

# Cahier De La Recherche Africaine

REVUE PLURIDISCIPLINAIRE : LETTRES, ARTS ET SCIENCES  
HUMAINES



TOGETHER WE REACH THE GOAL

Année 2 - N°4 - Juil-2024

BP: 17004, Université Omar Bongo  
Libreville (Gabon)

[revue.cra@revue-cra.com](mailto:revue.cra@revue-cra.com) / [cra.uob@gmail.com](mailto:cra.uob@gmail.com)

[www.revue-cra.com](http://www.revue-cra.com)

ISSN : 2958-5805 (E)  
2958-5813 (P)

Tel : (+241) 077853540 / 066600380 /  
(+33) 0647489781  
[gnkeditons.gab@gmail.com](mailto:gnkeditons.gab@gmail.com)



ISBN : 979-8-32991-365-1



N° 4  
Juil- 2024

Cahier De La Recherche Africaine



ISSN : 2958-5805 (E)  
2958-5813 (P)



N° 4 / Juil - 2024

## Cahier De La Recherche Africaine

Revue pluridisciplinaire : Lettres, Arts et Sciences Humaines



## La circulation des savoirs : Regards croisés

Revue indexée : Scientific Journal Impact Factor  
(SJIF)



**CAHIER DE LA RECHERCHE AFRICAINE**

**Revue Pluridisciplinaire  
Lettres, Arts et Sciences Humaines**

-----

**Université Omar Bongo**

**Année 2 / Numéro 4 / Juillet 2024**

**ISSN : 2958-5805 (E)**

**2958-5813 (P)**

**LA CIRCULATION DES  
SAVOIRS :  
REGARDS CROISES**



**TOGETHER WE REACH THE GOAL**

**Revue indexée**

**Scientific Journal Impact Factor (SJIF)**

**<https://sjifactor.com/passport.php?id=23299>**

**Impact Factor : 3.083**



## MENTION LEGALE

La rédaction du *CRA* rappelle que les opinions exprimées dans les articles ou reproduites dans les analyses n'engagent que leurs auteur(e)s.

© Editions GNK Gabon 2024

[gnkeditons.gab@gmail.com](mailto:gnkeditons.gab@gmail.com)

ISSN : 2958-5805 (E) / 2958-5813 (P)

ISBN : 979-8-32991-365-1

Tous droits réservés pour tous les pays.

Toute modification interdite



*Fortis Fortuna Adiuvat*



Revue pluridisciplinaire : Lettres, Arts et Sciences Humaines

ISSN : 2958-5805 (E) / 2958-5813 (P)

Contacts :

[revue.cra@revue-cra.com](mailto:revue.cra@revue-cra.com) / [cra.uob@gmail.com](mailto:cra.uob@gmail.com)

site : [www.revue-cra.com](http://www.revue-cra.com)

Bp. 17004, Université Omar Bongo, Libreville - Gabon

#### DIRECTEUR DE PUBLICATION

NDOMBI-SOW Gaël, Maître de Conférences, Université Omar Bongo

#### REDACTEUR EN CHEF

MAGNIMA-KAKASSA Arsène, Maître de Conférences, Université Omar Bongo

#### SECRETARIAT

BISSIELO Gaël Samson, Université Omar Bongo

BIVEGHE BI NDONG Wilfried, Institut de Recherche en Sciences Humaines

DISSY DISSY Yves Romuald, Université Omar Bongo

KOMBILA YEBE MAKOUNDOU Jean Mariole, Université Omar Bongo

KOUMBA ALIHONOU Gwladys, Ecole Normale Supérieure de Libreville

MASSALA MBINDZOUKOU Marius, Université Omar Bongo

MESSA Guy Christian, Université Omar Bongo

MILEBOU NDJAVE Kelly Marlène, Université Omar Bongo

MOUNZIEGOU-MOMBO Narcice Wolfgan, Université Omar Bongo

MOUTANGO Fabrice Anicet, Université Omar Bongo

MOUVONDO Epiphane, Université Omar Bongo

NDONG BEKA II Poliny, Université Omar Bongo

#### COMITE SCIENTIFIQUE

- **DIENE Babou**, Professeur Titulaire (Littérature), Université Gaston Berger - Sénégal
- **FOTSING MANGOUA Robert**, Professeur Titulaire (Littérature), Université de Dschang - Cameroun
- **IDIATA Franck Daniel**, Professeur Titulaire (Linguistique), Université Omar Bongo - Gabon
- **LAMAH Daniel**, Professeur Titulaire (Géographie), Université de Kindia - Guinée
- **MADEBE Georice Berthin**, Directeur de Recherche (Sémiotique), Institut de Recherches en Sciences Humaines (IRSH) de Libreville - Gabon
- **MAMADOU DINDE Diallo**, Professeur Titulaire (Histoire), Université de Kankan - Guinée
- **MBONDOBARI Sylvère**, Professeur des Universités (Littérature), Université Bordeaux Montaigne - France
- **MENGUE M'OYE Alexis**, Professeur Titulaire (Histoire), Université Omar Bongo - Gabon
- **MONGUI Pierre-Claver**, Professeur Titulaire (Littérature), Université Omar Bongo - Gabon



- **N'GORAN David**, Professeur Titulaire (Littérature), Université Félix Houphouët-Boigny – Côte d'Ivoire
- **NDOMBET André-Wilson**, Professeur Titulaire, (Histoire), Université Omar Bongo – Gabon
- **NZINZI Pierre**, Professeur Titulaire (Philosophie), Université Omar Bongo – Gabon
- **RENOMBO Steeve**, Professeur Titulaire (Littérature), Université Omar Bongo – Gabon
- **TONDA Joseph**, Professeur Titulaire (Sociologie/Anthropologie), Université Omar Bongo – Gabon
- **AKOMO ZOGHE S. Cyriaque**, Maître de Conférences (Civilisations hispano-africaines), Ecole Normale Supérieure de Libreville – Gabon
- **BIKOMA Florence**, Maître de Conférences (Anthropologie), Université Omar Bongo – Gabon
- **KONAN Richmond Alain**, Maître de Conférences (Littérature), Université Félix Houphouët-Boigny – Côte d'Ivoire
- **MAGNIMA-KAKASSA Arsène**, Maître de Conférences (Littérature), Université Omar Bongo – Gabon
- **MAKITA-IKOUAYA Euloge**, Maître de Conférences (Géographie), Université Omar Bongo – Gabon
- **MAPANGOU Dacharly**, Maître de Conférences (Littérature), Université Omar Bongo – Gabon
- **MBOYI BONGO Serge**, Maître de Conférences (Histoire), Université Omar Bongo – Gabon
- **MEBIAME ZOMO Maixant**, Maître de Conférences (Anthropologie), Université Omar Bongo – Gabon
- **MOMBO Charles Edgar**, Maître de Conférences (Littérature), Université Omar Bongo – Gabon
- **MOUSSOUNDA IBOUANGA Firmin**, Maître de Conférences (Linguistique), Université Omar Bongo – Gabon
- **MVE EBANG Bruno**, Université Omar Bongo, Maître de Conférences (Science Politique), Université Omar Bongo – Gabon
- **NDOMBI-SOW Gaël**, Maître de Conférences (Littérature), Université Omar Bongo – Gabon
- **NZENGUET IGUEMBA Gilchrist Anicet**, Maître de Conférences (Histoire), Université Omar Bongo – Gabon
- **OBIANG NNANG Noël Christian-Bernard**, Maître de Conférences (Histoire), Université Omar Bongo – Gabon
- **OVONO EBE Mathurin**, Maître de Conférences (Littérature espagnole), Université Omar Bongo – Gabon
- **PAMBO PAMBO N'DIAYE Anges Gaël**, Maître de Conférences (Littérature anglaise), Université Omar Bongo – Gabon
- **SANDOUONO FAYA Moïse**, Maître de Conférences (Histoire), Université de Kindia – Guinée
- **SOUMAHO MAVIOGA Orphée Martial**, Maître de Conférences (Sociologie), Université Omar Bongo – Gabon
- **TABA ODOUNGA Didier**, Maître de Conférences (Littérature), Université Omar Bongo – Gabon



## SOMMAIRE

<b>EFFETS LITTÉRAIRES ET COMMUNICATIONNELS</b> .....	9
<b>KOUMBA Rolph Roderick</b> (Université Omar Bongo) <b>KOUAKOU Ama Brigitte</b> (Université de Lille) La marginalité des Noirs de France : cet horizon indépassable dans <i>Tels des astres éteints</i> , <i>Ces âmes chagrines</i> et <i>Blues pour Elise</i> de Leonora Miano, <i>La préférence nationale</i> et <i>Le ventre de l'atlantique</i> de Fatou Diome.....	11
<b>NGOUNGOULOU Ferdinand</b> (IRAF/CENAREST) Les institutions d'enseignement supérieur en Afrique francophone à la croisée des TIC : vers un nouveau paradigme communicationnel.....	33
<b>HUMANITES CLASSIQUES ET ESTHÉTIQUE MODERNE</b> .....	53
<b>AGUIE Yhattey Hervé Thierry</b> (Université Péléforo Gon Coulibaly) La technique d'extraction par lixiviation en tas du gisement minier latéritique d'Ity de 1991 à 1998.....	55
<b>MVOU KOUNTA Sidina Noël</b> (Université Omar Bongo) <b>MATEYI Jean</b> (Université Bordeaux Montaigne) La lutte contre la subversion communiste au Gabon (1946-1968).....	69
<b>NTOUTOUME DZIME Christian Gaël</b> (Université Omar Bongo) L'Union Africaine face à l'armée de résistance du Seigneur de 1987 à nos jours.....	93
<b>KOUMBA Yves-Alain</b> (Université de Lorraine) Longévité au pouvoir et chute d'un parti politique dominant en Afrique francophone. Essai d'analyse à partir du Parti Démocratique Gabonais (PDG).....	117
<b>OWOULA BOSSOU Yvan Comlan</b> (Université Omar Bongo) L'OUA et l'africanisation de la paix : chronique d'une doctrine amorcée (1963-2000).....	141



<b>MIMBUIH M'ELLA Clarisse Maryse</b> (Ecole Normale Supérieure de Libreville) Ana Nzinga de Angola e Isabel II de España : dos reinas, dos destinos y un legado.....	161
<b>NTUMBA TSHIAMBI Joseph</b> (Université catholique de Louvain) « Le témoignage » dans les nouveaux mouvements religieux en République Démocratique Congo. Propagande ou aveuglement ?.....	179
<b>COULIBALY Wedjoyo Alexandre</b> (Université Félix Houphouët-Boigny) Altérité et religion : penser le vivre ensemble interreligieux à partir de la conception lévinassienne de Dieu.....	197
<b>NGONO Catherine</b> (Université de Ngaoundéré) Bilinguisme éducatif de l'Etat, construction des identités complexes et cohésion sociale au Cameroun.....	217
<b>KARAMOKO Djénan Marie Angèle</b> (Université de San Pedro) <b>KAMAGATE Mariam</b> (Université Félix Houphouët-Boigny) <b>SIAGBE Zahouela Marcelin</b> (Université Péléforo Gon Coulibaly) <b>GOGBE Téré</b> (Université Félix Houphouët-Boigny) La décentralisation, un catalyseur de développement local dans la commune de Kounahiri au centre-ouest de la Côte d'Ivoire.....	237





# HUMANITES CLASSIQUES ET ESTHETIQUE MODERNE

## ALTERITE ET RELIGION : PENSER LE VIVRE ENSEMBLE INTERRELIGIEUX A PARTIR DE LA CONCEPTION LEVINASSIENNE DE DIEU

**Wedjoyo Alexandre COULIBALY**

Université Félix Houphouët-Boigny

[coulwedjoyo@gmail.com](mailto:coulwedjoyo@gmail.com)

**Résumé :** Lorsqu'est évoquée la notion de Dieu, surgit tout de suite et sans appel, le problème de son essence. Et cette quête de l'essence de Dieu, loin de conduire à l'unanimité, débouche sur une diversité d'appréhension. C'est ainsi que naît l'altérité qui, en soi, se présente comme une caractéristique essentielle du rapport de l'homme à Dieu. Autrement dit, la religion comme concept générique, repose sur un fond de diversité et surtout d'altérité. Si à certains égards, cette différence de l'autre, en tant que ce qu'il est et en tant qu'il croit à autre chose, tend à nourrir le rejet réciproque dans la rencontre Je-Tu, Levinas y trouve à contrario, la voie par excellence pour atteindre Dieu. Autant le dire, Levinas inaugure la possibilité de trouver Dieu à l'intérieur de la courbure intersubjective fondée sur l'éthique, sur l'amour envers autrui. Ainsi l'altérité n'est pas seulement un sujet différent de moi, mais la présence qui fait valoir la présence et la manifestation de Dieu, c'est-à-dire ce par quoi Dieu vient véritablement à l'idée et au bout des lèvres. L'altérité manifestée dans le paysage religieux est, pour ainsi dire, une œuvre de l'Esprit. Et accueillir l'autre dans sa pure différence, dans son ipséité profonde, c'est reconnaître Dieu comme s'étant donné et l'accueillir.

**Mots-clés :** Dieu ; Altérité ; Ethique ; l'Autre ; Humanisme

**Abstract:** When the notion of God is evoked, the problem of His essence immediately arises. And this quest for the essence of God, far from leading to unanimity, leads to a diversity of apprehensions. This gives rise to otherness, which in itself is an essential characteristic of man's relationship with God. In other words, religion as a generic concept rests on a foundation of diversity and, above all, otherness. If, in certain respects, this difference in the other, as what he is and as something else, he believes in, tends to fuel reciprocal rejection in the I-Thou encounter, Levinas finds in it, on the contrary, the path par excellence to reaching God. In other words, Levinas inaugurates the possibility of finding God within the intersubjective curvature founded on ethics, on love for others. Thus, otherness is not just a subject different from me, but the presence that makes God's presence and manifestation assertive, i.e., that by which God truly comes to mind and to the tip of our lips. The otherness manifested in the religious landscape is, so to speak, a work of the Spirit. And to welcome the other in his pure difference, in his profound self-identity, is to recognize God as having given himself, and to welcome him.

**Keywords:** God ; Otherness ; Ethics ; the Other ; Humanism



## Introduction

Un fait semble évident : c'est l'idée selon laquelle l'existence commence avec l'altérité. En d'autres mots, tout ce qui existe, l'est pour autant qu'il admet une différence à affronter. Ainsi, le moi n'aperçoit son ipséité qu'à partir de l'autre. Et l'histoire de la création relatée par la Bible nous en donne une illustration assez édifiante : l'homme et la femme. Altérité à partir de laquelle l'homme se découvre plus profondément et plus exactement. Cela donne à croire, que la notion d'altérité, non seulement, confère sens et valeur à la subjectivité, mais aussi et surtout la précède. Istvan Fazakas (2020 : 107) à ce propos écrit : « Et même en moi, la notion de l'altérité est là « avant » la notion que je peux me faire de moi-même. » Cette affirmation laisse entrevoir, que la notion d'altérité transcende l'égo. Ainsi, la conscience que j'ai de moi-même, n'est ce qu'elle est, que pour autant qu'elle soit en face ou qu'elle soit consciente d'un autre « Moi ». Dit dans un autre sens, « c'est seulement en abordant autrui que j'assiste à moi-même. » (Levinas, 1971 : 194). L'altérité est donc, une caractéristique propre à l'existence humaine. Elle y est liée ontologiquement.

Dans cette optique, la religion qui s'appréhende comme le rapport de l'homme en tant que sujet conscient à Dieu, ne peut être exemptée de la différence et de la divergence. Mieux, si la religion n'est que la manifestation de ce qui est donné à la conscience dans son rapport au divin, il va de soi, que Dieu soit perçu de diverses manières. Ainsi, l'on peut être d'avis avec Mahatma Gandhi (2018 : 42) lorsqu'il dit : « Il y a d'innombrables définitions de Dieu, parce que ses manifestations sont innombrables ». Autant dire, Dieu en tant qu'Infini et Transcendant, se nomme à mesure qu'Il se manifeste, selon qu'Il se montre. Et face à cette donation multiple de Dieu, les religieux, surtout dans les religions monothéistes, tendent à tomber sous le coup de la radicalisation de ce qu'ils considèrent comme vérité divine. A juste titre, Simon Peter Onoja écrit : « La plupart des

religions sont autosuffisantes en vérité »<sup>1</sup>. Dans cette suffisance, elles perdent la grammaire qui semble propre à la religion. Et, de la radicalisation du discours religieux, s'en suit le sentiment d'intérêt. Celui-ci, une fois nourri, conduit à des hostilités dans l'espace social. Or, chez Thomas Hobbes (2002 : 108) les hostilités nourries par l'intérêt, reposent fondamentalement sur trois causes principales à savoir : « premièrement, la rivalité ; deuxièmement, la défiance ; et troisièmement la fierté ». Ainsi, l'on peut dire que tant que les hommes vivent sans un point de vue commun sur ce qu'on entend par Dieu, qui puisse les maintenir tous dans le même sens, dans la même direction, dans la même obéissance, dans les mêmes pratiques et dans la crainte d'une même réalité transcendante, ils se retrouvent dans cette condition qu'on appelle « guerre et cette guerre est telle qu'elle est celle de tout homme contre tous » (Hobbes, 2002 : 108). Une fois à ce stade, le rejet de l'autre ne peut être un leurre.

Cependant, pour Levinas, même si Dieu n'est pas thématizable, il admet tout de même l'altérité. Dans son approche de Dieu, il considère que Dieu ne se prête à aucune totalité. Autrement dit, pour Emmanuel Levinas (1971 : 326), « la transcendance refusant précisément la totalité, ne se prête pas à une vue qui l'englobe du dehors », c'est-à-dire Dieu ne peut être saisi de manière totale par l'homme ; il ne s'enferme dans aucune circularité. Mieux, « Le transcendant, c'est ce qui ne saurait être englobé » (Levinas, 1971 : 326). Mais sans tomber sous le coup du rejet de l'autre, comme précédemment indiqué, l'approche levinassienne de Dieu appréhende l'autre comme la voie, la trouée qui conduit à Dieu. Mieux, l'autre est l'épiphanie, la trace de Dieu. Et ainsi considéré, Dieu ne se donne que dans l'intersubjectivité. Il écrit à propos :

(...) la relation à autrui est le commencement de l'intelligibilité, (...).  
La relation à Dieu est présentée comme une relation à l'autre homme.  
Ce n'est pas une métaphore : en autrui il y a présence réelle de Dieu.  
Dans une relation à autrui j'entends la Parole de Dieu. Ce n'est pas une métaphore, ce n'est pas seulement extrêmement important, c'est vrai à

---

<sup>1</sup>. Simon Peter Onoja, « Cinq clés pour un vrai dialogue interreligieux », in <https://africa.la-croix.com>, consulté le 16/08/2023



la lettre. Je ne dis pas qu'autrui est Dieu, mais que dans son visage j'entends la Parole de Dieu. (Levinas, 1991 : 109)

Cette assertion indique le caractère indispensable de l'altérité inaliénable dans la relation à Dieu. Dès lors, il convient de se demander : l'approche levinassienne de Dieu peut-elle assurer le vivre-ensemble dans l'altérité religieuse ? Pour satisfaire à cette préoccupation, nous analyserons, dans un élan phénoménologique et l'herméneutique, les questions suivantes : en quoi la relation à Dieu admet-elle l'altérité ? Dans quelle mesure une religiosité désintéressée est-elle nécessaire au vivre-ensemble interreligieux ? Du reste, ne convient-il pas de saisir l'humanisme levinassien, en tant que trace de Dieu, comme gage du vivre-ensemble dans l'altérité religieuse ?

### **1. L'épiphanie de Dieu comme accueil et acceptation de l'altérité**

Dire que l'épiphanie de Dieu, est avant tout un accueil et une acceptation de l'autre, signifie que c'est la relation éthique, c'est-à-dire la relation dans laquelle la subjectivité est saisie comme seulement humaine, que Dieu se manifeste. D'ailleurs Levinas écrit : « L'éthique est l'optique spirituelle » (1971 : 76). Mieux, « l'éthique est aussi probablement la spiritualité même de l'âme » (Levinas, 1992 : 104). Cette idée d'éthique spirituelle, renvoie à la justice dans l'intersubjectivité. C'est la relation à autrui qui repose sur un fond de justice à l'égard de celui-ci, et surtout, où l'autre est reçu et traité purement comme un humain. Il s'agit, en un autre sens, d'accueillir notre semblable dans un amour et une responsabilité asymétrique de façon à ce que, par ce geste, Dieu vienne à l'idée. La notion d'éthique prise en ce sens, convoque elle-même Marion, pour qui l'éthique appartient en toute légitimité à la métaphysique. Et qu'à ce titre, elle est ce qu'il y a de sacré et d'humain en l'homme. De manière très précise, Jean-Luc Marion écrit :

Mais l'éthique appartient, de fait et de droit, à la métaphysique. Depuis qu'Héraclite a inscrit l'éthos comme la dimension proprement sacrée (daimôn) - ἦθος ἀνθρώπων δαίμων (fr. 199) -, qui détermine ou bien manque à l'humanité même de l'homme, il en va dans l'éthique,

Altérité et religion : penser le vivre ensemble interreligieux à partir de la conception lévinassienne de Dieu

toujours, pour la métaphysique, de l'homme en son humanité essentielle (Marion : 2018 : 34).

Dans ce contexte, lorsqu'il est question, à certains égards, de penser l'éthos plus radicalement que ne le pense la métaphysique, l'on ne vise encore qu'à éviter de perdre l'humanité de l'homme. Ainsi, « toute métaphysique, finalement, s'achève et se laisse juger sur l'éthique qu'elle rend possible » (Marion, 2018 : 3). Si la métaphysique doit s'achever dans l'éthique et que l'éthique se présente comme l'optique spirituelle, il s'en suit de toute nécessité, que sans une dimension éthique, on ne peut envisager une acceptation réciproque, au sens spirituel du terme, entre les figures religieuses, entre les humains qui les pratiquent. Cette dimension éthique vise « une réflexion portant sur l'ouverture d'une nouvelle étape, celle de la construction d'une spiritualité fondée sur le dialogue interreligieux » (Couture, 2004 : 655), dont la visée essentielle est de favoriser l'intersubjectivité. Il s'agit du dialogue dans la perspective d'une dialectique. Un dialogue qui permet le dépassement, qui ne suppose point le rejet, mais la transcendance de soi et l'acceptation du visage qui me regarde pour atteindre l'essence et la profondeur de ce qui est présenté comme l'autre. Mais mieux, pour saisir ce qui, dans la différence constitue une synthèse, une unité. Ce qui fait "Un" dans les parties qui semblent a priori s'opposer.

C'est pour cela que Fabrice Blée, dans son analyse sur le dialogue entre religions sur la question de Dieu, va plus loin en voyant dans un tel dialogue une période de maturation de l'esprit religieux. Cette maturation se caractérise « par la prise de recul nécessaire pour donner au dialogue un nouvel élan et lui permettre de surmonter les malentendus et d'aller plus loin dans son exploration des profondeurs de l'altérité religieuse ». (Blée, 2004 : 111). Il est tout à fait clair, que la religion étant l'affaire des vivants avec pour intérêt capital une vie heureuse assortie d'une vie éternelle, doit s'accompagner d'un exil, de l'exigence d'un espace adéquat allant jusqu'au renoncement de ses repères et manières d'être, pour accéder en fin de compte à une spiritualité authentique et profitable.



C'est ce que Fabrice Blée appelle sans doute « le désert spirituel » et qu'il s'efforce d'illustrer avec le vécu des moines. En effet pour lui,

Certes, l'idéal monastique s'accompagne d'un exil, d'une mise en route vers un espace adéquat à la reprise du combat pour l'unité et la simplicité, et auquel on accède que si l'on renonce à ses repères les plus familiers. Initialement, le désert était ce lieu privilégié ; plus tard, (...), il prit la forme du monastère dans la forêt, sur la montagne ou dans la vallée. Aujourd'hui, le désert n'est ni un lieu géographique ni une structure ; le moine en dialogue propose de se retirer au cœur de l'altérité religieuse. (Blée, 2004 : 22)

Cette idée indique qu'il existe chez les moines un mouvement consistant à sortir de leur exil pour s'ouvrir à l'autre, à cet autre qui, peut-être, appartient même à une autre foi. Il s'agit là, d'une ouverture à l'autre et d'une écoute de l'altérité. Cette attitude, permet non seulement « la nécessité d'avoir une relation vivante et un contact avec le croyant de l'autre foi »<sup>2</sup>, mais rend possible la compréhension de l'intériorité de chaque religion, conduisant ainsi à une meilleure appréhension et satisfaction du besoin du vivre-ensemble. En d'autres mots, elle « consiste à avoir une compréhension solide et ferme de sa tradition religieuse ainsi qu'une attitude ouverte pour apprendre de l'autre »<sup>3</sup> et l'accepter comme tel.

Une telle considération des choses, n'envisage pas en soi un syncrétisme religieux. Ce qui serait d'ailleurs un échec à l'avance, mais montre qu'« au contraire, le danger de syncrétisme ou de dilution de sa foi est évité quand on est bien formé et informé sur sa propre foi »<sup>4</sup>. Et mieux, que « les acteurs du dialogue interreligieux doivent apprendre à comprendre la phénoménologie des religions, une appréciation contextuelle de leur propre religion, y faisant une autocritique. »<sup>5</sup> En fait, dialogue comme ouverture dans la sphère religieuse ne consiste pas au rejet de sa quête spirituelle ou de sa religion en vue d'une autre, c'est-à-dire pour adhérer à celle de

---

<sup>2</sup> Simon Peter Onoja, « Cinq clés pour un vrai dialogue interreligieux », en ligne : <https://africa.la-croix.com>, consulté le 16/08/2023.

<sup>3</sup> *Idem.*

<sup>4</sup> *Idem.*

<sup>5</sup> *Idem.*

l'autre. Mais bien plus, en tant qu'ouverture, il vise même la consolidation à travers un examen minutieux de ses pratiques spirituelles sans toutefois, a priori, rejeter les autres. C'est donc un espace où le croyant accueillant son prochain, crée le cadre de visage à visage, qui constitue par excellence, le lieu où Dieu est appelé à se manifester. Ainsi, « la relation aux autres croyants se veut plus que jamais cet espace riche d'épreuves, de tentations et d'union au divin, un désert qui, sans forme particulière et sans éloigner le [croyant] des activités des humains, est en définitive l'axe du Royaume à venir, là où toute communication devient communion » (Blée, 2004 : 22).

A ce stade, il est manifeste que la rencontre entre les religions dites révélées, en termes de dialogue, débouche à la réalisation d'activités humaines. Nous entendons par là, la mise en action de ce qu'il y a d'humain en l'homme. Ce qui rend compte de l'humanité essentielle de l'homme et favorise véritablement la venue de Dieu à l'idée. Autant dire donc : le dialogue comme ouverture dialectique, permet fondamentalement d'éviter voire d'annihiler les radicalités extrêmes qui, si l'on n'y prend pas garde, peuvent conduire au refoulement de l'autre ; lequel refoulement ne serait autre chose qu'une non-présence de Dieu.

De plus, si Levinas, dans un entretien accordé à Mickael De Saint Chéron estime que la rencontre entre sujets admet toujours la présence d'un autre absolument autre, en sorte qu'« on est trois quand on est deux » et que, précisément « cette place de troisième est unique ; Dieu est présent » (De Saint Chéron, 1983-1994 : 51). Si à son tour, Jean-Luc Marion soutient au sujet de Dieu que « son vrai nom est l'Amour au sens d'Agapè » (Marion, 2010 : 12), alors le dialogue apparaît justement comme la lucarne susceptible de mettre un terme à la diatribe, à la critique violente et amère, aux extrémismes pour l'accueil de l'autre afin que la troisième personne au sens lévinassien, trouve sa place et l'occupe dans la croisée des visages ; mais aussi afin que Dieu continue d'avoir un nom : celui de l'Amour. C'est ce que Fabrice Blée appelle l'hospitalité dans la quête spirituelle ou plus simplement l'hospitalité spirituelle. Comme telle, elle apparaît pour lui « fondatrice » (Blée, 2004 : 96) de l'intime relation avec Dieu. Mais





à l'évidence, un tel fondement ne serait possible sans le dialogue qui, dialectiquement suppose l'ouverture à l'autre. Favorisant donc l'hospitalité en vue de la spiritualité, le dialogue de l'expérience religieuse

est avant tout une *praxis*, une pratique et un processus dont la pierre angulaire est l'intériorisation de la relation à l'autre, lequel est accueilli avec ce qui le caractérise du point de vue spirituel et religieux. Une telle relation devient, par sa nature même, une question vitale pour soi, faisant du dialogue un acte spirituel à part entière, fondé sur une démarche d'hospitalité qui engage l'existence de ceux qui s'y adonnent. (Blée, 2004 : 16)

Ceci dit, l'acceptation entre les différentes tendances religieuses, consiste à assumer « réellement le pluralisme dans le champ religieux » (Ela, 2023 : 223) pour qu'il devienne un gain plutôt qu'un obstacle à la spiritualité. De cette façon, « On peut dire de l'hospitalité qu'elle est un rituel de transition (religieux aussi bien que séculier) où l'autre est accueilli en tant qu'autre, est respecté dans sa différence, tout en permettant à celui qui reçoit de dire sa différence (...) » (Couture, 2004 : 656). Mais plutôt une mise en lumière de l'ouverture et de l'acceptation inter-religieuse en vue d'une spiritualité véritablement humaine dans la différence et où l'autre est accueilli comme épiphanie de Dieu. Mais alors, une telle approche, ne vient-elle pas de manière subtile, suggérer l'idée d'une religiosité désintéressée ?

## **2. Une religiosité désintéressée**

Par religiosité désintéressée, nous entendons une pratique ou une attitude religieuse qui ne vise aucun intérêt personnel, qui ne se renferme pas sur soi au point de mépriser les autres tendances. Une telle pratique, en son essence, doit profiter à autrui et en retour à soi. C'est le fait de suspendre l'intérêt ou même de le supprimer si en amont, il devrait être la finalité ou la pierre angulaire de notre action. En d'autres termes, pouvoir religieusement agir à l'endroit de l'autre homme comme le faisant pour soi avec la même ou plus de responsabilité, sans pour autant rien attendre. En ne cherchant pas

non plus à manipuler et à assujettir l'autre. Mais au contraire, agir de manière à faire valoir, au nom de l'éthique, la valeur qu'il mérite en tant qu'humain. Au fond, cela suppose avant tout, que l'autre ne doit point être défini à partir de sa religion aussi différente soit-elle. Mais plutôt s'attacher à sa valeur humaine. Ce désintéressement suppose également, que personne ne contraint, en aucune des manières que ce soit, son prochain à adhérer à sa religion comme l'on peut le voir à travers l'attitude de certains extrémistes islamiques et comme l'histoire du christianisme nous le montre bien à la période de l'Inquisition.

En réalité, il s'agit dans l'accomplissement de la pratique religieuse, d'« agi[r] de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen » (Kant, 2006 : 67). Cette reprise de la maxime kantienne indique que l'homme ne doit être déprimé pour un intérêt quelconque. En un autre sens, dans l'approche de Dieu, le visage de l'autre, visage comme cet infini qui me transcende et qui, par-là même, m'apparaît comme l'échelle remontant à Dieu, doit avoir une priorité. En bref, ce visage est parole de Dieu. Levinas entend le montrer lorsqu'il écrit : « il y a une tentative (en dehors de toute théologie) de demander à quel moment s'entend la parole de Dieu. Elle est inscrite dans le visage d'Autrui ; dans la rencontre d'Autrui ; double expression de faiblesse et d'exigence » (Levinas, 1991 : 109). Si la parole de Dieu est inscrite dans le visage d'Autrui, cela signifie que Dieu se révèle à travers ce visage qui s'offre à moi dans toute sa nudité. L'accueil de l'autre n'est rien d'autre que l'accueil d'un absolument différent de moi, d'une altérité à partir de laquelle Dieu se manifeste, m'interpelle et me parle. De cette manière, Levinas en trouvant Dieu dans l'intersubjectivité, nous enseigne indirectement la nécessité et l'urgence d'être en harmonie avec les autres au-delà de toutes sortes de différence. Il faut accueillir notre prochain et l'accepter pour rendre possible la manifestation de Dieu. L'altérité inévitable à laquelle nous faisons face, doit nous apparaître comme faisant partie de nous. Et si elle est là, comme venue d'ailleurs, c'est



pour qu'elle soit intégrée au moi comme valeur inaliénable et irréductible. Dans ma relation à autrui, je me dois de renoncer à toute forme de domination et d'assujettissement, ne serait-ce qu'intentionnellement. L'autre en tant qu'absolument autre, vient vers moi comme s'adressant à moi dans toute sa fragilité. En me découvrant au mieux devant lui, je deviens par la même occasion comme responsable de lui. Une responsabilité de laquelle nous ne pouvons guère nous séparer puisqu' « une responsabilité que vous cédez à quelqu'un n'est plus responsabilité » et mieux encore, « je me substitue à tout homme et personne ne peut se substituer à moi, et dans ce sens-là je suis élu. » (Levinas, 1991 : 109). Comme élu, je dois, vis-à-vis de l'autre qui me regarde et que par la même occasion j'accueille, avoir un agir dénué de tout intérêt puisque je suis même et avant tout responsable de lui, et ce, de manière irremplaçable.

Dans cette responsabilité, je me dois de ne pas porter atteinte à la vie de l'autre. Je suis engagé, sans prendre d'engagement, à accueillir l'autre dans son ipséité la plus profonde et à prendre soin de lui comme assumant librement une responsabilité et comme répondant à une injonction qui, venue d'ailleurs, m'annonce l'interdiction du meurtre. Ainsi, s'inspirant d'une formule de Dostoïevski, Emmanuel Levinas (1991 : 105) écrit : « (...) nous sommes tous coupables de tout et de tous, et moi plus que tous les autres ». Cette affirmation, de manière subtile, met en lumière la profonde et l'indéfectible responsabilité qui structure l'intersubjectivité et surtout celle qui nous engage, avant même toute initiative, vis-à-vis de l'autre-homme. Cela dit, « la rencontre d'autrui est d'emblée ma responsabilité pour lui » (Levinas, 1991 : 103). Dire que j'ai une responsabilité envers autrui, ne consiste pas à répondre devant autrui des actes dont je suis l'auteur, mais de répondre devant l'autre de ses fautes et de ses souffrances. Sous cet angle, nous pouvons dire que le moi dans sa subjectivité est toujours, quoi qu'il en soit, pris dans une sorte d'otage de responsabilité pour l'autre.

Dans ces conditions, le lien entre la responsabilité pour autrui et le vivre-ensemble dans l'espace religieux, se montre avec acuité. Ce lien s'établit par le fait qu'accomplir ma responsabilité à l'égard de

l'autre, c'est essentiellement répondre à une adresse de Dieu. C'est rentrer dans une relation intime avec l'autre venu à moi comme Dieu. En d'autres mots, accueillir l'autre en lui accordant priorité, c'est maintenir ainsi la subjectivité comme lieu où Dieu se donne. Pareille situation, montre par exemple, selon Alexis Koffi Koffi (2021 : 283), que « (...) le visage d'autrui peut être la trace du Dieu de la Tora qui, au travers de l'orphelin, de la veuve et de l'étranger, lance un appel à la responsabilité ». Nous voyons qu'autrui est le fondement de la relation avec Dieu ; il en est, sans exagérer, la pierre angulaire.

Cela, Marion le présente dans sa phénoménologie comme donation à travers le visage de Jésus-Christ. En effet, pour Marion, le vrai nom de Dieu est : l'Amour. L'Amour sans concupiscence, sans éros, mais l'Amour comme charité. En fondant sa pensée philosophique de l'idée de Dieu, sur le Dieu biblique, il s'en suit que Dieu n'a pas de sens sans l'amour. Autant dire, celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu. Là encore et avec une nette subtilité, l'amour évoqué ici indique le manque d'intérêt qui doit prévaloir dans la relation intersubjective. En effet, si l'intérêt peut conduire au rejet de l'autre, l'amour au sens de la charité, est accueil et acceptation. Il est don et bienveillance. Il ne recherche donc pas son propre intérêt. Tout comme Christ, venu au monde et se donnant, ne se donne pas pour lui-même, mais plutôt pour les hommes. En ce sens, l'amour et par ricochet le désintérêt tel que nous l'envisageons dans ce cadre de rapport à l'Infini, se conçoit comme la recherche d'« une vie bonne avec et pour les autres (...) » (Ricoeur, 1992 : 204). L'amour comme l'entend Marion, c'est-à-dire celui qui est reçu de l'Infini qui doit être manifesté par les hommes et pour les hommes, vise fondamentalement la vie pour l'autre au sens de Paul Ricoeur.

De cette façon, le sens désintéressé de la religiosité fait montre de l'éminente place de l'autre homme dans la relation avec la transcendance aussi intime soit-elle. En un sens, c'est dire qu'il serait vain de dire découvrir Dieu et l'aimer sans aimer son prochain. Un tel sentiment et un tel attachement ne seraient qu'une pure prétention. De ce fait, la relation verticale à Dieu ne saurait se prévaloir véritable sans une horizontalité. Mieux, la verticalité doit



avoir pour support l'horizontalité. Et si la phénoménologie, c'est aller aux choses même, celle de Dieu consiste à aller vers l'autre-homme dans un élan d'amour, d'éthique comme « la possibilité humaine de donner sur soi une priorité à l'autre » (Levinas, 1991 : 109). C'est donc établir sans aucune intentionnalité de gain, l'horizontalité inclusive dans l'espace d'intersubjectivité.

Dans un autre horizon, précisément coranique, le terme *Zakât* semble à juste titre se prêter à notre attention. En effet, si la *Zakât* ou *Zakaat* se traduit littéralement par « aumône légale » et constitue le troisième pilier islamique, pour Amor Samia, ce terme se rapporte à la relation horizontale avec les autres. Dans le cadre religieux, *Zakât* conjointement cité avec la prière, indique que « (...) le culte de la prière envers Dieu ne peut trouver sens que dans un agir envers ses créatures. Cette idée se retrouve d'ailleurs dans le verset coranique définissant le "vrai pieux" » (Somia, 2016 : 137). Comme injonction divine, elle semble se trouver en ceci : « L'homme bon est celui qui (...) pour l'amour de Dieu, donne de son bien, quelque amour qu'il en ait, aux proches, aux orphelins, aux orphelines, aux nécessiteux, aux voyageurs indigents, à ceux qui demandent l'aide, les personnes endettées, et dans le but d'affranchir des esclaves (...) » (Masson, 1967 : Sourate 2v 177). En ce sens seulement, il serait possible de concevoir la *Zakat* comme une obligation morale, entre les humains unis dans une fraternité universelle, dans une forme de responsabilité orientée vers une vie bonne et en vue d'un épanouissement spirituel universel fondé sur une inclination de la commanderie du bien et le rejet du mal ; ce que Mohammed Arkoun nomme « formule axiale » (2010 : 36).

C'est donc, comme si l'humain accomplissait par la religiosité désintéressée, son essence propre ; vivre pour être utile, autant qu'on le peut et autant que cela dépendra de nous, aux autres. Autrement dit : « (...) le seul moyen de trouver Dieu est de le reconnaître dans sa création et de ne faire qu'un avec elle » (Gandhi, 2018 : 80). Mieux, Dieu ne devient accessible à l'homme que dans la création, surtout par le semblable en tant qu'humain créé par Dieu et ayant reçu de lui le souffle de vie autant que moi. Cette accessibilité devient encore

Altérité et religion : penser le vivre ensemble interreligieux à partir de la conception lévinassienne de Dieu

plus manifeste, lorsque l'homme, s'apercevant comme faisant partie de la créature, trouve son unité en l'autre. Cette idée se renchérit davantage en ceci : « Je fais partie d'un tout, et je ne peux pas trouver Dieu si je m'isole du reste de l'humanité. Si j'étais convaincu de pouvoir trouver Dieu dans une grotte au fin fond de l'Himalaya, je prendrais immédiatement la route. Mais je sais très bien qu'on ne peut le trouver loin de l'humanité » (Gandhi, 2018 : 80). Cette assertion de Gandhi, montre clairement que les religieux doivent davantage offrir un espace de solidarité et de cohésion afin de faire anéantir les barrières de l'individualisme, du particularisme, de l'indifférence pour continuer à faire connaître l'épiphanie absolue de Dieu.

Le rapport à l'autre est en fin de compte, un don de soi à autrui par lequel Dieu se manifeste et se révèle en sollicitant une spiritualité ouverte, pensée en termes d'éthique. Un don comme il convient de l'entendre dans la phénoménologie de la donation ; don sans retour. Don comme agir vrai, ne doit succomber à la différence première qu'annonce le surgissement du visage d'autrui. Dans ce cercle de donation, le surgissement du visage de l'autre apparaît comme une instance éthique où l'orphelin, la veuve et l'étranger et de façon plus large l'autre-homme, lance un appel à responsabilité et où le visage se donne comme trace de Dieu.

### **3. Humanisme de l'autre homme : trace et phénoménalité de Dieu**

Dans la quasi-totalité des textes des religions dites révélées, en effet, et plus précisément selon le récit biblique relatif à la création, Dieu a créé la femme parce qu'il avait remarqué qu'après avoir tout créé, rien de l'ensemble de la création n'était semblable à l'homme qu'il avait pourtant créé à son image et à sa ressemblance. Lorsqu'elle fut enfin créée et amenée vers l'homme, il s'exclama « Voici cette fois celle qui est os de mes os et chair de ma chair ! On l'appellera femme, parce qu'elle a été prise de l'homme. » (Bible, Genèse 2 v. 3). A l'analyse, se trouve là, un acte humaniste, si nous considérons l'humanisme comme la doctrine centrée sur l'intérêt des hommes et de l'humanité ; doctrine qui valorise l'humain et selon laquelle



l'homme est la valeur suprême. Cette trace humaniste, notons-le, fait suite à celle manifestée dans la manière exceptionnelle et particulière avec laquelle Dieu a créé l'homme. En effet, si les autres choses n'ont été appelées à l'existence que par la parole, l'homme a été créé de façon spéciale ; puisque pour lui, Dieu s'est fait artiste en modelant la terre. Dans ce texte cité, en dehors de Dieu qui crée la femme dans l'intérêt de l'homme pour accorder plus de valeur à celui-ci, nous remarquons que l'homme s'est exclamé avec satisfaction comme il ne l'avait jamais fait auparavant dans le jardin. D'où la trame de l'humanisme ; laquelle se manifeste dans l'accueil de l'autre, de l'humain venant à lui. En un mot, l'accueil humain de l'humain.

Ainsi, Dieu apparaît comme le premier humaniste. En effet, il crée une aide semblable à l'homme. Un soutien qui dorénavant peut porter et partager avec lui ses peines, ses angoisses. En cela, l'intérêt de l'homme est privilégié, il est mis en avant en vue de son bien-être, son épanouissement. Mieux, nous découvrons là encore que, l'humanisme n'a de sens que là où l'on rencontre l'autre, où le Je entre en relation avec le Tu. Or, l'approche lévinassienne de Dieu se présente comme une quête qui n'a aucun sens en dehors de l'espace social, le cadre interhumain. Elle appelle à l'autre, à son implication et ne prend forme qu'à partir du groupe. Emile Durkheim approuve cette perspective de la religion lorsqu'il la définit comme « un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, (...) qui unissent en une communauté morale (...) tous ceux qui y adhèrent » (2008 : 65). Avec lui, nous retenons que la religion est une pratique qui implique le groupe, la relation à l'autre et avec l'autre.

De cette façon, nous voyons que l'humanisme et la conception de Dieu chez Levinas ont un dénominateur commun, une même cible et une condition d'existence commune, la présence de l'autre-homme. D'où la pertinence et l'originalité du lieu où Dieu se donne à nous selon la pensée de Levinas : le visage de l'autre. Si le cœur est le temple de Dieu, l'autre-homme apparaît comme un temple dont le sanctuaire qui est le cœur, émet son signalement à partir du visage. Accueillir ce visage qui me regarde, c'est donc à cet égard, accueillir

Dieu. Embrasser sa présence et le faire régner. De ce fait, la voix de Levinas en résonnant, nous conjure aujourd'hui, à ne pas paraître comme des temples parés de toute part d'ornements, mais sans sanctuaires. En ce sens, il s'agit de sortir de l'extrémisme pour montrer que l'autre qui apparaît devant moi dans l'espace religieux, n'y apparaît pas comme une personne à vilipender, à rejeter, ou à utiliser pour des fins égoïstes. L'autre, dans sa subjectivité, doit plus m'interpeller à une véritable harmonie afin que ma relation avec lui, soit une relation avec Dieu ; relation où Dieu se donne plus manifestement. C'est ce but que poursuit sans doute, Lou Mathieu Bamba dans sa synthèse au colloque portant sur : *De qui Dieu est-il le nom* lorsqu'il écrit :

La commune référence au Dieu de la cité, selon le christianisme, le judaïsme et l'islam réside dans l'altérité Homme-Femme. Cette approche d'accès à Dieu ouvre la voie à la vie communautaire, dans la promotion et l'acceptation des différences dans la mesure où en créant l'homme, Dieu le met d'emblée en situation de rencontre avec un alter ego. Il n'est pas bon que l'homme soit seul. La voie obligée pour atteindre Dieu, pour le connaître et le reconnaître passe par le respect de l'altérité, de la pluralité. (Bamba, 2021 : 442)

C'est justement cette dimension d'altérité comme voie pour atteindre Dieu, que Levinas entend mettre en lumière et qui, à juste titre, nous permettra de fonder à raison, l'idée de l'humanisme dans la scène religieuse. En effet, chez Levinas l'autre est au centre de la relation à Dieu. Il est, selon ses termes propres, l'épiphanie de Dieu si bien que « Dieu me concerne par une parole exprimée en guise de visage de l'autre-homme » (Levinas, 1995 : 47). Et cette parole de Dieu qui s'exprime par le visage de l'autre, m'assigne une responsabilité vis-à-vis de celui-ci. Dieu se découvre donc à partir de l'autre, de l'altérité.

Chez Marion, dans la relation de l'homme à Dieu, l'essentiel se fonde sur l'amour pour l'autre au sens de la charité. Cette charité que Marion met en avant dans les rapports intersubjectifs, trouve son essence dans l'amour de Dieu. Dans l'amour de Dieu, parce que Dieu est Amour et c'est sous ce prédicat qu'il se donne aux hommes, et ce,





d'une donation pure, gratuite et inconditionnelle. Ainsi, pourrait-on dire, que l'existence de Dieu consiste essentiellement à exprimer son amour et surtout le faire comprendre aux hommes, en tant qu'il précède toute chose. Dans cette logique, en concevant Dieu sans l'être, parce que justement celui-ci « repose sur les catégories de l'amour et de don » (Kede, 2021 : 284), Dieu, en se donnant comme amour, donne aux hommes d'aimer. C'est ce que André Reix tente d'exprimer en ces mots : « Dieu est amour. Je ne puis prouver que Dieu existe qu'en montrant que Dieu aime, donc en aimant moi aussi » (Reix, 1983 : 461).

C'est avec lui (l'autre) que commence l'idée de Dieu ou plus simplement, c'est avec l'autre que l'idée de Dieu vient au bout des lèvres. Une relation à l'autre qui, par amour fait apparaître les grands principes éthiques, de dignité, d'égalité et d'humanité. De la sorte, le prochain n'est pas à reconnaître « uniquement parmi les siens, appartenant au même peuple, à la même caste, au même clan, à la même cité » mais dans l'humanité (Lenoir, 2007 : 71). Autrement dit, toutes ces barrières sont à ébranler dès lors qu'un visage se donne à voir. En un mot « l'autre quel qu'il soit est mon prochain » parce qu'un humain (Lenoir, 2007 : 72). C'est en aimant cet humain et le traitant tel qu'il est, tel qu'il nous apparaît dans sa différence, que la société atteint son meilleur développement, qu'elle prend tout son sens. Dans le livre de 1 Jean précisément au chapitre 4, verset 8, il est écrit : « Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est amour. » (Bible, 1Jean 4v8). L'amour de l'autre-homme, apparaît comme la condition ou l'ascenseur par lequel l'homme peut atteindre Dieu. Aimer son prochain, non pas seulement au bout des lèvres, mais dans la sincérité et dans les actes, c'est tendre vers ce que Levinas appelle l'Infini comme Absolu. C'est pourquoi Michel Mahe (1999 : 291) écrit : « Mais cette élévation de l'esprit vers Dieu, l'accomplissement de l'élan métaphysique serait impossible sans l'amour ».

A partir de cette affirmation, nous pouvons dire, si la religion a pour vocation première de relier l'homme à Dieu, elle doit être empreinte de beaucoup d'amour concret voire d'humanisme pour

l'autre. C'est ce que Michel Mahe nomme d'ailleurs « l'amour spirituel », c'est-à-dire la forme la plus achevée, la manifestation la plus haute et la plus concrète de l'amour envers « l'étant spirituel [l'homme] » (Mahe, 1999 : 307). Cet amour part de Dieu à l'homme et de l'homme vers l'homme. Ainsi, en disant de l'éthique avec Emmanuel Levinas (1991 : 109) qu'elle est « l'humain en tant qu'humain », c'est montrer que l'autre dans son essence, dans sa quiddité profonde, est ce qui vaut dans la pratique religieuse. Autrement dit, dans la quête de l'Infini « la seule valeur absolue c'est la possibilité humaine de donner sur soi une priorité à l'autre » ; d'où l'humanisme dans la scène religieuse (Levinas, 1991 : 109). Et qui, aujourd'hui nous alerte urgemment pour qu'enfin cessent les escroqueries spirituelles sans oublier les conflits et les idéologies qui vont jusqu'au meurtre, aux massacres. En un autre sens, l'absence de l'autre implique l'absence de Dieu. Inversement, sans humanisme, Dieu devient inaccessible. Et Emmanuel Levinas (1972 : 95) ne dit pas autre chose lorsqu'il écrit : « Fin de l'humanisme, de la métaphysique, mort de l'homme, mort de Dieu ».

## **Conclusion**

Finalement, il ressort que l'altérité est une exigence dans la conception de Dieu chez Levinas. On ne peut, à partir de sa philosophie, parler de Dieu ou même le concevoir, hors de l'altérité. Cela, parce que l'autre constitue une épiphanie de Dieu. Or, l'altérité suppose qu'il y a un autre, un autre radicalement différent de moi. Cette altérité inexorable, est le fondement et le pilier de la donation de Dieu. Et si, Dieu ne peut se donner sans l'autre, alors dans la quête de Dieu, le sujet conscient se doit d'accorder une priorité à l'autre comme un absolument infini. Il doit s'ouvrir à son prochain dans une relation de justice et d'éthique afin de le traiter humainement et de rendre possible la présence de Dieu. Avec Levinas, dans l'interreligieux, l'autre ne peut être rejeté ; je ne peux être en conflit avec lui. Car en réalité, l'absence ou la mort de l'autre implique l'absence de Dieu. Par conséquent, la pensée lévinassienne de Dieu est un levier de construction du vivre-ensemble dans l'espace



religieux, au-delà de la différence et de la diversité, puisqu'en son sens, la manifestation de Dieu est avant tout accueil et acceptation de l'altérité. Et par là, nous délivrant d'une religiosité égoïste, cette approche nous conduit à une religiosité désintéressée qui s'ouvre en retour sur l'humanisme pour l'autre, comme phénoménalité de Dieu constituant ainsi, le gage d'un vivre-ensemble épanoui. Levinas nous aura enseigné donc, l'alphabet de la religion afin de nous permettre de lire dans la pluralité de ses lignes et de ses écritures.

### Bibliographie

- ARKOUN Mohammed, (2021), *La question éthique et juridique dans la pensée islamique*, Paris, Vrin.
- BAMBA Lou Mathieu, (2021), « Synthèse : Dieu, au-delà du besoin, et du désir humains », in *De qui Dieu est-il le nom ?* Paris, Editions Karthala.
- Bible, (1910), version Louis Segond, Trad. d'après les textes originaux hébreux et grec.
- BLEE Fabrice, (2004), *Le désert de l'altérité : Une expérience spirituelle du dialogue interreligieux*, Montréal, Éditions Médiaspaul, Coll. « Spiritualités en dialogue ».
- COUTURE André, (2005), « Compte Rendu de [Fabrice Blée, *Le désert de l'altérité. Une expérience spirituelle du dialogue interreligieux*. Montréal », in Éditions Médiaspaul (coll. « Spiritualités en dialogue », n°1), *Laval théologique et philosophique*, volume 61 n°3), pp. 655–656.
- DURKHEIM Emile, (2008), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, Collection « Quadrige Grands texte ».
- ELA Jean-Marc, (2003), *Repenser la théologie africaine*, Paris, Karthala.
- FAZAKAS István, (2020), « En deçà de la tautologie symbolique Du cogito. Variations sur Descartes et Augustin à travers Levinas et Marion », *Acta universitatis Carolinae : Interpretationes, Studia Philosophica Europeanea*, n°1, pp. 97-118.
- GANDHI Mahatma, (2018), *Mon chemin de paix*, Traduit de l'anglais par Aurélie Dudeffand, Paris, Editions J'AI LU.
- HOBBS Thomas, (2002), *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, Trad. Philippe Folliot, (PDF), coll. « Les classiques des sciences sociales ».
- KANT Emmanuel, (2006), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Trad. par Victor Delbos, Paris, Editions Nathan, « Collection Les intégrales de philo ».
- KEDE Jules Démagnon, (2021), « Agir vrai attribue un nom à Dieu », *De quoi Dieu est-il le nom ?*, Paris, Editions Karthala.

Altérité et religion : penser le vivre ensemble interreligieux à partir de la conception lévinassienne de Dieu

- KOFFI KOFFI Alexis, (2021), « Eglise et politique : deux entités rivales ou additionnelles ? », *De qui Dieu est-il le nom ?* Paris, Editions Karthala.
- LENOIR Frédéric, (2007), *Le Christ philosophe*, Paris, Plon.
- LEVINAS Emmanuel, (1971), *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff.
- LEVINAS Emmanuel, (1972), *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Editions Fata Morgana.
- LEVINAS Emmanuel, (1991), *Entre nous : Essais sur-le-penser à l'autre*, Paris, Grasset de Fasquelle.
- LEVINAS Emmanuel, (1992), *Éthique comme philosophie première*, Paris, Payot.
- LEVINAS Emmanuel, (1995), *Altérité et transcendance*, Saint Clément de rivière, Fata Morgana.
- MAHE Michel, (1999), *Christianisme et philosophie chez Aimé Forest*, Editions Téqui, Paris.
- MARION Jean-Luc, (2010), *Dieu sans l'être*, Paris, Presses Universitaires de France.
- MARION Jean-Luc, (2018), *Prolégomènes à la charité*, Paris, Bernard Grasset.
- MASSON Denise, (1967), *Essai de traduction du Coran*, Paris, Gallimard. (*Sourate 2 v 177*).
- MICKAËL De Saint Chéron, (2010), *Entretiens avec Emmanuel Levinas, 1983-1994*, Paris, LGB, Collection « Livre de poche ».
- ONOJA Simon Peter, « Cinq clés pour un vrai dialogue interreligieux », in <https://africa.la-croix.com>, consulté le 16/08/2023.
- REIX André, (1983), « Analyses et comptes rendus », *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, tome 173, n° 4, Leibniz Berkeley, 1983.
- RICOEUR Paul, (1992), *Lectures, La contrée des philosophes*, Paris, Seuil.
- SAMIA Amor, (2016), « Tradition religieuse et justice sociale : l'exemple de la *zakat* en islam », *Théologiques*, vol. 24, n°1, pp. 131-146.



Composition : GNK Editions Gabon  
Graphisme : E fry Trytch Mudumumbula  
Pour le compte du Groupe CRA  
Conception : Crépin Bihoundou Ella  
Crédit Photo couverture : Alphonse Ongouo  
Dépôt légal : Juin 2024