

Cahiers francophones de soins palliatifs

Fin de vie, spiritualité et inculturation

François Yumba

Volume 23, Number 1, 2023

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1105742ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1105742ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Maison Michel-Sarrazin

ISSN

1916-1824 (print)

2816-8755 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this document

Yumba, F. (2023). Fin de vie, spiritualité et inculturation. *Cahiers francophones de soins palliatifs*, 23(1), 1–10. <https://doi.org/10.7202/1105742ar>

© François Yumba, 2023



This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

FIN DE VIE, SPIRITUALITÉ ET INCULTURATION

FRANÇOIS YUMBA

Professeur

Faculté de théologie

Université Catholique du Congo

francois.yumba@ucc.ac.cd

L'importance de prendre en compte, d'une façon particulière, la dimension spirituelle d'une personne en fin de vie n'est plus à démontrer, comme en témoignent l'abondance de la littérature dans ce domaine et les pratiques y afférentes. Mais pour que la spiritualité soit une réelle ressource capacitante dans les derniers moments de vie d'une personne en phase avancée ou terminale d'une affection ou d'une maladie grave, il faut tenir compte du contexte socio-culturel et de l'univers symbolique du patient. Une telle entreprise exige non une simple adaptation, mais un véritable travail d'inculturation. Pour avancer dans la réflexion, nous examinerons, dans un premier moment, le sens de la vie et de la mort dans l'anthropologie négro-africaine. Deuxièmement, en fonction des éléments issus de cette conception anthropologique, nous envisagerons l'intériorité vitale comme expression inculturée de la spiritualité.

VIE ET MORT DANS L'ANTHROPOLOGIE NÉGRO-AFRICAINE

En Afrique noire, la vie et la mort sont intimement liées. En effet, si l'on se réfère au vécu quotidien des Africains, aux mythes et aux discours des spécialistes (anthropologues, sociologues, philosophes, théologiens, etc.), il est difficile, voire impossible, de parler de la réalité de la vie sans évoquer celle de la

mort et vice-versa. Vie et mort sont deux réalités existentielles liées qui s'imbriquent, se compénètrent. René Heyer et François Kabasele sont de cet avis lorsqu'ils affirment : « la vie et la mort sont intimement liées, au point que sans la mort, la vie ne serait plus¹ ». Comme eux, Ghislain Tshikendwa pense que « vie et mort sont [...] deux faces d'une même médaille. Jamais l'un sans l'autre dans la vie humaine² ». Évoquant à sa manière ce lien, Marcel Anganga parle de la « relation de coudoisement entre vie et mort³ ». À ses yeux, la vie et la mort sont les deux faces indissociables de la main⁴, les deux faces de l'existence⁵. Bien que vie et mort soient intimement liées, ils convient de les distinguer pour les comprendre mieux.

La vie

Selon l'anthropologie négro-africaine, l'être humain est « un être-vie⁶ », un « être-avec-la-vie⁷ » et un « être-pour-la-vie⁸ ». La vie est le bien suprême, le plus précieux et inestimable⁹. Elle est la valeur fondamentale et fondatrice de toutes les autres valeurs. En effet, c'est à partir de la vie en tant que *terminus a quo* et *ad quem* de l'existence humaine que l'Africain pense la mort et l'au-delà. Selon Joseph Mbayo, « au commencement était la vie, et la vie en plénitude qui demeure¹⁰ ». Dans la même optique, Nkanza Ntima affirme que « rien ne vaut la vie. Celle-ci reste la réalité fondamentale¹¹ ». Sur le plan philosophique et

des idées, Engelbert Mveng fait remarquer que « le point de départ de la pensée négro-africaine n'est pas l'ÊTRE en tant qu'ÊTRE. Il est au contraire l'expérience fondamentale de l'HOMME, *l'expérience de la vie*, et de la vie de l'*Homme vivant*¹² ». Dans la pratique et le vécu quotidien, l'on peut facilement observer que les Africains sont habités par le désir d'une vie pleine. Dans certaines cultures et traditions du continent, les formules quotidiennes et ordinaires de salutation ne sont rien d'autre que des souhaits de vie pleine et longue¹³. Mais, en clair, qu'est-ce que la vie? Peut-on la définir?

La réponse à cette question n'est pas simple. En Afrique, en effet, le concept de vie est, de manière générale, l'un des plus difficiles à définir. Bien souvent, à la question de savoir « qu'est-ce que la vie », la tendance de chercheurs, et même de personnes ordinaires, est de répondre à la question: « qu'est-ce qu'un être vivant ou quelles sont les caractéristiques d'un être vivant ». Cette difficulté conceptuelle est davantage complexe et perplexe pour une société pragmatique et de l'oralité comme l'Afrique noire. En réalité, les Africains vivent la vie mais se soucient peu de la définir conceptuellement. De même, les spécialistes de tout bord, en particulier les anthropologues, les philosophes, les sociologues et les théologiens, etc., évoquent dans leurs recherches la vie comme une valeur fondamentale et axiale en Afrique. Mais, rares sont ceux qui tentent de proposer une définition de la vie partant de la réalité africaine. Le tout premier dictionnaire de théologie africaine¹⁴ récemment publié ne réserve malheureusement pas de manière directe et explicite un article au concept de vie, concept pourtant central et fondamental dans l'élaboration du discours théologique négro-africain. L'effort à trouver une définition savante et théorique de la vie dans les traditions africaines pourrait être vain. S'y étant essayé en son temps, Dosithée Atal écrivait: « *il est difficile de chercher, dans la conception africaine, à donner du concept vie une définition précise. Il faudrait pour cela réunir nombre d'éléments du projet de vie de ceux qui se marient. Il faudrait également chercher à comprendre comment est saluée la venue de la Vie par la naissance de l'enfant. Tout aussi instructive serait la nécessité de saisir de quelle manière est*

*présentée la préoccupation des parents à toutes les étapes du développement de leur enfant*¹⁵ ».

Quoi qu'il en soit, et compte tenu de l'expérience concrète, nous prenons le risque, et cela nous engage, de définir la vie comme un *souffle* ou un élan intérieur qui vivifie, qui fait que l'être humain est réellement un être vivant. Dans ce sens, la vie est un espace de relation. Nous reviendrons sur cette définition lorsque nous aborderons le point concernant l'intériorité vitale comme expression inculturée de la spiritualité.

Pour avancer dans la réflexion et dans le but de préparer le lecteur à comprendre sans peine le lien que nous établirons, plus loin dans cet article, entre vie, mort et spiritualité, il est important de poser la question de savoir d'où vient la vie. De manière générale, les traditions africaines attribuent l'origine de la vie à Dieu. Les différents mythes et contes africains (Yoruba, Bantu, etc.) sur ce sujet corroborent cette hypothèse. René Heyer et François Kabasele affirment que « Dieu est le vivant par excellence, la 'la plénitude-vie', 'la totalité-vie', d'où toute vie tire sa source et où elle se ressource¹⁶ ». Chez les Aja-Ewe et les Aja-Fon, l'Être suprême est désigné par Agbedoto¹⁷, c'est-à-dire Dieu, en tant qu'il est Vie, Origine, Ordonnateur et Accomplissement de la vie à laquelle il fait participer l'homme selon son projet. En contexte africain authentique, on ne peut donc pas penser l'origine de la vie sans la relier à Dieu comme Être suprême. Il faut noter par ailleurs que, dans la conception africaine, la vie est également un drame. En effet, comme l'écrit Engelbert Mveng, « ce drame met en scène deux forces contradictoires: la Vie et la Mort¹⁸ ». Mais, quelle que soit la durée de ce drame, la dernière victoire revient à la vie. Vivre c'est donc mener un combat permanent pour la vie contre la mort et toutes ses forces.

La mort

La mort est un fait universel qui touche l'humanité entière, sans distinction de culture ou de race. Les Africains en font l'expérience et en ont vivement conscience. Pour saisir la conception africaine de la mort, certains anthropologues proposent de s'appuyer sur les mythes et les contes africains, les

pratiques funéraires, les croyances et les comportements y afférents. D'autres encore, en plus des éléments précités, partent de la conception du temps. Voyons quelques aspects dans les lignes qui suivent.

Dans son étude *Religions et philosophie africaines*¹⁹, John Mbiti, pour « éviter les associations de pensée des termes occidentaux 'passé', 'présent' et 'futur'²⁰ », préfère utiliser deux mots Swahili : Sasa et Zamani²¹. Le Sasa est un temps qui couvre la « période-maintenant ». Il a le sens de l'immédiat, du proche et du maintenant²². Il désigne le moment du temps où l'homme est conscient de son existence et se projette dans un avenir proche et dans le passé. Le temps Zamani ne signifie pas exactement passé, mais il a plutôt une connotation de « mémoire » en tant qu'il encadre le présent qui est en relation avec le futur²³. Le Zamani est « le cimetière du temps, le point final, la dimension dans laquelle toutes choses trouvent terme. C'est la réserve ultime de tous les phénomènes et de tous les événements, l'océan du temps qui absorbe tout en une réalité qui n'est ni après ni avant²⁴ ».

En rapport avec la question de la mort qui nous occupe, John Mbiti affirme : « au fur et à mesure que l'homme vieillit, il passe graduellement du Sasa au Zamani²⁵ ». Dans cette optique, « la mort est un processus qui fait passer progressivement l'individu de la période Sasa à la période Zamani²⁶ ». En effet, « après sa mort physique, l'homme continue d'exister dans la période Sasa et il n'en disparaît pas immédiatement. Il demeure dans la mémoire des parents et des amis survivants qui le connaissaient au cours de sa vie²⁷ ». Il est un « mort-vivant » qui continue à apparaître et qui est reconnu par son nom, particulièrement par les plus âgés, et « tant qu'on se souvient du défunt par son nom, il n'est pas réellement mort : il est vivant²⁸ ». Il est certes physiquement mort, mais vivant dans la mémoire de ceux qui le connaissaient pendant sa vie comme vivant dans le monde des esprits. Avec le temps qui passe, le défunt entre doucement dans le Zamani. Ceci s'explique par le fait que, avec la mort des personnes plus âgées qui l'ont connu, sa mémoire s'efface dans la famille ou le groupe d'appartenance.

Comme on peut le deviner, en Afrique, la mort n'est pas synonyme d'anéantissement. Elle est un passage du monde visible au monde invisible. Quant aux causes, il en existe de deux sortes : les causes naturelles et les causes non naturelles. Les causes naturelles font généralement allusion à l'âge avancé. Ainsi, « la mort d'une personne âgée est attendue, dans la plupart des cas, surtout lorsque survivent des enfants, elle est bienvenue ; on la célèbre dans la joie²⁹ ». Cette mort est considérée comme étant naturelle et relevant de la volonté de Dieu. En revanche, la mort d'une personne moins âgée, dans la fleur de l'âge, est vécue comme un drame (tragédie) dont les causes sont non naturelles. Ici sont alors évoquées la sorcellerie, le mauvais sort, la magie, etc. Une telle mort « si prématurée ou inopportune est horrible et c'est une grande calamité³⁰ ». Et comme on peut le deviner, la mort est dans ce contexte source de souffrance.

Pour avancer davantage dans la réflexion, une remarque mérite d'être formulée. Les considérations précédentes sur la mort, et même celles qui suivent, peuvent donner l'impression que la mort est toujours source de joie en Afrique, qu'elle est toujours bien comprise et totalement assumée pour les Africains. C'est une fausse impression. Si la mort d'une personne âgée est vécue et accueillie avec joie, celle d'un enfant ou d'un jeune, bref une personne dans la fleur de l'âge, est une souffrance et une tragédie. Elle est inexplicable et inacceptable. Elle sème déception et désolation, si bien que la personne considérée comme auteur de cette mort est soumise à des tortures pouvant entraîner sa mort physique et la destruction de tous ses biens. Ce n'est pas une illusion ou un mensonge. En société africaine, comme peut-être partout ailleurs, la mort est véritablement une souffrance, surtout si la personne meurt jeune et sans avoir laissé de progéniture. Qu'elle soit dramatique ou tragiquement vécue, à cause d'une certaine rupture ou de l'impression de séparation qu'elle impose, la mort, dans la conception africaine authentique, n'anéantit pas la vie et ne sépare pas³¹, à vrai dire, le défunt de sa famille ou de sa communauté d'appartenance. La mort n'est pas un achèvement de la vie, mais une

transformation de celle-ci, « la vie n'est pas renfermée sur Terre, mais elle continue en quelque sorte après la mort³² ». On le voit donc, « la mort se situe entre le monde des êtres humains et celui des esprits, entre le visible et l'invisible. Il y a une circulation entre ce monde et le monde à venir³³ ».

De ce qui précède, l'on peut se rendre compte que, dans la tradition africaine authentique, « la mort n'est pas un anéantissement de la vie. Les Bantu croient en la survie. De toutes leurs forces, ils croient que les êtres chers qui franchissent 'la porte de la mort' ne se volatilisent pas dans le néant. Non seulement la mort n'est pas un anéantissement, mais elle n'est même pas une totale séparation³⁴ ». C'est ainsi que la mort est considérée comme « le passage d'une vie à l'autre sans que l'homme cesse d'exister comme homme³⁵ ». La mort est « un retour à la maison³⁶ ». La personne qui meurt ne cesse pas de vivre. Elle passe de ce monde à l'autre, retourne à la maison et poursuit la vie dans l'au-delà. Les rites de funérailles, par exemple, « ont pour but d'établir une rupture d'avec la vie terrestre et de stabiliser l'existence nouvelle³⁷ ». De même, les rites d'initiation traditionnelle ont pour but, entre autres, d'apprendre aux vivants de ce monde à bien mourir pour passer à une vie pleine et heureuse au village des ancêtres. Cette croyance en la vie après la mort justifie certaines pratiques funéraires et certaines croyances telles que le dépôt des objets sur des tombes, les paroles adressées aux défunts, la croyance et le culte des ancêtres, et la croyance en l'existence du village des ancêtres.

À la différence des gerbes des fleurs que l'on dépose aujourd'hui, l'Africain traditionnel authentique déposait (ou dépose encore aujourd'hui) sur la tombe des objets de travail (houe, hache, herminette, machette...), des ustensiles de cuisine (marmites, casseroles,alebasse...), des vêtements du défunt, etc. En effet, pour l'Africain, loin de l'idée de vouloir se débarrasser des objets du défunt par peur ou de faire du cimetière une poubelle, cette pratique de dépôt des objets est une manifestation d'une « philosophie » africaine de la vie : *après la mort, la vie ne s'arrête pas, mais elle continue*, de telle sorte qu'il existe des vivants

d'avant la mort ou de ce monde et des vivants d'après la mort ou de l'autre monde³⁸. Comme l'écrit Birago Diop, en Afrique « les morts ne sont pas morts³⁹ ». Selon Ngenzi Lonta, « la mort est un événement, un moment ponctuel, un acte de passage; elle n'est pas un état permanent. C'est la vie qui est un état permanent, attribut de ceux qui sont avant et après la mort. Les Phende parlent de leurs MVUMBI (morts), non en termes de ceux qui ne vivent plus, mais de ceux qui vivent autrement⁴⁰ ». Ainsi, puisque celui qui meurt devra continuer sa vie dans l'au-delà, on lui dépose ses objets de travail, ses vêtements, ses ustensiles de cuisine, etc. En ce sens, se référant à la sagesse populaire, Kagaragu affirme que « celui qui meurt le soir n'a pas de chance : il part avant le repas du soir et là où il va, il trouve tout le monde au lit⁴¹ ». On le voit, pour l'homme noir, la mort n'arrête pas la vie, cette dernière subsiste même après la mort. De ce point de vue, nous pouvons déduire que le dépôt des objets sur des tombes est une expression et un attachement à la vie qui continue son cours normal dans l'au-delà. « Ainsi le défunt fut-il chasseur, il gardera ce métier dans l'au-delà. Aussi rien n'étonnera que sur sa tombe soient déposés des instruments de chasse. Il en sera de même de la présence de tam-tam, de l'arc et des flèches pour évoquer le souvenir du batteur d'instruments de musique, du chasseur, etc... La signification de tous ces gestes est d'affirmer qu'en définitive, dans l'au-delà africain se trouve la Vie véritable en tant que vie pleine et définitive. On est attendu de l'autre côté⁴² ».

Pour être davantage convaincu de la croyance des Africains en la vie après la mort, il importe de prendre part aux rituels des funérailles. Pendant les rites funèbres, note Atal sa Angang, « tout en pleurant le mort, on le touche, on lui parle, on le transporte, on le déplace⁴³ ». En réalité, par des chansons, des paroles, des gestes, etc., on s'adresse au mort non comme à un objet inerte, mais comme à un vivant qui entend. On lui souhaite « un bon VOYAGE⁴⁴ ». Dans une même optique, certains chants liturgiques rapportent cette conception africaine. En lingala, par exemple, on chante au mort : « Kende, kende ee

kende malam... » (Bon aller, bon voyage) ou encore en kikongo, on chante : « Nge mene kwenda, kwenda mbote kuvila beto ve kwenda mbote » (Tu es parti ! Bon départ, ne nous oublie pas, bon départ). Bien plus, au lieu d'inhumation, l'un des membres de la famille prend parole pour s'adresser au mort, lui souhaiter un bon voyage, lui demander de transmettre les salutations des vivants de ce monde à ceux de l'autre monde, etc. Ceci est une preuve éloquente que l'Africain croit fermement que celui qui est mort est en réalité vivant et va mener sa vie dans un autre lieu, le village des ancêtres. L'Africain est un être foncièrement communautaire. Il naît, grandit et meurt dans la communauté. Cette dernière est composée des vivants, des morts et des non-encore-nés. Au sein de cette communauté, les ancêtres jouent un rôle capital et déterminant. Voilà pourquoi, dans les moments importants de sa vie, l'homme noir invoque toujours la présence et l'aide des ancêtres. Chez le peuple Luba du Katanga, par exemple, chaque fois que les hommes se rassemblent pour partager le vin de palme (*malevu*), le premier verre est versé sur le sol comme part des ancêtres.

Aussi, en cas de problème, de maladie, de stérilité, etc., l'homme noir s'adresse aux ancêtres pour solliciter leur implication. Il peut s'adresser à eux en sacrifiant un coq ou un bouc sur leurs tombes, en faisant des invocations incantatoires au cimetière ou à un autre endroit. Cette croyance et ce culte rendu aux ancêtres manifestent clairement que, pour l'homme africain, les personnes mortes, notamment les ancêtres, vivent encore. D'ailleurs, la vie des vivants de ce monde dépend de celle des vivants de l'autre monde (ancêtres), et l'avenir des vivants de l'autre monde est assuré par les vivants de ce monde à travers la procréation. Ainsi, l'harmonie entre ces deux mondes des vivants constitue la clé de la réussite et du bonheur. Comme on peut le voir, cette croyance existe depuis des temps immémoriaux en Afrique. Elle n'est pas une nouveauté que le christianisme a apportée à l'homme noir.

Un autre élément sur lequel nous nous appuyons pour mettre en évidence la croyance en la

vie après la mort de l'Africain est sa « foi » en l'existence du village des ancêtres. On ne saurait en douter, dans les différentes cultures africaines, l'on croit non seulement aux ancêtres (aux morts), mais aussi à l'existence d'un village où ils habitent. Chaque culture nomme à sa manière ce village, mais le trait commun est le fait que ce village est un lieu de bonheur. On n'y rencontre ni souffrance ni mort. La richesse en abondance et la vie pleine s'y trouvent.

Ainsi, tous les vivants de ce monde qui meurent, s'ils ont respecté les lois éthiques et les coutumes reçues des ancêtres, ont pour destination ce village pour mener une vie de béatitude aux côtés des ancêtres. Ceci nous semble une assurance formidable de l'existence de la vie après la mort pour les Africains : ceux qui meurent sont non seulement vivants, ils ont aussi un village où ils habitent.

On le voit, en Afrique noire, la vie et la mort sont intimement liées. La mort n'est pas une fin en soi, mais un acte de passage. Voilà pourquoi lorsqu'arrivent les derniers moments de vie d'une personne en phase avancée ou terminale d'une affection ou d'une maladie grave, il se pose un certain nombre des questions spirituelles. Pour les déceler, il faut commencer par comprendre la spiritualité dans ce que nous nous proposons d'appeler sa forme inculturée.

L'INTÉRIORITÉ VITALE COMME EXPRESSION INCULTURÉE DE LA SPIRITUALITÉ

On l'aura vu dans les lignes qui précèdent, dans la pensée africaine authentique, l'homme est essentiellement un être-relation et la vie et la mort font partie de cette dynamique. Pour tenir en équilibre relation et dynamisme, dans le respect du contexte socioculturel et l'univers symbolique susmentionnés, nous pensons que l'intériorité vitale peut être considérée comme une expression inculturée de la spiritualité. Nous considérons également cette définition très précieuse en situation de fin de vie où le patient et ses proches luttent tant bien que mal pour maintenir ou

restaurer cette relation et cette dynamique. Voyons comment cela est amené.

Dans la perspective de l'inculturation, nous considérons la spiritualité comme *intériorité vitale*, c'est-à-dire cette « dynamique intérieure unificatrice et restauratrice de l'homme; le reliant à soi, au semblable, au cosmos, à Dieu/à la Transcendance⁴⁵ ». Explicitons cette définition avant d'en dégager les enjeux pour une personne en situation de fin de vie. Tout d'abord, il est question d'intériorité. Ce terme n'est pas à comprendre ici dans son sens philosophique ni psychologique, mais dans celui où l'emploie le concile Vatican II. Dans sa Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, le concile Vatican II désigne par intériorité cette transcendance par laquelle l'homme dépasse l'univers des choses, cette profondeur à laquelle il revient lorsqu'il fait retour en lui-même où l'attend Dieu qui scrute son cœur et où il décide personnellement de son propre sort sous le regard de Dieu⁴⁶. Commentant cet enseignement du deuxième concile du Vatican, Régis Moreau affirme que le concept d'intériorité désigne à la fois la vie propre à l'homme, la vie intérieure, le centre de toute la personne humaine, le cœur au sens biblique du terme. En ce sens, souligne le même auteur, le concept regroupe la vie intellectuelle, la vie morale, la vie spirituelle et le retentissement de la sensibilité à l'intérieur de l'homme⁴⁷.

Pourquoi « vitale » ? C'est en référence au « souffle de vie », à « l'esprit de vie » présent en chaque personne humaine, qu'elle en soit consciente ou non. Cela n'est un secret pour personne, le mot spiritualité vient du latin *spiritus*, l'équivalent du grec *pneuma* qui se traduit littéralement par « souffle ». Invisible, ce souffle est indispensable pour vivre⁴⁸. Le Livre de la Sagesse parle du « souffle vital » (cf. Sag 15, 11). Ce souffle anime toute la vie de l'homme, qu'elle soit *bio-logique* ou *zôè-logique*. Comme le fait remarquer Adolphe Gesché, la vie *bio-logique* n'est pas à entendre dans un sens uniquement et simplement matériel, mais dans toutes les composantes d'une vie humaine faite d'affectivité, de travail, de bonheur, de passions, d'action, de culture, de justice et d'amour.

C'est la vie d'un homme réconcilié avec lui-même et avec les autres hommes, celle qui renvoie à tout ce qu'une personne humaine peut être et peut faire en tant que vivant. La vie *zôè-logique*, quant à elle, désigne la vie de l'homme dans son rapport avec le Dieu vivant, avec celui qui est Vie. C'est la vie en Dieu⁴⁹. Alors que la vie *bio-logique* se rattache à l'arbre de la connaissance du bien et du mal du Livre de la Genèse, la vie *zôè-logique* se rapporte à l'arbre de vie (cf. Gn 2,9).

On l'aura deviné, le terme « intériorité vitale » désigne cette dimension fondamentale propre à l'homme, laquelle dimension lui est indispensable pour vivre. Renvoyant au tréfonds de l'être, l'intériorité vitale n'est pas un principe statique en l'homme. Elle est plutôt, autant que la vie, une réalité ontologique en perpétuel mouvement de croissance et de décroissance. Elle peut croître jusqu'à atteindre la perfection en portant ainsi l'homme vers l'excellence de l'humain, vers l'humanisation et, *in fine*, vers la divinisation. Cette intériorité peut également décroître, mieux s'absenter peu à peu jusqu'au point zéro.

Comme on peut s'en rendre compte, l'intériorité vitale a quelque chose à voir avec la vie. Celle-ci, avons-nous noté dans les pages qui précèdent, est un souffle, un élan intérieur qui vivifie et qui fait que l'être humain est réellement un être vivant. Elle est un espace de relation. Dans la conception africaine authentique, cette vie vient de Dieu. La mort, quant à elle, est un processus qui fait passer du monde visible au monde invisible. Cette conception de la vie et de la mort, ainsi que celle de la spiritualité dans sa forme inculturée, n'est pas sans répercussion sur la souffrance spirituelle du patient en fin de vie, laquelle souffrance se révèle être cosmo-religieuse.

En Afrique, l'homme est essentiellement relation, comme en témoigne l'ontologie bantoue. Trois notions-clés permettent de le mettre en lumière : *Ubuntu*, force vitale, union vitale. Reposant sur l'idée-force selon laquelle nul ne peut exister sans l'autre, l'*Ubuntu* désigne ce qui fait de l'homme un être humain. D'où la conviction suivante : « je suis

parce que nous sommes⁵⁰». En ce sens, «être, c'est être avec⁵¹». Dans plusieurs langues bantoues, le verbe avoir est rendu par «être avec» (en swahili : «*kuwa na*» ; en kiluba : «*kwikala na*» ; en ciluba : «*kuikala ne*» ; en lingala : «*kozala na*»). Dans ces langues, on ne dit pas «j'ai un parent, un grand frère, une grande sœur, un ami». Cela est plutôt rendu par «je suis avec un parent, un grand frère, une grande sœur, un ami» (en swahili : «*niko na m'zazi, na kaka, na dada, na rafiki*» ; en kiluba : «*ndji na mbutwile, na tutu, na kaka, na mulunda*» ; en ciluba : «*ndi ne muledi, ne tutu, ne yaya, ne mulunda*» ; en lingala : «*nazali na moboti, na yaya ya mobali, na yaya ya mwasi, na moninga*»). «Être avec» quelqu'un ou quelque chose souligne un lien plus fort que «avoir».

Inhérente à l'existence humaine, l'*Ubuntu* n'est cependant pas un principe statique. Il peut croître comme il peut décroître en fonction de la qualité de vie que l'on mène et des événements. Lorsqu'il décroît, on ne garde de l'humain que l'enveloppe extérieure, le somatique, et on devient un simple tas de chair ambulante⁵². C'est la qualité des relations qui est mise en jeu. Comme l'écrit Bénézet Bujo, «dans la religion et l'éthique africaines, tout dans le monde est intimement lié [...], dans l'univers, tous les éléments s'impliquent et s'imbriquent. On ne peut pas toucher à l'un sans faire vibrer l'ensemble [...], l'homme n'est pas seulement une partie du cosmos. Il en est pour ainsi dire le résumé de la totalité⁵³». Entre l'homme et le cosmos, il y a un flux vital qui fait la solidarité de toute la création et qui le relie à l'Être suprême, renchérit le théologien et éthicien congolais⁵⁴. Pour sa part, Engelbert Mveng parle de l'homme en tant que totalité cosmique reliée à une transcendance⁵⁵. BUAKASA TULU Kia Mpansu conçoit l'homme comme une unité de composantes matérielles et immatérielles qu'il faut tenir en équilibre⁵⁶.

Chez les Bantous, «l'être est force⁵⁷». Cette force est l'être tel qu'il est, dans sa totalité réelle, actuellement réalisé et actuellement capable d'une réalisation plus intense. Cette catégorie de force embrasse l'ensemble de tous les êtres : Dieu, les hommes vivants ou morts, les animaux, les végétaux,

les minéraux⁵⁸. Ces êtres sont en interaction les uns avec les autres, mais à des modalités différentes. Selon leur échelon, chaque force exerce une influence sur les autres forces. Au premier rang se trouve Dieu qui est Force en Soi et par Soi, causateur et sustentateur des forces créées. Le deuxième rang est constitué des fondateurs des clans. Ils sont les premiers à qui Dieu communique sa force vitale ainsi que le pouvoir d'exercer leur influence vitale sur toute leur descendance. Ils sont le chaînon le plus élevé reliant les humains à Dieu. En troisième position viennent les défunts de la tribu suivant leur degré de primogéniture. Ces derniers constituent le maillon par lequel les forces aînées exercent leur influence vitale sur les vivants. Quatrièmement viennent les vivants sur terre. Ces derniers sont hiérarchisés selon leur puissance vitale. Le chef de clan occupe le premier rang parmi les vivants. Il est le chaînon de renforcement de vie reliant les ancêtres à leur descendance. C'est à lui que revient le renforcement de la vie des membres du clan et de toutes les forces inférieures (animaux, végétaux, minéraux). Après la classe des hommes viennent les animaux, les végétaux et les minéraux. Ces forces inférieures sont, elles aussi, classées selon leur puissance vitale. Il y a une analogie vitale entre la fonction sociale des hommes et les forces inférieures. Pour indiquer son rang supérieur, par exemple, le chef d'un groupe humain porte la peau d'un animal considéré comme royal. Le léopard et le lion sont souvent considérés comme occupant un rang supérieur parmi les animaux, voilà pourquoi les chefs de groupement humain portent généralement leur peau lors des cérémonies officielles.

Dans le cosmos, l'interaction des êtres, ou mieux des forces, s'effectue selon les lois de causalité vitale pouvant se résumer en ceci : une force supérieure peut directement renforcer ou diminuer une force inférieure. L'inverse n'est pas possible⁵⁹. Les êtres gardent entre eux une union vitale intime qui est cette unité de vie unissant les hommes entre eux, morts ou vivants, et les hommes avec les autres êtres de l'univers⁶⁰. À cette catégorie d'hommes, il faut ajouter les non-encore nés, qui ne sont pas seulement

les enfants déjà conçus et qui n'attendent qu'à naître du sein de leur mère, mais tous les enfants qui, bien qu'encore dans leur monde à eux, seront effectivement des successeurs des vivants d'aujourd'hui. Bien avant d'être dans le sein de leur mère, ces enfants sont attendus par les vivants et les morts comme avenir plein d'espérance pour la communauté⁶¹.

Cette vision du monde n'est pas sans conséquence sur la perception de la santé et de la maladie ainsi que sur le questionnement spirituel du patient. En Afrique, la santé n'est pas que le complet bien-être. Elle est surtout la résultante de l'harmonie de l'homme avec les autres êtres du cosmos. La maladie, quant à elle, renvoie à l'idée de désordre, de dysharmonie, de déséquilibre dans le rapport de l'homme avec le monde visible et le monde invisible⁶². Comme l'écrit Kabasele Lumbala, «en Afrique bantoue, la maladie représente une discordance et un déséquilibre, un désordre qui s'introduit dans le tissu social et cosmique⁶³. Dans ce sens, la maladie a une dimension immanente et transcendante. Loin d'être une simple résultante du dysfonctionnement d'un organe provoqué par une cause matérielle, elle est également considérée comme ayant une cause immatérielle.

On distingue ainsi trois catégories de maladie : maladie normale, maladie anormale et maladie surnaturelle⁶⁴. Une maladie normale est curable et ne s'étend pas dans la durée. Ayant une cause naturelle, une maladie normale ou ordinaire ne se répète pas chez une même personne. Est anormale toute maladie qui s'étend sur une longue durée, celle qui se répète chez une même personne ou celle ayant résisté à plusieurs médicaments. Est également anormale toute maladie survenue brusquement ou après un événement malencontreux. Une maladie surnaturelle est une maladie anormale causée par les êtres du monde invisible.

Que conclure ?

En contexte africain, le travail de l'inculturation de la prise en compte de la dimension spirituelle en situation de fin de vie demande une bonne connaissance non seulement du registre biomédical, mais aussi du contexte socioculturel et de l'univers

symbolique du patient. Une telle prise en compte consiste, avant tout, à considérer l'homme comme un être en relation, mieux, un être-avec. En tant que ressource capacitante, la spiritualité ne peut se comprendre ici qu'en terme d'intériorité vitale. Ainsi, arrivée en fin de vie, la personne s'interroge sur la qualité de sa relation avec l'autre, le cosmos et Dieu. Ce n'est pas tout. Il faut également inscrire la vie et la mort dans une vision du monde constitué des êtres en perpétuelle interaction et de savoir dans quelle catégorie la personne inscrit sa maladie. Force en Soi et par Soi, causateur et sustentateur des forces créées, Dieu n'est pas étranger au questionnement spirituel dans ce contexte.

NOTES

1. R. HEYER et F. KABASELE, «Théologie africaine», dans R. HEYER et F. KABASELE (dir.), *Théologie africaine et vie, Théologiques*, vol. 19, n° 1(2011), p. 9.
2. G. TSHIKENDWA, «'Respecte pourtant sa vie' (Jb 2,6). Réflexion sur la valeur de la vie en Afrique noire», dans R. HEYER et F. KABASELE Lumbala (dir.), *Théologie africaine et vie*, p. 43.
3. Cf. M. ANGANGA, «Vie et mort en Afrique noire», dans R. HEYER et F. KABASELE Lumbala (dir.), *Théologie africaine et vie*, p. 103.
4. Cf. *Ibid.*
5. Cf. *Ibid.*, p. 101.
6. N. SOEDE, «La nécessité de l'éthique en théologie: l'importance d'une conception nouvelle de l'éthique», dans T. TSHIBANGU (dir.), *L'avenir de l'activité missionnaire «Ad Gentes». Perspectives pour le XXI^e siècle. Actes du Congrès*, Kinshasa, Médiaspaul, 2005, p. 438-439.
7. TSHIAMALENGA Ntumba, «La vision ntu de l'homme. Essai de philosophie linguistique et anthropologique», p. 168; Lire aussi L. MUSEKA Ntumba, «La conception de la vie en Afrique à la lumière de Jésus-Christ», *Théologiques*, vol. 19, n° 1 (2011), p. 107-109.
8. J. MBAYO, «Le bumuntu, le bonheur et le développement», dans A. KABASELE (dir.), *L'Église du Kasayi et le développement. Revue de l'U.KA*, vol. 4, n° 7-8 (mai-novembre 2016), p. 121.
9. Cf. R. L.-M. MIKA, *Enjeux éthiques de la régulation des naissances en Afrique. Sexualité, fécondité et développement*, 3^e édition, Kinshasa, PUCC, 2022, p. 246.

10. J. MBAYO, «Le bumuntu, le bonheur et le développement», p. 119.
11. NTIMA Nkanza, «La quête du divin en Afrique: autopsie d'une crise et grille de lecture», *Mémoire, histoire et responsabilité*. Actes de X^e Journées philosophiques de Canisius, Kinshasa, Ed. Loyola, 2007, p. 137.
12. E. MVENG, «Essai d'anthropologie négro-africaine», p. 232.
13. TSHIAMALENGA Ntumba, «La vision ntu de l'homme. Essai de philosophie linguistique et anthropologique», in *Cahiers des religions africaines*, vol. 7, n° 14 (1973), p. 163; G. TSHIKENDWA Matadi, *De l'absurdité de la souffrance à l'espérance*, p. 51.
14. Cf. N. SOEDE, L. MAGESA et al. (dir.), *Dictionnaire de théologie africaine*, Préface de S.E Mgr Anselme Titianma SANON, Abidjan, Paulines-Éditions ATA, 2023.
15. D. ATAL, «Conception africaine de la vie, de la mort et de l'au-delà», dans *Religions traditionnelles africaines et projet de société. Actes du cinquième colloque international du C.E.R.A (du 24 au 30 Novembre 1996)*, FCK, 1997, p. 371.
16. R. HEYER et F. KABASELE Lumbala, «Théologie africaine», p. 9.
17. Cf. N. SOEDE, *Inventer une autre Afrique. Monde invisible, Développement et Christianisme*, Préface de Paulin Poucouta, Abidjan, Paulines, 2017, p. 91.
18. E. MVENG, *L'Afrique dans l'Église: Paroles d'un croyant*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 10.
19. J. MBITI, *Religions et philosophies africaines*, traduit de l'anglais par Christiane Le Fort, Yaoundé, Ed. Clé, 1972.
20. Cf. *Ibid.*, p. 31.
21. Cf. *Ibid.*
22. Cf. *Ibid.*, p. 32.
23. Cf. M. MOTOSHI, «'Le muntu ne meurt que pour vivre'. Réflexion sur les 'morts-vivants' africains et le Danaoshi japonais», dans *Telema*, n° 82, 2/95 (avril-juin 2000), p. 39.
24. J. MBITI, *Religions et philosophies africaines*, p. 33.
25. Cf. *Ibid.*, p. 35.
26. Cf. *Ibid.*
27. *Ibid.*
28. *Ibid.*
29. A. STASULANE, «Les Yoruba devant la mort. Approche de l'africanité profonde», dans *Telema*, n° 82, 2/95 (avril-juin 2000), p. 47.
30. *Ibid.*, p. 48.
31. O. BIMWENYI, «Le muntu à la lumière de ses croyances en l'au-delà», p. 74.
32. A. STASULANE, «Les Yoruba devant la mort. Approche de l'africanité profonde», p. 49.
33. *Ibid.*
34. O. BIMWENYI, «Le muntu à la lumière de ses croyances en l'au-delà», p. 74.
35. Cf. B. GUISIMANA, «L'homme dans la philosophie Pende», *Cahiers des religions africaines*, vol. 2, n° 3 (janvier 1968), p. 69.
36. A. STASULANE, «Les Yoruba devant la mort. Approche de l'africanité profonde», p. 49.
37. *Ibid.*
38. Cf. ATAL Sa Angang, «Conception africaine de la vie, de la mort et de l'au-delà», dans *Religions traditionnelles africaines et projet de société. Actes du cinquième colloque international du C.E.R.A (du 24 au 30 Novembre 1996)*, FCK, 1997, p. 381.
39. BIRAGO Diop, «Le souffle des ancêtres», dans *Leurres et leurres*, Paris, Présence africaine, 1960.
40. NGHENZI Lonta Mwene Malamba, *Uphende. Éléments d'une dissertation* (Coll. Maisha), Kikwit, Ed. Loyola, 1999, p. 69.
41. KAGARAGU cité par ATAL, Conception africaine de la vie, de la mort et de l'au-delà», p. 377.
42. *Ibid.*, p.385.
43. *Ibid.*, p. 379.
44. *Ibid.*
45. Cf. F. YUMBA, «Le questionnement spirituel de l'Africain en contexte de soins et d'interculturalité», dans *Cahiers des Religions Africaines*. Nouvelle série, vol. 2, n° 3 (avril 2021).
46. Cf. Vatican II, *Gaudium et Spes*, n.14.
47. Cf. R.MOREAU, *Guide de lecture des textes du concile Vatican II. Gaudium et Spes*, Perpignan, Artège, 2012, p. 58.
48. Cf. L. BASSET, *La Guérison, restauration de la relation*, dans *Sciences pastorales*, vol. 24, n° 1 (2005), p. 11.
49. Cf. A. GESCHÉ, *L'homme pour penser, t. 5: La destinée*, Paris, Cerf, 1995, p. 80-81.
50. H.MOVA, *Le manifeste des jeunes ubuntu. Pour une transformation positive de la société congolaise*, Paris, L'Harmattan, 2017, p. 81.
51. *Ibidem.*
52. Cf. *Ibid.*, p.93.
53. B. BUJO, *Introduction à la théologie africaine*, Fribourg, AcademicPress, 2008, p. 131.
54. Cf. *Ibid.*, p. 131.
55. Cf. E. MVENG, *L'art d'Afrique noire. Liturgie cosmique et langage religieux*, Yaoundé, CLE, 1974.
56. Cf. BUAKASA TULU KIA MPANSU, «Le projet des rites de réconciliation», dans *Péché, pénitence et réconciliation: Tradition et culture africaine*. Actes de la neuvième Semaine théologique de Kinshasa (du 22 juillet 1974), Kinshasa, FCK, 1980, p. 93.

57. Pl. TEMPELS, *La philosophie bantoue*, Paris, Présence africaine, 1948, p. 35.
58. Cf. *Ibidem*, p. 35-36.
59. Cf. V. MULAGO, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde* (Bibliothèque du Centre d'études des religions africaines, 5), Kinshasa, FCK, 1980, p. 143.
60. Sur la notion de l'union vitale, on lira avec fruit les écrits de V. MULAGO, notamment: *L'union vitale chez les Bashi, les Banyarwanda et les Barundi face à l'unité ecclésiale*. Thèse de doctorat en théologie présentée à l'Université de la Propagande, Rome, 1955; «L'union vitale bantu ou le principe de cohésion de la communauté chez les Bashi, les Banyarwanda et les Barundi», dans *Annali Lateranensi*, vol. XX, 1956, p. 61-263; *L'union vitale bantu*, dans *Rythmes du monde*, t. 4, 1956, n^{os} 2-3, p. 133-141.
61. Cf. B. BUJO, *Introduction à la théologie africaine*, p. 97.
62. Cf. B. UGEUX, *Guérir à tout prix*, Paris, éditions de l'Atelier/éditions ouvrières, 2000, p. 46..
63. F. KABASELE, *Liturgies africaines. Enjeu culturel, ecclésial et théologique* (Recherches Africaines de Théologie. Travaux de la Faculté de Théologie, 14), Kinshasa, FCK, 1996, p. 119.
64. Cf. KIMPIANGA MAHANIAH, *La maladie et la guérison en milieu Kongo*, Kinshasa, EDICVA, 1982, p. 27-28.