

Sedos

Bulletin

2001

Vol. 33, No. 3 - March

Contents

Éditorial

66

La prétention du christianisme à l'universel: Implications missiologiques

Claude Geffré, o.p.

67

How Do We Identify Melanesian Christians?

Fr Henry Paroi

77

Catechesis in the Context of Pakistan

Msgr. Anthony A. Lobo

89

Chrétiens et Hindous, un exemple d'harmonie et de paix

Card. Francis Arinze

93

La terre, un problème à résoudre

Rigoberta Menchú

94

Les catholiques coréens sont encouragés à faire de leur Église une "Église qui donne"

95

Coming Events

96

Sedos - Via dei Verbiti, 1 - 00154 ROMA - TEL.: 065741350 / FAX: 065755787

SEDOS e-mail address: sedos@pcn.net - SEDOS Homepage: <http://www.sedos.org>

Servizio di Documentazione e Studi - Documentation and Research Centre

Centre de Documentation et de Recherche - Servicio de Documentación e Investigación

Éditorial

Dans le présent numéro, nous vous proposons d'abord un article de Claude Geffré, intitulé *La prétention du christianisme à l'universel : Implications missiologiques*. L'auteur, ayant restitué la nouvelle expérience historique de l'Église en ce début du XXI^e siècle et rappelé le jugement positif du Concile Vatican II sur les autres religions, analyse les motifs proprement théologiques de la prétention à l'universel du christianisme. Après un regard sur ce qu'était l'Église du passé, Claude Geffré examine les conséquences de cette prétention à l'universel sur le style et les formes de la mission.

Henry Paroi, dans son article *How Do We Identify Melanesian Christians?*, explique quels sont les éléments identitaires des chrétiens mélanésiens et ce que signifient la contextualisation, l'indigénisation et l'inculturation. L'auteur montre, exemples à l'appui, les emprunts à d'autres cultures et la transformation subie par ces apports. Il explique aussi la manière dont se forme la conscience dans le respect de la culture des gens. L'auteur souligne que l'expérience mélanésienne de confronter ce qui lui vient d'ailleurs avec ses propres valeurs culturelles traditionnelles a des parallèles dans plusieurs autres Églises, notamment celles du Tiers-Monde.

M^{gr} Anthony A. Lobo, dans son article *Catechesis in the Context of Pakistan*, propose une réflexion sur la catéchèse, sur ce qu'elle est dans l'Écriture, dans la vie de l'Église, et plus particulièrement, dans le contexte pakistanais avec ses traits culturels propres.

Le lecteur découvrira avec intérêt le message du cardinal Francis Arinze, président du Conseil pontifical pour le Dialogue interreligieux, adressé aux hindous à l'occasion de la fête du Diwali.

Nous terminons ce numéro par un texte de Rigoberta Menchú, prix Nobel de la Paix, sur l'importance de la terre pour les populations indigènes au Guatemala et par une brève information sur l'Église de Corée qui, d'Église financièrement dépendante qu'elle était, est devenue une Église qui donne et partage, au delà de ses frontières, avec ceux qui ont le plus besoin.

Bonne lecture !

Bernard East, o.p.
Directeur exécutif de SEDOS

Books received at Sedos

Hembrow, Snyder, Mary, (Ed.) *Spiritual Questions for the Twenty-First Century (Essays in Honor of Joan D. Chittister)*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 2001.

Küster, Volker, *The Many Faces of Jesus Christ (Intercultural Christology)*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 2001.

Malone, Mary T., *Women & Christianity (Vol. 1 – The First Thousand Years)*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 2001.

Vella, Danielle, (Ed.) *Everybody's Challenge (Essential Documents of Jesuit Refugee Service 1980-2000)*, JRS, 2000.

Please note
Our E-Mail address:
sedos@pcn.net

For more on Mission
Visit our Home Page
Articles in 3 languages
[http. // www. sedos.org](http://www.sedos.org)

Directeur exécutif : Bernard East, o.p.
Secrétaire de publication : Ilaria Iadeluca
Abonnements et comptabilité : Margarita Lofthouse
Correctrices des épreuves :
Langue anglaise : Philippa Wooldridge
Langue française : Sophie Guichard

Claude Geffré, o.p.

La prétention du christianisme à l'universel : Implications missiologiques

Dans le concert des religions du monde, le christianisme semble faire figure d'exception. Non seulement, comme toute religion, il prétend à une certaine universalité dans la mesure où il propose un message de salut qui s'adresse à tout être humain. Mais son message est nécessairement universel dans la mesure où il se réfère tout entier à la médiation historique de Jésus Christ qui coïncide avec l'irruption de l'Absolu même qui est Dieu. Aucune autre religion n'a la prétention de se réclamer d'un fondateur qui n'est pas seulement un prophète, un envoyé de Dieu ou un médiateur mais le Fils même de Dieu. Si depuis les origines, l'Église vit avec la conscience d'une mission universelle à l'égard du monde entier, ce n'est pas seulement par obéissance à l'ordre de mission de Jésus : "Allez donc : de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit...". C'est parce qu'elle ne peut pas faire autrement que d'annoncer qu'en Jésus de Nazareth, le Règne de Dieu est advenu pour tout être humain.

Aucun chrétien ne peut contester la vocation universelle de l'Église. Mais nous savons mieux aujourd'hui que nous ne devons pas nous réclamer trop vite de l'universalité du salut en Jésus Christ pour justifier la prétention universaliste du christianisme comme religion historique. Une telle prétention n'est pas seulement un obstacle à un dialogue loyal sur un plan d'égalité avec les autres religions du monde. Elle contredit notre nouvelle expérience de la particularité chrétienne.

À la fin du XIX^{ème} siècle, aux beaux temps du colonialisme, certains responsables d'Église croyaient sincèrement que le christianisme balayerait progressivement les autres religions. Or nous constatons que de grandes religions comme l'islam et les religions de l'Orient demeurent vivantes et même se renouvellent, sans parler de leur séduction nouvelle auprès des populations du premier monde, Europe et Amérique du Nord. Un pluralisme religieux apparemment insurmontable constitue le principal défi pour l'Église au seuil du troisième millénaire. Et même si, grâce à un réseau de communication toujours plus performant, l'Évangile est porté à la connaissance de tout être humain, la mission de l'Église est loin de connaître un succès mondial. Comme le disait Jean Paul II dans l'encyclique *Redemptoris missio* : "Au terme du deuxième millénaire, un regard d'ensemble sur l'humanité montre que la mission de l'Église en est

encore à ses débuts". S'il est vrai que la mondialisation constitue une chance pour la mission de l'Église, il est incontestable aussi que les hommes de notre temps ont une conscience beaucoup plus vive de la relativité historique du christianisme alors qu'ils connaissent mieux les richesses des autres traditions religieuses.¹ Et il convient d'ajouter que cette conscience de la relativité historique du christianisme coïncide avec un recul de la civilisation occidentale dans le monde. Alors que durant des siècles la culture dominante du christianisme fut celle du monde gréco-romain, nous sommes aujourd'hui les témoins d'un nouvel âge de l'Église caractérisé par un *polycentrisme culturel* de plus en plus effectif.²

Jusqu'ici, je n'ai fait que restituer la nouvelle expérience historique de l'Église au début du XXI^{ème} siècle. Mais c'est pour des motifs proprement théologiques que la prétention à l'universel du christianisme fait l'objet d'un débat crucial. Comment comprendre cette universalité alors que depuis Vatican II l'Église porte un jugement positif sur les autres traditions religieuses et discerne en elles des semences de bonté, de vérité et même de sainteté ? Le concile ne va pas jusqu'à désigner les religions non chrétiennes comme des "voies de salut", mais il nous dit clairement que l'Église "regarde avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoiqu'elles diffèrent en beaucoup de points de ce qu'elle-même tient et propose, cependant apportent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes" (*Nostra aetate*, n° 2).

Dans les quelques réflexions qui suivent, il s'agira de prendre au sérieux la particularité historique du christianisme et donc sa relativité sans renoncer à sa vocation universelle, mondiale, catholique. Comme nous aurons l'occasion de le vérifier, la véritable universalité s'enracine toujours dans une particularité concrète. Ce qui est vrai dans l'ordre de la culture l'est aussi dans l'ordre du religieux. Nous commencerons par porter un regard rétrospectif sur les prétentions à l'universel de l'Église du passé. Nous pourrions ensuite à la lumière des plus récents développements de la Théologie des religions établir les discernements nécessaires entre l'universalité du Christ lui-même et l'universalité du christianisme comme religion mondiale. Il faudra alors réfléchir sur les formes et le style de la mission. La mission permanente de l'Église, c'est d'annoncer que Dieu sauve tout homme en Jésus Christ. Mais cette vocation universelle s'accomplit selon

des modalités nouvelles. L'Église doit continuer à annoncer Jésus Christ tout en témoignant de l'avènement du Règne de Dieu hors de ses frontières.

La prétention chrétienne à l'universel à l'épreuve de l'histoire

Il n'est pas question de survoler vingt siècles de christianisme pour dénoncer après bien d'autres les fausses prétentions à l'universel dont l'Église a pu se rendre coupable. Il s'agit d'essayer de comprendre comment, contrairement au message évangélique sous le signe de la gratuité du don de Dieu, le christianisme historique a pu véhiculer ce que l'on peut appeler une "idéologie unitaire", c'est-à-dire la volonté d'imposer comme universelle la vérité absolue dont il est le témoin et de réaliser dès ici-bas l'unité du Règne de Dieu et de l'histoire profane.³ Aujourd'hui même, on ne peut apprécier la portée de la mission universelle de l'Église qu'à la lumière d'une réflexion sur les rapports de l'Église et de l'histoire. Comment affirmer une efficacité du christianisme dans l'histoire ou encore une responsabilité de l'Église dans le monde et maintenir en même temps la gratuité du message chrétien?

On ne peut réfléchir sur les rapports de l'Église et de l'histoire sans évoquer le messianisme chrétien qui n'a de sens que par rapport au messianisme paradoxal de Jésus qui est à la fois en continuité et en rupture avec le messianisme d'Israël.⁴ Ce dernier désigne l'ensemble des croyances relatives à la venue d'un Messie envoyé par Dieu qui rétablira la justice, la paix et l'innocence première. Quoiqu'il en soit de l'attente eschatologique d'un Royaume de justice et de paix qui dépasse l'horizon de cette histoire, le messianisme juif est un messianisme royal et même nationaliste. Jésus va prendre ses distances par rapport à des attentes terrestres trop immédiates : la restauration du royaume d'Israël. Au lieu d'un messianisme politique, terrestre et nationaliste, il veut instaurer un messianisme spirituel, céleste et universel. Mais les choses ne sont pas si simples. Même si son Royaume n'est pas de ce monde, il veut anticiper le Règne de Dieu ici-bas grâce au témoignage rendu à l'Évangile.

Comme pour souligner l'ambiguïté du messianisme qui se réclame de Jésus, on constate qu'au long de l'histoire de l'Église les figures historiques du messianisme chrétien ont été très diverses. Alors que le messianisme désigne une puissance qui travaille à la transformation du monde et de l'histoire, la tendance dominante du christianisme durant des siècles fut plutôt d'affirmer la doctrine du mépris du monde (*contemptus mundi*)⁵ et de conclure à la vanité d'une histoire vouée à la perdition. À la suite de certains historiens, on peut distinguer quatre figures historiques du rapport de l'Église à l'histoire : le millénarisme, la chrétienté, le

dualisme et le messianisme.⁶

Le millénarisme ou la croyance en un retour du Christ pour un règne de mille ans conjugue l'espérance messianique d'Israël avec une visée résolument universaliste.⁷ En dépit de la naïveté de ses représentations, le millénarisme est réapparu plusieurs fois durant les trois premiers siècles de l'Église naissante. Il était l'expression de l'idéologie spontanément universaliste du groupe Église qui se réclamait de la royauté du Christ sur le monde. Il est plus important de s'arrêter sur deux tournants historiques importants du point de vue du rapport entre le messianisme de Jésus et l'histoire, à savoir ce qui commence avec la conversion de Constantin, c'est-à-dire l'idéal de la *chrétienté* et ce qui s'inaugure avec le concile de Vatican II qui aura lui-même deux issues assez différentes que l'on peut caractériser comme le *dualisme* et le *messianisme*.

Le rêve de la chrétienté

Au début du IV^e siècle, la conversion de Constantin inaugure un nouveau destin historique du christianisme, ce que l'on a pu appeler le Césaropapisme (un unique Dieu, un empereur, un empire qui coïncide avec les frontières de l'Église). Grâce à cet événement contingent de la conversion, l'Église a conscience de pouvoir réaliser le rêve du prophétisme biblique et du messianisme chrétien : établir le Règne de Dieu dans les chemins de l'histoire et réaliser l'unité du monde et de l'histoire sous la royauté du Christ ressuscité. Il y a donc une coïncidence providentielle entre le Règne de Dieu annoncé et le mouvement effectif de l'histoire. La prétention à l'universel du christianisme se vérifie et l'idéologie unitaire qui va hanter la mémoire de l'Église durant des siècles se met en place.

L'empereur converti introduit la loi du Christ comme loi de la nouvelle société politique. Le christianisme est promu comme religion d'État et le pouvoir qui avait jusqu'ici persécuté les chrétiens se met au service de leurs idéaux. La raison politique se fait l'alliée de l'Évangile pour établir une société fraternelle qui soit comme l'anticipation de la Jérusalem future. L'Église comme société parfaite constitue le modèle auquel doit se référer toute société humaine et tous les aspects de la vie humaine sont subordonnés à une fin religieuse. C'est entre le XI^e siècle et le XV^e (de Grégoire VII aux papes d'Avignon) que la chrétienté occidentale atteint son apogée.

Malgré les effets bénéfiques de la chrétienté dans le sens d'une humanisation de l'homme et d'une certaine fraternité, les résultats de la chrétienté demeurent très ambigus.⁸ On aboutit à une confusion de la société civile et de la société religieuse qui ne respecte pas la

libre autonomie de chacun dans le domaine religieux. Quand la politique des empereurs favorisait l'unité et l'expansion de l'Église, les évêques trouvaient tout naturel d'user du bras séculier contre les hérétiques et les schismatiques. Puisque la vérité absolue révélée en Jésus Christ est nécessaire au salut de tout homme, tous les moyens sont bons pour maintenir ces hommes dans la vérité ou les contraindre d'y adhérer. On voit ici poindre l'idéologie de la vérité obligatoire au détriment des droits de la conscience.

Il convient d'ajouter que dans la perspective de la chrétienté, il y a une telle survalorisation du salut des âmes dans un salut au-delà de l'histoire que cette dernière n'est pas vraiment prise au sérieux dans son autonomie : elle est privée de toute capacité messianique. On aboutit à un messianisme spirituel qui s'accommode très bien de la violence de l'histoire. La doctrine dite du "mépris du monde" d'origine monastique l'emporte sur toute spiritualité adaptée à ce que peut être un état de vie dans le monde.

Avec la Révolution française et l'abolition de l'Ancien Régime, il y eut une remise en cause radicale de l'idéal de la chrétienté. Mais en fait durant tout le XIX^{ème} siècle, on assiste à des mouvements de restauration qui continuent de trouver dans l'idéal de la chrétienté médiévale et son idéologie universaliste un point de référence obligée. Qu'il suffise d'évoquer les erreurs condamnées par le Syllabus de Pie IX en 1864. Les libertés modernes sont rejetées et l'idée d'une société laïque complètement indépendante de l'Église apparaît comme une trahison de la foi et une subversion de l'idéal d'une union de l'Église et du monde sous l'unique royauté du Christ.

Le tournant de Vatican II

Déjà dans les années 50, aux États-Unis et dans les démocraties occidentales, on décèle la recherche d'une nouvelle forme de présence de l'Église à la société qui remette en cause l'idéologie unitaire, en particulier l'idée même d'une société chrétienne comme forme nécessaire de la relation entre l'Église et l'histoire. Mais c'est Vatican II, surtout dans les deux grands textes de *Lumen gentium* et de *Gaudium et spes* et dans La Déclaration sur *La liberté religieuse*, qui consacre la fin de la chrétienté et qui définit un nouveau rapport de l'Église avec l'histoire profane.⁹

D'une part, l'Église n'est plus définie comme *Societas perfecta* mais comme un Peuple en marche vers le Royaume. On insiste moins sur la dimension juridique et sociétaire de l'Église que sur sa dimension sacramentaire et exodale. D'autre part, l'Église reconnaît l'autonomie de la société et l'indépendance du pouvoir politique par rapport au pouvoir religieux. On renonce à l'idéal d'une cité chrétienne et pour la première fois

on accepte l'idée d'une société civile comme société *laïque, démocratique et pluraliste*. On renonce à l'idée même d'un statut privilégié accordé au catholicisme comme religion d'État. Société pluraliste dit nécessairement pluralité des opinions, des croyances et respect de la liberté de conscience et de la liberté religieuse.

Vatican II inaugure ainsi un nouveau rapport entre le Christ toujours vivant et l'histoire. Alors que depuis Augustin, l'Église portait un jugement pessimiste sur l'histoire profane comme histoire de la perte, on commence à reconnaître l'autonomie de l'histoire universelle dans sa différence avec l'histoire sainte. L'Église n'est pas l'unique productrice de sens dans l'ordre religieux, moral et culturel. L'histoire laissée à elle-même est porteuse de sens et elle pose des questions à l'Église. Dieu parle aux hommes non seulement par l'Écriture et par les grands textes de la tradition dogmatique, mais par les 'signes des temps'. L'Église doit donc être dans une attitude d'écoute et de dialogue. "L'Église n'ignore pas tout ce qu'elle a reçu de l'histoire et de l'évolution du genre humain" (GS 26). La mission de l'Église est de témoigner de la Bonne Nouvelle et de la venue du Règne sans exercer un pouvoir direct sur les sociétés.

Mais en fait, cette prise au sérieux de l'histoire dans son autonomie, c'est-à-dire une histoire qui a son sens en elle-même et qui dénonce l'idéologie universaliste de la chrétienté, va avoir à l'époque moderne deux issues très différentes que j'ai déjà désignées comme le *dualisme* et le *messianisme*.

1. Le dualisme

On se félicite avec une certaine complaisance de la distinction du temporel et du spirituel, du séculier et du spécifique religieux chrétien, de l'histoire profane et de l'histoire du salut, de l'Église et du monde. C'est le beau temps des théologies optimistes du travail et des réalités terrestres. C'est le succès aussi de ce qu'on a appelé la "théologie de la sécularisation", c'est-à-dire d'une théologie qui non seulement accepte la sécularisation moderne comme un fait inéluctable mais qui en donne une justification à partir de la doctrine biblique de la création et d'une théologie de l'incarnation.¹⁰ La sécularisation moderne ne serait que l'aboutissement du mouvement de désacralisation dont les prophètes d'Israël ont été les initiateurs contre toute forme de sacré et d'idolâtrie. Cette théologie qui est un héritage lointain de la doctrine protestante des deux Règnes risque d'aboutir à une privatisation du christianisme et à une hypertrophie de l'intériorité comme seul lieu d'avènement du Règne de Dieu. L'histoire concrète est abandonnée à elle-même et on se méfie de tout messianisme chrétien comme nouvelle version de l'idéologie universaliste du temps de la

chrétienté. En fait, l'histoire a perdu son effectivité messianique et on peut se demander si à l'époque moderne, surtout en Europe, la sécularisation ne consacre pas l'échec historique du christianisme en tant que dynamisme effectif sur le cours de l'histoire.

2. *Le messianisme*

L'autre issue de Vatican II, c'est le messianisme ou plutôt la redécouverte du messianisme. Il y a eu déjà tout au long de l'histoire des mouvements proprement messianiques, c'est-à-dire des courants spirituels qui croient à une transformation de l'histoire à partir de l'utopie chrétienne d'une fraternité universelle, comme certaines communautés monastiques, les frères du libre Esprit ou au XII^{ème} siècle le mouvement inspiré par Joachim de Flore. Mais au XX^{ème} siècle, ce sont les *théologies de la libération* nées en Amérique latine et qui ont de plus en plus des versions parallèles en Afrique et en Asie qui ont contribué à une redécouverte de la dimension messianique du christianisme. Elles refusent le dualisme aussi bien dans sa version pessimiste, c'est-à-dire une condamnation du monde et une indifférence à l'histoire profane au nom d'une conception purement spiritualiste et eschatologique du salut, que dans sa version optimiste comme les théologies modernes de la sécularisation qui se réfugient dans une conception privée du christianisme. Sous prétexte que l'Église ne fait pas de politique, on insiste uniquement sur la conversion individuelle et on néglige la dimension sociale et politique de l'Évangile qui ne s'accommode pas de n'importe quelles structures injustes.

En insistant sur la dimension messianique du christianisme, les théologiens de la libération prétendent prolonger la prédication des prophètes d'Israël qui affirmaient que l'oppression n'est pas une fatalité historique mais un produit de l'histoire. Le messianisme de Jésus est un messianisme paradoxal parce que s'il renonce aux visées nationalistes du messianisme d'Israël, il n'aboutit pas pour autant à un messianisme purement spirituel. La prédication de Jésus l'a conduit à la mort parce qu'il a été fidèle à l'image d'un Dieu libérateur qui déloge les puissants de leur trône et exalte les faibles. La libération historique des hommes est donc une partie intégrante du salut. Il faut chercher une articulation entre l'histoire et le Royaume mais en renonçant à la prétention d'une domination universelle de l'Église sur son environnement social et politique. Par le témoignage des chrétiens et de tous les hommes de bonne volonté, l'histoire concrète peut devenir une anticipation du Règne de Dieu qui vient.

Ce détour par l'histoire n'était pas inutile pour dénoncer l'illusion d'une fausse universalité du christianisme qui est tout à la fois contraire à la pratique de Jésus, qui se relativise par rapport au Royaume qu'il

annonce et qui révèle un Dieu différent de l'idée commune de Dieu, celle qui peut servir de caution à une idéologie unitaire. Nous avons vu comment le rêve de la chrétienté quant à un contrôle autoritaire de toutes les sphères sociales, politiques et morales de la société s'est effondré à la fois sous le choc de la Réforme et de la division de l'Église et sous l'effet de l'émancipation politique et culturelle qui coïncide avec l'avènement de la raison moderne. Ce deuil d'une ambition universaliste ne doit pas conduire à la marginalisation de l'Église et à un renoncement à sa vocation missionnaire. Mais avant de voir comment ce nouveau destin du christianisme dans le monde nous invite à inventer un nouveau style de la présence de l'Église dans le monde, il nous faut encore réfléchir théologiquement à la particularité historique du christianisme dans son rapport au mystère du Christ. C'est toujours dans et à partir d'une particularité concrète que l'on peut vérifier la catholicité du christianisme comme religion mondiale.¹¹

Universalité du mystère du Christ et particularité chrétienne

L'Église catholique n'a pas attendu Vatican II pour dépasser une interprétation rigoureuse du fameux adage : "Hors de l'Église pas de salut".¹² La plupart des théologiens ont donc rejeté un ecclésiocentrisme étroit pour adopter un inclusivisme christologique qui était déjà sous-jacent à plusieurs textes du concile au moins sous la forme de ce qu'on appelle la théologie de l'*accomplissement*.¹³ Le Christ porte à leur accomplissement les valeurs positives dont les autres traditions religieuses peuvent déjà être porteuses. Mais pour faire droit aux exigences du pluralisme religieux et pour favoriser un dialogue sur un plan d'égalité entre le christianisme et les autres religions, on constate une tendance largement répandue à prendre ses distances à l'égard d'un christianocentrisme trop affirmé. Surtout en Asie, face aux difficultés de la mission et en fonction d'une meilleure connaissance de la richesse du patrimoine spirituel des grandes religions de l'Orient, certains théologiens sont tentés d'adopter une position dite *pluraliste* qui coïncide avec un théocentrisme radical selon lequel toutes les religions tournent autour de ce soleil qu'est la Réalité dernière de l'univers, qu'on la nomme Dieu ou non.¹⁴

Il semble que le seul moyen de désabsolutiser le christianisme comme religion universelle de salut et de prendre au sérieux la portée salutaire des autres religions soit de remettre en question l'universalité du salut en Jésus Christ. Et puisque c'est en tant même que Verbe fait chair que Jésus est l'unique médiateur entre Dieu et les hommes, on interprétera le langage de l'incarnation comme un langage métaphorique pour

désigner l'ouverture exceptionnelle de Jésus à Dieu. Sans aller jusque là, certains théologiens rappellent que *Dieu seul sauve* et que puisque Dieu travaille au salut de tous les hommes à travers d'autres médiations que le Christ, il faut renoncer à considérer le Christ comme la cause exclusive et *constitutive* du salut de tous les hommes.¹⁵

On doit observer tout de suite qu'il est possible de maintenir avec toute la tradition l'universalité du salut en Jésus Christ et donc de professer un inclusivisme *constitutif* tout en défendant un pluralisme *inclusif* qui respecte ce que chaque tradition a de propre dans l'ordre du salut. Il ne faut donc pas confondre l'universalité du Christ et l'universalité du christianisme. Depuis le concile, la théologie est prête à reconnaître la portée salutaire des autres religions, mais pour autant que celles-ci ont un lien secret avec cette voie spéciale et unique qu'est la médiation du Christ. Je parlerai volontiers avec d'autres théologiens de médiations *dérivées*. L'enseignement de l'encyclique *Redemptoris missio* est explicite à cet égard : "Le concours de médiations de type et d'ordre divers n'est pas exclu, mais celles-ci tirent leur sens et leur valeur uniquement de celle du Christ et ne peuvent être parallèles et complémentaires" (n° 5). Et comme je le montrerai plus loin, cette prétention chrétienne n'a rien d'insultant pour les autres traditions chrétiennes car elle respecte la part d'irréductible de chaque religion que nous ne sommes nullement contraints de considérer comme de l'*implicite* ou de l'*anonyme* chrétien.

Finalement, ce n'est pas en édulcorant le scandale de l'incarnation et la portée centrale de l'événement Jésus Christ pour le salut de tout homme que nous favoriserons le dialogue interreligieux et que nous manifesterons le mieux le caractère non impérialiste de l'universalisme chrétien. Au moment même où nous confessons que Jésus Christ est l'unique source du salut, c'est le paradoxe même de l'incarnation, c'est-à-dire la manifestation de l'Absolu dans et par une particularité historique qui nous invite à ne pas absolutiser le christianisme comme voie exclusive de salut. Nous sommes devenus très sensibles à la particularité historique du christianisme au sein des religions du monde alors que la prétention universaliste du christianisme n'est pas vérifiée historiquement. Mais il faut comprendre cette particularité dans la logique même du mystère de l'incarnation. Le christianisme est congénitalement une religion *dialogale*.¹⁶ Ce n'est pas une question de tolérance à l'âge du dialogue interreligieux. C'est une question de nature.... Je voudrais le manifester rapidement en référence au paradoxe de l'incarnation, au scandale de la croix et en renouvelant notre compréhension de l'accomplissement en Jésus Christ de toute l'histoire religieuse de l'humanité.

Le paradoxe du Christ comme universel concret

Pour écarter une fausse compréhension de l'universalisme chrétien, il faudrait déployer toutes les implications du mystère de Christ compris comme *Universel concret* pour reprendre la belle expression de Nicolas de Cuse. Depuis les temps apostoliques, nous confessons Jésus comme Christ, c'est-à-dire comme Messie Fils de Dieu. Mais nous maintenons la distance entre Jésus et son Père, c'est-à-dire nous prenons au sérieux la particularité historique de l'humanité de Jésus comme icône du Dieu invisible. Jésus est bien la figure absolue de l'amour de Dieu. Mais Dieu ne peut se manifester qu'en termes non divins, dans l'humanité concrète et contingente d'un homme particulier. Conformément à l'affirmation très forte de saint Paul, "En lui habite toute la plénitude de la divinité, corporellement" (Col 2,9), nous croyons que la plénitude de Dieu habite en Jésus. Mais cette identification de Dieu en Jésus nous renvoie à l'identification de Dieu en lui-même qui demeure un mystère inaccessible. Selon notre manière imparfaite de connaître, l'humanité particulière de Jésus de Nazareth ne peut être la traduction adéquate des richesses contenues dans la plénitude du mystère de Dieu. Ou alors, Jésus ne serait déjà plus une icône mais une idole. En d'autres termes, en référence à la règle d'or de Chalcédoine, *sans confusion ni séparation*, nous ne pouvons pas confondre l'élément historique et contingent de Jésus et son élément christique et divin.

Comme Ernst Troeltsch au siècle dernier, Paul Tillich a cherché à prendre ses distances à l'égard d'une conception absolutiste du christianisme de type hégélien. Mais il ne le fait pas au nom de l'histoire des religions, il le fait au nom même du paradoxe de la foi. Le paradoxe absolu consiste dans le 'non' absolu et le 'oui' absolu que Dieu prononce sur la même personne. Cela se vérifie dans le cas de la personne même du Christ et dans le cas du christianisme comme religion de la révélation parfaite et finale de Dieu.

La personne de Jésus comme manifestation historique du Logos invisible et universel réalise l'identité entre l'absolument universel et l'absolument concret.¹⁷ Le paradoxe consiste en ce que le Christ comme être pleinement historique est dans une union indéfectible avec Dieu alors que l'histoire est sous le signe de la chute et de la séparation avec Dieu. L'intérêt de la démarche de Tillich qui est indissociable de sa doctrine christologique sur Jésus comme *New Being* est de montrer que loin d'être contraire à sa portée universelle, c'est la particularité historique de l'événement Jésus de Nazareth qui en est la condition de possibilité. Non seulement le Christ donne son sens à l'histoire mais il la porte : il est au centre de l'histoire

comme événement de salut universel.

Cette loi du paradoxe absolu se vérifie aussi dans le christianisme comme religion de la révélation finale sur Dieu. Toute particularité historique dans sa prétention à l'inconditionnel est sous le jugement de cet inconditionnel qui est Dieu. Le paradoxe consiste à affirmer que puisque le christianisme prétend être la religion de la révélation parfaite sur Dieu, il exclut toute inconditionnalité de la part d'une voie de révélation particulière à commencer par la sienne propre. C'est justement parce que le christianisme revendique à juste titre d'être la religion de la révélation finale qu'aucun des christianismes historiques depuis vingt siècles ne peut prétendre définir l'essence du christianisme comme religion de la révélation dernière sur Dieu. Cette vision audacieuse nous aide à dépasser une prétention naïve du christianisme qui se réclamerait de l'absolu de Jésus Christ pour revendiquer le monopole de toute vérité religieuse sur le mystère de Dieu et la relation de l'homme à Dieu. On rejoint ainsi la vision traditionnelle des Pères de l'Église qui considéraient l'économie du Verbe incarné comme le sacrement d'une économie plus vaste, celle du Verbe éternel qui coïncide avec l'histoire religieuse de l'humanité.

Un christianisme sous le signe de la kénose de Dieu

Le paradoxe du Christ comme l'unité de l'absolument universel et de l'absolument concret ne prend sa signification ultime qu'à la lumière d'une théologie de la Croix.¹⁸ Le Christ n'a pas gardé jalousement son égalité avec Dieu mais il s'est dépouillé en prenant la condition de serviteur et il s'est abaissé jusqu'à la mort sur une croix (Phil 2, 6-8). La croix a une valeur symbolique universelle. Elle est le symbole d'une universalité toujours liée au sacrifice d'une particularité. Jésus meurt à sa particularité juive pour renaître par la résurrection en figure d'universalité concrète, en figure de Christ. Le Christ ressuscité libère la personne de Jésus de Nazareth d'un particularisme qui l'aurait fait la propriété d'un groupe particulier, la première communauté de ses disciples.

Ce mystère de la kénose donne sa note distinctive au christianisme parmi les religions du monde et nous aide à exorciser tout venin d'absolutisme dans sa prétention légitime à l'universel. C'est le tombeau vide, l'absence du fondateur qui a permis l'avènement du corps de l'Église. De même qu'il n'y a pas d'expérience chrétienne sans conscience d'une Origine absente, il n'y a pas de pratique chrétienne sans conscience d'un *manque* qui est la condition d'un rapport à l'autre, à l'étranger, au différent.¹⁹

Cette dialectique de la particularité et de son dépassement par l'ouverture à l'autre nous permet de

repenser l'articulation entre le message chrétien et la pluralité des traditions religieuses et culturelles. À l'encontre de tout impérialisme dans l'ordre de la vérité et de l'expérience religieuse, il s'agirait pour chaque communauté chrétienne et pour le christianisme tout entier d'être le signe de ce qui lui manque. L'expérience chrétienne ne se substitue pas aux autres expériences humaines authentiques qu'elles soient religieuses ou non, mais elle leur confère un sens inédit. L'identité chrétienne coïncide avec l'expérience d'une Altérité, celle de Dieu et l'altérité de toute autre vérité ou pratique qui n'est pas déjà englobée dans le système chrétien. À la différence d'une identité qui est sous le signe d'une unité de perfection, l'identité chrétienne est de l'ordre du devenir, du consentement à l'autre et du service de celui qui devient mon prochain. La vérité elle-même peut devenir une idole hors de la charité, disait Pascal. La vérité dont témoigne le christianisme, loin d'être une vérité englobante et close sur elle-même se définit en termes de relation et même de *manque*. On dira volontiers, dans l'horizon du dialogue interreligieux, qu'elle n'est ni exclusive, ni inclusive de toute autre vérité, mais qu'elle est relative au sens de *relationnelle* à toute autre semence de vérité d'ordre religieux ou culturel.

Un accomplissement non totalitaire

L'événement Jésus Christ coïncide avec la révélation définitive sur le mystère de Dieu et le christianisme comme religion de la révélation finale accomplit toutes les semences de vérité, de bonté et même de sainteté qui peuvent se trouver disséminées dans les religions du monde. Il s'agit là d'une vérité incontestable, mais à la lumière d'une réflexion encore tâtonnante sur les rapports d'Israël et de l'Église, il s'agirait de réinterpréter dans un sens non totalitaire la notion d'accomplissement.

Depuis le concile de Vatican II, la plupart des théologiens sont prêts à reconnaître dans le judaïsme comme religion de l'élection un *irréductible* qui ne se laisse pas intégrer dans l'Église au plan de l'histoire qui continue. Même si on ne peut pas identifier purement et simplement le rapport entre les deux Testaments et le rapport entre le judaïsme et le christianisme, la manière dont le Nouveau Testament accomplit la Loi et les prophètes demeure très éclairante.²⁰ Cela n'a jamais voulu dire que le premier Testament serait dépourvu de sens en dehors de son achèvement. Le nouveau Testament ne remplace pas le premier au sens où il l'abolirait. Il faut plutôt comprendre la Nouveauté de l'Évangile comme une 'rupture instauratrice' d'un sens inédit qui n'abolit pas la Loi et les prophètes. De même, l'Église accomplit les promesses de l'ancienne Alliance, mais elle ne se substitue pas à Israël et on doit éviter de parler de

l'Église en termes de nouvel Israël.

Le schisme originaire de l'Église naissante et d'Israël est donc l'indice d'un dialogue potentiel qui est inscrit dans l'acte de naissance du christianisme comme nouvelle religion. Il faut comprendre la particularité chrétienne comme une altérité qui n'abolit pas mais qui ouvre à un rapport avec l'autre en lui conférant sa légitimité. Même s'il s'agit d'une analogie encore lointaine, on semble autorisé à dire que le rapport de l'Église au judaïsme a une valeur de paradigme quant au rapport actuel du christianisme aux autres religions. De même que l'Église n'intègre pas et ne remplace pas Israël, de même elle n'intègre pas et ne remplace pas la part d'irréductible dans l'ordre religieux dont une autre tradition religieuse peut être porteuse.

Nous avons coutume de dire que les religions non chrétiennes, en dépit de leurs limites, sont porteuses de valeurs implicitement chrétiennes qui trouvent dans le christianisme leur accomplissement parfait. Une telle dialectique de la 'préparation' et de l'accomplissement ne respecte pas assez la part d'*irréductible* propre à chaque tradition religieuse, celui-là même pouvant relever de l'action secrète de l'Esprit de Dieu qui souffle où il veut. Nous sommes donc invités à réinterpréter dans un sens non totalitaire la catégorie incontestable d'accomplissement et à montrer que toutes les semences de vérité, de bonté et de sainteté manifestées tout au long de l'histoire religieuse de l'humanité trouveront leur accomplissement dans la plénitude du mystère du Christ mais de telle sorte que leur altérité irréductible soit respectée. J'éviterai ainsi de parler de valeurs implicitement chrétiennes qui ne trouveraient leur explicitation parfaite que dans le christianisme. Je parlerai plus volontiers de valeurs *chrésiennes* qui sans doute peuvent enrichir notre intelligence de la singularité chrétienne mais qui ne sont pas nécessairement intégrables au christianisme. Ce dernier ne peut avoir en effet l'ambition de totaliser toutes les vérités d'ordre religieux dont témoigne l'histoire religieuse de l'humanité. Et le voudrait-il, il risquerait de compromettre ce qui relève de son génie propre.

Ainsi, alors que nous portons un jugement positif sur le pluralisme religieux, nous ne pouvons plus aussi facilement que dans le passé conclure à l'universalité du christianisme à partir de l'universalité de Jésus Christ. On doit prendre au sérieux la particularité et la contingence historiques du christianisme. Mais en même temps, on doit maintenir un certain universel, de l'ordre de ce que j'appelle volontiers la *christianité*,²¹ auquel tout homme et toute femme participent en vertu même du dessein créateur et sauveur de Dieu qui a voulu *récapituler* toutes choses en Jésus Christ. Pour reprendre les catégories usuelles, il est possible de concilier un *christocentrisme constitutif* et un *pluralisme inclusif*. C'est dire que l'on peut éviter de faire appel à

un théocentrisme indéterminé tout en prenant ses distances à l'égard de ce que certains rejettent comme une forme de christianomonisme.

La mission universelle de l'Église dans le contexte du dialogue interreligieux

L'Église doit être à l'écoute des "signes des temps". Nous avons vu pourquoi l'Église avait dû renoncer au rêve de la chrétienté. En fait, elle peut exercer sa mission universelle sans prétendre instaurer une société politique qui soit une anticipation du Royaume. D'autre part, nous avons une conscience plus vive de la particularité historique du christianisme. L'Église n'a pas le monopole du salut advenu en Jésus Christ. En vertu même du dessein de Dieu et de l'universalité du mystère du Christ, le Règne de Dieu peut advenir à sa manière dans les autres traditions religieuses de l'humanité. Cela nous interroge nécessairement au seuil du troisième millénaire sur le sens et la nature de la mission.

Sans pouvoir traiter comme il conviendrait cet immense sujet, je voudrais insister au moins sur trois points qui sont directement en lien avec la vocation universelle du christianisme. Je parlerai successivement de la distance entre l'Église et le Royaume, sur les rapports entre évangélisation et inculturation à la fin de l'eurocentrisme et sur la vocation mondiale du christianisme dans le contexte de la mondialisation.

Église et Royaume

J'ai cru pouvoir refuser d'absolutiser le christianisme dans la mesure même où il est la religion de la révélation dernière et parfaite de Dieu. L'inconditionnalité de Dieu met en question la prétention à l'universel de cette voie contingente qu'est le christianisme. Il faut en dire autant de l'Église dans son rapport au Royaume et dans la ligne de Vatican II développer la dimension *sacramentaire* de l'Église. Même si le concile ne parle pas explicitement de l'Église comme "sacrement du Royaume", on peut légitimement utiliser ce vocabulaire dans la mesure où *Lumen gentium* affirme que l'Église est "en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain" (LG n° 1). Il est vrai que plusieurs textes du concile tendent encore à identifier — comme c'était généralement le cas avant le concile — l'Église et le Règne de Dieu déjà présent dans l'Église. Mais dans la perspective d'un jugement positif sur le dialogue interreligieux, on trouve dans l'encyclique de Jean Paul II, *Redemptoris missio*, un texte important qui affirme nettement une distinction entre l'Église et le Règne de Dieu déjà présent dans l'histoire :

Il est donc vrai que la réalité commencée du Royaume peut se trouver également au-delà des limites de l'Église, dans l'humanité entière, dans la mesure où celle-ci vit 'les valeurs évangéliques' et s'ouvre à l'action de l'Esprit qui souffle où il veut et comme il veut (cf. Jn 3,8) ; mais il faut ajouter aussitôt que cette dimension temporelle du Royaume est incomplète si elle ne s'articule pas avec le Règne du Christ présent dans l'Église et destiné à la plénitude eschatologique» (n° 20).

On souligne ainsi un décentrement de l'Église par rapport à elle-même. L'Église est toute relative à l'Absolu du Royaume. Elle est non seulement le signe efficace du Royaume comme plénitude eschatologique mais aussi le signe du Royaume qui advient dans le cœur des hommes et des femmes qui vivent déjà des valeurs évangéliques, c'est-à-dire sans le savoir, de l'Esprit du Christ. Ces derniers, sans faire partie de l'Église, sont déjà membres du Royaume de Dieu.²² Certes, la présence du Règne de Dieu dans l'Église demeure privilégiée puisque elle a reçu du Christ la plénitude des moyens du salut. C'est pourquoi il faut dire que ceux qui accèdent au salut et appartiennent déjà au Règne en dehors de l'Église sont cependant *ordonnés* à l'Église corps du Christ (cf. *Lumen gentium*, n° 16).

Si on identifie purement et simplement l'Église et le Règne de Dieu présent dans l'histoire, alors la mission évangélisatrice de l'Église demeure centrée avant tout sur l'annonce aux 'autres' de Jésus Christ comme Sauveur universel. Mais si on maintient la distance entre l'Église et le Royaume, alors il faut inclure dans la mission de l'Église le dialogue interreligieux et toutes les tâches qui sont au service de la libération intégrale de l'homme et de l'avènement de la justice et de la paix dans le monde. Le dialogue n'est pas seulement un préalable à la mission, il est déjà un dialogue de salut comme l'atteste le document *Dialogue et annonce*.²³ L' 'autre' doit être respecté comme quelqu'un qui peut-être a déjà répondu à l'appel de Dieu et appartient au Royaume de Dieu. Il s'agit du respect du même mystère de salut en Jésus Christ, même si ce mystère l'atteint par des voies différentes. Tous ensemble sont appelés à construire le Règne de Dieu qui advient dans l'histoire.

Contrairement aux conclusions hâtives de certains, la mission n'a rien perdu de son urgence même si la théologie postconciliaire ne met plus un lien étroit entre l'appartenance à l'Église et la grâce du salut en Jésus Christ. Lorsque la mission n'est pas polarisée sur la conversion de l' 'autre' à tout prix comme si son salut dépendait exclusivement de son changement de religion, elle garde tout son sens comme manifestation de l'amour de Dieu, comme incarnation de l'Évangile dans le temps, comme témoignage rendu au Royaume de Dieu qui advient chaque fois que les valeurs évangéliques sont honorées. C'est le cas en particulier quand les agents de la mission se trouvent affrontés à

une grande religion non chrétienne comme l'islam ou l'hindouisme. En fait, la présence silencieuse par la prière, la pratique des béatitudes, le dialogue sincère avec les membres de cette autre religion assurent la mission de l'Église comme sacrement du Royaume qui vient. La mission permanente de l'Église, ce n'est pas l'extension quantitative des membres de l'Église comme si elle était au service d'elle-même. C'est bien plutôt, en dialogue avec tous les hommes de bonne volonté, de manifester et de promouvoir le Royaume de Dieu qui a commencé de s'inaugurer dès le premier instant de la création et qui continue d'advenir dans l'histoire bien au-delà des frontières de l'Église de la terre.

Évangélisation et inculturation

Le défi pour la mission de l'Église à l'aube du XXI^{ème} siècle, ce n'est pas seulement la permanence et la vitalité des grandes religions du monde, c'est aussi l'existence de grandes cultures comme la culture africaine, la culture asiatique, la culture amérindienne, qui sont encore trop étrangères à la culture dominante du christianisme depuis vingt siècles. L'Évangile a une vocation catholique, c'est-à-dire mondiale : il doit pouvoir devenir le bien de tout homme et de toute femme. Durant des siècles, le message chrétien a été pensé et reformulé sous le signe de la tension entre ces deux villes emblématiques que sont Jérusalem et Athènes. Mais de plus en plus, l'Église est invitée à prendre en compte un *tertium quid*, à savoir l'autre non occidental qui n'est ni juif, ni grec. De même que l'Évangile en vertu de sa vocation universelle a surmonté la dualité du juif et du grec, il doit dépasser la dualité de l'occidental et du non occidental. Jésus a fait tomber le mur entre Israël et les nations (Éph 2,14). Concrètement, cela veut dire qu'aujourd'hui il faut faire tomber le mur entre le gentil et le «barbare». Depuis Vatican II, le passage de l'eurocentrisme au polycentrisme à l'intérieur de l'Église coïncide avec l'avènement de l'âge post-colonial et de la mondialisation. Ainsi, pour la première fois dans l'histoire du christianisme, l'inculturation au nom de l'universalité de l'Évangile pourrait ne pas coïncider avec l'emprise d'une culture dominante.

J'ai cru pouvoir dire que Jésus est mort à sa particularité pour renaître en figure d'universalité concrète. Analogiquement, il est permis de penser que l'Église ne peut accomplir son universalité conformément au dynamisme de l'Esprit qu'en prenant une distance critique à l'égard des figures historiques privilégiées qu'elle a revêtues au cours des siècles. Mais il convient de dénoncer une certaine illusion. Contrairement au rêve des théologiens libéraux du XIX^{ème} siècle, il n'existe pas une essence chimiquement pure du christianisme. Dès les origines, il s'agit d'un

christianisme inculturé, c'est-à-dire qui a pris le risque d'une incarnation dans les schèmes et les catégories de la pensée sémitique et de la culture grecque. La foi est transculturelle, mais elle n'existe pas en dehors d'un certain véhicule culturel. C'est pourquoi il est illusoire d'imaginer un christianisme qui cesserait d'être occidental pour devenir africain ou asiatique en fonction des grandes mutations de l'histoire, en particulier la fin de l'eurocentrisme. Il faut plutôt favoriser une rencontre créatrice entre les ressources de l'Occident chrétien et les valeurs propres des cultures non occidentales qui sont elles-mêmes inséparables de grandes traditions religieuses.²⁴

En vertu du lien indissociable entre culture et religion, il est de plus en plus difficile d'envisager l'inculturation du message chrétien dans des civilisations autres que l'Occident sans évoquer la rencontre avec une grande tradition religieuse. C'est surtout vrai dans le Sud-Est asiatique. La nouveauté de l'Évangile peut être en rupture avec les pesanteurs de l'homme pécheur et avec les éléments d'une tradition religieuse qui ne favorisent pas l'obéissance à Dieu. Mais comme nous l'avons vu, une tradition religieuse peut être aussi porteuse d'un irréductible dans l'ordre religieux qui ne sera pas nécessairement aboli mais métamorphosé par l'esprit du Christ. Il est donc très difficile d'établir une distinction tranchée entre des éléments culturels qui pourraient être gardés et des éléments religieux qu'il faudrait rejeter. Toute la question est de savoir si c'est l'Évangile lui-même qui est récusé ou le faux scandale d'un véhicule à la fois culturel et religieux complètement étranger aux hommes et aux femmes auxquels il est annoncé. Face au défi de cultures et de religions différentes, l'Église ne peut être fidèle à sa mission universelle qu'en opérant une conversion et un discernement entre les éléments fondamentaux du message chrétien et puis des éléments plus contingents qui relèvent de la culture à laquelle il s'est trouvé historiquement associé. Le fait que, durant vingt siècles, la figure privilégiée du christianisme ait été occidentale ne préjuge pas de l'avènement d'autres figures du christianisme au cours du troisième millénaire.

L'universalité du christianisme dans le contexte de la mondialisation

La mondialisation qui est indissociable de la révolution informatique représente une chance incontestable pour la diffusion de l'Évangile jusqu'aux extrémités de la terre. Mais dans la mesure où la mondialisation est sous le signe de la loi du marché, elle engendre en fait une pauvreté croissante pour des millions et des millions d'êtres humains. Par ailleurs, le double écueil de la mondialisation, c'est à la fois

l'extension à l'échelle planétaire d'un modèle d'homme de plus en plus uniforme qui nivelle les ressources anthropologiques et religieuses des cultures locales et, par réaction, des crispations identitaires qui conduisent à des nationalismes exacerbés et des fanatismes religieux.

L'Église n'a pas la prétention de proposer un modèle alternatif qui rende la terre plus habitable et la communauté humaine plus conviviale. Mais dans la mesure où elle témoigne de l'Évangile, elle peut exercer un rôle de *contre-culture* à l'égard d'une certaine déshumanisation de l'homme et adresser un avertissement prophétique face aux injustices criantes d'une société qui est de plus en plus sous le signe de la seule loi du profit et sacrifie le social à l'économique. L'Église doit témoigner de la Bonne Nouvelle du salut en Jésus Christ comme libération du péché et de la mort éternelle. Elle témoigne donc d'une espérance au-delà des limites de cette histoire et fait la preuve que le christianisme ne s'épuise pas dans son utilité pour le monde. Mais en même temps, dans la fidélité au messianisme de Jésus, l'Église a une responsabilité historique quant à la figure de ce monde. Concrètement, cela veut dire que l'Église ne peut justifier sa prétention universaliste que si elle épouse les causes universelles de l'humanité contemporaine : le combat pour la justice, la défense et la promotion des droits de l'homme, la sauvegarde de la création, le respect de la vie, le souci prioritaire des plus défavorisés. Nous retrouvons ici la fameuse "option préférentielle pour les pauvres" qui est le plus sûr moyen d'écrire une histoire humaine qui travaille mystérieusement à l'avènement du Royaume de Dieu.

L'Église n'est pas seulement le sacrement du Royaume à venir. Déjà ici-bas, comme on l'a dit plus haut, elle est «le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'unité de tout le genre humain» (*Lumen gentium*, n° 1). À l'heure de la mondialisation, le christianisme ne réalisera sa vocation mondiale que si l'Église peut servir de paradigme quant à l'unité de la famille humaine. Il s'agit en effet de favoriser l'émergence d'un type d'unité qui respecte les particularités légitimes d'ordre anthropologique et culturel. Toute culture particulière qui est au service de l'humain authentique a une portée universelle. C'est le seul moyen d'échapper au double danger, soit d'une globalisation de plus en plus univoque, soit d'un éclatement qui risque de conduire à la dispersion de Babel. L'Église de la Pentecôte qui raconte les mêmes merveilles de Dieu dans la diversité des cultures a la vocation redoutable d'être le modèle de cette humanité de demain.

Notes :

¹ J'ai déjà cherché à manifester la vocation mondiale

de l'Évangile dans le nouveau contexte de la mondialisation et du dialogue des religions et des cultures dans mon étude "Pour un christianisme mondial", *Recherches de Sciences religieuses*, Janvier-Mars 1998, pp. 53-75.

² J.B. Metz a souvent eu recours à cette expression de *polycentrisme culturel* pour désigner un nouvel âge de l'histoire de l'Église qui coïncide avec l'événement du concile de Vatican II : voir surtout "Unité et pluralité. Problèmes et perspectives de l'inculturation", *Concilium* 224 (1989) pp. 87-96.

³ Pour une première approche à la fois historique et théologique de la tentation absolutiste d'une certaine pratique ecclésiale, on peut se reporter au Numéro spécial de *Concilium*, "Vraie et fausse universalité du christianisme", 155, 1980.

⁴ J'emprunte l'expression de *messianisme paradoxal* à Ch. Duquoc dans *Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1994. Pour une étude à la fois biblique et théologique de la notion de messianisme, on se reportera avec profit à son article "Le Messianisme de Jésus" dans *Catholicisme*, n° 9, col. 19-28, Paris, 1980.

⁵ Cf. M. de Certeau, L. Cognet, J. Daniélou, *La notion de mépris du monde dans la tradition spirituelle occidentale*, Paris, Éd. du Cerf, 1965.

⁶ Je reprends ici les quatre figures historiques à partir desquelles Ch. Duquoc tente d'interpréter l'histoire des relations entre l'Église et le monde, cf. op. cit. p. 130.

⁷ Cf. J. Le Goff, article "Millénarisme" dans *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1968.

⁸ Au sujet des ambiguïtés de la Chrétienté, on aura tout intérêt à se reporter à la brève esquisse historique que retrace A. Weiler, "La Chrétienté et les autres", *Concilium* 220 (1988) p. 129-140.

⁹ Sur la césure historique introduite par Vatican II, on lira avec profit la synthèse récente de Ch. Theobald, "Le devenir de la théologie catholique depuis le concile Vatican II" dans *Histoire du christianisme*, Vol. 13, "Crises et renouveau (de 1968 à nos jours)", Paris, Desclée, 2000, p. 169-217.

¹⁰ Je me permets de renvoyer à mon article "Sécularisation" dans le *Dictionnaire de Spiritualité*, T. 15, Paris, Beauchesne, 1989.

¹¹ Je recommande volontiers l'essai original de G. Ruggeri, "Pour une logique de la particularité chrétienne", dans *Cultures et théologies en Europe* (J. Vermeulen, dir.), Paris, Éd. du Cerf, 1995, p. 77-108.

¹² On trouvera une étude historique très complète de la portée de cet adage dans J. Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, coll. "Cogitatio Fidei" 2000, Paris, Éd. du Cerf, 1997, Ch.III.

¹³ Comme représentants de cette théologie avant et pendant le concile de Vatican II, on peut citer les grands noms d'Henri de Lubac, Yves Congar et Karl Rahner.

¹⁴ Pour une présentation et une évaluation critique des principaux théologiens asiatiques, on consultera utilement l'ouvrage de M. Fédou, *Regards asiatiques sur le Christ*, Paris,

Desclée, 1998.

¹⁵ C'est la position en particulier du théologien américain Roger Haight (cf. *Jesus Symbol of God*, 1999) et du théologien indien, Michael Amaladoss (cf. "Jésus Christ, le seul Sauveur, et la mission", *Spiritus*, n° 159, 2000).

¹⁶ J'avais déjà proposé cette expression dans mon étude en marge de l'œuvre de Michel de Certeau, "Le non lieu de la théologie chez Michel de Certeau" dans *Michel de Certeau ou la différence chrétienne* (Cl. Geffré éd.), Paris, Éd. du Cerf, coll. "Cogitatio Fidei" 165, 1991, p. 159-180.

¹⁷ Cf. cette affirmation de P. Tillich : "The Logos doctrine as the doctrine of the identity of the absolutely concrete with the absolutely universal is not one theological doctrine among others; it is the only possible foundation of a christian theology which claims to be the theology", *Systematic Theology*, The University of Chicago Press, 1963, vol. I, p. 17. J'ai essayé de manifester l'originalité et la portée de la christologie de Paul Tillich pour le dialogue interreligieux dans mon étude : "Paul Tillich et l'avenir de l'oecuménisme interreligieux", *Rev. des Sciences phil. et théol.* 77 (1993) pp. 3-22.

¹⁸ Je suis revenu à nouveau sur cette dimension importante pour toute théologie des religions dans un article récent : "Le pluralisme religieux et l'indifférentisme ou le vrai défi de la théologie chrétienne", *Revue théologique de Louvain*, 31, 2000, pp. 3-32.

¹⁹ En introduisant ici la catégorie typiquement psychanalytique de *manque*, je m'inspire des travaux de Michel de Certeau : voir en particulier son article «La rupture instauratrice» repris dans l'ouvrage *La faiblesse de croire*, Paris, Le Seuil, 1987, p. 183-226.

²⁰ J. Moingt, "Une théologie de l'exil", dans *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, op. cit., pp. 131-156.

²¹ J'ai tenté de m'expliquer sur ce que j'entends par *christianité* dans mon dernier livre *Profession théologien. Entretiens avec Gn. Jarczyk. Quelle pensée chrétienne pour le XXIème siècle ?* Paris, Albin Michel, 1999.

²² Sur ce point, je renvoie volontiers à l'étude nuancée de J. Dupuis, "L'Église, le Règne de Dieu et les autres" dans *Penser la foi. Mélanges offerts à Joseph Moingt* (J. Doré et Ch. Theobald éd.), Paris, Éd. du Cerf, 1993, pp. 327-349.

²³ Cf. Cl. Geffré, "La mission de l'Église comme dialogue de salut", *Lumière et Vie*, n° 205, pp. 33-46.

²⁴ J'ai déjà eu l'occasion de m'exprimer plusieurs fois sur cette exigence de l'inculturation du christianisme dans le contexte actuel de l'Église. Voir en particulier : "La rencontre du christianisme et des cultures", *Revue d'Éthique et de théologie morale. Le Supplément*, n° 192, mars 1995, pp. 69-91.

Réf. : Texte de l'auteur. (Conférence donnée à Rome le 18 octobre 2000, lors du congrès missiologique internationale, tenu à l'Université Pontificale Urbaniana.)

Fr Henry Paroi

How Do We Identify Melanesian Christians?

What do you think is the identity of the Melanesian Christians? Do we have to become something else in order to become Christian? These are the types of question we have to ask ourselves. What makes us true Melanesian Christians? Too many of us take it for granted that we have already been made Christian and so, no problem. We should try as best we can to do away with such a mentality because if we take Christianity as it is being presented to us, we will be living a very artificial life. We pretend to be something else, but we are not. We have to be truly Melanesian in order to become truly Christian. We cannot deny the fact that we are Melanesians, and on top of that we are Christians.

Introduction

Our world or our society as we know is very busy. There are a great many discoveries and inventions going on. Science and technology have played a major part in trying to make this world a better place for people to live in. As Christians, we believe that God has created this world, but his work of creation is still emerging. He gave the necessary intelligence to human beings to make this world a better world for people to live in. In other words, God expects us to continue the work of creation he has begun and to make it better.

In the same way, our understanding of God has grown and developed. We are beginning to know him better through our own experiences, whatever situation we are in. This is also the result of the changes in our Church structures, the way we pray, the way we talk about God and the way we express our faith in him. These changes have taken place so that the way we express our faith in God will meet the demands and experiences of our time here and now. In other words, our Christian theology has grown and developed. We are trying to discover God more and more through our own life experiences.

As the Melanesian people grow and develop, the way they think or perceive things will also change. Some of the factors that have influenced these changes would be education, influences that are coming from within Melanesian boundaries, from outside and, also from Christianity. Without doubt, we have good and bad influences coming into our societies. And these are the very ones that will shape the mentality and the way of life of Melanesians, whether we like it or not.

While this is going on, some Melanesians are be-

ginning to be aware of the dangers that might take place. They fear that there is a danger that the traditional cultural values could be lost. And so, they are trying to look back and get hold of these values. They believe that these values are very important because they keep the identity of being Melanesians. If those values go, then we would have no Melanesians. They believe that it is more profitable to use these cultural values in order to understand what is coming into their culture. That means that whatever good comes into their culture, they will be able to use their own cultures to interpret and evaluate the new things in their own terms.

The majority of Melanesians are Christian, and they are beginning to realise that they can only understand God better and express their faith in God better, through their own terms in life. They want to discover God more and more as Melanesians. And, of course, this is not limited to the Melanesians alone. This is also happening in the other Third World countries. As a result, through their great thinkers or theologians, some of these Third World Christians are trying to discover God more, and are trying to talk about him according to their own context or experiences. As a result, there has arisen the Theology of Liberation, Black Theology and so on.

When we speak of trying to understand or rediscover God within the real life situation of the Melanesians, we mean to say that we will put the Gospel values within the context of the life experiences of the people. We do not change anything from the teaching of Christ, but we try to find out how it could be meaningful to the Melanesians. The process whereby this could be carried out is called **contextualisation, indigenisation or inculturation**.

At the very beginning, I have started off with some questions and I was searching for an identity for the Melanesian Christian. The three terms I have mentioned above can in some way help us to try and identify what would, or what could, be done in order that we may have a Melanesian identity that is at the same time, Christian. It is very important that we should have a kind of distinctive mark that will show other people that we are Melanesian Christians.

In this paper, I will try to explore the meaning of the three terms that I will be using, and will try to find out how they are related. They look quite frightening but they are not so difficult if we take time to think about them. All three of them in their own way have

something to do with culture and the Gospel of Christ. In their own way, they try to help the message of the Gospel be understood more meaningfully within cultural terms.

However, the main purpose of this paper is to help stir up our own Melanesian people who have the necessary background or tools to come forward and assist our people in their struggle to live a life that is expected of them as Christians. But this life is going to be lived within the life situations of the people. I believe that we have many good thinkers in Melanesia and so I call on them to come forward. The time has come, and let us make use of the limited resources we have and not leave them idle.

Meaning of Contextualisation

The term contextualisation is derived from the word, context. According to a dictionary, context would mean “circumstances in which something happens or in which something is to be considered”.¹ To support this, I will give an example. Let us take eating. Most people would agree that eating has a social dimension. Through our eating together, through our sharing of food together, we can learn to know others, we can understand them. Through eating, unity, togetherness is achieved. And so, from the context of eating together, we can build up our relationships.

Having said that, what can we say about the term as it stands? Contextualisation is very hard to define, but we can describe it by saying that it implies a “... process in which the decision and actions are directed at local situations”.² As far as we are concerned, it means that it is a process whereby the message of Christ is preached and placed within the concrete life situations of the Melanesian people.

One good example is this. Look at the prayers we have in our liturgical services. Many of them have been translated into our local languages. We are praying and singing in our own languages, and that is the work of contextualisation. People are talking to God in their own languages. And this is one of the greatest achievements we have in our churches so far. We can understand what we are saying. In the past, at least in the Catholic Church, prayers were said in Latin and the hymns were sung in Latin as well. But now, it is different because we know what we are talking about.

Meaning of Indigenisation

Again, the term indigenisation is borrowed from the word indigenous. It simply means, “belonging naturally (to a place)”.³ In other words, some one who is born in a given place, therefore in a given culture or environment. What do we mean when we speak of

indigenous Melanesians? What we mean here are the people who have been born and brought up in PNG, Irian Jaya, the Solomon Islands, Vanuatu, New Caledonia and Fiji. Of course, there are some people who have been born in our countries, but they are not Melanesians because they do not share the same culture with us. Therefore, we cannot call them indigenous people of Melanesia. Sometimes we speak of the indigenous clergy. What we mean here is that there are priests or pastors who have been ordained to become ministers of the Church and yet they are typical Melanesians.

Indigenisation “... is a term concerned with peoples’ cultural milieu ... (it) strives to take very seriously the traditional or native culture of a people”.⁴ And so, within the process of indigenisation in the Christian context, the communicators of the Gospel message take into account very seriously the cultural background of the people. They have to consider where people are when they are talking about the Christian faith, morals, attitudes and so on.

The term indigenisation is a subject for debate, especially in the mission countries. For many theologians, the concept is a theological one and is very much connected to the missions. Some of them even go further by saying that the term would imply a “self-governing, self-supporting and self-propagating church”.⁵ This is how one of the authors tried to describe indigenisation:

... formation of the local community of Christians and training of the local clergy and religious, to their life-style or sociological adaptation, to the incarnation of the Gospel in actual life situations and in every sphere of personal and family life, social and civic activities, to economic and political systems and the cultures of each country; to theology, spirituality, the triple ministries of the Word (preaching, evangelisation, catechesis), worship (liturgy) and service (formation and organisation of Christian community towards Christian maturity, witness in society and humble service in love).⁶

Relationship between Contextualisation and Indigenisation

We are aware that when we are doing contextualisation and indigenisation, we are doing theology. Both, in their own ways, will try to help the people to understand more fully the presence and message of Christ in their own life situations. On the other hand, we must be careful that we do not confuse the two terms because they are different in their own ways, and yet they can both help us to express our faith in God more meaningfully.

It has been stated that the concept of indigenisation

tends to "... pose some ambiguities and limitations in adequately conveying or even understanding the faith of the Third World Christians".⁷ Let us have a look at some more areas whereby the concept of indigenisation is said to have some limitations. The idea that is brought across by indigenisation implies the importation of Christ and then planting Christianity in the local situations. The idea of importation is not very positive. Something foreign has been imposed on the local people.

We can go a little bit further by saying that, the idea of indigenisation also implies that we use our cultural heritage or cultural values so that our expression of faith in Christ is meaningful. In order to do that, we would have to regain our traditional myths or stories, worship and so on. But, this will be difficult because the Churches have cleared out many of our cultural practices. The idea of localisation is also implied. We do not have localisation for its own sake; we have to have firm and reasonable resources in order to have that. We should have properly trained people before we can have localisation, and this also includes the Church personnel and finances. How many churches are still very much dependent on aid, both on money and church workers?

If we take a closer look at the idea of indigenisation, we will further realise the problem it can bring. It can "portray the spirit of cultural self-contained prejudice and to some extent opposition against the theologies of other peoples".⁸ Considering all these reasons that limit the idea of indigenisation, we are then more inclined to accept the idea which is brought across by contextualisation. To accept more readily the concept of contextualisation does not suggest that we will completely forget the ideas and feelings that are brought across by indigenisation. The fact still remains that we will "retain the ideas and feelings as expressed in indigenisation and to relate them to their future meaning".⁹

Culture is not static, it changes. It can adapt, and is influenced in many different ways by other cultures. A culture has to do that in order to serve properly its members who are undergoing change. Considering the aspect of change in a culture, the idea of indigenisation will not adequately cater for this change, because it only tends to put emphasis on using traditional cultures as such. It is not future oriented, it tends to look back to its own way. It is not outward looking toward relations with other cultures.

Having considered the limitations that indigenisation tends to have; I am very much convinced that we should work in the area of contextualisation. The concept that comes out here is very much open to any culture, whether in developing countries, or in very sophisticated societies or in very highly developed societies. The concept of contextualisation is open to

the future, yet it focuses very much on the current situations of the people here and now. In other words, the concept moves or changes with the changes that are taking place in the life experiences of people here and now.

I have been trying to make clear the difference between indigenisation and contextualisation, while at the same time stating that they are related so both are useful. Their difference will become very clear if we try to put them into practice. Indigenisation will tend to be stacked on traditions while contextualisation will very seriously consider the changes that are taking place.

If we were going to accept that we should work with contextualisation, we would also have to include the idea of inculturation. The work of contextualisation is to point out, or identify, areas whereby the work of inculturation would go ahead. In the following pages, I shall be discussing at length the idea of inculturation, its meaning and how it works in different contexts. I believe that although the two terms are different from each other, they can work side by side.

How can we know that our work of contextualisation is well orientated? Paul Hiebert uses another term. He talks about critical contextualisation. According to this concept, we are given some principles in order that we may use or adapt some traditional practices and transform them to be used in the church. Or we could even take those practices that are unchristian and transform them or change them so that they can have a Christian meaning.¹⁰

What is Authentic Contextualisation?

Through the guidance of our leaders who have gone through cross-cultural experiences or have received some kind of training that is associated with this kind of work, we must first of all study our cultures very deeply. We have to gather information critically; we have to analyse our traditional beliefs and customs in whatever question or issue we are addressing.

Then with our leaders we can move on to study the passages in the Scriptures, our Christian tradition that has been handed down, and also to listen to what our authorities are saying or teaching. This critical process will produce both negative and positive results.

(a) Scriptural Basis

The first thing we have to take note of here when we are doing inculturation is that we must be careful to maintain the scriptural basis. That would mean that some particular aspect of our culture could either be accepted or rejected as far as the teaching of the Bible is concerned. For example, in many of our societies in Melanesia, women are forbidden to stand up in front

of the people, especially when men are gathered. This will also mean that women are not allowed to stand up and read the Scriptures during prayer services. Is that particular custom acceptable as far as the teaching of the Bible is concerned? The Bible teaches us that each and every Christian has a duty and a right to preach about God. By Baptism every one is entitled to share the word of God in many different ways. Therefore, this particular custom is going to be challenged by the word of God.

The more positive example would be this. In my area back in the Shortlands, there existed a custom that a group of women would prepare food with their husbands and then take it to the chief of the village. The chief would then redistribute this food to the people and those who had come to see him. Furthermore, the way in which the food was brought to the chief was quite ceremonious. I would think that this could be used at the time of the Offertory during Mass. It could be quite fitting because, after the priest has consecrated the bread and wine into the Body and Blood of Christ, it is then distributed to the congregation.

(b) Modification or Transformation

Some aspects of our culture could be in a middle position. They could be reworked or reorganised in order that they express the message of Christ in a more meaningful way. One example is the songs and prayers our people used to pray to their traditional gods. We could get some of these and perhaps change some of the words so that they can bring out the true Christian meaning of what we are saying or singing.

Another example is that in my village we have a custom when a chief dies. There is a special kind of dance, which is called "Sagini". It is mainly performed by women and is done in a very solemn way. It involves the waving of hands and some ceremonious wavy movement created by the legs. We are already using this on Good Fridays. We have changed some things so that it will give us the true meaning of what we want to get. It is adapted here because the people believe that since Christ is the Chief, then we have to express the death of our Chief in the way we do to our chiefs.

(c) Substitution

We have to be aware all the time that the reason why we are putting some aspects of our cultures into our Christian life and worship is because we want our life in God to be meaningful to us. We want to express our life in him in the way that is meaningful to us. In some cases we will find that some of our customs do not really fit in well with the teaching of Christ. Therefore, in order to have something meaningful to us we

might have to make substitutes or we may have to borrow from other cultures, so that in this way our adaptation brings us a true Christian meaning. A good example of this would be the term God. It is an English word and many people in Melanesia are using this term because they believe that it brings out the real meaning of Christian God. They fear that if they use their own terms that were used for their traditional gods, they would not be thinking about the Christian God. And so they want to use the term God as is being presented by the missionaries. This then is an example of borrowing something from another culture.

(d) Christian Heritage or Experience

Sometimes we may find ourselves in a position where we cannot modify or make any substitution in order to bring out the message of Christ more meaningfully in the way we live and worship. If that is the case, we can go back and have a look at our Christian heritage or tradition and to see whether we could use some of those practices and adapt them so they become meaningful to us in our life with God.

An example of this is our traditional attitude to the graveyard. In the past these places were out of bounds and no one could hang around there. This could be seen more so among children who were not allowed to go anywhere near graveyards or even to look at them. The dead were buried and only stones and flowers were placed beside the grave in order to mark the space where a person was buried.

Now that Christianity has influenced us a lot, our traditional attitudes have changed to some extent. We are not afraid to go to the graveyard anymore and children go there on their own too. More importantly, we now find in every Christian society that a cross (sign of Christians) is always placed on the grave of a person who has died. And so, our attitude towards the dead has been Christianised. Our traditional understanding of the dead has been replaced by our Christian understanding of what death means.

(e) Creativity in the Community

There is always room for creativity. We can all do something which can help our life in God become mature in the kind of life we are living here and now. There are times when we have to use our own imagination and thinking.

I remember that at the time of my ordination, there was something very new added to the liturgy. Just before I was called to go forward towards the Bishop, a kind of dialogue came in. One did not want me to be ordained and was asking what was going on, while the other was trying to explain things. Through this very

simple play or drama, the meaning of the ordination and the priesthood were clarified. People came to understand things a little bit better.

Furthermore, we have to realise that what Christian theology does is proclaim and at the same time it reflects the life of the faithful who are living in Christ. The way societies encounter God is very much associated with their own experiences in whatever situation they are, in a given time and at a particular place. Therefore, Christian theology has to come out of contextual encounter. Take a look at the history of Christianity; the doctrines and the structures have been the results of God encountering the people in a particular time and place. As Christianity continues to grow and develop and the social order changes, naturally the way in which people will encounter God will change. That is why we have further to develop the work of contextualisation, so that God may encounter his people in their own situation here and now, not tomorrow and not yesterday either.

Dilemma between Culture and Christian Religion

Before we can do any work on contextualisation or inculturation, it is very important that we should be clear in our minds about the relationship between culture and religion. The problem of trying to discern the real relationship between the two goes back to the beginning of Christian religion itself. Therefore, this needs our attention very seriously because human beings could be torn apart by one or the other. We know from the Bible and from the other sources that there was always a tension between the two. The Gentiles, at first, were forced to observe the customs of the Jews in order to become Christians. The Jewish Christians already included Greek customs in their Christian life. This shows us very clearly that the tension between culture and religion is not a new thing, and it will probably continue to go on as long as the world continues to exist.

It is true that most people would hold that culture and religion are very much linked together. However, what I am concerned with here is that there is certainly a dilemma between what we can call the culture of Christianity and the cultures of many indigenous people where the Gospel has been preached. Melanesian culture is to some extent different from that of Christianity. Readers are reminded that while we hold that culture and religion can never be separated, they should also realize that there is a difference between Christianity and the Melanesian culture. If things are not being explained properly and no attempt is made to make clear the distinction between two, then our Melanesian people will be torn between Christianity on the one hand and Melanesian culture on the other.

Culture and religion have to be open to each other, they need to learn from each other, they need to influence each other so that they can meet the needs of the people who are religiously and culturally growing. Having to be open to each other does not mean that they will each lose their identity. For instance, I know a person and we share our lot very intimately. We influence each other and we learn from each other at a very deep level. But, that does not mean that he or she will lose his or her identity. We will still be very different for we are unique human beings.

Now, what then is the identity of Christians? There is only one identity in Christian religion, and that is the spirit of Jesus Christ. We express this by our commitment of our mutual love and fellowship with our brothers and sisters in Christ. The phrase "in Christ" is very important here because we believe that Christ influences our exercise of love. It is Christ who is giving us the power to love. All others are cultural identities made by people so that Christ, who is working in us, may be expressed well and in a meaningful way.

(a) Meaning of Inculturation

The term inculturation is a relatively new concept, and again it is as old as the Christian religion itself. The idea it brings out is very much related to the incarnation, God the Son becoming a human being like us. Jesus Christ was introduced into a certain culture; it was the Hebrew culture. Jesus Christ became a Jew following their customs.

Inculturation is an issue that the Church has had to come to terms with. Throughout the history of Christianity, many different nations with its peoples saw the importance of getting Christ integrated into their own life situations. In other words, they saw the importance of expressing their faith in God as influenced by their own cultures. One of the results of the work of inculturation that has taken place was the formulation of rites in certain countries. E.g., we have the Ukrainian Rite, the Melkites, the Russian and so on.¹¹ People did this in order to express their faith in God in the way that is meaningful to them. Likewise, the Christians who became missionaries to the people of Melanesia had received the faith from other people who had presented the same message, but as influenced by their own cultures. These missionaries to Melanesia had accepted the faith and had lived, expressed and proclaimed it in their own way as influenced by their own cultures. And that was the work of inculturation. Whether we like it or not, it will continue to operate in our lives whether we are aware of it or not.

It has been argued that inculturation is not an anthropological term, but a theological one.¹² I agree with that because what we are trying to do is to put the

message of God in a way that could be lived, expressed and proclaimed in a more meaningful way to the people in their own life situations. According to one author, inculturation “is a process of growth to the fullness of Christian experience in the cultural setting specific for a local church”.¹³ In other words, we do not, and we will never change the message of Christ to suit our own circumstances. But that message of Christ will be interpreted, expressed and proclaimed according to life situations.

There have been many arguments raised against the idea of inculturation. Some think that if the Church employs the good cultural values of the indigenous people, then the Christian religion will lose its identity because it will be absorbed into the practices of the local religions. Perhaps that was one of the reasons why the missionaries were asked to preach only the pure, simple and neutral Gospel. It meant that the Gospel was going to be presented without any reference to the indigenous socio-cultural expressions in the mission territories.¹⁴ Without realising it probably, or maybe they did, the missionaries were presenting or imposing their Western culture at the expense of Christianity.

Without fully anticipating the consequences of the tactics used to preach the Gospel of Christ, the missionaries left some serious psychological problems among the indigenous people. When the colonial masters left the shores of the Melanesian countries and the leadership of the Church was handed over to the locals, the fact was accepted as such. But now there is great resentment and hostility among the indigenous people if an outsider starts to talk about contextualisation, indigenisation or inculturation. They feel that they are empty, and they do not know what to do because at one time they were told that their practices were bad and evil, and now they are asked to do the very things that were rejected in the first place. That is why when someone asks someone if they have any cultural practices that could be used in the Church, the answer is most likely to be, “mi no save”. This is a reaction against being alienated; it is a reaction that is hidden.

The concept of inculturation in today’s language is very much connected to the following of the Theology of the Incarnation. God the Son became a human person; he was born through a woman called Mary. This Son of God came to share our humanity; he came to live in a given society in a particular culture belonging to the Jews. This Son of God whom we know as Jesus Christ then used that particular Hebrew culture to communicate to the world the message of salvation he has brought from God the Father. He used every means available to him in that culture to teach about God and his love for the whole world.

Bringing Jesus Christ into the life experiences of the people in their own cultures follows the incarna-

tion of the Son of God. Therefore today, the Melanesians are trying to grow and develop with the help of their own ways as influenced by their cultures and their way of life in whatever situation they are in. They desire that life of God to become part of their own life. They have now realised that they can only know God and express their faith in him more meaningfully as they are. The Melanesians believe that in this way they can experience God’s presence in a more unique way.

(b) Inculturation and Universality

We are aware already that there are many people who do not agree to the work of inculturation, indigenisation and contextualisation. They cannot see the link between these three concepts and the universality of the message of Christ. They are afraid that these could create divisions and nationalism, which will in turn destroy the very character of the universality of the Church. For this kind of person, to be one and the same in all spheres of life of the Church is a means to unity and oneness. Uniformity is acceptable and pluriformity is not acceptable. For this kind of person, to be loyal and to let the Church remain authentic will mean that they have to accept a certain model of culture.

People who have this kind of mentality have failed to realise that “universality can only be realised through particularities, unity only through variety, and authenticity through originality”.¹⁵ The birth of Jesus Christ into a given culture has taught us the lesson of God’s total identification with the people. We can also realise that having to do what he did, Christ also showed us that his mission or his work is universal in nature. The Church has to be localised, indigenised or inculturated so that her universality is fully realised.

In every particular local church we find the universality of the presence of Christ. “(Inculturation) necessarily supposes particular cultural expressions in all domains; but universality and unity are realised by the One Spirit, by the same faith and by communion in the values of the Gospel”.¹⁶ And so, we come to a conclusion here that there is no way we can realise the universality of the Church if we impose one particular expression of culture onto Christians who have many different cultures.

(c) Inculturation and Evangelisation

What is the relationship between inculturation and evangelisation? Although the two concepts bring out two different ideas, they could be used interchangeably. Both of them in their own domain try to describe the changes that have taken place as a result of the power of the message of Christ. In other words, changes in people’s

lives will come about if there is an authentic encounter between the Gospel and a given culture.

I have stated earlier that the Gospel has to be open to culture and *vice-versa*. While the Gospel is preached to a particular people, then the culture of this particular people has to find some expressions that will make the message of the Gospel more meaningful. And this is exactly the task of inculturation. The spirit of the Gospel is lived and expressed within the context of the current life situation of a given people. To realise whether inculturation has taken place, we only have to see whether that particular aspect of culture is in tune with the spirit of the Gospel, and that there is conversion and change in life.

Now, evangelisation is “specifically addressing the changes generated not within the Gospel but within the culture when the two encounter each other”.¹⁷ In other words, in order to realise the work of evangelisation we only have to see the changes of people’s lives in a given culture. This would be the result of the challenge of the Gospel.

Furthermore, there should be a harmony between inculturation and evangelisation in order that they can function. Inculturation does not change the truth of the Gospel, but it will make a way for this truth to penetrate into the lives of the people in their own situations. We are aware that the Gospel is the manifestation of the truthfulness of God, and that the Melanesian culture will help to make this truthfulness of God more meaningful.

There may be a problem if we are not very careful. One or the other will tend to dominate. I mean to say that if evangelisation is stressed too much then inculturation will lose its value. On the other hand, if inculturation is stressed too much then the concept of evangelisation is going to be overlooked. The two have to work together.

Since we believe that God is in every culture, the Gospel will have no choice but to find its expression in cultures. It is our belief that Christ came into the world not to abolish cultures, but to confirm and transform them. At the same time, we are aware that cultures are not above the Gospel, but they help the seeds of the Gospel germinate in the lives of the people. The truth we must always be aware of is that the “Gospel can never be completely detached from a particular culture, and that no one culture can be considered as the paradigmatic expression of the gospel incarnated”.¹⁸ Therefore, the Gospel transcends all cultures.

Where do we start to find the Melanesian Christian Identity?

(a) PNG and SI situation

No one can deny the fact that the people of Papua

New Guinea and the Solomon Islands are very religious people. Their life as a whole, economic, social, political, fertility and so on, were and are very much influenced by the spirits. There have been many different gods that looked after different areas of life. They were to be appeased for a better life or prosperity in many different ways. On the other hand, they were also to be addressed or prayed to for punishment upon the members of the group who needed to be punished because of what they had done. The gods were to be respected and worshiped so that the whole clan or tribe could survive. In other words, the people of Melanesia had their own religions; they were and are very religious people.

Because of this background, the people of Papua New Guinea and the Solomon Islands are very readily prepared to accept the Christian God that has been brought by the missionaries. Today, we realise that the majority of the people of both countries are Christians. They have accepted Christ as their God, they believe that he will look after their whole life. The belief that they had for their traditional gods has been challenged and changed to the belief in the Christian God.

Since the Melanesians have accepted Christ as their God, they are now trying to live and express their faith in their own ways and in their own environment. Because of the Gospel, many changes have taken place in their lives. The question we then have to ask is this: “Has the message of Christ fully penetrated and fully integrated into the lives of the Melanesian people?”.

I personally believe that in many parts of our countries we have many good and committed Christians. As far as they are able to, they try to live a life that is worthy of being a Christian. But on the other hand, I feel that there is a lot more to be done yet. A Korean sister has identified a problem that is still hanging around. And this is very true with us as well. She calls this the “culture of the heart”.¹⁹ The heart is deep down within a person and no one can see that apart from the person himself or herself. It is an attitude that has been influenced, determined or conditioned by a culture.

If we take a look around us today within our societies, we will realise that we are trying to tackle problems according to our own ways. The missionaries or even the Churches and the Governments are encouraging us to solve problems and do things in a Melanesian way. And this is very good and we have to use our own wisdom for a better life. We have to use our culture to help us deal with our life as Melanesians.

However, we may run into problems if we are caught saying that this is my way, this is the way my culture taught me to act and behave. I have to do it whether it is good or bad in the eyes of the Christian God. In other words, I have a feeling that, even though

we are Christians we are more ready to do or act upon things the way our cultures tell us to. On the other hand, it seems that if Christianity demands that I should not do such a thing, we face a problem here. People are more inclined, and are more ready to do what their culture tells them to do than what Christianity demands.

In our societies, we find that forgiveness is very difficult to come to terms with and that coming to a compromise in Christian terms is equally very difficult. I tend to handle these problems according to what my culture has taught me. If somebody hurts me, my only response is that I have to take revenge; or that I have to pay back what has been done to me. It is true enough to say that forgiveness has been found in every human society to be very difficult to put into practice, and yet it is one of the identities of being a Christian.

Therefore, I feel very uneasy when people demand to handle their problems in their own way. It is good in one sense and bad in the other. Christianity has to challenge some of the ways of Melanesians. It would be very unjust to say, that is their way and let them solve it themselves.

Too many people nowadays are hurting each other, and it even reaches the point of death. In my opinion, the cause of this is that we are conditioned by our cultures. If someone hurts us, we must take revenge otherwise we will bring an insult on our clan, tribe or community. The pressure to take revenge comes from these institutions. And so, where does Christianity come into play in this sort of a situation?

What we need most is an authentic conversion of the heart, which is conditioned and determined by our cultures. Our perception of life and the way we behave that are not in conformity with the Gospel message are the very things needing to be Christianised in the first place. If we are pre-occupied with our hearts as conditioned and determined by our cultures, then the work of contextualisation and inculturation will be very difficult to put into action.

(b) Formation of Conscience

Trying to help our people to become mature Christians would also imply a proper formation of conscience. Every human person has a very grave responsibility to form his or her conscience properly. Sometimes people will believe that they are doing something good, which is in fact not good and *vice versa*. It is here that people need to be properly formed in their conscience. Some of their ideas and principles have to be challenged so that the conscience is brought in tune with the spirit of the Gospel. It is very unchristian to say, that is just the way we behave as Melanesians. Every Christian has also a corresponding duty to help form other people's conscience properly.

Most of us are aware of the problem of high demands for compensation, for tribal fighting, or for bride price. All these concepts are the result of the culture that is being handed down to the members of a society. We have been born into this sort of concept and so they become part of us, we grow up with them and they are very much in our flesh and blood. Our cultures have taught us that they are the ways or norms of behaviour that we should follow. Our conscience is influenced by these concepts. And so, our conscience could be in error and we really have to check it very seriously. While we must be faithful to our cultures, our conscience must be properly formed in the light of the message of Christ. I may have to sacrifice some aspects of my culture in order to become a truly Melanesian Christian.

What I am suggesting here is that there has to be a thorough study on the ideas and concepts of our people. What is their thinking, and why are they thinking in the way they do? What do they hope to achieve in behaving in the way they do? These questions and more have to be answered in order that people can be helped to form their conscience properly within the spirit of Christ's teaching. As a Melanesian, I have a feeling that although we have many good and committed Christians, we still have to challenge ourselves whether we are truly, and in all honesty loyal to the message of Christ. I think that many of us are Christians "long skin nating". I have encountered this quite a number of times when people did something not good. They said that what they had done had nothing to do with their belief in God. What they did was outside of the church. They really believed that they could do whatever they wanted to do, but they still considered themselves as good Christians. I see here that their conscience is not properly formed. Of course, to be a true Christian, one's behaviour should be in conformity with one's belief. Committed Christians show that they are truly Christian by the way they behave in the community. My own opinion about people who think this way is that they have separated the two different realities. That means, what I do outside of the church building has nothing to do with my behaviour inside a church building. I believe this is where the formation of conscience is necessary.

(c) Life and Worship

The way in which we express that we are followers of Christ is through our life of prayer (worship) and our general behaviour in a society in which we live. But, as Christians our good behaviour has to go beyond the boundaries of our own society. We will contradict our being Christians if our actions outside of our own society are different. In other words, the way

we behave and our attitude to people in general outside of our own society has to be the same as our behaviour in our own society. What we consider to be good or bad is determined by our clan, tribe or our group. What we consider to be bad in our own clan or tribe could be considered good if we use it outside of our own community.

With regard to our life of worship, we must be constantly asking: Am I preparing a prayer service that is meaningful to my congregation? Are the gestures and expressions used at home with my congregation? I have a feeling that those who prepare prayer services or liturgical services have done so according to how they see them to be meaningful without considering and giving a chance to the people themselves together with their leaders to think about it. To feed our generation spiritually today, we must listen to what the people are saying and thinking. Our people today are very much mixed both in age and experience in many different ways. Now, to be able to prepare a liturgy, which could be meaningful to these people, then we must consider the many people although they may be one in culture.

If we try to look ahead, we will also be confronted with a problem. We are somehow caught in the middle. If we employ some aspects of traditional culture into our worship, this may not apply to our generation today. On the other hand, if we use some aspects of culture that we borrow from outside we will equally be questioned by the older generation.

I am more inclined to help and prepare the younger generation. I believe that the future of the Christian faith is in their hands. Our liturgical worship has to be prepared in a way that is meaningful to the people of today, here and now. The songs and the prayers we use must be in tune and must be meaningful to the people of today. The types of musical instrument are also very much part of this.

I had an experience myself a year ago. I had arranged that we should buy an electric guitar and some other musical instruments for the young people of the parish. Eventually, we bought an electric guitar. To my surprise the young people were interested and felt that something meaningful had come about. Some would argue that the young people were interested because they were mad the so-called modern music. I agree with that, but we are human beings and therefore we need these man-made things in order to come closer to God. The point is that we have to begin somewhere.

While we are being faithful to our culture so that we do not do away with it, we are also aware that our culture can adapt, it can borrow from other cultures so that our experiences today are meaningful. We learn from other cultures in order to grow and develop. God's world is not Melanesia alone, we must learn beyond our cultural boundaries. If we are open to life outside

our own, then our prayer services or worship will "become for our people, a more rewarding experience than the celebration of (our) customary rites at (our) shrines and homes".²⁰

Let us have a look at some of the gestures we use in our worship of God. One of them is the striking of the breast. According to our own Christian understanding of this gesture, it is an act of sorrow. We express ourselves that we have failed God and that we are unworthy. And I do not hesitate to say that this expression is an imported one, not a Melanesian way of expressing sorrow or unworthiness. Laurenti Magesa spells it out very clearly that kind of gesture according to the Africans is very much against what is intended. He said that the striking of the breast is a sign of challenge, and that there is no humility involved.

When I came cross this point, I was very much struck with what Laurenti was saying.²¹ In my area, back in the Shortland Islands, the striking of the breast implies superiority, it means power, and is a form of boasting. It says, I am not prepared to repent. In a culture where I have been brought up, it could be more meaningful to strike the head. That is more appropriate since you always hear people talk about "tingting" rather than the heart. When they make a mistake, they strike their head, and not the heart.

In Melanesian societies in general, when a big man comes to speak to the people the normal thing is that the people will have to be seated. It is an insult to a big man if people stand up while he speaks. Sitting down has something to do with being lower than the one who is speaking. It is an act of humility and also an act of courtesy. To be seated is also a form of an acknowledgment that someone who, is speaking has an authority, that he or she has power. While the speaker is saying what he or she has to say, it is normal that people will have to listen while they remain seated.

I think that the fact that we stand up while the Gospel is being read to us is misleading. The gesture is not conveying what it means to be seated in the Melanesian cultures. It is giving the opposite of what it is supposed to put across. This may sound simple and not very important, but I feel that this is one of the areas that has to be looked at very seriously if we are going to act upon the message of Christ within our own context. To stand up while the gospel is being read is to disregard Christ who is speaking to us through the one who is reading the word of God.

In our churches today, we are experiencing something quite new. The members of our churches are drifting away, to join other new churches that are coming in. We have to ask ourselves, what is the cause of such a drift? Too often, we blame and condemn the people who leave us. We do not realise that we might be the cause of the problem.

Sometimes people may find that they are not at home in their own churches and so they depart. They feel neglected and they feel deprived of the pastoral care that is due to them. They feel alienated from their own experiences because something foreign has been imposed on them. They feel empty. This is the result of pastors and church workers who do not work for their people and preach the Gospel of Christ in terms of what people can understand and receive as something that has meaning for their lives.

Making Disciples in the PNG and SI Perspective

It has been argued that there is an absolute need for re-evangelisation in this modern world. That would imply that we have to start all over again in presenting the Gospel to our people. However, I am convinced that is not the problem. An African student has somewhat brought out what is supposed to be the necessary work that is needed to be done in our situation today. This student said, "... our problem is not evangelisation, ... but discipling".²² In other words, our people have already been Christianised, they have already heard of Christ. They have received the teachings of Christ and they know what Christ expects of them.

The task for the committed Christian, and more so for those who have received the mandate to preach the Gospel of Christ is to help people to become mature followers of Christ. In other words, the task is to help our people to become mature disciples of Christ in their own day to day living experiences, in their own time and place. They are to be guided in order that Christ will come to be fully integrated in their own life situations. We have to find means and ways to help our people become mature in their life with God and one another. To have heard of Christ through evangelisation is one thing, but to live that message that has been given to our people is quite a different thing. We are to help our people strengthen their faith in God, so that God will become part of their life.

Where do we start in our attempt to help our people to become mature followers of Christ? If we take the whole of humanity, we will realise that in most cases, peace, justice, harmony and being religious will depend to some extent on how individuals are raised in a family. And so, it would mean that our work should begin in and with families wherever they are. First, the authorities in a family have to be the ones to be helped to become mature in their lives with God before others can be guided and helped. It is the authorities in families that will help the members to become mature Christians.

Furthermore, we must search for suitable places for people to come and talk about their faith in God

freely. I think that too much attention is given as to what sort of a building to use for discussions, or even for courses and workshops. We are giving too much attention to the fact that we should have a house with chairs, tables and so on. In the rural areas where most of the population lives, we do not expect to have these items. The situation there is very different, and we have to adapt to their life situation.

The Melanesian people are not a people of a building. They talk things over outside a building in most cases. They could sit on the ground or even under a tree to discuss matters that concern them. Somehow, being in a building does not give them a freedom to speak; somehow it limits them. They are more at home and are free to express themselves when they are under a tree or on the ground. Therefore, if we are going to help our people to become mature followers of Christ, we might have to reconsider the suitable places or the environment that is more suited to our people. We must guide them in their own situations.

Further Observations

There is no doubt that there have been many questions asked as to what aspect of the Gospel could be inculturated into a Melanesian context. Some think in terms of doing theology as such, which means that the message of Christ has to be presented and lived in local terms, expressions, concepts and so on. We can always go further and can learn from what the others are saying. Their ideas could be very helpful to us.

A Korean theologian has identified three areas in which inculturation or putting the values of the Gospel within the context of the indigenous people could be carried out.

Theology — this includes the devotional life and spirituality. It would mean that we have to develop or initiate a kind of theology that is in accord with the life of our modern Melanesian people, with their concepts and how they perceive life here and now.

Liturgy — this includes the whole area of worship; our music, dance and art and the kind of gestures we use. Then, we also have to look at the structure of our church buildings because that can hinder or disturb our worship if the buildings are not in keeping with our local situations.

Human relationships — we are all aware that our churches are very much institutionalised. What are the possibilities if our relationships are going to be carried out in that sort of an environment? We have to think very seriously of what human relationships mean to us when we are adapting them into our Melanesian cultures.²³

Some people would go as far as asking a question: Are we saying that we are going to Melanesianise, as it

were, the Gospel of Christ, or are we saying that we are going to Christianise the Melanesian cultures? To be sure, we will have to let Christ Christianise our cultures and it will never be the other way round. Our cultures have to be Christianised in order that we become truly Melanesian Christians. Our concepts or ideas, our attitudes, our behaviour and in fact our whole life as Melanesians have to be Christianised. We do not mean to change our cultures and become something else, but we are letting Christ come and dwell with us in our own life situations.

Let us have a brief look at the situation of the early Jewish Christians. There was a big argument as to the admittance of non-Jews to Christianity. This had led to a great assembly in Jerusalem.²⁴ The conclusion this Council reached was that the Gentile Christians were not obliged to observe the customs of the Jews in order to become Christians. They did not have to become Jews in order to become Christians.

This resolution of the Council of Jerusalem should be our starting point and should encourage us. We have to remain as Melanesians and we do not have to become Western people in order that we become Christians. The Jerusalem Council clearly shows us the fact that God is in every society, and in that society there are persons who have a particular way of life. This will also mean that if God is in every human person in every society, then he is in every culture because a person and culture will never be separated from each other. Every culture is the best tool in bringing God's life more alive and active in people's lives.

Furthermore, we have to be aware that our cultures are not perfect and so have defects in them. There is always room to borrow and adapt from other cultures in order that our expression of faith in God could become more meaningful to us. The culture of the early Christians was put together by their being followers of Christ. Look at the rite of Baptism in the Catholic Church. Many of the elements that are employed in this particular rite were the result of borrowing from many surrounding cultures. One can see that this is very obvious especially when one looks at the sacramental signs and symbols. This is only one example but there have been more borrowings and adaptations than we realise.

Our concern is that we do not want to fall into the trap which the Jewish Christians had fallen into. We must try to avoid at all costs what the Jewish Christians did by putting unnecessary inauthentic aspects of their culture into the Good News of Christ. For them to become a Christian, one must observe Jewish customs and laws. By demanding that of others, they put an obstacle to the Gospel message. Likewise, we as Melanesians have to be very selective and we have to make sure that our work of inculturation does not block the movement or the work of the Gospel.

Evaluation

Since our churches are very much structured and institutionalised, I have a firm belief that whatever we want to do, in the way of contextualisation and inculturation, will have to be initiated from the top. The reason being of course that once any movement appears from the ordinary people who make up the majority of the church membership, that in itself may be censored. There is little private or personal initiative, whether from individuals or from a group.

It is also clear to me that the catholicity of the Church is realised and experienced better when faith in God is lived, expressed and proclaimed according to whatever circumstances the people are in. The universality of the Gospel is lived authentically when it is lived and expressed in different cultures in given societies.

Let us have a look at the term Catholic, since we use this all the time. This term implies universality. The question that still remains is this: Is the Catholic Church really the universal Church? In my opinion, we speak of our church as universal, but it is not. Look at the symbols, the terms, the gestures and so on, that we use at our worship. Are they really giving us an idea that our church is universal? For me, these symbols we use that are so familiar to us have been imposed on us by Western civilisation. In the name of Christ, the Melanesians are to accept what the Western civilisation has brought in. Is this being universal? There is no other way than to let the Gospel message be lived and expressed in local situations. If Christ were experienced in each given society, people in their own ways living out this experience, that would mean that the catholicity of the Church is authentic. This same Christ, this same faith, is life expressed and proclaimed in many different ways. It is in this way that we experience the universality of the Church.

We can talk about inculturation as long as we live, but obstacles could be great. I just want to mention here one as an example. Let us have a look at the objects we use for the Eucharist, namely the bread and wine. We all know that bread and wine are not Melanesian food and drink. The question is, could we use something else instead of bread and wine? This is a question that I find very hard to answer. I believe that whatever we use to replace these two, we really have to have something that could bring out the same theology that bread and wine give.

The other question we have to ask is this. What would happen if the church allowed every culture to live, express and proclaim Christ in its own way as determined by their respective cultures? This could be an interesting exercise, but it could have problems. The other question that comes out of this is: How are we going to see our relationship with Rome, which is the

visible sign of unity as understood by the Catholics? I have no answers to give, but I hope that these questions will help clarify a little bit our limitations in our work of inculturation and contextualisation. We now realise that we need order and a legal system so that all members of the Church will somehow indirectly feel one with the others who are very far away from them, and whom they have never met

Conclusion

To conclude, I would like to say that the material of this article has come not just because of my own personal interest. This is an interest of our local churches as well. I have tried to the best of my ability to take a balanced view from different sides of the argument. We are aware that there are pros and cons as well. Most of the ideas that I have used have been the result of my reading of various articles and books that are available to us and also from other people to whom I have spoken.

Actually to sit down and do the work of inculturation is a difficult task, and yet that is what we have to do in order to understand God more and better in our lives as Melanesians. This article may sound like an academic exercise, but I do want to bring out a point from this exercise. We talk about expressing our faith in God in our own ways; we talk about Melanesian Christians. What do we really mean? We cannot talk about Melanesian Christians if we just take and accept Christianity as is it being presented to us. Now is the time. No expatriate is going to do it but we have to do this ourselves. We have to find an identity of Melanesians who are at the same time Christians. On the other hand, we cannot do that without proper discussions or without proper planning and evaluations. I am just hoping that this article will create an awareness that we can do something, that it is not too late, and that it is just the beginning.

Notes:

¹Cowie, A.P., (Ed.), *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, 4th Ed., Great Britain, BPCC Hazell Books Ltd., 1990, p. 254.

²Dick, Avi, "Contextualisation in Melanesia", *Melanesian Journal of Theology*, Vol. 4, n. 1, 1988, p. 13.

³Cowie, *op. cit.*, p. 634.

⁴J.P.C., Nzomiwu, "The African Church and Indigenisation Question: Igbo Experience", *AFER*, Vol. 28, n. 5, 1986, p. 324.

⁵*Ibid.*, p. 323.

⁶Duraisiamy, Amalorpavadass, "Evangelization and Culture", *Concilium*, 1979, p. 65.

⁷Avi, *op. cit.*, p. 7.

⁸*Idem*

⁹*Ibid.*, p. 9.

¹⁰Cf. A.H. Mathias Zahniser, "Rituals Process and Christian Discipling: Contextualizing a Buddhist Rite of Passage", *Missiology*, Vol. XIX, n. 1, Jan. 1991.

¹¹Cf. Amalorpavadass, *op.cit.*, p. 62.

¹²Cf. Augustine Kanjamala, (Ed.), *Ishvani Documentation and Mission Digest*, Vol. IX, n. 1, Jan-April 1991, pp. 69-70.

¹³This information could be found at the back of the front cover of a magazine which is called, *Inculturation*.

¹⁴Jim Houston, (Ed.) "The Cultured Pearl", *The Joint Board of Christian Education*, Melbourne, 1988, p. 35.

¹⁵Cf. Amalorpavadass, *op.cit.*, p. 62.

¹⁶Amalorpavadass, *Ibid.*, p. 63.

¹⁷Amalorpavadass, *Ibid.*, p. 63.

¹⁸Oh Kyung-Hwan, *op.cit.*, p. 11.

¹⁹Sean Dwan, "Theological Notes on Inculturation", *Inculturation*, Vol. 3, n. 1, 1990, p. 31.

²⁰Bro. Anthony of Taizé, "Inculturation of the Heart", *Inculturation*, Vol. 5, n. 3, 1990, p. 11.

²¹Alfons, Merten, "The Missionary Dilemma, A Ghanaian Experience", *SEDOS*, 15/11/90.

²²Cf. Laurenti Magesa, "African Culture a Challenge to the Church", *SEDOS*, Jan. 1991, p. 23.

²³Zahniser, *op.cit.*, p. 3.

²⁴Cf. Acts 15.

Ref.: *Catalyst (Social Pastoral Journal for Melanesia)*, Vol. 30, n. 2, 2000.

M^{rs} Anthony A. Lobo

Catechesis in the Context of Pakistan

In a talk given during the Silver Jubilee celebrations of the NCC in May, Bishop Lobo shared his vision of catechesis as 'a communication of the life and work of Jesus', and considers 'the factors that prevent God's Word from resonating and transforming our lives and the structures of society'.

The meaning of the word 'catechesis' could be derived from the word '*katechosai*', found in the Parable of the Sower (Lk 8:15).

The seed of the Word falls down (*kata*) into the ground of our hearts and they respond (*echo*). As our hearts (according to St Augustine) are made for God, it is quite fitting to find them resonating with the Word received. But the ground must be prepared to receive the seed. The life that comes from it grows and bears fruit. This, in a nutshell, is the divine pedagogy, of which all catechetics is an expression. The preparation was done in the Old Testament, the fulfillment in Christ and the continuation in the Church. Let us take an example from the liturgical season of Easter. The Old Testament describes the high priest on *Yom-e-Kufara* entering the Holy of Holies and pouring blood on the throne of grace or mercy seat, also called in Hebrew *Kufara* which is the lid of the Ark of the Covenant. Only the high priest could go beyond the veil, once a year. All this was only a foreshadowing of the work of Christ.

When Jesus died on the cross, the veil of the temple was torn from top to bottom, indicating that Jesus had entered the holy of holies in the temple in heaven and poured his own blood on the mercy seat or throne of grace in the presence of his Father (Heb 9:12). This work of salvation, done by Jesus in the heavenly temple, is continued in the Church through the sacraments. Catechesis is therefore not the teaching of a book of doctrines but communication of the life and work of Jesus. In this sense, catechetics embraces all preaching and also the liturgy. All is meant to evoke the response of faith whereby the believer attaches himself to the person of Christ and grows in intimacy with him.

The divine pedagogue is realistic. We cannot understand all at once the work of salvation done by Christ, prepared in the Old Testament and completed in heaven. We need various steps to grasp the mystery of faith. We begin with the life and teaching, then move on to the suffering and death, then to the Resurrection and Ascension and finally to Pentecost and the Church.

The victory of Christ over sin and evil and death is now available for us to share in. But this sharing can

be obstructed. Historically, the catechism as we know it came as the Council of Trent's reply to Martin Luther's catechism. It tended to be preoccupied with defending truths questioned by Luther, and was more like a scholastic treatise. In recent times, the biblical and liturgical movement helped to correct the intellectualised presentation of the faith by making it more a proclamation of the Good News. But later, the stress on the divine aspect (Bible and liturgy) was corrected by the anthropological approach (taking psychological and cultural factors into consideration). Today, a further corrective comes from sociology which considers the need to transform social structures which obstruct the total development of people, including both divine and human aspects, as well as the need for personal and social transformation.

With this introduction, we could now look at the Post-Synodal Apostolic Exhortation *Catechesi Tradendae*. In the context of Pakistan, we must consider various factors that prevent the seed of God's Word from resonating in one's heart and transforming our own lives and the structures of society. Talcott Parsons speaks of various steps intervening between any ideology (catechism) and action (in personal and social life).

1. There is the *cultural system*, with its values and disvalues.
2. There is the *filter of orientation*, where every person looks at ideology in his own way, absorbing what he likes but overlooking other aspects of it.
3. The *social system* where, even if several people or societies subscribe to one and the same ideology, each stresses a different aspect of it and neglects other aspects.
4. The *personality system*, when, even though living in one and the same society, different persons react differently to one and the same ideology.
5. The *motivation filter*, where at any time, one and the same person may be motivated to act in one way, at other times in other ways, depending on his motivation.
6. *Action*, where passing through the previous stages, the action performed can only be said to be one particular application of the ideology. In no way can it claim to be the only expression of it. What is more,

sometimes the action is so distorted *en route*, that it contradicts the ideology.

The Cultural System

Let us take the cultural system, its values and disvalues in Pakistan. The *cultural system is authoritarian* and oppressive. It is said that Pakistanis believe that all problems can be solved by the use of force, and if it did not succeed, it is because enough was not used. So use more force!

Another cultural trait is addiction to slogans and clichés. We prefer to talk in generalisations instead of in operational terms, spelling out the method of doing something. A *third* characteristic is to find scapegoats and blame others for our own faults instead of taking personal responsibility to admit them and correct them. A *fourth* characteristic is the lack of objectivity. Problems and needs are known more from rumours called, 'reliable sources', then from cool, scientific analysis of situations. Subjective and personal views are preferred to objective facts. The vacuum of information is filled up with falsehoods.

The family has a strong influence but it could also prove to be negative. A Church of Pakistan bishop who was having problems with his clergy said that, for them to function properly, the family would have to be 'exorcised'!

The sense of honour or dignity or respect is necessary for any person or society but it can be very superficial. If someone is a scoundrel but nobody says so, he keeps his *izzat* though everyone knows he has none. But dare someone say he lacks it, then *izzat* is lost, and people even kill for this false kind of *izzat*.

Revenge is another evil rampant in the culture. People practice the law of revenge, 'an eye for an eye, a tooth for a tooth'; forgiveness and mercy are considered weakness.

Pakistani culture is also affected by the global culture, due to the web, satellite TV, videos and foreign press and publications. This culture tends to be hedonistic, materialist and consumerist. It tends to accept as 'real' only that which is measurable, countable. Only that is 'true' which one can, see, hear, touch, taste and smell and the spiritual is therefore denied.

As far as catechetics is concerned, this leads to a conflict with a culture characterised by nature without grace, the secular without the sacred, the human without the divine, reason without faith, and freedom with-

out responsibility. Man is seen as the centre of the universe, whereas we teach that God is the centre. Again, we believe that the answer to this world's problems cannot be found within this created world but in the Creator, but his existence is either denied or at least ignored in our global culture (CT n. 57).

The great promoter of global culture is the media. Today, we have 'media monsters' who, from early childhood, watch four hours of television a day, exposing their minds to sexual immorality and violence. The reason for this is that most TV programmes are paid for by advertising companies, whose slogan is, 'Nothing sells like sex; nothing sells like violence'. This is a twisted way of tapping into the deepest human motivations of self-preservation (perverted into violence) and preservation of the species (perverted into sex).

Rather than appeal to logic or reason; the media appeals to the subliminal, deep-seated emotions and feelings, unchecked by reason. There is no concern for rational concepts which motivate, but with images which produce 'vibes'.

TV shows us the best stage effects, the most beautiful faces, the most pleasing voices, the most attractive songs and words to produce a powerful, convincing impact. Composers of TV drama and plays are forced to prostitute their stories by artificially introducing situations of violence and sex, which do not belong to their plot at all. This enables advertising companies to interrupt the drama at these 'suspense' points to show their advertisements.

Another practice of the advertising companies is the use of repetition. The principle is if you repeat a lie often enough, it becomes the truth; So we find TV advertisements frequently repeating their catchy tunes to convince listeners and viewers to buy their products.

The habit of frequently changing channels, now practised by millions of people, especially the young, makes it impossible to appreciate and follow a process or sequence of events and see how growth and development takes place naturally. As a result, the global culture produces what a sociologist calls 'contextlessness' where people are told, 'just do it', without knowing what to do, or why to do it or how to do it. People live only in the present and have no reference to any outside norm or authority, nor any relationship with either past or future. Instant gratification is the only value, with no respect for tradition and no regard for the consequences.

A lot of the global culture is influenced by New

Age religions. Their books can be found all over the world in every bookstall, even in Pakistan. New Age followers include high professionals, like doctors and lawyers, engineers and businessmen, academics, journalists and many youth. They believe that the Zodiac Age of Pisces (meaning fish) was the Age of Christianity, which has passed. Therefore Christ, the Bible and Church are obsolete and The New Age is post-Christian.

Though this New Age uses many Christian terms like 'prayer, transcendental meditation, silence and contemplation', their beliefs and practices are generally a distortion of oriental religion, like Hinduism, Buddhism, Zen, Sufism and they accept reincarnation, the transmigration of souls, *nirvana* (identification with an impersonal god) and so on. Yoga is strongly promoted. They are active in human rights, justice and peace and environmental issues.

In addition to these negative influences coming from global culture, there are some positive cultural traits as well in Pakistani culture. One is the widespread love for, and skill in, composing poems and songs. This is used for religious themes as well. Hospitality is another good trait. Even the poor will welcome a guest and go out of their way to honour him. Solidarity is seen when people gather together round those suffering and in distress due to accidents or sickness or death.

The Social System is Feudal

The feudal lord is king, judge and executioner all rolled in one. Except for his family, all others are treated as slaves. There are not merely classes in society (rich, middle and poor) but castes where people are categorised by birth as high or low-born. Colour is a deep-seated social value. The fair-skin is preferred. Gender is a big problem since it is a male-dominated society. Work has value and disvalue, certain jobs are seen as respectable, others as a disgrace.

Religion is also a social value or disvalue, depending on whether the believer belongs to the majority in society or the minority. It is a value in so far as society in general is sacred, not secular. The holy places, persons, objects, ceremonies and customs are held in high esteem.

The Personality System

The personality system can be seen as evolving in stages. Erikson describes the various psycho-social stages of development. If one achieves the task of each stage, one moves to the next in a healthy way. If one fails to achieve this, one goes wounded into the next stage. The

wound is internalised and must be healed.

Anyone learning the catechism, or in formation for the priesthood or religious life, must become aware of internalised wounds received not only from the personality system but also from the culture system and social system. If not aware of these wounds, then a shell could be formed bouncing off or distorting any catechetical teaching, both of faith and morals.

Let us take a student from a poor or deprived family. Having suffered poverty in his childhood, he goes through life with poverty as a complex, and internalised wound which makes him greedy in the extreme, selfish and very difficult to live with in community. Gender can be another source of problems. Having been deprived of healthy contact and relationship with the opposite sex, one goes through life unable to relate in a healthy way and resorting to speech and behaviour which are vulgar and disrespectful.

Only when one is aware of these internalised wounds, can one look for healing. One must walk with Christ the healer right back into the situation when that wound occurred and pray for healing. One must learn to take one's identity from the faith, not from culture nor society. This is the positive challenge to all catechism teachers, whereas the negative aspect is to heal the internalised wounds inflicted by culture or society. I would conclude by listing ten challenges for catechetics in Pakistan, which are as follows:

Contemplative: As secularisation increases, religion gets thrown out of the front door but has the nasty habit of re-entering through the back-door in the shape of cults and even occult practices. We must teach people the importance of silence and solitude and prayerful contemplation so that they see the divine in all things, all events and all relationships.

Truthful: The deepest meaning of truth is correspondence between our life and work and the divine plan or ideal. Sound catechesis will close the gap between ideology and action, leaving no space for hypocrisy or insincerity. Rightly catechised persons will be true in the highest sense conformed to the divine pattern for their lives.

Conscientising: We must make persons aware of the blocks in the cultural system, social system and personality system and how the contents of catechetics gets filtered in such a way that the orientation or direction of persons and society and their motivations get coloured or even distorted which prevents our catechesis from bearing good fruit.

Critical: This requires that in catechetics we teach

people how to reflect critically on the values that underlie the social structures and institutions and personality structures in our society. These prevent our catechesis from having an impact.

Inculturated: In catechesis, we must evoke and bring to the surface the distinctive spirit and creative genius enshrined in the people's cultural heritage and promote all that is positive in local tradition and customs, language and literature, music and poetry, art and architecture, and in their own native idiom, seek to arouse, in those catechised, their profound desire and aspiration for the transcendent. Global culture, promoted by the mass media, tends to suppress these spiritual longings, thereby distorting human personalities and depriving them of their full potential.

Holistic: We are suffering in this country from the debris that has piled up from attempts made to forge a civilisation based on exploitation and instrumentalisation of religion, which is reduced to mere lip-service and ritualism. The Catechism must evoke the religion of spirit and truth which expresses itself in acting out of moral and spiritual values.

Dialogical: The increasing fragmentation of society along ethnic, sectarian and linguistic lines has continued into the new millenium. Catechesis must teach people to respect differences and to appreciate diversity as a richness to be grateful for, rather than a cause for conflict. Catechesis must foster the dialogue of the heart, of life, and of joint action for social welfare and human rights, of exchange of ideas and attempts for joint prayer with people of other faiths.

Co-operative: Catechesis must train people for living and working in small groups which encourage sharing of faith and prayer and joint efforts to solve problems within and between communities.

Preference for the marginalised: Because the majority of our people, and also in the country as a whole, are poor and disadvantaged our catechesis should cater to or target groups like the rural poor and those in urban slums, and particularly women and children, and devise creative programmes to meet their particular needs.

Committed: Finally catechesis must aim at providing a world-view or meaningful synthesis to guide each believer through the journey of life. Such an understanding of faith will call forth a response in the shape of dedication, commitment to working for human rights and justice and peace, and to the care of victims of unjust social systems, both socialist and capitalist, which have been experienced in our country,

They will work not only to prevent pollution of the external environment (land, sea and air) but also the pollution of the inner (moral and spiritual) environment. They will struggle for the respect for life of the unborn, the aged, the sick, the hungry, the homeless and the unemployed. They will act to improve the quality of life for all, especially women and children, in keeping with their human dignity as created in God's image and likeness, and the children of one Father, brothers and sisters of Jesus and temples of the Holy Spirit. They will, in this way, empower all persons with leadership skills to work for their own liberation.

These are the parameters within which one catechesis must work in Pakistan.

Bibliography:

1. John Paul II, *Catechesi Tradendae*, Rome, 1979.
2. J. Michael, Miller, CSB, *The Post-Synodal Apostolic Exhortations*, Huntington, Indiana, 1998.
3. Anthony, Lobo, *Educational Ideas and Their Impact*, Karachi, 1974.
4. Anthony, Lobo, *Ten Traits of a Responsive System of Education for Asia*, in *Towards a Formation-Oriented Education*, edited by Vicente Cajilig, OP, Manila, 1993.
5. Matthew and Dennis, Lim and Sheila, Fabricant, *Healing the Eight Stages of Life*, Mahwah, NJ, 1988.

Ref.: *Focus*, Vol.20, n. 1, 2000.

Card. Francis Arinze

Chrétiens et Hindous, un exemple d'harmonie et de paix

À l'occasion de la fête hindoue de Diwali, qui s'est déroulée le 27 octobre dernier, le cardinal Francis Arinze, Président du Conseil pontifical pour le Dialogue interreligieux, a adressé le Message suivant aux hindous du monde entier :

Chers amis Hindous,

1. Je suis heureux de vous offrir à tous mes salutations cordiales à l'occasion de la joyeuse fête de *Diwali*. Enfants, jeunes adultes ou personnes plus âgées, vous attendez tous avec impatience cette fête car, chaque année comme une bouffée d'air frais, elle restaure votre ardeur religieuse et vous encourage dans votre objectif renouvelé de poursuivre le chemin qui est établi par votre tradition religieuse. Je suis certain que ces fêtes ne constituent pas de simples événements sociaux, mais sont, pour ainsi dire, des points de jonction significatifs dans la vie des êtres humains qui sont essentiellement religieux par nature. Les fêtes comme *Diwali* constituent donc un temps particulier pour réfléchir sur le but plus profond et ultime de notre vie.

2. Selon notre calendrier, qui est également largement adopté dans le monde, cette année est une année importante pour nous, chrétiens, tandis que nous commémorons le 2000^e anniversaire de la naissance de Jésus-Christ, notre Seigneur et Sauveur. De nombreuses célébrations ont lieu partout dans le monde, mais en particulier à Rome et dans le pays où Jésus naquit, enseigna, souffrit, mourut et ressuscita. Dans la célébration de cet événement, les peuples qui ne partagent pas la même foi en Jésus-Christ ne sont pas oubliés. En effet, l'Église catholique met un accent particulier sur l'approfondissement des relations entre les chrétiens et les peuples des autres traditions religieuses. Nous sommes convaincus qu'ensemble, nous pouvons accomplir beaucoup de bien pour le monde. Nous voyons, par exemple, que nos deux traditions religieuses, hindoue et chrétienne, chacune selon ses enseignements distincts, accordent la plus haute place dans la vie humaine au mystère de Dieu.

3. En ce qui concerne la Vérité Ultime, le *Sanatana Dharma* déclare : "Permanent dans l'éphémère, conscient parmi les conscients, l'Unique parmi les nombreux... l'intendant de toutes les actions, qui demeure en chaque créature, le témoin, l'unique, libre de tout attribut, l'oeil ne peut le voir, ni les mots le révéler... il est la plénitude extrême" (cf. *Katha* U. V, 13 ; *Svet.* U. VI, 11 ; *Mund.* U. III, 1, 8 ; *Brihad.* U. V, 1, 10).

4. Les chrétiens pensent que Jésus-Christ révèle la plénitude du mystère de Dieu : il est le "Verbe [qui] s'est fait chair et il a habité parmi nous, [...] plein de grâce et de vérité [...]". De sa plénitude nous avons tous reçu, et grâce pour grâce[...]. La grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ. Nul n'a jamais vu Dieu ; le Fils unique, qui est

retourné vers le sein du Père, lui, l'a fait connaître" (Jn 1, 14-18). Jésus a enseigné l'amour pour le prochain et a manifesté sa compassion, en particulier pour les pauvres. Il a appelé à un esprit de pardon et a pardonné à ceux qui l'ont mis à mort. Il s'est révélé être le Rédempteur, en libérant ceux qui sont prisonniers des liens de l'ignorance et du péché. Jésus n'est-il pas alors un modèle et un message permanent pour l'humanité ?

5. Je souhaite sincèrement que nous, hindous et chrétiens, par notre respect, notre estime et notre amitié réciproques, puissions devenir des exemples concrets et une preuve de l'harmonie et de la paix pour de nombreuses autres personnes en Inde et ailleurs. Puisse le monde autour de nous, en particulier le monde des opprimés, des marginalisés, des laissés-pour-compte et des victimes innocentes de l'injustice, ressentir la chaleur de notre amitié croissante. Puissent les chrétiens et les hindous continuer de croître dans le respect et la compréhension mutuelle et être enrichis ensemble afin de pouvoir contribuer à édifier la paix et l'harmonie dans notre monde. Un esprit d'ouverture et de dialogue a caractérisé nos traditions respectives. Tout en reconnaissant les différences fondamentales de nos deux religions, mais en montrant néanmoins du respect les uns pour les autres, cela contribuera non seulement à notre enrichissement mutuel, mais servira d'exemple et d'encouragement pour le monde religieux en général.

6. Le Pape Jean-Paul II, au cours de son dernier voyage en Inde, nous a rappelé une fois de plus que "l'Église catholique désire instaurer de façon toujours plus intense le dialogue avec les religions du monde. Elle considère que ce dialogue est un acte d'amour qui puise ses racines dans Dieu-même. "Dieu est amour", proclame le Nouveau Testament "et celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui [...]". Quant à nous, aimons, puisque lui nous a aimés le premier [...]. Celui qui n'aime pas son frère, qu'il voit, ne saurait aimer le Dieu qu'il ne voit pas" (1 Jn 4, 16 ; 19-20)" (*Rencontre à Vigyan Bhavan avec des représentants d'autres religions et confessions chrétiennes*, 7 novembre 1999).

7. C'est dans cet esprit que je vous renouvelle mes salutations et que je vous envoie mes meilleurs vœux pour une vie de paix et de sérénité. Bon *Diwali* !

Réf. : *La Documentation Catholique*, n° 1, 7 janvier 2001.

La terre, un problème à résoudre

La question de la terre reste marquée au Guatemala non seulement par la situation héritée de la période coloniale mais aussi par le long conflit intérieur qui a récemment ravagé le pays. Rigoberta Menchú, Prix Nobel de la paix et ambassadrice de Bonne volonté pour la culture et la paix (UNESCO) nous rappelle le contexte dans lequel se pose la question de la terre au Guatemala, l'importance de celle-ci pour la population indigène, la nécessité de perfectionner les mécanismes de la réforme agraire et l'impérieuse nécessité de mettre en pratique les droits économiques, sociaux et culturels. Ce témoignage de Rigoberta Menchú est paru dans CLAR mai-juin 2000 (Colombie).

La propriété de la terre est un sujet extrêmement délicat dans notre Amérique indigène. Parler de la terre c'est faire référence à un problème non résolu. Parler de la terre c'est parler de la douleur, la misère, la faim d'importants groupes de la population de notre Amérique et de mon Guatemala. Lorsqu'on parle de la terre on ne peut éviter de se tourner vers le passé.

Se tourner vers le passé ne signifie pas vouloir y retourner, ni que nous ne sommes pas situés dans le moment présent, mais cela signifie pouvoir comprendre la situation actuelle et pouvoir penser l'avenir.

À partir de l'invasion espagnole et pendant toute la durée de la colonisation nos peuples subirent la dépossession de leurs terres, de ces terres sur lesquelles ils avaient peu à peu construit une grande civilisation, de cette terre nourrie de la chair des ancêtres. Nous savons tous que ceux qui pénétrèrent sur nos territoires considérèrent les peuples qui s'y trouvaient comme des "barbares", des "animaux" qu'ils se devaient de civiliser, d'évangéliser. Ce fut la première grande expropriation de terres menée contre les nôtres.

À partir de l'époque coloniale, une société s'est constituée, un État distinct de la Nation, du peuple, un État qui répondait et qui continue à répondre aux intérêts de quelques-uns, dans l'oubli des grandes majorités, sources de vie pour notre Guatemala.

On voit bien comment pendant la période libérale, à travers une série de lois, on a généré les conditions propres à faire perdre, plus encore, leurs terres aux peuples indiens.

À ce propos, faire un rappel des modalités mises en oeuvre aux différentes époques de l'histoire de notre patrie allongerait de façon significative cet article, mais il est important de remarquer que le problème de la terre a son origine dans la colonisation et que pendant le conflit armé vécu par le Guatemala, il s'est considérablement aggravé acquérant des caractéristiques que, peut-être, beaucoup n'imaginent même pas.

Il est important que nous réfléchissions aux conséquences du conflit armé sur le problème de la terre. Les assassinats, les massacres, le déplacement de populations, tant à travers le territoire national que vers

le Mexique, la concentration de la population dans des pôles de développement et des villages pilotes ont favorisé l'abandon de leur communauté, de leurs biens, de leurs terres par d'importants groupes de personnes, surtout des indigènes.

On ne peut s'empêcher de penser que ces faits-là suivaient une logique : cette population déplacée a été installée ou obligée à résider ailleurs, loin de ses origines, de ses morts, de son histoire ; sur les terres qu'elle a laissées, d'autres groupes de population ou des membres des patrouilles d'autodéfense civile furent réinstallés.

Si avant l'étape la plus dure de la guerre se sont créées des divisions dans la population à cause des conflits pour la possession ou la délimitation de la terre, considérons comment la situation décrite a pu accentuer encore la division parmi la population en conjuguant les inégalités dans la distribution de la terre et la destruction du tissu social de nos communautés.

Aux événements historiques, générateurs d'une structure sociale et économique d'inégalité, d'exclusion et de racisme, il nous faut ajouter les horreurs de la guerre dont témoignent entre autres les chiffres de séquestrations, disparitions, massacres, ainsi que d'orphelins, de veuves et de veufs. En outre, nous devons y ajouter les conditions inhumaines dans lesquelles vivent d'importants groupes d'indigènes obligés de quitter leurs terres en fuyant des horreurs de la mort, et qui, à ce jour, n'ont pas pu revenir vers leurs communautés.

Les compagnons réfugiés au Mexique, de retour au pays, ont dû développer de nouvelles stratégies de survie dans des lieux, sur des terres et des régions éloignées de leurs origines, de leurs ancêtres.

Lorsque nous parlons avec la population affectée par le conflit armé interne, l'espérance et le rêve du retour à la terre reçue en héritage persistent. Le besoin de retrouver ce à quoi on appartient, la frustration de ne pas être en possession des titres de propriété parce qu'ils ont été brûlés pendant les massacres, l'impuissance face à la dépossession, la peur parce que ceux qui maintenant habitent la maison et sèment

la terre sont ceux qui ont tué et massacré, la douleur de ne plus célébrer les cérémonies au cours desquelles on demande à la terre la permission de l'ensemencer parce qu'on ne peut plus semer. Tout cela doit être ajouté aux statistiques qui témoignent de l'inégalité entre ceux, nombreux, qui possèdent peu de terre et les quelques-uns qui en possèdent beaucoup.

Comment affronter cette problématique engendrée au cours de notre histoire et qui s'est aggravée suite au conflit? Comment affronter le fait que ceux qui n'ont rien sont aujourd'hui plus nombreux et que ceux qui ont davantage sont moins nombreux.

N'oublions pas que l'objectif de tout homme libre prend appui sur l'intérêt universel à créer les conditions qui permettent à chaque personne de jouir de ses droits économiques, sociaux et culturels tout autant que des droits politiques et civiques qui sont les siens. Des conditions qui lui permettent de survivre et d'atteindre un niveau de vie convenable pour lui même et sa famille.

À la base de cette implication des droits économiques, sociaux et culturels se trouve la terre comme condition primordiale de la survie des êtres humains et comme garantie de leur liberté et de leur dignité.

Des normes juridiques telles que le Pacte international des droits économiques, sociaux et culturels montrent que, pour son efficacité, il est nécessaire d'améliorer les régimes agraires dont le but est l'exploitation et l'utilisation efficace des richesses naturelles, surtout celles d'ordre alimentaire ainsi que l'instauration d'une distribution équitable dans la répartition de leurs produits et richesses.

Les idées exposées nous permettent de constater qu'au Guatemala on est loin de satisfaire à la mise en pratique des droits économiques, sociaux et culturels de la population, et que l'État et la société ont l'obligation de parfaire les mécanismes du régime agraire pour atteindre l'objectif de conditions de vie dignes pour l'ensemble de la population.

Cette situation apparaît encore plus grave lorsqu'on pense que l'agriculture est l'activité fondamentale sur laquelle repose la survie de la majorité de la population et l'économie du pays.

Il est important d'approfondir cette problématique. Ces propos ne représentent que quelques idées sur le sujet, il faut que nous tous, les Guatémaltèques, nous unissions nos efforts pour créer les mécanismes qui nous permettront non seulement de connaître à fond toutes les données du problème de la terre dans ce pays, mais aussi qui nous conduisent à mettre en œuvre des actions pour lui trouver une solution.

*Les catholiques coréens
sont encouragés à faire de
leur Église une "Église
qui donne"*

Les responsables de *Caritas Coreana* ont demandé aux catholiques de Corée du Sud de continuer à faire de leur Église une "Église qui donne" afin de pouvoir, à son tour, soulager la pauvreté des autres (1). Mgr Gabriel Chang Bong-hun évêque de Cheongju, rappelle aux catholiques coréens dans son message du dimanche 28 janvier que, il n'y a pas si longtemps encore, l'Église de Corée était une 'Église qui demandait'. "Pendant longtemps, l'Église de Corée a reçu l'aide des Églises étrangères et, avec leur soutien, tel celui de l'Église des États-Unis, a pu guérir bien des blessures", écrit-il. Le président de l'agence pour l'aide humanitaire de la Conférence des évêques coréens a rappelé que les évêques avaient officiellement fait de l'Église de Corée une "Église qui donne" quand, en 1992, ils avaient lancé un programme d'aide à l'étranger. Ils avaient alors institué la deuxième quête du dernier dimanche de janvier dans ce but.

D'après *Caritas Coreana*, les dons recueillis devraient se maintenir au même niveau que celui des années précédentes : 783 177 \$US et ce malgré la crise économique qui a durement frappé le pays. Dans son message intitulé "Donnons un peu d'amour et d'espoir à ceux qui ont faim", l'évêque de Cheongju fait remarquer que, malgré la rapidité des progrès économiques du siècle dernier, un milliard d'êtres humains ont toujours faim et deux milliards vivent à un degré d'indigence inhumain. Parmi les Églises demandeuses, il a cité les Églises d'Afrique, d'Asie, d'Amérique latine et de l'Europe de l'Est. "Nos frères et sœurs de la Corée du Nord ont eux aussi besoin de notre aide", a-t-il ajouté.

Selon lui, de tout temps, l'Église a non seulement prêché la fraternité mais l'a pratiquée à l'égard des plus démunis. Le Concile de Vatican II a élargi le concept de charité fraternelle à l'échelle mondiale. Dans la ligne de cette tradition, l'Église se doit de demander aide et partage avec les plus pauvres, par delà les questions de race, de nationalité, de couleur, de sexe, d'idéologie ou de religion.

Notes :

(1) Voir EDA 268, 283

Coming Events

Ariccia Annual Residential Seminar for SEDOS Members

May 15-19 2001

What is Our Vision of a Missionary Church for the Twenty-First Century?

With the collaboration of:

Ms Margaret Denis, specialist for a participative working process
(from Canada)

Michel de Verteuil, CSSp, our theological companion
(from Trinidad)

Please register at SEDOS, to reserve your place, **before April 30th 2001**

By mail: SEDOS, Via dei Verbiti, 1 – 00154 Roma (Italia)

By Fax: +39 06 57 55 787

By E-mail: sedos@pcn.net

Working Group

Wednesday, 14th March **China Group** 15:00 hrs at **SEDOS**

Thursday, 15th March **Debt Group** 15:30 hrs at **SEDOS**

Next SEDOS Conference

Medical Ethics: Who is Controlling Our Future?

Mark Attard, O-Carm, (from Malta)

Saturday, 24th March 2001, 9:30 hrs

Brothers of the Christian Schools,

Via Aurelia, 476, Roma

Translations in It/En/Fr

Entrance Fee £ 7000