

Revue *Scriptura*

La méthode de Rubens aux prises avec le
statut herméneutique de la foi mixte

Florence Bukam Kamta

Publié le 01-05-2019



Association étudiante de théologie et des sciences des religions
de l'Université de Montréal (AÉSTRUM)

Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC
BY-NC-SA 4.0)

Résumé

Si le contexte des croyants et leurs questions concernant la foi chrétienne ont radicalement changé face à la croyance animiste, à cette époque postmoderne voire postchrétienne au point de penser une foi mixte, une méthode théologique qui honore la relation et le discernement de la foi chrétienne entre la « situation » changeante et l'interprétation symbolique du message chrétien, reste un lieu important à explorer. Pedro Rubens devient alors un consultant incontournable pour nous, lorsqu'il s'agit d'une méthode confrontée à un contexte d'ambiguïté religieuse. L'article explicite d'abord le point de départ de la réflexion et son importance pour la méthode théologique, ensuite, il engage un dialogue avec Rubens pour indiquer les raisons fondamentales de notre recours à sa méthode, et les démarches d'une méthode théologique aux prises avec les situations contextuelles de la foi christiano-animiste.

Abstract

There is a radical shift in the context of believers and their questions about Christian faith facing animist beliefs in the era of post modernity and post christendom. This era of mixed faith requires a theological method that honors the relation and discernment of Christian faith between the changing situation and the symbolic interpretation of the Christian message. This method is an important area of research to explore. Pedro Rubens is a key person for us, as far as is concerned a method of confrontation with context of religious ambiguity. First the paper explains the starting of the reflexion and its importance for the theological method. Then it engages in a dialogue with Rubens to indicate the fundamental reasons for our recourse to his method. Finally it clarify the steps towards the theological method used with a "Christian-animist" contextual situation.

discernement, statut herméneutique, foi mixte, méthode de Rubens

La méthode de Rubens aux prises avec le statut herméneutique de la foi mixte

Florence Bukam Kamta

Point de départ de la réflexion, son importance pour la méthode

Les chrétiens au Cameroun, après plus d'un siècle d'évangélisation, se trouvent aux prises avec une effervescence de l'animisme au sein des églises chrétiennes, et dans une ambiguïté fondamentale. Deux figures contemporaines en témoignent de manière sensible. Au Cameroun la pratique du « Tsogo » continue chez les « Eton » où l'on cherche à calmer les esprits maléfiques qui provoquent les morts par accident. Certains chrétiens encore convaincus s'y soumettent en allant sacrifier des animaux. En mangeant de ces victimes, et en se purifiant selon la pratique, ils croient se mettre à l'abri de la mort par accident.

Le « Ngondo » chez les Douala, leur permet de se mettre chaque année en contact des ancêtres par l'entremise du fleuve Wouri. Des pouvoirs sont aussi attribués à certains arbres sous lesquels on peut tenir des palabres pour implorer la paix sur le village, ou demander de bonnes récoltes. On sacrifie des animaux dans des rivières pour obtenir des pêches abondantes, et des morts par noyade sont interprétées comme des réclamations faites par la rivière, ou le fleuve aux populations environnantes (Mvondo 2008, 1-3). Ces dernières sont des autochtones de Douala. Évidemment, les premiers héritiers du protestantisme et donc du christianisme au Cameroun. À cause de la position géographique et stratégique de la ville, elle servira de porte d'entrée aux premiers missionnaires anglais en 1843, sous la couverture de l'évangélisation des peuples noirs d'Afrique (Guimdo 1999, 796).

Bref, beaucoup de traditions se pratiquent ainsi chez nous, où l'on se comporte devant les objets de la nature comme s'ils avaient une âme avec laquelle on peut communier. Et beaucoup de membres de nos églises chrétiennes au Cameroun, et partant d'Afrique noire suivent ces pratiques. C'est le cas de Ngatar Tombalbaye, ancien président de la république du Tchad, en même temps membre actif de l'église baptiste, et responsable de l'école du dimanche des enfants. Il avait en son temps introduit de manière officielle au Tchad la pratique du « Lao ». Celle-ci consistait à inviter les initiés à passer six mois en brousse en contact avec des « âmes » qui vont leur transmettre différents pouvoirs. Et les noms des initiés changent selon le tempérament que l'on va remarquer chez eux pendant ce temps. Par sa posture d'homme politique, il a pu influencer le milieu chrétien, et jusqu'à nos jours, ces pratiques sont encore exigées des chrétiens au Tchad.

Donc comme lui, on a au Cameroun, au-delà des simples fidèles pratiquants de ces traditions, certaines autorités religieuses des Églises instituées voire historiques qui en font partie. Ceux-ci, de peur de se faire remarquer comme partisans du croire animiste, ils préfèrent participer sous des formes liturgiques plus dissuasives, telle le culte ou la messe d'action de grâce. Ceci, pour habiller leurs présences actives lors des cérémonies officielles marquant la journée des sacrifices au dieux de l'eau. Sans quoi, le village et toute sa population seront assaillies de malheurs durant toute l'année. L'action des clergés à ces cérémonies a donc pour but, de bénir au nom de Jésus-Christ, et au nom des dieux de l'eau, le village, sa population, et la société camerounaise en général. Cela apparaît comme étant une sorte d'adhésion ou d'invitation voilée de la foi chrétienne à faire avec l'animisme ou à pactiser avec elle.

On aurait pu justifier la présence des clergés protestants et catholiques à ces cérémonies traditionnelles comme des actes œcuméniques pour marquer le vivre ensemble, l'ouverture à l'autre. Mais le fait de voir parmi eux des adhérents pratiquants nous amène à nous interroger. Car, du fait que ce cercle religieux traditionnel soit constitué des autochtones en même temps chrétiens baptisés, il en résulte qu'il sera impossible pour des clergés membres du Ngondo par exemple de se cacher. Puisqu'il est question en ce moment-là, d'un secret de polichinelle qui, bien que n'étant pas partagé, est tout au moins connu de tous. Ce qui va directement influencer la foi de certains chrétiens informés. Ceux-ci vont réagir de plusieurs manières. Et on assistera alors à l'établissement la double appartenance religieuse dans une mixité de croyance *christiano-animiste*.

Ce qui va naturellement susciter à des questions : quelles peuvent être les raisons pouvant favoriser cette tendance à la foi mixte ? Elles sont diverses : pour les traditionalistes, le christianisme aujourd'hui est comme une religion de la colonisation, importée. Par ce fait, il est un danger pour les religions traditionnelles africaines qui risquent d'être étouffées au profit de la foi chrétienne. Pour certains, la foi chrétienne aujourd'hui semble insuffisante pour répondre aux besoins réels des croyants. Pour d'autres encore, entre le christianisme et l'animisme il n'y a pas de véritables oppositions parce que d'après eux, les pratiques animistes sont du ressort du christianisme. Enfin, cela peut être soit par crainte de menaces de mort de la part des hommes (la sorcellerie) (Hebga 1982, 214), par peur de malédictions, et par ignorance de la parole de Dieu, l'incarnation de la foi chrétienne. Telles sont les handicaps auxquels l'on est confronté aujourd'hui, à cause de la résurgence des religions traditionnelles africaines au sein des communautés chrétiennes au Cameroun. Face à une telle ambiguïté, on se rend compte que des problèmes de nature théologique vont surgir. Surtout des problèmes herméneutiques, puisqu'on semble être face à deux contextes religieux différents, et l'intérêt qu'il y a pour la foi chrétienne dans sa radicalité singulière, de préserver le théologal, son identité chrétienne. Telles sont les réalités constitutives de notre point de départ pour cette réflexion. Et telles quelles, elles paraissent d'une importance capitale pour la méthode de Rubens.

Penser avec Rubens la méthode de discernement théologique

L'idée de penser à un auteur certes, est une démarche scientifique assez fréquente en théologie. Mais cela ne dispense pas d'avoir une hypothèse de travail ni d'avoir des raisons précises de justifier un tel choix. Pourquoi donc dialoguer avec Rubens ?

Premièrement, le théologien brésilien est l'un des théologiens contemporains à s'intéresser aux ambiguïtés postmodernes qui brouillent les secteurs de la foi. Cet intérêt, il l'illustre à travers son ouvrage « discerner la foi dans des contextes religieux ambigus : enjeux d'une théologie du croire » (Rubens 2004, 138-232). Il y fait une analyse assez minutieuse du contexte brésilien. Non seulement, cela permet de relever les différents types d'ambiguïtés qui le caractérisent, les différents facteurs qui l'ont favorisée, mais aussi les divers éléments théologiques, bibliques et méthodologiques qui ont contribué à cette analyse. Par exemple, La situation de pauvreté au Brésil. Celle-ci a été examinée par Boff qui, dans sa théologie du politique, va tenter une médiation socio-analytique en vue d'interpréter la réalité contextuelle de la pauvreté

en Amérique Latine. Même si elle a été jugée insuffisante pour interpréter le réel dans sa totalité (Rubens 2017, 853). Ceci, aux fins d'une action chrétienne conséquente. La croissance des Églises néo-pentecôtistes de style américain et des sectes se réclamant du christianisme pullulent également la cité brésilienne. Cela a entraîné des transformations remarquables au sein de l'Église catholique du Brésil, en l'occurrence, la redéfinition des activités pastorales. Ce qui indique comme autres facteurs d'ambiguïtés de la foi au Brésil, les héritages historiques et politiques. On mesure par ces quelques exemples, outils utilisés et actions menées par Rubens dans le contexte du Brésil, combien le contexte postmoderne est marqué par une ambiguïté incontournable, surtout dans le domaine religieux. Or, cette réalité brésilienne est similaire à celle qu'on rencontre au Cameroun avec l'histoire des missionnaires anglais et l'évangile de la colonisation.

Dans cette logique, cette situation ambiguë réclame une réponse de la foi et de la théologie. Dans les ambiguïtés contextuelles du Brésil, Rubens dénote avec acuité en plus des facteurs théologiques, les facteurs culturels comme pouvant être également des éléments majeurs des ambiguïtés religieuses. Par cette conclusion, il rejoint son interlocuteur préféré Tillich dans sa vision dynamique de l'expérience croyante quand il affirme : « le dynamisme de la foi est immergé dans l'ambiguïté de l'expérience culturelle et religieuse (Rubens 2017, 839-60) ». Ce qui sous-entend une réponse ouverte. Il consent par là avec lui, que la théologie naît de la « corrélation » entre les grandes questions humaines, élaborées par les expressions culturelles et les réponses de la foi, présentes dans les grands « symboles » chrétiens. C'est donc reconnaître comme Tillich, qu'un symbole a sans cesse besoin d'être interprété. C'est-à-dire qu'on est bien loin d'en finir avec la réflexion sur la foi chrétienne, on a affaire à un vaste chantier.

Au regard de la réalité camerounaise, on n'est pas loin de suivre Rubens dans cette reconnaissance. Ceci à cause des multiples raisons évoquées plus haut pour justifier les comportements religieux mixtes de certains chrétiens au Cameroun. Ce qui veut dire que la réponse de la situation d'ambiguïté camerounaise, doit passer par un diagnostic pluridisciplinaire voire interdisciplinaire. D'où, l'importance à prendre au sérieux, les dimensions socioculturelles, anthropologiques et théologique (Rubens 2017, 849) auxquelles la foi fait face au quotidien à travers les sujets croyants, dans leurs milieux d'existence au Cameroun et ailleurs.

Outre cette ouverture, la manière de Rubens de manipuler les éléments conceptuels théologiques dans une perspective critique ou dialectique, aux fins d'une avancée dans l'examen de la situation brésilienne, nous paraît assez objective. Elle permet de dénicher certains pans de l'ambiguïté du contexte camerounais. Le débat « Bartho-Tillichien » (Rubens 2017, 848) ouvert sur la dialectique du concept « foi et religion » considéré par Rubens dans sa démarche analytique, nous semble important pour le concept « *christiano-animiste* ». Si pour Barth, la foi chrétienne doit être coupée de la religion qu'il considère comme mondain, et donc négatif (théologie libérale), c'est dire sur cette base là, que l'animisme est une religion. Et comme telle, elle ne saurait faire avec la foi chrétienne. En d'autres mots, c'est la croyance aux objets de la nature, aux animaux et leurs esprits, aux ancêtres, bref, aux démons possesseurs, forces du mal. Cette interprétation barthienne est celle qui caractérise les chrétiens convertis « *Born again* » (James 2006, 2) tels qu'ils se déclarent aujourd'hui dans les églises chrétiennes au Cameroun, afin de se distinguer de ceux qui croient encore au fétichisme (Mvondo 2008, 313).

Si pour Tillich ces concepts ne doivent pas être dissociés, c'est dire que l'animisme d'une part, reste une religion et donc un lieu théologique. D'autre part, c'est un vecteur culturel qui peut constituer aussi un lieu théologique et philosophique en même temps. Car, il est démontré que le divin peut se révéler aussi ailleurs que dans l'expérience de la foi chrétienne, d'où, la nécessité pour Pannenberg (Dumas 2003, 313) de faire la différence entre l'expérience religieuse et l'expérience de la foi chrétienne. Pour dire que c'est un lieu à visiter avec munitie, à cause de son caractère à priori énigmatique. Autrement-dit, pour Rubens via Tillich, un concept dialectique doit être toujours positivement considéré. Car c'est de cette nature dialectique que surgit l'objet appréhendé. En d'autres termes, c'est comme une formule ou équation mathématique qui indique l'importance et la nécessité qu'il y a de chercher l'inconnu qui y est caché. Fort de ce raisonnement, il serait judicieux pour mieux examiner le concept animiste, afin d'avoir une idée assez fixe sur le statut de la foi *christiano-animiste*, de l'observer dans un double statut : religieux et culturel. Ce qui exige une attitude interdisciplinaire en vue d'une médiation qui puisse honorer la relation et le discernement de la foi chrétienne entre la situation changeante « *christiano-animiste* » et l'interprétation symbolique du « message chrétien ». Cette piste de réflexion qu'offre la manière de Rubens d'aborder les situations d'ambiguïtés religieuses sont déjà bénéfiques d'une manière ou d'une autre pour d'autres contextes. À

l'instar du contexte mixte, qui est l'objet principal de réflexion de cet article. Ce qui est intéressant pour l'avancée notre recherche.

Deuxièmement, le théologien brésilien, au fort des insuffisances constatées lors de son parcours dans le contexte du Brésil, va réfléchir une méthode compensatrice des manques rencontrés. C'est-à-dire celle qui prendra en compte les ambiguïtés dans ses moindres détails, afin de s'assurer être suffisamment outillé pour affronter les ambiguïtés aussi bien de la foi elle-même que du contexte. Cet altruisme dans sa rigueur méthodologique sera une interpellation pour nous, qui cherchons quel paradigme interprétatif appliquer au contexte *christiano-animiste*, quel discours tenir en milieu chrétien, face à l'appel du vivre ensemble que semble prôner la méthode de discernement de Rubens.

La structuration de sa méthode de discernement avec des antennes scientifiques théologiques et bibliques fondées sous la fameuse « charte de l'intelligence de la foi » (Rubens 2017) dénote la pertinence scientifique de celle-ci. C'est-à-dire, sa rationalité, sa logique de raisonnement dans un contexte expérimental et expérientiel, sa force théologique, son interdisciplinarité et sa posture de méthode ouverte à tout contexte religieux ambigu. Cela nous a été d'une génialité remarquable. Surtout quand elle clame au-delà de tous ces emprunts disciplinaires, philosophiques et théologiques, la prépondérance du respect de l'identité chrétienne, et dans un respect de l'autonomie des champs de chacun. Cette originalité de sa méthode va donc susciter notre curiosité et nous pousser à aller dans les détails de ses fonctionnalités définis comme suit : la méthode de discernement est issue de la théologie fondamentale moderne. Celle-ci est caractérisée par deux fonctions fondamentales qui caractérisent sa propre méthode : traiter des présupposés du christianisme en se servant non seulement d'études philosophiques et historiques l'aidant à établir sa crédibilité devant le tribunal de la raison humaine, mais aussi des religions du monde et des différentes confessions chrétiennes (premier pôle). Ensuite, elle doit en même temps, se comprendre comme une discipline éminemment théologique, fondée sur la possibilité et la nécessité d'une démonstration rationnelle de la foi, sur sa propre révélation chrétienne (second pôle) (Rubens 2017, 840). Cette double fonction, est exprimée dans la méthode de discernement sous trois tâches principales :

L'herméneutique, pour trouver une médiation interprétative entre la « situation » changeante et le « message chrétien » ou de valorisation du texte. Ceci en tenant compte de la pluralité des sources qu'exigent les Écritures

considérées comme la « source » par excellence de la théologie et de la vie chrétienne. Car, l'histoire de l'église, des religions et des cultures interfèrent aussi de manière décisive dans l'élaboration du discours théologique. D'autant plus qu'elles ont effectivement contribué à la propre formation du corps biblique. Donc, pour dire avec Tillich que, « source » a un sens qui se rapproche de celui de lieu théologique ou encore de « lieu herméneutique » (Scannone 1994, 260). Ce dernier, dans son sens met la priorité sur le besoin d'un discernement des sources elles-mêmes, avant qu'elles ne soient employées par la théologie. Ce qui confirme la rigueur scientifique exigée de l'approche herméneutique.

L'épistémologie théologique, pour prendre une distance en vue d'une réflexion critique. Car sa fonction étant entre autres, de réfléchir après un chemin parcouru et de penser le passage d'un discours à un autre, tout en respectant l'autonomie des champs et en explicitant les logiques intrinsèques à la compréhension de la réalité et de l'expérience. Cela correspond plus explicitement au passage d'une herméneutique générale ou philosophique, à une herméneutique spéciale, régionale ou théologique. Ceci, parce que l'herméneutique, au sens large du terme, est une technique générale d'interprétation connue de toutes les sciences. Donc, il ne s'agira pas d'une simple application des règles générales de l'interprétation, puisque les Écritures elles-mêmes exigent un « saut qualitatif » dans la manière d'interpréter le texte, grâce à la chose du texte, ou à l'évènement chrétien lui-même, selon lequel Jésus-Christ est à la fois le lecteur, l'interprète et l'accomplissement des Écritures (Rubens 2017, 361).

L'apologétique, qui, dans cette troisième position n'est pas sans signification. Car, cette place c'est pour marquer le caractère ultime, voire un critère décisif et déterminant. Concrètement, il ne s'agit nullement comme dit Rubens, de justifier la vérité des expériences en ne citant que des textes bibliques, ni de critiquer ceux-ci à partir d'une exégèse intra-bibliste. Car autant l'expérience que le texte revendiquent que l'on respecte leur altérité. Cette altérité ne représente aucune menace, mais un vis-à-vis et une possibilité ouverte à un monde de relations. Autrement-dit, le caractère chrétien de l'expérience se décide vis-à-vis du texte et du monde qui se déploie devant lui (Ricoeur 1977, 38-39, 183-211).

En somme notre recours à Rubens se résume en deux points. Mais ceux-ci ne traduisent pas l'exhaustivité des raisons de notre recours à sa méthode. Seulement, l'élément fondamental de sa méthode qui va le plus marquer

notre attention entre autres, c'est sa caractéristique identifiable dans le premier pôle des fonctions de la théologie fondamentale moderne, à savoir : établir sa crédibilité devant le tribunal des « religions du monde » et des confessions chrétiennes. Cela suppose qu'en dehors des religions chrétiennes, la méthode de Rubens est applicable à d'autres contextes religieux même opposés au christianisme, qu'importent la nature et la signification de leurs objets de croyance. D'où, la raison précise de notre recours à sa méthode, pour l'expérimenter dans le contexte de foi mixte ou *christiano-animiste* qui à priori, est rangé du côté des religions du monde, et donc non chrétien. Ceci, pour jauger sa faisabilité ou son efficacité, bien que l'auteur de la méthode lui-même n'ait pas encore eu à l'appliquer dans un contexte interreligieux (non chrétien). Et pourtant, la réalité *christiano-animiste* ou de foi mixte est une menace pour la foi chrétienne à cette époque postmoderne en Afrique subsaharienne, et au Cameroun en particulier. Pour être les premiers à essayer cette méthode dans un contexte hors chrétien, il va falloir se poser un certain nombre de questions. Lesquelles devraient favoriser un essai d'application concrète de la méthode dans le contexte mixte. Cet exercice d'application, loin d'être l'objet principal de cet article, nous allons plutôt nous atteler dans l'exploration du statut herméneutique de la foi mixte. Ceci, pour analyser et découvrir ce qui peut faire obstacle à la méthode, ses limites, aux fins d'une continuité de la réflexion par d'autres.

Le statut herméneutique et contextuel de la foi mixte

L'exercice de penser avec Rubens nous a conduit à poursuivre le chemin ouvert par lui. Cette attitude est affirmée par Tillich dans la citation : « comprendre un auteur c'est aller au-delà de lui » (Rubens 2017, 854). Dans cette logique, nous nous devons de faire un *flash-back* sur le contexte animiste, afin de mieux comprendre notre auteur ou sa méthode. En effet, les trois figures témoins de l'animisme pris en exemple dans les lignes précédentes, donnent une idée assez descriptive de cette religion. Après avoir revisité la méthode de discernement de Rubens, construite sous la double fonction de la théologie fondamentale moderne, et matérialisée à travers la triple tâche qui caractérisent sa propre méthode, nous chercherons dans l'horizon de l'herméneutique, en partant de son originalité : celle d'être ouverte à tout contexte religieux sans distinction d'objet de croyance, dans un respect absolu de l'identité chrétienne, et de l'altérité des champs de chacun. Ceci pour

frayer une piste de « médiation » qui honore la relation entre la situation *christiano-animiste* et l'interprétation du symbole du message chrétien.

L'outil épistémologique à ce moment devient important. Car, la fonction d'une épistémologie théologique est entre autres, de réfléchir après un chemin parcouru et de penser le passage d'un discours à un autre. Ceci en respectant l'autonomie des champs et en explicitant les logiques intrinsèques à la compréhension de la réalité et de l'expérience. Ce mouvement correspond plus précisément au passage d'une herméneutique générale (philosophique) à une herméneutique spéciale ou régionale (théologique). Il ne s'agira pas dans ce contexte d'une simple application des règles générales de l'interprétation, étant donné que d'un, les Écritures sur lesquelles reposent le christianisme exigent justement un saut qualitatif dans la manière d'interpréter le texte, grâce à la chose du texte ou à l'évènement chrétien lui-même selon lequel Jésus-Christ est à la foi le lecteur, l'interprète et l'accomplissement des Écritures (Rubens 2017, 361). Par conséquent, de deux, ces principes chrétiens, matérialisés dans certaines singularités des écrits bibliques, postulent une incompatibilité notoire avec la croyance animiste (Mvondo 2008, 2-3). Laquelle est manifeste dans ses pratiques et sa considération de Dieu, l'Être Suprême (Griaule 1966, 2-4). Cette première remarque s'illustre avec l'hypothèse selon laquelle, avec Descola, l'animisme est une religion au sein de laquelle « Dieu » aussi se manifeste (2006, 1-7). Mais à cause des critères d'interprétation de ses pratiques et de sa croyance basée sur la peur de la mort, la malédiction, l'ensorcellement, bref, sur des fondements oraux, ne reposant sur aucun texte et donc empiriques, il sera difficile de tracer un chemin. Celui qui puisse honorer le passage de la foi chrétienne au croire animiste. De manière interrogative, quels pourraient être les éléments bibliques et théologiques pouvant faciliter la construction d'un pont de rencontre des deux contextes de croyance ? Quelle pratique animiste pourrait-elle enchanter et de manière saine la foi chrétienne sans risque de sa réduction ? Surtout si l'on fait un rapprochement de l'interprétation de ces écrits bibliques : « tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face » (Ex. 20/3-17), « Jésus lui dit, je suis le chemin, la vérité et la vie, nul ne vient au père que par moi » (Jn 14/6) avec celle de l'animisme telle que défini par Griaule en ces termes :

La tradition orale africaine définit le fond et la forme du sentiment religieux africain, comme un système de relations entre le monde visible des hommes, et le monde invisible régi par un Créateur et des puissances qui, sous des noms divers et tout en étant des manifestations de ce Dieu unique, sont spécialisés dans des fonctions

de toutes sortes, ou l'animisme y est inclut comme l'ensemble d'intermédiaires entre Dieu et l'homme, animant l'univers sous la forme de génies, d'esprit ou d'ancêtres. Cela inclut aussi bien le totémisme, expression de la communion homme-animal, l'ancestrisme, avec les ancêtres intercesseurs auprès de Dieu, et le fétichisme pour qui, la manipulation sacrée peut respecter la magie du verbe par rapport aux forces, mais aussi les superstitions et les attitudes magiques. (Griaule 1966, 1-5)

En faisant donc la lecture théologique de ces écrits bibliques selon la théologie libérale de Barth, on peut tout d'un coup affirmer une coupure radicale dans l'interprétation entre la situation du contexte animiste et l'interprétation symbolique du message chrétien. Si l'on prend l'animisme comme étant un vecteur culturel, la médiation herméneutique deviendra encore plus compliquée. Car, Rubens *via* Tillich affirme : « le dynamisme de la foi est immergé dans l'ambiguïté de l'expérience culturelle et religieuse ». Autrement-dit, pour une probable médiation entre la situation *christiano-animiste* et le message chrétien, il faut traduire les notions bibliques en catégories de la culture dans son sens du terme le plus large. D'après Tillich, la construction du discours théologique suppose une notion plurielle de « source » telle : la Bible, l'histoire des Églises, religieuse et culturelle. Or, dans sa théologie de la culture, Tillich affirme l'indissociabilité du religieux et de la culture, du contenu et de la forme. Cette dernière étant considérée comme le moyen par lequel le religieux ou contenu est porté à l'expression. Plus explicitement, il affirme : « la forme qui ne forme rien est aussi inconcevable qu'un contenu qui ne tient pas dans une forme » (Tillich 1990, 34). Cependant, dans cette affirmation de Tillich l'idée d'une hiérarchisation parmi les sources est prise au sérieux. Elle donne priorité aux Écritures considérées comme la source par excellence de la théologie et de la vie chrétienne, c'est-à-dire, considérée comme la « religion de l'interprétation » (Theobald 1990). Sur ce, dans cette interdépendance de la religion et de la culture, on s'interroge : y-a-t-il place pour la culture religieuse africaine, avec sa croyance aux autres dieux *via* les ancêtres et objets de la nature dans la construction du corpus biblique ? Peut-on trouver dans la construction du corpus biblique des éléments issus de la culture animiste ?

En d'autres mots, où situer le sentiment religieux africain tel que défini par Griaule dans la conception tillichienne de la culture ? En voulant pratiquer l'analyse théologique de la culture sur le statut de la foi mixte, considérée comme indissociable l'un de l'autre, on se rend compte qu'on devra tenir

compte, de la relation existante entre la forme et le contenu. Ici, Tillich distingue dans l'élément culturel deux aspects de contenu : le contenu objectif, qui est la réalité objective dans sa simple existence factuelle, et qui sera élevée par la forme dans la sphère spirituelle culturelle. Et le contenu substantiel, qui est le sens, la substantialité spirituelle qui donne à la forme sa signification. En récapitulatif, on peut dire, le contenu au moyen de la forme est saisie et amené à l'expression dans un objet (Tillich 1990, 38). Ceci dit, comment appliquer cette analyse à la situation *christiano-animiste*, dans un contexte où le croire animiste est porté à l'expression au moyen des formes de pratiques qui relèguent le Dieu du christianisme au second plan dans sa hiérarchisation du divin ? C'est autant de paradoxes et de complexités qui obscurcissent le contexte de foi mixte, obstruant ainsi la pratique aisée de la méthode. Plus explicitement, quel est le labyrinthe herméneutique qui dans ce contexte pourrait favoriser l'établissement d'un pont de liaison entre le statut *christiano-animiste* sans contrainte ? Pour tout dire, comment être en même temps chrétien et animiste véritablement face à de telles exigences de la foi chrétienne de manière saine ?

Loin de vouloir faire un procès sur la conception de la théologie de la culture de Tillich, nous voulons ici faire plutôt quelques remarques en lien avec le contexte et la méthode de Rubens : le paradoxe, la complexité du statut herméneutique de la foi mixte ; de ses exigences théologiques d'interprétation du réel du religieux dans sa double considération conceptuelle, etc. Sur la base de ces remarques, il est important de nous demander si la méthode de Rubens dans sa construction avait prévu des contextes *christiano-animiste* ou de foi mixte ? Lesquels sont pourtant existants et apparaissent comme étant un danger pour l'autorité des Écritures aujourd'hui. Surtout dans le contexte du Cameroun et partant de l'Afrique, où ce type de croyance mixte, comme une pandémie, affecte fortement les Églises chrétiennes de nos jours. Cette progression de la foi mixte traduit les difficultés réelles que rencontrent les croyants au sein de la foi chrétienne dans leur vie de chaque jour au Cameroun. Or, si le travail de l'inculturation de l'évangile et l'actualisation de la foi sont bien plus complexes et d'une grande radicalité parce que cela exige une véritable « conversion » et donc éliminant le caractère d'extériorité des relations entre foi et culture, alors, penser une herméneutique théologique « foi chrétienne » et « foi mixte » serait une réalité ou une utopie ? Car, il faut se rappeler ceci : « sous quelque forme que ce soit, une traduction de la Bible dans le langage de la culture qui ne respecte ni l'altérité du texte biblique, ni l'autonomie des expressions culturelles se révéleraient insuffisante » (Rubens

2017, 850). Cette proclamation de Rome par les théologiens du monde sur l'unité et la diversité dans la rencontre de l'Évangile et de l'Église avec le monde et les cultures avait-elle prise en compte les religions traditionnelles africaines ? Ou les avait-elle, comme toujours dans l'esprit colon, substituée à la culture occidentale avec qui elle n'a fondamentalement rien de commun ?

Revenant à l'objectif premier de notre réflexion, nous pouvons au regard de tous ces obstacles et difficultés que dégage le contexte de la foi mixte, postuler l'insuffisance de la méthode de Rubens. Celle-ci s'avère d'ordre herméneutique et contextuel. Sur ce, faut-il remettre en cause la force de la méthode de Rubens pour les contextes religieux ambigus ? Ou faudra-t-il plutôt redéfinir le concept de culture, de l'identité chrétienne dans sa singularité radicale, pour espérer un véritable vivre ensemble qui soit intrinsèquement et extrinsèquement, crédible devant les religions du monde et des confessions chrétiennes ? Faudra-t-il repenser le discernement théologique de Rubens dans une inclusion des religions traditionnelles africaines, ou trouver un autre paradigme interprétatif de discernement théologique ? L'épuisement du rôle joué par le christianisme dans la société camerounaise, aujourd'hui face aux difficultés, ne signifie pas que la théologie doive se sentir déresponsabilisée face aux grands débats de la vie moderne, aux problèmes plus personnels et aux défis d'une société où le statut du croire se complexifie davantage. Car, ces questions vitales concernent le christianisme où elle implique l'être humain dans sa dignité inaliénable. Sur ce, comme relevé au début de cet article, l'objectif n'est pas de proposer une méthode nouvelle pour un contexte de foi mixte, mais de présenter les réalités contextuelles de la foi mixte, et d'y mener quelques analyses philosophiques et théologiques. Ceci, afin de déceler quelques difficultés et obstacles pouvant limiter la méthode de Rubens, en vue d'ouverture à de nouveaux défis scientifiques. Mais en attendant, nous affirmons avec Rubens ce qui suit :

Bien que la tâche de la théologie est de rendre raison de notre espérance, avant toute chose, le propre de la foi chrétienne est d'espérer contre toute espérance, de contribuer courageusement et humblement, d'une manière efficace et modeste, à la construction des identités régionales, à l'histoire commune de l'humanité et au destin de la planète. (Rubens 2017, 844)

Bibliographie

Batibonak, Sariette. 2012. « Les pentecôtismes africains, socle de métamorphoses. Le cas du Cameroun ». *Sphère*, 18.

Bediako, Kwame, et Marie Claire Dati Sabze. 2000. *Jésus en Afrique ; l'évangile chrétien dans l'histoire et l'expérience africaine*. Yaoundé, Cameroun : Editions Clé : Regnum Africa.

Descola, Philippe. 2006. « L'animisme est-il une religion ? Entretien avec Philippe Descola ». https://www.scienceshumaines.com/l-animisme-est-il-une-religion-entretien-avec-philippe-descola_fr_15096.html.

Dumas, Marc. 2003. « Expérience religieuse et foi chrétienne chez Wolfhart Pannenberg ». *Revue de Théologie et de Philosophie* 135 :313-27.

Griaule, Marcel. 1966. *Dieu D'eau, Entretiens avec Ogotemmêli*. Fayard. Paris.

Guindo, Bernard-Raymond. 1999. « Réflexion sur les assises juridiques de la liberté religieuse au Cameroun ». *Les Cahiers de droit* 40 (4) :791. <https://doi.org/10.7202/043578ar>.

Hebga, Meinrad Pierre. 1982. *Sorcellerie et prière de délivrance : réflexion sur une expérience*. Paris : Présence africaine ; INADES.

James, William. 2006. *The Varieties Of Religious Experience : A Study In Human Nature*. Lexington : CreateSpace Independent Publishing Platform.

Mekongo, Odoa. 2012. *Phénomènes récurrents de transes dans les écoles au Cameroun : une démarche psycho pastorale pour mieux comprendre, accompagner et aider*. Italie.

Mvogo, R. 1988. « Histoire coloniale et évolution du régime des cultes au Cameroun ». Thèse de doctorat, Paris : Institut catholique de Paris.

Mvondo, Simon. 2008. « La force de l'animisme dans les églises chrétiennes d'Afrique noire ». *Promesses*. <https://www.promesses.org/la-force-de-lanimisme-dans-les-eglises-chretiennes-dafrique-noire/>.

Ricoeur, Paul. 1977. « Herméneutique de l'idée de Révélation ». In *La Révélation*. Bruxelles : Publications des Facultés universitaires Saint-Louis.

Rosny, Eric de. 1999. « Douala, la religion au cœur de la recomposition d'une société ». *Cahier de l'UCAC, Citadins et ruraux en Afrique Sub-saharienne*, 67.

Rubens, Pedro. 2004. *Discerner la foi dans des contextes religieux ambigus. Enjeux d'une thologie du croire*. Édition du Cerf. Paris.

———. 2017. « Une méthode théologique aux prises avec le statut herméneutique de la foi ». *Pistis & Praxis* 9.

Scannone, Juan Carlos. 1994. *Situación de la problemática del método teológico en América latina*. Medellín.

Theobald, Cristoph. 1990. « L'Écriture, âme de la théologie, ou le christianisme comme religion de l'interprétation ». In *L'Écriture, âme de la théologie*, 111-32. Bruxelles : Institut d'étude théologique.

Tillich, Paul. 1990. *Les dimensions religieuses de la culture, écrit du premier enseignement*. Paris : Cerf.