Bernardin MUZUNGU, O.P.

 LE DIEU

DE NOS PERES

 III

Une Théologie anthropologique

Imprimé aux Presses Lavigerie

 Bujumbura, 1981

Ier vol. : Les **sources** de la religion traditionnelle du Rwanda et du Burundi

IIème vol. : Une **réflexion théologique** sur les données de la religion traditionnelle du Rwanda et du Burundi.

IIIème vol. : Une **Théologie anthropologique**

 **LE DIEU DE NOS PERES**

 **III**

**Une Théologie anthropologique**

 **PAR**

**Bernardin MUZUNGU, O.P.**

 **DOCTEUR EN THEOLOGIE**

**PROFESSEUR AU GRAND SEMINAIRE**

**INTERDIOCESAIN DE BUJUMBURA**

**Nihil obstat  : Nyakibanda, le 3 janvier 1980**

 **Frédéric RUBWEJANGA, Théologien**

**Imprimi potest : Kigali, le 5 mars 1980**

 **Gilles Marius DION, O.P., Vicaire provincial**

**Imprimatur : Bujumbura, le 5 mai 1981**

 **Gabriel BAREGENSABE, Vicaire Général**

**Je dédie ce livre**

**A l’homme qui est, pour moi,**

**Un modèle réussi parmi**

**Les « imanaïstes chrétiens»**

****

 Aloys BIGIRUMWAMI

 Premier évêque catholique

 rwandais

Principales publications de Mgr BIGIRUMWAMI en langue rwandaise dont voici la traduction :

 **Les rites traditionnels** (Nyundo, 1974,265 p.)

 **Les Proverbes** (Nyundo, 1967, 57 p.)

 **Les Légendes** (Nyundo, 1971, 362 p.)

 **Dieu en l’homme et l’homme en Dieu** (Nyundo, 1976, 99 p.)



 **AVANT –PROPOS**

Amis lecteurs, vous qui allez parcourir ces pages, vous avez sûrement en esprit l’interrogation : quoi de neuf et d’utile là-dedans ? Assurément aussi, une seconde interrogation pointe dans la même direction : quels sont les mobiles de l’auteur ? A la première question, la réponse immédiate. Il faut avouer, en effet, que ces pages ne sont pas innocentes. Elles sont chargées d’intention explicite qu’il convient d’avouer d’entrée de jeu. L’auteur entend faire de ces pages une contribution pour un dialogue fécond entre le christianisme et la religion ancestrale de ses pères. Ce dialogue est déjà une réalité qu’il vit. Il parle donc d’expérience. Celle-ci n’est pas faite de points de vue concurrents mais complémentaires.

 Ce dialogue s’inscrit dans le combat politique actuel où l’Afrique veut mettre ses plus beaux habits pour le rendez-vous culturel dans le concert des nations. Plus exactement, il prend place dans l’effort naissant pour donner la parole à l’Afrique dans son dialogue spirituel avec les autres continents. Ce dialogue spirituel fait de contemplation du mystère des êtres, de bras ouverts à tous les frères humains et des yeux levés vers le ciel, emprunte ici le chemin de discours théologique. Ce discours théologique négro-africain est déjà entré dans le débat des compétences. Néanmoins nous avons tenu à mettre en exergue un texte qui résume à souhait la position qui nous semble la plus sage et la plus avisée dans ce genre de débat. Le texte est du célèbre théologien Karl RAHNER à propos des diverses «écoles théologiques» dont la différence tient au caractère historique de l’homme. Pour nous, sera valable une théologie africaine conçue dans l’esprit du texte que voici :

«L’église est son magistère, tout en recommandant, par exemple, avant tout la doctrine de saint Thomas (par ex.D.2191 s., 2322), ne s’identifie jamais avec une école déterminée. **L’homme est un être historique** jusque dans sa connaissance de la vérité, il doit tendre (D.2321) vers la totalité de la réalité accessible à sa connaissance suivant une perspective finie, déterminée et historiquement conditionnée, qui lui est donnée à l’avance (dans les concept, les interrogations, dans ce qu’il éprouve comme allant de soi ou comme problématique, dans toute son expérience individuelle et sociale)….

 C’est dans le cadre d’un tel conditionnement historique de la connaissance que l’homme entend la Révélation divine ; il l’entend et la comprend donc dans une forme historique déterminée, puisque la Révélation elle-même, en tant qu’historique, s’est produite dans une forme historique et dans des conditions bien précises. L’acte par lequel on entend et comprend la parole doit, justement pour se faire d’une manière aussi « objective» de celui qui écoute et, en même temps, laisser transformer celle-ci par le message.

 C’est ce qui permet de comprendre l’existence de différentes écoles théologiques : elles sont, dans l’Eglise, l’expression de la multiplicité des manières légitimes, historiquement déterminée, d’accueillir la Révélation dans un être fini. De même qu’il y a un développement des dogmes, il y a des écoles en théologie. Celui-là manifeste l’historicité véritable de la Révélation et son assimilation par l’Eglise ; celles-ci attestent le fait que, même à l’intérieur de l’Eglise une, il y a différentes manières, historiquement, sociologiques ou individuellement déterminées, d’entendre la parole révélée.

 Mais puisqu’il y a une seule vérité divine, une seule Eglise et une seule profession de foi publique de l’Eglise une, il appartient au magistère de l’Eglise de départager ce qui est manière légitime d’entendre et de comprendre la Révélation et constitue donc une «école», et ce qui s’écarte de l’unique vérité et ne conserve plus la profession de foi une-intelligible pour tous de l’Eglise est une (hérésie). On peut conclure de cela qu’une école, pour rester catholique doit garder une attitude critique envers elle-même, doit sans cesse réexaminer les articulations de son système à la lumière des richesses du contenu de la Révélation, et doit rester toujours ouverte sur l’intelligence de la foi qui ne cesse de grandir dans l’Eglise de tous les temps et de toutes les écoles (sans vouloir devenir pour autant, par un «système» adéquat, cela même que l’Eglise seule peut être dans sa totalité et à travers tous les âges).

 Ne vouloir appartenir à aucune école relèverait d’un orgueil stupide, celui de l’homme qui croit pouvoir posséder dès maintenant la vérité éternelle, comme en dehors du temps de l’histoire. S’attacher d’une manière absolue à un système, en y voyant l’expression adéquate de la foi de l’Eglise, reviendrait également à nier le caractère historique de la vérité. Au sein du temps, on ne peut communier à la vérité divine que dans une attitude, qui n’est plus justiciable d’aucun système, unissant l’obéissance humble à l’égard de la formulation tangible de la foi de l’ensemble de l’Eglise (qui constitue, sous cette forme seulement, une grandeur objective par opposition à la subjectivité de l’individu) et l’humble courage qu’on doit de sa « propre vérité» (K.RAHNER, 1969, pp. 140-142).

 Dans cet avant-propos, il nous plait de rendre hommage de reconnaissance à toutes les personnes qui nous ont apporté une contribution appréciable. En particulier nous tenons à nommer ici les personnes suivantes : M.FULCHIRON, français, professeur de français, qui a bien voulu faire la toilette du texte. M. Jean ROY, professeur de philosophie au Grand X de Bujumbura qui a lu et suggéré des amendements pour certains passages essentiellement philosophiques et théologiques. M.Antoine MFIZI, linguiste qui a lu et corrigé la partie linguistique du texte. M. l’abbé Frédéric RUBWEJANGA, professeur de Dogmatique au grand Séminaire de Nyakibanda, qui nous a proposé une critique profonde sur l’interprétation théologique de tout le volume. Mgr Aloys BIGIRUMWAMI, ancien évêque de Nyundo est la personne dont nous sommes le pus dépendant. C’est depuis le premier volume de ce livre qu’il n’a cessé de nous prodiguer ses conseils d’encouragement, qu’il nous a fourni de l’aide dans bien des domaines, mais surtout que c’est à base de ses publications sur les coutumes du Rwanda traditionnel que nous avons pu disposer d’une abondante documentation. Nous pensons également aux paroisses des Saint-Michel au diocèse de Bujumbura et de Kibeho au diocèse de Butare qui ont aimablement mis à notre disposition les registres de baptêmes pour les enquêtes sur les noms anthroponymiques. Nous ne saurions terminer cette mention sans nommer les deux autorités qui ont sanctionné pour sa publication ce travail, après l’avoir lu attentivement et approuvé son contenu doctrinal. Il s’agit du confrère Gilles Marius DION,O.P. et de Mgr Gabriel BARAGENSABE, vicaire général du diocèse de Bujumbura. Que tous et chacun trouvent dans cette adresse notre profonde reconnaissance.

 **INTRODUCTION**

Dans cette introduction nous allons fournir aux lecteurs des indications qui faciliteront la bonne compréhension des diverses données incluses dans ce travail.

**1. Le changement de sous-titre**

 Celui qui a lu les deux premiers volumes de ce livre a remarqué que le sous-titre annoncé devait être : *le monothéisme dans les traditions religieuses de l’Afrique noire*. Finalement le sous-titre du troisième volume est sous vos yeux : *une théologie anthropologique*. Il y a un double raison à cette modification. La première vient d’une certaine déception. Nous avions espéré, en lançant le premier volume, de pouvoir bénéficier de beaucoup de monographies des diverses zones culturelles de l’Afrique noire de manière a pouvoir miser là-dessus pour dégager les constantes de base de notre monothéisme négro-africain. Hélas nous n’avons pas pu faire la cueillette espérée pour pouvoir aligner des constantes dignes de porte le qualificatif général d’africain. Il y a, sans doute, une plate forme commune, mais qui se réduit à peu de choses et qui sont déjà publiées dans bien des publications. Il était inutile de faire œuvre de répétition. Les quelques monographies trouvées, nous en avons un échantillon dans le chapitre qu’on lira sous le titre de «contexte africain», ne sont pas suffisamment analysées pour être utilisées à bon escient par un étranger à la zone culturelle limitée. Nous étions dans ce cas. Et nous nous méfions de qualifier d’africain, défaut fréquent malheureusement, ce qui n’est peut- être que local dans une région africaine fort limitée. Ainsi nous sommes-nous contentés de présenter les données monographiques de notre zone culturelle du Rwanda et du Burundi.

 La seconde raison de ce changement résulte des analyses sur le terrain. Il s’est avéré, nous semble-t-il, que nos investigations ont débouché sur une constatation non prévue suffisamment au départ. Ce troisième volume tire au clair une vision anthropologique du discours théologique qui sous-tend toute notre entreprise. En effet, à la question de savoir comment nos ancêtres ont conçu l’idée de Dieu telle qu’elle se manifeste dans nos documents, la réponse est la recherche de la compréhension de l’homme dans ses besoins et ses profondes aspirations à la vie la plus réussie. On verra en son temps comment ce cheminement s’est opéré. Ainsi ce que nous perdons en extension sur l’ensemble de l’Afrique nous le gagnons en profondeur sur une zone donnée et qui peut fournir une indication pour des recherches similaires.

**2. La complémentarité des trois volumes**

 Dès le début de la publication du premier volume nous avons reçu des critiques qui ignoraient cette complémentarité.

-Le premier volume avait pour but essentiel d’assurer une documentation la plus authentique et la plus large possible. Nous pensons avoir atteint ce double but. En effet, aucun document non traditionnel n’a été retenu. Tous sont vérifiables quant à leur antériorité l’influence occidentale et chrétienne, Quant à l’ampleur de cette même documentation de pareille envergure sur Imana.

-Le second volume visait principalement à faire bonne lecture de cette documentation. Bien des éléments pouvaient être gauchis dans leur traditionnelle compréhension. A part pour quelques interprétations de détails, nous n’avons rencontré aucune objection majeure visant à remettre en question le sens reconnu à l’ensemble des données de ce second volume. Nous aurons l’occasion de mentionner des critiques provenant des chercheurs étrangers qui comprennent nos traditions de l’extérieur et auxquels nous avons donné des réponses appropriées. Nous avons résumé ces critiques dans la conclusion finale. Nous nous étions déjà occupés de celles-ci dans des revues dont les références seront données ultérieurement.

- Le troisième volume vient alors mettre au clair ce qu’un théologien de notre région africaine peut tirer des conclusions de ces deux premiers volumes. Nous avons, du reste, régulièrement reprise dans chacun, les données de base de notre réflexion en les approfondissant toujours davantage.

**3. L’interdisciplinarité de méthode**

 Le sujet que nous traitons est pluridimensionnel. Ses sources sont des documents essentiellement linguistiques. Pour les comprendre, il faut éviter de les arracher à leur contexte anthropologique. Pour tirer des conclusions généralisables dont ces sources sont comme des prémices, le raisonnement philosophique s’impose très souvent. L’ensemble de ces trois phases d’investigation n’a pour but que de fournir un discours sur Imana tel que nos ancêtres l’ont conçu. De la sorte, nous sommes obligés de faire appel aux méthodes propres à chacune de ces quatre disciplines. Au demeurant une seule discipline et une seule méthode scientifique ne peuvent pas suffire pour faire le tour de la question du phénomène religieux qui, manifestement, engage tous les aspects de la vie humaine.

**4. Le plan**

 L’organisation de ce volume est des plus simples. Dans un premier chapitre nous mettons au point *nos sources* dont la cheville ouvrière sont les noms anthroponymiques dont les analyses sont relativement faciles, dont la messe permet des généralisations, dont la datation exacte en fait d’authenticité traditionnelle confirme les autres données.

 Un second chapitre part de ces résultats pour dégager une conception théologique qui y est impliquée et que nous avons trouvée être le problème et la réponse du sens de l’homme dans ses profondeurs vitales. C’est ce chapitre qui constitue le but final de toute cette recherche.

 Nous aurions pu nous contenter de ce résultat. Il a fallu cependant confronter ce résultat et ces affirmations au double phénomène concurrentiel. Il se fait qu’il existe d’autres manières de répondre au sens de l’homme et même de la totalité de réel. Il existe en particulier le phénomène de l’athéisme. Ne pas confronter notre religion traditionnelle avec l’athéisme qui nie toute valeur réelle à tout le phénomène religieux eut été une négligence grave. En effet, bien des gens rejettent en bloc ce que nous avons affirmé. Une autre objection grave est celle de la multiplicité de religions dont, chacune prétend détenir seule la vérité sur l’homme et sur l’univers. Nous nous sommes occupé du Christianisme parce qu’il nous était impossible de faire le tour de toutes les religions qui se rencontrent de par le monde. Et surtout parce que le christianisme a un statut particulier parmi les autres religions. Ce statut provient de son affirmation de prétendre être fondé par l’homme-Dieu et non par un simple homme envoyé de Dieu.

 Ce statut particulier du christianisme ajoute à son caractère totalitaire de relativiser les autres démarches vers Dieu, mais également le fait que nous le considérons non comme concurrent, mais comme l’englobant et la plénitude de toute recherche de Dieu. Ainsi nous sommes arrivés à l’affirmation qu’un dialogue doit s’établir entre les deux religions, ou plus exactement que la religion traditionnelle de nos ancêtres doit être comprise comme une alliance provisoire pouvant s’intégrer dans l’alliance définitive achevée dans l’Unique Médiateur entre l’homme et Dieu, l’Homme-Dieu.

**5. Vocabulaire technique**

 Dans l’écriture des termes Kirundi et Kinyarwanda nous nous sommes conformés à l’usage habituel qui n’indique pas la vraie prononciation des sons. Il a semblé néanmoins utile de donner quelques indications sur certains morphèmes dont l’analyse exige une facile compréhension. Comme les spécialistes en la matière ne se sont pas encore mis d’accord, force nous a été de choisir une théorie qui nous paraît la meilleure. Il s’agit de celle d’A.E.MEEUSSEN, expliquée dans son ouvrage : Reconstructions grammaticales du Bantu, Tervuren, 1965. Il nous aide à résoudre trois problèmes : la classification des morphèmes, la quantité vocalique et la tonalité.

*La classification des morphèmes :*

Cl. Sing. /plur. Ex.

1/2 mu ba muntu- bantu (homme-hommes)

3/4 mu mi muti-miti (remède-remèdes)

5/6 I ma buye- mabuye (pierre-pierres)

7/8 ki bi kigori-bigori (maï-maïs)

9/10 n n nyana-nyana (veau-veaux)

11/10 ru n rukwavu-nkwavu (lièvre-lièvre)

12/13 ka tu kagabo-tugabo (petit-homme-petits-hommes)

La quantité vocalique :

 Cette quantité signifie la durée de l’émission d’un son. Elle peut être longue ou brève. Ce phénomène peut être représenté par le redoutablement de la voyelle lorsqu’elle est longue et écrite une seule fois lorsqu’elle est brève. Ex. guhuuma (hurler) et guhuma (devenir aveugle).

*La tonalité :*

 Ce phénomène signifie la hauteur ou le niveau de voix dans l’émission d’une voyelle. Le ton peut être bas ou haut. La représentation de cette différence consiste à mettre un accent aigu au ton haut et en l’absence de signe au ton bas. Ex. *ifuku* (la taupe) et *ifu* (la farine).

*La concomitance de quantité et de tonalité :*

 Il arrive souvent qu’un ton est à la fois montant et descendant ou l’inverse sur une longue voyelle.

 Dans ce cas le ton est antérieur ou postérieur sur la voyelle redoutable. Il suffira alors de marquer ce double phénomène en appliquant les règles déjà énoncées. Ex. umwaami (un roi). Un dernier cas est vérifié dans la situation où le ton haut porte sur la quantité vocalique longue. De nouveau, il suffira de le montrer par l’accent aigu sur la voyelle redoutable. Ex. ikireere (le firmament).

 Nous avons ainsi utilisé la théorie de l’auteur cité, sans toutefois tenir aux subtilités et en simplifiant le système pour le besoin de notre propos. Avec ces quelques données, on peut comprendre notre vocabulaire technique qu’on trouvera à la fin du volume. Pour chaque morphème nous retiendrons uniquement la racine si c’est un verbe et le thème si c’est un autre terme. Ex. Kuvuga (parler) nous écrivons les /-vug-/ tandis que itabi (le tabac) en /-tab-/. Ainsi nous omettons les éléments variants du morphème.

 **CHAPITRE I**

 **Les sources de l’«Imanaïsme»**

 «Imanaïsme» est le terme utilisé dans ce livre pour désigner la croyance en Imana, celui que, au Rwanda et au Burundi, on considère comme le créateur de notre univers. Les sources de cette croyance ont déjà fait l’objet des deux premiers volumes de cet ouvrage. Le présent effort va consister à extraire des précédentes analyses leur portées proprement théologique. Les principales sources concernées sont surtout les noms de personnes, les proverbes et les légendes. Pour élargir et appuyer davantage leur message, il a paru bon d’ajouter à ces sources un complément venant de la vénération des ancêtres ainsi que du contexte africain dans lequel baigne notre religion traditionnelle d’Imana.

 Alors que dans le premier volume nous avons cherché à établir la liste et la traduction des sources authentiquement traditionnelles, alors que dans le second volume l’effort a porté surtout sur une interprétation du contenu de chaque élément, dans le troisième il va s’agir de la portée théologique globale de toute cette documentation. Nous allons demander à ces documents ce qu’ils peuvent nous dire sur le chemin par lequel nos ancêtres sont passés pour accéder à la connaissance d’Imana telle que la croyance actuelle nous la manifeste. De cette façon nous pourrons peut-être découvrir un chemin original, propre à nos ancêtres du Rwanda et du Burundi, propre peut-être à nos lointains ancêtres de l’Afrique antique.

 Cette méthode suivie dans la distinction et la progression des trois volumes du même ouvrage est commandée par l’intention de ne rien affirmer qui ne soit légitimé par un document authentique. En effet, actuellement, le contact de notre «Imanaïsme» avec d’autres religions a déjà modifié profondément notre horizon religieux si bien qu’on peut se tromper facilement sur la croyance authentique de nos incroyances importées. De plus, les documents, sans pouvoir être exhaustifs, sont suffisamment nombreux pour donner lieu à des conclusions légitimement généralisables. Passons maintenant en revue les cinq sources, lieux théologiques de notre «Imanaïsme».

**LES NOMS DES PERSONNES**

 Dans le premier volume, nous avons procédé à une enquête assez vaste. Pour vérifier à nouveau frais les premiers résultats, nous avons pris un échantillon de deux mille noms, moitié rwandaise, moitié burundaise, pris au hasard dans deux registres de baptême. Les analyses ont permis de confirmer le message théophore déjà connu. Comme nous l’avons déjà signalé, le témoignage des noms a un avantage sur les autres sources, parce que nous pouvons vérifier avec exactitude leur authenticité traditionnelle en ne prenant que les noms historiquement antérieurs à l’année 1900, date du premier contact de nos pays avec l’Occident chrétien. Cette vérifiabilité du message des noms permet le contrôle de l’authenticité des autres sources dont l’ancienneté est difficile à établir avec certitude. C’est cette importance des noms qui nous a poussés à lui réserver un traitement plus complet et plus profond. Pour les autres, en effet, les analyses seront passablement abrégées.

**I.LE NOM DE PERSONNE**

 L’importance du nom de la personne dans notre culture est bien connue. Cette importance vient du fait de la conception qu’on se fait de la valeur du nom. Quelques études, encore insuffisantes, ont porté sur l’onomastique anthroponymique. Une autre branche de cette discipline, savoir la toponymie, est presque entièrement inexplorée. Il est souhaitable que des chercheurs commencent à exploiter très sérieusement ce gisement qui nous cache encore beaucoup de richesses.

 La valeur du nom de personne nous est indiquée par une maxime : *Izina ni ryo muntu* (le nom, c’est lui l’homme). Dire que le nom égale l’homme au sens algébrique, c’est vouloir dire que connaître le nom équivaut à connaître la personne même. Cela veut dire exactement ceci: connaître le nom de quelqu’un c’est connaître la réponse à la question : qui est-il celui-là ?

 Les diverses analyses ultérieures nous aideront à comprendre la portée du nom dans notre culture. A présent, nous pouvons déjà dire que le nom présente deux niveaux d’analyse. Le premier concerne son rôle de distinguer un individu humain parmi ses semblables avec lesquels il fait nombre et avec lesquels il pourrait se confondre si un nom ne le désignait particulièrement. Le second niveau comprend toutes les notes caractéristiques qui déterminent sa personne. Ces notes se rapportent à tout le contexte de la personne, allant des traits de son physique, des circonstances de sa naissance du programme assigné à sa vie. A vrai dire, l’importance du nom est connue dans bien des cultures. Un exemple remarquable nous est offert par les noms propres de la Bible.

 Quel que soit l’intérêt de cette étude sur les noms, nous devrons la limiter à notre objectif. Celui-ci concerne les noms théophores ou «imanaphores». Ainsi, ce bref aperçu sur l’onomastique n’a d’autre but que de situer dans son contexte général le corpus des noms théophores. Voilà pourquoi il va se contenter de présenter, assez rapidement d’ailleurs, quatre aspects du nom de personne : son imposition, sa structure, sa sémantique et son usage au plan théologique.

**L’IMPOSITION DU NOM**

Imposer le nom à un nouveau-né est un acte hautement social dans notre culture. Le rite est posé dans une grande cérémonie à laquelle prennent part toute la grande famille et le voisinage. La cérémonie est surtout la fête des enfants au nombre desquels vient s’ajouter le nouveau-né. Malgré les variantes régionales, l’essentiel de cet acte peut se ramener à la réponse à quatre questions : par qui, quand, où, comment ?

**1.1.1 Qui donne le nom ?**

 L’acte d’imposer le nom vient toujours à la fin de la cérémonie familiale organisée à cet effet. Le rite consiste à recevoir dans la société le nouveau-né. L’acte rituel revient d’abord à ses petits camarades, les jeunes enfants. Chacun lui donne le nom que lui suggère son imagination ou une grande personne. Chacun peut lui donner plusieurs noms. Aucune grande personne n’impose le nom pendant la fête. Toutefois, l’acte juridique d’imposer le nom revient à la personne qui remplit le rôle paternel. Normalement donc le vrai père. Le premier suppléant est la mère. En leur absence, l’acte revient au tuteur qui est normalement de la famille paternelle de l’enfant. Le moment exact de donner le nom diffère selon les coutumes locales. En général, au Rwanda, c’est au milieu de la deuxième partie de la nuit que les parents se lèvent avec l’enfant, le prennent sur les genoux et lui imposent le nom. Le père prononce le nom et la maman le répète. Au petit matin tous les voisins accourent pour s’informer sur le nom de l’enfant. Au Burundi nos informateurs semblent dire que le jour et l’heure approximative sont peu uniformisés. Dans beaucoup d’autres cependant, tout se passe comme nous venons de le résumer.

**1.1.2 A quel moment ?**

 La fête de la présentation du nouveau-né à la société se nomme : *Gusohoka* (sortir). Après l’accouchement, la maman garde le lit avec son petit. Le jour anniversaire de la naissance, c’est-à-dire le huitième jour, ont lieu la sortie de la mère et l’apparition de l’enfant. Cette période de réclusion répond principalement au besoin de reprendre des forces pour la maman et d’acclimater l’enfant à son nouveau milieu extra-utérin. Le chiffre huit doit probablement répondre à d’autres exigences d’ordre symbolique. On sait par exemple que la suite ininterrompue de sept enfants est le signe d’une fécondité qui a fait ses preuves. A partir du huitième enfant, la «sortie» et l’imposition du nom ont lieu successivement un jour plus tard que celles du précédent.

**1.1.3 A quel endroit ?**

 La fête de «sortie» se passe dans la maison des parents. La maman est assise à l’entrée de la pièce où elle et le petit viennent de passer huit jours. L’enfant est sur ses genoux. Elle a ceint la couronne de la maternité (urugori). Les grandes personnes ont pris place autour d’eux. Mais la place d’honneur, devant le siège de la maman, est réservée aux enfants. Tous les regards sont centrés sur le petit être. On fête son entrée dans la société. La fête a lieu en fin d’après-midi et se termine avec la nuit tombante.

**1.1.4 La cérémonie de l’imposition du nom**

 Cette cérémonie est pleine d’éléments forts symboliques. On peut diviser celle-ci en trois phases : la toilette, le labour et le repas.

 La toilette comprend en premier lieu la coupe des cheveux du bébé. La chevelure du sein maternel doit être recueillie et gardée précieusement. Ce rasage est pratiqué obligatoirement par le père. Lorsque celui-ci ne connaît pas le métier de coiffeur, il accomplit symboliquement l’acte, puis une autre personne achève la besogne. Vient ensuite le nettoyage de la maison de réclusion (ikiriri=le gros lit). Il est fait par des sœurs ou des tantes de l’enfant. Tout ce qui a touché à l’enfant pendant cette période est gardé soigneusement dans un endroit secret pour éviter toute éventualité de porte-malheur.

 Après le nettoyage, les petits enfants conviés à la fête reçoivent des houes (=en réalité de petits objets en bois) pour montrer le travail des champs que le nouveau-né devra exécuter plus tard. Les garçons piochent. Les filles jettent la semence. Et voilà un champ déjà labouré pour le petit. La semence jetée en terre comprend uniquement les graines traditionnelles : le sorgho, l’éleusine, la courge et le légume «isogi». Le labour dure habituellement un quart d’heure, juste le temps laissé aux enfants pour manifester leur liesse. Ensuite on leur jette de l’eau sur la tête en disant : rentrez vite car la pluie tombe ! Et les enfants se sauvent. Inutile de décrire l’hilarité provoquée par l’ensemble de ces artifices. Après le travail, les ouvriers reçoivent leur salaire. Un repas copieux leur est offert. Les enfants mangent, boivent beaucoup de lait. Pendant ce temps les personnes âgées ne s’ennuient pas. Elles dégustent les boissons qui invitent à la joie. La fête s’achève dans une atmosphère de faire. Avant la fin, un silence recueilli s’impose : c’est le moment de donner le nom au nouveau-né. Comme nous l’avons dit plus haut, chaque enfant rivalise avec les autres pour trouver un meilleur nom. Ainsi se termine la fête familiale. Chacun rentre chez soi, avec la curiosité de savoir quel sera le vrai nom de l’enfant. Et s’est le père qui imposera le nom authentique, soit la nuit même, soit plus tard.

 Si le père est l’auteur officiel du nom il obéit toutefois à certaines règles. Il s’informe auprès de sa femme et de ses plus proches parents. Quelques noms sont obligatoires lorsqu’ils tombent sous la loi coutumière. Tel est le cas, par exemple, d’un enfant qui nait après plusieurs décès, des jumeaux, d’une naissance dans des circonstances particulièrement significatives, etc. Néanmoins : *Izina ni ryo muntu* (le nom c’est lui l’homme). Aussi, celui qui a donné la vie, c’est lui qui doit donner le nom. C’est très logique.

**1.2 LA STRUCTURE DU NOM**

 Le nom est une expression comme tant d’autres que contient la grammaire. Il peut être un seul mot ou toute une phrase. Aussi la structure générale du nom ne nous apprendrait rien de particulier. Ce qui peut être instructif, c’est la fréquence de certaines formes qu’on retrouve dans beaucoup de noms. Ce sont donc ces ressemblances formelles qui vont être l’objet d’une analyse structurale. Le but de ces analyses est de nous ouvrir à l’intelligence du message des noms de personnes. En effet, la structure ici envisagée obéit au sens des noms. Autrement dit : la sémantique commande la structure de l’expression. Les exemples vont nous faciliter la compréhension. (pour les analyses grammaticales, voir A.COUPEZ, 1961 et A.E MEEUSSEN: 1959).

 Nous disposons pour cette analyse structurale d’un corpus de 1000 noms rwandais et de 1000 noms burundais. Nous dirons un mot sur cette cueillette dans les pages qui viennent. Eh bien, en face de cette liste de 2000 noms, une chose saute aux yeux. Un ordre alphabétique répartit les noms de façon extrêmement inégale. Un petit tableau illustre cette inégale répartition. Pour simplifier les données, groupons ces noms sous les phonèmes initiaux. Dans la suite, nous expliciterons les formes communes qui commencent ainsi par les mêmes phonèmes.

 REGROUPEMENT STRUCTURAL DES NOMS

Phonèmes initiaux Noms Burundais Noms Rwandais Total

A 3 2 5

B 230 38 268

C 8 0 8

D 2 1 3

E 0 2 0

F 1 2 3

G 27 29 56

H 5 9 14

I 5 1 6

J 0 0 0

K 79 97 176

M 58 129 187

N 280 292 572

O 0 0 0

P 0 0 0

R(L) 0 96 96

S 23 69 92

T 6 3 9

U 0 6 6

V 3 1 4

W 0 0 0

Y 0 0 0

Z 1 4 5

 Ce tableau est assez parlant. Soulignons surtout trois observations. La première est que les noms commençant par une voyelle sont très rares. La seconde est que sur 23 phonèmes de l’alphabet, 8 seulement sont choisis de façon significative pour servir d’initiaux aux noms. La troisième est que les occurrences de regroupement se retrouvent à peu près dans les mêmes proportions au Rwanda comme au Burundi. L’explication de ces observations est à chercher dans la signification des formes communes des noms. Le tableau ci-après va nous le montrer. Du précédent, il reproduit les formes des noms dont la fréquence a atteint un total de 10 occurrences.

 STRUCTURES FREQUENTES

Formes Noms Burundais Noms Rwandais Total

Ba 151 13 164

Ga 18 26 44

Ka 65 91 156

Muka 0 42 42

N 76 39 115

Nyira 0 168 168

Ru 0 95 95

Se 5 64 69

 Nous voyons maintenant pourquoi certains phonèmes sont privilégiés pour servir d’initiales à nos noms. Il s’agit simplement des initiaux des structures fréquentes de nos noms. Ce tableau nous les montre. A ce niveau, la différence entre le Kirundi et le Kinyarwanda est assez sensible. Les fréquents maximales concernent trois cas : le/Ba/ le plus fréquent burundais qui atteint un chiffre considérable ; puis le/ Nyira/ exclusivement rwandais qui a le maximum d’occurrences par rapport aux autres formes. Pour une bonne lecture, il faut mettre ensemble les formes/Ga et Ka/ qui ont une même signification grammaticale que nous allons voir. Ainsi cette forme totalise 200 occurrences. Une première conclusion qui se dégage est que la fréquence des formes du nom révèle ses principales fonctions. Ces formes communes sont d’une telle fréquence que sur notre corpus de 2000 noms, défalqué des répétitions, elles se réduisent à 853noms. Voyons maintenant la signification grammaticale de ces formes.

**Ba**=préfixe nominal de la deuxième classe, pluriel de/mu/. Il remplit la fonction de pronom personnel/ils/ à la place du nom/hommes/. Ce pronom correspond en pratique à : «*les gens, les ennemis, les on*». Le Kirundi privilégie spécialement cette forme parce que ces noms ont pour thème principal les «ennemis» ainsi que le problème du «mal» qui leur est lié. Ex. BA-RA-N(Y)-ANKA= On me hait, i.e. je suis entouré d’ennemis.

**Ga/Ka**= préfixe nominal de la douzième classe. Il correspond à la forme du diminutif. Quant à la double apparence/ Ga-Ka/, la forme normale est /Ka/ qui devient / Ga/ selon la loi phonétique qui fait éviter deux sourdes consécutives et rend sonore la première. Ex. A-KA-BWANA (un petit jeune chien) et A-GA-TAMA (un petit mouton). Ce phénomène de marquer une échelle de grandeur dans les noms est également apprécié au Burundi comme au Rwanda. Le tableau ci-dessus en témoigne. A côté du diminutif, les grandeurs normales sont indiquées par le classificateur de la catégorie de l’être envisagé. Ex. KI-BWANA (un jeune chien). Une grandeur au dessus de la normale est connue également. Ex. RU-BWANA (un gros jeune chien).

**Muka**=Cette forme de nom est exclusivement rwandais. Littéralement, elle se traduit par/femme de/. Il s’agit seulement d’une appellation. En effet, on peut s’appeler : MUKA-JABO (la femme de jabo) tout en étant en réalité la femme d’un autre. Etre «femme de» est probablement une catégorie sociale importante dans la société rwandaise pour qu’on ait dû la noter dans la structure des noms. Appeler une petite fille «femme de», est sans doute un optatif qui lui souhaite de se placer au rang social d’un mari important. Le mari optatif est évidemment toujours un grand personnage.

 **N**=ce morphème qui a l’air d’être banal est lourd de signification. C’est un pronom de la première personne du singulier /moi ou je/. Il entre en composition avec bien des noms. Il change d’apparence ou de position d’après les règles d’environnement des éléments du nom. Ex. N-Y-ANKA (on me hait). Ces exemples montrent que le /N/ prend la forme de /M/ lorsqu’il est suivi d’une occlusive bilabiale ou se place au milieu du nom au lieu d’être au début. Nous allons le voir bientôt. Ce pronom a une importance considérable dans cette étude car il indique entre autres un nom-proposition. Le/moi ou je/se réfère au locuteur qui est le père de l’enfant qui a imposé le dit nom.

**Nyira**= préfixe des noms. Il est rwandais et a pour correspondant burundais/Ina/, mais moins usité que son homologue. Il entre dans la composition des noms féminins. Son sens attesté est celui-ci : mère de, propriétaire de». Ex.NYIRA-HENE (propriétaire des chèves) ; NYIRA-MUTARA (mère de Mutara). Ce préfixe porte un sens optatif- comme Muka- qu’il ajoute au thème du nom. Etre mère d’un grand personne ou propriétaire de biens importants est une situation enviable socialement et qu’on peut souhaiter à un enfant déjà en âge de recevoir un nom-programme. Il semble que des noms à préfixe/ Nyira/ soient les plus nombreux des noms féminins. Il est, en tous cas, celui qui a le plus d’occurrences dans notre corpus.

**Ru**= préfixe qui entre dans la composition des noms masculins. Il connote un sens de «grandeur, puissance, force». En dessous de lui, il y a des préfixes qui notent une grandeur moyenne ou normale. Celle-ci, suppose, à son tour, une plus petite grandeur, représentée par le diminutif. Voici des exemples de ces trois degrés de grandeur appliquée aux noms : KA-GABO (petit homme) ; MU-GABO (homme) RU-GABO(le grand, le fort=Imana).

**Se**= préfixe des noms masculins. Son sens est le correspondant masculin de Nyira. Il signifie donc aussi : «père de, propriétaire de». Il possède également la nuance optative des noms de cette espèce.

 Telles sont les structures fréquentes que nous a permis de déceler notre corpus. Il y a en a sûrement d’autres d’une fréquence moindre. La conclusion que nous avons déjà signalée est que la structure des noms de personnes obéit à certaines lois traduites par les préfixes que nous venons de voir et d’autres similaires. Ces analyses matérielles vont nous aider à pousser plus loin notre réflexion en nous orientant vers la signification de ces structures.

**1.3.1 Sens informatif**

 Il est normal que les noms nous informent sur tout ce qui entoure la naissance du porteur du nom. Ces informations sont de tous ordres. Le choix dépend des initiatives de ceux qui donnent les noms. Par exemple : un enfant né sur la route se nomme : KARIKUNZIRA (le petit est sur la route) ;Un huitième enfant s’appelle : MINANI (huitaine) ; BUKURU (le premier des jumeaux), etc…

 Les noms peuvent nous informer également sur la vie générale de la société, sur les croyances du milieu social, sur tous les facteurs de la vie économique, etc. Par exemple : HAKIZUMWAMI (c’est le roi qui enrichit) nous parle de la forme monarchique du pays ; HAVUGIMANA (c’est Imana qui parle) nous informes sur la croyance en Imana ; SEMASUKA (le propriétaire des houes) nous montre que la société en question utilisait la houe pour labourer les champs, etc…. D’une certaine manière, on peut affirmer sans crainte de se tromper que toute la vie de notre peuple se reflétait dans l’ensemble des noms de personnes. De cette manière alors les noms constituent une source inestimable pour connaître la vie traditionnelle.

**1.3.2 Sens déclaratif**

 Certains de nos noms sont des énoncés déclaratifs, des affirmations, des expressions de vérités. Dans notre corpus nous les avons trouvés sous forme de propositions ou chaîne parlée. Parmi les structures étudiées précédemment, nous trouvons des noms dans les formes/Ba/ et /N/ (ils et moi). Des noms propositions expriment tous les messages qu’on peut transmettre au sujet ou à l’occasion de l’imposition d’un nom. Exemple : HABINSHUTI (seul importe l’ami);BANDYAMBONA (on me mange pendant que je vois, c’est-à-dire je connais mes ennemis) ; NKEZABERA (je me recommande aux blancs, c’est-à-dire je me mets sous la protection des Blancs parce qu’ils sont forts).

 C’est dans cette catégorie de noms-propositions que se reflètent les valeurs et les contre-valeurs de notre vie religieuse, morale et sociale. Ce sont ces noms qui blâment les défauts, louent la vertu, indiquent les idéaux de la vie sociale, expriment les croyances religieuses, etc.

**3.1.3 Sens optatif**

 Le nom donné à un enfant exprime souvent un ensemble de souhaits. On y exprime tout le bien qu’on souhaite à l’enfant. Nous avons déjà rencontré une manière d’exprimer ces souhaits dans des structures du nom. Les formes/*Muka, Nyira, Se/*, tout en indiquant le group masculin ou féminin auquel appartient le porteur, expriment un souhait. Le nom souhaite que l’enfant soit un jour : «mère de», «père de». Bien entendu l’enfant est optativement mis dans une relation qui l’élève. Le terme de la relation est toujours un grand personnage. Et de fait, un grand personnage donne le nom à toute la famille. Sa mère ne porte plus son nom, mais est appelée respectueusement «mère de». Sa femme également s’appelle «madame d’Untel», etc.

 Bien des noms expriment explicitement ces souhaits. Exemple : NIKUZE (qu’il fasse grandir) ; NSABABAGANWA (je me recommande aux Baganwa,c’est-a-dire je souhaite que les princes baganwa protègent cet enfant ?) ; NTAZINA (pas de nom, c’est-à dire je ne donne pas de nom car je ne suis pas sur qu’il va survivre). En clair : que les ennemis ne s’acharnent pas contre lui puis qu’il ne vit presque pas ou que la mort ne se dérange pas pour rien.

 Les noms optatifs sont peut-être les plus nombreux de notre nomenclature traditionnelle. On comprend pourquoi. Au début d’une vie, l’homme est un programme, un germe, une potentialité. Il a encore tout son avenir devant lui. De ce fait, les meilleurs sentiments à son égard sont pour l’avenir, des souhaits, des expressions optatives.

**1.4 DE LA LINGUISTIQUE A LA THEOLOGIE**

 Nous allons cueillir le fruit de cette réflexion sur les noms. On s’en souvient, son but pratique est sa contribution à une recherche théologique. La considération du nom en général donne le contexte dans lequel le nom «Ima-na-phore» prend son enracinement. De ce fait, les analyses effectuées vont nous être utiles. Le nom particulier dont nous allons nous occuper présente une caractéristique unique : celle d’englober dans sa formulation de terme/ IMANA/. Et ce terme signifie dans notre culture le «Dieu, créateur du monde» dans lequel nous vivons. Voilà pourquoi des noms de cette espèce intéressent spécialement le domaine théologique. En d’autres termes, nous nous demandons en quoi les noms «imana-phores» sont vraiment «théophores», c’est-à-dire en quoi ils constituent «un discours théologique».

 L’analyse du nom «imana-phore» a déjà été ébauchée dans le premier volume et nous a permis de dégager trois niveaux de signification : sens littéral, sens intentionnel et un témoignage théophore. D’une certaine manière, ces deux premiers sens se retrouvent dans ce que venons de dire dans l’analyse structurale et sémantique. Quant au témoignage théophore, nous allons le reprendre à nouveaux frais. Il se trouve du reste contenu dans les trois sens indiqués ci-avant : informatif, déclaratif et optatif. Tout dépend précisément de «l’intention» du locuteur qui donne le nom et selon que cette intention vise une information à donner, une vérité à exprimer ou un souhait à émettre.

 Tout ceci dit, nous touchons à un problème fort délicat. Nous voulons dire : la validité, la légitimité, de passer du domaine linguistique ou domaine théologique. En somme le problème est celui de passer du plan logique à celui de la réalité, du signifiant ou référent. Nous l’avons déjà fait dans le premier volume lorsque du signifiant nous dégageons des notes ou attributs d’Imana. Il faut montrer qu’on ne saute pas indûment du plan logique au plan réel. Ce passage s’effectue sur un pont qui fait la jonction des deux plans. Ce pont est le plan du signifié. En effet le sens théophore des noms se trouve exprimé par les signifiants matériels, mais se veut notifier une propriété réalisée dans un sujet. En d’autres termes, le problème de l’existence d’un sujet est autre que celui de ses attributs. Décrire la nature d’une chose ce n’est pas dire que cette chose existe. Ainsi donc, par les noms théophores, nous pouvons savoir ce que notre cultures, nos ancêtres, le donateur d’un nom disent sur la nature d’Imana. Leur dire est en niveau logique, linguistique. Ce dire nous conduit au niveau mental ou conceptuel ou de la croyance selon lequel la nature d’Imana est connue comme caractérisée par un certain nombre d’attributs ou traits. Quant à l’existence réelle d’Imana, ce problème précis est examiné ailleurs en rapport avec le monde dont il est considéré comme cause première. Nous venons de parler d’attribut ou trait. Ces deux termes sont utilisés ici dans un sens synonymique. Le premier et plus usité dans le sens théologique. Le second, est davantage connu dans le domaine linguistique. C’est dans son ecception de synonyme avec «attribut» que nous allons nous occuper du terme «trait» dans les deux sens de trait inhérent et de trait contextuel.

 Une théorie linguistique va nous aider à exprimer et expliciter ce passage du plan du signifiant à celui du référent en passant par le plan du signifié. Cette théorie concerne précisément les traits linguistiques dits : inhérents et contextuels. Donnons-en d’abord la description pour expliquer ensuite leur utilisation dans notre recherche théologique (cf. DU BOIS et coll., 1973).

**1.4.1 Traits inhérents et contextuels**

 «On distingue deux types de traits : **les traits inhérents**, qui définissent les propriétés spécifiques de chaque morphème, indépendamment des relations qu’il peut contracter avec d’autres morphèmes dans la phrase, puis les **traits contextuels,** qui indiquent avec quels types de termes le morphème défini est combinable dans le cadre de la phrase. Ainsi, le verbe penser implique un nom sujet/+humain/, comme homme, je, pierre, etc.» (p.491).

 On voit bien la différence entre ces deux traits. Inhérents sont ceux qui expriment les propriétés spécifiques d’un sujet. Ils entrent dans sa définition indépendamment des relations avec d’autres sujets. Tandis que les traits contextuels indiquent les relations de signification qu’un sujet peut contracter. En réalité entre ces deux espèces de traits la différence est extrinsèque. Une chose est ce qu’elle est. Et c’est cette nature qui définit ses relations ou fonctions, prenons des exemples :

-Une femme=+être ; +humain ; +de sexe féminin. Ces trois traits sont inhérents au sujet femme, c’est-à dire ils sont contenus dans sa définition.

-Supposons par contre qu’on rencontre la phrase suivante : «il pense avant de dépenser». Le verbe/penser, conjugué à la troisième personne/implique que les sujet/il/ est un être, capable de poser un acte de penser, c’est-à-dire doué d’intelligence. Ainsi le verbe penser constitue deux traits contextuels du sujet, c’est-à-dire : il =être ; =+pensant.

 Il devient dès lors clair qu’on peut remonter des traits contextuels aux traits inhérents, i.e. connaître les propriétés d’une chose en elle-même. En réalité il n’y a ici aucune difficulté particulière. Tout agent comme il est. Par conséquent on peut partir de l’agir d’u agent pour savoir les propriétés de sa nature liées à cette action.

**1.4.2 De la linguistique à la théologie**

 Nos sources religieuses traditionnelles nous sont transmises par la médiation de la langue. En effet, rares sont les sources «imana-phores» qui soient en dehors des traditions orales, donc linguistiques. Ces sources ont été inventoriées dans le premier volume. Principalement ce sont : les noms de personnes, les proverbes, les légendes… C’est dire que l’instrument de la linguistique doit être utilisé à bon escient. Nous pensons que **la théorie linguistique des traits contextuels conduisant aux traits inhérents** nous rend le service de passer du plan linguistique à celui de la théologie. Dans une phrase où le sujet est Imana, le verbe employé peut noter une caractéristique de la nature de ce sujet. Ainsi, il peut nous informer sur le trait inhérent, impliqué dans le contexte. Cela veut dire en fait que le trait contextuel est au plan théologique, tandis que le trait inhérent impliqué est au plan théologique, signifié, prédique ou attribué. Le référent ou la réalité -dans le cas c’est Imana- devient ainsi connu sous cet angle du trait inhérent impliqué, impliqué dans le trait contextuel. Et cette connaissance est un discours, un dire, une notification sur Imana-Dieu. Le passage s’est ainsi opéré sans difficulté. C’est ce passage qui va se pratiquer dans le traitement théologique auquel on va soumettre notre corpus de noms théophores. Nous aurons assez d’exemples pour illustrer cette partie théorique.

 II LE NOM THEOPHORE

 L’étude du nom de personne en général nous conduit à celle du nom «Imana-phore» ou théophore. Il nous suffit d’appliquer à ce nom particulier des analyses générales et à les mettre au service de cette particularité qu’est le sens théophore de ces noms.

 Nous travaillons sur un corpus assez important, pouvant ainsi indiquer le message théophore généralisable sur l’ensemble du milieu culturel envisagé. Ce milieu, c’est tout le territoire du Rwanda et du Burundi, avec les régions limitrophes des pays voisins dont il partage le patrimoine traditionnel. Dans ce milieu nous avons mis la main sur une liste de noms, rassemblés dans un registre de baptême d’une paroisse catholique. Mille noms pour chaque pays nous ont paru suffisants. Une enquête absolument exhaustive étant impossible, il fallait bien s’arrêter sur un chiffre assez significatif mais dont le choix reste arbitraire. Nous pensons qu’une liste de 2000 noms rassemblés au hasard d’un baptême, peut indiquer l’ensemble des caractéristiques du nom en général. Sur ces 2000 noms, seulement 71 sont théophores : 45 rwandais et 26 burundais. C’est pourtant là une situation privilégié car aucun autre thème ne peut se prévaloir d’une telle occurrence. Cela veut dire que les noms théophores sont les plus nombreux par rapport à d’autres noms thématiques objets. C’est normal, car les noms reflètent une certaine hiérarchie des valeurs culturelles d’une société. Imana, étant la valeur suprême, il faut s’attendre à ce que sa mention dans le nom soit la plus fréquente.

 Pour ne pas alourdir inutilement notre travail, nous ne publions pas cette liste de 2000 noms, mais seulement le corpus théophore. Ces sources restent à la disposition de toute vérification et consultation. Le corpus burundais provient du : «Liber baptizatorum adultorum, Vicariatus Apostolicus de Urundi, Missio Usumbura, 1931». Ce registre se trouve dans la paroisse actuelle de Saint-Michel dans le diocèse de Bujumbura. La liste va du numéro mille. Le corpus rwandais provient du : «Liber baptizatorum, paroisse de Kibeho, fondée en 1934». Cette paroisse est dans le diocèse de Butare. La liste va également du numéro un jusqu’à mille.

 La méthode d’analyse de ces noms sera bien simple. Chaque nom sera décomposé en ses diverses unités de signification ou morphèmes. Exemple : le nom AYINGENEYE sera décomposé en : A-yo-in-geneye (=Ce-que-il-me-destine). Ce sens structural littéral sera accompagné d’une traduction plus intelligible, donc littérale. Une fois le sens matériel ainsi établi, viendra alors la recherche du trait inhérent, c’est-à-dire la caractéristique du sujet qui, dans le cas des noms théophores, est Imana. Comme nous l’avons vu, le trait inhérent est impliqué dans le trait contextuel contenu dans le prédicat de sens structural. Exemple : NIYIBIZI (=C’est Lui seul qui le sait). Le contexte du nom est le cas où la naissance d’un enfant comporte un mystère. Le trait contextuel est donc celui-ci : ce mystère, seul Imana est capable de le percer et éventuellement de le révéler. Dès lors qu’implique le trait contextuel de percer les mystères ? Evidemment l’omniscience. Seul l’être qui sait tout ne connait pas de mystère. Voilà le trait inhérent impliqué dans le nom en question. La méthode comporte donc deux étapes : d’abord le dégagement du trait contextuel sur base du sens structural du nom, puis le trait inhérent qui est qualifié d’attribut d’Imana.

 Ces traits inhérents ou propriétés nécessaires à la position de telles actions ou à la possession de tels états appartiennent à une nature. Celle-ci appartient évidemment à un sujet. Ainsi les traits inhérents nous conduisent à la découverte du sujet. Ainsi les traits inhérents nous conduisent à la découverte du sujet ou référent dans le cas présent, nous nous en souvient d’être expliquée, ne nous disent pas tous ce qu’est Imana, mais sûrement tout ce qui, en lu, est intrinsèquement lié aux traits inhérents contenus en eux.

 **2.1 LE CORPUS**

**2.1.1 Les noms rwandais**

1.AYINGENEYE

-A-yo-i-n-geneye

A =(amata) le lait

yo =que

I =il(Imana)

N =moi

Geneye =destine à

* Le lait qu’Imana destine à moi.

Le lait symbolise la richesse. Destiner du lait à quelqu’un signifie l’enrichir. La formule complète du nom est la suivante : Le lait que Imana me destine, c’est lui que je bois. Cette affirmation écarte une autre source en dehors de l’économie d’Imana. Donc : IMANA EST MON UNIQUE BIENFAITEUR.

**2. AYINKAMIYE**

**-**A-yo-i-n-kamiye

A =(amata) le lait

Yo =que

I =il (Imana)

N =moi

Kamiye =trait pour

-Le lait qu’Imana trait pour moi

Idem/1/.

3.BIMENYIMANA

-Bi-menya-Imana

 Bi =les (choses)

Menya =connaît

Imana =Imana

-Imana connaît les choses.

 Le nom se réfère à une situation énigmatique pour les hommes. Il signifie alors : seul Imana qui connaît tout, connaît cela même qui nous échappe. Il est donc affirmé par là l’OMNISCIENCE d’Imana. Comme le savoir implique une intelligence, il est également affirmé qu’Imana est une PERSONNE D’UNE INTELLIGENCE ILLIMITEE.

4. BIZIMANA

-Bi-zi-mana

Bi =les (choses)

Zi =sait

Imana =Imana

-Imana sait les choses

 Idem/3/.

5.BUGENIMANA

-Bu-gena-Imana

Bu =cela

Gena =détermine

Imana =Imana

-Imana détermine cela.

 Le «Bu» (cela) est une abréviation d’une partie d’un proverbe que voici : «*Ubucya bukira bugena Imana*» (la succession du jour et de la nuit est déterminée par Imana). Le proverbe s’applique aussi bien à la succession du temps qu’à la durée d’une vie humaine. Il est donc affirmé qu’Imana est le MAITRE DU TEMPS ET DE LA VIE HUMAINE.

6. HABIMANA

-Ha-ba-Imana

Ha =à proprement parler

Ba =existe

Imana =Imana

-A proprement parler, existe Imana.

 Ce «Ha» entre dans la composition de bien des noms. Il leur confère la nuance de « à proprement parler, par-dessus tout, au sens le plus plein». Le verbe «ba», dans ce contexte, ne signifie pas platement «exister», mais exister en tant que providence, réglant souverainement le cours des événements au bénéfice de l’homme.

7. HABIYAMBERE

-Ha-ba-i-ya-mbere

Ha =à proprement parler

Ba =existe

I =celui (Imana)

Ya =de

Mbere =avant, devant

--A proprement parler, existe Celui-d’avant.

«IYAMBERE» (Le premier, celui d’avant) se dit par rapport aux autres existants dont il a une antériorité dans l’existence. Cette propriété implique évidemment, non seulement une supériorité sur les autres existants, mais une existence non reçue (=aséité) et un non vieillissement. Le tout débouche sur l’idee d’un être sans commencement et sans fin (=éternel) et dont l’existence ne dépend de rien (=absolu). L’usage courant identifie « IYAMBERE «  à Imana, avec cet avantage qu’il précise ces deux proprietés de la nature d’Imana. Le sens général de ce nom est le même que celui du précédent.

8. HABYARIMANA

-Ha-byara-Imana

Ha =à proprement parler

Byara =engendre

Imana =Imana

--A proprement parler (c’est) Imana) (qui) engendre.

 L’élément nouveau est le verbe «engendrer». Si l’acte d’engendrer est attribué à Imana au titre le plus plein du mot, c’est que les parents humains sont considérés comme des ministres d’Imana dans le don de la vie. Autant dire qu’Imana est NOTRE PERE PAR EXCELLENCE de qui découle toute paternité humaine.

9.HAKIZIMANA

-Ha-kiza-Imana

Ha =à proprement parler

Kiza =guérit ou enrichit

Imana =Imana

--A proprement (c’est) Imana) (qui) enrichit ou guérit.

 L’élément nouveau est le verbe «enrichir/guérir». Il a le sens plénier de « conférer le bien-être» dans tout les sens de l’expression. Il signifie donc qu’Imana est la SOURCE PREMIERE DU BIEN-ETRE DES HOMMES, de leur richesse et de leur rang social.

10.HATEGEKIMANA

--Ha-tegeka-Imana

 Ha = à proprement parler

 Tegeka = commande

 Imana = Imana

--A proprement parler (c’est) Imana (qui) commande.

 Imana est dit être détenteur de l’AUTORITE SUPREME et dernière instance référentielle de toute autorité. Le nom s’intéresse surtout à l’exercice de cette autorité dans le gouvernement du monde humain et rejoint ainsi le sens de PROVIDENCE.

11.HITIMANA

--Ha- ita-Imana

 Ha = à proprement parler

 Ita = donne le nom

 Imana = Imana

--A proprement parler (c’est) Imana (qui) donne le nom.

 « Donner un nom a quelqu’un» c’est lui donner une place honorable dans la société. Cette prérogative revient au père ou au grand bienfaiteur. Dire que cette prerogative revient au premier chef à Imana c’est affirmer par là qu’il est LE PERE ET LE GRAND BIENFAITEUR DE L’HUMANITE, de qui découlent toute paternité et toute bienfaisance humaine.

12. IRAGUHA

--I-ra-gu-ha

 I = il (Imana)

 Ra = (indicatif du temps présent)

 Gu = toi

 Ha = donne

--Imana te donne.

Ce nom est un abrège du proverbe : « Imana iraguha ntimugura, iyo muguze iraguhenda» (Imana te donne gratuitement, si vous échangez tu ne pourras qu’y perdre).il est affirme qu’Imana est au dessus des échanges commerciaux entre les hommes. Infiniment riche et source de toute richesse, Imana ne peut qu’être le grand DISTRIBUTEUR DE SES LARGESSES, DESTINANT A CHAQUE HOMME SA PART SELON UN PLAN LIBREMENT ET SOUVERAINEMENT ARRETE.

13. KAYIBANDA

--Ka-yi-banda

 Ka =petit

 Yi =il (Imana)

 Banda =supplie

--le petit (qui) supplie Imana.

 «Kubanda» est un verbe archaïque qui signifie « insister» et qui a pour dérivé le verbe actuel «kwibanda » (=s’appuyer principalement sur). Appeler un petit enfant « kayibanda » veut dire : « je le dédie à Imana, je le mets à son service et donc aussi sous sa protection ». Il est ainsi affirmé qu’Imana est le PROTECTEUR de ceux qui se confient en lui.

14. KIMHAYE

--ko-i-n-haye

 Ko = (ako) ce que

 I = il( Imana)

 N =moi

Haye   =donne

--Ce qu’Imana me donne.

L’enoncé complet est : ce petit enfant est ce qu’Imana me donne.

15.KITEGETSE

-Ko-i-tegetse

Ko = (ako) ce que

I =il (Imana)

Tegetse =commande.

-selon qu’Imana commande.

L’énoncé complet est : les choses se passent selon la volonté d’Imana.

Idem/10.

16. KIREMYE

-Ko-i-remye

Ko =(ako) ce que

I =il (Imana)

Remye =crée.

-Ce qu’Imana crée.

 L’énoncé complet est : ce petit enfant est ce qu’Imana vient de créer. Le contexte montre que le sens du verbe «créer» rejoint celui de «engendre» en ajoutant la nuance d’admiration devant un être humain qui fait son apparition dans la vie comme en sortant de rien ou de l’inconnu ou du mystère. Plus que «HABYARIMANA» (c’est Imana qui engendre), celui-ci insiste plus sur le pouvoir d’Imana en l’opposant à celui des parents qui sont les premiers étonnés de voir venir un être dont ils ne sont certainement pas les vrais auteurs. Imana est la SOURCE PREMIERE DES VIES HUMAINES ou le CREATEUR.

17. MBONYIMHA

-N-bonye-i-n-ha

N =moi

Bonye =vois

I =(Imana)

N =moi

Ha =donne

-je vois (qu’) Imana me donne.

Imana vient de donner un enfant. A cela je ne m’attendais pas. L’étonnement plein de reconnaissance est à la fois une prière et une affirmation que la vie humaine vient d’Imana, donc idem /8/.

18.MUHAYIMANA

-N-mu-haye-Imana

N =moi

Mu =lui/le

Haye =donne

Imana =Imana

-je le donne à Imana.

Cet enfant, je le donne à Imana pour le mettre à son service et sous sa protection. Il est affirmé par là qu’Imana est PROTECTEUR DES HOMMES.

19.MUKESHIMANA

-N-mu-kesha-Imana

N =moi

Mu =lui/le

Kesha =reçois de

Imana =Imana

-je le reçois d’Imana.

Le verbe «gukesha» est assez difficile à traduire en français. Il signifie à peu près ceci «en être redevable à». Le sens global est le même que /14/.

20.NAHAYO

-Ni-a-ha-yo

Ni =c’est

A = (ahantu) l’endroit

Ha =de

Yo =lui (Imana)

- C’est l’endroit d’Imana.

Le contexte est essentiel pour comprendre le sens de ce nom. I s’agir d’une situation de longue attente d’un enfant. Tous les moyens humains ont été épuisés en vain. Enfin un enfant vient à naître. Les parents poussent un cri de soulagement en disant : Imana s’est souvenu de nous, c’est grâce à lui, «c’est son endroit».

 21.NDAKIRIYE

-N-ra-akiriye

N =moi

Ra = (indicatif du temps présent)

Akiriye =reçois

-je reçois.

 Le nom complet est : «Ndakiriye icyo Imana imhaye» (je recois ce qu’Imana me donne). Idem/14/.

22. NDAYAMBAJE

-N-ra-yo-ambaje

N =moi

Ra = (indicatif du temps présent)

Yo =lui(Imana)

Ambaje =prie

-je prie Imana.

Je prie Imana pour le remercier de tous les bienfaits accordés et pour en recevoir davantage. Imana est donc le GRAND BIENFAITEUR DONT ON ATTEND TOUT EN DERNIER RESSORT.

23. NDAYONGEJE

-N-ra-yo-ongeje

N =moi

Ra =(indicatif du temps présent)

Yo =lui(Imana)

Ongeje =demande encore

-Je demande encore à Imana.

Idem/22/en ajoutant la note qu’on espère recevoir davantage.

24.NDORIZANA

-N-rora-i-zana

N =moi

Rora =regarde

I =il (Imana)

Zana =apporte

-je regarde (et vois qu’) Imana apporte.

Idem/17/.

25. NGENDAHAYO

-N-genda-a-ha-yo

N =moi

Genda =marche

A = (ahantu) endroit

Ha =de

Yo =lui (Imana)

-je marche (à) l’endroit d’Imana.

Idem /20/.

26. NIKUZE

-Ni-i-kuze

Ni =que

I =il(Imana)

kuze =fasse grandir.

 Le pouvoir de faire grandir un enfant est attesté par ce nom et est reconnu à Imana puisqu’on lui en fait la demande. Il est donc affirmé qu’Imana est MAITRE DE LA VIE ET DE SA CROISSANCE.

27.NIYIBONA

-Ni-yo-i-bona

Ni =c’est

Yo =lui(Imana)

I =qui

Bona =voit

-C’est Imana qui voit.

 Le nom complet est : c’est Imana qui voit tout. Cela revient à dire qu’il soit tout, prévoit tout et même pourvoit à tout. Par là sont reconnus à Imana à Imana L’OMNISCIENCE ET LA PROVIDENCE. La science implique une intelligence. L’omniscience implique une intelligence illimitée, et donc une PERSONNALITE SUPERIEURE A CELLE DES HOMMES.

28.NKURIYIMANA

N-kuriye-Imana

N =moi/je

Kuriye =grandis pour

Imana =Imana

-je grandis pour Imana.

Grandir pour Imana c’est lui confier son avenir. Ce nom est à assimiler à celui de /26/.

29.NSABIMANA

-n-saba-Imana

N =moi/je

Kuriye =grandis pour

Imana =Imana

-je demande à Imana.

 Le verbe «gusaba» est au présent habituel et veut dire ici : j’attends tout d’Imana. Il est ainsi affirmé qu’Imana est le GRAND BIENFAITEUR ET PROVIDENCE DES HOMMES.

30.NSENGIYUMVA

-N-senga-umva

N =moi

Senga =prie/adore

I =celui (Imana)

Umva =écoute.

-je prie Imana qui écoute.

 Le verbe «gusenga» est traditionnellement équivalent de «prier, demander». Le sens général est donc celui de /29/. La nouveauté est l’affirmation qu’Imana n’est pas sourd à nos demandes et que, bien au contraire, il est attentif à tous nos besoins. Imana est donc notre GRAND BIENFAITEUR TRES BIENVAILLANT.

31. NTAWUKURIRYAYO

-Nta-u-kura-i-rya-yo

Nta = ne pas

U = (umuntu) celui

Kura =enlève

I = (ijambo) la (parole)

Rya =de

Yo =lui (Imana)

-personne n’enlève la parole d’Imana

«Gukura ijambo ry’Imana» signifie : «résister à la parole d’Imana, à sa volonté ou la contredire». Et c’est cela qui est nié. Formulé de façon négative, le nom est synonyme de /15/.

32.NTIHABOSE

-Nti-i-ha-bose

Nti =ne pas

I = il (Imana)

Ha =donne à

Bose =tous

-Imana ne donne pas à tous.

 Le nom complet est : «*Imana ntiha bose kimwe*» («Imana ne donne pas à tous de la même façon»). Autrement dit : Imana répartit ses dons comme bon lui semble. Il est SOUVERAINEMENT DE TOUTE RICHESSE. Le nom indique une attitude de soumission.

36NTIYIKANIRWA

Nti-yo-ikanirwa

Nti =ne pas

Yo =il(Imana)

Ikanirwa =est expulsé du ventre avec violence.

 Nous avons dans ce nom, le verbe «*Kwikanira»,* à la voie passive. Ce verbe décrit l’acte d’une mère qui fait des efforts pour faire sortir son petit du ventre au moment de l’accouchement ou encore plus prosaïquement, de celui qui va à selle péniblement. Le nom veut dire qu’Imana ne souffre aucune violence pour lâcher ses dons malgré lui. Il est donc affirmé qu’Imana DONNE LIBREMENT.

37. NTIRUSHWA AMABOKO

-Nti-i-rushwa-amaboko

Nti =ne pas

I =il (Imana)

Rushwa =est surpassé

Amaboko =les bras

-Imana n’est pas surpassé (quant) aux bras.

 «*kurusha amaboko*» (avoir plus de bras) signifie : «être plus fort». Ce nom utilise le verbe au passif en l’appliquant à Imana. Plus simplement, on peut dire : rien n’est plus fort qu’Imana, ou plus directement : Imana est plus fort que tout. Autant dire : Imana est TOUT-PUISSANT. Le nom a également le sens de PROTECTEUR TOUT-PUISSANT.

38.NYIRIMANA

-Nyira-Imana

Nyira =celui qui a ou qui est avec

Imana =Imana

-Celui qui est avec Imana.

Au complet, le nom signifie : celui qui est avec Imana ne manque de rien. Il est ainsi affirmé qu’Imana est le SOUVERAIN PROTECTEUR MUNIFICENT.

39.NYIRAMANA

Nyira-Mana

Idem/38/.

40. NZEYIMANA

-N –zeye-Imana

N =moi

Zeye =espère en

Imana =Imana

-J’espère en Imana.

Idem/32/.

41. SEBANTU

-se-bantu

Se =père de, propriétaire de, qui a

Bantu =les hommes

-le père des hommes.

 Le sens de ce nom est assez complexe. Le terme «Se» signifie normalement «son père». Il peut signifier aussi : celui qui a des joues ou joufflu), ou SEHENE (le propriétaire des chèvres). De quel sens s’agit-il alors dans ce nom ? Un autre nom est à rapprocher de celui-ci. Il s’agit de «SEBIBONDO)» (Le père des tout-petits) et qui désigne, lui, Imana. Il y a donc lieu de penser que notre nom signifie : le PERE DES HOMMES. Il rejoint du reste les nombreux autres noms selon lesquels Imana est reconnu comme LE PREMIER ENGENDREUR, LE PROTECTEUR SUPREME, LE CREATEUR.

42.SEKAMANA

-se-ka-mana

Se =père de

Ka =petit

Mana =imana

-Le père du petit «mana».

 Selon toute vraisemblance, c’est le petit enfant qui est dit : «petit mana», en ce sens qu’il est «le bonheur, le trésor, le bien-aimé des parents». Le petit enfant est pris comme analogué principal est le grand Imana qui est dit être son père. Le nom est somme toute une prière qui veut dire à peu près ceci : grand Imana, tu es père de ce petit, protège-le, nous t’en prions. L’affirmation générale est idem/41/.

43.SIBOMANA

-si-bo-Mana

Si =ce n’est pas

Bo =eux

Imana =Imana

-Ce n’est pas eux Imana.

 Les hommes peuvent méditer le mal contre moi. Si Imana me protège il pourra toujours neutraliser leurs méfaits. Ce n’est pas eux Imana, le seul qui peut envoyer un mal fatal, avec le sous-entendu : heureusement Imana n’est jamais source de malheur. Il est ainsi affirmé que SOUS LA PROTECTION D’IMANA, IL N’Y A RIEN A CRAINDRE.

44.UWIRAGIYE

-Uwo-i-ragiye

Uwo =celui que

I =il(Imana)

Ragiye =garde

-Celui qui est gardé par Imana n’a rien à craindre. Idem/43/.

45.YANKUNDIYE

-Ya-n-kundiye

Ya =qu’il(Imana)

N =moi

Kundiye =accepte pour

-Qu’Imana accepte pour moi.

Le nom est un souhait : qu’Imana acquiesce à mes demandes. Idem/29./

**2.1.2 Les noms burundais**

1. BAHORIGERA

-Ba-hora-i-gera

Ba =ils (les hommes)

Hora =vengent

I =il (Imana)

Gera =mesure

-Les hommes vengent (pendant qu’) Imana mesure.

 Beaucoup de noms burundais utilisent ce pronom «Ba» qui tient lieu du nom «a-ba-ntu» (ennemis). Ce dit être ce dernier cas qui est impliqué dans ce nom puisqu’on leur reconnait le rôle de «venger» ou de rendre le mal pour le mal ou tout simplement de nuire sans raison valable. Dans des cas pareils, Imana est souvent invoqué comme le souverain justicier qui rétablit les vraies responsabilités et rend nuls les méfaits des ennemis ou méchants. Dire que Imana «mesure», c’est indiquer par là qu’il protège les faibles et les innocents. Ainsi le nom affirme qu’Imana est JUSTE et REND JUSTICE SELON LES VRAIES RESPONSABILITES DES HOMMES. Autrement dit : Imana est le SOUVERAIN JUGE.

2.BAHUYENAYO

Ba-huye-na-yo

Ba =ils (les hommes)

Huye =rencontrent

Na =avec

Yo =lui(Imana)

-Les hommes rencontrent Imana.

 Le contexte habituel indique qu’il s’agit des ennemis qui me conduisaient vers un malheur et qui se heurtent à Imana, mon protecteur. Il est donc affirmé qu’Imana est MON SAUVEUR QUI ECARTE LE DANGER QUI ME MENACAIT. Cette protection d’Imana est commune à tous les hommes.

3.BAKANIBONA

-Ba-kana-i-bona

Ba =ils (les hommes)

Kana =méditent le mal

I =il (Imana)

Bona =voit

-Les hommes méditent le mal (pendant qu’) Imana voit.

Imana veille sur les hommes et rend vains les projets des méchants. Imana est donc le TOUT-PUISSANT PROTECTEUR DES HOMMES.

4.BARIKUMANA

-Ba-ri-ku-Mana

Bi =les choses(choses)

Ri =sont

Ku =à

Mana =Imana

-Les choses sont à Imana.

Les choses signifient : le situation, les soucis, nos projets et problèmes sont dans les mains d’Imana. Idem/4/.

6.BIRIKUNDAGARA

-Bi-ri-ku-ndagara

Bi =les (choses)

Ri =sont

Ku = à

Indagara =Indagara (Imana)

-Les choses sont à Indagara.

 Le vocable «indagara», au sens primaire n’a pas pu être bien éclairci. Le verbe «kuraga»signfie : sécher. Il peut donner naissance au sens de : solidifier. Par exemple : «uruzogi ruraragaye»(le cordon ombilical sèche, ce qui veut dire également : l’enfant est devenu solide. Une évolution est surtout attestée dans le rite d’intronisation du roi ou dans la consultation des devins. Il devient alors synonyme de «kwera» (devenir blanc=favorable). Toute cette constellation de nuances fait penser que Indagara, dans le sens d’Imana, signifie : c’est Imana qui établit les choses dans un état ferme, solide, normal. Pour le sens général du nom, idem/5/.

7.BASEKANIBEREKA

-Ba =ils (les hommes)

Sekana =se moquent

I = il(Imana)

Bo =eux

Ereka =montre

-Les hommes se moquent (alors qu’) Imana leur montre)

 Le nom veut souligner le juste jugement d’Imana. Alors que les hommes se moquent, c’est-à-dire font du mal aux autres par haine très souvent, Imana se charge de rendre justice aux victimes innocentes ou aux petits sens défense. Imana est PROTECTEUR DES FAIBLES.

8.CINDITSE

-Co =(ico) ce que

I =Il (Imana)

N =moi

Ritse =donne un cadeau minime.

 «kurita» est un verbe difficile à traduire. **C’est faire** un cadeau sans grande valeur, «un presque rien». Dans le cas **présent, il** s’agit du petit enfant qui vient de naître et qui est très fragile encore. Le sentiment des parents qui donnent ce nom n’est pas le mécontentement, mais plutôt la peur que le petit ne survivra peut-être pas. Il y a en même temps une expression de reconnaissance dans ce sens qu’un petit rien vaut mieux qu’un rien du tout. Implicitement, le nom est une prière à Imana qui a donné un être si fragile pour qu’il le protège et le fasse grandir. Il est ainsi affirmé qu’Imana est le PROTECTEUR DES ETRES FAIBLES.

9.CISHAHAYO

-Cisha-a-ha-yo

Cisha =fais passer par

A =(ahantu) l’endroit

Ha =de

Yo =lui(Imana)

-fais passer par l’endroit d’Imana.

 Cette formule curieuse signifie tout simplement : fais comme Imana le veut ou obéis à la volonté. Le sens général des noms comme celui-ci est : LA VOLONTE D’IMANA EST LA LOI DU BIEN.

10.MBONIMANA

-N-bona-Imana

N =moi

bona =voi

Imana =Imana

-je vois Imana.

 Le nom complet est : «Mbonimana Imha» (je vois Imana me faire des cadeaux). Autrement dit : Imana est mon GRAND BIENFAITEUR ET ME MENAGE D’AGREABLES SURPRISES.

11.NDORIMANA

-N-rora-i-jana

N =moi

Rora =vois

I =il (Imana)

Jana =emporte

-je vois qu’Imana emporte.

Imana donne. Imana emporte ses dons aussi. Il a ses raisons. Je me soumets à sa souveraine volonté. Il est ainsi affirmé qu’Imana est LIBRE DANS SES DONS.

12.NDORUKWIGIZE

-N-rora-uko-i-gira

N =moi

Rora =vois

Uko =comment

I =il (Imana)

Gira =agit

-je vois comment Imana agit.

Imana envoie les épreuves comme il accorde les bienfaits, toujours selon ses desseins. J’accueille tout cela avec respect de sa juste volonté. Il est le MAITRE SOUVERAIN.

13.NIMENYA

-Ni-(yo)-i-menya

Ni =c’est

(yo) =lui (Imana)

I =qui

Menya =connaît

-c’est imana qui connaît.

 C’est Imana qui connaît ces choses qui sont mystère pour nous. Il est ainsi affirmé qu’Imana est OMNISCIENT, INFINIMENT SAGE, AYANT UNE INTELLIGENCE ILLIMITEE, donc une PERSONNE.

14.NIYONTUKA

-Ni-yo-n-tuka

Ni =c’est

Yo =lui(Imana)

N =moi

Tuka =injurie

-c’est Imana que j’injurie.

 La méprise est possible pour le sens de ce nom. L’idée est ceci : présenter une offrande qui n’a pas de grande valeur à un grand personnage est comme une injure. Dès lors qu’on la trouve encore insignifiante, c’est le signe que le distinataire est d’une telle excellence que tout hommage sera en dessous de ce qu’il faudrait. Ainsi donc, ce nom, loin d’être un sacrilège d’injurier Imana, est un hommage, le plus élevé possible. Le père de l’enfant veut dire : Imana je t’offre ce petit. Bien qu’il ne soit pas assez digne pour toi. (C’est cela l’injure), c’est le meilleur cadeau que je puisse avoir. Veuille bien le rendre digne de toi pour mon plus grand bonheur. Imana est le MAITRE DE LA VIE HUMAINE.

15.NSABAYANKA

-N-saba-yo-anka

N =moi

Saba =demande

Yo =lui (Imana)

Anka =refuse

-je demande, Imana refuse.

 «*Gusaba*» signifie : «se mettre au service d’un grand pour recevoir protection et richesse. Cependant cette démarche n’a ses fruits que grace à la bénédiction d’Imana». Si la démarche ne réussit pas, c’est signe qu’Imana «refuse», c’est-à-dire ne la favorise pas. Le nom signifie en réalité une plainte et une résignation dans l’espoir qu’Imana sera tout de méme touché et aura pitié. Il est ainsi affirmé qu’Imana est la SOURCE PREMIERE DE TOUT BIEN ET QU’IL LE DONNE AVEC UNE SOUVERAINE LIBERTE.

16.NTANGIBISHAKA

-N-tanga-i-bi-shaka

N =moi

Tanga =donne

I =il(Imana)

Bi =cela, le

Shaka =veut

-Je donne (lorsque) Imana le veut.

 Ce nom exprime la même idée que le précédent, mais dans deux situations opposées. Le précédent disait : «je demande, Imana refuse. Celui-ci dit : je donne, Imana consent. C’est donc toujours la même affirmation que Imana est l’AGENT PRINCIPAL DU SORT DES HOMMES.

17.NTIBABARIRA

-Nti-ibabarira

Nti =ne pas

I =il(Imana)

Babarira =pardonne

-Imana ne pardonne pas.

 Le nom exprime une plainte dans la misère. Je me demande pourquoi Imana ne me pardonne pas, c’est-à-dire ne m’épargne pas le malheur ? il est ainsi affirmé que HEURES ET MALHEURS DES HOMMES DEPEDENT EN DERNIERE INSTANCE D’IMANA.

18.NTIGURA

-Nti-i-gura

Nti =ne pas

I =il (Imana)

Gura =échange

-Imana n’échange pas

 L’idée est que Imana donne gratuitement. En effet, de quoi a-t-il besoin ? Et que peut-on lui donner en retour qui ne lui appartienne pas déjà ? La vérité est qu’Imana est le VRAI PROPRIETAIRE DE TOUT BIEN.

19.NTARAKIRWA

Nti-i-rakirwa

Nti =ne pas

I =Imana

Rakirwa =est objet de colère

-Imana n’est pas objet de colère.

 «*Kuraba*» signifie : «se fâcher contre quelqu’un». Ce verbe est mis au passif et a pour sujet Imana. Il est donc littéralement impossible de traduire cette formule. Plus directement, il faut dire : on ne se fâche pas contre Imana. Malheureusement, dans cette formule, Imana cesse d’être sujet. Si l’on veut maintenir Imana dans sa fonction de sujet de la phrase passive, ce que nous avons préféré, il faut dire : Imana n’est pas objet de colère. Le sens du nom est le suivant : se fâcher contre Imana TOUT-PUISSANT et INFINIMENT JUSTE EST NON SEULEMENT INUTILE, mais c’est même un SACRILEGE.

20.NTIRANDEKURA

-Nti-i-ra-n-rekura

Nti =ne pas

I =il (Imana)

Ra =(indicative du temps présent)

N =moi

Rekura = a lâché

-Imana ne m’a pas encore lâché.

 Bien que les malheurs se soient donné rendez-vous chez moi, dit le nom, Imana me soutient encore ! Imana est PROTECTEUR DES MALHEUREUX.

21.NTIRARIHA

-Nti-i-ra-riha

Nti =ne pas

I =il (Imana)

Ra =(indicatif du temps présent)

Riha =paie

-Imana ne paie pas encore.

 Imana a laissé venir les malheurs. Nous attendons qu’il compense les pertes. Cela veut dire : Imana peut compenser les pertes puisqu’il est TOUT-PUISSANT et INFINIMENT COMPATISSANT.

22.NTUNGIRAYO

-N-tungira-yo

N =moi

Tungira =possède pour

Yo = lui (Imana)

-je possède pour Imana.

 Mes biens appartiennent à Imana puisqu’il est le SOUVERAIN MAITRE. Aussi, ne manquera-t-il pas de VEILLER SUR SES BIENS.

23.NTUNGISHAKA

-N-tunga-i-shaka

N =moi

Tunga =suis riche

I =il (Imana)

Shaka =veut

-Je suis riche (lorsqu’) Imana (le) veut.

TOUTE RICHESSE VIENT D’IMANA et IL LA DISTRIBUE LIBREMENT.

24.NTUNZWENIMANA

-N-tunzwe-na-Imana

N =moi

Tunzwe =suis soutenu dans la vie

Na =par

Imana =Imana

-je suis soutenu dans la vie par Imana.

 Si je vis encore, c’est grace à Imana qui pourvoit à mes besoins. Imana est la PROVIDENCE DES HOMMES

25.NYAMBERE

-Nya-mbere

Nya =celui-là

Mbere =avant, devant

-Celui-là d’avant.

 «*Nya*» signifie : «celui qu’on connaît, dont on a parlé dont il est question dans le contexte».

Celui qu’on sais être le premier par rapport aux autres êtres n’est autre qu’Imana. La croyance populaire et habituelle l’atteste. Il est synonyme du nom rwandais «IYA-MBERE», idem (7).

26. SIYONIBO

-Si-yo-ni-bo

Si =ce n’est pas

Yo =lui (Imana)

Ni = c’est

Bo =eux (les hommes)

-Ce n’est pas Imana, ce sont les hommes.

 Le mal ne vient pas d’Imana, dit le nom, il vient des hommes méchants. Il est donc affirmé que Imana n’est JAMAIS AUTEUR DU MAL, même si souvent il le permet pour des raisons que lui seul connaît.

**2.2.1 Une réalité invisible**

 Une évidence qui s’impose est que Imana n’est pas un être au nombre des réalités de cet univers. Aucun nom n’a essayé de nous le présenter dans un cadre spatio-temporel. Les anthropomorphismes ne dépassent jamais le niveau symbolique. Oui, il parle, il écoute, il punit, il récompense, etc. Mais le mode concret de son agir reste invisible. Aucune tentative de description de la physionomie d’Imana n’a effleuré l’imagination de ceux qui donnent des noms. Au contraire, nous disposons d’un certain nombre de noms qui affirment positivement que Imana est invisible dans sa nature et dans son mode d’opération. Le nom NTIYAMIRA (il ne pousse pas des cris de chasseur), veut bien dire qu’il agit sans coup férir, c’est-à-dire que son action est imperceptible et ne se découvre que par ses effets.

 Ce constat est d’une importance considérable. Il est ainsi indiqué que nos encêtres, auteurs de ces noms que reprennent les utilisateurs actuels, ne concevaient pas Imana comme une réalité dont l’homme peut faire un constat empirique. Cette situation explique pourquoi Imana est une réalité dont on parle, mais avec laquelle on ne parle jamais. Elle explique également le fait de l’absence de culte public, de code de lois positives et de sacerdoce institutionnel. Le culte, la loi, le sacerdoce, sont tous compris dans l’économie de la vie et l’existence humaine. L’absence dont il est question ici concerne la forme et non la réalité. Imana n’étant pas visible, les rapports entre lui et les hommes en tiennent compte inévitablement et ignorent ce qui suppose et exige le caractère empirique.

**2.2.2 Une réalité transcendante**

Un autre trait qui ressort aussi avec évidence et qu’on confond souvent avec l’invisibilité dont nous venons de parler est ce qui est mis sous cette appellation de transcendance. Il s’agit d’un certain nombre de noms qui attribuent à Imana des propriétés qui ne peuvent convenir à aucune réalité de ce monde. Tels sont les traits qui nient toute limite à son savoir (=omniscience), à son pouvoir (=toute-puissance), à son avoir (=infiniment riche), à sa fécondité (=C’est lui qui engendre), à son exister (=éternel). Nous avons rencontré des noms qui expriment toutes ces propriétés. Leur sujet est une réalité manifestement au-delà de ce qui se rencontre sur notre terre. Le caractère il-limité dans son être et dans son agir fait penser à une réalité première, au-dessus de toute catégorie d’êtres, et donc cause première de tout. Le nom de RUREMA (Le Créateur) explicite cette dernière affirmation. Il indique qu’Imana est la réalité «fontale» de toute existence.

**2.2.3 Une réalité immanente**

 Une erreur d’optique a conduit bien des observateurs pressés à confondre la transcendance d’Imana avec indifférence à l’égard des hommes. Il n’y a pas pire méprise en cette matière. C’est précisément par le fait qu’il est il-limité ou transcatégoriel, qu’il peut être présent partout. Ainsi la transcendance n’a rien à avoir avec l’éloignement. Cette erreur vient souvent du fait qu’on confond son invisibilité avec son absence. Bien au contraire, les noms théophores attestent avec la plus grande assurance le caractère de présence agissante d’Imana parmi les hommes. C’est cela que nous avons mis sous l’attribut de providence et qui totalise à lui seul presque la moitié de l’ensemble des occurrences de traits «imanaphores». Cette note sera exploitée plus tard dans la partie proprement théologique. Il s’agit du caractère «anthropocentrique» de ces noms, c’est-à-dire qu’Imana est pratiquement toujours envisagé, non en lui-même, mais en relation avec les hommes. La meilleure expression de cette immanence se trouve dans des noms qui montrent «le rôle fondateur, de cause première ou d’agent principal» dans l’être et l’agir humain. Nous avons, en effet, rencontré des noms commençant par la partie/HA/ que nous avons traduits par «à proprement parler». Rappelons-nous les noms comme : BABYARIMANA (à proprement parler, c’est Imana qui engendre), HA-TEGEKIMANA (C’est Imana qui commande), etc. Ces expressions veulent dire que cet agir humain suppose un agir plus fondamental qui englobe et féconde l’action humaine.

**2.2.4 Une personne**

 Par définition nous savons qu’une personne est un sujet doué d’intelligence et de volonté. Le témoignage des noms montre que nos ancêtres se représentaient Imana comme un être doué de conscience et de liberté, de savoir et d’agir intentionnel. Nous examinerons dans la suite la question de personnification anthropomorphique. Toujours est-il que le fait de sa double qualité de transcendance et d’immanence, tel que nous venons de l’exposer brièvement, suffit à lui seul pour exiger du référent le caractère de personnalité. S’il est plus parfait que l’homme, il est au moins tout ce qu’est l’homme en fait de perfection. Nous le verrons encore davantage lorsqu’il s’agira de montrer que tout ce qu’est l’homme en fait de perfection lui vient d’Imana son créateur. NSENGIYUMVA (=je prie celui m’écoute) est l’un des noms explicites sur le caractère de personnalité d’Imana.

**2.2.5 Une réalité subsistante**

 On le sait. Des incroyants pensent que l’idée de réalité divine est une création ou projection de l’imagination. Ils se trouvent également des gens qui pensent que Imana, connu au Rwanda et au Burundi, n’est qu’une divinisation et une personnification opérées par des idéologues en quête de légitimation de leurs prétentions. De toutes les façons, il est très important pour notre propos de savoir si oui ou non Imana existe réellement, et comment on peut prouver son existence.

 Le chemin le plus court pour résoudre ce problème est celui d’examiner le contenu du nom RUREMA qui se trouve enchassé dans bien des noms de personnes et qui est une dénomination d’Imana. Une étude sémantique du verbe «*kurema*» a été réalisée dans le second volume (p. 7-12). Le dénominateur commun des diverses acceptions contient le sens de : «produire dans la réalité ou actualité ce qui ne l’était pas».

 Ce verbe est concrètement appliqué à Imana dans la production des êtres de notre expérience. Les réalités de ce monde, telles qu’elles se présentent à l’homme, sont comprises par l’homme de notre culture comme des réalités produites dans l’existence des autres êtres est précisément celui de RU-REMA officiellement nommé Imana.

 Cette découverte de nos ancêtres n’a rien de particulier ni d’original. Il a suffi d’observer le monde et ce qu’il renferme. En particulier, il a suffi d’observer la limite que contient toute chose, Chez les êtres les plus parfaits de ce monde, par exemple, et qui sont les hommes. Eh bien, l’homme est limité de toutes parts. Et la limite la plus manifeste est celle de la vie : il nait et meurt. Cette limite est à toute chose et dans toutes les dimensions de son être et de son agir. La conclusion qui s’impose est que de tous ces êtres, aucun n’est la raison d’être ni de lui-même ni de tous les autres. Mais comme ils «sont-là», il faut que quelque chose qui «n’est par-là» comme eux soit leur cause d’être. Il faut, par conséquent, qu’il ait l’existence ou la réalité pour pouvoir la donner. Ce chemin cosmique n’est pas tellement difficile. Le raisonnement de la causalité est une démarche rationnelle des plus spontanées. Et puis ce raisonnement ne donne pas barre sur Imana, mais seulement sur la connaissance de son existence comme nécessaire à celle des choses visibles.

 Nous voilà bien loin de l’idée de personnification ou de projection. Que les choses soient là par hasard, cette idée est aux antipodes de la croyance de nos ancêtres. «Ibintu ntibyagize bitya ngo ba !» (=choses ne se sont pas produites toutes seules comme ça !).

**2.2.6 La divinité**

 D’après un raisonnement qui remonte de l’agir à l’agent, les noms qui indiquent un certain agir d’Imana montrent que cet agent remplit les conditions du concept de divinité. A ce concept de divinité sont reconnus, en effet, tous les traits ou attributs d’une réalité absolue. Ces traits se trouvent surtout exprimés dans les diverses dénominations d’Imana. Nous les avons énumérés dans le tableau récapitulatif qui conclut le corpus des noms dans le premier volume (pp.38-39). Reprenons-les ici brièvement.

 RUREMA : indique la réalité qui fonde celle de tous les êtres, ce qui suppose évidemment qu’il est lui-même.

 RUGIRA : indique la réalité qui gouverne souverainement l’univers.

RUGABA : indique la réalité source de toutes richesses, de tout pouvoir et de tout bien-être. IYA-KARE ou IYA-MBERE (qui) indiquent l’antériorité dans l’existence et la transcendance du temps et manifeste son caractère «atemporel». INDAVYI : indique l’omniscience de cette réalité qui voit, prévoit et pour-voit dans toutes les vicissitudes de l’univers. RUGABO : vient enfin pour souligner le trait de réalité suprême. Tous ces noms sont analysés dans l’index du vocabulaire technique à la fin de ce volume. Pour ce que est de ce nom RU-GABO, le thème/gabo/veut dire : «adulte, complet». Le prefixe /Ru/lui ajoute la nuance de : «par excellence ou de superlatif absolu». Une réalité considérée ainsi par rapport à toutes les autres en fait une réalité suprême, toute-puissante, existant dans un état de plénitude. A toute cette liste s’est imposé un nom officiel, non pour «décrire» comme les autres, mais pour «nommer» cette réalité divine. Et c’est bien le vocable IMANA. Ce vocable, selon toute vraisemblance est fort ancien et son sens originel est perdu dans la nuit des temps. Ce qui lui reste de sens obvie est l’idée de bonté, de bonheur dans sa source de jaillissement et de plénitude. Cette idée d’Imana, source de bonté et de bonheur explique pourquoi il n’est jamais considéré comme cause de malheur ou du mal.

 Tel est le référent des noms théophores. Tels sont les divers traits ou attributs de son être et de son agir. A vrai dire, il est ce que l’on nomme Dieu au sens propre du terme. Il nous reste à vérifier le témoignage d’autres sources. Et comme on le verra, elles ne feront que confirmer le message des noms. Dans une réflexion théologique ultérieure, nous interrogerons ces noms sur la nature de leur approche ou voie qui donne accès à Imana.

 LES PROVERBES

 La deuxième source «imanaphore» de notre collection est constituée par le corpus des proverbes. Le second volume en aligne 229 différents. Dans un bref aperçu, nous allons donner quelques précisions concernant le proverbe en général et le proverbe théophore en particulier.

1. **LE PROVERBE**

 Une étude forte récente (CREPEAU et BIZIMANA, 1979), donne, dans son introduction, une bonne présentation du proverbe rwandais, valable également pour le proverbe burundais. Nous résumons quelques données de base.

 «Dans le foisonnement des genres qui constituent la tradition orale, le proverbe occupe une place de choix. Etincelle souvent éblouissante, bourré d’expérience, il juge, condamne, fustige, s’étonne, sourit, ricane grimace. Aucun domaine de la vie n’échappe à son verdict : les dieux y sont adorés, le destin invectivé l’homme mis à nu, la coutume louée ou méprisée, la jeunesse admonestée, les choses évaluées. Sa fonction est de communiquer à tous l’expérience de la vie et d’exhorter chacun à régler sur cette expérience sa conduite de tous les jours». Enonçant l’expérience du groupe, le proverbe est la propriété du groupe. Il est pour tous et appartient à chacun. Il n’y a pas de droit d’auteur pour le proverbe. Ce qui ne signifie pas pour autant qu’il soit une création collective moulée graduellement par des générations de sages. A l’origine du proverbe, comme à l’origine de tout trait culturel, il y a un individu déterminé. Ce qu’il y a de commun, c’est l’acceptation par le groupe qui fait qu’un geste ou une parole devient partie de l’enseignement qui se transmet de génération en génération…» (p.3)

 Le proverbe rwandais ou burundais comporte des caractéristiques communes à tout proverbe. C’est, pourrait-on dire «une sentence courte, stéréotypée et populaire, fondée sur l’expérience et utilisée en vue d’instruire ou de corriger » (p.4). Les utilisateurs indigènes connaissent par expérience les situations dans lequelles leur usage est pertinent. Appliqué à une situation particulière comme véhicule d’un message individuel et intentionnel, le proverbe vaut dans la mesure où il contient un énoncé de portée universelle. De façon habituelle, le corps des proverbes est le guide moral du comportement humain. Aussi, est-il utilisé abondamment. Le livre que nous venons de citer totalise 4.454 proverbes rwandais. L’on pourrait en aligner au moins autant pour le Burundi.

 **2. LE PROVERBE THEOPHORE**

 Aux aspects généraux du proverbe, celui qui a la particularité d’être «imanaphore» reflète un contexte socio-culturel qui fait intervenir dans l’énoncé une référence à Imana. Voici un exemple :

 Imana iraguha ntimugura, iyo muguze irahenda=Imana te donne vous n’échangez pas, lorsque vous échangez il prend plus qu’il ne donne.

 Dans le premier volume, nous avons utilisé une méthode d’analyse à deux niveaux : les matériels, le sens intentionnel. A ce double sens, nous avons ajouté le témoignage théophore. Nous pouvons, à présent refaire la même analyse en utilisant un autre vocabulaire, celui des auteurs que nous venons de citer. Ceux-ci parlent en effet de deux niveaux de signification, tant sur le plan de l’expression que sur celui du contenu, le proverbe est modelé à l’Image de la réalité socio-culturelle dans laquelle il a été engendré. Mais au second, il se dégage en quelque sorte de ce conditionnement culturel pour atteindre l’universel» (p.13)… Quant à la fonction des proverbes, il est évident qu’elle aussi joue un rôle important dans la détermination du second niveau de signification. C’est en effet une règle fondamentale de l’exégèse et de la critique littéraire que de dégager l’intention de l’auteur » (p.14). Vérifions la concordance de ces deux vocabulaires en les appliquant au proverbe cité ci-dessus.

 Le sens intentionnel est le message du locuteur. La citation du proverbe peut être, par exemple, pertinente dans le cas où A veut dire à B : ne fais pas trop valoir tes droits chez ton supérieur, car à trop exiger tu risques de perdre même ce que tu as obtenu.

 Pour faire passer ce message, le locuteur a recours au sens matériel ou image de la réalité socio-culturelle tant pour le contenu que pour l’expression. C’est là qu’intervient l’image de marchandage où l’expérience enseigne qu’à l’égard d’un plus fort, on gagne toujours en jouant la carte du plus faible.

 La portée universelle ou témoignage théophore traduit une vérité reconnue de tous et attribuée à Imana et qui est la base normative même de ce proverbe. Il s’agit ici de la vérité que : Imana donne gratuitement et que personne ne peut avoir de droits à faire valoir chez lui. Imana n’est débiteur de personne. De plus, il n’a besoin de rien. C’est ce témoignage théophore qui est une vérité reconnue de tous dans le milieu qui constitue un dire sur Imana. L’addition de ces dires sur Imana forme le message théophore des proverbes.

 Lorsque nous examinons le contenu de ces témoignages, il s’avère qu’ils ne font que confirmer celui, vu plus avant, des noms théophores. Rien d’étonnant. Ce sont des genres qui puisent dans le même trésor culturel et ont partiellement une même fonction. En effet, les proverbes ont la même fonction que les noms qui ont un sens que nous avons précédemment nommé «déclaratif», c’est-à-dire qui annonce une vérité. Nous avons l’exemple du proverbe. Ainsi : IRAGUHA (il te donne) est un nom de personne. Mais tous les éléments sous-entendus. Tous les noms théophores ne sont pas des abrégés de proverbes, mais leurs messages se recoupent entièrement. Cet accord entre les deux principales sources théophores permet d’avoir une base plus large en ce qui concerne les conclusions qui s’en dégagent. Les traits ou attributs d’Imana trouvés dans le corpus des proverbes. C’est du reste la raison pour laquelle nous n’avons entrepris aucune analyse spéciale de ces proverbes dans ce troisième volume.

**LES LEGENDES**

 Parmi nos traditions orales, le récit légendaire occupait une place de premier rang dans l’éducation morale des jeunes : Racontée toujours à la discrétion de la nuit, durant ces longues soirées de jadis avant la lumière électrique d’aujourd’hui, dans le cadre familial où les jeunes sont tout oreilles aux récits des personnes âgées, la légende apportait son fruit de loisir et d’éducation. Malheureusement, ce cours familial du soir est, à jamais, liquidé par les structures sociales actuelles. Les vieux n’ont plus personne qui les écoute. Un à un, ils s’en vont vers leurs pères et emportent leur trésor. S’il y a un domaine dans lequel notre patrimoine traditionnel est largement perdu, c’est bien dans celui-ci. Comme nous l’avons vu, les noms de personnes véhiculent encore leur message ancestral. Les proverbes sont encore en circulation. Mais les jeunes qui connaissent et racontent des légendes du passé n’existent pratiquement plus. La fonction de la légende est éliminée du circuit culturel. L’école de type occidental ignore royalement son prédécesseur sur ce terrain pédagogique et moral. Heureusement, quelques rares chercheurs ont collectionné certains récits légendaires. Il nous plait de mentionner deux noms à l’égard desquels nous avons une dette de reconnaissance. Il s’agit surtout de Mgr BIGIRUMWAMI qui a, parmi d’autres cueillettes, publié un ouvrage de 360 pages de récits (Nyundo, 1971). Le second nom est celui de M.l’abbé J.B. NTAHOKAJA qui a fait une collection des légendes du Burundi (Bujumbura, 1974).

**I.LA LEGENDE**

 L’étude du récit légendaire en général et de celui du Rwanda et du Burundi en particulier est plutôt rare. Aussi, allons-nous proposé quelques rudiments d’analyse qui sautent aux yeux de celui qui les lit avec attention, mais sans prétention de spécialisation ni de technicité. Nous nous inspirons surtout de ce qu’on dit au sujet du genre littéraire «mythique». Sans oublier que la légende peut être aussi une simple fable, récit imaginaire, ayant pour fonction de proposer une leçon morale.

 Dans notre langue, la légende se dit : *umugani*, du thème /*gani*/ et qui vient d’un verbe du Bantu-Commun /-gan-/, signifiant «raconter». Dans le langage actuel, raconter une histoire légendaire ou une fable se dit : *guca umugani*. Une analyse, même naïve, fait remarquer que la légende, aussi bien du point de vue structural que sémantique, comporte trois périodes. Symbolisons ces périodes par les signes : A.B.C.

 Voici maintenant une brève légende qui permet de saisir sur le vif cette analyse toute élémentaire.

A.- *«Kera Imana yajyaga igenderera abantu. Icyo yakundaga cyane ni ukuza gusimbagiza abana ngo bakure bajye ejuru.*

*B.-Umunsi umwe, Imana isanga aho umwana alirira. Iramukinisha, iramuhoza. Sinzi uko se avuye mu mihigo, n’umuheto n’imyambi mu ntoke. Ayikubise amaso agirango ni umurozi. Agirango iryo simbagiza ni ukugirango umwana amire amarozi atayacira. Ndetse agirango nicyo cyarizaga umwana. Ntiyagisha imbizi aratamika umwambi. Umwambi uranduruka ntiwayikora.*

*C.-Imana iti : mbese ni aho byageze. Ndaguha umwana, nkaza kumusimbagiza ngo akure, none ungize umurozi. Iti : niwongere kumbona aha uza nyivune. Nuko kuva ubwo Imana ntiyongera kugaruka mu bantu».*

A.-Jadis, Imana visitait les hommes. Son plus grand plaisir était de bercer les petits enfants pour les faire grandir.

B.-Un beau jour, Imana rendit visite à une famille. Il y trouva un enfant qui était en train de pleurer. Imana le caressa et lui fit oublier ses pleurs. Sur ces entrefaites, le père arriva de la chasse, arc et flèches en mains. Quelle surprise ! Il crut à l’empoisonneur. N’était-ce pas le motif des pleurs de l’enfant. Il pensa que ces caresses n’étaient rien d’autres qu’une manière d’empêcher l’enfant de cracher le poison. Sans hésitation, il lui décocha une flèche. La flèche s’envola pour aller se perdre au loin sans l’effleurer.

C.- Imana dit : Ah, c’est comme ca ! Je te donne un enfant, je viens le caresser pour le faire grandir, et tu me traites d’empoisonneur !

 Eh bien, dit Imana : fais-moi tout ce que tu voudras si tu me vois encore ici. Depuis lors, Imana ne vint plus chez les hommes».

 Dans toute vraie légende de notre culture, on arrive toujours à découvrir ces trois périodes. Elles sont commandées par le sens. Elles sont commandées par le sens. Comme on le voit, en effet, la période «A» indique une situation originelle. La période «B» contient un événement qui survient et modifie la situation originelle. La période «C» décrit la situation postérieure à cet événement. La valeur de la légende se trouve dans ce facteur de changement. Il est chargé d’une intention morale et pédagoque.

 Du point de vue sémantique, la légende contient donc également trois niveaux de signification. Le niveau immédiat est celui du message personnel qu’on veut faire passer. Il dépend de chaque situation individuelle car une même leçon peut s’appliquer à de nombreux cas similaires. Le second niveau met en pratique tout un ensemble d’éléments d’ordre socio-culturel quant à l’expression et au contenu conceptuel. Ces éléments peuvent avoir plusieurs fonctions : aiguiser la réflexion, frapper l’imagination, donner des émotions, provoquer le rire ou la réprobation. Le tout doit se combiner pour véhiculer une vérité pratique qui dit à peu près ceci : cette conduite est bonne ou mauvaise. A ce stade, la légende trouve la justification de ce jugement au troisième niveau qui est celui de l’universel communément admis au sein du groupe culturel qui l’utilise. Et c’est à ce niveau qu’interviennent les diverses légitimations de ce jugement normatif.

**2. LA LEGENDE THEOPHORE**

 Dans le premier volume nous avons rassemblé un corpus de légendes théophores d’une vingtaine de récits. Du point de vue général, elles répondent aux critères de toute légende en fait de structure et de contenu sémantique. Ces caractéristiques tiennent à la fonction de la légende. Cette fonction se place au troisième niveau qui est le sens universel ou communément admis au sein de la culture de groupe.

 L’analyse de notre corpus permet de dégager une double fonction de la légende : une fonction «*étiologique*» et une fonction «*normative*». Etiologiques sont les légendes qui expliquent une situation actuelle comme le résultat d’un comportement ancien dont elle est une conséquence. Normatives sont les légendes qui indiquent un modèle de comportement à imiter ou à éviter. On peut dire cependant que la fonction étiologique se superpose toujours à la fonction normative. En effet, toute légende indique une normale de comportement, c’est-à-dire a une fonction morale. Ce comportement exemplaire est jugé bon ou mauvais parce qu’il est approuvé ou désapprouvé par Imana. Ainsi dans la légende théophore, Imana intervient comme référence universelle du bien ou du mal. C’est cette référence qui indique un trait ou attribut d’Imana.

 Deux exemples pour illustrer ces analyses :

-**Un récit étiologique explique l’origine de la mort des hommes**

 «un jour, Imana, las de devoir chaque fois venir ressusciter les défunts imagina un moyen pratique de mettre fin aux décès. Il fallait tuer le Trépas qui tue les hommes.

 Pendant qu’Imana poursuivait et serrait de près Monsieur le Trépas, celui-ci demanda refuge à une vieille femme qui le laissa s’engouffrer dans son sein.

 Imana, dépité par ce comportement humain se dit : tant pis ! si je tue la mort, je suis, à présent obligé, de tuer également la mère des vivants, puisque la mort est dans son sein.

 Voilà pourquoi tous les hommes meurent et ne ressuscitent plus comme auparavant. Ils sont marqués de mort dès le sein maternel».

 **Un commentaire de ce récit met en exergue les divers éléments d’une légende théophore étiologique**

1. La légende veut donner une certaine explication du fait universellement navrant de la mort des hommes.
2. La bêtise humaine symbolisée par la veille femme est fustigée comme la cause des pires de nos maux.
3. Imana est invoqué comme le grand protecteur des hommes, mais il ne peut pas les sauver malgré eux.

 Ce dernier élément énonce implicitement une vérité communément reconnue dans notre culture : Imana est la providence suprême des hommes. C’est cette vérité ou cette conviction qui donne le sens à toute cette légende. Et c’est ce dernier élément qui est le but particulier de notre présente recherche. Il témoigne d’une croyance commune à nos ancêtres qui ont inventé ce récit ou l’ont reçu comme tel. Voilà la raison pour laquelle nous l’avons nommé entre autres «témoignage théophore».

* **Un autre récit loue une fidélité héroïque récompensée par Imana**

 «Un jour, une jeune fille que sa marâtre avait longtemps empêché d’accompagner les autres pour aller chez Imana se faire fabriquer de belles dents réussit à s’échapper. Elle se présenta devant Imana et lui dit : «donne-moi de belles dents comme tu en as donné aux autres filles.» Imana lui dit : «Bon, mais à une condition. A la condition que tu n’en tires pas vanité. Et pour cela, tu ne devras les montrer à personne.» La fille répondit : « d’accord seigneur.» Et Imana la gratifia d’une brillante denture meilleure que celle des autres filles.

 Arrivée à la maison elle ne sourit à personne. Bientôt, elle fut mariée. Elle ne sourit pas à son mari. Elle eut le premier enfant et refusa de lui montrer son sourire. L’enfant mourut de chagrin. Un à un jusqu’à cinq enfants. Tous moururent de chagrin parce que leur maman refusait de sourire.

 Après l’enterrement du dernier l’enfant, cette femme alla s’asseoir sur la tombe de ce cinquième enfant et implora Imana en ces termes : «Imana qui protège ma patrie, j’ai tenu ma promesse. Maintenant je suis à bout. Permes-moi maintenant de rejoindre mes enfants dans la tombe». Imana lui répondit : «Non ! C’est plutôt tes enfants qui vont te rejoindre dans la vie. »Imana ressuscita les cinq enfants et les donna à leur mère. Il lui dit : «va, sauris à ton mari, souris à tes enfants, souris à tes parents, souris à tout homme». C’est ainsi qu’Imana récompense toute fidélité à ses consignes.

 **Un commentaire de ce récit permet de dégager les éléments de cette légende.**

1)La légende veut blâmer la vanité qui est commune à tous les hommes mais surtout aux personnes de sexe féminin.

2)La bêtise humaine symbolisée par la veille femme est fustigée comme la cause des pires de nos maux.

3)Imana est invoqué comme le grand protecteur des hommes, mais il ne peut pas les sauver malgré eux.

 Ce dernier élément énonce implicitement une vérité communément reconnue dans notre culture : Imana est la providence suprême des hommes. C’est cette vérité ou cette conviction qui donne le sens à toute cette légende. Et c’est ce dernier élément qui est le but particulier de notre présente recherche. Il témoigne d’une croyance commune à nos ancêtres qui ont invité ce récit ou l’ont reçu comme tel. Voilà la raison pour laquelle nous l’avons nommé entre autres «témoignage théophore».

Ce paragraphe est une répétition du précédent !

-**Un autre récit loue une fidélité héroïque récompensée par Imana**

 **«**Un jour, une jeune fille que sa marâtre avait longtemps empêché d’accompagner les autres pour aller chez Imana se faire fabriquer de belles dents réussit à s’échapper. Elle se présenta devant Imana et lui dit : «donne-moi de belles dents comme tu en as donné aux autres filles.» Imana lui dit: «Bon, mais à une condition. A la condition que tu n’en tires pas vanité. Et pour cela, tu ne devras les montrer à personne.» La fille répondit :«d’accord Seigneur.» Et Imana la gratifia d’une brillante denture meilleure que celle des autres filles.

 Arrivée à la maison elle ne sourit à personne. Bientôt, elle fut mariée. Elle ne sourit pas à son mari. Elle eut le premier enfant et refusa de lui montrer son sourire. L’enfant mourut de chagrin. Un à un jusqu’à cinq enfants. Tous moururent de chagrin parce que leur maman refusait de sourire.

 Après l’enterrement du dernier l’enfant, cette femme alla s’asseoir sur la tombe de ce cinquième enfant et implora Imana en ces termes : «Imana qui protège ma patrie, j’ai tenu ma promesse. Maintenant je suis à bout. Permes-moi maintenant de rejoindre mes enfants dans la tombe ». Imana ressuscita les cinq enfants et les donna à leur mère. Il lui dit : «Va, souris à ton mari, souris à tes enfants, souris à tes parents, souris à tout hommes». C’est ainsi qu’Imana récompense toute fidélité à ses consignes.

**Un commentaire de ce récit permet de dégager les éléments de cette légende.**

1. La légende veut blâmer la vanité qui est commune à tous les hommes, mais surtout aux personnes de sexe féminin.
2. Elle veut louer également la fidélité à la parole donnée et la fidélité bonne conduite en général, si difficile soit-elle.
3. Imana est invoqué comme source de bien et juge des comportements humains.

Ce dernier élément montre qu’Imana est communément reconnu comme ayant l’attribut d’être la référence suprême de la loi morale. La leçon de la légende veut dire : le bien consiste à obéir à Imana, le mal, au contraire, signifie transgresser ses lois. Cette légende est donc le témoin traditionnel de cette croyance de nos ancêtres et qui était pour eux l’un de leurs universaux culturels.

 Ces quelques données sur la légende en général et la légende théophore en particulier suffisent pour notre but théologique. Tout le corpus de légendes à notre disposition et publié dans le premier volume, répète la même croyance : Imana est l’instance suprême de l’ordre moral. Bien ou mal se dit de tel et tel comportement humain en égard à son rapport de conformité ou non avec ce qui est supposé être la volonté d’Imana.

 Au terme de cet examen sur les trois sources théophores, il y a lieu de tirer quelques conclusions communes aux trois corpus. La première est que cette méthode, qui ne part pas d’idées vagues mais s’astreint à des analyses minutieuses des documents traditionnels, authentiques et largement représentatifs du patrimoine culturel, donne une base solide aux conclusions théologiques ultérieures. La seconde est l’unanimité des trois corpus. Ils se confirment et se complètent mutuellement. Tous témoignent des mêmes résultats théophores. La troisième est que la fonction morale est le commun dénominateur des légendes, proverbes et de beaucoup de noms qui énoncent des vérités pratiques. La quatrième,-elle nous sera fort utile plus tard,-est leur caractère «anthropocentrique » en ce sens que Imana intervient dans ces documents pour apporter une solution aux problèmes de l’homme. En d’autres termes, ces documents ne nous parlent pas d’Imana comme d’une chose en soi, mais comme de quelque chose qui est source de salut pour l’homme. Ce sont les besoins humains concrets qui conduisent l’homme vers Imana en tant qu’il est leur suprême satisfaction. Il nous reste à tenir compte maintenant de deux contributions complémentaires, à savoir la vénération des ancêtres et le contexte africain pour conférer à ces quatre conclusions leur valeur définitive.

LA VENERATION DES ANCETRES

 En Afrique, on parle beaucoup des ancêtres. On parle de ceux-là mêmes qui nous ont donné la vie et la culture dont nous vivons aujourd’hui. Le recours à la mémoire des ancêtres intervient dans un combat politique dans lequel l’acculturation risque d’effacer le passé, la tradition et ainsi de déraciner notre identité sociale.

 Sans vouloir bannir le terme de «culte» qu’on rencontre souvent à propos des ancêtres nous préférons cependant celui de «vénération» parce que le recours aux ancêtres n’est pas avant tout une question de religion mais de recours à une identité culturelle au sens où elle s’oppose à l’aliénation acculturative actuelle. Il faut dire d’emblée que parler d’ancêtres au Rwanda et au Burundi comme dans les centrées limitrophes fait penser à deux catégorie de sujets : les «Imandwa» et les «Abakurambere». La différence entre ces deux groupes nous oblige à les présenter séparément. Après cette double présentation, nous examinerons le rapport qu’il peut y avoir entre les ancêtres et Imana. C’est que, en effet, ce dernier point de vue est le but pratique de notre présente réflexion.

**1. ABAKURAMBERE (ANCETRES CONSANGUINS)**

Les «kura-mbere» (1/2 cl.), littéralement «grandissant-avant» qu’on nomme plus fréquemment au Burundi «-so-kuru»,=«vos-pères-grands» est un nom générique pour désigner la catégorie des ancêtres défunts qui, non seulement nous ont donné la vie, mais aussi qui ont façonné notre patrimoine culturel. Ces ancêtres qui nous ont préparé le chemin de la vie et qui nous ont cédé la place, font objet, à juste titre, de vénération familiale. Chaque famille s’occupe des siens. Et ainsi personne ne doit être oublié. L’ingratitude des vivants pousse ces des sentiments d’humeur. Les défunts sont censés pouvoir envoyer de leur séjour de l’au-delà des «maux punitifs». Ce rappel des vivants à leur devoir par leurs ancêtres défunts se dit : «gutera» de la racine/-ter-/=attaquer. Mais de façon normale, les ancêtres jouent le rôle de protecteur de leurs lignées. Leur chef est invoqué et honoré au nom de tous, sous le titre d’«ingobwa» (9/10 cl.). Ce morphème émane d’un verbe dont la racine /-gab-/ englobe deux idées complémentaires ; «distribuer les cadeaux» et «commander une armée ou un pays». Ainsi, parmi tous les «-kura-mbere», «ingabwa» occupe la place de «chef, protecteur et bienfaiteur» de toute la famille.

 La vénération des ancêtres défunts a un rôle ou une fonction culturelle bien évidente. Lorsqu’on fait attention, aujourd’hui, à toutes les formes de recours à l’évocation des ancêtres, ll devient assez clair que ces gens représentent quelque chose de très important pour les vivants. Il y a surement un attachement effectif des enfants à leurs parents visibles et invisibles, vivants ou défunts, à tous ceux qui leur ont donné le jour et les moyens vitaux. En plus de cette affection, les ancêtres représentent un rôle de gardiens de la famille au sens strict comme au sens large. Un homme qui n’a plus de famille, qui n’a plus de patrimoine, est comme un arbre sans racines et qui ne peut plus que sécher et mourir. Ce sont nos parents qui nous confèrent l’identité socio-culturelle sans laquelle nous serions perdus dans un anonymat innommable. En plus de cette paternité culturelle, la vénération des ancêtres implique également une dimension eschatologique. Ils nous ont donné la vie physique, ils nous ont donné les moyens de vivre sur la terre, ils nous donnent enfin un rendez-vous définitif en nous précédant dans l’au-delà de la mort pour aller nous y préparer une demeure, une famille, des conditions de vie les mieux possibles. Cette dimension eschatologique suppose, évidement, la conception de la pérennité de nos ancêtres. De cette manière, la mort n’est qu’un changement des conditions de vie et d’existence. Elle n’est pas une suppression de l’être humain. Sa personnalité subsiste. Où et Comment ? Nous aborderons cette question ultérieurement. Mais retenons déjà cette triple fonction de la vénération des ancêtres. Ils nous ont donné un passé. Ils nous donnent un présent auquel nous ajoutons notre part. Enfin il nous donne un futur en s’occupant de notre avenir après la mort. Tous ces aspects peuvent se ramener à une appellation commune : les ancêtres sont notre identité culturelle.

 S’agissant maintenant de leur dimension eschatologique les «-kura-mbere» sont désignés par le terme «-zimu» sont donc des «hommes éteint». L’expérience a montré que la mort se constate par la disparition de la chaleur humaine. «yahoze», dit-on, (=il est refroidi) pour parler d’un cadavre. On dira également : «Umuryango we warazimye» (sa famille s’est éteinte) pour dire qu’elle n’a pas laissé de descendant.

 Le nom «-zimu» qui peut s’entendre dans le sens générique de «défunt» actuellement, signifiait jadis l’«éteint qui attaque les vivants » en leur causant des malheurs, punitifs, comme nous l’avons expliqué précédemment. Ils étaient apaisés par des offrandes, donnant satisfaction à leurs besoins. Cette pratique de présenter les offrandes, donnant satisfaction à leurs besoins. Cette pratique de présenter les offrandes aux «-zimu» se dit «guterekera» (=déposer un cadeau pour). L’objet d’offrande dépendait des besoins pressentis des défunts. Pratiquement, c’est tous les besoins que l’homme avait de son vivant : nourriture, boissons, femme en mariage, propriété sur des biens, etc. Le «zimu» prenait possession de ces dons sous une forme immatérielle puisqu’il n’a plus de corps. Les offrandes aux défunts qui n’attaquent pas étaient plus régulières. Leur représentant qui distribuait ces cadeaux à tous les morts se nommait «nyirigicumbi» (=«maître de céans»), c’st-à-dire celui qui a son siège permanent au milieu du foyer familial. Il était celui à qui on songe toujours lorsqu’on mange ou boit, en jetant sa part dans le feu de l’âtre, où il est censé maintenir sa présence et présider ainsi aux destinées de la famille. Son rôle était de bénir ses enfants, de les protéger contre les défunts revanchards et de les accompagner sur toutes les routes de la vie où il a plus d’expérience et de moyens d’intervention. Ainsi cette vénération devient un élément d’équilibre et de pacification dans les relations entre vivants et morts de la même famille. Chacun est assuré qu’après sa mort, il bénéficiera de cette vénération qui l’empêchera de tomber dans l’oubli et le maintiendra au milieu des siens. La mort ne devient donc pas rupture définitive. C’est un changement de condition des membres de la famille, laquelle perdure éternellement. Voilà pourquoi la mort qui vient à l’âge avancé, n’est pas un objet d’angoisse extrême comme on le constate dans bien d’autres cultures. Elle est accueillie avec une certaine sérénité. Mais, tout ceci dit, ne cherchons pas trop d’explications sur le séjour des morts, leur condition de vie, et le sort de chacun. Cette problématique n’était pas la leur. Dans ce culte aux défunts, tout est pensé au point de vue de l’homme vivant encore sur cette terre. Ne cherchons pas une vision, telle, par exemple, que celle de l’eschatologie chrétienne. Celle-ci n’a été rendue possible que par la révélation. Mais notre vision eschatologique ancestrale reste dans les limites et la logique du modèle connu ici sur terre, celui de la famille.

**2. IMANDWA (ANCETRES PAR ADOPTION)**

Ce nom d’Imandwa est le résultat d’accords grammaticaux dont l’origine est le verbe de la racine/-band-/ qui signifie : demander avec insistance. Le nom est mis au passif, ce qui veut dire littéralement : «Les assaillis de demandes». Ces Imandwa sont des hommes morts. Ils entrent donc dans la catégorie des «-zimu». Mais pour être comptés parmi les ancêtres, il faut faire intervenir une considération historique fort complexe. En effet, les *Imandwa* ne sont pas des consanguins de tous ceux qui les honorent. Des études ont été consacrées à l’élucidation du problème de l’origine de ce culte dans notre région du Rwanda et du Burundi. Une des meilleures a été réalisée par L.de HEUSCH dans son livre : **Le Rwanda et la civilisation interlacustre** (Bruxelles, 1966).

 Comme nous n’étudions pas ce culte pour lui-même, qu’il suffise pour notre propos de fournir les quelques informations de base. Ce nom est donné à un groupe de gens, communément présentés comme originaires des régions du nord-est de nos deux pays. Ils auraient fait leur apparition sur notre territoire aux environs des 15 e ou 16 ème siècles. Ils formaient une équipe autour de leur chef KIRANGA-RYANGOMBE. Ces gens-là ont introduit un culte, sans doute de leur région d’origine. Avant leur mort, ils ont imposé (ou l’on gardé) ce culte d’importation.les gens du pays l’ont nommé «*kubandwa»,* c’est-à-dire prendre les imandwa comme protecteurs. C’est qu’en effet, avant leur disparition, ils ont promis protection à tout homme qui se considérerait comme leur fils adoptif et leur vouerait un culte comme à des ancêtres consanguins. Nous laissons de côté toute la description du « kubandwa »qui n’est pas exigee par notre propos. Il suffit de retenir que ce culte importé a été assumé et intégré dans le cadre général et traditionnel de la vénération des ancêtres qui sont le *«guterekera».* Cet apport des Imandwa a enrichi le culte traditionnel sur plus d’un point, en particulier sur cette ouverture de la famille au-delà des liens du sang.

 Le «Kubandwa» récupère les fonctions habituelles du «guterekera» sur les trois domaines mentionnés plus haut, à savoir l’expression de la piété et de l’affection filiale, la garde de l’identité culturelle et l’aménagement du séjour eschatologique. L’élargissement de la famille renforce la sécurité ici-bas et la sérénité pour l’avenir.

3.LE RAPPORT ENTRE «ANCESTRALISME» et «IMANAISME»

 Il serait assez facile d’établir un rapport entre la vénération des ancêtres et le culte à Imana par un raisonnement spéculatif. Celui-ci pourrait se contenter de deux notions, celle d’Imana, réalité suprême et Dieu créateur de l’univers et celle de l’ordre qui le gouverne et présenter les ancêtres comme des éléments de cet univers et de son organisation. Nous préférons cependant suivre jusqu’au bout notre méthode qui part des sources traditionnelles. Nous allons tirer du livre de Mgr BIGIRUMWAMI (1974), des textes utilisés dans la pratique de la divination et dans les prières aux ancêtres.

**Adresse au taurillon divinatoire**

* « Umva mana y’i Rwanda -Ecoute imana du Rwanda

Nguhaye imbuto y’umwami Je te donne la semence du roi

Ukaba imana y’inka Tu es imana des vaches

Ukaba waraje kuli uyu murwa Tu es venu sur cette capitale

Gushyira ibisabo iburyo… pour mettre les barattes à droite…

* Usanze imana yarakwubatse Si tu trouves qu’Imana a construit

Mu nda dans ton ventre

Ushyire ishyira mu byahi bya N… mets l’insigne d’imandwa sur la

 Couche de N…

* Imana y’inka uzizihirwe Imana des vaches sois fier

 Mu rugarama rw’ibwami, sur le plateau de la résidence royale,

 Umuhinzi aguhe mhundu Le cultivateur te couvrira d’ovations

 Umuja wakuburaga aguhe La servante qui balaie te couvrira

 Imhundu d’ovations

 Bazakuririmbire Ils chanteront pour toi

 Mana y’i Rwanda usanze N… Imana du Rwanda si tu trouves N..

 Akiriho, aseka mu Rwanda. Vivant encore, riant encore au Rwanda.

 - Maze were ube imana y’inka Alors sois blanc et sois l’imana des

 Vaches

 -Uli imana y’inka Tu es imana des vaches

Ntuli ikibondo kinyarira imice… Tu n’es pas un bébé qui mouille les

 Tapis…….

Uli imana y’inka Tu es imana des vaches

Ukaraguzwa n’abami bonyine Tu es consulté uniquement par les

 (pp. 177-178). rois

**Prière au maître de céans**

-Umva Nyagasani -Ecoute Seigneur

Dore imbuto voici la semence

Dore inzoga voici la boisson

Ngiyi imana nakwereje Voici imana qui t’a désigné pour être mon

 Protecteur

Wumve mukurambere nyirigicumbi Entends-tu, ancêtre, maitre de céans ?

Ndagusenga ngo umhe kubaho je te prie pour que tu me donnes de vivre

Seka, gororoka,huguka. Ris, sois favorable, prête l’oreille

Utsindire abazimu N…na… Vainc pour moi les défunts N…et N..

Nsekera mu byanjye Que je sourie dans mes biens

Sinzira abazimu n’abazima Je ne suis tué ni par les morts ni les vivants

Banyanga. Qui me haïssent

Mha kubyara no gutunga, Donne-moi d’enfanter et d’être riche,

Ngubwe neza….(p.221)». Que pour moi tout aille pour le mieux

**Prière de l’orant à Ryangombe**

**-«**Gahorane Imana Ryangombe –Sois toujours avec Imana, Ryangombe

Ngibi ibirori twagufatiye ukuboko Voici les réjouissances que nous avons organisées pour toi

Nguyu umwana twagufatiye ukuboko Voici l’enfant dont nous avons saisi le bras pour toi

Agiye kukubandirwa Il va invoquer les ancêtres pour toi

Uramutsindire, natwe uradutsindire » Daigne vaincre pour lui, vainc pour nous également.

(p.231)

 Ces échantillons de prières reflètent le climat général de cette vénération des ancêtres. Ils sont assez éloquents pour notre recherche. La question de savoir à qui s’adresse chacune de ces trois formules nous aidera à voir clair dans notre problème du rapport entre «ancestralisme» et «Imanaïsme».

 La première s’adresse manifestement au taurillon dont on va examiner les viscères pour y lire un oracle. Pour cette raison, il est nommé «imana y’Inka» (=imana des vaches). La seconde s’adresse à l’ancêtre protecteur en chef de la famille. Il est nommé pour cela : «Nyagasani» (Seigneur). La dernière s’adresse à Ryangombe, le roi des Imandwa, il est invoqué dans une formule stéréotypée qui lui souhaite d’«être toujours avec Imana». Comme on le voit, notre problème se concentre dans la signification du morphème «imana». Que signifie-t-il dans ces contextes-ci ?

 De toute évidence, le terme n’a pas un sens univoque. Nous allons voir qu’il n’est pas non plus équivoque, mais analogique. Un premier sens du terme est la désignation du tourillon divinatoire. Ceci est clair. Et, comme on le sait de par ailleurs, ce sens s’applique à tous les animaux divinatoire (poussins, béliers, tourillons). Lorsque ces animaux ont auguré le bonheur, les matières utilisées à cet effet sont confectionnées en amulettes et portées comme des talismans. Ces amulettes sont dites également «imana». Assurément, c’est ce dernier sens qui est impliqué dans la deuxième formule qui l’appelle : «imana» qui t’a désigné comme notre protecteur. Un troisième sens du terme, mais qui n’est très clair dans ces formules, est celui qui est indiqué dans cette seconde prière au maître de céans. Celui-ci est nommé «Nyagasani» (=Seigneur). Dans des formules équivalentes qu’on rencontre souvent ailleurs, il est carrément appelé «imana». Ainsi donc l’ancêtre invoqué porte un nom de louange de Seigneur ou même «Imana». Le quatrième sens est celui qu’on devine dans la dernière prière à Ryangombe. La formule : «gahorane Imana Ryangombe» (aie ou sois avec Imana Ryangombe) peut s’entendre dans un double sens. Il peut signifier «talisman de bonheur» ou et c’est cela qu’il va falloir établir sérieusement-, «Imana-Rurema» (le Dieu Créateur).

 Pour établir le sens exact de ce dernier usage du mot «imana», il faut recourir au contexte général et habituel qui est en réalité une formule classique de salutation ou de flatterie. En voici quelques exemples : Lorsque quelqu’un prend la parole dans une assemblée, il salue ainsi : «Nimugire amahoro ou Nimuhorane Imana, mwa bagabo mwe» (Ayez la paix ou soyez toujours avec Imana, ô dignes hommes !). Quand on prend congé de quelqu’un, on lui dit «Ku Mana» (A Imana) ou «Urarane n’Imana» (Que tu passes la nuit avec Imana) ou «Uramukane n’Imana» (Que tu te lèves demain matin en compagnie d’Imana). Ces formules sont à rapprocher de celle de : «*IMANA y’i Rwanda*» et son homologue «Imana y’iBurundi», selon la nationalité du locuteur. Dans ces formules, nous sommes en dehors du précédent contexte de divination et de culte aux ancêtres. Analysons la structure de cette formule. La difficulté réside dans le trait d’union entre «Imana» et le «Rwanda» ou « Burundi». Ce trait d’union est composé de deux morphèmes/…y’i…/. Les deux sont des propositions, la première de possession, la seconde de lieu. Si bien que le sens littéral est : «de à» qui ne se dit pas en francais. Aussi devons-nous traduire par une contraction des deux pour en faire seulement «du». Le sens habituel ne fait aucun problème. La formule invoque ou évoque «le Dieu providence du Rwanda ou du Burundi» selon les cas. Ce sens de Dieu est sûrement impliqué dans notre formule adressée au tourillon divinatoire libellée ainsi : «Usanze imana yarakwubatse mu nda» (si tu trouves qu’imana a construit dans ton ventre). Celle-ci parle d’un «imana» qui a construit dans le ventre du taurillon l’oracle qu’on cherche. Il peut être l’oracle lui-même. Dans ce cas la formule signifie : si tu contiens l’«imana-oracle », montre-le-nous. Mais l’interprétation habituelle et officielle signifie : Imana-Rurema a construit dans tes entrailles l’oracle que nous chercons, montre-le-nous…». Il s’agit alors du Dieu-Créateur qui façonne les choses.

 Nous aboutissons de la sorte à une somme d’acceptions du terme «imana» : l’animal divinatoire, les matières qui ont servi dans un oracle favorable, les ancêtres protecteurs de la famille et finalement de Dieu-Créateur. Reste à savoir si toutes ces acceptions n’ont aucun lien. Nous nous sommes occupés de ce problème dans le second volume (pp. 61-64) et avons conclu à l’existence d’un sens «analogique» de tous ces usages du mot. Imana-Rurema le possède comme analogue principal, les autres comme analogue secondaires. La base de cette analogie est la participation de tous les pasteurs de ce nom à une même qualité dont Imana-Dieu est le possesseur naturel. Cette qualité ou propriété se traduit par le concept de : bonheur, bonté. Imana-Rurema est la source du bonheur, les autres porteurs du nom sont des moyens ou intermédiaires pour la communication aux hommes de cette qualité. Que le Dieu de nos pères soit conçu comme la bonté même, la source de tout bonheur et que tout ce qui est bon et bienfaisant le soit par participation et le communique par mandat d’Imana, voilà qui ne peut être objet de doute que chez des gens étrangers à notre culture. Nos parents ne pouvaient pas nous léguer meilleure conception que celle-ci. Il faut leur en savoir gré et garder jalousement ce patrimoine. Et nous voilà en même temps au bout de notre recherche sur le rapport entre «ancêstralisme» et «imanaïsme». Nos ancêtres sont nos pères de par la mission qu’Imana-Créateur leur a confiée en nous donnant la vie par eux. «HABYARIMANA» (C’est Imana qui engendre). «Imana irafashwa» (Imana se fait aider) dit un proverbe. Ils ont été des intermédiaires dans la vie d’ici bas. Ils le restent dans l’au-delà. Ils ont reçu la mission de transmettre la vie. Ils gardent la mission de la protéger contre tout danger et de la faire croître par tous les moyens. Ils sont des ministres qui nous distribuent les bienfaits d’Imana. Cette fonction de médiation. Nous le verrons encore, est remplie par tout l’ordre de la création. Toutes les choses de ce monde sont faites pour l’homme. En particulier le sont les hommes qui exercent une quelconque autorité sur les autres. Tout ce qui entre dans la chaîne de transmission des bienfaits divins porte ce même nom d’«Imana». Un extrait d’un poème daté du 1510-1543, illustre cette affirmation, en parlant du roi rwandais (1er vol. p.146) :

-«Henga mbwire umwami aho Imana yubatse:

Narahageze I Zina-wenyine

Kwa Nyira-nyanzira na Nziga ya Muzigirwa

Imana nyibona mu ijabiro umu.

Nsanga aliwe Mana twambaza,

Indi Mana niwe uyizi

Tubona Ngendo twebwe.

-Uyu niwe mukuru w’abamukura

I Mukura-bisimba kwa Nyiramukozi na Mukora-ngane

Niwe Rugabo nguyu.

Niwe Mana dusaba umuriro

Abajya gutunga tujya gutunda imigisha iwe.

-Umukama uyu akamirwa n’Imana

Natwe akadukamira

«Amata agakwira I Bwami-ndubaruba.

-Permettez que j’apprenne au roi le lieu où habite Imana :

J’y suis arrivé, au lieu nommé «Le nom-à-lui-seul»

Chez «La Voyageuse» et chez Nziga de Muzigirwa,

Imana, je le contemple en la demeure que voici.

L’autre Imana, c’est lui qui le connaît

Nous voyons le roi quant à nous.

-Celui-ci est le plus grand de ses successeurs

A Rwingwe chez «La Travailleuse » et chez «le porte-bouclier»

C’est lui Imana, c’est lui Rugabo,

C’est lui Imana auquel nous demandons du feu

Voulant être riches, c’est chez lui que nous allons chercher les bénédictions.

- Le souverain que voici boit le lait trait par Imana,

A son tour, lui aussi trait pour nous,

Ainsi le lait devient abondant à Rwamiko.

 Dans notre culture où la vache joue un grand rôle, le lait est le symbole de la richesse. Traire pour quelqu’un c’est l’enrichir. Ainsi ce poème résume excellemment notre idée de médiation naturelle ou sociale entre Imana et les ancêtres ou autre autorité hiérarchique en ces termes. Le souverain boit le lait trait par Imana, à son tour il trait pour nous, ainsi le lait devient abondant dans le pays». Ce qui est ici dit du roi peut se dire de tous les ancêtres. L’ancêtre n’est pas n’importe quel défunt. Pas un inconnu ni un étranger à la famille ni celui qui s’est ma conduit. L’ancêtre est celui dont la famille se souvient avec fierté et qui est un anneau dans la chaîne de la communication de la vie et des moyens vitaux de la famille. Le rôle paternel ou maternel qu’il a joué de son vivant est encore accru après sa mort en faveur des siens auprès des forces occultes et des agents du monde d’outre-tombe. En particulier auprès d’Imana avec qui ils sont supposés avoir des relations non protecteurs et intercesseurs auprès de toutes les forces supérieures à nous.

**5. LE CONTEXTE AFRICAIN**

 **5.1 Une plate-forme culturelle**

Les données monographiques de notre religion traditionnelle sont à présent exposées dans les pages qui précédent. Tournons notre regard vers le monde négro-africain qui constitue le contexte de notre culture du Rwanda et du Burundi. L’avantage que nous attendons de cette enquête est de vérifier nos résultats selon qu’ils sont infirmés par leur milieu naturel plus vaste. Nous répondons par là à une exigence d’interprétation qui veut que chaque texte soit compris dans son contexte.

 Comme d’aucuns l’ont déjà dit, l’Afrique, surtout l’Afrique sub-saharienne, possède, dans ses grandes lignes, un fond commun culturel. Cette plate-forme est, sans doute, due à une commune origine histoire ou à un brassage de populations. En effet, ne parle-t-on pas plus en plus du berceau de l’humanité en Afrique. Les fouilles d’Olduvaï et de Omo donneraient à le penser. Du moins c’est l’opinion des archéologues comme LEAKEY, au dire de Th. OBENGA (1957) et des historiens comme Cheikh Anta DIOP qui a propagé la thèse de l’«Antériorité des civilisations noires» (1967). Que le couloir de la vallée du Nil et l’alignement de lacs qui vont du Victoria au détroit de Bab EL-Mandeb soient des chemins tout indiqués pour les mouvements migratoires, rien n’est plus probable. Surtout lorsque l’on «songe à ce qui a pu se produire lors de la désertification du Sahara, tel que le pense un J.MAQUET dans son «africanité traditionnelle et moderne» (1967. Les linguistes ne manquent pas de confirmer cette communauté culturelle de base pour les peuples négro-africains. Pour preuve, souvenons-nous des travaux d’un W. BLEEK (1869) qui a lancé le vocable de «langues bantu» pour avoir remarqué le gros bloc de langues sub-sahariennes qui utilise le même mot pour désigner la personne humaine. Au singulier /muntu/ au pluriel /bantu/. Des études très fouillées comme celle de GUTHRIE (1971) ont pu porter sur «Le Bantu Commun», l’ancêtre de nos langues actuelles qui auraient, à peu près, un millier de lexèmes communs.

**5.2 Une vision du monde**

 Cette base culturelle commune implique une conception du monde assez semblable pour l’essentiel. Entendons-nous d’abord sur ce qu’il convient d’appeler monde. Il s’agit tout simplement de l’ensemble des êtres ou si l’on préfère de la totalité du réel. Tous les peuples n’ont pas une identique vision du monde. Certains ont une vision dichotomique du réel : la matière et l’esprit. Concernant l’homme par exemple, ils parlent d’âme et de corps. Il semble que c’est là, par exemple, la conception de la Grèce antique. On sait que les orientaux ont une vision plutôt trichotomique. C’est le cas des Hébreux, du moins pour ce qui est de l’homme. D’après la Bible l’homme est comme une synthèse de trois éléments : le «basar» (=corps) qui serait de la même nature que l’«adamah» (=terre), le «néphèsh» (=âme) et la «ruah» (=esprit). Il est évident que ces deux schématisations peuvent se défendre et toutes sont suggérées par l’expérience. Cette dernière est cependant plus proche de l’expérience des phénomènes de la nature. Les corps solides et mensurables répondent bien à l’idée de matière. Il y a néanmoins des corps subtils, tel le vent, et qui indiquent la possibilité d’êtres non massifs, non quantifiables, non mesurables. Il y a ensuite des phénomènes constatables comme des effets de causes qui échappent totalement au constat empirique de l’homme. La nature spirituelle qui se manifeste par des activités d’intelligence et de volonté est de cet ordre des êtres non empiriques.

 Il est devenu banal de redire que les négro-africains cataloguent le réel en deux mondes : le visible et l’invisible. Cette dichotomie simplificatrice s’évanouit dès qu’on y regarde de très près. On peut a conserver si on la complète par une subdivision qui aboutit pratiquement à une trichotomie, ou en tout cas à une conception plus complexe. Pour ce travail, gardons cette dichotomie comme point de départ. Il y aurait donc pour nos populations une conception du monde qui comprend d’un côté celui de notre univers cosmique, et de l’autre le monde supra-cosmique. La complexité de cette schématisation vient du fait que ces deux mondes ne sont pas séparés, mais interférents et interdépendants. Ainsi devons-nous passer à une subdivision qui s’impose.

**5.2.1 Le monde cosmique**

 Selon une conception très courante en Afrique noire, l’univers est constitué par deux dimensions, le visible et l’invisible, disons mieux, **L’empirique** et **le métempirique**.

 Le monde dans sa dimension empirique est celui qui fait l’objet des sciences positives et se laisse manipuler par la technique. C’est, pourrait-on dire, le monde profane, saisi immédiatement par nos sens. Mais ce même monde cosmique possède une autre face, une autre dimension non exposée à nos sens et que, faute de meilleur terme, nous appelons «métempirique». C’est que nos gens pensent que ce monde-ci contient des forces et des éléments qui ne tombent pas directement sous nos sens. En effet certains hommes possèdent certains pouvoirs ou certaines forces spirituelles qui échappent au constat empirique. C’est le cas des guérisseurs traditionnels, des visionnaires qui annoncent l’avenir, des devins qui détectent les causes des maux actuels, des ritualistes qui profèrent des paroles efficaces de salut ou de malédiction. Bref, tous les charismatiques du numineux.

 Il y a également du métempirisme dans les réalités infra-humaines. Son efficacité se place surtout sur le plan du symbolisme. Une chose peut produire ce qu’elle signifie. Des plantes médicinales, des talismans, des gestes, des rites, certains animaux, peuvent produire des effets par un lien symbolique avec les destinataires. C’est sur cette base symbolique que joue la croyance, si répandue en Afrique, aux tabous ou aux pratiques dites magiques. Toujours est-il que la science et la technique, le savoir empirique, ne peuvent pas épuiser ni maitriser totalement les énormes réserves d’énergies et virtualités dont l’univers est prégnant. Telle est la conviction de nos populations.

5.2.2 Le monde supra-cosmique

 Il apparaît évident pour nos populations que le monde dans lequel nous sommes situés n’est pas le tout de l’être. Au Rwanda et au Burundi, notre univers était déjà conçu comme en trois étages. Il y a la surface du sol sur laquelle nous reposons (isi), le dessus de la voute céleste (ijuru) et le dessous de notre terre (ikuzimu). Le monde sous-terrain est habité par les défunts, le monde céleste est habité par des puissances dont la plus connue est la foudre (inkuba). Les êtres terriens, nous sont, bien entendu, mieux connus. Cette conception est un peu le fruit de l’imagination. Ce qui est plus consistant est la conception qui catalogue les êtres en trois catégories sans les localiser. Il ne s’agit pas de différence ou distance locale, mais de modes d’être ou différence spécifique. Il s’agit donc des êtres qui n’ont jamais revêtu notre mode d’être spatio-temporel ou qui ne l’ont plus.

 La première catégorie est celle des **trépassés**, c’est-à-dire des hommes qui sont passés sur notre terre, y ont séjourné et l’ont quittée pour de bon, par le fait de leur mort. Leur corps a été abandonné sur terre. Quelque chose de leur être survit, sous une forme sui-generis, dans ce monde qu’il faut appeler, faute d’un terme plus adéquat, supracosmique. Dans bien des langues bantu, ces hommes morts sont appelés des «ombres» ou des «éteints» (-zimu) comme chez nous.

 La seconde catégorie est celle des **esprits** qui n’ont jamais revêtu la matérialité de notre univers cosmique. Leur appréhension est des plus vagues. Elle se base sur un certain nombre de phénomènes de la nature difficile à expliquer par l’expérience ordinaire. Il semble qu’il y ait là aussi une intuition ou une raison de principe. On ne voit pas pourquoi notre univers serait le seul réservoir des êtres! D’autres mondes sont pensables et même vraisemblables. Au Burundi, nous rencontrons une série de noms de ces «esprits» sont censés reposer sur certaines personnes pour leur conférer des pouvoirs mirobolants. Les cas de prétendues possessions sont fréquents également dans notre zone culturelle. Quelque vague qu’elle soit, cette croyance en l’existence des êtres immatériels, étrangers à notre condition spatio-temporelle, est un fait. Et cette croyance est attestée dans toutes les zones de l’aire négro-africaine.

 La troisième catégorie est constituée par un seul être ou le sommet des êtres ou la plénitude du réel, à savoir **la réalité suprême**. En fait ce n’est pas un être qui ferait nombre avec d’autres. C’est l’être qui englobe tous les autres. Il en est le créateur et en reste le Seigneur tout-puissant.

 **5.3 Le monothéisme africain**

Ainsi cette vision du monde débouche sur le point central religieux du contexte africain, tel que nous allons essayer de le décrire. Il s’agit, en termes clairs, du monothéisme négro-africain. En effet, dans toutes les zones de notre Afrique sub-saharienne, la croyance en un «être suprême, absolu, infini, spirituel et personnel, qui est distinct du monde mais qui le crée, le porte et le pénètre entièrement comme fondement de toute réalité perçue de ce monde » est attestée. Sans vouloir répéter les résultats des travaux qui ont porté sur ce sujet, il nous suffira d’en donner quelques échantillons. Nous nous contenterons de citer ce qui concerne les deux qualités de l’être suprême par lesquelles tous les autres sont référés à Lui. Ces deux qualités sont les suivantes : il est le Créateur et le Seigneur de l’univers.

**OLODUMARE**

Dans son livre ; «God in Yoruba belief» E.BOLAJI IDOWU (1975) nous expose la croyance des Yoruba du Nigéria. Le pays des Yoruba est la région du sud-est qui touche le Bénin. Sa capitale régionale est la capacité fédérale actuelle qui est Lagos.

 Concernant le témoignage du monothéisme africain, dans sa version Yoruba, nous pouvons citer ce qu’il nous rapporte sur OLodumare, nom de la divinité dans la langue du pays. Au lieu de grouper ces témoignages sous les deux attributs de Dieu que sont la création et la seigneurie, laissons parler notre auteur. Ces deux attributs seront assez clairement entrevus dans leur contexte naturel.

 L’idée générale de cette croyance est la suivante :

«We have, in that way, learnt that the Yoruba think of Him as one who possesses superlatives greatness and fullness of all excellent attributes. By calling Him Olodumare, the Yoruba acknowledge Him to be unique in heaven and on earth, supreme over all» (p.38).\*

 L’auteur nous décrit ensuite la composition des divers éléments grammaticaux du nom de la divinité. Cette description est complétée par un exposé succinct des principaux attributs divins. Ecoutons :

**I.Le nom :**

-OL

 Ce monème est un préfixe amputé de la lettre «i» par élision. Il vient du nom /Oni/ qui signifie : «propriétaire de, « maître de», «celui qui agit dans».

-ODU

 Il y a deux possibilités pour le sens de ce nom. Il peur être un substantif. Dans ce cas on l’écrit avec un accent grave sur la voyelle /u/ et il signifie : «le chef suprême». En second lieu, il peut être un adjectif et s’écrit alors avec deux accents graves/odu/ et signifie : «très large ou très grand».

-MARE

 Le sens étymologique de ce nom échappe à l’analyse actuelle. Parmi quatre pistes de recherche, il y a lieu de signaler deux notes qui se retrouvent dans l’acception actuelle du mot : Le sens mythique de «l’arc-en-ciel» qui jette le pont entre le ciel et la terre par une sorte d’alliance entre les deux ; ensuite l’idée de «non changement par plénitude de qualités».

-OLODUMARE

 Il appert que ce nom comprend au moins trois parties. Que signifie alors l’addition de ces parties dans un même nom composé ? Autrement dit : que pensent les Yoruba lorsqu’ils prononcent ce nom ? La réponse suivante nous est donnée : «Le nom olòdùmarè nous dit-on, véhicule l’idée de Celui avec lequel l’homme peut entrer en alliance ou en communion, partout et toujours, celui qui est d’une grandeur et d’une majesté suprême, Celui qui est d’une parfaite stabilité dans les attributs de son être». Bref, il est le Souverain qui domine au ciel et sur la terre ou la Réalité suprême ou la Divinité (pp. 30-37).

**2. Les attributs**

 Les Yoruba ont une conception anthropomorphique de la Divinité. L’image de Olòdùmarè est celle d’un personnage vénérable et majestueux, vieux mais non vieillissant, qui commande avec une gravité qui inspire crainte et révérence. Il exerce la souveraine seigneurie sur toutes choses. Un examen attentif permet de découvrir ses principaux attributs que voici :

-CREATEUR

 Toutes choses au ciel et sur la terre trouvent son origine en lui. Cet attribut de créateur ou de producteur des choses se dit /Elédà/. En plus de sa capacité de donner l’existence, considérée comme source de la vie, il est nommé /Elémî/. L’œuvre de la création est décrite un peu comme dans le premier chapitre de la Genèse, avec grandeur et ordre, pour distinguer et ordonner les éléments du monde.

-ROI

 Pour les Yoruba, Olòdùmarè est le Roi d’une majesté unique et incomparable. Il est au dessus de toute divinité et de tout homme. Il habite dans les cieux et exerce son empire sur tout être.

-TOUT-PUISSANT

 Son pouvoir n’a pas de limite. C’est par ce pouvoir qu’il a créé toute chose, qu’il ordonne et gouverne tout souverainement et tout autre pouvoir est une participation au sien.

-INFINIMENT SAGE, OMNISCIENT, TOUT-VOYANT

 Sa sagesse fait qu’il ne commet aucune erreur et demeure infaillible dans le gouvernement des choses. Son omniscience le met hors de toute surprise ou ignorance. Tous les secrets sont ouverts dans ses yeux. Il voit et sonde les cœurs des hommes, contrôle la grande machinerie des lois de l’univers et donne harmonie à l’ensemble des êtres par sa souveraine providence.

-JUGE

 Le jugement de Olòdùmarè est conçu comme l’instance suprême et dernière. Dans le cours normal des événements, ce sont les divinités inférieures qui punissent les hommes pour leurs infractions à des tabous ou rites religieux. Dans le gouvernement de la société, les chefs se chargent de faire respecter la loi. Mais Olòdùmarè est le seul à siéger au tribunal suprême et final pour recevoir les comptes de chacun, sans erreur sans partialité, sans complaisance et sans recours possible. Durant le temps, chaque homme est jugé par les intermédiaires sur les écarts de sa conduite. Le recours à la Divinité suprême est le possible. Celle-ci exerce sa sanction en silence. Mais à la fin de chaque homme, par un jugement infailliblement juste et sans appel, le poids de son être est pesé sur la balance divine et le résultat est affiché devant ses yeux et détermine son destin définitif.

-IMMORTEL

 L’immortalité est l’un des attributs de Olódùmarè. Elle est conçue sous forme mythique. Non seulement, il ne peut mourir, mais également il ne subit dans son être aucun changement, aucune altération. Il est une puissance de roc innamovible et inusable. La mort de la Réalité Suprême est une idée absurde et insensée. Elle revient à celle du néant total.

 Ces quelques exemples suffissent à indiquer les sens du verbe que nous avons tenu à écrire avec majuscule et dont la racine est /-HAANG/. L’ancienne forme du Bantu-Commun de ce verbe est la racine /-PAANG-/=faire, créer. Ainsi voyons-nous que ces devinettes nous font montre de l’un des attributs de Nzambi qui est Créateur. Qu’il soit considéré comme Seigneur de l’univers, c’est évident. Nzambi Mpungu se traduit par Dieu Tout-puissant.

**-SAINT**

L’idée de sainteté ou de sacralité d’Olódùmarè insiste surtout sur son caractère de « tout-autre », de « séparé ». C’est son statut de transcendance qui est beaucoup plus souligné que celui de son immanence. Les deux sont cependant attestées. La sainteté rituelle et morale est bien connue également. De plus la bonte et la bienveillance sont conçues comme prédominantes sur sa sévérité et sa gravité dans le jugement. Sa pureté et sa droiture sont nimbrées dans une transcendance à toutes les limites (pp. 38-47).

**-NZAMBI**

Dans **« Rapports et compte-rendu de la IIe semaine d’etudes ethno-pastorales de Bandundu,** 1966, **vol.**2, nous trouvons une etude intitulée : « Dieu, idoles et sorcellerie », portant sur le Dieu des YAKA dit NZAMBI. La contribution (pp.19-66) qui nous interesse est de la plume du R.P van ROY, S.J., Kasongo-lunda.

L’auteur nous presente d’abord le pays des YAKA :

« La presente etude se limite a la region de l’entre Bakali-Kwango de la Republique du congo (actuellement le Zaïre). Le territoire habité par les Yaka s’etend entre 4dg. Latitude sud et 16dg. Et 18gd. 30 environ. Il est borné au Nord par une ligne de partage de la lumene à 4dg. 30 latitude sud et allant vers Kwango et la même latitude, puis vers Wamba, a hauteur de l’embouchure de la Bakali, puis rejoignant l‘Inzia vers 5 dg. Latitude sud. A l’Est par Nzia, Le 18dg. Longueur, la haute Nzia jusqu'à sa source ; au sud par une ligne joignant les chutes Guillaume du kwango et les chutes Hadda de la Wamba à la source de l’inzia ; à l’Ouest par une ligne parallèle au Kwango, la moyenne Lubishi et la haute lumene. » (p.19).

Notre auteur nous apprend en outre que l’usage du nom de NZAMBI s’etend au-delà de la refion des Yaka.

« Ce nom ne diffère pas de celui employé par les ethnies voisines. On le trouve d’ailleurs répandu, avec bon nombre de variantes, depuis le cameroun méridional jusq’au Zambèze supérieur, et depuis la côte atlantique jusqu’au centre de la République du Congo (Zaïre). »(20).

Le témoignage que nous allons demander à notre auteur se trouve dans ce qui est dit au sujet des « devinettes » théophores. Beaucoup de devinettes parlent, nous dit-on, de l’Etre suprême. Le mot m*’sangala* est dérivé de la manière dont les jeunes introduisent cette espèce de joutes or atoires et récréatives. Accroupis autour du feu dans l’obscurité, ou dans le sable au clair de lune, un des assistants dit à haute voix : « M’sangala ! Et tous les autres de répondre : « Tyaka ! Nous la voulons».ou bien l’on débute par une autre formule, telle que : « Tan ! »-(R) : « *Toma ! ».* Dans une collection de 28 devinettes, groupée autour du thème : Dieu créateur des éléments inanimés, du monde végétal, du monde animal, de l’homme, créateur premier des objets travaillés par l’homme, l’auteur serre de près le concept de création.Ecoutons.

* « Kima KIHANGA Mfumu Nzambi Ka kibwa ha notto ko –Nthemo-themo :

Une chose créée par le seigneur Dieu ne tombe pas par terre-les étoiles.

 - « Tseko KAHANGA Nzambi kaka dimosi-ntangwa.

 La brousse créée par Dieu n’a qu’une gerde d’herbes –le soleil.

* « Yanga DIHANGA Tata Mupfumu Nzambibeto kulu mpengo tuyetala-Mbau.

 L’étang crée par Dieu, on n’y tombe pas au milieu- le feu.

 -«  Kima KIHANGA Nzambi kiakuru meso-meso- Mbati.

 Une chose créée par Dieu qui est tout yeux-Ananas.

-« Kima Kimosi KIHANGA Mpfumu N zambi kenina ko yamwelo- Diki.

Une chose créée Par le Seigneur Dieu qui n’a pas d’ouverture- l’oeuf.

-«  Lukaya LUHANGA Tata Mpfumu Nzambi lubwa ko ha tsi – Ditu.

La feuille créée par le Seigneur Dieu Père ne tombe par sur le sol –l’oreille.

-« Nzo IHANGA Mpfumu Nzambi mielo mitala ha tsi- Mbombo.

La maison créée par le Seigneur Dieu a ses ouvertures tournées vers le sol- le nez.

 -« Yanga ANANGA Nzambi-banuni babwanga, kansi go dibudi mbemba dilkele – Luku.

Quantité d’oiseaux se laissent choir dans l’etang crée par Dieu, mais si le vautour y tombe il sèche- le pain de manioc.

Ces quelques exemples suffisent à indiquer le sens du verbe que nous avons tenu à écrire avec majuscule et dont la racine est \-HAANG\. L’ancienne forme du Bantu-Commun de ce verbe est la racine \-PAANG-\= faire, créer. Ainsi voyons-nous que ces devinettes nous font montre de l’un des attributs de Nzambi qui est Créateur. Qu’il soit considéré comme Seigneur d el’univers, c’est évident. Nzambi Mpungu se traduit par Dieu Tout-Puissant.

**MULUNGU**

 Dans son livre «**La philosophie bantu comparé**» (1976, pp. 140), A.KAGAME nous parle d’un nom Dieu dit MULUNGU, avec sa variante de MUUNGU. «Cette dénomination semble couvrir une aire sensiblement étendue. Depuis la grande enclave bantu du Kenya, elle coule le long de l’Océan Indien et puis le sud du lac Nyanza (Victoria) ; elle englobe le Malawi, une bande de la Zambie et le gros moeceau Nord du Mozambique jusqu’à l’embouchure du Zambèze».

 Notre auteur nous apprend que le nom vient du verbe «Kurunga»= joindre. Nous savons déjà que dans le Bantu-Commun, la racine/-DUUNG-/ qui s’est transformé en /RUUNGU-/ signifie effectivement : JOINDRE. On peut se demander ce que signifie l’action de joindre attribuée à l’Etre Suprême. En tenant compte des autres dénominations de la divinité qui l’accompagnent, nous pouvons déceler le sens de ce verbe de ce verbe. MULUNGU est l’être qui fait le lien entre les êtres en étant leur Créateur et Seigneur de tous. C’est en Lui que tout se retrouve, existe, subsiste et tend vers son achèvement. C’est Lui que toutes les hiérarchies des êtres trouvent leur clef de voûte. C’est Lui qui donne cohésion, complémentarité et ordre. Bref tous sont unanimes dans l’acte d’adoration universelle à l’égard du principe d’être, d’unité et de destin.

  **RUHANGA**

 Nous avons déjà rencontré ce nom au sujet de Nzambi. Nous savons que le nom vient du verbe dont la racine en Bantu-Commun est /PAANG-/ et veut dire : faire, créer. Nous sommes pourtant dans une autre région au nord de l’Uganda dans une contrée jadis nommé le royaume de Kitara. C’est là que le nom de Dieu se disait RUHANGA. Nous allons emprunter à John ROSCCE quelques informations qu’il nous présente dans son ouvrage «The Bakitara or Banyoro» (1923).

 Le pays nous est situé de la façon suivante :

 «The country of Kitara, which is now generally known as Bunyoro, was at one time the largest and most powerfull of all the autocratic Kingdoms in the region of Central Africa. In those days it stretched to the river Kagera in the south and into Buganda in the Est, while on the West it was bounded by the Albert Lake and the Semlili River, and the Victoria Nile marked its northern border. The Kingdom thus lay between long. 300 and 500 E. and lat. lo s.and 500 N., and the influence of its kings extended far beyond their own land, for Busoga and the and the tribes of the Teso country paid allegiance to them and other countries acknowledge their power» (p.1).

 Après cette présentation de la région, écoutons ce qui est dit de la conception de Ruhanga :

«Though the Bakitara had a great number of objects of worship, there was but one god, Ruhanga, the creator and the father of manking….. (p.21).

Ruhanga was said to be the creator of all things. He was held in esteem by all the people, but he had neither temple nor priest. People did not call upon him for assistance, because he had done his work and there was no need to ask further favours of him. Other gods could assist in multiplying men, cattle, and crops; they could also heal sickness and stay plagues. Hence the creator was not troubled about these matters, nor indeed he thought of except when they desired to give him the hanour that was due to him as the Maker of all things» (p.23)…

 This evidently monotheistic belief was complicated by a misty and somewhat bewildering collection of beings, called the BACHWEZI (sing. MUCHWEZI), who, though regarded as immortal and almost divine, were completely subordinate to Ruhanga, whose immediate descendants they were. After living as men in the country for many years, these Bachwezi suddenly departed, leaving behind them their priests, who could communicate with them and obtain blessing and favours from them. It was to these Bachwezi that the people generally turned for help and not to Ruhanga, who was regarded as having retired from active participation in the world which he creates… (pp.21-22).

 Each of the Bachwezi had one or more representatives who were the BANDWA (sing.MANDWA) or priests of nation, and either claimed to be themselves mediums for the Bachwezi or were accompanied by mediums whose utterances they communicated to the people» (p.22).\*

\*-Le pays de KITARA, qui est maintenant généralement connu sous le nom de BUNYORO, était, à un certain moment, le plus large et le plus fort de tous les royaumes autocratiques de la région interlacustre de l’Afrique Centrale. En ce moment-là, il s’étendait au sud jusqu’à la rivière Kagera, et autour de Buganda vers l’Est. A l’Ouest il était borné par le Lac Albert et la rivière Semliki, tandis que le Nil de Victoria constituait sa limite septentrionale. Le royaume s’étendait alors entre 30 et 50 degrés de longitude Est d’une part et entre I degré de latitude sud et 50 degrés Nord. L’influence de ses rois s’étendait bien loin au-delà de leur propre pays, en effet, le Busoga et les tributs du pays de Teso leur payaient le tribut d’allégeance et les autres pays reconnaissaient leur force.

-Bien que les Bakitara avaient un grand nombre d’objets de culte, ils reconnaissaient cependant un seul dieu, Ruhanga, le créateur et le père de l’humanité (p.21).

-Ruhanga était considéré comme le créateur de toutes choses. Il était tenu en estime par tous les hommes, mais il n’avait ni temple ni prêtre. Les gens ne l’invoquaient pas pour implorer son assistance, parce qu’il avait confié cette charge à d’autres et il n’avait aucun besoin pour demander quelques faveurs à son profit. Les autres (dieux) pouvaient accorder leur assistance en multipliant les hommes, le bétail et les récoltes ; ils pouvaient aussi guérir les maladies et tenir loin les pestes. Dès lors le créateur n’était pas dérangé pour ces diverses affaires, et, en vérité, il ne songeait pas non plus faire exception (à cette attitude) lorsque les gens désiraient lui rendre l’honneur dû à celui qui est le Faiseur de toutes choses (p.23)

-Cette foi clairement monothéiste était compliquée par un mystère et par une certain collection embarrassante d’êtres appelés BACWEZI (sing. MUCWEZI) qui, quoique regardés comme immortels et presque divins, étaient complètement subordonnés à Ruhanga dont ils étaient des descendants immédiats. Après avoir vécu comme hommes sur terre pendant de longues années, ces Bacwezi sont subitement partis, laissant derrière eux leurs prêtres pour communiquer avec eux et obtenir d’eux bénédiction et faveur (pour les hommes). C’est ainsi que les gens sont généralement enclins à demander aide à ces Bacwezi plutôt qu’à Ruhanga, regardé comme retiré de la participation active aux affaires du monde qu’il a créé (pp. 21-22).

-Chacun de ces Bacwezi avait un ou plusieurs représentants qu’étaient les BABANDWA (sing.MUBANDWA) ou prêtres de la nation. Les autres étaient invoqués comme des médiums eux-mêmes pour les Bacwezi ou étaient accompagnés de médiums par les paroles desquels ils communiquaient avec les gens (p.22).

 Ces longues citations nous ont permis de remarquer la complexité de cette croyance monothéiste. Si Ruhanga est l’Etre Suprême, créateur de toutes choses, il a sous lui des intermédiaires nommés BACHWEZI et qui sont des hommes morts qui ont quitté pour de bon cette terre et siègent actuellement dans l’au-delà.

 Ces Batchwezi ont, chacun, un représentant auprès des vivants ou medium qui permet la communication entre le monde de ces défunts et celui des membres de leur famille encore sur terre. Ces ministres sont nommés Bandwa. Nous reconnaissons ici la catégorie des défunts que nous avons rencontrés lorsqu’il était question de la vénération des ancêtres du Rwanda et du Burundi. Le nom utilisé dans notre langue pour désigner ces hommes «éteints» a gardé la forme du singulier, à savoir Imandwa.

 Nous pouvons citer une conclusion générale sur ces échantillons du monothéisme africain. Ces quatre exemples représentent assez bien l’ensemble de notre région de l’Afrique sub-saharienne. Il est évident que la croyance en Dieu est fondamentalement la même. Quel que soit le nom de chaque langue envisagée, le référent est manifestement le même. Il s’agit toujours de l’Etre Suprême, Créateur et Souverain Maître, Seigneur de l’univers.

CHAPITRE II

Une Théologie anthropologique

 Nous voici parvenus au sommet de notre présente réflexion. Nous avons en mains les données concernant notre sujet. Il va falloir maintenant en faire un usage proprement théologique. Cela va consister à vérifier le statut théologique de notre religion traditionnelle. Celui-ci une fois établi, il faudra examiner la nature spécifique de ce cheminement vers Dieu. Et finalement il faudra rendre manifeste le contenu concret de ce discours théologique.

1. **LE STATUT THEOLOGIQUE DE NOTRE RELIGION TRADITIONNELLE**

 Ce statut n’est rien d’autre que la valeur en tant que discours sur Dieu. La validité de ce discours peut être vérifiée de trois façons : Tout d’abord il faut constater l’existence de ce discours de peur qu’il ne soit seulement une projection des chercheurs en la matière qui trouvent tout où objectivement il n’y a rien. Ensuite il faut que ce discours soit pertinent et non illusoire. Et enfin il faut que le contenu de ce discours soit l’expression valable de la Réalité Suprême. Reprenons ces trois idées de manière plus explicite et plus complète.

**I.I. L’existence d’un discours théologique**

 L’existence d’une parole sur Dieu est une donnée de base pour tout discours théologique. Cette parole est l’objet matériel sur lequel se réalisent l’écoute, la foi et l’intelligence, au sein de la communauté croyante. Cette parole peut être proférée par Dieu lui-même. Dieu qui révèle le mystère sur sa nature et son agir est évidemment la parole la plus autorisée et la plus adéquate. Cette parole sur Dieu peut transiter par un intermédiaire, un envoyé, un prophète. Celle-là est aussi une parole de Dieu sur Dieu, mais indirecte, exigeant la vérification de l’authenticité du message. Il faut que le prophète remplisse les conditions qui le mettent à l’abri de l’erreur ou de la volonté d’induire en erreur. Cet intermédiaire peut être un ensemble de témoignages concordants, provenant de plusieurs messagers ou de plusieurs expériences individuelles ou communautaires. Dans l’histoire des religions, nous avons des exemples de ces trois situations de transmission de la parole sur Dieu. Pour la première situation du discours de Dieu sur lui-même, nous pouvons citer l’exemple de la Bible. Dieu dit : à Moïse «JE SUIS QUI JE SUIS» (Ex. 3,14). La même Bible nous offre l’exemple de la seconde situation car le Dieu de la Bible a parlé par la bouche de plusieurs prophètes et même a parlé par son Fils au dernier moment (He. 1,1).

 Nous pourrions ajouter l’exemple de l’Islam où le Dieu Allah s’est révélé par son prophète Mahomet, tel que nous pouvons le lire dans le livre sacré d’Islam qui se nomme le Coran. Concernant la troisième situation, les choses sont plus complexes. Au lieu d’entendre la parole de Dieu dans la bouche d’un ou plusieurs prophètes individuellement identifiés, Dieu parle par la bouche de l’ensemble des êtres de notre univers. Bien des sages de tous les temps ont entendu cette voix des choses de ce monde qui clame : nous sommes ici, mais nous n’y sommes pas toutes seules, nous n’avons pas toute la raison d’être en nous-mêmes, nous sommes limitées dans l’être et notre existence est contingente. Par conséquent, reconnaissez que nous sommes des choses faites par un auteur, infiniment sage et infiniment puissant. Bref, nous sommes l’œuvre d’un Créateur. L’exemple de cette situation du discours sur Dieu est précisément notre religion traditionnelle comme toutes les religions dites «naturelles». Que Dieu puisse parler par un messager, ou que tous les êtres soient ses messagers, tout dépend de sa volonté.

 Cette exigence de principe de l’existence d’une parole de Dieu directe ou indirecte sur lui-même est pratiquement vérifiée dans le cas de notre religion traditionnelle. Toute la partie qui précède n’a voulu que se faire l’écho de cette affirmation. Nous en avons fait une écoute assez ample de manière à ne plus hésiter sur la réalité de cette parole. Ainsi sommes-nous en possession de ce que nos ancêtres ont considéré comme la parole de Dieu qui leur était adressée.

**I.2 La pertinence de ce discours**

Une seconde condition pour remplir les exigences d’un discours théologique proprement dit, est que celui-ci soit pertinent. Qu’est-ce à dire ? Il faut qu’il ait un fondement, réel, objectif, raisonnablement justifiable. Autrement dit : ce discours ne doit pas être une projection, une illusion, le fruit de l’imagination. Qu’en est-il de notre religion ?

 Son fondement est le roc que constituent tous les êtres qui sont des réalités créées. Le Dieu dont il est question n’est pas une idole. Il n’est pas identifié individuellement. Ce Dieu reste celui que l’univers dit être son auteur. Et comme l’univers est là, réel, son auteur ne peut pas ne pas être réel, donc pas illusoire. Ce Dieu reste caché, se fait deviner à travers le miroir de son œuvre. La seule connaissance qu’on a de Lui est uniquement ce qui se déduit à partir de tout ce qu’exigent la réalité de notre univers et ses perfections de nature. Cela revient pratiquement à ce que nous avons exprimé comme contenu de base du monothéisme authentique.

* 1. **La valeur de son contenu**

 Une dernière exigence que nous avons formulée pour qu’un discours ait une valeur proprement théologique est que son contenu soit conforme à la vérité. Cette vérité est de dire ce qu’est véritablement Dieu. Savoir ce qu’est Dieu revient à se mettre à l’écoute de sa parole authentique. Cette parole doit livrer un message qui affirme l’existence d’un absolu. Par définition, la Réalité Suprême ou Dieu est une réalité qui se suffit, s’explique et dont tout le reste dépend en tout. L’idée d’un Absolu implique un certain nombre de qualités de sa nature. Il ne doit avoir aucune limite dans ses perfections. Par conséquent, il est au-delà de tout entendement et expression. Il est ineffable. Un pareil être doit être unique, sinon il serait relatif, limité, dépendant. L’idée de plusieurs absolus est une pseudo-idée et une contradiction «in terminis». Il ne peut avoir la moindre imperfection car cela serait précisément une limite. Il a donc l’être autonome, la plénitude de tout ce qui peut être et est source de l’existence et de la perfection des autres êtres.

 Une pareille conception de la divinité se vérifie parfaitement dans tout ce qui a été dit au sujet des sources authentiquement traditionnelles de notre religion. Imana est le correspondant exact de cette conception d’un Absolu par rapport auquel tout se réfère.

1. **LA VIE HUMAINE EST LE CHEMIN VERS DIEU\*\*\*\*\***

 Compte tenu des résultats obtenus en matière de discours sur le Dieu de notre religion, une question concrète et pratique se pose impérieusement : par quel chemin nos ancêtres sont-ils passés pour se rendre au lieu où Dieu réside? Il ne s’agit pas d’une question hypothétique ou théorique. Il s’agit de la voie historique et effective par laquelle le cheminement vers Dieu s’est opéré. Bien entendu, la réponse à cette question requiert des preuves historiques et concrètes. Comme une telle question n’a jamais été posée aussi brutalement, force nous est de chercher la réponse dans l’implicite de ce discours que contient la croyance en Dieu.

 A priori, il y a trois voies possibles pour se rendre au lieu où Dieu demeure. Ces trois voies correspondent aux trois modes d’acquisition de nos connaissances. Nous venons de le dire : Dieu peut parler aux hommes ; des philosophes peuvent établir un système rigoureusement probant de la nécessité d’une cause du monde visible; ou tout simplement le seul fait d’exister et de vivre peut postuler Dieu. En d’autres termes nous pouvons dire qu’il y a trois voies possibles : la voie de la révélation, la voie de la spéculation philosophique et enfin la voie de la vie existentielle. Ces trois voies en réalité ne sont ni opposées ni divergentes. Elles sont différentes mais convergentes. Parfois même elles peuvent se compléter mutuellement. Qu’en est-il concrètement pour le cas de notre religion ?

**2.1 Le Dieu de la révélation**

 Y-a-t-il eu une révélation historique de Dieu à nos ancêtres ? Comment répondre à cette question d’ordre historique ? Il s’agit d’un fait événementiel qui est à l’origine de la croyance en Dieu. Cet événement, s’il a eu lieu, doit s’être inscrit dans l’espace et le temps. De plus il doit avoir laissé des traces dans les récits historiques. S’il a existé et sombré complètement dans l’oubli, on ne peut rien en dire. Et c’est là notre problème concret. Existe-t-il dans notre histoire un souvenir de l’événement qui est l’origine de notre croyance en Dieu ?

 Remarquons que dans notre histoire, il existe des récits plus ou moins légendaires des origines d’un certain nombre d’éléments de notre culture et de notre vie sociale. Il existe un récit des origines de la dernière dynastie royale du Rwanda. Le fondateur serait descendu du ciel. Il s’appelait KIGWA (=le-Tombé», sous-entendu : du ciel). Il existe des récits de l’introduction de certaines graminées actuellement cultivées dans nos pays et dont l’origine étrangère est localisée dans l’espace et le temps. Il existe le récit de l’origine d’un certain genre poétique inconnu naguère au Rwanda mais qui aurait été importé par des aèdes venus du Burundi à une époque bien déterminée. Il existe le récit de l’introduction au Rwanda et au Burundi du culte du «Kubandwa», que nous avons déjà rencontré dans les pages précédentes. Ce culte vient des régions du nord-est de nos pays. Il a été importé par un personnage légendaire du nom de Ryangombe-kiranga. Cet événement est situé au quinzième siècle de notre histoire.

A l’instar de ces autres récits d’origine, avons-nous quelque chose de similaire en ce qui concerne la croyance en Dieu-Imana ? Il existe des légendes qui expliquent certains événements ou certaines situations actuelles en les mettant en rapport avec Dieu. Une légende nous explique comment la mort sévit chez les hommes, parce qu’une vieille femme l’a cachée dans son sein alors qu’Imana lui faisais la chasse pour l’empêcher de venir tuer les hommes. Mais cette légende étiologique ne trompe personne. Urupfu (Le trépas) n’est pas un individu réel, mais imaginaire. Une croyance nous raconte comment Dieu vient la nuit pour façonner les petits enfants dans le sein de leurs mères. Voilà pourquoi la coutume veut que dans chaque famille où il y a des femmes en âge d’enfanter il y ait chaque nuit «**un peu d’eau**» dans un récipient pour la toilette de Dieu après avoir modelé l’enfant avec du limon. C’est la coutume d’ «**utuzi tw’Imana**». En réalité la coutume a une autre fonction. L’eau est une nécessité pour plusieurs besoins familiaux, à tel point qu’une famille ne doit pas pousser l’imprudence jusqu’à passer une nuit sans une goutte d’eau dans un récipient. Il est évident que personne n’ajoute foi à l’histoire du «divin potier» qui vient fabriquer les enfants dans le sein maternel avec de la terre. Il en va de la même manière pour tous les récits mythiques qui essaient d’attribuer à Imana-Dieu une fonction historique comme fait événementiel. Nous n’avons aucun récit qui parle des origines du monde, un peu dans le sens de ce que la Bible nous raconte dans le premier chapitre de la Genèse. La mémoire du passé ne nous révèle rien qui serait à l’origine historique de notre religion traditionnelle. Tout ceci ne peut aboutir qu’à une conclusion : rien n’atteste une parole, un événement historique par lesquels Dieu aurait pu se faire connaître à nos ancêtres. Ainsi force nous est de chercher ailleurs l’origine de notre religion traditionnelle. Il se peut bien que Dieu ait parlé, qu’il ait eu une révélation primitive perdue dans la nuit des temps. La seule affirmation que nous avançons est celle de son absence dans nos documents historiques attestant une quelconque révélation, venue d’ailleurs et faisant irruption dans notre historique.

**2.2 Le Dieu des philosophes**

 Comme on le sait, le philosophe est un homme comme tous les autres. Un homme qui développe de façon systématique une activité spirituelle commune à tous les hommes. C’est un spécialiste de la pensée rigoureuse. Il a la spécialité d’expliciter et de rendre rigoureusement claires des connaissances que les autres hommes possèdent de façon implicite, vague, non démontrée rationnellement. Par cette voie spéculative, des philosophes ont réussi à prouver que le monde de notre expérience exige une raison d’être suffisante en dehors des éléments de ce monde. Par là, ils ont montré que de droit, la raison humaine a de quoi se frayer un chemin qui conduit à la découverte et à l’affirmation de la Cause du monde. Nous allons essayer de procéder par étapes dans l’exposé de cette voie que, dès maintenant, nous pouvons nommer «ontologique».

 Le point de décollage de cette démonstration est l’appréhension naturelle à l’esprit humain, du mystère de l’être. Cette pré-connaissance de l’être permet de dégager le principe de causalité qui règle les relations entre les différents êtres. A ce troisième stade du processus de raisonnement, il devient possible de dégager de l’expérience des êtres finis que la raison suffisante de leur être est dans un autre être qui ne fait pas nombre avec eux-mêmes. C’est cet autre qu’il est convenu de nommer Dieu ou de tout autre non équivalent. Exposons brièvement ces trois étapes de la voie «ontologique».

 Le «petit dictionnaire de théologie catholique», publié par Karl RAHNER/Herbert VORGRIMLER (1961) nous donne une bonne description de la réalité et du concept de l’«être» (pp. 174-175). Ce résumé très dense va nous faciliter l’intelligence de ce que nous nommons la première étape du raisonnement métaphysique qui conduit à l’affirmation que notre univers n’a pas toute sa raison d’être en lui-même et que donc il faut la chercher ailleurs. Lisons très attentivement cet article sur l’«être» :

-«C’est là la réalité et le concept qui constituent l’objet premierde la métaphysique, et dont l’intelligence est d’une importance décisive pour comprendre ce qu’on veut dire par Dieu.

-«On appelle d’abord «être», «existant», tout ce qui peut être objet d’une connaissance, quelque chose qui n’est pas rien. On peut considérer ce concept d’être comme formé par un processus qui consiste à faire abstraction de toutes les particularités qui différencient le réel, pour réunir tous les objets possibles sous le concept le plus large qui soit, qui cependant comprend en lui-même, à son tour, toutes ces particularités en tant qu’être.

-On peut aussi comprendre sous «être» ce qui rend justement ce «quelque chose», qui n’est pas rien, «existant».

-Mais il serait superficiel et même faux de ne voir dans l’être qu’un concept secondaire d’abstraction généralisée au maximum, donc simplement le résultat de l’expérience de chacun. Au contraire, chaque saisie d’un objet particulier est régie, elle-même, par une loi antérieure propre à l’intelligence comme telle, faculté du jugement. Le concept se forme au sein d’une anticipation (non exprimable) de la totalité originelle de toute réalité possible, et chaque fois qu’un objet particulier est saisi, cela se fait à l’intérieur d’un «horizon» qui est toujours présent d’une façon inexprimée et non à la manière d’un objet. Cette connaissance informulable et «non objectable» constitue une sorte d’expérience métaphysique.

 -L’esprit obtus dépourvu de sens métaphysique passera à côté d’elle sans s’en douter; mais elle commence à prendre forme et à devenir exprimable dans les phénomènes de l’amour infini, du désir, de l’angoisse, de l’interrogation pure et grande ouverte.

-Cette connaissance informulable est la condition «a priori» de la connaissance particulière. Sans elle, on ne pourrait ni comparer, ni référer une chose à une autre, ni juger de façon absolue. Car l’acte par lequel on établit un rapport entre deux objets donnés «a posteriori», qui les distingue et les relie (ce qui est la fonction de base de la pensée discursive), présuppose une grandeur qui leur sert de mesure commune (même si le sujet n’en prend conscience qu’à l’aide de la matière «a posteriori»), il la suppose, il ne la crée pas.

-Ce que nous appelons «être», c’est ce vers quoi tend l’acte par lequel la connaissance et l’amour possible (transcendance), par une anticipation qui « a priori» distingue et unit à la fois les objets particuliers.

-Avec cette notion d’être se trouve déjà posé, en même temps, l’Infini incompréhensible, car même si l’on entendait l’être comme de soi fini, il serait déjà englobé et devrait être compris à l’intérieur d’un horizon plus vaste, qui serait, lui réellement celui de l’être. Ce qu’on appelle Acte pur, Etre absolu, Mystère absolu, Dieu, ce n’est pas l’être abstrait, constitué comme un concept secondaire, réalisé dans chaque être fini particulier, mais l’infinité originelle de l’être tout court, que la transcendance de l’homme affirme, sans pouvoir se la représenter, dans chacun de ses actes de connaissance, comme mystère incompréhensible, et qui est le fondement non seulement de la connaissance mais aussi de la réalité de chaque être.»

 Cette saisie de l’être, informulable, anticipée et antérieure à l’acte de conscience réflexive permet d’appréhender le mystère de l’être et de saisir en même temps la différence des êtres particuliers. C’est alors que l’esprit se rend compte que des êtres qui n’ont pas leur raison d’être en eux-mêmes la doivent à un autre. Ainsi le principe de causalité émerge comme une vérité évidente en elle-même. Au point de vue philosophique, ce deuxième stade de notre processus de vérification rationnelle de l’existence de Dieu, peut se résumer de la façon suivante :

* «L’être qui n’a pas toute sa raison d’être en lui-même est contingent, il peut exister ou ne pas exister, s’il existe réellement, il a dû être produit par une cause active».
* Ce principe de causalité est complété par le principe de contradiction ; ce qui est contingent n’existe pas par son essence même. Il peut exister ou ne pas exister, car l’essence n’est pas le principe de son existence. Donc, s’il existe, il existe en fonction d’un autre. S’il n’existait pas en fonction d’un autre, il serait à la fois destiné à être (car il existe) et non destiné à être (car il n’aurait de cause), ce qui serait contradictoire. Ceci n’apporte cependant pour la théologie qu’une chose qui est d’avance comprise dans la réalisation de l’esprit humain par lui-même : la notion d’être.
* Si celle-ci n’était pas elle-même donnée d’avance dans la pensée, qui se déroule dans la perspective de l’être, qui le vise et l’affirme en tout et qui est portée par lui, l’application, en théologie, du principe de causalité à la relation entre Dieu et le monde ne mènerait pas à une notion vraie de Dieu » (Ibidem, p. 64).

 Faisons le dernier pas. La notion d’être est une donnée de notre esprit connaissant et aimant. Les êtres contingents sont produits par une cause active. Le problème qui nous reste est de savoir si, de fait, notre univers et tout ce qu’il renferme est totalement contingent. La philosophie scolastique a vulgarisé les «preuves de l’existence de Dieu». Ce sont divers aspect de la manifestation concrète de cette contingence et finitude des êtres de ce monde. L’aspect le plus apparent et déjà signalé par ARISTOTE est celui du «changement». En regard du monde, une constatation philosophique s’impose : que toutes les réalités de ce monde changent, c’est-à-dire soit qu’elles passent du repos à l’action soit qu’elles subissent un changement qualitatif. Or tout ce qui change présuppose une cause distincte de lui. ARISTOTE disait : «quid quid movetur, ab alio movetur». Et au bout de la chaîne des moteurs mus, il faut bien qu’il y ait un moteur immobile, sinon nous aurions des choses mues sans qu’elles soient mues par quelque chose. Ce mouvement est universel dans les choses de ce monde. Toutes passent par des états successifs. Les uns apparaissent et disparaissent et disparaissent. Les autres changent les modes d’être ou tout l’être lui-même change. Rien n’est stable, immuablement identique à lui-même. Ceci est un fait qu’un examen attentif montre à l’évidence.

 Revenons alors à notre question fondamentale : est-ce cette voie «ontologique» qui a conduit nos ancêtres à la découverte de l’existence de la cause de ce monde changeant et donc dépendant et contingent ? Une chose est certaine : nos ancêtres, comme tout homme adulte et normal, se sont posé la question du sens des choses, tout au moins de façon empirique. Nous avons dit que les principes premiers de l’être sont connaturels à l’esprit humain. Il est donc certain que la voie ontologique n’est pas étrangère à cette découverte de la cause du monde. Cependant, il y a raisonnement et raisonnement. Il y a un raisonnement philosophique qui passe rigoureusement, spéculativement, discursivement d’une vérité générale, à une mineure et débouche à une conclusion. C’est le type de raisonnement démonstratif. L’exemple de cette voie est le Moteur premier immobile d’ARISTOTE ou le Bien de PLATON ou l’Un de PLONTIN. Un tel cheminement spéculatif n’a pas été réalisé dans le cas de notre connaissance de Dieu. Tous les temoignages traditionnelsde notre croyance en Dieu sont muets sur ce point et pour cause. Des maîtres en philosophie spéculative, nous n’en avons pas connus.

* 1. **Le Dieu de la vie existentielle**

 Nous venons de le voir : notre Dieu n’est pas celui d’une révélation historique ni celui de la métaphysique. Il nous reste une troisième possibilité. La vie de tous les jours, ses profondes interrogations, ses profondes aspirations, ses continuels échecs, tout ce tissu existentiel de notre condition terrestre constitue un lieu théologique, une voie anthropologique, un moyen pour découvrir ce que cette vie suppose ou présuppose. Insistons sur cette expression de *voie anthropologique.* Il s’agitde l’homme dans sa condition actuelle, concrète, phénoménologique, existentielle. L’homme est une question pour lui-même. Et cette question de lui-même devient un chemin pour découvrir ce qui permet de le comprendre pleinement. Pour éviter des méprises au sujet de cette expression de voie anthropologie théologique et une théologie anthropologique.

 Une anthropologie théologique et chrétienne est le sens de l’homme tel que le donne le message historique de la foi chrétienne. Cette anthropologie signifie : que l’homme est un être dans son univers sans nul autre comparable ; qu’il est sujet au point d’être partenaire de Dieu ; qu’il peut entrer en relation avec Dieu jusqu’à devenir participant de sa nature divine, etc.

 Une théologie anthropologique, par contre, est la connaissance de l’homme qui débouche sur Dieu comme l’unique nécessaire de sa réalisation ou de son actualité. Le cheminement qui s’opère dans ce cas est similaire. Nous l’avons distinguée de celle-ci à sa cause de ce caractère concret, existentiel et limité. L’homme n’est pas la totalité de l’être. Mais, d’un autre côté, l’homme est la réalité la plus noble de ce monde. Il devient donc un chemin privilégié pour la découverte de la cause de ce monde en général qui est aussi sa cause propre en particulier. Ainsi la réalité la plus parfaite de cet univers devient de ce fait la voie la plus excellente pour connaître l’auteur commun de toutes les réalités de ce monde.

 Qu’est-ce qui nous prouve que c’est ce cheminement que nos ancêtres ont suivi ? Qu’est-ce qui peut le prouver sinon ce qu’ils nous en ont dit ? Ce qu’ils nous ont dit se trouve dans l’ensemble du dossier que nous avons présenté sous le titre de «sources traditionnelles» de la religion ancestrale. Nous l’avons vu, le Dieu de nos ancêtres est « le Dieu –avec-l’homme et le Dieu-pour-l’homme». Ce sont les problèmes vitaux de la condition humaine qui engendrent l’interrogation sur Dieu. Dieu est perçu comme condition de réalisation et de réussite pour l’existence humaine. Les noms théophores nous parlent de Dieu comme étant l’auteur et le conservateur de la vie humaine. Les proverbes et légendes nous parlent de Dieu comme le législateur et le gardien de la loi morale pour guider la conduite humaine digne d’un être intelligent, libre et responsable. La connaissance du «Dieu-avec-les hommes» implique nécessairement une connaissance de Dieu en lui-même. Cette réflexion va être prolongée dans ce qui concerne l’analyse des diverses dimensions de la vie. Aussi pouvons-nous arrêter ici ces explications sur cette voie anthropologique.

**3. LA VIE A TROIS DIMENSIONS**

 «Kubaho» (=être-là) signifie pratiquement vivre, subsister. Son contraire est mourir ou n’avoir jamais existé. Pour l’homme, la vie est la chose la plus chère qui soit. Sa réussite exige une ouverture enrichissante sur l’ensemble du réel. Ce réel n’est pas au même niveau d’interdépendance. Il y a hiérarchie. Ainsi allons-nous mettre au clair les trois dimensions de la vie digne d’être vécue : la vie individuelle, la vie en communauté avec tout le réel, la vie en communion avec Dieu.

**3.1 La vie individuelle**

 Il arrive souvent que, parlant de la conception familiale de la vie en Afrique, on tende à faire croire que l’individu se perd dans l’anonymat communautaire et n’est qu’un numéro, indifféremment additionnable avec d’autres. C’est là une une erreur. Nous allons montrer comment notre culture considère la vie individuelle et personnelle comme la seule réalité de base dans la vie. Un échantillon de proverbes va nous faire comprendre à quel point la vie individuelle est la chose la plus chère, l’unique nécessaire pour chaque homme. Nous verrons ensuite ce qui est considéré dans notre culture comme idéal de la vie réussie.

 Dans le livre des «proverbes du Rwanda» p.CREPEAU et S.BIZIMANA nous prêtent un certain nombre de proverbes qui illustrent cette idée de vie individuelle qui est le bien le plus précieux pour tous les hommes.

 Pour nous nourrir, nous vêtir et nous loger, les diverses réalités de ce monde nous sont indispensables. Allons encore plus loin. Les êtres invisibles, qui ont quitté cette terre après un séjour spatio-temporel chez nous, les êtres qui n’ont jamais séjourné sur notre terre et qui ne vivent pas dans des conditions de matérialité mais comme de purs esprits, tout cela interfère dans notre vie, concourt à notre bonheur ou peut nous nuire. La vénération des ancêtres ou le culte de certains esprits non humains nous ont été rappelés précédemment. Bref, la totalité du réel est conçue comme une immense famille, hiérarchique, organisée, cohérente, où chaque membre dépend des autres et remplit une fonction au sein du tout. L’unité de cet ensemble de la famille des êtres est l’Etre par excellence dont les autres sont des participations limitées.

**3.3 La vie en communion avec Dieu**

 Nous venons de le dire : vivre c’est être riche, être père ou mère d’une nombreuse famille et avoir une bonne santé. Cette vie individuelle doit éclore au sein de toute la communauté des êtres. Il se fait malheureusement que tous les hommes n’obtiennent pas toutes ces conditions idéales pour une vie réussie. Qu’est-ce qui les en empêche ? Même ceux qui jouissent d’un certain degré de réussite sont conscients que leur possession est fragile et peut s’évanouir d’un moment à l’autre. Dès lors le problème de la source de ces biens que, manifestement, l’homme reçoit d’ailleurs, se pose. S’il ne les recevait pas d’ailleurs, s’il était dans le pouvoir de chacun de s’en procurer, tous en auraient. Or ce n’est pas le cas. Les pauvres courent les rues. Les couples sans enfants ne sont pas rares. Les décès prématurés sont pain quotidien.

 La vie existentielle se charge de montrer à l’homme qu’il est limité, radicalement dépendant d’ailleurs et ne peut obtenir sa plénitude humaine tout seul. L’homme cherche autour de lui, dans la communauté des êtres qui l’environnent. Il cherche ce qui pourrait être la source de la vie réussie, qui réussit effectivement, chez tous les individus. Et de fait l’homme de notre culture a cherché. Qui donne les enfants ? Qui donne la santé et la longévité ? Qui donne la richesse et le bien-être ? Ce n’est pas les réalités inférieures à l’homme, car chacun est enfermé dans sa propre pauvreté et ne peut pas donner aux autres ce qu’il n’a pas pour lui-même. Mais quoi alors ?

 Peut-être mieux vaut-il chercher en dehors de ce monde visible. Qui effectivement, pas d’autres solutions. Si dans le monde visible rien ne mérite ce titre de source du bonheur humain, et comme il en faut une, il faut chercher dans les réalités du monde non empirique, que nous avons nommé précédemment «supra-cosmique». Comme le monde constitue une unité ordonnée, il fallait chercher une cause unique qui est à la base et est le principe d’unité ordonnée. Comme il est dans le monde «supra-cosmique», c’est-à-dire qu’il est au-delà de notre connaissance empirique et ne tombe pas sous nos sens d’expérimentation matérielle, il reste strictement inconnu dans sa réalité propre. La seule chose de lui qui est indubitable est qu’il existe. Ensuite de lui on peut savoir qu’il a pour lui et en lui de quoi faire des dons que nous trouvons dans la vie des hommes. Ainsi, la vie conduit à affirmer l’existence du Grand Inconnu. Il est connu et nommé selon des noms, non propres car on ne les connaît pas, mais des noms fonctionnels.

 Pour être la source de la vie humaine, on l’appelle RUREMA (le créateur). Il est «L’Engendreur au sens plein du mot » (Habyara Imana). Par ce que grand Inconnu est le conservateur de la vie, le pourvoyeur des moyens vitaux, on le nomme : RUGIRA (le Grand-agissant). Pour synthétiser ses titres de grand bienfaiteur de l’humanité, on lui donne le nom officel d’IMANA dont le sens actuel et pratique signifie : l’être bon par nature, d’une bonté sans limite et source jaillissante de bonté sur tous les hommes. On dit souvent : Un tel est Imana pour dire : il est d’une bonté exceptionnelle. Sans devoir nous répéter, nous avons déjà donné une liste des diverses dénominations de cet Inconnu ou Invisible présent. Elles sont toutes, non des noms propres, mais des noms relationnels, de la part des hommes par rapport à Lui. En Lui-même, il reste strictement Mystère Ineffable.

 L’ultime interrogation. Nous avons la vie en ses trois dimensions. Elle n’est jamais parfaitement réussie sur cette terre. La richesse, on n’en a jamais assez. Plus on en a, plus on augmente la soif d’en avoir davantage. De la famille, on peut en avoir. On a toujours des épreuves parmi les siens. Et puis, et puis surtout la mort qui vient, inéluctablement tout anéantir. A quoi avoir servi à l’homme toute sa vie à la minute où son corps descend dans la tombe ? A quoi peuvent servir toutes les bienfaisances divines si c’est pour les anéantir à la fin ?

 Une chose est claire. Si la mort était un retour pur et simple au néant, la vie n’aurait servi à rien. Le bonheur précaire de ce monde serait une vaste illusion. Néanmoins, il ne semble pas que nos ancêtres aient compris les choses de cette façon. Pour eux, la mort n’est pas la fin de tout. La vénération des ancêtres défunts en est la preuve irrécusable. Après cette vie, il y en a une autre, en continuité avec celle d’ici sur terre. Dans le culte des ancêtres, nous constatons que les vivants et les morts gardent les relations familiales qu’ils avaient sur terre. Ils continuent à rester solidaires. Ils ont encore des besoins auquel les vivants peuvent apporter une certaine satisfaction. De leur côté, les morts sont censés aider et assister les vivants dans leurs diverses nécessités. Et dans toutes ses relations interhumaines qui transcendent la mort, Dieu, auteur de la vie et source de tous biens, reste le grand dépositaire de tous les espoirs de l’homme.

 Dieu, étant toujours au-delà de notre expérience directe, son action à notre égard ne se manifeste que par ses effets. Mais comme ses effets dans le monde supra-cosmique restent invisibles, il faut renoncer à les connaître tant que nous sommes dans la condition actuelle. Si bien que tout ce qui dans le monde de l’au-delà nous échappent complètement. Le seul espoir de l’homme est que tout le destin humain est dans les mains de son Créateur. Lui qui est Imana, c’est-à-dire infiniment bon, riche en miséricorde, qui donne gratuitement parce que c’est sa nature, mérite toute confiance. Cette confiance inébranlable est attestée dans nos traditions. Dans l’au-delà de la mort, nos ancêtres nous attendent. Dans l’au-delà de la mort tous les amis de Dieu et des hommes, même actuellement inconnus, nous attendent. Aussi, pour l’homme de notre culture, la pensée de la mort ne cause aucune anxiété. Un homme qui a eu une vie digne, riche, et qui meurt dans la paix. Il a répondu à l’appel d’Imana-Dieu. Il a rejoint la famille définitive de tous les hommes. Cette conviction procure une sécurité totale à l’égard de l’au-delà ultime, le grand rendez-vous de tous les hommes. Quelques échantillons des témoignages traditionnels nous mettent devant les yeux cette attitude de l’homme en regard de la fin ultime. Nous allons citer précisément les propres qu’on prononce devant un malade en danger de mort :

**Des noms théophores :**

- NTIRUSHWAMABOKO=Rien n’est plus fort que lui (Imana)

-NTIGURIRWA=Il (Imana) ne se laisse pas influencer par les cadeaux.

-NSENGIYUMVA= je prie celui (Imana) qui écoute.

-NTEZIRYAYO= j’attends sa parole.

**Des proverbes**

 -IYAKAREMYE NIYO IKAMENA

Celui qui a créé une tête (un homme), c’est lui qui la casse.

-IMANA IBONEKA MU MANGA

Imana se montre dans les moments difficiles.

-ICYO UZARYA EJO IMANA IRARA IKIGUSHAKIYE

Ce que tu mangeras demain, Imana le cherche la veille.

**Derniers cris d’appel à Imana**

-NI AH’IMANA

 C’est à Imana, c’est-à-dire : c’est fini, sauf si Imana veut bien intervenir pour barrer la route à la mort imminente.

-YE BABA MANA Y’I RWANDA/Y’I BURUNDI

 Au secours, père, Imana qui protège le Rwanda/ le Burundi.

**Des propos après le décès**

**-**YITABYE IMANA

Il a répondu à l’appel d’Imana.

-NTAWUYANGIRA

Personne ne lui résiste.

-«KO BWIRA BUGACYA AMAHEREZO AZABA AYAHE ?

 «Il fait jour, il fait nuit, quand sera la fin ? » (réflexion d’un fou qui voit que les hommes meurent mais que les jours et les nuits ne meurent pas). La réflexion prêtée au fou signifie que les hommes comprennent que la fin de la vie d’ici bas est une chose normale.

-KU MANA

A Dieu (salutation finale).

**CHAPITRE III**

**L’«Imanaïsme»**

**Face à l’athéisme moderne**

 L’Afrique d’hier était croyante. Elle avait le sens du Dieu des ancêtres. Elle savait que ce Dieu n’est ni un rival ni un obstacle à l’homme, mais, celui en qui celui-ci trouve sa plénitude. Mais hélas- o tempora, o mores!

- L’Afrique d’aujourd’hui est engagée dans un matérialisme planétaire dont l’un des visages est l’athéisme. C’est pourquoi un discours aussi lénifiant que celui de la croyance traditionnelle en une réalité suprême et supérieure à l’homme peut paraître naïf et même dangereux. Il faut prendre acte que l’homme africain d’aujourd’hui n’est plus ce qu’étaient ses ancêtres au point de vue religieux. Des individus, des régimes étatiques des idéologies existent sans se référer à Dieu ou même refusant de se référer à Dieu. Pour eux aussi «Dieu est mort». On peut toujours spéculer sur la résistance souterraine de leur croyance malgré le discours sur leur incroyance. On peut même arguer que l’expansion de l’Islam et du Christianisme ajoute de l’eau au moulin de notre commun monothéisme. Aussi vrai que soit ce rappel, le fait est là : l’Afrique a religieusement changé.

 A l’heure actuelle, dans des cercles philosophiques et théologiques africains, on s’affaire à mettre en honneur l’héritage religieux de l’Afrique. Cette volonté est louable. Elle s’inscrit dans la stratégie de décolonisation du continent. Elle n’ignore pas que l’Afrique ainsi décrite n’existe plus. Elle sait que les messages des «maîtres du soupçon» ont des adeptes chez nous. Nous estimons, quant à nous, qu’il ne faut pas trop négliger ce phénomène nouveau. Il faut au moins dire que ce phénomène est une «étrangeté» pour l’Afrique. Et pour la vision de l’univers de nos ancêtres, cette nouveauté est une «aliénation».

 Sans vouloir entreprendre une critique profonde de ce phénomène de l’athéisme moderne, bien des gens l’ont faite, nous signalons des orientations de cette critique telles qu’on les trouve entre autres chez Jean LACROIX (le sens de l’athéisme moderne, 1958, pp.52-56). De cet auteur, nous faisons nôtres les remarques qu’il propose et que nous commentons en citant d’autres références.

**I.LE FAIT DE L’INCROYANCE**

 « C’est un fait que des millions d’hommes vivent aujourd’hui des valeurs athées : Le croyant ne saurait les affronter valablement sans en avoir lui-même, de quelque façon que ce soit, l’expérience». Christian CHABANIS a pu réunir un ensemble impressionnant de témoignages d’homme sérieux qui répondent «non (1973) à la question de l’existence de Dieu». Il est vrai, il a réuni également un ensemble de témoignages non moins impressionnants, émanant d’hommes non moins sérieux, et qui répondent à la même question par un «oui» catégorique (1979) Dans une pénétrante réflexion sur ce sujet, M.D. DUBARLE(1973) nous indique des jugements abusifs à éviter dans l’appréciation de ce phénomène moderne ?

 «Nous considérons comme abusif la façon intellectuelle de faire qui, face à un individu ou des groupes humains établis dans l’absence de religion, suppose néanmoins que les individus ou les membres de ces groupes ont encore, au fond d’eux-mêmes, de façon inconsciente, refoulée, contredite par la dénégation, faite pour l’extérieur, une certaine actualité d’expérience religieuse, que les réalités de la religion, Dieu, leur sont encore proposées comme malgré eux ou leurs discours. Bien plutôt que de procéder ainsi, il faut au contraire, et d’autant plus que ceux dont il s’agit appartiennent à une humanité éduquée à la conscience, admettre comme première base de conversation humaine avec de tels interlocuteurs le fait que leur expérience d’homme est ou muette ou comme négative en matière religieuse. Rien qui puisse être réalité fondatrice d’une attitude religieuse n’est à l’horizon de leur propre vécu. Au niveau de pensée ou de conscience auxquels ils se tiennent, leur état humain est celui de la non expérience qui semble obliger de rejeter ce que d’autres affirment en cette matière.

 Mais réciproquement, il faut aussi considérer comme abusive la façon de faire qui, face à un individu ou à des groupes humains établis dans un certain état de religion suppose que ceux-ci sont encore au fond d’eux-mêmes captifs d’une illusion d’expérience et qui, de façon irrésistible, ils ne sont qu’en attente de la désillusion, leur montrant que, là où faisaient fond sur une apparence, il n’y a en réalité rien qui puisse donner consistance à l’idée spécifique d’expérience religieuse. L’homme de l’absence d’expérience se flatte d’avoir rejoint le niveau de droit de la généralité humaine et il tient à l’avance le discours de ce qu’est, selon lui, cette généralité de droit. Mais il y a une certaine présomption dans ce discours. Car il n’est pas tout de suite évident que l’humanité soit vraiment établie dans ce qu’il s’imagine alors être la généralité de droit » (pp. 49-50).

1. **LA MORT DES DIEUX**

 Si le constat n’est pas une explication, ni encore moins une justification, il offre l’avantage d’éviter de verser dans les illusions. Il faut donc prendre acte du fait qu’en humanité moderne l’incroyance est un fait à prendre au sérieux. Et un discours religieux ne doit pas feindre son universalité, tout au moins de fait. De plus, le phénomène de l’incroyance moderne rend un service précieux à la pensée croyante. Elle démolit les idoles, les dieux, par son rôle purificateur. En effet, elle s’attaque aux éléments grossiers de l’idée de Dieu. Elle permet de distinguer dans la croyance la représentation et la visée. Comme on le sait, notre esprit est relatif et fini. Aussi notre représentation de l’absolu est relative. Il nous est impossible d’éviter tout anthropomorphisme dans notre croyance. Dés lors l’athéisme joue le rôle de jugement négatif.il nous oblige à procéder à un décrassage intellectuel en récusant toute idolâtrie. Le Dieu faiseur de pluie, le Dieu opium du peuple, le Dieu rival de l’homme, le Dieu solution toute faite pour tous nos problèmes, le Dieu de l’évasion qui nous dispense de nos tâches humaines n’est pas le Dieu véritable. C’est une idole une créature humaine. Ce Dieu, l’athéisme moderne l’a tué et définitivement. Ce qui n’est pas pour déplaire au croyant.il faut en savoir gré à l’incroyance moderne.

**3. L’INJUSTIFIABLE**

Du fait de l’athéisme généralisé, de son rôle purificateur, de la mort des idoles, il ne s’en suit pas que la critique athée soit justifiée. En effet qu’a-t-on trouvé pour refuser l’idée du Dieu véritable ? On dira que c’est une question de culture ambiante, un nouvel humanisme qui fait que l’homme s’occupe de ses propres problèmes quotidiens de faim, de guerre, d’injustice à éradiquer et que Dieu ne nous intéresse pas. Mais qu’est-ce qui justifie cet indifférentisme à l’égard d’une pareille question ? Si d’aventure Dieu était précisément nécessaire dans la solution des problèmes humains ? Ceux qui prennent un peu au sérieux la question de Dieu avancent l’argument scientifique que l’existence de Dieu n’est pas prouvable parce qu’elle échappe à tout constat empirique. Mais qu’est-ce qui justifie la prétention que toute vérité, toute réalité, doit se plier à une vérification empirique ? Ou’est-ce qui justifie cet impérialisme scientifique qui réduit tout savoir vrai au savoir empirique ?

 **4. LES CHEMINS VERS DIEU**

Nous venons de dénier à la prétention scientiste le monopole sur la vérité. Dieu ne peut pas être un objet perdu dans l’obscurité et qu’on doit retrouver à l’aide de quelques lampes torches. C’est par tous les chemins de la vie qu’il faut le chercher comme à tâtons et combiner toutes les expériences pour arriver à une conviction qui n’est pas une preuve- on ne prouve pas Dieu -mais assez solide pour éliminer tout doute fondé. Ces chemins de la vie sont nombreux. Il faut éviter de privilégier le savoir théorique, rationnel, encore qu’il soit, peut-être, le plus apparemment décisif. Si pour un chacun l’émergence de l’expérience de Dieu, diffère, il existe un commun dénominateur, un globant, une salle d’audience. Ce lieu de rencontre c’est notre condition humaine. L’homme n’a pas besoin de sortir de chez lui pour aller à la recherche de Dieu. La rencontre elle-même est au cœur de notre expérience d’être, marquée de finitude avec le désir de la transcender. C’est cette finitude, que l’homme constate de tous côtés, et qu’il n’arrive pas à accepter comme son statut définitif, et dont il tend toujours à déplacer les bornes qui constituent le lieu de rencontre avec Dieu.

Nous mesurons déjà les difficultés pour pénétrer dans cette salle d’audience. En effet descendre dans le fond de son être, pénétrer au cœur de sa conscience, faire assez de lumière pour voir clair, voilà qui n’est pas facile. Des gens qui n’ont pas l’habitude de vivre les yeux ouverts et d’être logiques dans leur comportement sont myopes sur eux- mêmes, sur la vie des autres et sur toutes les autres voies qui indiquent la porte d’entrée vers la salle de rencontre avec Dieu. Alors à qui la foute ? Pour beaucoup, il faut attendre des situations d’impasse, des expériences limitent pour que le problème de Dieu revienne à la surface. Mais pour des hommes conscients de ce qu’ implique leur vie de pensée, d’expérience vitale, d’exigence morale et d’une façon globale, de ce qu’implique le fait de l’être des choses, à ceux-là à le problème d’un Absolu se pose. Il se pose du fait même que la totalité des existants de notre expérience ne posséde pas une explication en elle- même. On peut analyser le mécanisme de son fonctionnement. La science et la technique peuvent élargir presque indéfiniment cette analyse du fonctionnement. Mais le pourquoi de l’être intra-mondain ni ne s’explique seul ni n’explique le tout. Ils sont tous comme on dit ; finis, contingents, relatifs. Et pourtant, parmi ces êtres, l’être – homme tend à dépasser cette finitude par sa pensée et par sa volonté. C’est la conscience psychologique de« ce ceux anthologique qui a horreur du vide» de son vide, que j. LACROIX trouve être l’expérience privilégiée de l’Absolu.

«Au sommet, nous dit-il, l’absolu se révèle à nous au moins dans deux expériences privilégies, celle de la nécessité logique qui implique liaison de l’esprit avec Dieu dans l’affirmation de chaque vérité, celle de l’obligation, ou plutôt de l’exigence morale, qui implique liaison avec Dieu dans chaque acte de charité…Admettre Dieu n’est pas accepter un donné mais un donnant. Ce n’est pas supposer le problème résolu, mais travailler à une solution qu’il est possible d’inventer. Ce n’est pas croire que le vrai et le bien sont tout faits, mais qu’on doit les faire» (pp.63-64).Notre auteur conclut très sagement en ces termes : «A notre avis, non pas l’idée de Dieu, mais la croyance en Dieu est impliquée dans le plus élémentaire comportement humain, celui qui est fait de confiance et d’humilité. De confiance, parce qu’une certaine vitalité, une intime adhésion de soi-même est la condition de toute vie et de toute vertu ; d’humilité, parce que l’humilité, exprimant notre condition ontologique, notre rapport à l’être, est… la vérité de nos rapports avec Dieu, vérité reconnue par l’intelligence réalisée par la volonté. C’est du même mouvement, disait saint Thomas d’Aquin, qu’il faut aimer soi-même, les autres et Dieu. Et si la philosophie non la science empirique est la description de l’expérience intégrale, elle doit précisément montrer que le plus élémentaire amour de soi implique l’amour de Dieu» (p.62).

 Ces quelques aperçus sur le phénomène de l’athéisme moderne suffisent pour nous permettre d’avancer sans inquiétude dans notre réflexion sur la religion traditionnelle de nos ancêtres. Ce n’est pas à nous croyants d’avoir honte. De toute manière nous n’avons rien à envier à des gens qui proclament tout haut : la vie n’a pas de sens ; ou ce que je sais c’est qu’on ne peut rien savoir de sur ; ou que Dieu existe ou n’existe pas ; ou je croirai lorsque Dieu se mettra à genoux devant moi pour me présenter son carnet d’identité aux fins de se faire inscrire dans mon registre des existants non sans payer la taxe d’immatriculation. Les vrais scientifiques, les vrais philosophes, ne trouvent rien dans leurs disciplines qui soit contre notre croyance en Dieu. Bien au contraire leurs disciplines les ouvrent à une profonde interrogation qui se pose au bout de leurs recherches scientifiques, ou philosophiques. Ceux qui se refusent à prolonger la recherche, ce n’est pas à cause de leurs disciplines du savoir, mais à cause des conséquences pratiques de cette interrogation. Et tous les cas, le plus piteux état d’un homme de science est de tomber dans le fidéisme aussi bien de la croyance que de l’athéisme.

**CHAPITRE IV**

**L’«Imanaïsme» face au Christianisme**

 La pratique actuelle de la religion de nos pères du Rwanda et du Burundi n’est pas seulement confrontée à l’athéisme moderne qui s’attaque à toute religion, mais également aux religions nouvellement importées. Les principales pour le mouvement sont l’islam et le christianisme pour deux raisons : La première est que celui-ci, parmi toutes les religions du monde, contient une prétention inouïe et unique qui relativise les autres si cette prétention est la vérité. Alors que les autres sont fondées par des sages ou prophètes, le christianisme se dit fondé par Dieu lui-même qui a pris forme humaine. Le christianisme se présente comme fondé par Jésus qui n’était rien moins que l’Homme-Dieu. La seconde raison est que cette réflexion sur la religion traditionnelle de nos ancêtres se veut être à la lumière de la foi chrétienne. Elle n’est pas vierge de tous « préjugés», estimés «éclairants». Celui qui fait ce travail, en effet est chrétien, et le dialogue qu’il provoque se passe généralement entre chrétiens, sans être exclusif. Ne pas tenir compte de ce fait et même ne pas le déclarer, serait une forme de tricherie. L’éclairage ainsi estimé donne à penser que l’Imanaïsme est vu sous son meilleur jour, avec objectivité, espère-t-on, avec une sympathie qui veut tirer jusqu’à leur pleine fécondité toutes les conclusions dont il contient les germes ou les prémisses.

**I.UN PROBLEME DE VOCABULAIRE**

 Hormis le problème général de définir des termes qui véhiculent des idées de base \*\*engagées dans cette réflexion, nous voulons examiner un problème particulier, très discuté, celui d’un certain nombre d’expressions problématiques dans leur usage soit de la religion en général soit de notre religion traditionnelle et même du christianisme en particulier. Il faut d’abord débroussailler cette forêt avant d’aller notre chemin sur le terrain propre proprement théologique ou discours sur Dieu.

**I.I «Imanaïsme»**

 Un responsable du secrétariat romain pour les religions non-chrétiennes disait récemment : une grande difficulté de notre travail par rapport aux religions africaines ‘traditionnelles résulte du fait que nous n’avons pas d’interlocuteurs représentatifs. Cette notion de dialoguant recouvre bien des points : Le nom de cette religion ou de ces religions, le livre qui contient la doctrine de cette religion, l’autorité religieuse officiellement représentative. Nous devons nous contenter de ce qui est accessible à notre dialogue; la plupart du temps, ce sont les chrétiens, originaires de cette terre africaine, dans la mesure où la religion de leurs pères survit sous le prisme de leur christianisme. C’est en tenant compte de cette difficulté réelle, que nous cherchons actuellement à réfléchir sur la religion de nos ancêtres et à diminuer les malentendus même au niveau du vocabulaire. La première difficulté est évidemment de pouvoir nommer cette religion.

 Dans les deux premiers volumes de ce livre, nous avons avancé un terme : «Imanaïsme». On sait que le «isme» détermine une religion, une sagesse ou un système de pensée particulier, en s’ajoutant au nom propre du fondateur ou initiateur de ce qui est ainsi désigné. Nous dirions que cette appellation est objective en ce sens qu’elle vient de l’objet qui est ainsi nommé. Le non « imana-isme» se rapporte au Dieu appelé« imana» soit qu’il ait pu se faire connâitre lui-même d’une certaine façon ou tout simplement qu’il soit l’objet d’une croyance. De toute façon, il fout un nom pour désigner cette religion.Les noms qu’on rencontre souvent sont les suivant ; religion traditionnelle, animisme, le Dieu de nos péres, monothéisme. Tous ces noms sont vagues. Pour parer à cet inconvénient, personnellement, j’ai proposé le terme d’«Imanaïsme», à partir du nom« indigéne» que les Rwandais et les burundais donnent à celui qu’ils croient être« le principe et la fin» de notre univers dans lequel nous sommes et dont nous faisons partie intégrante. Il serait souhaitable que d’outres chercheurs dans ce domaine prennent position et qu’un concessus dégage une appellation définitive.

 1.2 Une religion

 Point n’est besoin de répéter que ce terme recouvre une gamme de conception allant d’une divinité unique et suprême au sentiment numineux d’attraction et de peur à l’égard des mystéres de la nature, en passant par des divinités au des divinisations intermédiaires entre l’homme et la réalité suprême. Autrement dit, il est une définition qui limite la notion à la désignation du Dieu véritable, réalité suprême, un, personnel et transcendant. Il y en a une autre qui recouvre toute la zone dite du« sacré» et qui récupére en elle toutes les croyance et pratiques populaires inspirées par le sentiment humain en face de ce qui, dans les phénoménes de la nature, échappe au contrôle de l’homme et à l,égard du quel on veut se mettre en coexistence pacifique et même profitable.

 Face à cette problématique et eu égard à notre but précis,-celui de faire valoir notre monothéisme vigoureux et longtemps ignoré ou nié, nous avons pris une position, pour le moins critiquable, mais consciente. Ceci est très clair dans le second volume de ce livre dans lequel deux niveaux de nos croyances et pratiques sont mises à part du proprement religieux réservé à la sphère d’Imana. Le premier niveau contient ce que nous avons nommé « métempirisme». Il s’agit de tout ce qui est connu sous des noms comme : rites, interdits, divination, magie noire ou blanche, peur des événements insolites et bizarres et tout ce qui, dans la nature, alerte la peur instinctive et peu critique. A l’égard de ces phénomènes, nous avons pensé qu’ils méritent qu’on ne leur attribue pas le qualificatif de religieux, pour la simple raison que, à notre avis, ils ne font appel à aucun agent extérieur à la nature, à aucun être intelligent, auteur de tel et tel événement comme effet de sa volonté et de son intention. De tels phénomènes sont supposés cantonnes dans la causalité naturelle et profane et donc d’ordre scientifique et technique. Mais comme la science et la technique, aux yeux des pratiquants, n’ont pas encore éclairci leur rapport de causalité, pour confirmer ou ou infirmer ce qui est ainsi supposé, nous avons, pour les exprimer, utilisé l’expression de «causalité métempirique». Nous pensons que le positivisme scientifique, tot ou tard, démystifiera et «profanera» cette zone obscure. Ce qui peut en rester, et qui est commun à toutes les cultures, même les plus scientifiquement avancées. C’est la crédulité populaire et la peur instinctive qu’on trouve même chez des gens qui se disent athés. Qu’on veuille mettre ce sentimentalisme numineux dans le domaine du religieux, sans doute au sens large, cela peut se comprendre. C’est une question de s’entendre.

 Le second niveau de nos croyances et pratiques englobées dans le domaine du religieux concerne les rapports des hommes entre eux. Ces rapports se distinguent des rapports sociaux ordinaires par le fait qu’ils ne s’établissent pas sur le terrain précissément «ordinaire», rationnellement contrôlable. En gros, on nomme les pratiques de ce domaine, du nom de «culte des ancêtres». Il s’agit tout d’abord des ancêtres de sang, déjà morts, supposés avoir des rapports réels avec les vivants de leurs familles respectives. Ce culte se nomme communément «guterekera» (=présenter une offrande à quelqu’un). Ce «*guterekera*» suppose une autre pratique qui consiste à identifier l’ancêtre impliqué dans ces rapports ainsi que l’objet de son intervention. Cette pratique «*kuragura*» (deviner). A ce culte des ancêtres de sang s’en est ajouté un autre, d’origine vraisemblablement étrangère à nos deux pays. La question historique de ce culte a fait l’objet de bien des études, mais encore assez problématiques. Nous voulons parler du «*Kubandwa*» (prier les Imandwa). L’essentiel de ce culte pour la présente réflexion est de savoir que celui-ci s’intègre dans celui, plus général, des défunts, du seul fait que les «Imandwa» sont des hommes, probablement historiques, auréolés mais non divinisés, et dont l’objet d’intervention reste dans les limites qui définissent l’essentiel du culte des ancêtres. Cet essentiel est constitué par une assistance réciproque entre vivants et défunts, faite de satisfaction des besoins éprouvés par les uns et les autres et ayant pour objet les biens ou valeurs terrestres. Le resumé de ces biens peut se formuler ainsi : «gutunga» (bien matériels), «*kubyara*» (la progéniture) et «kuramba» (la longévité). Aucun bien de la vie future ou outre-tombe n’est envisagé dans ce culte.

 Dans ce culte des ancêtres, il y a lieu de mentioner la place qu’occupent les différents spécialistes, ou ministres si l’on veut, qui assurent la pratique de ce culte. Ils sont nombreux comme le sont les diverses nécessités de la vie. La catégorie la plus connue sont les «bapfumu» (perceurs du mystère ou devins).

 Nous avons dit que le rapport entre l’homme et les éléments du monde matériel est d’ordre profane. A moins que celui-ci ou ses éléments soient utilisés comme instruments dans un rapport religieux d’un autre ordre. Pour le culte des ancêtres, notre jugement est différent. Il est cependant clair, malgré ce que certains ont cru voir. De quoi s’agit-il exactement ? Il est question des hommes morts, avec lesquels l’homme vivant entretient des rapports d’assistance mutuelle pour se procurer des biens terrestres. Il s’agit également des personnes vivantes qui sont des ministres de ce culte. Il s’agit enfin des objects servant dans les actions cultuelles. Tous ces éléments, intervenant dans ce culte des ancêtres, jouent un certain rôle d’intermédiaires entre l’homme et Imana. Pour nous, c’est ce rôle fondé objectivement ou non qui leur confère le qualificatif de valeur religieuse. S’ils n’avaient aucun lien avec Imana, pour nous ils seraient purement profanes.

 Que faut-il entendre par «intermédiaires» ? Simplement ceci : que les effets de ce culte sont directement ou indirectement, explicitement ou implicitement, attribués à Imana. Est-ce que cette médiation est de fait attestée dans ce culte ? Dans ce domaine pratique, des situations ambiguës existent. Donnons les exemples de ce qui est clair et qui suffit pour justifier notre jugement. Les matières de divination qui ont auguré le bonheur sont nommées «imana zeze» (les imana favorables). Il s’agit surtout des poussins, tourillons, béliers. Aucun objet ou animal sans rapport avec le concept de bonheur ne porte ce nom d’«imana». Le président de la cérémonie du «guterekera» ou «*kubandwa*» est salué et invoqué sous le nom de «Nyagasani» (au Rwanda) : «Ecoute,, Mana y’i Rwanda» (écoute Imana du Rwanda) lui dit-on. En general, ce personnage est nommé «*Umwami*» (le roi) durant son office. Une formule stéréotypée dans la partie introductoire de ce culte dit explicitement : «soit avec Imana …» (*gahorane Imana*). L’explicitation des demandes suit alors. Voilà des raisons concrètes qui justifient notre jugement. Nier toute référence à Imana dans ce culte serait inexact. Qu’elle soit indirecte, rarement explicitée, nous ne disons pas le contraire. Le seul fait que les pratiquants y trouvent une expression, même vague et diffuse, d’un rapport avec la divinité, suffit à ne pas refuser à ce culte le caractère religieux.

 De tout ce qui vient d’être dit à propos des deux niveaux de croyances et pratiques, nous réservons le concept de religion uniquement à tout ce qui constitue le rapport ou référence à Imana, réalité suprême. Dans un article qui recense les diverses interprétations qui ont été avancées sur ce sujet au Rwanda, F.RUBWEJANGA accepte cette definition en écrivant : «La religion rwandaise traditionnelle est un ensemble de croyances et d’attitudes par lesquelles le Munyarwanda se réfère directement ou indirectement, explicitement ou implicitement, à Imana (1978, no 33 p.13). C’est uniquement cet Imana qui est l’l’objet d’adoration et de reconnaissance d’une dépendance totale dans la religion de nos ancêtres. Les êtres matériels de ce monde sont à notre disposition pour les utiliser. Les autres hommes vivants ou morts sont nos amis et frères dans l’humanité. Cette conception, sans doute restrictive, est la nôtre, pour désigner ce qui est proprement religieux en opposition à ce qui est profane.

**I.3 Naturel-Surnaturel**

 L’usage de ces deux termes a provoqué des malentendus dans les précédents volumes de ce livre. Aussi, voulons-nous les expliquer davantage. Nous les prenons, bien entendu, dans leur contexte religieux. En effet, naturel, dans un contexte profane, peut s’opposer à artificiel. Ensuite, même au sens religieux, nous les prenons dans le sens où ils s’opposent. En effet, dans un certain sens ils peuvent coïncider. Par exemple dans le cas où l’on veut parler de ce qui vient de Dieu. Et la nature et la surnature viennent de Dieu : tout est don de Dieu, tout est grâce. Dans quel sens, ces deux termes s’opposent-ils ?

 **I.3.I Une connaissance naturelle de Dieu**

 Pour dire les choses simplement, nous pouvons citer l’enseignement de l’Eglise qui dit : «Le Dieu unique et véritable peut être connu avec certitude par ses œuvres grâce à la lumière naturelle de la raison humaine» (Vatican I, Denz. 1806).

 Par cette définition, nous voyons bien que naturel a deux aspects. Il s’agit d’abord du monde visible de la création, manifestant par son existence qu’il existe une raison suffisante de cette même existence qui est la leur, raison suffisante qui n’est pas partie intégrante de ce monde mais qui en est le principe et la fin ultimes. Il s’agit ensuite de naturel au point de vue de l’homme qui acquiert cette connaissance en tant qu’il l’obtient par les seuls ressources de la raison constitutive de son être. Naturel signifie alors ce qui est intrinsèque à la nature aussi bien physique qu’humaine.

**I.3.2 Une connaissance surnaturelle de Dieu**

 Cette connaissance porte habituellement le nom de «révélation», en ce sens qu’elle vient de l’extérieur à la nature. Elle peut être une illumination intérieure à l’homme. Le terme s’applique normalement cependant à la révélation «historique», dans une parole ou une action, venant directement de Dieu, et en dehors de toute prévision humaine. Cette révélation historique a pris les formes de la révélation biblique, aussi bien dans l’Ancien que le Nouveau Testament.

 La distinction entre nature et surnature joue encore, et peut-être principalement, sur le plan de l’action, de la pratique dans les relations entre l’homme et Dieu, ainsi que du but final vers lequel tend cet agir. On parlera alors d’une action naturelle, d’un principe d’action qui est naturel ou surnaturel et aussi d’une fin naturelle ou surnaturelle.

 **I.3.3 Un acte naturel**

 Restant dans le domaine religieux et tenant compte de ce qui est dit plus haut, l’acte naturel est celui qui procède de la nature humaine comme son principe immédiat, utilise les capacités de cette nature et s’oriente vers un bien conforme aux aspirations de celle-ci.

**I.3.4 Un acte surnaturel**

 Il s’agit de tout agir qui suppose une intervention particulière de Dieu pour élever le principe immédiat de l’agir ainsi que les moyens pratiques d’action et pour obtenir un bien qui n’est pas exigé par la nature même de l’homme. Cette intervention de Dieu, survenant de l’extérieur à la nature, pour surélever le statut de l’agir humain, se nomme classiquement la grâce, en tant que don permanent ou ponctuel, habituel ou actuel.

**I.4 Une religion naturelle**

 Dans un article, quelqu’un disait au sujet de mon travail : «A tellement parler de révélation naturelle, de théologie naturelle, de morale naturelle, de culte naturel, ne risque-t-on pas d’oublier ce qui est l’essentiel du christianisme ? «(Dialogue 1976 no56 p.41). Dans le même ordre d’idées, un autre article exprimait le même souci tout en indiquant dans quel sens le rapport juste doit exister entre une religion naturelle et le christianisme : «Le rapport «imanaïsme-christianisme» ne se résout ou ne se réduit pas seulement à un passage rectiligne du «naturel» au «surnaturel». Il y a aussi, entre les deux, un moment nécessaire de conversion, donc une dimension de rupture, un retournement de l’attitude religieuse de l’homme vis-à-vis de Dieu» (ibid. p. 60), La question ainsi évoquée est celle de savoir quel est le rapport entre le christianisme et les autres religions.

 A cette question générale, l’Eglise a une réponse. Cette réponse concerne la condition existentielle et historique de l’humanité entière dans le plan de Dieu. Cette vue d’ensemble, sans supprimer les distinctions de naturel et surnaturel, les englobe dans le plan de Dieu, auteur de l’ordre naturel et surnaturel et fait converger les deux ordres vers un même but. Nous voudrions résumer l’enseignement de l’Eglise sur ce point en citant K.RAHNER qui s’est posé le même problème.

 «D’après l’enseignement de l’Eglise, dit-il, le *monde* dans lequel nous vivons est en *fait surnaturel*. Il est tout entier ordonné au Dieu personnel, transcendant et trine. Dès son origine, il est prévenu par la grâce divine. Par la suite, il est emporté tout entier dans la déchéance (car, en vérité, la création elle aussi aspire à la rédemption). Plongé dans cette déchéance, le monde ne cesse pas pourtant d’être prévenu et obligé par l’appel du Dieu de la vie surnaturelle, il ne cesse pas d’être éclairé par les rayons de la révélation première. Avant même la venue du Christ, il est mû par la grâce. Finalement, ce monde tout entier est racheté par le Christ. La nature est donc toujours immergée dans le surnaturel.

 On s’explique ainsi qu’il y a toujours un «a priori» théologique, conscient ou inconscient, en toute religion et en toute philosophie. En dépit de leur nouveauté radicale et en dépit de la dépendance de tout surnaturel par rapport à elles. La venue du Christ et sa révélation ne constituent pas lapremière apparition du surnaturel dans le monde au sens chronologique du terme**.** Toutefois le Christ et sa révélation éclairent d’une lumière nouvelle le caractère surnaturel de l’action de Dieu et celui du monde dans son rapport à Dieu. Ils font apparaître quelque chose qui avait été oublié et perdu par l’effet d’un refus de Dieu lié au péché originel et porteur ainsi d’une signification théologique. Ainsi, en présence des religions et des cultures extérieures au christianisme, c’est la Révélation seule qui nous permet de discerner ce qui est naturel et ce qui est surnaturel, ce qui est simple ignorance et ce qui est volonté d’ignorer, dérivée du péché originel. Seule, elle permet de déterminer ce qu’il peut y avoir, dans les religions et dans les cultures, de connaissance ou de pressentiment surnaturel, que ceux-ci aient leur origine dans une révélation primitive ou qu’ils soient le fruit de l’action intime de la grâce (1959 pp. 15-16)».

 Revenant au souci exprimé plus haut, celui de la distinction et du rapport entre les deux ordres naturel et surnaturel et que cette distinction est un artifice. Conscient de ce danger, notre théologien revient à la charge en soulignant cette fois-ci la permanence et le statut distinct de l’ordre naturel au sein de l’économie du salut dans le plan de Dieu. Il le fait en montrant comment il faut distinguer sans séparer ni confondre et en soulignant très heureusement que ces deux ordres sont «co-ordonnés» à une même fin :

 «Il faut qu’une relation à Dieu affectée de cette double possibilité appartienne à son essence. Sans cela, il n’est pas vraiment sujet d’une éventuelle révélation. Sans cela, il n’est pas davantage capable de commettre une faute en refusant la révélation divine, encore moins peut-il être conscient de la culpabilité qu’il encourt ainsi. Or s’il n’y a pas possibilité d’un tel refus coupable, on ne peut dire que quelqu’un soit capable d’entendre la parole. En même temps, s’il faut qu’il y ait en l’homme la relation à Dieu bivalente que suppose la connaissance naturelle de celui-ci, c’est pour que l’homme soit capable de reconnaître dans la révélation, si celle-ci vient à se produire, le don gratuit de Dieu» (ibid. p.21). Après tout ce qui vient d’être dit, nous comprenons pourquoi notre religion traditionnelle doit être appelée naturelle : elle ne provient d’aucune révélation historique, mais d’une lecture faite sur le monde se présentant comme œuvre d’un créateur, nommé Imana. Que cette religion soit envisageable dans le plan général et surnaturel de Dieu cela ne change rien à son statut autonome et intrinsèque.

 **2. LE PLAN DE DIEU SUR L’HUMANITE**

La révélation chrétienne jette une lumière nouvelle sur notre religion traditionnelle. Cette lumière consiste à montrer comment celle-ci s’intègre dans le plan général de Dieu sur toute la création et en particulier sur l’humanité entière. La connaissance naturelle de Dieu, sans le savoir et le dire explicitement par son ouverture rationnelle et morale à la transcendance. La foi chrétienne révèle à l’homme la pleine signification de cette ouverture en lui disant que le créateur de l*’*univers l’a destiné à une fin sur-naturelle et lui indique l’unique chemin pour atteindre cette fin. Loin de s’opposer à cette prénitude dans la foi chrétienne, nous allons remarquer que la religion de nos ancêtres y trouve un achèvement inespéré.Aussi, allons-nous accueillir ce message chrétien avec le sérieux qui convient à la gravité de la question.

 Pour avancer avec toutes les précautions nécessaires, divisons notre question en trois phases. La premiére consiste à savoir si le Dieu de la religion de nos péres est le même que celui de la foi chrétienne, car ,si d’ aventure ce n’était pas le même, nous serions en droit de ne pas donner créance au témoignage de la foi chrétienne. Dans la seconde ,à supposer que ce premier examen soit positivement concluant, nous prendrons acte du contenu du plan de Dieu sur l’ ensemble de la création et en particulier sur l’ humanité. La troisième sera l’ examen du devenir de notre religion traditionnelle face à ce plan de Dieu et le moyen déterminé d’avance pour la conduire à sa finalité.

 **2.1 Dieu est unique (Tin.2,5)**

 Cette affirmation scripturaire rejoint une vérité métaphysique et coincide avec le dogme fondamental de notre religion traditionnelle. Cet énoncé peut se transformer en une question qui est souvent posèe , à savoir :« le Dieu de nos péres est –il le même que celui des chrètiens» la question précise ne concerne pas les voies par lesquelles on dècouvre l’existence de Dieu,mais celle de son être et de son identité propre. La question est de taille. C’est même la question de base dans toute interrogation humaine visant la totalité du monde dans lequel il se trouve inséré. Ainsi ,le problème que pose l’existence des choses de notre monde ,en particulier évidemment, de celle de l’homme qui se pose ce probléme. L’« être –au-monde –de l’ homme » pose la question de comprendre ce fait : comment se fait-il que le monde existe ? Comment se fait –il que non seulement les choses existent, mais qu’elles sont si nombreuses et variées? Comment se fait-il que parmi les choses de notre expérience l’homme soit le seul à jouir du monde ou à en patir sciemment ? Comment se fait –il que l’homme est le seul être de ce monde à être vraiment heureux ou malheureux ou dans son« être-ou-monde» ? Cette profonde interrogation, prend dans l’histoire des hommes, des contours culturels. De ce probléme, les contextes culturels que nous connaissons assez bien sont ceux de l’Europe occidentale et de l’Afrique noire dans le contexte occidantal, la question de la totalité du réel a pris une forme philosophique et scientifique très élaborée.Le système le plus solidement élaboré est celui de la métaphysique surtout dans la partie centrale qu’est l’ontologie. Parmi les diverses approches ontologiques de l’Occident, une des plus musclées est celle commencée par ARISTOTE et complétée par saint Thomas d’Aquin. Or d’après cette approche du réel de notre monde, celui-ci existe comme effet d’une cause efficiente première qui, elle, existe par elle-même. L’histoire de la métaphysique thomiste montre que saint THOMAS reconnaît que cette cause première n’est rien moins que le Dieu Créateur qu’il connaît de par ailleurs par sa foi en la révélation chrétienne.

 Cette ontologie thomiste, coïncidant avec sa foi chrétienne en un Dieu créateur, ne fait pas l’unanimité même au sein de la pensée occidentale. ARISTOTE lui-même n’a abouti qu’à la cause finale (= son premier moteur immobile). Des philosophes très célèbles et qui ont fait école sont venus dire les choses différemment ou même ont contredit saint THOMAS. En l’espèce, citons : DESCARTES, HUME, MALEBRANCE, KANT, HEGEL et MARX. L’idéalisme ou le matérialisme sont les deux orientations que se partagent ces penseurs pour expliquer la totalité du réel. Ne parlons pas de ceux qui, dans le courant idéaliste, professent l’agnosticisme absolu, et dans le courant réaliste, professent l’absoluité des êtres. Le point commun de ces négateurs du thomisme est que le monde n’est pas fondé sur un Dieu créateur, identique à la cause efficiente première.Voilà un point de comparaison avec la vision du monde de notre culture africaine que nous allons tenter d’exposer.

 La vision thomiste du monde, combinant les lumières de la raison et de la révélation chretienne, offre un cas semblable à celui de notre vision africaine du monde.En effet notre sagesse et notre religion combinent leurs lumières pour affirmer que les réalités de notre monde sont créées par Imana-Rurema (= Dieu -Créateur).

Le verbe «kurema »étudié ailleurs (ler vol.pp.70-72) signifie : «faire exister». Bien que, dans les cas ordinaires, ce «faire exister» puisse se limiter à une «transformation ou création artificielle», lorsqu’il est question du monde dans sa totalité («ibintu»=les choses), il s’agit de la cause première de l’existence des choses. Les causes internes au monde, entrainant des informations subséquentes, sont connues, mais la production originelle sans antécédent est attribuée à Rurema (Créateur). Telle est la croyance contenue dans notre religion traditionnelle.

 Reprenons maintenant notre question de savoir si le Dieu de la révélation chrétienne est le même que celui de notre religion traditionnelle (=Imanaïsme). Il est évident que ce n’est pas au non de la religion de nos ancêtres que nous pouvons le savoir. Celle-ci ignorait le christianisme. Mais nous pouvons le savoir par la foi chrétienne qui, elle, n’ignore pas les possibilités d’accéder à la connaissance du Dieu unique et véritable par d’autres voies. La possibilité d’avoir cette connaissance par la seule lumière de la raison humaine est une vérité de foi, révélée (Rom. 1,19-20) et définie par l’Eglise (Conc. Vatican I). Que le Dieu unique et véritable par d’autres voies. La possibilité d’avoir cette connaissance par la seule lumière de la raison humaine est une vérité révélée. La Bible ne parle-t-elle pas de nombreux saints païens de l’Ancien Testament? Dieu parle de bien des manières et sous maintes formes, dans les divers cheminements de chaque homme, et de la façon que Lui seul connaît. Ces chemins de Dieu, dans des communautés socio-culturelles différentes,ont pris la forme religieuse, communautaire. Ainsi, pouvons-nous penser que c’en est le cas pour notre religion ancestrale.

 En conclusion,il faut répondre à notre question de la façon suivante :Notre religion traditionnelle connaît le créateur du monde et le nomme Rurema.La foi chrétienne enseigne la vérité d’un Dieu créateur du même monde.De plus la foi chrétienne révèle que la connaissance de Dieu n’est pas son apanage exclusif et que,de fait,tous ceux qui considèrent le monde comme son æuvre le connaissent effectivement .Ils le connaissent ,au moins,à ce titre de Créateur. Donc, par la foi nous savons que le Dieu des chrétiens,en tant que connu comme Créateur du ciel et de la terre, est celui là même que nos ancêtres ont nommé Imana-Rurema.

**2.2 Unique est le Médiateur (1 Tim.2,5)**

 La question du Dieu unique et véritable connu par la religion traditionnelle de nos ancêtres et par la foi chrétienne est ainsi résolue dans son rapport avec le monde créé par lui. Voyons, à present, celle des moyens par lesquels Dieu englobe ce monde dans son plan universel pour le conduire à sa fin ultime. Entre la croyance de nos pères et la foi chrétienne, au lieu de voir une situation conflictuelle, il faut plutôt voir un accomplissement. Au lieu de voir une rupture, il faut voir une continuité. Au lieu de voir une concurrence, il faut voir un dépassement. Au lieu de séparer la voix cosmique et la parole historique, il faut voir l’universelle symphonie. Dieu met tout en place et ramène tout à l’unité, sous un même Chef (Eph. 1,10).

**2.2.1 L’énoncé global du plan**

 «Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité (1Tim.2,4). Nous avons mis notre espérance dans le Dieu vivant, le Sauveur de tous les hommes, des croyants surtout (1Tim.4, 10). Ce qu’on peut connaître de Dieu est pour eux manifeste : Dieu en effet le leur a manifesté. Ce qu’il y a d’invisible depuis la création du monde, se laisse voir à l’intelligence à travers ses œuvres, son éternelle puissance et sa divinité» (Rom.1, 19-20).

 «Quand les païns privés de la loi accomplissent naturellement les prescriptions de la loi, ces hommes, sans posséder de loi, se tiennent eux-mêmes lieu de loi; ils montrent la réalisation de cette loi inscrite en leur cœur, à preuve le témoignage de leur conscience, ainsi que les jugements intérieures de blâme ou d’éloge qu’ils portent les uns sur les autres (Rom.2,14-15). (Christ) est l’Image du Dieu invisible, Premier-Né de toute créature, car c’est en lui qu’ont été créées toutes choses,… tout a été créé par lui et pour lui. Il est avant toutes choses et tout subsiste en lui…Il est le principe,… car Dieu s’est plu à faire habiter en lui toute la Plénitude et par lui réconcilier tous les êtres pour lui (Col.1, 15-20). Au commencement le Verbe était… et le Verbe était Dieu. Tout fut par lui et rien ne fut sans lui. De tout être il était la vie et la vie était la lumière des hommes et la lumière luit dans les ténébres… Le verbe était la lumière véritable, qui éclaire tout homme ; il venait dans le monde …Et le verbe s’est fait chair et il a demeuré parmi nous, et nous avons vu sa gloire,gloire qu’il tient de son père, comme fils unique ,plein de grâce et de vérité»(jn.1,1-14).

 Ces citation de Paul et Jean, bien que tirées de contextes différents, se tiennent parfaitement et se lisent facilement dans le sens du plan de Dieu, qui unifie l’économie cosmique et l’economie historique, dans une synthèse supérieur du verbe fait chair, du Dieu devenu homme pour réaliser ce qu’appelle excellemment saint Irénée, l’admirable commerce : participe à notre humanité pour nous faire participer à sa divinité. Ainsi l’ordre naturel et l’ordre surnaturel, sans perdre leur distinction réciproque et intrinsèque, se rejoignent dans une synthèse concrète et vitale de celui qui est le fondement de la distinction de départ et l’unité du terme final.

**2.2.2 Le Dieu vivant**

 Ce plan de Dieu sur l’humanité nous permet de mesurer les limites d’une religion qui n’a pas la pleine vision de tout ce qui est impliqué en elle. Toutes ces limites peuvent se résumer en une seule qui est *l’ignorance du dialogue avec Dieu.* En ce qui concerne notre «Imanaïsme», on peut dire la même chose pour toute religion naturelle - ce point est capital. Commencons par une observation. De tous les témoignages connus sur la vie religieuse de nos ancêtres, Imana n’entre jamais en dialogue direct avec les hommes. Il n’est jamais un «Tu» en face d’un «Je» qui s’adresse à lui, ni vice versa. Tous les discours sont indirects. On parle toujours «au sujet » d’Imana, mais pas «avec» Lui. Dans notre étude sur les noms théophores, la constatation s’Impose. Le sujet de tous les prédicats théophores est «Il», toujours à la troisième personne, jamais à la première ni à la deuxième. Tout le premier volume de ce livre porte sur la documentation générale: noms, proverbes, légendes, poèmes, pratiques coutumières, etc. Eh bien, nulle part nous n’avons rencontré autre chose qu’Imana à la troisième personne. Une seule exception se rencontre dans les légende qui, des fois, présentent Imana comme un personnage de notre univers. Il prend une forme anthropomorphique et parle avec les hommes. Sous cette forme, on est conscient qu’il ne s’agit pas de Dieu en personne, mais d’un mythe. Et alors le mythe donne la parole à Imana comme il la donne aux animaux et à tout autre support mytique. Cette apparente exception ne doit pas contredire la règle selon laquelle Imana n’entre pas en commerce direct avec les hommes. Il existe, toutefois, une invocation qui a l’air d’être une prière directe à Imana. Lorsqu’on est dans une situation d’impasse, on dit : «Ye baba Mana y’i Rwanda ou y’i Burundi» (O Père Imana du Rwanda ou du Burundi). Cette forme grammaticale n’est certainement pas étrangère à une invocation directe. Elle montre la voie qu’il faudrait suivre dans nos relations avec celui de qui nous dépendons fondamentalement. Malheuresement, elle se limite à cette situation d’impasse et constitue un «hapax» dans l’ensemble.

 Par contre, - et pour confirmer la même constatation-, les interlocuteurs religieux sont les ancêtres dans le culte du «kubandwa» et du «guterekera». On dit bien en s’adressant à l’ancêtre : «Ecoute bien,… donne-moi ceci ou cela». C’est un peu pour cette raison de recours fréquent aux ancêtres, de dialogue direct, que bien des gens ont pensé que la vraie religion de nos ancêtres est ce culte aux ancêtres. RYANGOMBE ou KIRANGA dans sa version burundaise est souvent invoqué comme fondateur de la religion traditionnelle. Et beaucoup s’étonnent de voir que dans mon livre, je mets ce culte au plan secondaire. Cette position est expliquée dans ma définition de la religion.

 Constatant ce phénomène de manque de rapport direct et fréquent de notre croyant traditionnel à l’égard de son Imana, beaucoup tirent la conclusion qu’Imana est concu comme lointain, indifférent aux affaires humaines. Certains le considèrent comme un simple principe impersonnel du bien. Ils réduisent Imana à l’idée de «chance». A propos de cette ignorance de l’homme de notre religion, son explication est à chercher dans les limites d’une religion naturelle. Le monde postule l’existence d’un créateur, mais ne dit pas et ne produit pas un dialogue entre deux vivants. Et la parole historique de Dieu ne se déduit nullement du témoignage de la nature. Elle est absolument gratuite. L’entendre est un pur don. Lorsque le don est là, il faut l’accueillir. Mais pour l’accueillir, il faut le reconnaître comme authentique. Nous le reconnaissons par son affinité avec le discours déjà entendu, celui de la nature et du cœur. Nous le reconnaissons par notre ouverture d’esprit à la vérité et notre orientation morale qui, toutes les deux, se trouvent comblées dans leurs aspirations dont les limites, non acceptées, poussent toujours et naturellement à les transcender. Bref, c’est l’ouverture à cette transcendance de l’homme qui lui sert d’ambassade pour avoir le visa vers le pays du Dieu vivant, rendu accessible à notre condition d’homme.

 En effet, notre religion traditionnelle ne trouve rien de mensonger dans le message chrétien du Dieu vivant. Bien plus, elle y trouve l’achèvement inespéré. Imana est notre créateur. La foi chrétienne le confirme. Imana est l’Absolu. La foi chrétienne le confirme. Imana est la source de tout bien. La foi le confirme. Imana est le père des hommes. La foi le dit encore mieux en nous révélant que tous les hommes sont frères et qu’ils ne sont pas seulement créatures mais fils adoptifs. Imana nous aime et ne peut être source du mal. La foi chrétienne le confirme et le dit encore mieux : Dieu est amour et le mal vient du péché de l’homme et jamais de Dieu.

 Par-dessus tout cela, la foi chrétienne tient au secours de nos ignorances fondamentales, sujets de douleurs et d’anxiété au sujet de l’audelà d’après notre passage éphémère sur terre. Notre désir d’immortalité et de béatitude après les misères d’ici-bas se trouve comblé dans la foi à la vie éternelle avec Imana.

 Mais sans attendre la fin de notre pèlerinage terrestre, la foi chrétienne nous dit que Dieu, sans rien diminuer à sa transcendance, est venu chez les hommes. Il a parlé dans l’histoire des hommes :

 «Après avoir, à maintes reprises et sous maintes formes, parlé jadis aux pères par les prophètes, Dieu, en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par le Fils, qu’il a établi héritier de toutes choses, par qui aussi il a fait les siècles » (He. 1,1-2).

 Cette parole dite maintes fois et sous maintes formes et qui, aujourd’hui, nous est adressée dans son Fils, il faut l’écouter. Il faut répondre à cette parole. Ainsi le dialogue est devenu possible. Dieu n’est plus vu seulement comme un principe, une cause, un créateur, un transcendant lointin, mais un «Je» et un «Tu» en face de nous. Nous pouvons l’invoquer directement en disant : Père, mon père, notre père. Nous le pouvons dans le Christ, dans le corps ecclésial qu’il nous a laissé, dans la parole écrite, dans les sacrements qui nous apportent sa lumière et sa force, dans l’obéissance aux guides apostoliques qu’il nous a donnés. Voilà comment : « Il nous a fait connaître le mystère de sa volonté, ce dessein bienveillant qu’il avait formé en lui par avance, pour avancer, pour le réaliser quand les temps seraient accomplis : ramener toutes choses sous un seul chef, le Christ» (Eph.1,9-10).

**2.2.3 Qu’allons-nous faire de notre «Imanaïsme» ?**

 Cette question présente plusieurs visages concrets et pratiques. C’est le problème de la conversion au christianisme en venant d’autres religions. C’est le problème du dialogue entre différentes religions avec le christianisme qu’on ne peut pas mettre sur le même pied d’égalité. Notre situation au Rwanda et au Burundi est comparable, *mutalis mutandis, à* celle des Juifs qui, voulant se convertir au christianisme, ne savaient que faire de leur Judaïsme. Elle est également semblable à celle du dialogue interconfessionnel dans lequel le christianisme se présente avec la conviction que le résultat souhaité est que tous reconnaissent qu’il est seul à détenir la plénitude de la vérité.

 Dans ces démarches, deux vérités sont à tenir coûte que coûte. La première est que le Christ n’est pas tombé du ciel avec le christianisme après que Dieu ait laissé l’humanité dans une ignorance totale et une absence totale de moyens de salut. La seconde est que la vérité et le salut de Dieu sont offerts par Dieu aux hommes dans l’incarnation rédemptrice de Jésus. Par conséquent, tout ce qui est vrai et salutaire dans toutes les religions est en rapport avec cet unique Médiateur. Et celui qui refuse sciemment cet unique Médiateur est gravement coupable et ne peut pas obtenir le salut éternel. Ces deux vérités délimitent le terrain du dialogue interconfessionnel et trace le chemin à suivre dans le passage d’une autre religion au christianisme. Mais parlons plus directement de notre cas précis du christianisme et de «l’imanaïsme».

 Le problème est loin d’être théorique. Nous savons qu’au Rwanda et au Burundi, la moitié de la population est baptisée dans le christianisme. Nous savons que le chrétien se reconnait en devoir missionnaire de convertir tous les hommes au Christ. Nous savons que plusieurs politiques ont été pratiquées dans un prosélytisme missionnaire. Une première, mais qui commence à faire problème est celle de faire de la nouveauté chrétienne et de son originalité une raison qui fait qu’on prêche l’abandon de la religion traditionnelle pour pratiquer la rupture et pour faire «table rase» du terrain religieux traditionnel. Nous pensons qu’il y a eu erreur de ne pas respecter ce que Dieu avait réalisé sur le terrain avant le missinnaire chrétien. Et qu’il réalise encore pour ceux qui ne sont pas convertis au Christianisme. Ce travail de Dieu est évident lorsqu’on prend en considération par exemple ce que nous avons trouvé dans le message théologique des noms théophores et ce que nous avons trouvé dans le message théologique des noms théophores et ce que d’autres chercheurs en la matière ont trouvé.

 De la même manière, nous désapprouvons ceux qui disent que le christianisme n’apporte aucune nouvéauté radicale et n’est qu’une religion qui en remplace une autre, somme toute égale, quant à sa valeur salvifique. Ceux qui disent cela sont nombreux de nos jours depuis l’époque de l’independance de nos pays, indépendance qu’on veut appliquer à tous les plans, y compris celui de la religion, en pensant que le Christ est Fils de Dieu, valeur universelle, n’est étranger à aucun homme et que son message ne s’identifie à aucune culture exclusivement. Qu’allons-nous faire de notre «Imanaïsme» ?

 La réponse est déjà donnée en pratique par tous les «imanaïstes chrétiens» qui sont déjà la moitié de notre population. Ce qu’il y a de vrai et de juste de la religion de nos pères est à garder comme œuvre de Dieu, comme fruit de la médiation du Christ qui associe tout à son mystère pascal. Rien de vrai et de salutaire n’est en dehors de la rédemption universelle du Christ. Le missionaire chrétien doit reconnaître et rendre plus fructeux ce travail de Dieu. De plus, le message nouveau du Christ, rendu accessible aux hommes par l’Eglise, doit être reconnu et accepté avec gratitude et joie comme libérateur de nos ignorances et impuissances d’antan. Parmi ces nouveautés du massage chrétien, parlons des principales. La religion de nos pères ignorait le mystère de la communauté et de la communion dans sa source première qui est le Dieu «trine» : père, Fils et Esprit-saint. Elle ignorait le mystère de l’Homme-Dieu, Jésus-Christ, en qui toute l’humanité est récapitulée en un seul corps qu’est l’Eglise. Elle ignorait la fin ultime de l’homme qui est la participation à la vie même de Dieu et la fin de nos misères et de nos limites de tous ordres. Elle ignorait que tous ces biens que Dieu nous a préparés, nous pouvons les vivre déjà ici bas, de facon inchoative, avant de les célébrer de facon grorieuse et définitive dans la vie eternelle. Ce message transforme complètement la qualité de notre vie ici sur terre en lui donnant un sens, celui de l’amour universel en croissance vers sa consommation dans la plénitude. Dans cette lumière du Christ, plus d’antagonisme entre «Imanaïsme» et christianisme, entre le Dieu de nos pères et celui des chrétiens, entre la fidélité à l’héritage ancestral et son assomption dans l’achèvement christique.

 «Béni soit le Dieu et père de notre Seigneur Jésus-Christ qui nous a bénis par toutes sortes de bénédictions spirituelles, aux cieux, dans le Christ» (Eph. 1,3).

**3. UNE THEOLOGIE ANTHROPOLOGIQUE SELON LA BIBLE**

 Après avoir éclairé notre réflexion par les données du christianisme au point de vue du vocabulaire et du plan d’ensemble que Dieu a sur l’humanité, il reste un autre éclairage à solliciter. Nous avons présenté un essai de réflexion théologique qui emprunte un chemin inaccoutumé. Nous sommes partis de l’homme dans sa vie concrète au lieu de partir, comme d’habitude, du problème global du monde contingent qui exige un être nécessaire et fondateur de son existence. Le souci qui presse est de savoir si une telle démarche est légitime, si un tel chemin est praticable, et si éventuellement un tel chemin est réellement pratiqué dans la Bible. Fort heureusement, la Bible nous dit que c’est même la meilleure voie pour conduire l’homme à Dieu. C’est par l’homme que l’homme va à Dieu. Plus explicitement, c’est par un homme que l’homme va à Dieu. Donnons la parole à la Bible. L’idée biblique de l’«homme fait à l’image de Dieu» (Gen.9, 6) reflète une situation parallèle ou similaire à celle de notre culture du Rwanda et du Burundi dans laquelle l’homme constitue «le meilleur miroir d’Imana», d’après le message des noms théophores et les autres sources.

 La comparaison entre ces deux situations n’est pas artificielle. Par la foi, nous savons, qu’il y a un rapport de cause à effet entre ce qui est dit dans la Bible et ce qui est dans l’univers, considéré comme créé par celui-là dont parle la Bible. Ainsi le discours «déclaratif et effectuel» du Dieu de la Bible peut être retrouvé dans la lecture ou analyse de «l’œuvre réalisée» qu’est l’homme. Dès lors, à partir du moment où l’homme est fait à l’image de Dieu, ce Dieu peut rester caché : si nous avons son image nous pouvons le contempler à travers son image. **C’est cette contemplation de Dieu à travers son image que nous avons nommée : «théologie anthropologique».**  Il ne s’agit donc pas d’un système théologique, mais d’un discours suffisamment significatif pour conduire à la connaissance de l’auteur de l’homme. Le recours à la Bible nous offre deux avantages : le premier est une clarification des données de la problèmatique. La Bible nous dit ce qui, en l’homme, est l’image de Dieu, et facilite ainsi notre compréhension. Le second est un confirmateur de notre vision traditionnelle à partir de la vie empirique et phénoménologique de l’homme. La lumière de la révélation est plus sure que celle qui se contente de la réflexion humaine, faillible et toujours imparfaite.

**3.1 L’homme**

Le texte du Nouveau Testament porte le terme de «*anthrôpos*» qui est une traduction de «*âdâm*» (sol). Si bien que Adam signifie : le terreux. A ce niveau «*homo*» et «*humus*» sont cousins. L’homme est ainsi nommé parce qu’il est sorti de terre et retournera dans la terre (Gen.3, 19). Toute cette conceptualisation nous invite à voir dans l’homme non un être tombé du ciel, mais le fruit de notre terre.

 Le sens pratique de la Genèse concerne le premier représentant de l’espèce humaine. En même temps il contenait en lui cette espèce elle-même, en étant le premier numéro appelé à se multiplier à l’infini. Il était «l’homme collectif», l’homme source de l’humanité, le père de la multitude. Delà, le nom en vient à signifier l’homme au sens spécifique ou même la collectivité humaine tout entière (jb 14,1).

**3.2 La vie humaine**

Pour devenir homme, il n’a pas suffi à son modeleur d’utiliser la terre. Il lui a fallu sa propre haleine. Il ne peut pas vivre sans le souffre de Dieu. S’il est «terreux» par son corps, l’homme est «divin» par son souffre de vie ou esprit.

**3.3«Vivre-avec»**

On dirait que l’homme créé par Yahvé Dieu ne peut pas se suffire dans la vie. Non seulement Dieu dit qu’«il n’est pas bon que l’homme soit seul» (Gen.1, 18), mais par son corps «sexué», il est «homme et femme» (Gen. 1,27). Ainsi l’homme n’est pas seulement une réalité en soi. Il est, de par sa constitution même, ouverture, communautaire, relationnel. La dimension sexuelle indique bien vers quel type de relation fondamentale il est nativement tourné : la connaissance du representant de l’autre sexe et le fruit de la reconnaissance mutuelle qu’est l’enfant. A cette relation physique s’ajoute toutes les autres d’ordre pschologique et social.

**3.4 L’Image de Dieu**

 L’homme créé par Dieu le voilà : il est fait de terre. Il est animé par le souffle de Dieu. Par la sexualisation de son corps, et l’appétit de son esprit, il est marqué d’ouverture vers les autres. Cette réalité structurale de l’homme fonde un ordre moral : l’homme doit«se multiplier», «dialoguer» et «soumettre la terre» (Gen.1, 28). En clair, l’homme ainsi créé est image de Dieu sur trois points : il est esprit, il est relationnel et il est seigneur de la terre.

**5. A l’Image de Dieu**

 Si la Bible nous dit que Dieu a fait de l’homme «une image de sa propre nature» (sag.2, 23), le plus souvent elle parle de : «à l’image de» (Gen.1, 26). Le nouveau Testament devient on ne peut plus explicite en distinguant «un autre Adam», image parfaite de Dieu, à l’image duquel l’homme a été fait (Rom.8, 29).

 Notons d’abord que ce jeu de miroirs et de réverbérations de l’image de Dieu est bien biblique. La femme est dite «le reflet de l’homme», tandis que celui-ci est «le reflet de Dieu» (1Cor. 11,7). La sagesse est décrite comme «reflet de la lumière éternelle, un miroir sans tâche de l’activité de Dieu, une image de son excellence» (sang. 7,26). Finalement l’Image adéquate et directe du Dieu invisible, celui en qui toutes choses ont été faites, en qui tout subsiste, et pour qui tout a été fait (Col. 1,15-17) est identifiée. Il s’agit du «Fils de Dieu : resplendissement de sa gloire, effigie de sa substance, ce fils qui soutient l’univers par sa parole puissante» (He. 1,1-3). C’est donc ce Fils qui est l’image dont nous sommes les copies pour être à notre tour l’image du premier exemplaire qui est Dieu. Et nous ne cessons pas d’être transformés en image de Dieu par l’effet de cette Image-médiatrice : «Et nous tous qui, le visage découvert, réfléchissons comme un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image, toujours plus glorieuse…» (II Cor. 3,18). Ainsi l’ancien Adam est vu comme «la figure de celui qui devait venir» (Rom. 5,14), c’est-à-dire «le Verbe de Dieu, sans qui rien ne fut, qui était au commencement, qui s’est fait chair et a habité parmi nous, Jésus-Christ. Nul n’a jamais vu Dieu ; le fils unique l’a fait connaître» (Jn. 1,1-18).

 Ainsi nous arrivons à la conclusion que l’homme qui est l’image de Dieu a une double application. On pourrait dire qu’il y a l’Homme avec majuscule et l’homme avec minuscule. Il y a un ancien adam et un nouvel Adam. Il y a une Image parfaite et une image réelle mais imparfaite et indirecte. Il y a un Fils de Dieu et un homme modelé par Dieu. En réalité, ce n’est pas deux hommes différents et indépendants. L’homme au sens spécifique est précontenu et récapitulé dans l’Homme chef de toute l’hummanité. Ce chef est d’abord l’Adam «terreux» décrit dans le livre de la Genèse. Mais celui-ci est lui-même pris dans un contexte plus global d’un Adam supérieur que le Nouveau Testament nomme et qui réalise en sa personne ce que l’homme ordinaire réalise imparfaitement et par participation. Cet homme est l’Homme-Dieu. C’est en le regardant que nous connaissons parfaitement Dieu. Il est la Parole, le discours qui nous parle et nous rèvèle Dieu. En quelque sorte, il est la parfaite concrétisation de «la théologie anthropologique» en étant l’«Homme-révélateur de Dieu ou Image parfaite de Dieu».

 Ainsi donc la Bible affirme deux choses : Tout d’abord que par la contemplation de l’univers-voie que nous avons nommée ontologique ou cosmologique-l’homme peut accéder à la connaissance de Dieu (Rom.1, 20). Ensuite et surtout, la Bible montre à souhait que le chemin de l’homme-voie anthropologiques est le plus direct et le plus facile pour l’intelligence humaine. Ceux qui cherchent Dieu à partir des problèmes ontologiques sont nombreux. Mais la plupart du temps le problème de Dieu se pose concrètement par et dans la condition de la vie de tous les jours, à travers les aléas de la vie. Nous croyons avoir découvert sur ce point un accord entre la Bible et la tradition religieuse du Rwanda et du Burundi. Cet accord n’est pas un mince avantage pour une recherche théologique qui se veut à la fois chrétienne et africaine.

 CONCLUSION

 Dans cette conclusion finale, nous allons indiquer quelques données qui constituent comme le bilan de ces trois volumes dont ce troisième apporte la dernière considération.

**1. Du définitif :**

 Dans ce travail, il est des points qui nous ont apparu clairs dès le début et qui n’ont jamais varié tout le long de cette réflexion. Nous allons les présenter en deux phases, la première sur la méthode, la seconde sur les idées maîtresses.

-Du point de vue *méthodologique*, nous avons toujours poursuivi quatre objectifs. Le premier concerne l’authenticité de nos sources. Considérant que les autres acculturations sont peu profondes, nous avons retenu l’influence occidentale sur notre culture comme le principal apport acculturatif dont il faut tenir compte dans la recherche des éléments culturels authentiquement traditionnels. Cette influence occidentale date, dans nos pays du Rwanda et du Burundi, de 1900 à l’arrivée du premier missionnaire européen et très bientôt de son frère colonisateur, les deux messagers de la civilisation occidentale. Nos sources sont toutes antérieures à cette date. Il est évident, en effet, que notre conception de la religion traditionnelle est, actuellement, comprise et interprétée à travers la grille ou le filtre de nos idées modernes, radicalement influencées par la religion chrétienne. Nous mentionnerons ultérieurement une opinion qui s’est gravement trompée sur ce point. Le second concerne la recherche des textes fixes. Il existe des textes ou recits oraux que le genre littéraire a rendu pratiquement inchangeables. Il s’agit en particulier des noms de personnes, des proverbes et de pas mal de légendes. Ces textes se répètent de générations en générations. Les quelques variations qu’on peut retrouver sont assez superficielles et ne modifient pas le contenu du texte. Ces textes fixes nous rassurent précisément sur leur authenticité, étant donné qu’ils échappent à l’initiative privée. Le troisième concerne l’effort de tendre à l’exhaustivité. Toutes les sources disponibles ont été mises à contribution pour éviter de tirer des conclusions fondées sur des vues partielles fort limitées. Nous pensons qu’on peut difficilement découvrir d’autres sources qui pourraient modifier sensiblement notre documentation. Le dernier objectif concerne la méthode d’analyse linguistique à trois niveaux. Comme bien des linguistiques l’ont déjà signalé, un texte peut se comprendre à trois niveaux : celui de la littéralité fixée par la grammaire et le dictionnaire de la langue. Il y a ensuite celui du contexte culturel qui en précise le sens ou ajoute au premier des nuances supplémentaires. Il y a enfin celui qui est voulu dans l’application intentionnelle de l’auteur. Dans la recherche du témoignage théophore, l’enquête se situe à ce deuxième niveau de sens contextuel.

 - Du point de vue des idées maîtresses de cette réflexion, deux objectifs n’ont jamais varié. Le premier concerne le monothéisme de notre religion traditionnelle. Nous reviendrons sur cette idée, mais redisons que sur ce point nous n’avons eu aucun besoin de modifier la vue initiale. Nous tenons pour sur et certain que nos populations ont toujours vu sous le nom Imana, une réalité, source et plénitude de tout le réel, unique et absolue. Le second concerne le rapport légitime qui doit exister entre notre religion traditionnelle, mais par la révélation chrétienne. Elle nous dit en effet que «le Verbe éclaire tout homme venant en ce monde» (jh. 1,9). C’est ce Verbe qui a pris forme humaine en l’Homme Jésus. Ainsi notre «imanaïsme» est sous l’influence de celui qui éclaire tout homme. Il y a déjà du surnaturel dans cette religion naturelle. Le christianisme apporte la plénitude du salut offert en l’Homme-Jésus. Ce qu’il faut éviter à tous prix est de supposer que Dieu a attendu l’incarnation pour sauver les hommes. Il faut tenir pour vrai également que tous les sauvés le sont grâce aux mérites de leur chef commun, jésus, l’unique Médiateur de «toutes les alliances». Ce salut venant de l’Homme-Dieu, s’étend aux hommes de tous les temps d’avant, pendant et après son incarnation.

**2. Une évolution :**

 Nous avons pu enregistrer une modification d’accent sur deux points. Le premier vise notre jugement à l’égard des croyances et pratiques en l’espèce des : tabous, interdits, rites magiques et divination. Nous avons dû évoluer vers un jugement plus clément qui reconnaît le but ou la fonction humaine et sociale de ces croyances et pratiques. Nous avons abandonné la mentalité positiviste pour tendre vers la valeur réelle de ces attitudes. Dans les sociétés qui nont ni corps de connaissances élevées à la dignité de science constituée ni de technologie avancée donnant une forte emprise sur les phénomènes physiques, biologiques et sociaux d’où nous viennent infortunes et maladies, il y a un besoin de combler ces lacunes par des connaissances et des techniques de bord pour parer à cette impuissance devant les choses. Ces croyances et pratiques, suppléant aux connaissances et techniques proprement scientifiques, ont une valeur pschologique réelle qui, à son tour, peut avoir une réelle influence sur les réalités physiques et sociales.

 Le second point d’évolution vise le déplacement d’accent du terrain d’une théologie d’école vers une vision anthropologique générale. Il est facile de remarquer que dans le premier volume, déjà moins dans le second et presque plus dans ce troisième, une conception «scolastique» cède la place à une théologique anthropologique. Nous gardons le point de vue théologique comme objectif à atteindre, mais en passant par les expressions anthropologiques. Dieu est le but, mais l’homme est le chemin. Et cela vu, non dans le cadre d’une théologie particulière, mais dans le cadre de toutes les voies qui peuvent déboucher sur un discours proprement théologique.

**3. Pas de point de vue étranger**

 Parlant de religion, il est d’habitude de reproduire le schéma cadre dans lequel on doit couler toutes les données d’une religion digne de ce nom. En gros, il faut reproduire son corps de dogmes, ses canaux de morale, ses pratiques de culte et enfin sa conception eschatologique. Nous avons résolument refusé ce point de vue qui n’est pas celui de notre religion ancestrale. Il est sûr que ces diverses données classiques s’y trouvent. Mais la schématisation ainsi conçu n’y est pas du tout. Tous ces points de vue se compénètrent dans la vie et dans la pratique religieuse. Poser la question de définitions dogmatiques, de catalogues de lois, de rites cultuels pulics et privés, d’église institutionnelle, de sacerdoce mandaté, de liturgie sacramentelle, c’est poser des questions qui ne l’ont jamais été de cette manière. Toute cette précision n’est passible que dans une religion révélée avec des volontés explicites de la divinité. Cela n’est pas le cas pour notre religion ancestrale. C’est tout l’ordre naturel qui assume la fonction sacramentelle de salut.

**4. Un autre son de cloche :**

 Il nous a apparu honnête de mentionner à la fin de ce travail, des opinions qui restent distantes de la nôtre. Nous avons eu l’occasion d’en discuter avec quelques-uns de leurs défenseurs dans des articles (dans «Dialogue», Kigali, et dans «*Au cœur de l’Afrique», Bujumbura*) et dans des échanges épistolaires. Les principales peuvent se ramener à trois.

 La première a été défendue par le Père Dominique NOTHOMB (Dialogue, N056) Elle consiste à mettre en doute notre point de vue qui **limite le domaine religieux aux seules relations avec l’Etre Suprême.** Il trouve que cette conception réductrice «dé-religiose» tous les rites qu’on met habituellement dans ce domaine. Tels que : la divination, les interdits, les rites magiques, la sorcellerie, etc. Notre position reste inchangée en ce sens que nous distinguons sans séparer. Nous savons que des attittudes en soi différentes peuvent se compénétrer dans la vie concrète. Nous savons par exemple que le magique peut se mêler avec le religieux et vice versa. Mais la distinction reste valable en droit. C’est cette distinction de droit que nous maintenons. On peut ne pas être d’accord avec notre point de vue d’appeler religieux uniquement les relations de l’homme avec la nature physique et avec les autres hommes comme du religieux. Ces relations nous les nommons du scientifique, du technique et du social. Le religieux, dans notre conception stricte, se réfère à l’objet à l’égard duquel l’homme est à genoux et non égal ni superieur. C’est à ce seul objet que l’homme, dans son être et dans ses profondes aspirations, est réfèré. A l’égard des réalités infra-humaines, à son tour, c’est lui qui en est la référence. L’homme est fait pour Dieu, mais toutes autres choses sont faites pour l’homme. Il doit les dominer et les utiliser et non les adorer. Le religieux vise l’adorable. Telle reste notre opinion, sûrement critiquable.

 La seconde opinion a été défendue par le Père Guy THEUNIS (Dialogue, N0 56). Cette opinion rejoint celle de ceux qui, de près ou de loin, **distinguent le Dieu de notre religion traditionnelle et le Dieu de Jésus Christ.** On sait que ce débat est assez connu et met face à face la position protestante telle qu’elle est défendue par un Karl BARTH et celle de l’Eglise catholique, telle qu’elle se reflète dans la définition de Vatican I concernant la capacité naturelle de connaître Dieu par la lumière de la raison. L’auteur ci-dessus mentionné se demande si «le Dieu de notre religion traditionnelle a-t-il quelque chose de commun avec le Dieu de Jésus-Christ». L’ensemble de l’article va dans le sens du non, sans toutefois le formuler explicitement. Considérons cette opinion au point de vue historique telle qu’elle constitue la différence entre protestants, catholiques et orthodoxes. Notre position se ramène pratiquement à celle que l’on peut retrouver dans deux citations suivantes :

 Dans la Bible oeucuménique TOB, une note, commentant Rom, 1,20, dit ceci :

«Paul affirme que si les païns ont connu Dieu. (v.21) en fait, cette connaissance n’a pas été suivie de l’attitude qui aurait dû être la conséquence (adoration, action de grace), en sorte qu’ils sont inexcusables (v.20) et objet de la colère de Dieu (v.18). Il présuppose (vv. 19 et 20) que Dieu s’est manifesté aux hommes par les œuvres de la création.

 Le premier concile du Vatican cite ce texte à l’appui de l’affirmation que Dieu peut être connu avec certitude en droit, sinon en fait, par la raison humaine (Denzinger, 320 édition, Nos 3004-3005).

 Les Réformateurs soulignent surtout ici l’universalité du phénomène religieux et l’impossibilité d’une connaissance authentique du vrai Dieu en dehors de la révélation du Christ. Le sentiment religieux naturel des hommes ne les conduit qu’à la superstition ou à l’aveuglement spirituel (cf. Calvin, Institution 1,1,2 et 4)».

 Dans son livre La manifestation naturelle de Dieu d’après l’Ecriture (1976, pp. 222-230), A.-M. DUBARLE, O.P., étudie l’«usage doctrinal» de ces textes. La contribution que nous lui demandons est résumée dans le passage que voici : «Chaque confession néglige ce que l’autre met en valeur».

 Du côté catholique, sinon dans les commentaires proprement dits, du moins dans l’usage doctrinal, on passe sous silence l’idée que la connaissance de Dieu n’a pas été suivie d’action de grâce et de louange ; qu’elle s’est obscurcie et transformée en culte de la créature. En autre on sous-entend ou on suggère que cette connaissance du Dieu par le moyen des créatures consiste en un raisonnement philosophique, en théorie abstraite, alors que Paul pensait plutôt à cette compréhension religieuse du monde qui s’exprime dans le discours de Lystres (Act.14,15-17). Le cours régulier de la nature qui permet la vie humaine est un témoignage que Dieu se rend à lui-même (cf.Gen. 8,22-9,17 ; ps. 65 ; 67)…

 D’autre part, la théologie protestante, en insistant fortement sur la conclusion à laquelle Paul veut parvenir, à savoir que tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu (Rom. 3,23), néglige parfois la prémisse, qu’ils sont pécheurs précisement parce qu’ils ont connu Dieu. Souligner l’impossibilité d’une connaissance authentique du vrai Dieu en dehors de la révélation du Christ, c’est durcir la pensée de Paul d’une manière unilatérale. Il faudrait parler d’une connaissance plénière…».

 La troisième opinion que nous tenons à faire connaître et qui est de loin la plus opposée à notre point de vue est défendue par un groupe de linguistes et ethnologues du «cercle de Tervuren» où ils font paraître leurs publications. Il s’agit en particulier des MM. A. COUPEZ, F. –M. RODEGEM et P. CREPEAU. Leur commune opinion consiste à récuser, dans notre authentication tradition religieuse, la croyance non seulement au monothéisme, mais également en un théisme véritable. Nous avons eu l’occasion de discuter cette question (cf. in Au Cœur de l’Afrique, N0 1, 1976, PP. 40-49, en réponse au N0 5, 1975, pp. 273-288). La position de ces chercheurs peut se résumer dans ce que dit A. COUPEZ dans une préface au livre récent de P. CREPEAU et S.BIZIMANA sur les «Proverbes Rwanda» (Tervuren, 1979). Nous transcrivons le passage-clé : « La notion rwandaise du surnaturel désignée par le nom commun «imana» inclut, comme j’ai tenté de le montrer, les notions de chance, pluralisme, spécialisation, hiérarchisation, formalisme, nominalisme, amoralisme, pragmatisme, science et puissance. **Un passage de l’introduction de ce volume l’éclaire d’ailleurs fort bien** (c’est nous qui soulignons cette phrase à laquelle nous allons revenir).

 A juste titre, les premiers missionnaires cactholiques, refusant d’y reconnaître leur Dieu, ont introduit pour désigner celui-ci le mot étranger Mungu. Plus récement, leurs successeurs ont substitué Imana à Mungu dans l’intention de maintenir la notion chrétienne sous la forme Rwandaise. Dès lors, selon le processus esquissé ci-dessus, des idéologues ont tenté de projeter le présent sur le passé en attribuant la notion chrétienne à la tradition rwandaise. Par une sorte de paradoxe, c’est le passage de l’oralité à l’écriture qui porte la subjectivité à son paroxysme». Le passage ci-dessus souligné indique un autre avis dans l’introduction du livre en question et dont nous citons tout de suite le passage essentiel :

 «A mon avis, la clef du problème réside dans la distinction entre anthropomorphisme et hypostate ou, si l’on préfère, entre personnification symbolique et personnification réelle. L’anthropomorphisme consiste à representer sous les traits d’une personne humaine une notion abstraite et diffuse, en lui prêtant allégoriquement des actes qui supposent l’intelligence et la volonté. L’hypostase, au contraire, parvient au concept d’une entité réelle supra-terrestre, douée d’intelligence et de volonté ; elle suppose la notion philosophique de personne dégagée de ses conditionnements humains.

 Or la tradition rwandaise ignore cette notion. L’être doué d’intelligence et de volonté est essentiellement l’*umuntu*, l’être humain. D’autre part, les deux concepts d’imana et d’umuntu sont clairement distincts et dissociés. Imana ne peut donc pas désigner un être personnel, doué de tous les attributs que la philosophie chrétienne reconnaît à son Dieu.» (p.20).

 Tout en respectant l’opinion de nos auteurs, nous formulons une même objection pour les deux citations. Nulle part on ne trouve la justification de ces affirmations. Sur quoi se base-t-on pour décider de la définition qu’on vient de nous donner sur le terme imana ? Où est la justification que les missionnaires ont eu raison d’introduire le nom étranger de Mungu et que leurs successeurs ont tort de ré-introduire Imana, nom traditionnel ?

 Concernant la seconde citation, répétons la même question. Nous sommes d’accord que les concepts d’Imana et d’umuntu sont distincts. Nous sommes d’accord également que la personne connue traditionnellement est surtout le muntu. Ces deux accords n’ont rien contre le statut de personnalité pour une autre réalité non humaine. Quant à dire que la tradition rwandaise ignore la notion philosopfique de personne, dégagée de ses conditionnements humains, c’est précisément cela qu’il faut démontrer. Ce raisonnement me semble véhiculer une pétition de principe. On affirme ce qu’il faut prouver. Dans ce qui est dit ici, rien ne montre qu’Imana n’est pas une véritable hypostase, sans doute de nature différente que celle de l’homme. On décide que c’est une personnification symbolique.

 Notre point de vue se base sur un fait bien plus simple. Il part de la croyance de nos ancêtres selon laquelle le monde réel de notre expérience quotidienne n’as pas toute sa raison d’être en lui-même. Il n’est pas là tout seul. Sa contingence le montre, pensent-ils. Celui en qui ils mettent la raison d’être et de subsister pour tout le réel recoit le nom d’Imana, accompagné du reste d’autres dénominations qui manifestent ses autres attributions. Ils comprennent que les perfections du monde ont leur source dans celui qui en a gratifié les choses de ce même monde. Ainsi, trouvant de la personnalité hypostatique dans le monde, ils ont compris qu’Imana n’a pas donné ce qu’il n’a pas et ne peut pas être moins parfait que son œuvre. Et comme nous l’avons montré, c’est la personne humaine qui de vient le chemin royal qui conduit à Dieu. L’homme est la meilleure image de son Créateur. Tout ceci ressort de notre documentation reprise régulièrement tout le long des trois volumes. L’important dans cette réflexion n’est pas ce que tel pense, mais ce que les croyants en notre religion traditionnelle ont dit de leur foi. Ils ont bel et bien témoigné de leur monothéisme strict et authentique.

**VOCABULAIRE TECHNIQUE**

Cet index contient les termes importants pour cette étude. Le fait de les mettre ensemble permet un usage facile et une précision analytique plus générale. Tout en faisant nôtre point de vue linguistique de MEEUSEN (1965), nous limitons les données de son orthographe au thème ou radical des morphèmes envisagés.

**-ba-**

 Etre (au sens uniquement prédicatif de qualité ou de localisation).

Ex. Wabaye umugabo= Tu es devenu mature ; Wabaye kure= Tu as été loin. Il est synonyme du verbe défectif –ri. Celui-ci manque la forme infinitive et les modes du futur. Par contre il remplace celui-là pour le présent actuel. Ex. Nous sommes ici (présent actuel)= Turi hano ; Etre bon= Kuba mwiza ou j’y serai= Nzohaba.

 Le suffixe localisateur *ho* (là) lui confère le sens de : vivre, exister, c’est-à-dire : être localisé (de quelque facon que ce soit). Ex. Ubaho ute ? Comment vis-tu ? Ibyo ntibikiriho= Cela n’existe plus. Ainsi nous avons deux paires de verbes : -ba-/baho puis –ri/-riho.

**-baand-**

Demander avec insistance, prier.

 Dans sa forme passive par l’adjonction du phonème –W-, il signifie : être prié. Le nom Imandwa est un substantif formé à partir de la racine du verbe ici en question. Seulement pour des raisons phonétiques il subit des mutations. Au lieu d’être I-n-baand-w-a qui est la forme grammaticale normale, il devient I-maand-w-a : 9/10= Ceux qui sont priés. C’est ce nom par lequel on désigne la catégorie des défunts d’origine étrangère, qui ont introduit dans notre région un culte spécial aux morts et dont le chef portait le nom de RYANGOMBE dit aussi KIRANGA. En pratique, le verbe, utilisé dans sa forme passive, signifie : prier les Imandwa. Ex. *Mbandiwimfura* (nom de personne) = je prie (les Imandwa) pour les nobles. Ce glissement de sens qui va du passif à l’actif vient du fait que l’initié au culte des Imandwa« incarne» ou rend présent l’ancêtre défunt protecteur et à sa place est prié par les orants. Dans ses fonctions l’initié prend le nom d’Imandwa lui-même, tandis que les simples fidèles ont le nom ordinaire d’A-ba-bandwa (ceux qui font le culte aux Imandwa). Il faut signaler que le verbe est devenu archaique dans notre region. Nous le retrouvons encore dans des textes anciens tels ce proverbe : ubabaye niwe ubanda urugi (rwandais) ou ubandwa niwe ubanda urugi (burundais) pour dire : celui qui demande c’est lui qui frappe à la porte, c’est-a-dire : c’est au solliciteur de payer les frais de sa requête.

 Prenant la forme causative—iish--, il signifie : faire initier au culte des imandwa ou parrainer dans le rite du kunandwa.

**\_ bi**

Mauvais, mal

 Il designe toute espèce d’imperfection physique ou morale. Ex. Umuntu mubi= Un homme mauvais, laid, méchant.

-**biri : ¾**

 La partie épidermique du corps humain. Par acculturation, il a actuellement le sens de : ne pas avoir de progéniture pour perpétuer la lignée.

**-éér-**

 Etre blanc.

 Utilisé dans le contexte de divination, il a le sens de : augurer le bonheur. Ex. Imana zeze= Les éléments divinatoires qui ont rendu un oracle favorable.

 Utilisé dans un contexte moral, il a le sens de : innocent. Ex. *Ndi umwere w’ayo maraso*= je suis innocent de ce sang, c’est-à-dire je suis étranger à ce meurtre.

**-gori : 11/10**

Couronne

 Signe de fécondité et de maternité, cet objet, fabriqué souvent en écorce de tige du sorgho blanc, est comme la lune autour de la tête des mères. Elle est portée pour le mari et les enfants. Ne pas porter cette couronne pour une femme est signe de son veuvage. L’expression : kuvuna urugori= avoir un décès parmi ses enfants. A cause de son caractère sacré, lié à son symbolisme, elle est entourée de respect et fait objet de bien des tabous.

**-haango :3/4**

 Pratique

Dans le contexte coutumier, elle signifie : rite ou prescription positive. Ex. Le rituel de funérailles prévoit toute une série de «*mihango*». Il est utilisé en opposition à –ziro (=interdit).

**-húúmé : 7/8**

Hurleur

 Ce sont des êtres créés par l’imagination des gens simples, qui hantent les marais et les vallées, se présentent sous forme de fantômes, et causent des malheurs aux passants ou habitants dans le voisinage de leur lieu d’errance. Le terme est burundais. Il vient du verbe –**húúm**- (= hurler). Le correspondant rwandais serait-Nyámahééngeri : 7/8 (=fantôme aquatique).

**-iirabur-**

Noircir ou être noir

 Contraire à-éér-, il signifie, dans le cadre de divination, prophétiser le malheur. Le verbe est utilisé, par exemple, lorsqu’à la question au devin : est-ce qu’un tel va mourir, il faut répondre oui.

**-iiza**

Bon, beau, bien

Ce sens est valable aussi bien dans l’ordre physique que moral.

-kényúk-

Se briser prématurément.

Il est l’opposé de-raamb-(vivre longtemps). Il a donc le sens de mourir avant la viellesse.

-máana :9/10

Réalité suprême

 Le sens éthmologique reste inconnu jusqu’à présent. Le sens réel dans notre tradition religieuse et celui de l’être de qui tout provient pour être, subsister et atteindre sa finalité. Ce sens est participé par tout ce qui sert d’une façon ou d’une autre de médiation pour communiquer les bienfaits d’Imana aux hommes. Il a d’autres dénominations descriptives qui se répartissent en trois groupes :

10 Les noms formés à partir du préfixe pronominal i- :

\*INDAVYI(i-n-ravyi= celui qui regarde) vient ainsi de la racine-raab-(regarder). Il est utilisé au Burundi. Il désigne la capacité d’Imana de «tout regarder», c’est-à-dire veiller sur tout, disposer et pourvoir pour tout. Bref l’omniscience et la providence d’Imana.

\*IYAKARE (i-ya-kare= celui-de-tôt) veut dire: l’être qui est là au premier instant du temps de notre monde. Dans le contexte, il signifie : l’être antérieur à tout vieillissement. Conclure à l’attribut de l’Eternel est une suite logique.

\*IYAMBERE (i-ya-mbere=celui-de-devant ou d’avant), pratiquement, synonyme du précédent.

2o Les noms formés à partir du préfixe nominal **ru –** de la IIe classe, dans le sens qui exprime l’idée de grandeur, puissance ou célébrité.

\*RUGABA (ru-gába=le grand commandant ou le grand munifissant), de la racine verbale-gáb-(commander, faire des cadeaux). Il évoque l’attribut divin de source de toute autorité sur le monde. Il s’agit donc du souverain maître et seigneur munifissant qui préside au déroulement des événements du monde.

\*RUGIRA (ru-gira= le grand agissant) du verbe –gir- (agir, avoir, faire subsister) a un sens tellement plénier qu’il est difficile à le limiter à l’un de ces trois sens. Sans rien sacrifier de ces trois concepts, il faut retenir surtout celui qui les englobe et qu’on pourrait nommer : celui qui maintient les êtres dans l’existence, celui sans lequel rien ne peut subsister. De ce fait, il est evidemment le proprietaire de tout et source de tout-puissant.

\*RUREMA (ru-rema=le créateur) de –rem- (faire exister) qui attribue à Imana la propriété d’etre la cause efficiente de la totalite du réel. Cette action est concue comme présente au début des êtres et au début de chaque être actuel qui vient à l’existence, surtout à la vie, comme les hommes. C’est ainsi qu’il est dit HABYARIMANA (= C’est Imana qui engendre).

30 Les noms formés à partir du subsistantif sé-(père de). Le maniement de ce nom est fort délicat car il n’est jamais employé à l’état libre. Il va toujours avec l’adjectif possessif. Sé=son père ; só=ton père, etc. De plus, il a également les sens de : propriétaire de, doué de. Ex. SEHENE (= propriétaire de chèvres), SEMATAMA= qui a des joues. Dans ces diverses connotations, la notion d’appartenance est commune).

\*SEBANTU (séé-baantu)= le père-des-hommes) indique l’idée qu’Imana n’est pas seulement réalité suprême, plus ou moins lointaine et indifférente, mais d’un amour et d’une vigilance paternels pour les hommes.

\*SEBIBONDO (séé-biboondo= le père-des-petits-enfants) est synonyme du précédent en y ajoutant une plus forte note d’affection pour les hommes qu’il considère comme ses petits enfants qu’il doit entourer de tous les soins paternels.

**-pfúmu : 1/2**

Devin

Du verbe –pfúmúr-(percer), le devin est celui qui parce les mystères en révélant les influences des causes occultes sur les événements actuels ou en guidant les bons choix pratiques pour l’avenir.

**-raguz**-

Consulter un devin ou une techniqu divinatoire.

-raamb-

Vivre jusqu’à une veillesse avancée.

**-rozi** : ½

Sorcier, empoisonneur, maléficier

**-shéégu** : 7/8

Quémandeur

Du verbe –seeg-(quémander), le substantif est usité surtout au Burundi comme synonyme de imandwa, cf. supra.

**-téer-**

Attaquer

 Utilisé dans le contexte de la vénération des encêtres, le verbe signifie : causer des maux de la part des défunts pour punir la négligence des membres vivants de leur famille à leur égard.

**-térékeer-**

 Dépôser pour

 Le suffixe applicatif-eer-(=pour) ajoute au verbe primaire –térék-(déposer) la nuance de destination, d’avantage. Dans le culte des défunts, il a le sens de : déposer une offrande pour un défunt de la famille. En pratique, il signifie le culte des encêtres dans son sens général.

**-tima : ¾**

Cœur, esprit

 Le concept exprimé par ce terme est très complexe. Il signifie : le fond de la personne. Si bien que l’on le traduit en français tantôt par cœur, tantôt par conscience. Dans l’usage actuel au Burundi il est traduit par esprit, au Rwanda par cœur. Ex. MUTIMA MUTAGATIFU = le Saint-Esprit en *kirundi* et le Sacré-Cœur en *Kinyarwanda*.

**-túung-**

Posséder

 Le verbe exprime tout le bien-être que procure la richesse des biens extérieurs : aisance, considération, sécurité.

**-zigo :9/10**

Ennemi

 Dans le contexte du kubandwa, il a le sens de : non initié au culte des imandwa ou bishegu.

**-Zima :1/2**

Entier

 Sa lointaine origine est la racine-gim-signifiant : être debout, dans le Bantu-Commun. Ce sens est important à signaler pour éviter le danger de le confondre avec le morphème suivant. En pratique il est synonyme de –taraga=entier, vivant,debout.

-zimu

Eteint

 L’origine du Bantu-Commun de ce morphème est la racine-dim-signifiant : s’éteindre. Prenant le suffixe applicatif-id-, il devient-dim-id-ce qui signifie : être éteint pour quelqu’un, c’est-à-dire : être perdu. C’est de là que nous avons obtenu nos deux verbes actuels : zim-(s’éteindre) et –zimir— (se perdre). Les –zimu sont les hommes éteints, c’est-à-dire : être perdu. C’est de là que nous avons obtenu nos deux verbes actuels :- zim-(s’éteindre) et –zimir-(se perdre). Les –zimu sont les hommes éteints, c’est-à-dire qui n’ont plus la chaleur vitale ou morts.

**BIBLIOGRAPHIE**

 Cette bibliographie est sélective et ne tient compte que des ouvrages cités implicitement ou explicitement.

AGOSSOU, J.-M.

L’homme et le Dieu créateur selon les Sud-dahomméens, paris 1971

BIGIRUMWAMI, Mgr A.

Imihango mu Rwanda, Nyundo, 1974

BLEEK, W.-H.-I.

A comparative grammar of South African languages, London, I, en 1962 et II en 1969

BOLAJI IDOWU, E.

OLODUMARE, God in Yoruba Belief, Accra, 1975

CHABANIS, Ch.

Dieu existe t-il? NON, répondent…, paris, 1973

Dieu existe ? Oui, paris 1979

COUPEZ, A.

Grammaire Rwanda simplifiée, Usumbura, 1961

CREPEAU, P.et BIZIMANA, S.

Les proverbs du Rwanda, Tervuren, 1979

DIOP, Cheikh Anta

Antériorité des civilisations noires, paris, 1972

DUBARLE, M.-D.

La vérification du discours de foi et l’expérience théologale, paris, 1973

La manifestation naturelle de Dieu d’après l’Ecriture, paris, 1976

DUBOIS, J. et collaborateurs

Dictionnaire de linguistique, paris, 1973

GUTHRIE, M.

Comparative Bantu, London, vol. 2,1971

KAGAME, A.

La philosophie Bantu comparée, paris, 1976

LACROIX, J.

Le sens de l’athéisme moderne, paris 1958

MAQUET, J.

Africanité traditinnelle et moderne, paris, 1967

MEEUSSEN, A.-E.

Essai de grammaire Rundi, Tervuren, 1959

Reconstructions grammaticales du Bantou, Tervuren, 1965

NTAHOMBAYE, Ph.

Les noms individuels au Burundi (polycopié), 1974

OBENGA, Th.

L’Afrique dans l’Antiquité, paris 1973

ODELAIN, O. et SEGUINEAU, R.

Dictionnaire des noms propres de la Bible, paris, 1978

RAHNER, K.

Ecrits Théologiques, T.I, paris, 1959

RAHNER, K. et VORGRIMLER, H.

Petit dictionnaire de théologie catholique, paris 1961

ROSCCE, J.

The Bakitara or Banyoro, Cambridge 1923

RUBWEJANGA, Fr.

La religion traditionnelle rwandaise est-elle naturelle ou surnaturelle ? in «Urunana», Butare, 1978, N0 33

THOMAS L.-V. et LUNEAU, R.

Les religions d’Afrique noire, paris 1975

Van ROY, R. P.

Rapports et compte-rendu de la IIe semaine d’études ethno-pastorale de Bandundu, 1966, vol II

**TABLE DES MATIERES**

AVANT-PROPOS………………………………………………………………VII

INTRODUCTION………………………………………………………………..X

LES SOURCES DE L’«IMANAISME»…………………………………………..1

1. Les noms de personnes…………………………………………………4

 -le nom de personne

 -le nom théophore

 2. Les proverbes………………………………………………………………50

 -le proverbe

 -le proverbe théophore

 3. Les légendes……………………………………………………………… ..53

 -la légende

 -la légende théophore

4. La vénération des ancêtres…………………………………………………..59

 Les «Bakurambere» (ancêtres consanguins)

 Les «Imandwa» (ancêtres par adoption)

 Le rapport entre «ancestralisme» et «imanaïsme»

5. Le contexte africain……………………………………………………………68

 Une plate-forme culturelle

 Une vision du monde

 Le monothéisme africain

UNE THEOLOGIE ANTHROPOLOGIQUE…………………………………..83

1. Le statut théologique de notre religion traditionnelle……………………..85

 L’existence d’un discours théologique

 La pertinence de ce discours

 La valeur de son contenu

2. La vie humaine est le chemin vers Dieu…………………………………87

 Le Dieu de la révélation

 Le Dieu des philosophes

 Le Dieu de la vie existentielle

3. La vie à trois dimensions………………………………………………..95

 La vie individuelle

 La vie en communauté avec tout le réel

 La vie en communion avec Dieu

«IMANAISME» FACE A L’ATHEISME MODERNE…………………….103

1. Le fait de l’incroyance………………………………………………….106

 La mort des dieux…………………………………………………..107

 L’injustifiable………………………………………………………...107

 Les chemins vers Dieu……………………………………………..108

«IMANAISME» FACE AU CHRISTIANISME…………………………….111

1. Un problème de vocabulaire…………………………………………...113

 «Imanaïsme»

 Une religion

 Naturel-Surnaturel

 Une religion naturelle

2. Le plan de Dieu sur l’humanité…………………………………………121

 Dieu est unique

 Unique est le Médiateur

3. Une théologie anthropologique selon la Bible…………………………130

 L’homme

 La vie humaine

 Vivre avec

 Image de Dieu

 A l’image de Dieu

CONCLUSION……………………………………………………………..137

VOCABULAIRE TECHNIQUE……………………………………………142

BIBLIOGRAPHIE…………………………………………………………..152