

DU LIEN POLITIQUE ENTRE PHILOSOPHIE ET RELIGION EN DEMOCRATIE

Dieudonné MUNZANGALA-MUNZIEWU

Institut de Recherche en Sciences Humaines – Gabon

munzangalamunziewu@gmail.com

Résumé : Les rapports entre le temporel et le spirituel constituent une question centrale dans le fonctionnement d'un Etat, au sens où il s'agit pour celui-ci, dans l'exercice de son autorité, de trancher entre deux légitimités qui n'ont eu de cesse, au cours de l'histoire française par exemple, d'empiéter l'une sur l'autre. C'est donc un défi permanent (Jaume, 2022) de faire valoir leur respect mutuel, que chacune puisse demeurer dans son champ (Bourdieu, 1984). Ici se situe le rôle de la laïcité en tant qu'instrument de l'Etat, dans son dessein hobbesien de modernisation, entendue comme "détranscendantalisation" de l'espace public. Or, ce modèle ne saurait être pertinent pour les Etats africains qui, dans leur volonté de sécularisation du politique, tentent de vider le pouvoir de tout élément religieux. Une gageure dans l'espace culturel négro-africain où l'épiphanie est presque permanente. Aussi, les enjeux, ici, sont-ils plutôt d'abord la réhabilitation du lien entre le droit et l'anthropologie ; ensuite la construction d'un corpus juridico-institutionnel à partir des religions endogènes comme le Bwiti, afin que se produise enfin, même partiellement, une sorte de re-enchantement de l'espace public.

Mots-clés : Ethique, Laïcité, Modernité, Politique, Religion, Vérité

Abstract: The relationship between the Temporal and the Spiritual is a central issue in the functioning of a State, in the sense that is a question for the latter, in the exercise of its authority, of deciding between two legitimacies which have not ceased, in the course of French history, to be. It is therefore a permanent challenge (and one that has been taken up by the government). It is therefore a permanent challenge (Jaume, 2022) to assert their mutual respect, so that each can remain in its own field. (Bourdieu, 1984). Here lies the role of secularism as an instrument of the State, in its Hobbesian design of modernisation, understood as the "detranscendantalization" of the public space. However, this model cannot be one in reality for African states, which, in their desire to secularise politics, are trying to empty power of all religious elements. This is the challenge in the Negro-African cultural space where epiphany is almost permanent. Thus, the issues at stake here are firstly the rehabilitation of the link between law and anthropology ; secondly, building the legal-institutional corpus on endogenous religions such as Bwiti, so that a sort of re-enchantment, even partial, of the public space can finally take place.

Keywords : Ethics, Secularism, Modernity, Politics, Religion, Truth



Introduction

Depuis Thomas Hobbes au moins, la modernité s'entend comme un processus de sécularisation du vivre-ensemble, une sorte de désubstantialisation de l'espace public, au sens où l'Etat et l'Eglise se distinguent nettement, la religion relevant de fait de la sphère privée. Mais un tel développement, à l'évidence, n'est pas exempt de heurts sur le plan éthico-politique. Ce qui a pu faire dire aux romantiques, selon Robert Legros (1990 : 250), que « le monde comme habitat, comme monde commun, comme espace au sein duquel les choses se révèlent, comme horizon de sens, est [devenu] une illusion. (...) Autrement dit : l'expérience moderne est celle d'un déracinement ». Il suffit de se souvenir, entre autres, de la critique heideggérienne, puis arendtienne, de l'*homo faber* au sein même de la modernité, lesquelles jugent excessives les prétentions du subjectivisme cartésien de l'homme « comme maître et possesseur de la nature ». Suite au « désenchantement du monde »¹, on imagine le désarroi de l'homme moderne, autonome et individualiste devenu. S'étant éloigné de la tradition, il a perdu sa vision holiste du monde.

En effet, à l'origine d'une certaine vacuité de l'espace public, ce découplage Etat/Eglise suscite au contraire, ces derniers temps, un regain d'intérêt pour leur lien. Aussi, la présente approche se veut-elle paradigmatique. A cet égard, trois temps ponctuent cette étude. D'abord, il est question de relativiser la laïcité, en réhabilitant le lien entre le droit et l'anthropologie. En tant que fondement institutionnel d'un Etat, le système politico-juridique ne peut évoluer durablement en marge des pratiques culturelles. Le deuxième paradigme consiste à montrer qu'un élan de re-enchantement de l'espace public s'esquisse, notamment par le biais d'un regain de religiosité, y compris par la reconnaissance des croyances traditionnelles considérées comme socle du corpus éthico-juridique. Ce faisant, il

¹ Titre d'un ouvrage de Marcel Gauchet, (1985) *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. L'auteur montre que le devenir des sociétés contemporaines, depuis l'essor des sciences et techniques jusqu'à l'enracinement des procédures et pratiques démocratiques, est un mouvement vers un vivre-ensemble hors de la religion. C'est cette sortie qu'il appelle « le désenchantement du monde ».

s'agit enfin de poser la question de la « permanence du théologico-politique », en se demandant si la laïcité est une prescription républicaine à faire, dans l'espace public, « comme si Dieu n'existait pas »² (Lefort, 1981 : 26).

Tout compte fait, face aux limites de la sécularisation, entendue schématiquement comme l'opposition entre la foi et la raison, cette dernière régentant le domaine public, il y a lieu d'interroger leur complémentarité, en l'occurrence en montrant qu'elles peuvent s'intégrer l'une à l'autre dans un espace public qui se veut démocratique. En ce sens, la religion est principalement une forme de rationalité – la foi est activée par la pensée – et ne saurait donc être réduite à une vague sentimentalité divine.

1. Relativiser la laïcité³

² *Etsi Deus non daretur.*

³ Cf. *Loi du 09 décembre 1905 de séparation des Eglises et de l'Etat*. Promulguée le 09 décembre 1905, la loi concernant la séparation des Eglises et de l'Etat proclame la liberté de conscience, garantit le libre exercice des cultes et encadre la pratique religieuse dans l'espace public.

La loi de 1905 proclame en premier lieu la liberté de conscience : « La République assure la liberté de conscience ». Elle a pour corollaire la liberté religieuse, la liberté d'exercice du culte et la non-discrimination entre les religions. Elle pose en second lieu le principe de la séparation des Eglises et de l'Etat : « La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte ». Elle met fin au Concordat instauré en 1802 qui régissait quatre cultes (catholique, réformé, luthérien, israélite) qui étaient organisés en service public du culte. L'Etat payait les ministres du culte et participait à leur désignation ainsi qu'à la détermination des circonscriptions religieuses. Les autres cultes n'étaient pas reconnus. L'Etat se veut désormais neutre. Il n'y a plus de religion légalement consacrée. Tous les cultes sont traités de manière égale. Lire Article Premier de la *Constitution du 4 octobre 1958* : « La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances », in Stéphane Rials, (1982) 2001, *Textes constitutionnels français*, Paris, PUF/Que sais-je ? n°2022, 16^e éd., p. 97. Précisons que la constitution gabonaise, qui s'en inspire largement, dispose en son article 2 que « Le Gabon est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Il affirme la séparation de l'Etat et des religions et reconnaît toutes les croyances, sous réserves du respect de l'ordre public. La République Gabonaise assure l'égalité de tous les citoyens devant la loi, sans distinction d'origine, de race, de sexe, d'opinion ou de religion ». *Constitution de la République Gabonaise*, Loi n°3/91 du 26 mars 1991 modifiée n°001/2018 du 12 janvier 2018.



« Les hommes n'eurent point d'abord d'autres rois que les dieux, ni d'autre gouvernement que le théocratique. (...) Jamais Etat ne fut fondé que la religion ne lui servît de base » (Rousseau, 1991 : 208, 213). En tant que système global de croyances participant du vivre-ensemble, assignant à chaque personne une place dans l'univers, expliquant sa causalité et sa destination, la religion apparaît comme un élément structurant du contrat social. Elle est un liant idéologique permettant de faire de la diversité sociale un corps uni : « Au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif, composé d'autant de membres que l'assemblée compte de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté » (Rousseau, 1991 : 74). Faut-il voir en ce passage un certain absolutisme ou, à tout le moins, une forme d'idéalisme chez Rousseau ? En tout cas, l'idée principale est que le contrat social a pour pierre angulaire la souveraineté du peuple, en tant que forme politique organiciste de la société. Et pourtant, sous un autre angle, on pourrait retenir que le Genevois s'érige contre l'absolutisme qui, pour lui, est inconciliable avec la légitimité : « Puisque aucun homme n'a une autorité naturelle sur son semblable, et puisque la force ne produit aucun droit, restent donc les conventions pour base de toute autorité légitime parmi les hommes » (Rousseau, 1991 : 65). Comme on le voit, le corps politique tire sa légitimité du contrat social, tout en instituant le citoyen, qui n'est plus un être abstrait, mais incarné dans une société, un ordre social.

1.1. De la relativité de la laïcité de l'Etat en Afrique

Qui dit ordre social, dit croyances auxquelles répondent des pratiques. En un mot, la société est inséparable de la religion, au sens de Claude Lefort (1986 : 262), à savoir « un mode de figuration, de dramatisation des rapports que les hommes établissent avec ce qui excède le temps empirique, l'espace dans lequel se nouent leurs propres rapports ». Par conséquent, que la religion ne domine pas l'espace public, surtout dans un Etat qui se veut laïc, se conçoit aisément ; mais il serait hâtif de conclure à son impuissance politique, car elle structure les pratiques. A ce sujet, certains auteurs n'hésitent

pas à parler de « mimétisme postcolonial » (Du Bois de Gaudusson, 2009 : 47) ou de « mimétisme administratif en Afrique » (Bugnicourt, 1973). Le juriste gabonais, Guy Rossatanga-Rignault (2022 : 95), voit dans « la laïcité en Afrique », à la fois « un produit du mimétisme juridique et une fiction sociale », surtout dans les anciennes colonies françaises, car « dans les anciennes colonies anglaises, soit on parle de sécularisme, soit il n’y a aucune allusion à la laïcité, quel qu’en soit le nom ».

Par ailleurs, comme référent éthico-juridique, la sécularisation ne signifie pas *ipso facto* dissociation ou déliaison de la foi individuelle et des croyances collectives du narratif en cours dans l’espace public, même si ces croyances sont reléguées à la sphère privée : « Partie intégrante de la modernité politique, la laïcité de l’Etat est une déclaration d’incompétence en matière de religion. Elle implique le respect des croyances, mais en tant que celles-ci relèvent du domaine des opinions privées » (Colin, 2020 : 648). Après tout, la démocratie est inenvisageable sans la liberté de conscience, cette dernière étant un des piliers de la Déclaration Universelle des Droits de l’Homme : « Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion... » (DUDH, 1948 : art. 18).

C’est donc vanité – ou presque – que de parler d’un espace démocratique en Afrique, qui prétend(ra)it évacuer la religion – les émotions en général – de l’espace public pour l’enfermer dans l’intimité ou la privauté, comme c’est le cas en France, où ce renvoi à la sphère privée est lié à l’histoire particulière de ce pays, comme l’explique Pierre Colin (2020 : 648) : « Nous avons en France l’expérience de ce qu’a pu avoir de long et de douloureux le passage de l’Etat confessionnel d’Ancien Régime à l’Etat laïc. Une Eglise accepte difficilement de renoncer à sa position privilégiée ». Or, l’histoire est différente en Afrique. En clair, pour être viable, la sécularisation ne peut minorer la prise en compte les pratiques sociales, au risque de condamner le principe de laïcité qui l’anime à une certaine stérilité. En effet, même dans les espaces où la démocratie est suffisamment mature, la « grande séparation », pour reprendre l’expression de l’historien Mark Lilla (2010 : 298), « n’a pas



présupposé ni promu l'athéisme ; elle a simplement enseigné l'art intellectuel de distinguer les questions relatives aux structures de base de la société des ultimes relatives à Dieu (...) et à la destinée spirituelle des hommes ».

Que dire donc des Etats où la démocratie est encore balbutiante ? De ce point de vue, si l'on considère la religion comme un récit global de croyances, un système d'explication de l'origine du monde et de sa destination, ce serait donc déstabiliser l'ordre social que de réduire la religion au statut de *cultus privatus*. Pis, ce serait négliger des pans entiers de l'ordre herméneutique de l'espace culturel africain, ainsi que le montre le socio-anthropologue gabonais Joseph Tonda (2005) dans le cas de son pays, où « le pouvoir politique », comme le reste du corps social, se nourrit d'irrationalité, en voyant dans le lien social un rapport de domination mystique ubiquitaire. Une situation qu'il a conceptualisée avec la notion de « Souverain moderne » (Tonda, 2005 a), sur laquelle il s'appuie pour aboutir, en commentant l'issue de l'élection présidentielle gabonaise de 2009, au « système des 5 S (...) que sont les Sectes, le Sang, le Sexe, les Sous et le Succès », système illustratif, dit-il, du « texte caché » qui « exprime à travers ce concept populaire l'expérience de la violence du fétichisme conjugué des 5 S dans la société gabonaise actuelle et dans l'exercice du pouvoir politique » (Tonda, 2009 : 124), sur fond d'*Auri sacra fames* (Virgile), cette détestable faim de l'or, caractéristique de ceux/celles qui ne songent qu'à accumuler leurs richesses.

Partant, un examen du rapport des citoyens aux ancêtres et à leurs recommandations, dans les Etats négro-africains, conduit à lire à nouveaux frais la problématique de la laïcité. Aussi, faut-il préciser la différence paradigmatique entre une religion comme le christianisme, fondé sur une certaine autonomie du sujet pratiquant - Dieu s'adresse à la conscience individuelle et à l'intériorité de chacun via le Christ, son fils - d'une part, et les religions africaines comme le bwiti⁴ qui, elles, tirent leur substance d'une certaine

⁴ Nous nous permettons de renvoyer le lecteur à la définition qu'en donne Julien Bonhomme : « Le *Bwete* (ou *Bwiti*) est un rituel initiatique masculin, d'origine *mitsogo* ou *gapinzi* (province de la Ngounié, Gabon central) mais répandu bien au-delà, des

hétéronomie sociale – le lien à Dieu passe par le culte des ancêtres, la sacralité et l’immuabilité des pratiques collectives subséquentes –, d’autre part. Par conséquent, cette typologie suppose deux cadres interprétatifs, donc autant d’implications sociopolitiques. Partant, la laïcité à la française, au terme de la *Loi du 09 décembre 1905 de séparation des Eglises et de l’Etat* telle que définie *supra*, présente des difficultés, *primo* quant à sa nature et *secundo* quant à son usage en France, *a fortiori* en Afrique.

1.2. De l’inculturation de la laïcité comme nécessité politique

En ce sens, sous le premier rapport, à savoir sa nature, la laïcité vise à atteindre la neutralité de l’Etat par rapport au fait religieux. Autant le christianisme peut être considéré, au moins partiellement, à la fois comme la racine et le terreau de la philosophie des droits humains en Occident, autant il sert également de catalyseur à la modernité politique, notamment « l’idée de séparation de l’Eglise et de l’Etat [qui] n’est entrée dans le monde que grâce au christianisme », comme le soutient le cardinal Ratzinger (1997 : 230), qui devient pape sous le nom de Benoît XVI de 2005 à 2013. Il a sans doute à l’esprit la réponse du Christ relative à la question sur l’impôt dû à César : « Rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu » (Matthieu XXII, 21), pouvoir devant lequel Jésus comparait en répondant à Pilate par une précision de taille : « Mon

Bapunu du Gabon méridional aux Fang du Gabon septentrional. Le rite de passage impose l’absorption des racines hallucinogènes de l’arbuste *eboga* (*Tabernanthe iboga*) à des fins visionnaires. Le *bwete* repose ainsi sur une nette division entre profane et initié, séparation qui s’articule autour du rôle fondamental des visions et du secret. Entre initiés prévaut le principe hiérarchique de la séniorité, transposé de la parenté lignagère vers la parenté initiatique : le cadet *banzi*, l’initié confirmé *kombo* ou *nganga*, l’aîné et père initiateur *nyjima*. (Bonhomme, 2005 : introduction). C’est l’auteur qui souligne. Des décennies auparavant, Prince Birinda publia un ouvrage, aujourd’hui épuisé, dans lequel il soutient que le Bwiti fait du Gabon un centre de spiritualité de référence en Afrique : « ce que le Tibet est à l’Asie, le Gabon l’est à l’Afrique, c’est-à-dire qu’il en est le Centre Spirituel d’Initiation religieuse » (Birinda, 1952 : 27). Paul Belloni du Chaillu, à l’instar d’autres explorateurs, constate la centralité de la spiritualité des Apinji et Tsogo au Gabon, lors de ses deux voyages en 1857-1858, puis en 1863-1865 : « Le pays apinji et tsogo est considéré comme le berceau de bien des croyances, cultes et rites de l’actuel Gabon : du bwiti, en particulier » (Merlet, 1991 : 327).



royaume n'est pas de ce monde » (Jean XVIII, 36). D'un point de vue historique, il apparaît ainsi que l'Antiquité, sans aller jusqu'à formuler l'idée de droits humains, n'ignore guère pour autant celle de droit naturel.

Certes, à la suite des sophistes, des stoïciens comme Epictète ont affirmé l'égalité naturelle des hommes, mais sans que cela ne remette en cause la légalité de l'esclavage. De même, tout en inspirant le droit occidental, Rome méconnaît parfaitement l'homme générique, au sens où seules les diverses catégories sociales et les droits y relatifs ont droit de cité. D'où l'affirmation selon laquelle les droits humains sont d'inspiration chrétienne, tant du point de vue de la dignité de la personne humaine - Dieu ayant créé l'Homme à son image « Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance (...) à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa » (Genèse, I, 26-27) - que des droits qu'il accorde à celui-ci, à côté de ses devoirs, en en faisant le possesseur du monde : « Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et soumettez-la ; dominez sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et tous les animaux qui rampent sur la terre » (Genèse I, 28). Le fait d'être un *imago dei* ne va pas sans la notion de dignité humaine dont procèdent justement ces droits.

Sous le second rapport, celui de son usage, la laïcité présente des difficultés quant à son applicabilité dans un monde en pleine mutation, au point où il ne semble pas illégitime de se poser, aujourd'hui, la question de son efficacité, à tout le moins celle de son adaptation aux sociétés actuelles, multiraciales et multiconfessionnelles, ainsi que l'explique Jean Baubérot (2004 : 1065) dans le cas de la France :

La laïcité a été invoquée dans les années 1990, à propos des affaires de foulard qui ont incité certains à affirmer : « Il est permis d'interdire », retournant la problématique issue de mai 1968. Mais comment imaginer, sans racisme, que des interdits soient imposés à la seule communauté musulmane ? Ne serait-ce pas la société française dans son ensemble qui se trouve à un tournant où elle est conduite à redéfinir son rapport à l'interdit - et donc à trouver une nouvelle morale laïque ?

Or, ce problème semble redoubler d'acuité aujourd'hui, au point de susciter en France la controverse quant aux valeurs liées à la laïcité, entendue comme processus de sécularisation. D'aucuns dénoncent, à l'instar de Jean-Fabien Spitz (2022), l'instrumentalisation du principe de laïcité par des intégristes républicains en mal d'exclusion de Français d'origine négro-arabo-musulmane : « L'intégrisme républicain qui se développe aujourd'hui est une forme d'exclusion qui traite certaines personnes en mineurs, comme n'ayant pas les mêmes droits ; des gens issus de l'immigration, pour la plupart, des citoyens français »⁵. En d'autres mots, cette tentative de congédiement de la religion – à laquelle se substitue le civisme républicain comme unique « religion civile » dans l'espace public – pose de redoutables questions : au regard de l'histoire de France et de sa diversification démographique actuelle, est-il possible de désolidariser « civisme républicain » et « devoir colonial » ? N'est-ce pas ce lien, dont le rationalisme universaliste de la République – donc sa « mission civilisatrice » aux colonies – constitue le fondement, qui explique le dévoiement de la laïcité, au mieux en bienveillance condescendante à l'égard des Français issus de l'ancien empire colonial, au pire en machine à (les) exclure ?

Par conséquent, sur un plan strictement constitutionnel, si la laïcité implique « la neutralité de l'Etat à l'égard des convictions philosophiques ou religieuses » (Avril et Gicquel, 2009 : 69), au sens où celui-ci « ne professe pas d'opinion religieuse » (De Villiers, 2001 : 131), c'est qu'il doit observer toute équidistance par rapport aux cultes en présence. Dès lors, laïcisation doit rimer avec socialisation aux valeurs qui font le vivre-ensemble, tout en inculquant les principes démocratiques. Or, le principe de laïcité n'est pas né *ex nihilo*. Il correspond à une singularité de l'histoire de France, à une spécificité juridico-politique française, ainsi que le note le sociologue Jacques Zylberberg (1995 : 37) : « Comme doctrine, comme idéologie,

⁵ Cf. Entretien accordé à Radio France (Emission « Répliques » sur France Culture) : radiofrance.fr/franceculture/podcasts/repliques/repliques-du-samedi-12-novembre-2022-5866040.



la laïcité est un phénomène singulièrement lié à l'histoire républicaine française, à la construction d'une gouverne atypique dans le monde occidental ». Un constat que ne désapprouve guère Jean-Marc Ferry (2009 : 164), lui qui, comparant la France à l'Allemagne, relève que « la laïcisation de la société française n'est pas la sécularisation de la société allemande. (...) la voie catholique ou post-catholique s'effectue plutôt sur le mode de la séparation, tandis que la voie protestante procéderait plutôt par intériorisation ou absorption d'éléments initialement religieux » ; constat qui fait dire également au politologue Philippe Portier (2013 : 91), par une formule, que « tous les pays européens ne sont pas entrés dans l'agnosticisme politique de la même manière ».

Globalement, au-delà des spécificités nationales, on voit bien que la politique s'est émancipée de la religion en Occident, « à tel point que c'est impiété, désormais, aux yeux du croyant le plus zélé de nos contrées, que de mêler Dieu à l'ordre qui nous lie et aux désordres qui nous divisent » (Gauchet, 1998 :11). Se produit alors une sorte de désubstantialisation de l'espace public qui débouche sur le relativisme que le rationalisme républicain et sa morale laïque peinent à contenir. Ces limites du modèle hexagonal inclinent à penser que la transplantation de celui-ci dans le monde négro-africain est pour le moins problématique. Tout au plus, elle nécessite un évidage partiel de ses principes, une contextualisation dans un monde négro-africain où tout est transcendance et sacralité, ainsi que l'explique l'anthropologue gabonais Paulin Nguema-Obam (1984 : 54), dans le cas de l'imaginaire fang : « [Le] byer est le fondement des valeurs morales auxquelles les individus doivent se conformer dans les usages, les rites, les croyances. Tous les sacrifices et les formules invocatoires se réfèrent à lui ». En somme, l'imprégnation de la religion dans les pratiques individuelles et collectives est si forte que la laïcité à la française semble incongrue.

En conséquence, il s'agit d'une expérience éthico-métaphysique qui appelle plutôt à une pratique de la politique consacrant la religion, aux antipodes de la neutralité de la tradition étatique française telle que la présente le principe de laïcité. Sous cet angle,

l'indigénisation de la laïcité dans l'espace politique africain revient à la concilier avec les cultures endogènes, la planter dans des terreaux indigènes, à la manière dont les missionnaires catholiques parlent d'inculturation de l'Évangile en Afrique :

Inculturer, c'est partir d'une culture pour en rejoindre une autre et vice versa. Inculturer la Bonne nouvelle serait donc partir de la culture hébraïque pour pénétrer la culture africaine. Mais l'inverse peut aussi être exact, partir de la culture africaine pour mieux comprendre l'Évangile. (Hubert, 2002 : 5)

2. Réenchanter l'espace public

« Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés » (Schmitt, 1988 : 46). Que la politique veuille se mettre à distance de la religion pour s'en émanciper paraît naturel, du moins logique. Le mouvement de reenchancement de l'espace public ne consiste pas à remettre la politique sous l'empire de la religion, mais simplement à rétablir le lien entre les deux, à rouvrir pour ainsi dire les yeux sur le théologico-politique, c'est-à-dire son caractère "sacral", au sens où Yves Charles Zarka (2008 : 270) parle, sous un angle critique, de « sacralisation du politique ». Le deuxième paradigme, par conséquent, porte sur le regain de religiosité dont une part importante porte sur la nécessaire reconnaissance des croyances traditionnelles comme socle éthico-juridique de l'État.

2.1. De la philosophie comme dialogue avec les traditions

La philosophie sert d'outil de dialogue – au sens étymologique grec de *dia* (à travers) et de *logos* (parole) – entre les traditions spirituelles endogènes comme le Bwiti, d'une part, et la modernité, d'autre part, en tant qu'elle est empreinte de christianisme au sens schmittien noté plus haut. Cette conversation entre deux normativités participe de la logique des « branchements » que développe l'anthropologue Jean-Loup Amselle (2001 : 9) : « Débrancher les civilisations de leurs origines supposées est peut-être le meilleur moyen d'échapper au racisme ou ce qui revient au même, de toucher



à l'universel ». Aussi, la philosophie s'entend-t-elle comme déliaison de son appartenance culturelle d'origine, à l'opposé de tout essentialisme philosophique et de tout fonctionnalisme socio-anthropologique exclusivistes, critère fondamental pour embrasser l'oralité du Bwiti. A ce stade, peut se poser la question du libre-arbitre ou de la prédestination. De prime abord, on pourrait penser que le caractère holistique de l'organisation sociale en Afrique noire constitue un frein à la liberté individuelle. Rien n'est moins vrai quand on y regarde de près. Il n'est que de prendre l'exemple de la Charte de Kurukan Fuga⁶ : « L'homme en tant qu'individu (...) son esprit vit de trois choses : voir ce qu'il a envie de voir, dire ce qu'il a envie de dire et faire ce qu'il a envie de faire ; (...) En conséquence, chacun dispose désormais de sa personne, chacun est libre de ses actes » (CELHTO, 2008 : 149).

Ainsi, dès 1236, cette Charte, qui organisa l'empire du Mali sous Soundiata Keita, pose déjà sans ambages la problématique de l'autonomie de la volonté. La difficulté de l'autonomie individuelle comme état est indéniable, car on n'ose imaginer une société sans elle, *a fortiori* dans les sociétés actuelles qui aspirent désormais à la démocratie. Certes, quand domine la religion comme idéologie, la probabilité est forte que la politique soit instrumentalisée, au sens où elle incarnerait des fins extérieures à la volonté de la multiplicité sociale, mais l'essentiel est de ne pas perdre de vue la double dimension de la politique : elle permet tout autant de gouverner - instauration d'un ordre et stabilisation du vivre-ensemble par des lois justes - que de fixer un dessein à la société, qui tienne compte des aspirations de la majorité des concitoyens. Ici, le rôle de la philosophie est plus qu'évident, notamment si l'on garde à l'esprit ce que Jürgen Habermas (1992 : 8) appelle des « choix axiologiques préférentiels »

⁶ Nous utilisons la version publiée en 2008 par le Centre d'Etudes Linguistiques et Historiques par la Tradition Orale (CELHTO), du Bureau de l'Union Africaine de Niamey (Niger), Intermédia Consultants de Dakar (Sénégal) et Académie Africaine des Langues (Acalan) de Bamako (Mali), en coédition Société Africaine d'Édition et de Communication (SAEC) Conakry (Guinée) et L'Harmattan-Paris.

issus d'un processus où les questions relatives au juste sont « décidables après une procédure argumentative ».

A l'évidence, la question est donc celle de la politique comme expérience d'ouverture sur l'indéterminé et la pluralité. D'un côté, l'homme - en l'occurrence le citoyen - n'est pas une chose à l'essence figée, mais une personne qui s'éprouve exister, sentir et agir. Il est inachevé. Cette liberté existentielle, sartrienne dirions-nous, se retrouve dans les « trois choses » qui sont au fondement de de « l'esprit » humain, à savoir la liberté du voir, du dire et du faire, donc la capacité individuelle de répondre « de ses actes », suivant le mode injonctif de la civilité de la Charte de Kurukan Fuga cité plus haut. D'un autre côté, la morale religieuse suppose une (des) loi(s) à validité universelle par l'objectivation du bien et du mal, en l'occurrence dans le cadre des « exigences d'intelligibilité et de communicabilité qui organisent le dialogue philosophique » (Diagne, 2014 : 15). Or, la gouvernance politique ne saurait partir d'une telle base, mais plutôt en considérant la pluralité sociale comme phénomène premier, voire incontournable : Pluralité des hommes, de leurs intérêts et *ipso facto* de leurs opinions. D'où l'on tire l'idée de communication comme exigence démocratique, au sens habermassien. Néanmoins, la notion de religion elle-même, lorsqu'elle est bien entendue, est indissociable de celle de tolérance, ce que Souleymane Bachir Diagne (2014 : 139) appelle « l'ouvert [qui n'est autre que] l'indéterminé ou l'illimité. C'est aussi le pluriel. Penser pour le mouvement et l'ouverture - ainsi que ce livre entend la signification de "philosopher en islam" -, dit-il, c'est donc également penser pour le pluralisme ». Cela ouvre sur un champ analytique de la religion où éthicité et intellectuel font syzygie.

En effet, cette perspective éclaire la dimension intellectuelle, voire philosophique, de la religion non seulement en tant que récit sur le monde, mais aussi en tant qu'elle permet à l'individu - entité libre dans les limites de la finitude de son existence - de se situer par rapport à Dieu. Sur le plan axiologique, la conscience de la pluralité conduit à la tolérance qui, elle-même, débouche logiquement sur la prise en compte de la différence, présupposant dès lors des



convictions ouvertes sur le dialogue, comme l'écrit Amadou Hampaté Bâ (1980 : 148 et 155) : « Tierno, est-il bon de converser avec les gens d'une autre foi pour échanger des idées et mieux connaître leur dieu ? (...) la foi est une, quelle que soit la religion qui l'exprime ». Tierno, le sage de Bandiagara, ainsi que le surnomme l'auteur, son disciple, développe une sémantique de l'existence humaine, de sa destinée et de son rapport à Dieu où s'établit nettement le lien entre spiritualité et éthicité. Ainsi, la religion est un code moral dont la fonctionnalité est sociopolitique.

2.2. Entre individualité et socialité : le rôle émancipateur de la religion

Pour qu'une religion comme le christianisme soit émancipatrice, elle doit se défaire de ses oripeaux assimilationnistes, condition *sine qua non* pour une meilleure saisie de l'Évangile, dans un mouvement de balancier allant de la culture judéo-chrétienne vers les cultures endogènes, en l'occurrence la culture gabonaise dont le Bwiti est l'un des pendants spirituels, puis inversement. C'est le schéma qui se dégage de l'approche de Jacques Hubert visant à l'inculturation des « rites traditionnels africains » que ce prêtre catholique compare « à ceux de la Bible », allant jusqu'à conclure qu'ils sont communs « à toutes les religions et de fait à la religion juive d'où est issu le christianisme » (Hubert, 2009). Et ce missionnaire de la Communauté de Saint-Gabriel d'insister sur la congruence sémantique de certains rites gabonais avec ceux de la Bible, à l'instar de celui relatif à l'adultère :

Un certain nombre d'affinités entre les thèmes rituels de la Bible et ceux de nos coutumes et traditions se remarque facilement (...) Dans certains cas, l'adultère entraîne le divorce. Mais on reprend parfois la femme après réparation. Tel est le but de ce rite. Il est exécuté par le chef du clan du mari offensé (...) Il dit alors ceci : "Fétiches de mon clan, cette femme qui est notre épouse vient demander pardon pour ce qu'elle a fait. Puisqu'elle vient de payer avec une poule, de l'argent et du vin, reprenez-la et ne soyez plus en colère". (...) Et la Bible ? Plus de 80 passages de la Bible parlent de l'adultère (...). Que penser des adultères du Pharaon et de la femme d'Abraham (Gn 12, 1-20),

d'Abimélek et de la femme d'Abraham (Gn 21, 2-7) ...de Samson qui entra chez une prostituée (Jg 16, 1). Saint Paul ne dit-il pas dans l'une de ses lettres aux Corinthiens : "L'un de vous vit avec la femme de son père" (1 Co 5, 11). La loi de l'Ancien Testament punissait de mort par lapidation la femme adultère. N'est-ce pas le piège que tendent les scribes et les pharisiens à Jésus lorsqu'ils lui amènent une femme surprise en flagrant délit d'adultère ? (Jn 8, 3 sq). Le pardon de Dieu nous reste toujours acquis : "Femme, où sont-ils ? Personne ne t'a condamnée ? ... Je ne te condamne pas non plus !" (Hubert, 2009 : 31, 33-36)

En s'inscrivant dans l'horizon de l'inculturation, Jacques Hubert place l'Evangile aux antipodes de la condescendance habituelle à l'égard des religions endogènes, les missionnaires européens s'arrogeant généralement le monopole de la vérité, une attitude que n'a pas manqué de dénoncer Fabien Eboussi-Boulaga (1991 : 33) : « La même désinvolture à l'égard de l'Afrique, le même mépris de l'altérité et la même certitude qu'on détient la vérité et le salut (...). Le désir de faire triompher ses convictions, son mode de penser, de sentir, l'a emporté sur le respect et la recherche de la vérité ».

A l'évidence, imprégnée de préjugés coloniaux, voire racistes, relative à la supériorité de l'Européen - lequel détient(drait) l'exclusivité de la droite *raison* et de la *foi* bonne - cette conception n'est pas sans rappeler le débat nauséeux sur la capacité des cultures et langues extra-européennes, dans le cas d'espèce celles d'Afrique, de conceptualiser et de porter des idées philosophiques, d'une part, et de rendre compte, d'autre part, d'un rapport à Dieu autrement que sous le prisme de la naturalité, de l'immutabilité et de la fixité des rites ancestraux, toutes choses qui les maintiendraient dans une sorte d'*absolue altérité*, de *radicale primitivité*. En clair, la langue et les catégories philosophiques seraient occidentales, et la foi judéo-chrétienne authentique, car révélée : « Le vaincu n'a ni arts ni industries ; il n'a pas de science, mais seulement la magie, pas de religion, seulement des superstitions (...) Bref, la philosophie, parmi d'autres activités ou objets, apparaît comme *allégorie* de la puissance du vainqueur, ou plus simplement comme un des facteurs de sa supériorité » (Eboussi-Boulaga, 1977 : 16).



Paradoxalement, l'étude et la promotion des langues africaines par les missionnaires catholiques révèlent pourtant l'opérativité de celles-ci et leur complexité, ainsi que le soulignent, dans le cas du Gabon, André Raponda-Walker et Roger Sillans (2011 : 16-17) : « Dans chaque langue, il y a un terme spécial pour le désigner [Dieu] (...) D'après les documents d'archives, les premiers contacts que les missionnaires eurent avec les populations gabonaises – les Mpongwè – nous révèlent que ces derniers avaient à la fois, la notion de survivance de l' "esprit" et celle d'un séjour outre-tombe ». Il n'y a donc pas lieu d'insinuer que la philosophie s'exprime naturellement dans une culture donnée ou à partir d'une religion déterminée, presque aussi nettement que les autres cultures et religions seraient littéralement inaptés à l'abstraction et à philosophie. La linguistique a dissipé, depuis fort longtemps, les derniers doutes raisonnables à ce sujet : « Si arbitraires ou si particulières que soient les opérations de la pensée, elles reçoivent expression dans la langue » (Benveniste, 1966 : 63). Par conséquent, les catégories dites universelles par Aristote par exemple, en réalité celles de la langue grecque *in fine* « se révèlent comme la transposition des catégories de [sa] langue », précise le linguiste français (1966 : 70).

Par ailleurs, dans un espace culturel négro-africain épiphannique, en l'occurrence gabonais, où à défaut d'être omnipotents, « les esprits » sont omniprésents dans l'imaginaire collectif, la laïcité a tout l'air d'une mission impossible. Outre la prédominance de la sorcellerie, y compris « au cœur du pouvoir »⁷, l'on constate l'invocation de Dieu pour qu'il intervienne dans le cours de la République. Ainsi du message de fin d'année à la nation du président gabonais : « J'implore le Très Haut pour qu'il nous inonde de Sa paix et nous aide à raffermir l'Unité et la Cohésion de notre très cher Pays.

⁷ Cf. C. Juompan-Yakam et G. Dougueli, « La sorcellerie au cœur du pouvoir : petits secrets de Palais », Jeune Afrique, 10 juillet 2012 à 18h08 : <https://www.jeunefrique.com/140853/politique/la-sorcellerie-au-cœur-du-pouvoir-petits-secrets-de-palais>. Ils évoquent le Bénin où l'ancien président, Nicéphore Dieudonné Soglo, aurait été victime de pratiques magiques à l'origine de son hospitalisation ; l'ex-Zaïre de Mobutu Sese Seko où l'occultisme battait son plein, etc.

Vive le Gabon. Vive la République »⁸. En somme, cela dénote « un rapport particulier à la laïcité à la française » (Rossatanga-Rignault, 2022 :97). Au fond, de quoi cette laïcité enchantée, à l'africaine, est-elle le nom ? C'est que, le pouvoir en Afrique noire s'exerce et évolue à l'ombre d'une dogmatique mystique, laquelle confère *de facto* à la politique une dimension sacrale incompatible avec l'idée même de « laïcité à la française ». En effet, Georges Balandier (2013 : 207), décrivant le pouvoir au royaume de Kongo, ne dit pas autre chose : « L'identification [du souverain] avec le pays exige un accord avec les ancêtres, gardiens de ce dernier, garants de l'intervention des forces fécondantes. Au pouvoir résultant de la conquête et de la contrainte doit être associé le pouvoir résultant de la faveur des dieux ».

Ainsi, le roi incarne le pouvoir spirituel, qu'il reçoit des ancêtres, et le pouvoir temporel qui lui est dévolu par toutes les autorités inférieures que sont les chefs des clans et des terres. Partant, « le roi est empêché d'agir seul. Le pourrait-il ? Ses décisions seraient alors contestables, car il ne doit agir qu'en tant que mandataire du conseil des clans », comme le note Annie Merlet (1991 : 56) dans le cas du royaume de Loango. C'est l'observance de ce protocole qui donne légitimité et puissance au roi. Autant le dire, il y a une double intelligibilité politique du discours et de l'action du roi, laquelle subit l'épreuve axiologique du conseil des clans. Il va sans dire que cela guère ne réduit à néant la contingence propre à l'humanité et donc à toute socialité, restant bien entendu qu'il s'agit d'une structure transcendante du pouvoir politique : « La nature du pouvoir au Loango (...) est d'essence spirituelle et clanique, fondé sur le culte du *Nkisi-si*, esprit divinisé de l'ancêtre qui, le premier, occupa et délimita la terre au clan » (Merlet, 1991 : 45). *Primo*, On comprend alors que prévale dans un Etat de cette nature le principe du *cujus regio, ejus religio*, maxime inférant que l'on soit de la religion de son pays, c'est-

⁸ Vœux du nouvel an 2017 d'Ali Bongo Ondimba, président de la République Gabonaise. Et cette pratique, qui consiste à invoquer Dieu, voire à convoquer Dieu dans les affaires de la République malgré la laïcité officielle de l'Etat, ne lui est pas propre ; elle est plutôt répandue en Afrique.



à-dire la religion du roi : « Tel roi, telle religion », alléguerait-on. On pourrait songer au baptême de Clovis qui détermina le triomphe du catholicisme en France au VI^e siècle. *Secundo*, à partir de cette inférence de l'impossibilité de « la laïcité à la française » dans le champ axiologique négro-africain, on peut risquer l'hypothèse d'un retour à une conception holistique du vivre-ensemble.

En effet, « On désigne comme holiste une idéologie (ensemble social de représentations ou ensemble des idées et valeurs communes dans une société) qui valorise la totalité sociale et néglige ou subordonne l'individu humain » (Dumont, 1983 : 273), dessein atteignable sans pour autant tomber dans les travers de la primitivité politique, telle que la décrit l'anthropologue Pierre Clastres (1974 : 39) qui, partant de son observation du fonctionnement des sociétés sud-américaines, où « le pouvoir est exactement ce que ces sociétés ont voulu qu'il soit, [c'est-à-dire] rien », en vient à conclure non seulement à l'absence d'Etat, « le groupe révèle ce faisant, son refus radical de l'autorité », pis, à son hostilité à l'Etat « une négation absolue du pouvoir » et, le pire du pire, à la répétition mécanique du même, une « société qui, par conséquent, devrait éternellement se reproduire sans que rien de substantiel, soupire-t-il, ne l'affecte à travers le temps » (Clastres, 1974 : 181). Cette perspective est d'autant plus évitable que, dans les exemples négro-africains que nous avons évoqués jusqu'ici, on est à l'opposé d'une absence d'Etat. Tant s'en faut.

Traduite en termes strictement philosophiques, cette option holiste du vivre-ensemble renvoie à la vision communautariste de la politique dans son opposition au camp libéral, vision en quête d'une correspondance entre le champ politique et l'appartenance à une communauté. D'où son insistance sur la priorité du « bien » sur le « juste », à l'inverse des libéraux (Berten, Da Silveira et Pourtois, 1997 : 15). Ce choix, on l'a compris, conduit à une lecture des droits humains qui n'est pas sans lien avec un type de socialité qui, tout en reconnaissant la dignité humaine et l'individualité, la liberté de conscience et d'expression, rappelle toutefois que celles-ci tirent leur signification profonde de leur appartenance à un ensemble

structurant, lequel, en retour, est vivifié par le patriotisme et le sens du devoir : « L'homme en tant qu'individu [doit] voir ce qu'il a envie de voir, dire ce qu'il a envie de dire et faire ce qu'il a envie de faire (...). En conséquence, chacun dispose désormais de sa personne, chacun est libre de ses actes, [il reste que] chacun comme il se doit éduque ses enfants (...) [et] veille sur le pays de ses pères » (CELHTO, 2008, 149 et 147). On n'est pas loin du *dulce et decorum pro patria mori* (Horace, III, 2, 13), illustratif du civisme de la *res publica romana* tel que préconisé dans ses *Odes* par ce poète à l'adresse de la jeunesse romaine.

Conclusion

Au total, pour que la foi sauve en quelque sorte le devenir pour soi de l'Africain, il lui revient de dé-fétichiser la religion. Et cela passe globalement par quatre conditions : d'abord, considérer que foi et raison ne s'excluent pas nécessairement, elles se complètent plutôt au sens où la conscience de la finitude de l'existence ne doit pas être dirimante pour la liberté ; ensuite, que religiosité rime avec éthicité, car des pratiques qui confondent bien et mal ne répondent pas au système axiologique traditionnel ; et que, de même, aucune stabilité sociale n'est envisageable sans code moral ; enfin, qu'un système de valeurs crédible est nécessairement respectueux de la dignité humaine, donc de l'individualité et de sa volonté (Cf. *La Charte de Kurukan Fuga*, supra). Une pratique religieuse africaine authentique obéit, serait-on tenté de conclure, à cette quadruple fonctionnalité. Or, « la crise du Muntu » (Eboussi-Boulaga, 1977) émane, ne fût-ce que partiellement, de la réduction des dogmes du vivre-ensemble traditionnel au folklore, d'une part, en termes de renoncement à soi : « L'Africain allait "du néant à Dieu". Car le Dieu ou les dieux qu'il connaissait auparavant n'étaient que des faux dieux, Dieu tel que l'homme se le figure et non comme il "se révèle". Telle est la doctrine qui autorisait à haïr son passé de péché » (Eboussi-Boulaga, 1991 : 114) ; d'autre part, « en s'identifiant au maître, le Muntu qui se regarde lui-même se nie dans son être originaire » (Eboussi-Boulaga,



1977 : 21). Comme on le voit, la « crise du Muntu », c'est l'histoire d'un malaise, celui de l'Africain contemporain.

Comment en sortir ? Il y a lieu, dirions-nous, de ne pas désapprendre de ce que John Rawls appelle, en sa triple sémantique, « la raison publique », cette manière de délibérer qui ni ne soumet le politique au religieux, ni ne dissout le religieux dans le politique, mais maintient des passerelles entre les deux : « La raison publique est alors publique en trois sens : a/ c'est la raison des citoyens en tant que tels, la raison du public ; b/ son objet est le bien public et les questions de justice fondamentale ; c/ sa nature et son contenu sont publics ; ils sont fournis par les idéaux et les principes exprimés par la conception de la justice politique de la société » (Rawls, 2001 : 259-260). On est loin de « la laïcité à la française », pour ne pas dire du laïcisme français, d'autant plus loin qu'il s'agit de mettre en exergue un vivre-ensemble qui soit capable de former, en dépit de la diversité intrinsèque, une « communauté d'interprétation » (Habermas, 2008 : 10), qui ne renvoie pas nécessairement l'idée de Dieu à la privauté, mais la discute dans l'espace public à la fois comme autonomie et comme identité.

En effet, la première implication, liée à l'autonomie des citoyens, c'est la possibilité de se référer à Dieu dans le traitement des affaires publiques - manifester sa foi - sans que cela ne soit perçu comme une offense à la République, dès lors qu'il n'y a pas trouble public. La deuxième conséquence se joue au niveau de l'identité, c'est-à-dire la reconnaissance des droits culturels, donc la capacité d'articuler liberté et culture dans la formation de l'identité religieuse, à l'image de ce que l'abbé Yves Edgard Pambou (2022 : 80) entend par « la place des laïcs dans le discours de l'épiscopat gabonais », dont la surface intègre la « collaboration entre prêtres et laïcs qui permettra à l'Eglise de changer le visage du Gabon » (Pambou, 2022 : 82). On peut reprendre ici, à juste titre, les mots d'Aimé Césaire (1956 : 12) dans sa lettre de démission du Parti Communiste Français (PCF) : « Que la doctrine et le mouvement soient faits pour les hommes, et non les hommes pour la doctrine et le mouvement. Et bien entendu cela n'est pas valable pour les seuls communistes Et si j'étais chrétien ou

musulman, je dirais la même chose. Qu'aucune doctrine ne vaut que repensée par nous, que repensée pour nous, que convertie à nous ». En définitive, que ce soit sur le plan religieux ou sur celui de la politique, toute idéologie importée véhicule un impérialisme culturel qu'il faut circonscrire et contenir, sinon l'on s'expose à la dépersonnalisation. Or, prévient Valentin-Yves Mudimbe (1982 : 12-13), rien n'est plus difficile et complexe que d'annihiler « l'odeur du père », vu sa prégnance :

Pour l'Afrique, échapper réellement à l'Occident suppose d'apprécier exactement ce qu'il en coûte de se détacher de lui ; cela suppose de savoir jusqu'où l'Occident, insidieusement peut-être, s'est approché de nous ; cela suppose de savoir, dans ce qui nous permet de penser contre l'Occident, ce qui est encore occidental ; et de mesurer en quoi notre recours contre lui est encore et peut-être une ruse qu'il nous oppose et au terme de laquelle il nous attend, immobile et ailleurs.

Là est le défi qui se pose, en dernier ressort, au monde négro-africain : comment prétendre à la modernité démocratique sans se renier, surtout en regard de la coalescence postulée de la foi et de la raison ? C'est la problématique de l'intégration des religions (endogènes) dans le processus de formation des identités. Tout bien considéré, cet enjeu pourrait se résumer à examiner à nouveaux frais l'idée kantienne d'une raison critique.

Bibliographie

- AMSELLE Jean-Loup, (2001), *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion.
- AVRIL Pierre et GICQUEL Jean, (2009), *Lexique du droit constitutionnel*, 2^e éd., Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? ».
- BALANDIER Georges, (2013 [1965]), *Le royaume de Kongo du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, Hachette, coll. « Pluriel ».
- BAUBEROT Jean, (2004), « Laïcité », Monique Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, tome 2, Paris, PUF, coll. « Quadrige », pp. 1059-1066.
- BENVENISTE Emile, (1966), *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard.
- BERTEN André, DA SILVEIRA Pablo et POURTOIS Hervé, (1997), *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, coll. « Philosophie morale ».



- BIRINDA Prince, (1952), *La Bible secrète des Noirs selon le Bouity. Doctrine initiatique de l'Afrique Equatoriale*, Paris, Les Editions Champs-Élysées Omnium Littéraire.
- BOIS DE GAUDUSSON (du) Jean, (2009), « Le mimétisme postcolonial, et après ? », *Pouvoirs*, n° 129, vol. 2, *La démocratie en Afrique*, pp. 45-55.
- BONHOMME Julien, (2005), *Le miroir et le crâne. Parcours initiatique du Bwete Misoko (Gabon)*, Paris, CNRS Editions.
- BOURDIEU Pierre, (1984), « Quelques propriétés des champs », *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, pp. 113-120.
- BUGNICOURT Jacques, (1973), « Le mimétisme administratif en Afrique : obstacle majeur au développement », *Revue française de science politique*, n°23, vol. 6, pp. 1239-1267.
- CELHTO, (2008), *La Charte de Kurukan Fuga. Aux sources d'une pensée politique en Afrique*, Conakry/Paris, SAEC/L'Harmattan.
- CESAIRE Aimé, (1956), *Lettre à Maurice Thorez*, Paris, Présence Africaine.
- CLASTRES Pierre, (1974), *La société contre l'Etat. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Editions de Minuit, coll. « critique ».
- COLIN Pierre, (2020), « Religion », Philippe Raynaud et Stéphane Rials (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », pp. 647-651.
- Déclaration Universelle des Droits de l'Homme (DUDH)*, (1948), telle qu'elle a été approuvée et proclamée par l'Assemblée générale des Nations Unies le 10 décembre 1948 par sa résolution 217 (III) A, article 18.
- DUMONT Louis, (1983), *Essais sur l'individualisme*, Paris, Le Seuil.
- EBOUSSI-BOULAGA Fabien, (1977), *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine.
- EBOUSSI-BOULAGA Fabien, (1991), *A contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*, Paris, Karthala.
- FERRY Jean-Marc, (2009), « Les Lumières : un projet contemporain ? », *Esprit*, n° 8-9, pp. 164-170.
- GAUCHET Marcel, (1985), *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard.
- GAUCHET Marcel, (1998), *La religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio-essais ».
- HABERMAS Jürgen (1992), *De l'éthique de la discussion*, trad. M. Hunyadi, Paris, Editions du Cerf (Cf. Introduction).
- HABERMAS Jürgen, (2008), « Qu'est-ce qu'une société post-séculière ? », *Le Débat*, n° 152, 2008, pp. 4-15 ;
- HAMPATE BA Amadou, (1980), *Vie et enseignement de Tierno Bokar. Le sage de Bandiagara*, Paris, Seuil, coll. « Points-Sagesse ».
- HUBERT Jacques, (2002), *Rites traditionnels d'Afrique*, Paris, Libreville, Editions Raponda-Walker.
- HUBERT Jacques, (2009), *Nos rites et la Bible*, Paris, Editions Edilivre.

- JAUME Lucien, (2022), *L'éternel défi. L'Etat et les religions en France des origines à nos jours*, Paris, Tallandier.
- LEFORT Claude, (1981), « Permanence du théologico-politique ? », *Le Temps de la réflexion*, Paris, Gallimard.
- LEFORT Claude, (1986), *Essais sur le politique XIXe-XXe siècles*, Paris, Le Seuil ;
- LEGROS Robert, (1990), *L'idée d'humanité. Introduction à la phénoménologie*, Paris, Grasset.
- LILLA Mark, (2010), *Le Dieu mort-né. La religion, la politique, et l'Occident moderne*, trad. J.-P. Richard, Paris, Le Seuil, coll. « La couleur des idées ».
- MERLET Annie, (1991), *Autour du Loango (XIVe-XIXe siècle). Histoire des peuples du sud-ouest du Gabon au temps du royaume de Loango et "Congo français"*, Libreville/Paris, Centre Culturel Français Saint-Exupéry/Sépia.
- MUDIMBE Valentin-Yves, (1982), *L'odeur du père. Essai sur des limites de la science et de la vie en Afrique noire*, Paris, Présence Africaine.
- NGUEMA-OBAM Paulin, (1984), *Aspects de la religion fang*, Paris, Karthala-ACCT.
- PAMBOU Yves Edgard, (2022), *Les laïcs au Gabon. 50 ans après Vatican II*, Libreville, Editions Malugu.
- PORTIER Philippe, (2013), « Etat et Eglises en Europe. Vers un modèle commun de laïcité ? », *Futuribles*, n°393, pp. 89-104.
- RAPONDA-WALKER André et SILLANS Roger, (2011 [1962]), *Rites et croyances des peuples du Gabon*, Libreville, Editions Raponda-Walker.
- RATZINGER Joseph, (1997), *Le sel de la terre. Entretiens avec Peter Seewald*, Paris, Flammarion-Cerf.
- RAWLS John, (2001 [1993]), *Libéralisme politique*, trad. C. Audard, Paris, PUF, coll. « Quadrige ».
- ROSSATANGA-RIGNAULT Guy, (2022), « Nkosi Sikelel'IAfrika. Pouvoir, Etat et Sacré dans l'Afrique contemporaine », *Palabres Actuelles*, n°10, pp. 81-103.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, (1991 [1973]), *Du contrat social*, livre IV, chap. VIII, présentation H. Guillemin, Paris, Christian Bourgois Editeur-10/18.
- SPITZ Jean-Fabien, (2022), *La République ? Quelles valeurs ? Essai sur un nouvel intégrisme politique*, Paris, Gallimard, coll. « NRF-essais ».
- TONDA Joseph, (2005 a), *Le souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala.
- TONDA Joseph, (2005 b), « La télévision, le regard des morts et le pouvoir politique à Libreville », *Revue Rupture-Solidarité*, n° 6, *Le Gabon malgré lui*, pp. 53-79.
- TONDA Joseph, (2009), « Les 5 S du système », *Politique Africaine*, n°115, *Fin du règne au Gabon*, pp. 123-136.
- VILLIERS (de) Michel, 2001, *Dictionnaire du droit constitutionnel*, 3^e édition, Paris, Armand Colin.
- ZARKA Yves Charles, (2008), « Le retour contemporain du théologico-politique », Philippe Capelle (dir.), *Dieu et la cité. Le statut contemporain du théologico-politique*, Paris, Editions du Cerf.



ZYLBERBERG Jacques, (1995), « Laïcité, connais pas : Allemagne, Canada, Etats-Unis, Royaume-Uni », *Pouvoirs*, n° 75, *La laïcité*, pp. 37-52.