

**Approches Africaines Sur Les Questions De Dieu, De La Mort Et Du Mal:
Quelques Leçons Anthropologiques Vers Une Philosophie Interculturelle De
La Religion**

DOI: <https://dx.doi.org/10.4314/ft.v11i4.11s>

Submitted 2 June 2022. Accepted 28 September 2022

Pius MOSIMA

Université de Bamenda

<https://orcid.org/0000-0003-3442-463X>

Email: piusmosima@yahoo.com

Résumé

Dans cet article, je plaide en faveur d'une philosophie interculturelle de la religion dans une perspective africaine. Je me concentre sur les fondements philosophiques des diverses pratiques et croyances religieuses significatives qui donnent lieu aux concepts de Dieu, de la mort et du problème du mal. Une étude philosophique des religions traditionnelles africaines, basée sur des découvertes anthropologiques à travers les orientations culturelles africaines, nous donne un bon point de départ pour comprendre les visions du monde et les expériences religieuses africaines. Elle révèle également que les diverses religions du monde peuvent toutes être considérées comme offrant des perspectives différentes sur la même réalité. Plus précisément, je soutiens que les conceptions africaines traditionnelles de Dieu, de la mort et du problème du mal pourraient apporter des contributions significatives aux discours mondiaux sur la philosophie de la religion. Premièrement, j'articule les points de convergence et de divergence entre les religions traditionnelles africaines et les preuves de l'existence de Dieu apportées par Saint Aquin; deuxièmement, je m'interroge sur le phénomène de la mort et le sens de la vie. Et troisièmement, j'aborde le problème du mal et tente de trouver une solution africaine au dilemme épicurien.

Mots-clés: Philosophie africaine de la religion, mort, mal, Dieu, force vitale.

Introduction

Dans les systèmes de pensée traditionnels africains, les idées religieuses influencent la réflexion des gens sur le monde et la nature de la réalité. Ces idées sont fondamentales et reposent sur la vision du monde africaine dans laquelle le spirituel est largement perçu comme existant et influençant le monde matériel. Ces visions du monde, au-delà d'une simple analyse matérialiste, sont centrales dans les systèmes de pensée traditionnels africains dans lesquels la notion de religion est conçue comme une croyance en l'existence d'un monde invisible, distinct mais non séparé du monde visible. La réalité ne se limite donc pas à ce que l'on peut observer dans le monde matériel, mais inclut les expériences du monde invisible. La croyance en Dieu qui a créé l'univers entier et toute vie en son sein prévaut sur le continent africain et constitue la base de la dimension religieuse de ses cultures. Cette croyance et cette compréhension de Dieu exigent la plus grande attention et le plus grand respect pour une vie réussie sur terre. Même si Dieu ne peut être

défini par l'intellect humain, un examen attentif des croyances et pratiques traditionnelles africaines ancrées dans les systèmes de pensée africains nous permet de développer des perspectives critiques sur l'existence de Dieu, sa nature, sa relation avec le monde, la notion de mort et le problème du mal. Lorsque je parle de « croyances traditionnelles ancrées dans les systèmes de pensée », j'entends les croyances qui appartiennent aux anciens systèmes de pensée des sociétés africaines précoloniales, qui ont été transmises oralement et par le biais de rituels d'une génération à l'autre. Même si ces données culturelles ont été dérivées des modèles culturels vécus dans les sociétés africaines, nous ne devons pas nier les interactions interculturelles complexes et les influences d'autres religions mondiales comme l'islam et le christianisme. Dans cet article, je tente de donner une évaluation philosophique des conceptions africaines de Dieu dans la religion et la pensée traditionnelles africaines et de la manière dont ces conceptions se rapportent aux deux autres notions qui lui sont liées: la mort et le mal. En d'autres termes, je tente de mettre en évidence la connaissance de Dieu telle qu'elle est conçue dans les sociétés traditionnelles africaines et de voir comment cette connaissance influence la vie de la communauté par rapport à la mort et au mal. Je tente de répondre aux questions suivantes: quel type de principes philosophiques sous-tend les notions africaines de Dieu? Quels sont ces principes philosophiques de base qui donnent un sens aux pensées et aux actions des gens envers Dieu? Comment ces croyances traditionnelles africaines peuvent-elles enrichir notre compréhension interculturelle?

La notion de Dieu dans la religion et les systèmes de pensée traditionnels africains: Quelques justifications anthropologiques et philosophiques

Un vieux pilier de la vie religieuse africaine est la croyance en l'existence de Dieu. Elle est au centre de la religion traditionnelle africaine et des systèmes de pensée. La notion de Dieu est très importante car elle constitue la base de la vie des gens, et leur relation avec Dieu dépend largement de la connaissance qu'ils en ont. Dans toutes les orientations culturelles, les gens se sont toujours posé des questions sur l'identité du responsable de l'existence de l'humanité, de l'univers entier et du sens de l'existence humaine. Ces personnes, essentiellement des ruraux agricoles et des chasseurs-cueilleurs, qui voyaient les orages, la pluie, la sécheresse, les éclairs et le vaste univers ordonné, ont pensé qu'il devait y avoir quelqu'un à l'origine de cet ensemble ordonné, qu'ils pensaient être Dieu. On en conclut que Dieu est l'Être suprême, l'initiateur, le soutien et le contrôleur de la vie. La vie est donc le point de départ de la connaissance humaine de Dieu. Dieu est un être vivant, actif et suprême, qui a créé les êtres humains, l'univers et son contenu. C'est la définition la plus courante que l'on retrouve dans la plupart des orientations culturelles

du continent.¹ Les noms et les images humaines que chaque peuple africain a de Dieu montrent adéquatement cette signification et ce qu'ils pensent de Dieu, de ce qu'il fait et de la façon dont il est approché par les humains. Ces noms et ces conceptions de Dieu sont divers, mais il est possible d'identifier des similitudes dans les visions du monde et les processus rituels par-delà les frontières géographiques et ethniques. En regardant de plus près, nous pouvons identifier les expériences métaphysiques et religieuses et la façon dont elles façonnent la manière dont les Africains conçoivent Dieu.

Expériences métaphysiques et religieuses

Ontologie des forces vivantes et de la hiérarchie des êtres

Une idée majeure de la métaphysique africaine qui permet de croire à l'existence de Dieu est la notion d'être dans la pensée africaine. Les expériences métaphysiques et religieuses de la pensée africaine tournent autour du thème de l'être. Les idées de vie, d'activité et de création sont des tendances cruciales de la pensée et de la culture qui influencent la manière dont les êtres humains connaissent la réalité de Dieu. Ces expériences métaphysiques et religieuses permettent également aux humains de fonder certains principes et concepts sur lesquels sont structurées leurs orientations culturelles et leur vision du monde et qui constituent leur philosophie de l'existence dans laquelle ces concepts naissent et se nourrissent. Dieu n'est pas un simple concept intellectuel mais le fondement de toute activité. L'idée ou l'expérience de la vie suggère une force rendant la vie possible. C'est ce que les religions africaines et d'autres religions ont appelé Dieu, une personne vivante et active qui se révèle aux êtres humains à travers diverses manifestations de la vie. C'est pourquoi on parle de lui comme du Dieu de telle ou telle activité. Ainsi, Dieu est impliqué dans chaque activité de la vie de l'Africain. Comme les humains ne peuvent pas décrire Dieu de manière adéquate, ils l'appellent Père. Cette conception de Dieu en tant qu'être vivant permet d'expliquer la vie de chaque personne et, finalement, le sens de l'existence humaine. L'idée d'activité suggère qu'Il est le maître de toutes les activités, celui qui donne le pouvoir aux êtres humains.

Dans l'expérience métaphysique, il y a la conscience de l'être contingent qui n'a pas le fondement de son « être », et pourtant "il est" et participe à l'être. Les gens font l'expérience du dynamisme et de la vitalité de l'être dans le monde. Cela explique qu'il recherche constamment le fondement ultime de son être. Par conséquent, en faisant appel à sa raison naturelle, il tente de fournir des arguments expérimentiels à partir desquels il peut valablement conclure à l'existence d'un Être

¹Quelques noms d'êtres suprêmes africains en tant que créateur à travers les contextes géographiques : Amma(Dogon Mali) ; Chukwu, Chineke (Igbo Nigeria) ; Kwoth (Nuer Soudan) ; Mulungu (Bantous et Soudanais d'Afrique de l'Est) ; Ngewo (Mende Sirra Leone) ; Nhialic (Sud Soudan) ; Ngai (Afrique orientale) ; Nyame, Onyankopon, Onyame (Akan Ghana) ; Nzambi (Congo) ; Olodumare, Olorun (Yoruba Nigeria) ; Osanobwa (Edo Nigeria) ; UNnkulunkulu, Inkosi, (Afrique du Sud) Tata Lohwe, Zambe (Cameroun)

suprême responsable du monde et de l'expérience humaine. La connaissance de l'origine du monde et de la vie sur celui-ci pourrait être expliquée en utilisant le principe philosophique de la causalité. L'ancien philosophe grec Aristote, dont les catégories sont encore utilisées par les philosophes aujourd'hui, a développé une théorie de la causalité, communément appelée la doctrine des quatre causes.² Pour lui, une bonne compréhension de ce qu'est une cause et du nombre de causes possibles est essentielle pour une étude réussie du monde qui nous entoure. La causalité est une connexion génétique de phénomènes par laquelle une chose (la cause), dans certaines conditions, donne naissance à une autre chose (l'effet). L'essence de la causalité est la détermination d'un phénomène par un autre. En d'autres termes, pour que quelque chose soit, il faut qu'une personne soit plus élevée dans la hiérarchie de l'être, soit en réalité, soit en intentionnalité. Dans les termes de la tradition philosophique européenne, et largement appropriée dans la pensée traditionnelle africaine, la croyance en Dieu a été expliquée par la théorie métaphysique de la causalité (TEMPELS 1958 ; KAGAME 1956, 1971). La causalité est définie comme une interaction des réalités spirituelles et physiques en même temps. Cette interaction met l'accent sur l'activité comme caractéristique essentielle de la cause à laquelle le théologien rwandais Alexis Kagame ajoute l'antériorité (l'antériorité), c'est-à-dire le fait d'être là avant, comme condition préalable à toute causalité. Sans l'être là avant, il n'y a pas de cause, car il ne peut y avoir d'effet, qui est extérieurement un autre être et/ou événement par la suite (KAGAME 1956).

Selon Placide Tempels, le concept le plus fondamental et le plus élémentaire de la pensée bantoue qui définit la vie, l'activité et la création est celui de la force vitale (*Ntu*).³ C'est la force omniprésente qui donne vie ou énergie à l'univers entier. Pour le Bantou, la force est l'essence de l'être et s'oppose radicalement à la notion occidentale de l'être. Il décrit en ces termes la vitalité de l'être et le rapport de l'être à sa force, par opposition à la notion occidentale de l'être qui est statique:

Nous pouvons concevoir la notion transcendante d'« être » en la séparant de son attribut, la « force », mais le Bantou ne le peut pas. Dans sa pensée, la « force » est un élément nécessaire de l'« être », et le concept de « force » est inséparable de la définition de l'« être ». Chez les Bantous, il n'y a pas d'idée d'"être" séparée

² Les quatre causes ou quatre explications sont, dans la pensée aristotélicienne, quatre types fondamentaux de réponses à la question "pourquoi ?" dans l'analyse du changement ou du mouvement dans la nature. Elles comprennent : la cause matérielle, la cause formelle, la cause efficiente et la cause finale.

³ *Ntu* implique le concept de force vitale qui est présente dans tous les êtres. Ceci est similaire au pneuma vital qui est lié à l'âme en tant que principe de vie tel que décrit par Aristote. Pour lui, l'âme est la première actualité d'un corps naturel qui est potentiellement vivant (412a27). Dans une tentative de distinguer les types d'âme et les formes de vie, Aristote affirme que l'âme est attribuée à tout ce qui a une vie. L'âme humaine qui est rationnelle, selon Aristote, comprend toutes les puissances inférieures de l'âme, à savoir la nutrition et la perception sur sa propre puissance de pensée. Ainsi, l'âme, source de vie d'une Vie Suprême qui fait que tout a la vie, est visible dans la vie quotidienne.

de l'idée de "force". (TEMPELS 1959, 50-51)

Il poursuit en expliquant que l'ontologie bantoue, dans sa spécificité, implique que l'être, tel qu'il est compris dans la tradition occidentale, signifie la force dans la tradition bantoue, et que l'on peut donc affirmer que l'être est la force (être = force).

Les Bantous parlent, agissent, vivent comme si, pour eux, les êtres étaient des forces. La force n'est pas pour eux une réalité adventice, accidentelle, la force est même plus qu'un attribut nécessaire des êtres: La force est la nature de l'être, la force est l'être, l'être est la force. (TEMPELS 1959, 51).

Dieu est perçu comme celui «...qui possède la Force en lui-même. Il est... la source de la Force dans chaque créature » (TEMPELS 1959, 46). En fait, en conséquence de la Force créatrice de Dieu, tout ce qui est sur terre, c'est-à-dire l'humain, l'animal, le végétal et le minéral a été doté, essentiellement, d'une force vitale. L'interrelation des forces se traduit par une hiérarchie des êtres qui va de Dieu (l'origine de la force vitale) au monde animal et inanimé, en passant par l'homme (y compris les ancêtres morts et la communauté vivante des humains). La relation dynamique de la force vitale dans chaque être peut être maintenue en permanence, diminuée ou simplement interrompue. La force croît ou décroît lors du passage d'un stade de l'être à un autre. Avec ces interactions de forces, les êtres ne sont ni liés à eux-mêmes, ni passifs, mais ils sont impliqués dans ce que Tempels décrit comme un « principe d'activité » (ibid. 51); et cette « dialectique dynamique de l'énergie » (MUDIMBE 1988, 139) constitue la base de ce que Tempels décrit comme les « lois générales de la causalité vitale », à savoir:

- (a) Un être humain (vivant ou décédé) peut directement renforcer ou diminuer l'être d'un autre être humain;
- (b) La force vitale humaine peut influencer directement les êtres de force inférieurs (animaux, végétaux ou minéraux) dans leur être;
- (c) Un être rationnel (esprit ou vivant) peut agir indirectement sur un autre être rationnel en communiquant sa force vitale à une force inférieure (animale, végétale ou minérale) par l'intermédiaire de laquelle elle influence l'être rationnel. (TEMPELS 1959, 67-68)

Reprenant Tempels, le fondateur du mouvement de la négritude, Léopold Sedar Senghor, dit que la force vitale est une matière vivante capable d'augmenter son énergie ou de la perdre, de se renforcer ou de s'affaiblir (SENGHOR 1975), et Kagame définit la vie par l'union du corps et du principe vital de l'animalité, union dont la dissolution entraîne automatiquement la mort. C'est pourquoi il faut distinguer le vivant de l'existant: les morts existent mais ne vivent pas (KAGAME 1956, 1976). Kagame va plus loin pour démontrer cette notion d'être avec quatre catégories ontologiques dans sa langue maternelle, le Kinyarwanda. Il s'agit de: *muntu*: être avec intelligence; *kintu*: être sans intelligence, ou chose; *hantu*: exprime le temps et le lieu; *kuntu*: indique la modalité et centralise ainsi toutes les notions liées aux modifications de l'être en lui-même ou vis-à-vis des autres

êtres. L'ontologie bantoue apparaît clairement à travers l'interrelation entre ces quatre catégories, qui viennent toutes de la même racine, *ntu*, et qui renvoient à l'être ou à l'essence et aussi à l'idée de force. Kagame affirme que l'équivalent bantou de *to be* est strictement et uniquement une copule. Elle relie la classe du sujet au prédicat et détermine la qualité de la proposition. En énonçant *muntu*, *kintu* (l'essence de quelque chose) est signifié et la notion d'existence n'est pas nécessairement présente (KAGAME 1971: 602).

Cependant, pour Kagame, Dieu n'appartient nullement aux catégories du *ntu*, car il est préexistant et à leur origine en tant que cause première.⁴ Janheinz Jahn(1961) qualifie également le *ntu* de force cosmique universelle qui, selon la métaphysique bantoue, est présente dans les différentes catégories ontologiques de l'être (JAHN1961) et le théologien congolais François Marie Lufuluabo considère la vie et l'activité comme l'expression du dynamisme qui caractérise l'ontologie bantoue. Pour lui, l'idéal du bantou est d'atteindre la plus grande intensité de vie possible (LUFULUABO 1964). La vie et l'activité sont des expressions de cette unité vitale (l'union vitale), qui est le principe de la cohésion communautaire (MULAGO 1965).⁵ Le théologien camerounais Martin Nkafu Nkemkia (1999, 11) utilise le terme de vitalogie africaine pour décrire la vision unifiée de la réalité qui englobe le monde invisible. Nous trouvons des vues similaires de conception complémentaire de la réalité chez de nombreux philosophes africains, comme Teffo et Roux, qui décrivent cette ontologie autour d'un certain nombre de principes et de lois, qui contrôlent l'interaction des forces, c'est-à-dire entre Dieu et l'homme, et les choses matérielles. Ces forces sont hiérarchisées et forment une chaîne d'êtres (TEFFO & ROUX 1998, 138). Elle est celle où les êtres sont dans une relation harmonieuse et complémentaire, où tout ce qui existe sert de chaînon manquant de la réalité (ASOUZU 2007a ; 2007b). Ils constituent une réalité une et indivisible - Ubuntu (Ramose 2009) - qui se manifeste à la fois physique et non physique et dans une perfection fonctionnelle de complémentarité

⁴ Cependant, dans une tentative de comparaison entre la philosophie africaine et la philosophie occidentale à travers l'examen des idées philosophiques d'un groupe linguistique africain, les Fanti du Ghana, Benjamin Oguah croit identifier chez les Fanti la notion d'un être plus grand que ce que l'on peut penser, formule qu'il associe au Prosligion de Saint Anselme, sorte de preuve ontologique de l'existence de Dieu. Dieu est appelé celui qui est plus grand que ce que l'on peut concevoir (Babur - a- abur- adze - ado). S'il n'existait pas, il ne serait pas l'être le plus grand que l'on puisse concevoir. Oguah croit également identifier chez les Fanti l'argument cosmologique et l'argument téléologique pour l'existence de Dieu (OGUAH 1984).

⁵ Voir Eboussi-Boulaga (1968) sur ce « dogme » tempelsien qui consiste à assimiler la force et de la vie. Par ailleurs, Innocent Asouzu (2007b) pense également que même si Tempels projette une notion dynamique de l'être, il finit par la réduire à quelque chose de fixe puisqu'il projette la force sur un objet et la fige sur une substance. C'est cette substance qu'il convertit en un être bantou, de nature statique mais qui reste dynamique. Par conséquent, son ontologie de la force vitale n'a rien de valorisant, si ce n'est la magie et la superstition, et laisse les Africains comme des adorateurs d'idoles.

Mutuelle (CHIMAKONAM 2012). C'est ce que Chris Ijioma décrit comme un monisme harmonieux (IJIOMA 2014).

Éléments de la vision religieuse du monde: Dieu et les ancêtres

Lorsque les gens expliquent que l'univers a été créé par Dieu, ils considèrent automatiquement l'univers d'une manière religieuse. On peut donc dire que la vision africaine de l'univers est profondément et notoirement religieuse (MBITI 1969). Dans toutes les orientations culturelles du continent, les érudits sont parvenus, sur la base de leurs recherches, à des conclusions similaires grâce à une longue expérience, à l'observation et à la réflexion sur les rituels, les proverbes et les visions du monde de leurs communautés (BOLAJI 1962; 1973; MBITI 1969 ; 1970 ; GYEKYE 1995). Ces chercheurs présentent Dieu au sens monothéiste comme un être omnipotent, omniscient et bienveillant qui ne peut être la cause du mal dans l'univers.⁶

Cependant, certains chercheurs, s'appuyant sur les visions du monde Akan (au Ghana), Yoruba et Igbo (au Nigeria), ont affirmé que le problème de l'omnipotence et du mal ne se pose pas dans la philosophie africaine de la religion, car dans la pensée traditionnelle africaine, Dieu est considéré comme une divinité puissante mais limitée.⁷ Il n'est pas conçu comme le Dieu tout-puissant, omniscient et bienveillant auquel croit la théologie chrétienne, par exemple. La raison en est que la plupart des sociétés africaines traditionnelles conçoivent Dieu comme si lointain que les divinités inférieures deviennent des intermédiaires dignes de révérence puisque ces divinités inférieures influencent directement la vie humaine par leur interaction avec Dieu (ACHEBE 1994). Si Dieu est un *Deus absconditus*, ou Dieu caché, et que les divinités inférieures le suppléent efficacement, il est raisonnable de penser que Dieu doit être limité, soit en puissance du fait qu'il est précédé par la matière préexistante (WIREDU 1998), soit en connaissance puisqu'il s'en remet à la sagesse des divinités inférieures (BEWAJI 1998), soit à la fois en puissance et en connaissance puisqu'il n'est ni tout-puissant ni entièrement bon (FAYEMI 2012).⁸ Puisque c'est le cas, Dieu est incapable d'arrêter le mal dans le monde et, en fait, capable du mal puisqu'une divinité limitée dans la connaissance peut faire des erreurs qui causent du mal (AGADA 2022). Pour Fayemi, Dieu est certes un être puissant, mais en tant que co-créateur, il est limité lorsqu'il affirme que « *Olodumare...* est considéré par les Yoruba comme la cause ultime de tous les processus visibles dans le monde. En étant le créateur, cela ne signifie pas qu'il crée unilatéralement tout sans le soutien et la consultation d'autres divinités " (FAYEMI 2012: 7).

⁶ Pour une discussion plus critique sur cette transcendance et cette limitation de la notion de Dieu, voir Ada Agada (2022).

⁷ Voir par exemple, Sogolo (1993), Bewaji (1998), Wiredu (1998), Oladipo (2004), Balogun (2009), Fayemi (2012).

⁸ Cependant, des universitaires africains s'opposent à cette idée d'un Dieu reclus, voir par exemple Bolaji (1962 ; 1973), Mbiti (1969 ; 1970) et Gyekye (1995).

Une autre chercheuse nigériane, Amara Esther Chimakonam (2022), invoque une vision du monde Igbo basée sur Ejima (jumeaux) pour soutenir que le problème de l'évidence du mal pourrait ne pas être un problème dans la philosophie africaine de la religion après tout. Elle fait les affirmations plausibles suivantes :

- (a) Il existe un être complémentaire en qui le bien et le mal coexistent en tant que compléments;
- (b) Un tel être complémentaire est puissant, bien informé et moralement bon ;
- (c) Il existe des exemples de mal dans le monde, qu'un être complémentaire pourrait permettre;
- (d) Un être complémentaire permettrait ces cas de mal puisque le bien et le mal coexistent inévitablement et harmonieusement en tant que modes de son être ;
- (e) Par conséquent, il peut exister un être complémentaire appelé Dieu dont l'existence n'est pas viciée par l'évidence du mal dans l'univers.

Chez les Bakuta du Congo Brazzaville, Dieu est appelé Nzambi, dont la fonction divine par excellence est la création. Les Bakuta reconnaissent en Dieu deux aspects : le Dieu d'en bas (Nzambi Wamutsele) et le Dieu d'en haut (Nzambi Watanda), qui est proprement le Dieu créateur. Dieu est l'être nécessaire, la cause finale, qui a créé le monde à partir de rien.

Même si la théorie de Dieu créateur existe, telle qu'elle a été esquissée ci-dessus, l'acte de création ne s'est pas fait *ex nihilo* comme dans certaines théologies africaines (Imbo 2004 ; Gbadegesin 1991) mais comme un démiurge qui façonne un matériau préexistant plutôt que de le créer. Kwasi Wiredu, par exemple, n'admet pas la notion de création *ex nihilo*. Il souligne le sens du verbe akan *bo*, qui signifie « créer », et il affirme que *bo* ou créer quelque chose, c'est façonner un produit ; et en fait, il est plus proche de l'akan de décrire l'Être suprême comme un architecte cosmique plutôt que comme un créateur. Par conséquent, si créer consiste à faire exister quelque chose, alors le néant absolu doit être un obstacle logiquement inamovible (Wiredu 1998). Certains chercheurs ont approuvé l'opinion de Wiredu. Germaine Dieterlen (1951) mentionne une sorte de vide primordial antérieur à toute création et, en même temps, le principe du mouvement et de la résurrection universels. Alassane Ndaw (1983) parle de fabrication plutôt que de création du monde ; Cheikh Moctar Ba (2007) parle de modelage (faire une représentation de matériaux préexistants) et Olusegun Oladipo (2004) souligne que Dieu a fait le monde à partir de matériaux préexistants. Cependant, le sage Dogon, Ogotemmel, montre que le spirituel et le physique s'interpénètrent (Jahn 1961:105). Dans le mythe de la création des Dogon, Amma, le Dieu unique a créé la terre sous la forme d'une femme, puis l'a épousée. Sa semence, Nommo, est l'eau et le feu, le sang et la parole. Nommo est la force vitale physique-spirituelle qui réveille toutes les forces endormies et donne la vie physique et spirituelle.

L'expérience religieuse reconnaît un Être suprême comme celui qui doit être vénéré, adoré et celui dont tout dépend pour sa vie et son existence. Cela explique l'idée de prières, de culte, de libation, de sacrifice (en particulier le sacrifice animal). Le culte et les prières peuvent être le fait d'individus ou de toute la communauté pour diverses raisons telles que la bonne santé, la protection, la fertilité, les pluies, etc. Ils donnent à l'être humain une vision spirituelle de la vie et lui rappellent qu'il est bi-composé d'un corps et d'une composante spirituelle, et qu'il doit prendre soin des deux pour s'épanouir pleinement. Cela implique généralement des sacrifices, des offrandes, des chants et des danses, ainsi que le versement de libations, qui sont considérés comme un moyen d'approcher, d'apaiser et d'établir un rapport concret avec l'Être suprême. Ils renforcent la croyance en Dieu chez les adorateurs traditionnels et créent une harmonie de vie avec les autres membres de la communauté.

À partir de ces expériences, les gens ont inventé divers noms pour désigner Dieu. Ces noms nous montrent ce qu'ils pensent de lui, ce qu'il fait, et comment les gens se rapportent à leur créateur. Ces noms et attributs montrent que Dieu est le créateur de toutes choses, le soutien de la vie et le maître de toute la création. À travers les noms, nous voyons également Dieu comme père, mère ou parent, et lui attribuons des caractéristiques telles que la bonté, la miséricorde, la toute-puissance, l'omniscience, l'omniprésence, l'immutabilité, l'esprit, etc. Chez les Akan du Ghana, Dieu (Onyame) est à la fois l'Être suprême (Onyankopon), l'Être infini (Odomankoma) et le demiurge de toutes choses (Boade) (Danquah 1968). Par conséquent, la connaissance de Dieu est une connaissance pratique obtenue de Dieu, qui est l'être actif qui se révèle aux êtres humains dans leur environnement et les éventualités de la vie.

Dans la plupart des tribus camerounaises, par exemple, l'élément d'ordre dans l'univers relie l'origine de l'univers à un être intelligent et à un mystère. Par conséquent, les noms donnés à Dieu reconnaissent cette croyance et reflètent ces expériences métaphysiques et religieuses. Chez les Bafut, tout est sacré et vient finalement de Dieu (Nwi). Les Kom conçoivent Dieu comme Mbom et la vie comme Afumbom (don de Dieu). Des noms similaires existent chez les Nso qui se réfèrent à Dieu comme Nyuy (signifiant Dieu). D'où Bomnyuy (C'est Dieu qui a créé) ; Mbomnyuy (La création de Dieu). Le monde est considéré comme Fomnyuy (le don de Dieu) et Nsaidzenyuy (le monde est entre les mains de Dieu). Chez les Ngie, Dieu est désigné comme Nyue, la force vivante et l'Être suprême, créateur de l'univers, dans Batie the Se (l'Être suprême), Se Boum Yok (notre créateur), Tata Lohwe dans Bakweri. Les Ejagham ont une double figure, qui incarne Ata Obasi, le dieu céleste (Dieu Père), et Mma Obasi (Dieu Mère), la déesse de la terre. Bien que perçus comme deux divinités différentes, ils forment néanmoins une unité indivisible et sont toujours invoqués ensemble dans la prière. De ces noms et de ces images, nous voyons que Dieu n'est pas un objet d'observation scientifiquement vérifiable, mais une présence personnelle dont on peut déduire la primauté de l'être sur la pensée abstraite. Les humains ne se contentent pas de penser à Dieu, mais vivent avec lui dans un dialogue existentiel continu. De cette façon, les humains interprètent certaines expériences universelles à partir de différents contextes culturels, de métaphores, de rituels qui constituent la base à partir de laquelle ils projettent leur croyance en Dieu. Par conséquent, même si une grande partie de la philosophie africaine de la religion a été, dans ses

concepts et sa logique, fortement influencée par la philosophie occidentale d'influence chrétienne, nous pouvons toujours soutenir que les croyances religieuses africaines pointent vers des expériences de Dieu en tant que créateur, etc. et affirmer également que cette perspective fait partie intégrante de la vision africaine de la vie.

Le fait que Dieu soit le créateur de toutes choses n'est pas à mettre au crédit du christianisme, car avant le christianisme, les gens savaient que Dieu les avait créés, eux et le reste de l'univers. Nous pouvons plutôt dire que certaines des idées que nous trouvons dans les enseignements chrétiens et islamiques étaient déjà intuitionnées par les religions traditionnelles africaines. Les traditions orales africaines sont également enracinées dans des théologies originales basées sur l'expérience, comme celles des autres religions du monde. La tradition chrétienne qui remonte à Thomas d'Aquin et Aristote est une interprétation théologique fondée sur l'expérience du monde et de l'expérience humaine comme étant créés et influencés par la force divine.

En outre, toutes ces images ne sont que des façons dont les êtres humains tentent de décrire Dieu, mais aucune d'entre elles ne rend compte de manière adéquate de ce qu'est Dieu. C'est cette reconnaissance des bases spirituelles de la nature, de son existence et de celle de l'univers dans les différentes visions africaines du monde qui permet de discuter de réalités telles que la mort et le mal. Les idées religieuses africaines portent essentiellement sur les relations entre l'être humain et le monde des esprits, qui est habité par les esprits ancestraux, les esprits de la terre, de l'eau, de la forêt, etc. Les fondements philosophiques et les implications de cette ontologie mettent en évidence le fait que la réalité des êtres et des forces, constitue un ensemble mutuellement complémentaire. La réalité consiste en un rapport complémentaire entre l'existence matérielle et spirituelle. Cela explique le jugement de Kwame Appiah selon lequel, en raison de leur croyance en ces forces et êtres invisibles, de nombreux Africains ne peuvent pas accepter pleinement les théories scientifiques qui sont incompatibles avec cette croyance (APPIAH 1992, 135). Cette interrelation dynamique des forces à tous les niveaux de l'existence, entre les mondes visible et invisible, éclaire ma compréhension et mon interprétation du lien entre Dieu, la mort et le mal dans les systèmes de pensée et de croyance traditionnels africains.

La mort et la vie après la mort

La notion de mort est l'un des phénomènes les plus mystérieux qui continuent de déconcerter les penseurs humains. Elle est universelle, imminente, inévitable et redoutée dans certains endroits et par certaines personnes, et pourtant l'incertitude de ce qui se passe après constitue le véritable mystère. Nous devons tous mourir, mais quelles sont les principales croyances, pratiques et significations de la mort sur le continent africain? De nombreux peuples africains croient qu'il existe une sorte d'existence après la mort, car pour eux la mort n'est considérée que comme une transition d'un mode d'existence à un autre. La partie visible de l'homme se transforme en un homme spiritualisé (a muntu), un concept qui signifie la personne humaine. Ce concept englobe également les ancêtres vivants et morts (JAHN 1961, 18) qui ne mourront plus jamais mais appartiennent à une hiérarchie supérieure, participant dans une certaine mesure à la Force divine (Tempels 1959,

30).⁹ Dieu a accordé aux ancêtres une force vitale plus puissante que celle de leurs descendants et ils doivent être respectés (MAGESA 1997, 47). Ils sont les morts vivants (TEMPELS 1959 ; MBITI 1969, OLADIPO 2004). Il n'y a pas de distinction entre le monde physique et le monde spirituel ; l'au-delà est considéré comme une simple continuation de la vie sur terre. La mort est considérée comme faisant partie du destin de l'homme, un départ au cours duquel le corps physique se décompose mais l'esprit passe à un autre état d'existence. Alors, que se passe-t-il vraiment à la mort ? Comment les Africains conçoivent-ils la vie après la mort ?

Causes et signification de la mort

Il existe plusieurs mythes sur l'origine de la mort et dans certains groupes ethniques, les gens ont même essayé de se référer à la mort en termes personnels, comme un monstre, un animal, une sorte de mauvais esprit. Ces mythes donnent l'impression que la mort n'a pas de causes naturelles. Cela explique pourquoi chaque fois qu'un décès survient dans une famille, un clan ou un village, les survivants consultent des devins pour en connaître la cause. Ce n'est que lorsque la cause du décès est révélée par le devin que les survivants déterminent le type de rite funéraire approprié pour le défunt. La croyance générale est que la négligence d'un rite funéraire approprié, s'il est mérité, est une provocation pour le membre défunt qui peut se venger en envoyant un désastre aux membres survivants. Cela s'explique également par le fait que, dans la plupart des sociétés traditionnelles, on croit en l'existence de forces maléfiques ou malveillantes qui pourraient être exploitées pour la pratique de la sorcellerie négative. Le décès peut également être causé par des malédictions, des tabous ou des serments non respectés ou par des esprits qui en veulent aux membres de la famille. En dehors de la mort à un âge avancé, la plupart des gens considèrent que la mort est causée par des forces mystiques et maléfiques qui pourraient se venger.

C'est pourquoi, dans les systèmes de croyances traditionnels africains, les gens ne sont jamais tranquilles tant qu'ils n'ont pas trouvé une explication qu'ils estiment suffisante pour la cause d'une mort spécifique. Leur philosophie de la vie et de la mort est fondée sur leurs croyances et leurs expériences, et ces croyances sont renforcées par les devins qu'ils consultent pour les explications qui échappent à leur perception immédiate. Cela explique pourquoi la divination revêt une grande importance dans la communauté villageoise. Ce sont les devins qui servent de médiateurs entre Dieu, les esprits et les gens en nommant les raisons de la mort, de la souffrance et du malheur, et en conseillant également les gens sur la manière de s'en débarrasser.

Lorsqu'une personne meurt, le corps, qui est mortel, se sépare de l'âme, qui est immortelle et constitue la véritable essence de la personne humaine. Le spirituel ne subit pas de décomposition ou de corruption en raison de sa simplicité. Le cadavre est appelé « corps sans vie » dans plusieurs langues, car l'âme continue son voyage vers les membres défunts de la famille et les ancêtres qui vivent sous une autre forme de vie dans le monde des morts vivants. La raison en est que la vie

⁹Cependant, voir Menkiti(2004) et Mbiti(1969) qui suggèrent que dans la plupart des communautés, ils meurent d'une seconde mort.

biologique et la vie spirituelle se rencontrent dans l'être humain. Dans une vie humaine concrète, ni l'une ni l'autre ne peuvent être présentes seules. Lorsqu'une personne meurt, sa vie biologique est en fait terminée et sa vie spirituelle cesse également, mais quelque chose demeure, à savoir la « force vitale » Nommo (JAHN 1961, 107) qui a formé sa "personnalité", ce que Tempels appelle le « Muntu authentique ». Dans ce cas, un être humain vivant devient un être humain sans vie (KAGAME 1956, 179). Les morts vivants, selon Mbiti, sont les esprits de ceux qui sont morts jusqu'à quatre ou cinq générations en arrière. Les chefs de famille, les adultes et les personnes mariées sont commémorés de cette façon plus longtemps que les bébés, les enfants et les célibataires (MBITI 1969). Les morts vivants sont des ancêtres qui sont physiquement morts mais qui continuent à vivre dans un autre royaume, dans la demeure des morts qui est de nature spirituelle. Le culte des ancêtres, qui constitue la base de la religion traditionnelle africaine, souligne le fait qu'une personne survit après la mort et « retourne à la maison » ou « rejoint les ancêtres », comme on le chante généralement dans les chants funèbres lorsqu'une personne meurt. Lorsqu'ils « rejoignent leurs ancêtres », ils deviennent des esprits ou des entités spirituelles qui survivent dans l'autre monde. Les morts, suivant le principe ontologique de Tempels de la force vitale et de l'ordre hiérarchique des forces, continuent à vivre dans une condition de vie diminuée, comme des forces amoindries, tout en conservant néanmoins leur statut supérieur, renforçant la force vitale paternelle (TEMPELS 1959, 44). La mort est donc une diminution de la force vitale, mais grâce à leur profonde connaissance des forces et de la vie, les ancêtres restent très importants pour exercer leur influence vitalisante sur la génération vivante. Cela est dû au fait que la personne vivante a le désir de vivre éternellement. Malheureusement, la mort est inévitable, et c'est pourquoi l'individu prolonge son existence en tant que personne vivante à travers ses descendants.

Où résident les ancêtres ?

En ce qui concerne la demeure des morts, la plupart des gens pensent que même s'ils ne sont pas visibles, les morts ne sont pas loin des vivants. Ils peuvent être où ils veulent puisqu'ils ne sont plus liés par l'espace et le temps. On dit donc généralement que les morts nous voient, mais que nous ne pouvons pas les voir avec nos yeux ordinaires. Ils vivent dans le monde spirituel puisqu'ils ne vivent plus physiquement et existent donc en tant qu'esprits ancestraux. Dans certaines tribus, les gens pensent que les ancêtres vivent dans des phénomènes naturels comme les arbres, les rochers ou les lacs.

La relation entre les vivants et les morts vivants

On peut affirmer que pour apprécier et mieux comprendre les croyances traditionnelles africaines, il est nécessaire d'examiner l'alliance qu'ils entretiennent avec leurs ancêtres. On pense que ces derniers exercent une influence constante sur la vie des gens, car ils font toujours partie de la communauté des vivants. Le principe fondamental est qu'une société unie dans la paix, l'harmonie et la coopération et dans laquelle les ancêtres occupent une position centrale et respectée représente la plus haute valeur sociale et peut être comprise comme l'un

des éléments essentiels de la philosophie religieuse africaine. La relation avec les ancêtres, qui peut être bonne ou mauvaise, est si forte que les Africains se souviennent toujours d'eux en versant des libations sur leurs tombes ou sur le côté de la porte pour s'adresser à eux. En outre, la plupart des gens sont enterrés dans leur village aux côtés de leurs ancêtres, et pendant les lamentations de deuil, les gens expriment certains souhaits et prières que le défunt est censé transmettre à ceux qui sont déjà partis. Le fait que les gens soient enterrés avec certains de leurs effets personnels pour être utilisés montre que la vie future est presque semblable à la vie actuelle. Cela explique pourquoi ils doivent poursuivre leurs activités quotidiennes telles que l'agriculture, l'alimentation, la chasse, etc. Cela explique pourquoi dans certains villages, des ignames, des légumes, des boissons sont réservés aux morts. Ces exemples montrent le lien fort entre le monde spirituel et le monde physique et que le défunt est toujours actif et présent lorsque les survivants l'appellent. Les ancêtres jouent un rôle si profond et indispensable dans la vie d'un Africain qu'aucune célébration ou décision sérieuse dans la famille, le clan ou la tribu ne peut être réalisée sans les consulter au préalable. Dans de nombreuses régions d'Afrique, les membres adultes de la famille déposent de la nourriture et versent des boissons sur leurs tombes ou sur le sol pour les esprits de la famille. Cela peut se faire lors d'une fête de famille, lorsqu'une personne souffre d'une maladie grave, lorsque des enfants sont nommés d'après les morts (souvent lorsque la réincarnation est perçue) ou lorsqu'une décision importante doit être prise. Dans certaines régions d'Afrique, il est également de coutume de mentionner les noms des parents décédés lorsqu'on prie Dieu. Ces membres décédés de la famille sont censés relayer les prières à Dieu, qui est toujours nommé en premier dans les prières aux ancêtres. Les ancêtres viennent également en rêve pour s'enquérir de la famille, donner des instructions aux vivants et protéger la famille. Ils demandent également que des choses soient faites ou leur soient données et menacent parfois de punir les membres de la famille qui les négligent. Cependant, dans certains villages, lorsqu'un certain défunt continue à punir les vivants, on fait appel à un devin pour le chasser de la vie des vivants et envoyer l'esprit au loin. La plupart des gens voient dans les malheurs le signe du mécontentement des ancêtres et les interprètent comme un avertissement invitant les personnes à examiner de près leur comportement envers leurs proches et les esprits eux-mêmes.

En résumé, la conception africaine de la mort nous montre qu'il y a une vie après la mort, que l'homme a à la fois un corps et une âme, que le corps est mortel mais que l'âme est immortelle et que le monde des esprits existe et est accessible aux appels des humains. L'un de ces appels pourrait être des solutions au problème du mal dans leur vie quotidienne.

Dieu et le problème du mal

Le problème du mal est crucial dans notre compréhension de Dieu et de la philosophie africaine de la religion parce que le mal gâche le plan de Dieu, perturbe la force vitale et affecte grandement l'éthique communautaire africaine

(TEMPELS 1959:64ff). Cependant, comme nous l'avons vu plus haut, Dieu est une divinité limitée, un démiurge et un ancêtre déifié. Si Dieu est limité, alors le problème du mal, en tant que problème métaphysique, ne se pose pas. Pourtant, il existe une interaction entre les forces du bien et du mal dans le monde. Dans la philosophie occidentale, le problème du mal est généralement formulé de la manière suivante: Comment se fait-il qu'un créateur omnipotent, omniscient et omnibienveillant semble avoir créé un monde contenant le mal ? Qu'est-ce que la réalité du mal nous apprend sur la nature du Dieu qui a créé l'univers ? Faut-il voir en Dieu un être limité du fait de l'évidence du mal ?

En effet, le philosophe antique, Épicure, a énoncé le problème du mal sous la forme d'un dilemme:

Soit Dieu veut supprimer les maux, soit IL n'en est pas capable ; soit il en est capable, mais il ne le veut pas ; soit IL n'en est ni capable ni désireux ; soit il est à la fois capable et désireux. S'IL veut et ne peut pas, IL est faible, ce qui n'est pas conforme au caractère de Dieu ; s'il peut et ne veut pas, IL est envieux, ce qui est également contraire à Dieu ; s'IL ne veut pas et ne peut pas, IL est à la fois envieux et faible, et donc pas Dieu ; s'IL veut et peut, ce qui seul convient à Dieu, d'où viennent donc les maux ? Ou pourquoi ne les supprime-t-IL pas ? (KONSTAN 2018,28)

Dans la pensée traditionnelle africaine, le mal moral est considéré comme provenant de certains actes d'êtres rationnels libres tels que le meurtre, le mensonge, le vol, etc., et le mal naturel est souvent considéré comme les conséquences de mauvaises actions perpétrées par un agent libre et qui affectent la nature, telles que les catastrophes naturelles, les inondations, les tremblements de terre, etc.

Dans la plupart des orientations culturelles, les gens ne sont jamais satisfaits d'un événement maléfique tant qu'ils n'ont pas obtenu l'explication ultime de ce qui s'est produit. Par conséquent, la question essentielle que les gens se posent n'est pas de savoir si le mal existe ou non, mais si nous pouvons donner une explication plausible au mal dans l'univers. Dans leurs croyances et leurs pratiques religieuses, ils veulent savoir "pourquoi" un mal n'arrive qu'à un moment et un endroit précis, à une personne précise. La science pose parfois des questions sur le pourquoi, mais la réponse africaine au mal est radicalement différente de celle du scientifique typique. Cela s'explique par le fait que la plupart des africains traditionnels recherchent une explication religieuse plutôt que scientifique. Cela ne signifie pas que les explications scientifiques sont sans importance, mais dans le contexte africain, la causalité va au-delà du domaine de la science naturelle. Le fait est que les explications scientifiques ne satisfont pas le système de croyance traditionnel africain et qu'ils exigent donc une explication causale (cause efficiente et cause finale) dans les cas de mal. Ils pensent que le monde est considéré comme ordonné et juste, et donc que le mal est lié à d'autres causes, qui incluent

les sorcières, les ancêtres et les pouvoirs mystiques. Cela explique pourquoi les gens interprètent le mal en termes directs et personnels dans leur relation aux autres et à Dieu. Le plus souvent, on croit que le mal apparaît lorsque les gens agissent contre le plan divin de Dieu et qu'il décide de se retirer de ceux qui violent l'unité cosmique. Par conséquent, lorsque la plupart des Africains traditionnels veulent faire ressortir l'explication causale du mal, le but est de savoir ce qu'il faut faire face à un tel malheur. Ils voient la main de leurs ancêtres ou des sorcières dans le mal qui les frappe et ont la satisfaction de savoir qu'il y a au moins quelque chose qu'ils peuvent faire pour l'éviter. Ils conviennent que les ancêtres et les sorcières produisent ces circonstances désagréables de la vie dans un but précis et, à partir d'un incident, se prémunissent contre les malheurs futurs en faisant des sacrifices. Cela explique pourquoi la plupart des Africains traditionnels s'intéressent davantage au pourquoi et au comment de tout événement maléfique. Ainsi, la préoccupation ne porte pas sur les simples explications causales secondaires (comment), mais sur les explications causales primaires (pourquoi).

Chez les Batie de la région de l'ouest du Cameroun, le mal (Cepon) ne vient pas de Dieu qui est tout-puissant (Cyepo Se) et bon (Se Foyoussic). Le mal vient d'êtres autres que Dieu - par exemple, le mauvais dieu (Se Cepon), qui est aussi une création de Dieu et, les humains à commettre le mal (MBITI 1969). De même, le mal peut provenir de la colère des ancêtres (m'pfe ba yok) et des êtres humains (surtout ceux qui sont sorciers et sorcières), qui sont des personnes dotées de pouvoirs mystérieux capables de manger la force vitale d'autres personnes (m'gang sie) en provoquant la maladie et la mort. Tout ce qui s'écarte de l'ordre normal des choses, tant dans l'ordre naturel que dans l'ordre social, est considéré comme une manifestation de sorcellerie. Par conséquent, le mal est généralement considéré comme ayant son origine, non pas de Dieu, mais d'autres êtres, humains ou spirituels, qui peuvent exercer leur libre arbitre (MBITI 1969).

Chez les Kom, le mal provient d'une force cosmique (meso), qui produit des actions ou des états bons ou mauvais. Cette notion est évidente dans les rituels royaux du peuple Kom (NKWI 1976). Le chef traditionnel préside le rituel et invoque les esprits du bon meso pour apporter la fertilité à la terre et à ses habitants, la santé, la prospérité et la paix dans tout le royaume. D'autre part, une personne peut acquérir le mauvais meso en échange d'un grand prix / sacrifice. Une personne, par exemple, pouvait invoquer le meso et demander de l'argent en offrant aux esprits la fertilité des récoltes et la fertilité des femmes, provoquant ainsi l'échec des récoltes et la diminution des naissances d'enfants. Ou bien la personne pouvait accepter des richesses en offrant un membre de sa famille dont les esprits réclameraient la vie. Ainsi, l'une des explications traditionnelles de la souffrance est qu'elle émane de la force cosmique, qui produit à la fois le bien et le mal, une force cosmique capable d'agir selon les circonstances, soit pour le bien-être, soit pour le malheur de l'homme. Cette vision s'oppose à l'idée gnostique selon laquelle le bien et le mal sont deux forces entièrement séparées, et montre que le principe du bien se rencontre avec le principe du bien.

Si une personne présente des caractéristiques physiques anormales ou se comporte d'une manière qui contraste de façon frappante avec les normes ou les coutumes de la société, elle peut facilement être qualifiée de sorcière. Ainsi, le vieux problème du mal dans le monde, qui est particulièrement aigu lorsqu'on croit à l'existence d'un être omnipotent et infiniment bon, a été en partie résolu en faisant porter la responsabilité d'une grande partie du mal et de la souffrance à des agents (sorcières, ancêtres et autres puissances mystiques) autres que Dieu. Ces agents sont pour la plupart des personnalités humaines, vivantes ou mortes.

Conclusion

Tout au long de cet article, j'ai examiné le problème de Dieu, de la mort et du mal. Mon argument principal a été que les ontologies africaines sont similaires aux catégories aristotéliennes telles que la cause première et aux catégories chrétiennes plus tardives telles que la création *ex nihilo*, tout en conceptualisant l'expérience religieuse d'une manière différente. Ces concepts de Dieu, de la mort et du mal peuvent également favoriser notre compréhension interculturelle. L'univers entier est vu comme un système, un ensemble ordonné qui est plein de forces, qui viennent de Dieu. Face au mal et au bien, la réaction spontanée et la plus élevée d'un Africain est d'offrir des sacrifices au Dieu de nos ancêtres. J'ai fait référence à certaines données anthropologiques à partir desquelles nous pouvons déduire que les cultures africaines partagent certaines croyances théologiques et philosophiques de base, qui pourraient fonder une philosophie africaine de la religion. Nous réalisons également que la conception africaine de Dieu est beaucoup plus fluide que la conception chrétienne de Dieu. Par conséquent, ce que nous pourrions considérer comme des rituels est destiné à favoriser notre compréhension comme des actes d'apaisement, de guérison et d'éloignement du mal. La conception africaine est liée à cette force créatrice qui porte en elle la touche ambiguë du bien et du mal, de la vie et de la mort, etc. D'autres recherches sur ces sujets sont certainement nécessaires, car la pensée traditionnelle africaine est une partie importante d'une philosophie globale de la religion.

RECONNAISSANCE DU FINANCEMENT

Cette publication a été rendue possible grâce au soutien d'une subvention de la John Templeton Foundation et de la Global Philosophy of Religion Project de l'Université de Birmingham. Les opinions exprimées dans cette publication sont celles de l'auteur ou des auteurs et ne reflètent pas nécessairement les vues de ces organisations.



Reference Pertinente

1. AGADA, Ada. "Bewaji, Fayemi on God, Omnipotence and Evil," [Filosofia Theoretica: Journal of African Philosophy, Culture and Religion], pp41–56, 2022. Vol 11. No 1. Web.
2. APPIAH, Kwame. A. [In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture], 1992. Oxford University Press: Oxford. Paperback.
3. ASOUZU, Innocent. I. [Ibuanyidanda: New Complementary Ontology, Beyond World Immanentism, Ethnocentric Reduction and Imposition], 2007a. Lit Verlag: Zurich. Paperback.
4. ----- [Ikwa Ogwe: Essential Readings in Complementary Reflection (A Systematic Methodological Approach)], 2007b. Saesprint: Calabar. Paperback.
5. Ba, Cheikh Moctar. [Etude Comparative entre les Cosmogonies Greques et Africaines], 2007. L'Harmattan: Paris.
6. BALOGUN, Oladele. A. "The Nature of Evil and Human Wickedness in Traditional African Thought: Further Reflections on the Philosophical Problem of Evil," [Lumina], pp1–20, 2009. Vol 20. No 2. Web.
7. BEWAJI, John. A. I. "Olodumare: God in Yoruba Belief and the Theistic Problem of Evil," [African Studies Quarterly], pp1–17, 1998. Vol 2. No 1. Web.
8. CHIMAKONAM, Amara Esther. "Why the Problem of Evil Might not be a Problem after all in African Philosophy of Religion," [Filosofia Theoretica: Journal of African Philosophy, Culture and Religion], pp27–40, 2022. Vol 11. No 1 Web.
9. ----- [Introducing African Science: Systematic and Philosophical Approach], 2012. Author House: Bloomington. Paperback.

10. DANQUAH, J.B. [The Akan Doctrine of God: A Fragment of Gold Coast Ethics and Religion], 1968. Frank Cass & Co: London /Edinburgh. Paperback.
11. DIETERLEN, Germaine. [Essai sur la Religion Bambara], 1951. Presses Universitaires de France: Paris. Paperback.
12. EBOUSSI-BOULAGA, Fabien. "Le Bantou problématique" [Revue Culturelle du Monde Noir], pp3-40, 1968. Vol 66. No 2. Paris: Présence Africaine. Paperback.
13. FAYEMI, Ademola. K. "Philosophical Problem of Evil: Response to E.O. Oduwole," [Philosophia: International Journal of Philosophy], pp1-15, 2012. Vol. 41, No. 1. Web.
14. GBADEGESIN, Segun. [African Philosophy: Traditional Yoruba Philosophy and Contemporary African Realities], 1991. Peter Lang: New York. Paperback.
15. GYEKYE, Kwame. [An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme. Rev. ed.], 1995. Temple University Press: Philadelphia, PA. Paperback.
16. IDOWU, E.B. [African Traditional Religion: A Definition], 1973. SCM Press: London. Paperback.
17. ----- . [Olodumare: God in Yoruba Belief], 1962. Longmans: London. Paperback.
18. IJIOMAH, Chris. [Harmonious Monism: A Philosophical Logic of Explanation for Ontological Issues in Supernaturalism in African Thought], 2014. Jochrisam Publishers: Calabar. Paperback.
19. IMBO, Samuel. O. "p'Bitek's Critique of Western Scholarship on African Religion," [A Companion to African Philosophy, Kwasi WIREDU Ed.], pp364-373, 2004. Blackwell Publishing Ltd: New York. E-Book.
20. JAHN, Janheinz. [Muntu:The New African Culture], 1961. Dusseldorf: Germany. Paperback.
21. KAGAME, Alexis. [La Philosophie Bantu-Rwandaise de l'être], 1956. Académie royale des Science coloniales : Brussels. Paperback.
22. ----- . "L'Ethno-Philosophie de Bantu," [La Philosophie Contemporaine, Raymond KLIBANSKY, Ed.], pp589-612, 1971. La Nuova Italia: Florence. Paperback.
23. LUFULUABO, Francois-Marie. [La Notion Luba-Bantoue de l'Etre], Casterman: Tournai. Paperback.
24. MAGESA, Laurenti. [African Religion: The Moral Traditions of Abundant Life], 1997. New York: Orbis Books. Paperback.
25. MASOLO, D. A. [African Philosophy in Search of Identity], 1994. Indiana University Press: Indianapolis. Paperback.
26. MBITI, J.S. [Concepts of God in Africa], 1970. SPCK: London. Paperback.
27. ----- . [African Religions and Philosophy], 1969. Heinemann: London. Paperback.

28. MENKITI, Ifeanyi. "Physical and Metaphysical Understanding: Nature, Agency, and Causation in African Traditional Thought," [African Philosophy: New and Traditional Perspectives Lee M. Brown, Ed.], pp107-135, 2004. Oxford University Press: Oxford.
29. MUDIMBE, Valentin-Yves. [The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge], 1988. Indiana University Press/Currey: Indianapolis. Paperback.
30. MULAGO, Vincent. [Un Visage Africain du Christianisme: L'union Vitale Bantu Face à l'unité Ecclésiale], 1965. Présence Africaine: Paris. Paperback.
31. NDAW, Alassane. [La pensée africaine : Recherche sur les fondements de la pensée négro-africaine], 1983. Dakar: NEA.
32. NKEMKIA, Martin, Nkafu. [African Vitalogy: A Step Forward in African Thinking], 1999. Nairobi: Paulines Publications. Paperback.
33. NKWI, Paul. [Traditional Government and Social Change in Kom], 1976. Fribourg University Press: Fribourg. Paperback.
34. OGUAH, Benjamin, E. "African and Western Philosophy: A Comparative Study," [African Philosophy: An Introduction, Richard A. Wright, Ed.], pp281-295, 1984. University Press of America: New York .
35. OLADIPO, Olusegun. "Religion in African Culture: Some Conceptual Issues," [A Companion to African Philosophy Kwasi WIREDU Ed.], pp355–363, 2004. Blackwell: Oxford. Ebook.
36. Konstan, David, "Epicurus," [The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward ZALTA], N.P, 2018
37. RAMOSE, Mogobe, B. [African Philosophy through Ubuntu], 2002. Mont Books: Harare. Paperback.
38. SENGHOR, Leopold Sedar. "De la Négritude," [Philosophie Africaine, I, Textes Choisis, A.J. SMET Ed.], pp17-28, 1975. Presses Universitaires de Zaire: Kinshasa. Paperback.
39. SOGOLO, Godwin. S. [Foundations of African Philosophy: A Definitive Analysis of Conceptual Issues in African Thought], 1993. Ibadan University Press: Ibadan. Paperback.
40. TEFFO, Lebiso. J., & Abraham P. J. ROUX. "Metaphysical Thinking in Africa," [Philosophy from Africa: A Text with Readings, Peter H. COETZEE and Abraham P. J. ROUX, Eds.], pp134–48, 1998. International Thomson Publishing Southern Africa: Johannesburg. Paperback.
41. TEMPELS, Placide. [Bantu Philosophy], 1968. Presence African: Paris. Paperback.
42. WIREDU, Kwasi. "The Moral Foundations of an African Culture," [Person and Community: Ghanaian Philosophical Studies, I. Kwasi WIREDU and Kwame GYEKYE Eds], pp193–206, 2010. The Council for Research in Values and Philosophy: Washington, DC. E-Book.
43. WIREDU, Kwasi. "Toward Decolonizing African Philosophy and Religion," [African Studies Quarterly], pp17–46, 1998. Vol 1. No 4.
- 44.

