

Le Dieu de la Religion en Afrique : Lecture Anthropologico-philosophique du Discours

Sibiri Félix KOALA

Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest
Unité Universitaire à Abidjan (Côte d'Ivoire)
koalasibiri@yahoo.fr

Kibsi Sylvain YAMÉOGO

Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest
Unité Universitaire à Abidjan (Côte d'Ivoire)
yameogosylvaink@gmail.com

Résumé :

La prégnance du religieux en Afrique est un fait. Celle-ci est le point d'ancrage de l'accueil des religions exogènes, dont celles dites révélées (christianisme et islam) avec leur notion et leur idée de Dieu. L'imaginaire religieux de celles-ci est souvent aux antipodes des vérités religieuses héritées des traditions culturelles, piégeant ainsi l'homme africain dans une sorte de schizophrénie religieuse. Tributaire désormais d'un imaginaire religieux hybride, celui-ci retrouve ses puissances intérieures en conflits identitaires, et se retrouve fragilisé socio-anthropologiquement, incapable de retrouver un équilibre susceptible de conduire à son épanouissement et sa réalisation. Le religieux, en tant qu'élément indispensable à l'existence humaine, devient un véritable problème sociologico-anthropologique dont il faut résorber le potentiel inhibiteur de l'identité et de la responsabilité de l'homme. Le Dieu de la religion devient dès lors une question d'intérêt pour le philosophe, le théologien et l'anthropologue. Cette réflexion va dans ce sens, en se proposant d'aborder la question à travers une lens philosophique et méta-anthropologique donnant à l'homme de se recevoir principalement du numineux, sans pour autant s'y aliéner.

Mots-clés : homo religiosus, méta-anthropologie, panenthéisme

Abstract:

The prominence of the religious in Africa is a fact. This is the anchoring point for the reception of exogenous religions, including those known as revealed (Christianity and Islam) with their notion and idea of God. The religious imagination of these is often the antithesis of the religious truths inherited from cultural traditions, thus trapping the African man in a kind of religious schizophrenia. Now dependent on a hybrid religious imagination, he finds his inner powers in identity conflicts, and finds himself

socio-anthropologically weakened, unable to find a balance likely to lead to his development and fulfillment. The religious, as an essential element of human existence, becomes a real socio-anthropological problem whose inhibiting potential of man's identity and responsibility must be resolved. The God of religion thus becomes a matter of interest for the philosopher, the theologian and the anthropologist. This reflection goes in this direction, proposing to address the question through a philosophical and meta-anthropological lens giving man the opportunity to receive himself mainly from the numinous, without alienating himself from it.

Keywords: homo religious, meta-anthropology, panentheism

Introduction

Par-delà l'évidence du fait religieux qui établit une connexion inextricable entre *homo religiosus* et le numineux s'interfère du discours. Ce discours est le lieu de transcription de l'expérience avec le numineux en dimension accessible et exprimable par *homo*. C'est dans ce cadre que l'on parvient à « l'idée qu'*homo religiosus* n'existe qu'en tant qu'*homo loquens* » (L. Obadia, 2009, p. 84). L'expérience d'une dimension transcendantale de son existence conduit l'homme à devoir la traduire et à s'accommoder d'une relation qui contribue à donner sens à cette existence. Le discours apparaît alors comme modalité expressive de la relation avec le numineux en tant qu'intermédiaire communicationnel, comme le pense Obadia (*ibidem*). Ce discours fonde les mythes comme éléments représentatifs de la relation avec le numineux et les rites comme médiations de cette relation sur fond du langage symbolique. L'expérience quasi-universelle dans cette inextricable relation avec le numineux est celle de la reconnaissance d'un Être suprême nommé Dieu. Celle-ci reste toutefois tributaire de bien des facteurs, dont les expériences diverses d'*homo religiosus* qui conduisent à des imaginaires diversifiés dans le monde. Chaque imaginaire forge l'ethos des individus liés à lui, recevant d'un langage silencieux (E. T. Hall, 1959) une certaine représentation du monde et la relation avec lui.

L'Afrique aujourd'hui fait la malheureuse expérience d'être le terrain de rencontres sur fond conflictuel entre diverses expériences

religieuses ainsi que leurs imaginaires en plus du sien. Les religions révélées présentent leurs idées de Dieu aux antipodes de celle des traditions culturelles africaines. L'accueil de la nouveauté et son assimilation, en dépit de la prégnance des vérités anciennes, ne manquent pas de constituer le nœud d'une fragilité de l'*homo religiosus* pris entre hybridisme et schizophrénie du religieux dans ce contexte africain. Finalement, la religion comme auxiliaire de l'homme dans sa quête de compréhension et sa coopération avec le cosmos pour une existence épanouie devient le nœud de difficultés et de crises de l'humain : inactivité, déresponsabilisation, crimes, etc.

Face à cet état de fait, comment accueillir, comprendre et convertir l'idée de Dieu pour qu'elle devienne proactive pour l'*homo religiosus* en contexte ? Comment aider l'Africain à une saisie raisonnée et raisonnable de l'approche du divin et du religieux de son univers vital, surtout en comprenant l'impact d'une certaine influence du numineux sur *homo religiosus* ? Quelle idée de Dieu proactive doit-on présenter à l'homme en Afrique aujourd'hui ?

Telle est la problématique orientant l'objectif général de cette réflexion menée au prisme de l'anthropologie théologique et de la philosophie pour une proactivité d'*homo religiosus* par discernement des enjeux du religieux et de l'idée de Dieu en Afrique actuellement. Spécifiquement, la recherche porte sur la description de l'impasse de la confrontation des imaginaires religieux et de l'idée de Dieu en contexte africain actuel, l'analyse de l'impact de la propension hégémoniste du discours théologique des religions révélées sur l'équilibre d'*homo religiosus* sur le continent, et enfin la proposition d'une alternative conciliante entre vérités de l'imaginaire religieux africain et celui des religions exogènes dans un rapport entre “*ad trefontes*” culturel et “méta” d'une dimension anthropologico-théologique.

1. L'idée de Dieu en contexte africain actuel

À l'instar des peuples du monde, ceux d'Afrique restent marqués par la prégnance du sacré et du religieux. Le *religiosus* occupe le quotidien comme les lieux d'une quête de sens à l'existence.

La référence à un transcendantal justifie le besoin d'être. On assiste à une forme d'invasion du numineux. C'est elle qui donne sens à tout l'exister africain. Cette soif de référence à un surnaturel a donné à l'Afrique d'accueillir les diverses religions du monde. Ajouter à la sienne, elle devient le carrefour d'une diversité de religions en conflit entre elles. Il importe alors de comprendre ce désir de Dieu comme un acte de transcendance d'*homo religiosus* et d'y décrypter la dimension anthropologique cachée.

1.1. Le désir de Dieu comme acte de transcendance de l'homo religiosus

L'homme est accepté comme un animal religieux. Le désir de Dieu s'articule en compréhension, comme accueil et ouverture à la transcendance. Dans toutes les cultures, Dieu se comprend comme un Être suprême, transcendant, infini, éternel et principe de tout ce qui existe. Ces traits caractéristiques font de lui un Être absolu, au-delà de toute expérience humaine certes, mais avec lequel une communication vitale est rendue possible. Plus qu'un mot et une notion, Dieu constitue la source prioritaire et primordiale du sens et de l'existence. Dieu, au point de vue ontologique, est le principe unique et suprême de l'existence et de l'activité universelles : soit comme substance imminente des êtres, soit comme cause transcendantale créant le monde hors de lui, soit comme fin de l'univers (le moteur immobile d'Aristote).

Tout homme porte l'empreinte du divin. En effet d'ailleurs, l'homme porte en lui une soif de Dieu ou une soif d'être que Gabriel Marcel qualifie d'exigence ontologique. Cela constitue un fait universel. Cette dimension irrationnelle et métaphysique de l'homme « n'est pas un simple désir ou une vague aspiration. Il s'agit d'une poussée intérieure venue des profondeurs et qui peut être interprétée aussi bien comme un appel » (G. Marcel, 1967, p. 47). En d'autres termes, il s'agit précisément d'une aspiration profonde à une plénitude. Et cette plénitude « s'oppose au vide interne d'un monde fonctionnalisé ainsi qu'à l'accablante monotonie d'une société où les êtres se présentent de plus en plus comme de simples spécimens de

moins en moins discernables les uns des autres » (*ibidem*). Cet acte de transcendance n'est pas une soif passive, mais plutôt une soif active.

L'homme se comprend comme un être dont le sens est trans-objectif, trans-sensible. Il n'est point cet être perdu dans un univers de vertige et de tourbillons sans signe fixe. Son existence provient principalement d'une source, et cette source serait la cause causante et non causée : DIEU, de qui tout découlerait puisque, rien ne peut naître de rien. Dieu est impliqué dans la trajectoire et la définition de l'homme. Dans son aventure d'*homo viator*, l'homme paie un tribut à Dieu. En effet, de même qu'il n'y a point de vision sans œil, d'esprit sans cerveau, il n'y a pas rigoureusement de vie humaine sans transcendance. Qui dit transcendance dit également assumption et ascension vers un ailleurs plus lumineux dont les rennes sont celles de Dieu. Ainsi, il faut bien considérer l'émanation d'un être particulier à partir d'un agent particulier, mais l'émanation de tout l'être à partir de la cause universelle, qui est Dieu. « Mais dans la mesure où je prends conscience de cet appel en tant qu'appel, je reconnais qu'il n'est possible que parce qu'au fond de moi, il y a quelque chose de plus intérieur à moi que moi-même, et du même coup l'appel change de signe. Je m'aperçois que je ne fais en réalité que répondre entièrement premier, à l'initiative absolue de Dieu » (E. Gilson, 1970, p. 112).

Pour mieux comprendre l'idée de transcendance, il est nécessaire de faire appel à l'opposition traditionnelle de l'immanence et de la transcendance. Habituellement, on pose l'immanence comme ce qui relève de l'expérience possible et la transcendance comme ce qui est au-delà de l'homme. « Dieu matrice divine n'est pas immanence contre transcendance, mais est à la fois immanent et transcendant » (R. R. Ruether, 2000, p. 39).

Le philosophe français, Gabriel Marcel, semble mieux nous éclairer. Pour lui, la transcendance inclut désormais l'expérience. Elle est évoquée en rapport avec l'expérience humaine. C'est pourquoi il soutient que « l'exigence de transcendance ne saurait en aucun cas être interprétée comme le besoin de dépasser toute expérience quelle qu'elle soit. Car au-delà de toute expérience, il n'y a rien qui se laisse, je ne dis pas non seulement penser, mais pressentir » (G. Marcel, 1967, p. 66). Certes, la transcendance est une réalité débordante et

enveloppante pour l'*homo religiosus*, mais elle n'est nullement le besoin de s'éloigner de toute expérience. Au contraire, elle est une aspiration vers un mode d'expérience plus dense et riche.

Selon Rosemary Radford Ruether (*ibidem*), « les expériences de transcendance sont intrinsèquement heureuses, inattendues, imméritées, gracieuses. Elles nous viennent d'« au-delà » d'où nous « sommes », et pourtant, elles nous mettent en contact avec ce que nous « sommes » plus véritablement. Elles sont la grâce divine et notre vraie nature ». Cette expérience est transformatrice, car elle nous ramène à notre liberté transformatrice de notre être. Au fond, l'idée de Dieu qui est ici sous-jacente est celle d'un Être qui est au-dessous, à la source, autour et au travers de toute *da-sein*, la source de vie et du renouvellement de la vie. C'est pourquoi cet Être est créateur de la vie et est en même temps le Dieu des possibilités.

Ainsi donc, la façon dont nous pensons Dieu est cruciale à la transformation de notre pensée, de notre agir, de notre vision du monde et de notre propre avenir. Dieu se situe dans une interrelationnalité dynamique avec toute sa création dont l'homme est à la fine pointe. La création et la présence de Dieu au sein de la création (entendons notre monde) sont un processus dynamique, toujours ouvert à de nouvelles possibilités, à l'espérance qui est en elle. Dans ce potentiel dynamique, on se rend compte que Dieu n'est pas simplement une idéalité pure, présente dans les horizons culturels, mais une motion et réalité spiritualo-mystique qui organise et oriente de l'intérieur les possibilités de la vie humaine. Le rapport du concept philosophique de Dieu avec le progrès et le mouvement de la vie impose une compréhension nouvelle de l'idée même de Dieu présente dans toutes les cultures et particulièrement celle de l'Afrique qui nous concerne ici.

1.2. Lecture anthropologique de l'idée de Dieu en Afrique aujourd'hui

L'omniprésence du *religiosus* relève du factuel dans le contexte africain avec la diversité religieuse qui comporte malheureusement des déboires. Le constat est que, dans bien des pays, « cette diversité pose des problèmes graves de séparation, de rivalités

agressives, voire de conflits ou d'attentats terroristes » (L. Mondésir, 2020, p. 90), sans oublier ce qui peut s'interpréter par nous comme désastre du facteur humain ; le divin prenant plus la place de l'homme. En effet, comme le pense Paul Rostenne (1994, p. 9),

l'histoire des civilisations, des plus primitives aux plus évoluées, n'a cessé de manifester la difficulté d'équilibrer le rapport entre ce que nous appelons la dimension verticale et la dimension horizontale de l'homme, c'est-à-dire entre son orientation transmondaine qui le fait *homo religiosus* et son engagement mondain comme esprit incarné.

Cette vérité connaît une forte prégnance en Afrique jusqu'à nos jours, si bien que tout ce qui advient se lit à partir d'une grille religieuse. Échecs et succès, bonheur et malheur, chance et malchance, pauvreté et richesse, etc. relèveraient d'une inférence du surnaturel. Dans la religiosité traditionnelle toujours en cours dans la société moderne, l'on considère toujours le lien inextricable entre le visible et l'invisible avec l'idée de l'indifférence ou de l'implication minimale du Dieu créateur de toute chose, si bien qu'un nécessaire dialogue avec le numineux par le biais de certaines forces tutélaires s'instaure dans le quotidien des hommes. Les masques, les bois, les collines, les rivières et autres lieux sacrés deviennent occasions de cultes communautaires où, par le concours des ancêtres qui sont passés dans l'invisible, les familles, clans ou tribus recommandent la clémence du numineux pour le bien-être. Les grands moments de la vie communautaire (semailles et récoltes, sécheresses prolongées, etc.) deviennent des occasions communautaires d'invocations de la magnanimité de l'invisible. Ces occasions communautaires n'excluent pas les démarches individuelles pour comprendre les situations de vie, conjurer les forces de mort et s'attirer le bonheur. On recourt alors aux consultations de devins, féticheurs, etc. avec la contrepartie en symboles visibles que sont les amulettes, bracelets et bagues portés par les individus ou les autels dans les cours ou concessions.

L'arrivée des religions abrahamiques (christianisme et islam) sur le sol africain reconfigure le fait religieux et l'imaginaire d'une

bonne frange de la population, sans toutefois toucher le fond de l'imaginaire ancien suivant lequel tout advient par la force et la puissance du surnaturel. Le surnaturel se centre en Dieu, maître de tout. C'est lui qui récompense et punit ; c'est lui qui donne ce dont l'homme a besoin pour sa subsistance. Mais un élément majeur s'ajoute : celui de la rivalité que génèrent ces religions à doctrines transformées en idéologies. Le malaise nouveau avec leur avènement est que les chapelles religieuses deviennent des nœuds de clivages qui gangrènent la cohabitation pacifique des peuples. Selon J.-C. Barbier et E. Dorier-Apprill (2002, p. 226), depuis belle lurette, l'administration britannique politisa le religieux en s'appuyant sur l'ordre aristocratique du *jihad* pour faire de l'islam un ciment idéologique et social. Presqu'un centenaire plus tard, la zone reste un terreau des activités de l'islamisme radical avec Boko Haram et bien d'autres. La religion devient lieu d'extrémisme dommageable à l'avenir de l'Afrique. Et il reste fallacieux de lire cet extrémisme seulement du côté du djihadisme qui défraye la chronique. Cet extrémisme existe aussi sous diverses formes tout aussi pernicieuses dans le christianisme avec les campagnes de déresponsabilisation à l'idée que l'homme peut ne rien faire et tout recevoir de Dieu ou encore dans les formes suicidaires des appels à la mort pour aller au paradis. Pour le premier cas, on a l'invitation à ne se fier qu'au Dieu des miracles ; et le second cas est matérialisable dans les victimes de l'endoctrinement du pasteur Paul Nthenge Mackenzie (cf. S. F. Koala, 2025, p. 161).

Une certaine lecture du fait religieux dans les réalités autant traditionnelles qu'exogènes laisse découvrir la prégnance d'une dimension anthropologie cachée transgénérationnelle. L'imaginaire religieux traditionnel africain se trouve récupéré et assumé dans celui des religions exogènes, en dépit des nuances de la nouveauté. Que ce soit de sa religiosité traditionnelle ou des religions accueillies, l'Africain reste porteur d'une charge du religieux qui devient inhibitrice de son potentiel prométhéen humain. Dans les deux cas, il est porté à croire que tout advient par enchantement au bon gré des caprices du surnaturel.

Toutefois, le message de l'idée de Dieu des traditions religieuses africaines reste interrogateur des religions exogènes quant à la responsabilité de l'homme devant les quêtes de substances (laisser Dieu de côté et se battre) et quant à la cohabitation (neutralité face à l'obédience religieuse du congénère). Si nous accusons l'abandon de tout aux mains du divins dans les deux approches du fait religieux, on retiendra malgré tout que l'Africain des religions traditionnelles est embarqué dans l'idée qu'il lui faut se battre, d'où le recours aux démarches individuelles pour trouver la bonne grille de décryptage de son histoire personnelle et celle des siens. Une certaine dimension anthropo-active est engagé, pendant le chrétien par exemple peut être porté à tout attendre de Dieu dans la spiritualité du "Dieu des miracles" (cf. S. F. Koala, 2025, p. 157). Pour ce qui est de la cohabitation l'idée de Dieu des religions exogènes a tout à apprendre de l'approche traditionnelle.

Nous retenons donc pour les deux cas que, moins que bienfaisante, l'idée de Dieu est parfois sources de crises en Afrique qu'il faut nécessairement résorber en en décryptant l'impact sur *homo religiosus*.

2. L'impact de l'idée de Dieu en Afrique sur homo religiosus

L'idée de Dieu comme aspiration à une transcendance, même relevant du factuel et s'expliquant anthropologiquement, ne manque pas de porter un impact sur le quotidien d'*homo religiosus*. Elle est la résultante d'un processus d'individuation construisant les personnalités et marquant finalement le social collectif. Il importe donc d'explorer l'état de ce fait qui peut ouvrir soit à une herméneutique vitale réductrice et déresponsabilisante de l'homme, d'où la nécessité de décryptage de l'au-delà de Dieu tel que confessé en Afrique.

2.1. L'idée de Dieu entre herméneutique vitale réductrice et déresponsabilisation de l'homme africain

Notre approche part d'une lecture-interprétation de la manière dont Dieu est accueilli et vécu dans le quotidien des Africains. Elle est

herméneutique. En effet, « l'herméneutique est traditionnellement la discipline consacrée à l'interprétation des textes, et ses grands domaines furent, jusqu'au XIXe siècle, l'herméneutique théologique, visant l'interprétation de la bible, et l'herméneutique juridique, qui cherchait aux énoncés de la loi un sens susceptible d'éclairer des situations concrètes » (P. Huneman, E. Kulich, 1997, p. 153).

De cette attention herméneutique apparaît ceci que la dimension religieuse de la culture africaine est hautement profonde. Le religieux entoure la culture africaine. De la conception à la mort, l'être africain est toujours convaincu qu'il se reçoit de Dieu. Cette idée est tellement forte que celui-ci s'oblige à tout attendre de Dieu. Dieu doit lui pourvoir tout et en tout. C'est cela que nous voulons dénoncer ici et inviter ainsi l'Africain à plus de responsabilité et de coresponsabilité dans l'accomplissement de son être. L'absolue transcendance de Dieu n'est point aliénation ni facteur d'annihilation de l'humain. Accepter Dieu ne signifie pas démissionner pour l'homme. Malheureusement, l'Africain semble avoir tellement confiance en Dieu qu'il lui confie tout son destin. La notion de Dieu en tant que source et principe de la vie humaine n'ordonne point la mise entre parenthèses de la liberté de l'homme.

Malheureusement, l'on a l'impression que la pratique religieuse en Afrique est fondée aujourd'hui sur la peur. Le christianisme, pourrait-on dire, a déformé Dieu et la valeur dans l'exister des Africains. La pratique religieuse est ainsi réduite à une sorte de religion protectionniste. On peut citer, entre autres peurs, celle de la sorcellerie. Alain Eouanzoui (2001, p. 47) fait ressortir :

La sorcellerie dans l'ensemble a des conséquences plutôt négatives. Elle est vue comme un blocage ou un frein aux innovations et aux actions de développements de l'Afrique. La société entière est ruinée par la croyance aux forces occultes qui neutralisent toute motivation au progrès (...). Cette attitude de suspicion ne peut que bloquer le changement ou la nouveauté.

Une chose encore plus grave, le drame que causent les voyants et médecins-exorcistes, les conséquences sont plus dangereuses que celles en la sorcellerie. Meinrad-P. Hebga (1979, p. 288) a su bien le dire :

Nous devons résister à toute mise en condition et nous défier, a priori, des prétendus voyants médecins-exorcistes qui révèlent pour chaque cas le sorcier ou la sorcière responsable de l'atteinte de la santé du client. Ces dénonciations charlatanesques et calomnieuses sont à l'origine d'un cycle infernal de haines inexplicables. Leur auteur est dans notre société une peste bien pire que la sorcellerie qu'ils sont censés combattre.

Ceux-ci encouragent la paresse et tuent la motivation et l'engagement en vue d'une transformation et d'une humanisation responsable par la religion. L'idée de Dieu est ferment d'élévation de la dignité humaine. La religion ne doit pas être un exil provisoire dans lequel l'homme espère tout de l'Autre sans implication de lui-même pour la transformation et le progrès de son être.

2.2. L'au-delà de Dieu tel que confessé en Afrique et la crise d'homo religiosus

L'exploration d'une certaine psychologie des profondeurs indique la vérité religieuse comme enfouie dans l'être de l'homme. C'est du moins ce que relèvent de précédentes recherches de Sibiri Félix Koala à partir des travaux de Carl Gustav Jung (S. F. Koala, 2025, pp. 155-177). En effet, Carl Gustav Jung représente le psychisme humain comme une entité théorique mixte comportant des aspects neurobiologiques et cognitivo-représentationnels intimement mêlés. Dans cette représentation, l'inconscient gouverne une fonction religieuse vitale à l'être humain. L'homme est guidé par une attitude révérencieuse et attentive envers le facteur numineux intime qu'est le soi (cf. M. Cazenave, 1983, p. 340), si bien que le processus d'individuation faisant sa personnalité se réalise en fonction d'une structure interne inconsciente. Cette structure inconsciente est en

réalité la matrice de l'image du numineux ou du divin dans l'homme (cf. S. F. Koala, 2025, p. 169). C'est, en effet, cette dimension qui le constitue comme *homo naturaliter religiosus*. On retrouve une forme de tutelle du *religiosus* dont l'homme se reçoit comme d'une paternité avec une emprise assez forte. L'approche freudienne à cet effet, dans *L'avenir d'une illusion* (1927), laisserait voir une régression au stade infantile pour se cramponner sur l'idée d'un père substitutif du père humain protecteur d'hier et faire reposer l'angoisse existentielle sur le règne de la providence de ce père divin ou du numineux. Il faut se prémunir de l'assistance et de la protection d'un être supérieur. Du coup, s'affiche l'évidence de l'infériorité d'*homo religiosus*, allant parfois jusqu'à l'idée de l'incapacité par soi.

En contexte africain actuel, cette réalité reste encore forte parce qu'enracinée dans un patrimoine culturel accordant plus de place au *religiosus*. Tout porte la marque d'une herméneutique religieuse. Il ne semble pas y avoir de faits ou de réalités qui ne soient marqués d'une empreinte religieuse par bon nombre d'Africains croyants. Le surnaturel assaille l'homme et détermine son éthos qui est en perpétuelle tension avec le sentiment de fragilité face aux sorciers, aux esprits mauvais, aux génies, à la colère des ancêtres, etc. Même converti aux religions exogènes révélées, l'Africain se laisse gagner par la conviction de son impuissance devant les forces surnaturelles qui le transcendent. Cela justifie les récurrents combats virtuels des chrétiens contre Satan dans la plupart des églises. Pendant que l'adepte de la religion traditionnelle tient Dieu pour distant dans la gestion de son quotidien en se tournant vers les forces tutélaires, celui des religions révélées garde une conviction inextricable de l'omniprésence de Dieu et de la nécessité de quêter son assistance au quotidien en face des forces du mal, surtout Satan pour le monde chrétien. La religion est donc gouvernée par le sentiment de faiblesse et la peur d'être écrasé par l'invisible. L'idée de Dieu vient comme alternative à l'incapacité de l'homme.

Une lecture psycho-anthropologique du fait religieux nous donne d'estimer que l'au-delà de Dieu cache une crise de l'humain (déresponsabilisation) qu'aggravent les violences sociales au nom du religieux. L'idée de Dieu pose doublement le problème de la

démotivation d'*homo religiosus* par l'intérieur de lui-même et celui de la violence extérieure orientée vers son semblable de chapelle religieuse différente qu'il voit comme un frère-éloigné, donc un ennemi. On voit bien que d'une part, au nom de la religion, l'homme refuse d'assumer son destin en comptant sur ses propres potentialités. Il se détourne de sa responsabilité en la confiant au divin. D'autre part, au nom de la religion, l'homme arrive à la radicalisation par une certaine cristallisation autour du divin et de la doctrine pour créer le repli identitaire conduisant à la querelle entre les hommes. On ne perdra pas de vue les crimes rituels qui constituent tout aussi un désastre au nom du divin. Ce double problème porte préjudice au développement humain en Afrique et à la résilience de l'homme victime du *religiosus* ; d'où le besoin de reconversion de l'idée de Dieu.

3. L'idée de Dieu et le défi d'une proactivité d'*homo religiosus* en Afrique

L'univers du numineux en général, et singulièrement l'idée de Dieu en Afrique, mérite une relecture et une réorientation qui prennent en compte la dimension anthropologique et les défis sociaux et sociétaux actuels. La religion, loin d'aliéner l'homme, doit être son auxiliaire dans sa quête d'épanouissement et de réalisation. Elle doit pouvoir servir sa proactivité par une approche méta-anthropologique indiquant à l'homme qu'il est créé un peu moins qu'un dieu (cf. Psaume 8, 6) pour contribuer à la transformation et la protection du créé. Cela permettra de comprendre l'ouverture à Dieu comme lieu d'élévation de l'humain, lieu d'appel à la responsabilité.

3.2. L'idée de Dieu en Afrique dans une perspective méta-anthropologique

La religion et l'idée de Dieu en Afrique doivent pouvoir servir une cause de proactivité de l'homme et de sa société. Si le *religiosus* naît comme suppléant à l'angoisse existentielle, elle ne saurait se muer en une autre réalité générant de nouvelles angoisses. L'idée de Dieu n'aura de portée réellement bénéfique que si elle émancipe l'homme

en l'engageant dans les combats humains justes. C'est toute la raison de la dynamique d'une perspective méta-anthropologique de l'idée de Dieu en contexte africain. Celle-ci s'adosse sur un panenthéisme qui, loin de voir Dieu comme s'identifiant à la création ou au monde, le voit comme résident dans la création et donnant à celle-ci d'agir par lui et en lui, plus spécifiquement dans sa créature de prédilection qu'est l'homme. En effet, le panenthéisme signifie que « Dieu réside déjà dans sa création et la création réside en Lui », si bien que « la création est destinée à être transfigurée » (Crabbé, 2016, § 61) par l'action de sa créature de prédilection. Dieu, présent et agissant dans la création, est aussi présent et agissant par la créature, par l'homme. Le créateur, l'ayant placé au cœur de cette création pour en être maître et possesseur, l'élève au-dessus de tout pour assumer une responsabilité irremplaçable. Ainsi, au double niveau, la religion ne saurait se muer en racine de crises, soit par l'inhibition du potentiel prométhéen humain, soit par la confrontation des hommes et des peuples par l'extrémisme religieux qui est un frein au développement humain en Afrique. La dynamique nouvelle à laquelle s'oriente dorénavant la nécessité sociétale de la religion et de l'idée de Dieu est qu'elle ouvre à une approche prophétique qui « lie la rédemption à la transfiguration de la création à laquelle les humains collaborent » (*ibidem*). Son rôle devient irremplaçable, et lui-même ne saurait se déroger de sa responsabilité devant l'histoire au double niveau d'exercer son potentiel prométhéen et de bâtir une communauté humaine fraternelle où tous se reçoivent.

Pour ce qui est de la dérive inhibitrice du potentiel prométhéen de l'homme par le fait religieux, autant les adeptes de la religion traditionnelle que ceux des religions exogènes réaliseront que la rédemption de l'Afrique en tant que terre de tant de vicissitudes dépend d'une qualité humaine que les religions contribueront à bâtir. Notre convocation à la dynamique méta-anthropologique sur fond de panenthéisme pose l'homme comme image et ressemblance du créateur selon l'intuition biblique ; ce qui le rend capable d'être créateur à son tour. Voulu, un peu moindre qu'un dieu (cf. Psaume 8,6), sa vocation suprême est de s'afficher comme *homo semper major*, suivant les propos de la Commission théologique internationale

(2025, n° 34). La conscience de cette vérité développera en tout homme, surtout le croyant africain, une spiritualité méta-anthropologique qui se voudrait « l'attitude fondamentale, pratique ou existentielle d'un homme, qui est le corollaire ou l'expression de sa conception religieuse de l'existence – ou plus généralement de sa conception éthique et engagée de l'existence » (H. U. v. Balthasar, 1965, p. 11). L'homme se saisit alors dans une attitude verticale comme véritable auxiliaire du divin pour la gestion et la transformation de son univers.

Pour ce qui est de la nécessité de bâtir la fraternité en réponse à la dimension conflictogène des religions à doctrine sur le sol africain, il faut une éducation des masses à comprendre que toute religion qui ne promeut pas la vie, donc la cohésion sociale, mérite de se laisser interroger davantage pour l'appréciation de son mérite sociétal. L'idée de Dieu doit pouvoir créer un rapprochement entre des humains découvrant nécessairement que la vérité d'un Dieu unique créateur de tout est la source d'appréciation d'une certaine monophylie de la race humaine (S. F. Koala, 2023, p. 199). Le refus de l'autre au nom de la conviction religieuse devient une véritable aberration. Convoquant Claude Geffré, L. Mondésir (2020, p. 90) souligne que « si le refus de la diversité religieuse découle du rejet de l'altérité, du mépris de la différence, le pluralisme religieux s'offre en revanche comme le cadre garantissant l'existence des conditions favorables à la réalisation du dialogue interreligieux en vue de la promotion de l'humain authentique, *vere humanum* ». L'idée de Dieu ne saurait être la raison de mépris du semblable sans manquer à son objet sociétal. Elle devrait être plutôt le ciment d'une cohésion en fondant la diversité comme une chance et une richesse. C'est à ce prix que l'ouverture à Dieu apparaîtra comme un véritable lieu d'élévation de l'humain.

3.3. L'ouverture à Dieu comme élévation de l'humain

La praxis religieuse s'entend comme ouverture de l'homme à la transcendance par laquelle celui-ci entend s'accomplir. C'est donc un appel à la responsabilité pour l'accomplissement de l'*homo religiosus* en Afrique. Il existe aujourd'hui diverses opinions sur la nature de Dieu. Nous ne prétendons pas relever ici toutes ces idées.

Notre projet est de relever une certaine manière de concevoir Dieu dans la vie de l'homme africain qui pourrait d'ailleurs avoir une incidence sur leur conception de l'immanence et de la transcendance de Dieu en lien avec son omniprésence et son omnipotence. En effet, présenter Dieu comme le *Père Noël* de qui on recevrait tout, serait vecteur de réduction anthropologique. Dieu est Dieu en tant qu'il comprend et s'insère dans l'aujourd'hui de la condition humaine. Vivre et confesser un Dieu eschatologique, oubliant que l'*eschaton* a déjà commencé avec le mystère de l'incarnation, c'est à notre avis redonner l'occasion à Karl Marx de nous redire que « la religion est l'opium du peuple ». L'expression de la foi en l'homme africain doit suivre le chemin d'un exode marqué par l'exercice libre et responsable. La profession de foi religieuse doit unir anthropologie et salut. Elle ne doit point rejeter « hors champ » la responsabilité et l'engagement de l'homme. « Je crois en Dieu » implique « qui me permet de mieux m'exprimer comme homme. Comme les deux faces d'une même pièce, l'un (souveraineté divine) n'annule pas l'autre (responsabilité humaine), et mettre en avant l'un aux dépens de l'autre.

Si le Dieu cru en Afrique se sépare de celui qui pose et soutient la lutte humaine contre la situation d'oppression et de servitude où se trouve son peuple, alors, il doit être abandonné. Croire en Dieu ne doit point signifier retrait ou mort de la responsabilité humaine. En effet, comme l'insinue Augustin Kouadio Dibi (1994, p. 21), « l'homme possède la faculté de se déterminer, non pas à titre d'une propriété à laquelle il pourrait arbitrairement renoncer, mais comme son conatus, son lien naturel essentiel, jamais monnayable ». Autrement dit, il y a une coïncidence entre la liberté de l'homme et cette présence-retrait de Dieu. On ne peut occulter l'apport de l'humain dans l'approche du et à partir du divin. Ainsi, croyance, responsabilité se lient et s'interpénètrent. D'ailleurs, la liberté et l'engagement sont préalables à l'affirmation de Dieu. C'est donc que l'expérience du divin doit conforter le sens du devoir chez l'homme, l'aider à accomplir son devoir d'action en comprenant cela comme un impératif catégorique. Dès lors, l'expérience du divin sera affectée d'un coefficient. On peut convenir alors avec Jean Marc Ela (1993, p. 43) que si le vécu avec le divin « a pour nous un sens, c'est d'abord dans la mesure où il met

en lumière la relation vivante de la révélation et de l'histoire ». La religion doit réveiller l'homme africain car en chaque être rationnel et religieux, il y a aujourd'hui une flamme qui s'éteint, un riche qui s'appauvrit, un affranchi qui s'esclavagise à cause de la mauvaise compréhension de la praxis *religious*.

Dieu est le tout, certes, mais tout ne doit pas lui être laissé. Nombre de croyants en Afrique demeure à un Dieu mental, folklorique dont la foi anéantit les initiatives personnelles. Par dieu mental, il faut voir le dieu de puissance, « le dieu clef de voûte qui justifie de vieilles habitudes appelées parfois valeurs et donne consistance à une vision du monde » (J. Sullivan, 1968, p. 235). Cela s'adosse à des voyants modernes qui sont en fait des voutours qui sapent et tuent l'esprit de l'entrepreneuriat dont la foi devrait être le moteur. Dieu n'est pas un refuge anthropologique. L'Africain devra, au moyen de la religion, s'affirmer comme un authentique être de responsabilité et de liberté bien intégrée de façon lumineuse dans une résilience qui refuse ce qui refuse l'engagement et le travail. Il ne devra plus se voir comme un receveur universel et permanent, mais aussi et surtout comme un vecteur assumant et dépassant les fausses piétés pour devenir soi-même protagoniste de son avenir. C'est le postulat fondamental qui justifie l'existence même de l'homme : c'est la responsabilité.

L'homme est toujours responsable. C'est-à-dire que l'homme se définit essentiellement et foncièrement par sa liberté responsable. Désormais, l'Africain doit « quitter le monde de l'irresponsabilité, des vanités et des enfantillages même religieux » (J. Sullivan, 1968, p. 216) et rompre avec ces croyances traditionnelles qui ont consacré Dieu comme donneur éternel. L'idée de Dieu à laquelle il doit adhérer est celle qui promet l'engagement, le travail et la responsabilité ontique et existentielle. Cette rupture de sens fait naître un paradoxe comportemental pour sortir des sentiers battus pour apprendre de Dieu que la meilleure vie est celle qui s'incarne, assume et comble les attentes, les craintes historiques et politiques de l'homme. La pratique religieuse, loin de se substituer en une donnée de fait, est une vie pleinement vécue. C'est pourquoi il convient de restituer à ce domaine la délicate responsabilité de discernement, d'accompagnement et d'orientation. Pour ce faire, loin d'abolir servilement l'idée de Dieu

telle que confessée, nous proposons le chemin de la conversion idéale comme ouverture, don, accueil et parole en vue de re-dire et reprouver Dieu à l'homme africain contemporain en vue de son épanouissement total.

Conclusion

Notre projet initial était d'analyser l'idée de Dieu telle qu'elle apparaît dans l'univers et l'imaginaire religieux africain aujourd'hui afin de la convertir pour aider l'Africain à s'assumer à travers une pratique religieuse responsable et responsabilisante. En effet, comme tout homme, l'Africain est fondamentalement un animal religieux. Le fait religieux est un phénomène universel qui s'exprime diversement selon les cultures et l'Africain n'est pas en reste. Il semble consubstantiel à l'homme. Car, il n'y a point de société sans religion. L'acte de transcendance y trouve son fondement. L'espèce de prospection faite révèle cependant que l'accueil des religions exogènes a bouleversé les habitudes religieuses des Africains et favorisé une notion de Dieu qui fragilise et réduit la liberté et l'engagement des Africains dans le sens de leur propre réalisation.

Le concept essentiel de notre approche est l'idée de Dieu. Or Dieu est un mot dont la signification est parfaitement ambiguë. Cette notion varie évidemment et considérablement entre les différentes religions, qu'elles soient monothéistes, hénouthéistes ou polythéistes. Ce qui nous a intéressés, c'est la manière de concevoir Dieu, étant entendu que toute pratique religieuse y a sa source. Même si le « philosophe », en tant que penseur faisant exclusivement usage de sa raison, conçoit Dieu à partir de considérations purement théoriques et logiques, il ne peut esquiver la vérité que Dieu est l'Être transcendant qui donne sens au réel. Mais l'idée de Dieu telle qu'elle est manifestée aujourd'hui en Afrique, même si elle n'est pas erronée, elle est néanmoins réductrice et mortifère pour la proactivité de l'*homo religiosus*. C'est pourquoi nous avons voulu appeler à une sorte d'exorcisme de celle-ci. Car, comme le reconnaît Jean Sullivan (1968, p. 127), « le péril est toujours dans l'installation tranquille de ce qui est constitué dans un équilibre que l'on voudrait définitif ». Ici, nous

sommes parvenus à la conclusion que les Africains conservent une idée de Dieu qui n'élève pas la dignité humaine en termes de proactivité. D'où l'urgence d'une conversion de la notion même de Dieu à travers une relecture ordonnée à promouvoir une éthique religieuse qui promeut la proactivité et la vie authentiquement responsable.

Références bibliographiques

- BALTHASAR Hans Urs von, 1965, « L'Évangile comme norme et critique toute spiritualité dans l'Église », in *Concilium*, vol. 9.
- BARBIER Jean-Claude, DORIER-APPRILL Élisabeth, 2002, « Cohabitations et concurrences religieuses dans le Golfe de Guinée. Le Sud-Bénin, entre vodun, islam et christianismes », in *Bulletin de l'Association des géographes français*, pp. 223-236.
- COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, 2025, *Jésus-Christ, Fils de Dieu, Sauveur. 1700^e anniversaire du concile œcuménique de Nicée*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20250403_1700-nicea_fr.html, consulté le 26 avril 2025 à 10 h 50.
- CRABBÉ Philippe, 2016, « “Laudato si” », une responsabilité cosmique de la maison commune », in *Vertigo* 16-2, <https://doi.org/10.4000/vertigo.17692>.
- CAZENAVE Michel (dir.), 1984, Carl Gustav Jung. Cahier de L'Herne, Paris, L'Herne.
- DIBI Kouadio Augustin, 1994, *L'Afrique et son autre : la différence libérée*, Abidjan, Strateca Diffusion.
- DORIER-APPRILL Élisabeth, 2006, « Les échelles du pluralisme religieux en Afrique subsaharienne », pp. 46-65.
- ÉLA Jean-Marc, 1985, *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala.
- ÉLA Jean-Marc, 1993, *Le cri de l'homme africain*, Paris, L'Harmattan.
- EOUANZOU Alain, 2001, *Le mal un défi à la foi chrétienne, Essai d'une culture africaine*, Pontificia Universitas Urbaniana, Romae.

ÉTIENNE Jacques, 1994, « L'“homo religieux” des origines à nos jours. À propos d'un nouveau Traité », in *Revue Théologique de Louvain*, 25, pp. 60-64.

GILSON Etienne, 1950, *Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel*, Paris, Plon.

HALL Edward Twitchell, 1959, *The silent language*, New York, Doubleday and Company.

HALL Edward Twitchell, 1978, *La dimension cachée*, Paris, Points, 1978.

HEBGA P. Meinrad, 1979, *Sorcellerie chimère dangereuse ...?* Abidjan, Inades.

HUNEMAN Philippe, KULICH Estelle, 1997, *Introduction à la phénoménologie*, Paris, Armand Colin.

KOALA Sibiri Félix, 2023, « La dichotomie de sens entre fraternité humaine et racisme dans le monde actuel : quand un virus interpelle sur le paradoxe ! », in MUSHIPU Mbombo Dieudonné (dir.), *Le péché moderne du racisme. Approche décoloniale et quelques positions théologico-philosophiques*, Paris, L'Harmattan.

KOALA Sibiri Félix, 2025, « Homo religiosus et ethos humain en Afrique au prisme des sciences humaines », in *Revue Bartimee.net* n° 005, *La science*, pp. 155-177.

MARCEL Gabriel, 1967, *Mystère de l'Être I*, Paris, Aubier-Montaigne.

MARCEL Gabriel, 1967, *Mystère de l'Être II*, Paris, Aubier-Montaigne.

MARCEL Gabriel, 1933, *Le monde cassé suivi de position et approches concrètes du mystère ontologique*, Paris, Ed. Desclée de Brouwer et Cie.

MONDÉSIR Lindbergh, 2020, « Vers une éducation au dialogue interreligieux africanisée. Contribution à la vision éducative et théologique de Jean-Marc Ela », in *Théologiques*, 28(2), pp. 90-112.

NIETZSCHE Friedrich, 1995, *la volonté de puissance I*, Paris, Gallimard.

ROSTENNE Paul, 1994, *Homo religiosus ou l'homme vertical*, Paris, Bière.

RUETHER Radford Rosemary, 2000, « Le Dieu des possibilités : l'immanence et la transcendance repensées », in *Théologiques*, 8(2), pp. 35-48.

SULIVAN Jean, 1968, *Dieu au-delà de Dieu*, Paris, Gallimard.