.
- CASTORIADIS C., *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris 1975.
- CAZENEUVE J., *Les rites et la condition humaine*, PUF, Paris 1958.
- _____, *Sociologie du rite*, P.U.F., Paris 1971.
- CEARD J., *La nature et les prodiges. L'insolite au XVIe siècle*, Librairie Droz, Genève 1996.
- CERTEAU M., *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Gallimard, Paris 1987.
- CHARLIER P., *Les monstres humains dans l'Antiquité. Analyse paléontologique*, Fayard, Paris 2008.
- CLARKE R., *Naissance de l'homme*, Seuil, Paris 1980.
- COHEN D., *Encyclopédie des fantômes*, Robert Laffont, Paris 1991.
- COLLINA-GIRARD J., *l'Atlantide retrouvée ? Enquête scientifique autour d'un mythe*, Belin, Paris, 2009.
- _____, « L'Atlantide devant le Déroit de Gibraltar ? Mythe et géologie », in *Compte rendu de l'Académie des sciences, Sciences de la Terre et des planètes*, Paris 2001.
- CREMENE A., *Mythologie du vampire en Roumanie*, éd., du Rocher, Monaco 1981.

- DANIELOU J., *Essai sur le Mystère de l'Histoire*, Ed. du Seuil, Paris 1953.
- DE CERTEAU M., *La possession de Loudun*, Gallimard, Paris 2005.
- DE HAES R., « La théologie des religions non-chrétiennes », in *Inculturation et libération en Afrique aujourd'hui. Mélanges en l'honneur du Professeur MULAGO GWA CIKALA*, Kinshasa 1990.
- DE ROSNY E., *Les yeux de ma chèvre*, Collection terre humaine, Plon 1981.
- _____, « L'univers de la sorcellerie », in AA.VV., *Justice et Sorcellerie*, Editions Karthala, Paris 2006.
- DESCHAMPS H., *Histoire de la traite des Noirs de l'Antiquité à nos jours*, Paris 1975.
- _____, *Les Religions de l'Afrique Noire*, P.U.F., Paris 1970.
- DE SEDE G., *Les Templiers sont parmi nous*, Ed. Jean Bonnot, Paris 1980.
- DEVEREUX G., *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Gallimard, Paris 1977.
- _____, "L'influence des modèles culturels de pensée sur les théories psychiatriques primitives et modernes" in *Ethnopsychanalyse complémentaire*, Flammarion, Paris 1985.
- _____, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Flammarion, Paris 1980.
- DUNAND F., LICHTENBERG R., *Les momies. Un voyage dans l'éternité*, Gallimard, Paris 1991.
- DURAND G., *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Bordas, Paris 1969.
- DURKHEIM E. – MAUSS M., "De quelques formes primitives de classification", in M. MAUSS, *Essais de sociologie*, Seuil, Paris 1971, 164.
- DURKHEIM E., HUBERT H., MAUSS M., *Le origini dei poteri magici*, Prefazione di De Martino E., Boringhieri, Torino 1951.
- DURKHEIM E., *Les règles de la méthode sociologique*, PUF, Paris 1983.
- DURKHEIM E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris 1985.
- DURRANT H., *Le livre noir des soucoupes volantes. Les dossiers des ovnis. Premières enquêtes sur les humanoïdes extraterrestres*, Robert Laffont, Paris 1977.

- DYSON F. J., *La vie dans l'univers. Réflexions d'un physicien*, Gallimard, Paris 2009.
- ELIADE M., *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Gallimard, Paris 1979.
- _____, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris 1998.
- _____, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Gallimard, Paris 1989.
- _____, *Le Sacré et le profane*, Gallimard, Paris 1987.
- _____, *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, Paris 1972.
- _____, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Gallimard, Paris 1992.
- _____, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1991.
- EONE EONE O., « Discours d'ouverture du colloque sur la sorcellerie », in *Justice et Sorcellerie*, Editions Karthala, Paris 2006.
- EVDOKIMOV P., *L'art de l'icône. Théologie de la beauté*, Desclée De Brouwer, Paris 1972.
- FAVRET-SAADA J., *Les Mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Gallimard, Paris 1977.
- FEDRY J., « Discours d'accueil du doyen de la faculté dans le colloque sur la sorcellerie » in *Justice et Sorcellerie*, Editions Karthala, Paris 2006.
- FERENCZI S., *Thalassa. Psychanalyse des origines de la vie sexuelle*, Payot, Paris 1992.
- FABIO G., *L'antropologia dell'orfismo*, Firenze Atheneum, Firenze 1993.
- FINKELSTEIN I., ASHER SILBERMAN N., *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*, Bayard, Paris 2002.
- FREUD S., *Totem et tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*, Petite Bibliothèque Payot, Paris 1973.
- _____, « Le créateur littéraire et la fantaisie », in *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Gallimard, Paris 2000.
- _____, *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Gallimard, Paris 2000.

- FREUD S., « Le créateur littéraire et la fantaisie », in *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Gallimard, Paris 2000.
- _____, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste. Trois essais*, Gallimard, Paris 2002.
- _____, *L'interprétation des rêves*, PUF, Paris 1976.
- _____, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Gallimard, Paris 2001.
- FROELICH J. C., *Nouveaux dieux d'Afrique*, Ed. de l'Orante, Paris 1969.
- GANASCIA J.-G., « Qui succèdera à l'homme ? », *Ciel et espace*, août 2007.
- GAGEY J., ADNES P., *Phénomènes extraordinaires. Phénomènes mystiques, stigmates, transverbération*, Beauchesne, Paris 1993.
- GALLIEN C.-L., *L'énigme des origines. L'univers, la vie et l'homme*, Vigot, Paris 1995.
- GERVAIS B., « En quête de signes : de l'imaginaire de la fin à la culture apocalyptique », dans *Religiologiques*, n° 20, automne 1999.
- GEVAERT J., *Il problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Editrice Elledici 1992.
- GINZBURG G., *Ectasies, Deciphering the Witches' Sabbath*, Hutchinson Radius, Londres 1990.
- GIRARD R., *La violence et le sacré*, Grasset, Paris 1972.
- GUSDORF G., *L'expérience humaine du sacrifice*, P.U.F., Paris 1948.
- HAMEL F., *Les animaux humains. Loups-garous et autres métamorphoses*, J'ai lu, Paris 1977.
- HAULE C., *Bantu « Witchcraft » and Christian morality*, Ed. Nouvelle Revue de Science Missionnaire, Einsiedln 1969.
- HERSKOVITS M. J., *Les bases de l'anthropologie culturelle*, éd. François Maspero, Paris 1967.
- HUSSERL E., *Idées directrices pour une phénoménologie pure*, in *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre second : Recherches phénoménologiques pour la constitution*, PUF, Paris 1982.
- _____, *L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons*, PUF, Paris 1993.
- _____, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, Paris 1976.
- _____, Postface à mes *Idées directrices pour une phénoménologie pure*, in *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre troisième : La phénoménologie et les fondements des sciences*, PUF, Paris 1993.

- GOURSAC O., « Ces êtres extraterrestres vus par les scientifiques », *Le Figaro magazine*, 5 février 2005.
- GREENE B., *La magie du cosmos*, Gallimard, Paris 2007.
- GRUN A., *Le sorgenti della forza interiore. Evitare l'esaurimento- Sfruttare le energie positive*, Queriniana, Brescia 2007.
- GUSDORF G., *Mythe et métaphysique*, Flammarion, Paris 1984.
- HAMEL F., *Les animaux humains. Loups-garous et autres métamorphoses*, J'ai Lu, Paris 1977.
- HEBGA M., « Sorcellerie et maladie en Afrique Noire », dans *Telega* 32 (1982), p. 27 et 29.
- HYNEK J. A., *Les objets volants non identifiés. Mythe ou réalité ?*, Belfond, Paris 1974.
- IGNAZIO A., *La sfida dei post-umano: Verso nuovi modelli di esistenza?*, Edizioni Studium, Roma 2005.
- JACQUARD A., *La légende de la vie*, Flammarion, Paris 1999.
- JANKELEVITCH V., *Philosophie première*, PUF, Paris 1986.
- JASTROW R., *Des astres, de la vie et des hommes*, Seuil, Paris 1975.
- JOLY E., AFFRE P., *Les monstres sont vivants. Enquête sur des créatures « impossibles »*, Bernard Grasset, Paris 1995.
- JOHN J., *Muntu. L'homme africain et la culture néo-africaine*, Ed. du Seuil, Paris 1958.
- JONES E., *Le cauchemar*, Payot, Paris 2002.
- , *Psychanalyse, folklore, religion*, Payot, Paris 1973.
- JUNOD H.-A., *The life of a South African Tribe*, Vol. II, London 1913.
- JUNG C.G., *Métamorphose de l'âme et ses symboles*, Le livre de Poche, Paris 1996.
- , *Un mythe moderne. Des « signes du ciel »*, Gallimard, Paris 1974.
- KAGAME A., *Mentalité religieuse pré-chrétienne des « Bantu »*, Butare 1967
- KANT E., *Critique de la raison pure*, PUF, Paris 1993.
- KAPPLER C., *Le monstre, pouvoirs de l'imposture*, PUF, Paris 1980.
- , *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen-Age*, Payot, Paris 1980.

- KIPOY P., *Chi è l'uomo? Introduzione all'antropologia filosofica in dialogo con le culture*, Armando, Roma 2009.
- KIPOY POMBO, *De la rencontre entre le message chrétien et les sociétés bantoues. Etude anthropologico-théologique sur la fraternité bantoue de la région des Grands-Lacs*, Pontificia facolta teologica Teresianum, Rome 2013.
- KOEBERL C., *Ces bolides qui menacent notre monde. Impacts météoritiques et cailloux ravageurs*, EDP sciences, Les Ulis 2003.
- KRAFFT M., *Les feux de la terre. Histoires de volcans*, Gallimard, Paris 1991.
- LAFONTAINE C., *La société post mortelle. La mort, l'individu et le lien social à l'ère de la techno science*, Seuil, Paris 2008.
- LAPASSADE G., *Les gens de l'ombre. Transes et possessions*, Méridiens/Anthropos, Paris 1982.
- _____, *Les rites de possession*, Economica, Paris 1997.
- LAPLANCHE J., PONTALIS J.-B., *Fantasme originaire, fantasmes des origines, origines du fantasme*, Hachette, Paris 1985.
- LAUDAZ C., *Di fronte al mistero dell'uomo. Temi fondamentali di antropologia teologica*, éd. Edizioni OCD, Roma 2007.
- LE BRAZ A., *La légende de la mort*, éd. Jeanne Laffitte, Marseille 1982.
- LEGROS P., *Esprit, es-tu las ? L'irrationnel, un besoin paradoxal*, L'Harmattan, Paris 1992.
- LEIRIS M., *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*, Fata Morgana, Montpellier, 1989.
- LEVY-BRUHL L., *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, PUF, Paris 1963.
- LEWIS I. M., *Les religions de l'extase*, PUF, Paris 1977.
- LIGNON Y., *Quand la science rencontre l'étrange*, Pierre Belfond, Paris 1994.
- LOLIMER D., *L'énigme de la survie*, Robert Laffont, Paris 1984.
- LUCAS R., *L'uomo spirito incarnato: Compendio di filosofia dell'uomo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993.
- LUMINET J.-P., *Le feu du ciel. Météores et astéroïdes tueurs*, Le Cherche-Midi, Paris 2002.

- MALINOWSKI B., *Magia, scienza e religione*, Newton Compton, Roma 1977.
- MALSON L., *Les enfants sauvages, mythe et réalité*, Union générale d'éditions, Paris 1964.
- MAUSS M., « Esquisse d'une théorie générale de la magie », in *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris 1950.
- MBITI J., *Concepts of God in Africa*, Ed. S.P.C.K., Londres 1971.
- MEHEUST B., *En soucoupes volantes. Vers une ethnologie des récits d'enlèvements*, Imago, Paris 1992.
- _____, *Histoires paranormales du Titanic*, J'ai Lu, Paris 2006.
- _____, *Science-fiction et soucoupes volantes. Une réalité mythico-physique*, Terre de Brume, Rennes 2007.
- MESLIN M., *L'expérience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse*, Le Cerf, Paris 1988.
- _____, *Pour une science des religions*, Le Seuil, Paris 1973.
- MOLET L., « L'année sacrée, la fête et les rythmes du temps » in *Histoire des mœurs*, tome I, Gallimard, Paris 1990.
- MOLTMANN J., *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, Éd. du Cerf, Paris 1984.
- MOREAU C., *Freud et l'occultisme. L'approche freudienne du spiritisme, de la divination, de la magie et de la télépathie*, Privat, Toulouse 1976.
- MORICONI B., *L'uomo Gesù di Nazareth o la proposta antropologica cristiana*, in AA.VV. *Terni di Antropologia Teologica*, Teresianum, Roma 1981.
- MORIN E. *Le cinéma ou l'homme imaginaire. Essai d'anthropologie sociologique*, Éd. De Minuit, Paris 1985.
- _____, *La méthode. Tome 4 : Les idées. Leur habitat, leur vie, leurs mœurs, leurs organisation*, Seuil, Paris 1991.
- _____, *Sociologie*, Seuil, Paris 1994.
- MORIN E., LE MOIGNE J.-L., *L'intelligence de la complexité*, L'Harmattan, Paris 1999.
- MORRA G., *Il Quarto uomo: postmodernità o crisi della modernità?* Armando Editore, Roma 1996.

- MUJYNYA NIMWISI, *L'homme dans l'univers des Bantu* P.U.Z., Kinshasa 1978.
- MULAGO (gwa cikala), *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Kinshasa 1973.
- MUZUNGU B., *Dieu de nos pères. Une théologie anthropologique*, Vol. III, Bujumbura.
- MUZUNGU B., *Dieu de nos pères. Une théologie anthropologique*, vol. III, Butare 1974.
- NGENZHI LONTA MWENE MALAMBA, *De la sorcellerie à la mystique*, Ed. Loyola, Lubumbashi 1987.
- NOLANE R. D., *Sur les traces du yéti et autres créatures clandestines*, Plein Sud, Arles 1994.
- NOTHOMB D., Ubwoba. Essai sur la peur dans le Rwanda païen p. 169, in EUNTES DOCETE Commentaria Urbaniana in Litteras Encyclicas « Princeps pastorum » Ioannis PP. XXIII commentarii, Pont. Unuversitatis de propaganda fide auctoribus, Roma 1960.
- NZUZI BIBAKI, *Approches africaines de la sorcellerie*, Editions Loyola, Kinshasa 1997.
- , *La stregoneria. Un discernimento africano sui poteri spirituali*, EMI Bologna 1998.
- ORTIGUE M.-C., EDMOND, *Œdipe africain*, Union générale d'éditions, Paris 1973.
- OTTO R., *Le Sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Petite Bibliothèque Payot, Paris 2001.
- OTTO H. MUCK, *L'Atlantide, légendes et réalités*, Plon, Paris 1982.
- PALUMBLERI S., *L'uomo e il futuro: è possibile il futura per l'uomo ?*, Edizioni Dehoniane, Roma 1990.
- PETIT J.-P. *Enquête sur les extra-terrestres qui sont déjà parmi nous. Le mystère des Ummites*, Albin Michel, Paris 1991.
- MADRE P., *La guérison extraordinaire existe-t-elle ?* Breg, Paris 1982.
- PONTIFICIA FACOLTA TEOLOGICA DI TERESIANUM, *I sentieri dell'Antropologia Cristiana. Percorso di studio e di approfondimento*, a cura di ALVAREZ-SUAREZ A., Teresianum, Roma 2010.

- RAGON M., *L'espace et la mort. Essai sur l'architecture, la décoration et l'urbanisme funéraires*, Albin Michel, Paris 1981.
- REBEYROL Y., « Pauvres dinosaures », *Le Monde*, 18 septembre 1991.
- REJU D., *Les demeures de l'impossible : fantômes et maisons hantées*, Pierre Belfond, Paris 1973.
- RIVIERE C., *Introduzione all'antropologia*, Il Mulino, Bologna 1998.
- ROHEIM G., *Magie et schizophrénie*, Anthropos, Paris 1986.
- ROMERA L., *L'uomo e il mistero di Dio. Corso di Teologia Filosofica*, Edusc, Roma 2008.
- ROSEN B., *Atlas des cités perdues. Les cités légendaires redécouvertes*, Éd. Vega, Paris 2008.
- ROUGET G., *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Gallimard, Paris 1990.
- ROYANNAIS P., *L'acte de croire : "l'anthropologie du croire" et le croire chrétien*, Institut Catholique de Paris, Paris 2002.
- SANNA I., *L'antropologia cristianità tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2004.
- SARTRE J.-P., *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Gallimard, Paris 1992.
- SCHOPENHAUER A., *Le monde comme volonté et comme représentation*, PUF, Paris 1996.
- SFEZ L., *La santé parfaite. Critique d'une nouvelle utopie*, Seuil, Paris 1995.
- SILLARD Y., *Phénomènes aérospatiaux non identifiés : un défi à la science*, Éd. Du Cherche-Midi, Paris 2007.
- SIMMEL G., *Les problèmes de la philosophie de l'histoire. Une étude d'épistémologie*, PUF, Paris 1984.
- _____, *Sociologie. Etudes sur les formes de la socialisation*, PUF, Paris 1999.
- STOCZKOWSKI W., *Des hommes, des dieux et des extraterrestres. Ethnologie d'une croyance moderne*, Flammarion, Paris 1999.
- SULIVAN J., *Matinales II. La traversée des illusions*, Editions Gallimard, Paris 1977.

- SUSSAN R., *Les utopies posthumaines. Contre-culture, cyberculture, culture du chaos*, Omniscience, Sophia-Antipolis 2005.
- T. HAHN, *Tsui – Goale, The supreme Being of the Khei-Khei*, Trubner and C., London 1981.
- TALEGHANI D., « Quelle menace pour la terre ? », *Astronomie magazine*, n° 104, septembre 2008, 23.
- TENTORI T., *Antropologia culturale. Percorsi della conoscenza della cultura*, Studium, Roma 1996.
- THEVENIN R., *Les pays légendaires devant la science*, PUF, Paris 1961.
- THOMAS L.-V., « Imaginaire et rencontres insolites », *Les Cahiers de l'Imaginaire*, n° 10 (« Rencontres et apparitions fantastiques »), 1994.
- _____, « Mythes africains d'hier et d'aujourd'hui », *Sociétés* n° 25-26, 1989, 20.
- _____, *Anthropologie des obsessions*, L'Harmattan, Paris 1988.
- _____, *Civilisation et divagations. Mort, fantasmes, science-fiction*, Payot, Paris 1979.
- _____, *Fantasmes au quotidien*, Librairie des Méridiens, Paris 1984.
- _____, *La terre africaine et ses religions*, L'Harmattan, Paris 1975.
- _____, *Le cadavre. De la biologie à l'anthropologie*, Ed. Complexe, Bruxelles 1980.
- _____, *Les chairs de la mort. Corps, mort, Afrique*. Institut d'Édition Sanofi-Synthélabo, « Les empêcheurs de penser en rond », Paris 2000.
- _____, *Mélanges thanatiques. Deux essais pour une anthropologie de la transversalité*, L'Harmattan, Paris 1993.
- _____, *Anthropologie de la mort*, Payot, Paris 1975.
- TONQUEDEC J., *Les maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques*, Beauchesne, Paris 1938.
- TURI A.-M., *Pourquoi la Vierge apparaît aujourd'hui ? Le Félin*, Paris 1988.
- UHL M., BROHN J.-M., *Subjectivité et sciences humaines. Essai de métasociologie*, Beauchesne, Paris 2004.

- VALABREGA J.-P., *Les mythes, conteurs de l'inconscient. Questions d'origine et de la fin*, Payot et Rivages, Paris 2001.
- VALLEE J., *Chroniques des apparitions extra-terrestres. Du folklore aux soucoupes volantes*, J'ai Lu, Paris 1974.
- VEDRINE H., *Les grandes conceptions de l'imaginaire : du Platon à Sartre et Lacan*, Le Livre de Poche, "Biblio essais", Paris 1990, 5-6.
- VERGER P., *Notes sur le culte des Orisha et Vodun*, Mémoires IFAN n° 51, Dakar 1957
- WAUTERS C., *L'Esotérie des noirs dévoilée*, Ed. Européennes, Bruxelles 1949.
- WESTERLUND D., *African Religion in African Scholarship. A preliminary study of the religious and political background*, Universitet, Stockholm 1985.
- WILSON M., *Communal rituals of Nyakyusa*, Oxford University Press 1970.
- , *Religion and the transformation of society. A study in social change in Africa*, Cambridge University Press 1971.
- ZAHAN D., *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Payot, Paris 1970.

Œuvres en rapport avec la tradition rwandaise

- BIGIRUMWAMI A.– MUZUNGU B., *Imigani « tima-ngiro ». Les contes moraux du Rwanda*, Butare 1989
- CREPEAU P. – BIZIMANA S., *Proverbes du Rwanda*, Tervuren 1979.
- GILLES-MARIUS D., *Devinettes du Rwanda. Ibisakuzo*, Butare 1971.
- HABYARIMANA S., « Un syncrétisme religieux au Rwanda », in *Urunana* 17 (1973), 1-25.
- KABAYIZA C., « Le christianisme face aux croyances et aux pratiques traditionnelles au Rwanda. Essai de pastorale », in *Urunana* 32 (1978), 37-73.
- KAGAME A., *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, Bruxelles 1952.
- , *Les organisations socio-familiales de l'ancien Rwanda*, Bruxelles 1954.

- KAGAME A., *Le sacré païen, le sacré chrétien*, in COLL., *Aspects de la culture noire*, Paris 1958, 127-145.
- _____, *Introduction aux grands genres lyriques de l'Ancien Rwanda*, Butare 1969.
- _____, « L'historicité de Lyangombe, chef des imandwa », in *Cahier des Religions Africaines* vol. 10, 19 (1976), 17-18.
- _____, *Mentalité religieuse pré-chrétienne des « Bantu »* (Cours inédit donné à l'ICA), Butare 1967.
- _____, *Un abrégé de l'ethno-histoire du Rwanda*, Butare 1972.
- KALISA C., *Le culte et la croyance aux ancêtres au Rwanda confrontés avec le message chrétien* (thèse inédite), Académia Alfonsiana, Rome 1972.
- MISAGO A., (Éd.), *Foi et culture rwandaise. Actes de la session synodale de Remera. Octobre 1981* (inédit).
- _____, « La croyance aux esprits au Rwanda et son impact sur la vie quotidienne aujourd'hui », in *Urunana* 61 (1987), 36-70.
- MULAGO (gwa Cikala) V., « La conception de Dieu dans la tradition Bantoue », in *Revue du Clergé Africain*, 22 (1967), 5.
- _____, *La religion traditionnelle des bantus et leur vision du monde*, Kinshasa 1973.
- _____, *Un visage africain du christianisme. L'union vitale bantu face à l'unité vitale ecclésiale*, Rome 1962.
- MUTABAZI A., « La morale dans la société rwandaise traditionnelle », in *Urunana* 31 (1977), 5-39.
- MUVARA F., *Aperçu de l'évangélisation du Rwanda*, Pallotti-Press, Kigali 1990.
- MUZUNGU B., *Dieu de nos pères, Vol. I, II, III*, Euthymia, Butare 1974.
- _____, « Éthique traditionnelle et éthique chrétienne dans l'œuvre de Monseigneur Bigirumwami », in *Éthique traditionnelle et sociétés africaines. Actes de la 16^e semaine théologique de Kinshasa 20/04-02/05/1987*, Kinshasa 1987, 45-55.

- MUZUNGU B., « Perspectives eschatologiques dans le culte de Lyangombe », in COLL., *Interpellations et croissance de la foi. Hommage au professeur Abbé V. Mulago gwa Cikala*, Kinshasa 1992, 173-187.
- NIYITEGEKA A., *Christianisme et évolution dans la culture rwandaise*, Pontificia Universitas Lateranense, Rome 1979.
- NOTHOMB D., *Un humanisme africain. Valeurs et pierres d'attente*, Bruxelles 1965.
- _____, « Les rites religieux de la tradition rwandaise », in *Dialogue* 24 (1971), 10-23.
- _____, « Signification religieuse des récits et des rites de Lyangombe au Rwanda », in *Cahier des Religions Africaines*, Vol. 10, 19 (1976), 23-24.
- PAUWELS M., « Le culte de Nyabingi (Ruanda) », in *Anthropos* XLVI (1951), 336-358.
- _____, *Imana et le culte des Mânes au Rwanda*, Bruxelles 1959.
- _____, *Imana et le culte des mânes au Rwanda*, Livornostraat, Brussel 1959.
- RUBWEJANGA F. « La religion traditionnelle rwandaise est-elle naturelle ou surnaturelle ? », in *Urunana* 33 (1978), 1-32.
- RUGAMBA C., *Nkubambuze umugani*, Vol I, II, Euthymia, Butare 1988.
- RUKAMBA I., « Le culte des ancêtres dans la tradition rwandaise et le culte des saints dans la doctrine chrétienne », in *Urunana* 71 (1991), 3-36.
- SEMBAGARE J., « Le culte de Nyabingi : sa naissance et son impact social (suite) », in *Urunana* 32 (1978), 19-35.
- TURIKUBWIGENGE J.B., *Religiosité négro-africaine traditionnelle dans les documents du magistère de l'Église catholique (1951-1995). Lecture christique de la religion traditionnelle au Rwanda*, L'Harmattan, Paris, 2006.
- UWAMAHO C., « Histoire de l'évangélisation du Rwanda », in *Urunana* 99 (2001), 3-26.

YIRIRWAHANDI J.B., « *Donum Vitae* » *Sa transmission et sa protection dans la culture de l'enseignement morale et sociale du magistère contemporain dans le contexte des solutions à l'actuel problème démographique du Rwanda*, Pontificia Universitas Lateranense, Roma, 1988.

Références électroniques

- <http://fr.wikipedia.org/wiki/%C3%89gide>, (Consulté le 07/03/2014).
<http://fr.wikipedia.org/wiki/Empirisme> (Consulté le 08/03/2014).
<http://www.anuncioblog.com/2010/04/29/evangeliser-la-culture/> (Consulté le 18 mai 2012).
<http://www.anuncioblog.com/2010/04/29/evangeliser-la-culture/> (Consulté le 18 mai 2012).».
<http://www.anuncioblog.com/2010/04/29/evangeliser-la-culture/> (Consulté le 18 mai 2012).
http://www.fondationjeanpiaget.ch/fjp/site/presentation/index_notion.php?PRESMODE=1&NOTIONID=255 (Consulté le 08/03/2014).
http://www.lemonde.fr/europe/article/2009/11/03/l-italie-condamnee-pour-la-presence-de-crucifix-dans-les-ecoles_1262023_3214.html (Consulté le 23/3/2013).
http://www.lepoint.fr/monde/la-cedh-autorise-les-crucifix-dans-les-salles-de-classe-italiennes-18-03-2011-1308436_24.php (Consulté le 13/4/2013) ».
http://www.nachez.info/anthropo/Double_du_monde_Double_de_1%27homme.pdf (consulté le 28/02/2014).
http://www.nachez.info/anthropo/Double_du_monde_Double_de_1%27homme.pdf (consulté le 28/02/2014).
<http://www.paperblog.fr/2478181/tu-ne-mettras-pas-de-crucifix-dans-les-salles-de-classe-cedh-3-novembre-2009-lautsi-c-italie/> (consulté le 23/4/2013).