

CONTENTS

EDITORIAL	66
MISSIONNAIRES ET PROPHÈTES, FRÈRES ET SŒURS Jean Lefebvre, CICM	67
USING THE STAGE TO COMMUNICATE THE WORD POPULAR THEATRE AS A MISSIONARY METHOD IN AFRICAN ORAL CULTURES Joseph Kallanchira, SVD	73
GLOBALIZATION AS CHALLENGE AND OPPORTUNITY IN URBAN MISSION – AN OUTLOOK FROM LONDON Andrew P. Davey	79
HISTOIRE DE L'ÉVANGÉLISATION AU LAOS Robert Costet, MEP	84
EMERGING AFRICAN ALTERNATIVES TO GLOBALIZATION Paulinus Ikechukwu Odozor, CSSp	90
OKINAWA SUMMIT AND THE DEBT ISSUE	95
COMING EVENTS	96

Editorial

The French Review SPIRITUS, on Missionary Research and Experience, sent out a questionnaire to find out how the missionaries in the field organize their mission today. In our first contribution to the issue, Fr JEAN LEFEBVRE, CICM, presents the key points of the missionary identity as envisaged by the missionaries themselves. In all its aspects it is a vision of life conformed to Jesus' presence and dialogue.—

Fr JOSEPH KALLANCHIRA, SVD, a missionary in Benin and a specialist in communications, stresses once again that the proclaiming Church has to concentrate on grassroots communication. He shows how efforts are being made in Africa to use the medium of popular theatre to promote the values of the Gospel in different social contexts. —

The global dimension of contemporary cities creates new patterns of society. In his article Mr ANDREW P. DAVEY, working for the Church of England, recognizes the real danger of social exclusion in certain urban structures; but he also sees pastoral opportunities where new forms of mission and ecumenism are emerging. He believes that the rediscovery of the "local" in a new "global" context can be such an opportunity. —

Not often do we hear about the small Church of Laos. Fr ROBERT COSTET invites us to Asia and describes the difficult origins of the Catholic Church in Laos. His interesting historical study shows us its fraught beginnings, and how the Gospel has been more readily received by the populations adhering to the traditional religions, than by the Buddhist sectors of the country. —

In another contribution from Africa, Fr PAULINUS IKECHUKWU ODOZOR, CSSp, from Nigeria, gives several examples of local resistance to the all-powerful forces of globalization. He finds that although Africa's reaction to globalization is often ambiguous, many circles are creatively engaged in the search for alternatives to foreign solutions. —

Brazil

POVERTY: WHO IS TO BLAME?

In response to a U.S. Government report critiquing poverty in Brazil, President Fernando Henrique Cardoso said in an interview yesterday, "What responsibility do U.S. and European markets have when they do not open their markets and thus maintain the hunger situation here?" The statement was made with reference to the U.S. restriction on the importation of Brazilian goods, especially steel and oranges. According to the president, such restrictions are related to the causes of unemployment and misery here in Brazil. The U.S. report said that there are 2.9 million in exploitative childhood labour, and that 21 million people live in poverty here. In response to these statistics, Cardoso said, "They can't blame me alone for 500 years of exploitation". He went on to say sarcastically that he is "very honoured" by the fact that Brazil should deserve the time the U.S. spent in making this 52 page report, "but why don't countries in South America make a report on what happens in the United States?"

Source: Folha de São Paulo in *SEJUP*, n. 390, March 2000.

• FOR MORE ON MISSION

Visit our Home Page

Articles in 3 languages

<http://www.sedos.org>

—
Please note

Our new e-mail address:

sedos@pcn.net

Missionnaires et Prophètes, Frères et sœurs

Scheutiste belge, Jean Lefebvre a été professeur d'exégèse en Belgique avant de partir aux Philippines puis de passer deux années au « Centre de formation interculturel » de Cuernavaca au Mexique. Après un mandat au Conseil Général de son Institut, il a été Secrétaire du Conseil Missionnaire National puis Président du Comité des Instituts Missionnaires à Bruxelles.

A une enquête lancée auprès des treize Instituts missionnaires partenaires de Spiritus et de quelques laïcs, nous avons obtenu 57 réponses dont plusieurs collectives, parfois de plus d'une dizaine de personnes. - Quelle est la théologie de la mission qui se dégage des réponses à l'enquête de Spiritus ? Ces réponses témoignent d'une spiritualité missionnaire vécue très concrètement sur le terrain, parfois au terme d'un cheminement aux détours inattendus.

La vision de la mission qui ressort des témoignages est parfois difficile à cerner de façon systématique, sans doute parce que bon nombre de missionnaires ne se l'explicitent pas à eux-mêmes. Ceci ne signifie pas que les jeunes générations ne réfléchissent pas ou qu'elles ne se posent pas de questions. Elles s'en posent probablement autant, sinon plus, que leurs devanciers.

La théologie de la mission qui sous-tend leurs engagements *s'élabore progressivement à partir d'une praxis* qui se veut avant tout docile à l'Esprit qui souffle où il veut et comme il le veut, sans devoir s'en expliquer. Cheminements personnels à la suite du Christ redécouvert sur place, options et pratiques, espoirs et craintes pour l'avenir ne nous livrent finalement que quelques aspects seulement d'une théologie vécue au jour le jour en fonction des situations locales. Le risque existe donc de situer ces témoignages dans des perspectives qui ne seraient pas nécessairement celles de leurs auteurs. On donnera dès lors le plus possible la parole aux correspondants de Spiritus, en les citant parfois textuellement, sans leur prêter des vues qu'ils ne désavoueraient peut-être pas mais qu'ils n'ont pas exprimées, soit parce qu'ils ne l'ont pas jugé utile, soit parce que « *ce n'était pas encore très clair* » pour eux.

Au service de l'humanité

Une première constatation s'impose, celle de la diversité des situations missionnaires évoquées par les réponses à l'enquête, et donc aussi des engagements. Mais au-delà de cette diversité, on retrouve généralement une même visée fondamentale, celle de se mettre concrètement au service

des hommes et des femmes d'aujourd'hui, des plus pauvres en particulier. Quelques réponses le disent clairement: *être missionnaire, c'est aller à la rencontre des plus démunis et témoigner dans toute sa vie de l'amour libérateur du Père*. A la suite de Jésus, le missionnaire se met au service de la réalisation du projet de Dieu qui est de rassembler dans la justice et la paix une humanité enfin libérée du mal. Sur place, la préoccupation dominante est bien la venue du Règne dès maintenant, quels que soient les engagements jugés prioritaires en fonction des circonstances de temps et de lieu.

Au service de l'humanité, la mission n'est cependant pas d'abord réponse aux besoins des hommes ; elle est essentiellement la manifestation concrète de l'être d'un Dieu qui est amour et dont le dessein est de faire participer tous les peuples de la terre à la surabondance de sa vie. Même si le souci des plus démunis est de fait à l'origine de nombreuses vocations missionnaires, en bien des cas *cette vocation s'enracine dans une découverte personnelle du Christ* et de sa mission dans le monde. « Comme mon Père m'a envoyé, moi aussi, je vous envoie » dit Jésus. Une relation de foi s'établit avec lui et suscite le désir de se mettre à sa suite au service des hommes et d'annoncer aux pauvres la Bonne Nouvelle de leur libération. Plusieurs correspondants soulignent à ce propos que c'est cette relation vécue sous la motion de l'Esprit qui doit inspirer l'être et l'agir du missionnaire et qui, seule, justifie leur qualification de missionnaire.

En solidarité avec les plus défavorisés

Participation à l'œuvre de l'Esprit agissant partout dans le monde, la mission exige donc de

la part du missionnaire une très grande disponibilité et une attention constante aux signes des temps pour discerner cette action, la reconnaître et l'annoncer en se mettant lui-même au service de ses frères et sœurs de toutes races et nations. On est de fait assez loin d'une conception de la mission vue comme un service de l'Église et dont la visée serait de convertir à la vraie foi le plus de monde possible ou d'édifier des communautés ecclésiales dotées de tous les ministères et de toutes les institutions qui leur permettent de fonctionner de manière autonome. Ces visées qui ont inspiré des générations de missionnaires passent au second plan ou semblent même avoir disparu au profit d'une solidarité vécue dans le service des hommes et des femmes d'aujourd'hui, en particulier des défavorisés, des faibles et des petits dont les besoins sont aussi variés que nombreux.

L'action humanitaire ou civilisatrice, inspirée par la charité, a depuis longtemps fait partie de l'annonce de la Bonne Nouvelle. Mais elle était considérée plutôt comme un préalable ou un passage obligé, un moyen nécessaire à mettre en œuvre en vue d'une fin plus haute: «dilater les frontières de l'Église hors de laquelle point de salut». *Aujourd'hui, c'est bien le monde qu'il s'agit de libérer, de transformer, d'achever* en quelque sorte en témoignant des valeurs du Royaume. «**Mettre l'homme debout**» disent de nombreux missionnaires. La dynamique missionnaire déborde de toutes parts les visées d'une Église centrée sur ses propres réalités. Dans la solidarité vécue avec les populations locales, le missionnaire découvre d'autres exigences du Royaume et de l'amour universel de Dieu dont il est le témoin.

Combattre pour la justice

Le renouvellement de la théologie de la mission amorcé par Vatican II, confirmé par plusieurs documents pontificaux ou épiscopaux et par de nombreuses déclarations d'Instituts engagés dans la mission, est désormais acquis sur le terrain. Les missionnaires qui ont répondu à l'enquête, hommes et femmes qui ont à peu près tous entre 30 et 40 ans, ont fait leur l'affirmation du Synode des évêques de 1971 qui reconnaît dans le combat pour la justice et la participation à la transformation du monde une dimension constitutive de la prédication de l'Évangile qui est la mission de l'Église. Et, pour la plupart d'entre eux, cette dimension est aujourd'hui prioritaire. Mais ils savent que la transformation du monde ne peut lui être imposée par la force et qu'elle n'implique pas seulement le

renouvellement des structures socio-économiques ou politiques.

C'est du dedans que viennent les changements vrais et durables. De nombreuses réponses insistent sur une exigence fondamentale de tout projet d'humanisation intégrale: *celle du témoignage d'une vie évangélique enracinée dans la foi*. Le missionnaire est celui dont la vie et l'action interpellent les populations locales, les éclairent, leur offrent des critères de jugement et des échelles de valeurs qui se réfèrent explicitement à l'Évangile. Il ne se présente plus comme un «conquérant», pas même au nom du Christ. Il est le témoin, l'humble témoin souvent, de l'irruption du Royaume dans l'histoire de l'humanité.

Redevenir prophètes

L'option évangélique dite préférentielle pour les pauvres a fortement marqué la plupart des Instituts missionnaires. Quelques correspondants déclarent avoir découvert leur vocation pendant les années qu'ils ont passées dans le Tiers Monde à titre de coopérant et en lien avec une communauté missionnaire au service des plus démunis. Et plusieurs le redisent d'une manière ou d'une autre: le monde n'attend plus des prêcheurs de la Bonne Nouvelle, mais des témoins qui la vivent. Ce sont eux qui rendront à la mission la dimension prophétique qu'elle risque de perdre.

Par ailleurs, une des préoccupations «missionnaires» souvent exprimée porte sur la dégradation de la situation socio-économique ou politique en beaucoup de régions du monde et sur le fossé qui se creuse entre les nantis et ceux qui s'appauvrissent tous les jours un peu plus. A ce propos, plusieurs évoquent le risque d'embourgeoisement qui menace certaines communautés ecclésiales, leur manque d'ouverture et d'engagement face aux problèmes locaux. On parle même d'une sorte de «démision» de la part de quelques Églises, ou plutôt de leurs responsables, d'un repli sur soi, pour en conclure à *l'urgence d'une redynamisation de la mission*. Il s'agit là d'un défi majeur lancé aux Instituts et à leurs membres: redevenir prophétiques et donc peut-être dérangeants.

Le dilemme qui a parfois suscité bien des discussions dans le monde missionnaire: *priorité aux «pauvres» ou aux «non croyants» semble donc dépassé sur le terrain*, au moins si l'on s'en tient au témoignage de la plupart des jeunes missionnaires. En simplifiant sans doute un peu, on pour-

rait dire qu'à bien des égards, ils sont généralement plus proches de *Populorum Progressio* ou d'*Evangelii Nuntiandi* de Paul VI que de *Redemptoris Missio* de Jean-Paul II. Et peut-être y a-t-il là matière à réflexion pour nos Instituts missionnaires.

Jusqu'aux extrémités de la terre

L'appel à la vie missionnaire est perçue par la plupart des correspondants comme un appel à «**tout quitter**» particulièrement exigeant, car il s'agit de quitter son pays, ou plutôt de sortir d'un monde culturel familier pour aller ailleurs «**à la rencontre de l'autre**» dans un autre monde culturel. La dynamique missionnaire reste fondamentalement une dynamique de départ. «*Je découvre tous les jours un peu plus l'importance de ce verbe 'quitter', déclare une religieuse, quitter son pays d'origine, quitter sa terre.*» «*Et cela, ajoute une autre, même si la mission ad extra n'est plus très à la mode: le monde aura toujours besoin de ces 'fous de l'Évangile' qui ne trouvent malheureusement pas toujours écoute et intérêt dans leur Église d'origine.*»

Si l'«**ad extra**» est encore perçu par bon nombre de missionnaires comme un élément constitutif de leur «être missionnaire», sa signification et donc aussi sa «justification» ont évolué. Aussi longtemps qu'en Occident on a estimé que les populations à évangéliser se situaient toutes ailleurs, être missionnaire c'était nécessairement partir outre-mer et témoigner ainsi d'une générosité sans bornes. On reconnaît aujourd'hui que la mission est universelle et qu'*il ne faut pas aller loin pour toucher aux extrémités de la terre.* Les missionnaires interrogés en sont bien conscients. Plusieurs réponses voient dès lors dans l'«ad extra» traditionnel une expression nécessaire de la collaboration qui doit s'instaurer et s'intensifier entre toutes les Églises au service de la mission. De fait, la diversité d'origine des nouvelles générations de missionnaires témoigne de la vitalité de nombreuses Églises qualifiées de jeunes et qui «donnent de leur pauvreté» en participant à la mission universelle.

Tout quitter

La plupart des réponses voient cependant dans le fait de quitter son pays pour aller vivre et travailler ailleurs beaucoup plus qu'un témoignage de solidarité entre Églises. *Le dépaysement culturel*, car c'est bien de cela qu'il s'agit, *est vécu*

comme une sorte de kénose à la suite du Christ. «Quitter son pays, c'est d'abord apprendre à se quitter soi-même chaque jour, dit un missionnaire. Il me semble que l'engagement missionnaire est plus un 'se défaire' qu'un 'faire', dit un autre.» Oser risquer, «tout risquer» pour se faire tout à tous ; «sortir de soi pour se laisser accueillir au sein d'une autre culture, et l'accueillir à son tour dans une rencontre transformante», en toute docilité à l'Esprit qui nous précède dans le cœur de ceux que nous rejoignons. Car c'est bien lui le protagoniste de la mission.

Il est à l'œuvre dans l'histoire de ceux et celles que le missionnaire rencontre, dans leur culture et donc aussi dans leur religion, comme dans les événements de leur vie quotidienne. Cette présence agissante est elle-même un appel, mais seul un véritable dépouillement intérieur permet de la discerner, de découvrir «*un autre visage du Christ dans la vie d'hommes et de femmes autres, eux aussi.*» Le missionnaire est le témoin et le bénéficiaire d'un Royaume déjà là, avant de collaborer activement à sa réalisation en plénitude.

Pour rencontrer l'autre

De nombreux témoignages évoquent la richesse de la découverte, puis de la rencontre et du partage avec l'autre reconnu comme tel dans sa différence, un étranger devenu un ami. «*Par ma présence, je voudrais donner aux autres l'occasion de découvrir aussi la richesse de la rencontre avec l'étranger que je suis, venu en ami.*» Beaucoup le reconnaissent : le missionnaire reçoit tout autant qu'il donne et il faut qu'il en soit ainsi. «*La rencontre de l'autre est très exigeante, dit une religieuse, mais l'enrichissement mutuel est le premier fruit d'une vie de partage et d'amitié.*» Kénose donc, faite de disponibilité totale, d'ouverture, d'écoute, de silence aussi et de contemplation. Un missionnaire en Asie parle d'*incarnation dans les réalités locales, d'enfouissement*, source d'humilité, de croix, mais aussi de résurrection et de joie. Il s'agit de «*se laisser modeler sur place par la mission reçue*», de «*se laisser façonner par la rencontre de l'autre.*» «*Toute l'activité missionnaire se joue sur la relation de proximité, d'échange et de partage avec un peuple*», conclut un missionnaire, abolissant ainsi toutes les barrières de race ou de culture.

L'insistance sur la qualité des relations d'amitié nouées avec les populations locales explique aussi l'insistance de plusieurs réponses sur la né-

cessité d'apprendre les langues parlées par ces populations, de connaître leur histoire et leurs traditions, leurs pratiques religieuses aussi et la signification de leurs rites, en un mot, de ne pas se contenter d'une initiation sommaire et trop souvent superficielle à leur culture.

Signes de la fraternité universelle

Au service de l'humanité, en particulier des victimes des injustices socio-économiques, et cherchant à édifier un monde plus fraternel, il va presque de soi que les missionnaires se sentent appelés à témoigner dans leur propre vie de cette fraternité universelle. *«Être missionnaire, c'est d'abord vivre parmi les gens ordinaires en communauté évangélique, ouverte et accueillante»*, déclare une missionnaire en Afrique. De nombreuses réponses soulignent à ce propos le caractère prophétique des **équipes interculturelles** qui se multiplient dans nos Instituts. Il n'est pas facile de vivre ensemble au jour le jour au-delà des diversités d'origine et de culture, écrit un missionnaire, mais il y va de notre crédibilité: il s'agit de montrer que le message évangélique est vraiment une Bonne Nouvelle qui libère les hommes de tout ce qui les divise et les fait vivre en plénitude dans la communion.

Dans des régions déchirées par les rivalités ethniques ou les guerres civiles, le témoignage des communautés missionnaires est particulièrement éloquent. *«La mission que le Christ nous confie n'est pas un 'n'importe quoi' réalisé 'n'importe comment'»,* dit une missionnaire, *c'est à travers le témoignage d'une vie fraternelle que nous pourrions collaborer à la promotion des populations locales, créer un esprit de réconciliation et lutter efficacement pour la justice et la paix.»* Ceux et celles qui disent s'engager dans un travail de première évangélisation, quelle que soit la signification donnée à cet engagement, insistent particulièrement: vivre en communauté ouverte et accueillante, c'est déjà réaliser le Royaume. On pourrait rappeler ici que plusieurs missionnaires qui reconnaissent avoir découvert leur vocation au cours d'un séjour en coopération, précisent que l'accueil reçu dans des communautés missionnaires et le climat qui y régnait ont été décisifs.

Quelques correspondants détaillent les exigences de ce témoignage de vie fraternelle. Elles sont celles de toute vie communautaire authentique. On insiste cependant, car il s'agit de plus en plus de

communautés internationales, sur la reconnaissance et le respect des diversités culturelles. *«L'interculturalité de nos communautés favorise leur créativité, déclare une religieuse, à condition d'y développer un climat de dialogue et de partage, de partage des différences».*

Et de la pauvreté évangélique

Cette vie fraternelle, on la veut aussi très proche des populations locales et donc marquée par une certaine pauvreté. C'est elle qui lui donne une dimension proprement évangélique. *«Tout quitter pour aller vivre avec les pauvres et lutter avec eux pour un monde meilleur, dit un missionnaire, c'est adopter un style de vie communautaire et une manière d'agir en référence aux situations socio-économiques locales.»* Un autre rappelle à ce propos que *«l'Église est encore souvent considérée comme une institution riche et puissante dans des régions où la pauvreté est le lot commun de la population.»*

Il nous faut sans doute de l'argent pour vivre et des moyens suffisants pour nous mettre efficacement au service de ces populations malheureusement trop habituées à recevoir, mais il faut aussi que l'Église reconnaisse concrètement une exigence de pauvreté dans le style de vie de ses missionnaires si elle veut témoigner d'un autre qu'elle. Il s'agit d'un *équilibre difficile à garder* entre d'une part, la solidarité généreuse manifestée par des Églises ou des institutions riches et d'autre part, l'enracinement nécessaire de la mission impliquant la mise en œuvre de moyens pauvres dans des Églises souvent démunies de tout.

C'est finalement une des questions que se posent quelques jeunes missionnaires, surtout ceux qui sont originaires du Tiers Monde et qui héritent de la mission d'autrefois. **De qui sommes-nous les témoins?** Des Églises d'Occident, de leur esprit d'entreprise et des moyens dont elles disposent? Des possibilités de nos Instituts? Ou du Seigneur qui exigeait de ses disciples de n'emporter ni or ni argent et de se contenter de ce qu'ils trouveraient sur place?

L'urgence première

La dernière question de l'enquête portait sur les divers aspects de l'action missionnaire. Parmi ceux qu'énumérait la question, il fallait relever les plus importants et expliquer ces choix. Plusieurs

réponses déclarent qu'ils sont tous importants et qu'ils se complètent; seules les situations concrètes auxquelles les missionnaires sont confrontés dictent les priorités. Toutes les formes de l'action missionnaire contribuent à la réalisation du Royaume de Dieu et nous font entrevoir sa richesse et sa diversité. On ne peut enfermer les missionnaires dans un apostolat uniforme. La dimension prophétique du charisme missionnaire exige une grande disponibilité à l'Esprit. Il s'agit de vivre l'Évangile sur place et le problème sera d'ailleurs bien souvent de savoir où se trouvent les priorités du moment.

La plupart des correspondants accordent cependant une importance toute particulière à **la promotion humaine** et au développement «*aussi longtemps que les besoins fondamentaux des populations ne seront pas satisfaits, comment serions-nous des signes crédibles si nous ne cherchons pas d'abord à répondre à ces besoins?*» Quand on parle de promotion humaine, «*on englobe de fait tous les aspects de l'action missionnaire*», déclare une missionnaire d'origine africaine qui se dit au service de tout l'homme et de tout homme sans distinction de race, de culture ou de religion. Coopérer au développement des populations locales, c'est poursuivre l'œuvre du Créateur en aidant l'homme à devenir tel qu'Il l'a voulu; c'est finalement révéler le Créateur lui-même. On rappelle à ce propos que «*la gloire de Dieu, c'est l'homme vivant*» et que le sous-développement est le grand scandale de notre époque, l'échec en quelque sorte du projet de Dieu sur le monde.

C'est dans cette même perspective que plusieurs réponses accordent la priorité à **la promotion de la paix et de la réconciliation** dans des régions où des tensions de tout genre entraînent des guerres civiles ou des mouvements massifs de populations démunies de tout. «*En Afrique, disent plusieurs missionnaires, l'évangélisation passe nécessairement par le pardon et la réconciliation. Quelles que soient les initiatives prises dans ce domaine, il faut avant tout que les gens redécouvrent le sens de la vie, sa valeur et le respect qu'on lui doit.*»

Et l'évangélisation ?

Quelques réponses accordent *la priorité à l'évangélisation* ou encore à la première évangélisation: l'annonce de l'Évangile à ceux qui ne le connaissent pas ou mal, à ceux qui sont «loin».

C'est la mission confiée par Jésus à son Église. Et cette mission est toujours d'actualité: le monde a soif de la Parole de Dieu, il en a besoin autant que de pain. Il faut dès lors en redécouvrir l'urgence.

De fait, ce qu'on entend concrètement par évangélisation est assez diversifié. On parle d'animation de communautés de base, de catéchèse, de formation de leaders ou tout simplement de «formation chrétienne des baptisés». On évoque même à ce propos l'échec, dans certaines régions, d'une première évangélisation trop rapide ou trop superficielle: les populations «converties» n'ont guère intégré leur foi chrétienne dans leur vie sociale ou personnelle. Faiblesse de l'inculturation du message chrétien due à une *vision trop ecclésiocentrique de la mission ou trop occidentale de l'Église?* On semble se poser la question. Plusieurs réponses ajoutent cependant que l'évangélisation, quelles que soient les activités qu'elle implique, reste «inopérante» sans le témoignage d'un engagement réel du missionnaire dans le domaine de la promotion humaine.

Pour mieux évangéliser, quelques missionnaires souhaiteraient vivre plus proches des gens et s'intégrer davantage dans les réalités locales. Et ils regrettent d'être trop accaparés par un ministère paroissial très exigeant ou par des structures congrégationnelles jugées trop lourdes. C'est dans ce sens, sans doute, que l'on préconise parfois *une action missionnaire de simple présence*, c'est-à-dire de témoignage de vie fraternelle, «*au milieu des gens*», et *d'humbles services*, quels qu'ils soient.

Ces réponses révèlent finalement un certain malaise, chez quelques-uns du moins, et soulève une question fondamentale : celle de *la visée spécifique de la mission*, de son dynamisme particulier au sein d'Églises fondées autrefois par les pionniers et les pionnières de cette mission et qui sont aujourd'hui confrontées à de nombreuses difficultés d'ordre institutionnel qu'elles semblent incapables de résoudre seules.

La nécessité du dialogue interreligieux

Quelques missionnaires vivant en milieu musulman ou bouddhiste insistent sur *l'importance du dialogue interreligieux* et en précisent la nature ou les exigences telles que formulées entre autres par *Redemptoris Missio*. Il s'agit de se laisser interpellé par la foi de l'autre, de le rejoindre dans sa recherche spirituelle et sa vérité. Cette

démarche invite à un questionnement intérieur et fera découvrir un peu plus ce qui fait la spécificité de la foi chrétienne. Un véritable dialogue interreligieux ne peut qu'être enrichissant pour le missionnaire. Plusieurs réponses évoquent ce dialogue sous l'angle de la réconciliation entre populations locales ou groupes ethniques. Dialoguer, c'est se mettre au service de la paix entre musulmans et chrétiens. Le dialogue avec le monde arabo-musulman, même en France, ajoute un missionnaire, peut permettre de *faire quelques brèches dans le mur de haine qui se construit actuellement* entre un Occident de tradition chrétienne et les pays de l'islam.

Des communautés fraternelles et créatives

La plupart des missionnaires s'estiment heureux du soutien qu'ils trouvent chez leurs confrères ou leurs consœurs. Ils apprécient l'esprit de famille qui caractérise bon nombre d'Instituts et reconnaissent la valeur de signe des communautés internationales qu'ils souhaitent voir se multiplier. Mais ils rappellent également la nécessité d'une bonne formation à la vie fraternelle interculturelle, à l'accueil des différences, au dialogue et au travail en équipe. *Vivre l'unité dans la diversité, cela ne s'improvise pas, il y faut un long apprentissage et la responsabilité des Instituts est directement engagée.* A ce propos, on ne peut qu'être frappé par l'insistance de nombreux correspondants, en particulier de ceux qui ne sont pas d'origine européenne, sur la nécessité de respecter et d'encourager les charismes personnels, surtout des jeunes qui souhaitent parfois s'engager au service de la mission autrement que leurs prédécesseurs. Les responsables de nos Instituts ont parfois peur, dit-on, de *«voir émerger des figures d'Église inédites»*.

Quoi qu'il en soit, les jeunes générations attendent des Instituts qu'ils préparent leurs membres à la vie missionnaire dans le monde d'aujourd'hui, compte tenu des réalités vécues sur le terrain, ce qui implique, entre autres, une bonne initiation à l'analyse sociale et aux grands problèmes mondiaux, qu'ils soient d'ordre socio-économiques ou politique, qui interpellent partout les missionnaires: *«apprendre à penser globalement pour mieux agir localement»*.

Nos Instituts, disent les jeunes, devraient s'ouvrir résolument aux nouveaux défis posés à l'Église par l'évolution rapide du monde, en fidélité aux charismes d'origine qui, tous, d'une ma-

nière ou d'une autre, impliquent cette ouverture. *«Ouvrir des brèches, impulser des projets rénovants, retrouver l'audace des fondateurs»* dit une missionnaire. Il s'agit, pour nos Instituts, de *«se laisser inspirer et guider par l'Esprit qui renouvelle toutes choses - et donc aussi la mission! - s'ils veulent confirmer leur raison d'être, garder leur vitalité et assurer leur avenir»*.

De fait, sans pouvoir toujours bien se situer dans l'histoire de la mission qu'ils n'évoquent guère, *les jeunes générations sont conscientes de vivre les débuts d'une nouvelle époque* qui sera marquée non seulement par une évolution jugée normale des pratiques missionnaires, mais surtout par une nouvelle manière d'être et de vivre en missionnaire et donc de percevoir le monde et l'Église. Tous n'arrivent sans doute pas à exprimer clairement les exigences de ce renouveau et encore moins la théologie qui le sous-tend ou la spiritualité qui l'anime.

Acteurs d'un renouveau

De nombreuses réponses témoignent cependant d'une recherche portée par le souci de redécouvrir le sens de la mission au service du Royaume et donc de l'humanité invitée à le réaliser. Même si leur langage reflète encore certains clichés traditionnels, *les jeunes missionnaires se savent les acteurs de ce renouvellement*, en continuité sans doute avec un passé qu'on ne remet pas explicitement en question mais que beaucoup considèrent de fait comme dépassé sous bien des aspects.

Et c'est là l'inquiétude que plusieurs correspondants expriment face à l'avenir. Nos Instituts sauront-ils répondre aux défis nouveaux qui les bousculent peut-être un peu et qui posent à leurs membres une exigence de disponibilité et de mobilité plus grande peut-être aussi qu'autrefois? Ne risquent-ils pas de consacrer trop d'énergie à «entretenir» ou à «sauver» ce qui a sans doute répondu à des besoins prioritaires autrefois mais qui ne le sont plus aujourd'hui, à se cramponner à un passé qui risque de paralyser leur dynamisme prophétique? Sauront-ils offrir à leurs jeunes membres, dont beaucoup sont originaires des régions évangélisées autrefois par leurs devanciers, **la possibilité de vivre à leur tour en pionniers**, témoins du Royaume, au service des hommes et des femmes d'aujourd'hui?

Ref.: *Spiritus*, Vol. XL, n. 157, Décembre 1999.

Joseph Kallanchira, SVD

Using the Stage to Communicate the Word

Popular Theatre as a Missionary Method in African Oral Cultures

Introduction

Last night as our parish youth belonging to the *Jeunes Ouvriers Chrétiens* (Young Christian Workers) movement ended staging their 'play' in the open air under the starry, moonlit sky, the audience gave them a standing ovation for the 'simplicity' of their performance and for the quality of the message that was communicated. This SVD parish is on the suburbs of Parakou, a typical West African town in the Republic of Benin, teeming with tens of thousands of young people. Theatre, our young workers knew, was one of the best means to attract a large crowd mostly comprising young people, and to communicate the message they wanted to put across. They were proved right, once again.

What is interesting in all this is the way the whole performance took place. A couple of youth leaders came up with the basic story outline for the play and the members of the group started straight away rehearsing the scenes, during their evening gatherings at the parish meeting room. As they rehearsed the lines came to say and the direction for the story to take — all that they wanted was to inform themselves, first of all, how important it was for them to be able to do their job of work honestly and well, and as a consequence, to be able to manage their personal, family and social life equally well. They had debated on these matters before and after the performance and they had come up with concrete proposals for themselves and for the movement in the light of this process. The story and the medium acted as channels for them to express themselves.

There was a young man, an entrepreneur, so the story goes, who was doing quite well in his personal and professional life. But then the proverbial bad company, boobs, bottles *et al*, brought him to the brink of self-destruction. Soon, however, thanks to his good friends and family, reason prevailed over him and he lived happily ever after with his wife and children.

Our young workers practiced the whole episode just for five days; everyday there was something new to add here, a few modifications to make there and another new sub-plot to the main theme came by easily. They had the right song to sing; humorous lines and actions came to them so spontaneously. Finally they were able to stretch the play to a hilarious two-hour performance. That the message went home well was evident: from the way many from the audience

were adding dialogue lines that the actors could have used as the play was in progress; from the way friends gathered in small circles after the show to discuss the ideas and to congratulate the performers of the evening. I knew that they would continue to talk about the piece, thus assimilating the message in slow doses, until the young workers will come up with their next title.

As the night wore on and we fixed the dates for similar performances in other neighbouring villages, we said to ourselves, for the umpteenth time, that here is a popular, traditional way of communicating — cheap, neat, swift and for a large audience. As members of the young workers movement, we know that we are using this medium to communicate human values and to proclaim the Gospel. We know that while preparing to perform for an audience, we are challenging ourselves, we are using theatre to express our protest, question dominant and often oppressive social assumptions and structures, and suggest alternatives in our own little ways. We know that our aim is not to become great theatrical stars but we are at the same time performers and participants using this medium to understand, question and to come to terms with our everyday life situations. We are discovering ourselves and our society, we are strengthening our ties as members of a movement and a community, and above all, we are sharing hope among friends, we are looking forward to a better future.

We know that we are using the stage to communicate the Word of life that promotes the integral development of the human person and the community. We know that we are very much in line with the pastoral policy of the Archdiocese of Parakou, which, after its diocesan synod recently, has reaffirmed its stand on the use of all kinds of group as well as mass media, especially the traditional African media, to proclaim the Good News of Jesus Christ to bring about inculturation of the Christian faith, social justice, peace and development.¹ Our efforts are in line with and are sustained, we know as well, by the recent Church teachings. As Christians we are called upon to communicate the life-giving Word in the society we are living in today.

Communication leading to Development

Communication is at the heart of human life and development. It creates meaningful human relation-

ships; it creates community. Whereas history boasts of traditional as well as modern means of communication, riding on the information superhighway has neither been the privilege nor the experience of a vast majority of people, especially those living in developing nations. When communication is considered only in terms of the transmission of messages from “the information rich” to “the information poor”, community is reduced to a socio-demographic description and the dominant techno-cybernetic version of communication becomes “no more than a product of the dominant world of commerce”.² This gives rise to what is called a “mass media mentality” and people tend to think that it is the way mass media have to work. But this is neither the way African traditional culture understands the concept nor the way it practices the art of communication.

To the extent the communication systems are controlled by and are representative of the economically powerful, externally or internally based, a meaningful social transformation leading to integral human development remains blocked. There is a constant struggle among people of the developing nations to overcome both internal and external domination and it can be said that “all basic issues in communications today relate to this fundamental and increasingly intense confrontation”.³ One can therefore ask, ‘Is there no way out of this struggle? Can we not perceive communication and development from another angle?’ One can also ask for a solution to the struggle, for example, by promoting traditional media. The indigenous media seem to be free of cultural hegemony and exogenous control. What is more, they seem to be well placed also to bring about social awareness, change, justice and development. Popular theatre is one of such media and it seems to be a very useful and practical missionary method to communicate the values of the Gospel, too.

Understanding Popular Theatre and Social Change

Learning from the use of the open-air stage to communicate the Word, we thought it was worth sharing our experience with you. But first, let us clarify the concept of popular theatre and what we really mean by social change:

A) Popular Theatre: The word *popular* means ‘of the people, by the people, for the people’. Understandably, the word ‘people’ has undergone certain semantic changes in the recent decades, starting in Latin America where the noun *pueblo* and the adjective *popular* meant a movement of emancipation.

The ordinary people in many parts of the world struggle to free themselves from all the constraints of

power structures. For example, in many African countries, the media are heavily controlled by the all-powerful governments or the powerful *élite*. As an alternative, some authors point out that a decentralised decision-making process, where ordinary people participate, would reflect control of that system by the people.⁴

In fact the whole new concept of “education to critical consciousness” came from the Brazilian thinker Paulo Freire⁵ who called the people to liberate themselves from “the culture of silence” and to enter into a process of two-way communication system, allowing praxis, a process of reflection that will eventually lead to action. The MacBride Report⁶ from UNESCO enthusiastically supported this kind of thinking. It exhorted governments to seek solutions to local problems in a decentralised way and encouraged people to participate in the decision-making and communication process, using available local media. How far certain governments were able to initiate such programmes is anyone’s guess.

One of the indigenous resources is theatre, which indeed is an age-old medium of communication. It is interesting to note that people’s theatre in its variety of forms is a worldwide phenomenon, including, curiously, many developed nations.

The late 1960s saw, however, some development in theatre as a medium when Augusto Boal, a dramatist working with Freire’s literacy campaigns in Brazil gave a new lease of life to this approach. Boal critically examined both the Aristotelian and Brechtian poetics of theatre and proposed a new form of creative drama in his “poetics of the oppressed”. According to him, “the spectator delegates no power to the character either to act or to think in his place; on the contrary, he himself assumes the protagonist’s role, changes the dramatic action, tries out solutions, discusses plans for change”.⁷

In the Aristotelian understanding of theatre, the aesthetic and emotional aspects of the performance *viz.*, the techniques of artistic combination of poetic expression, music, dance, elaborate costuming, stage setting, the suspense of the plot and cathartic relaxation constitute the essence of classical drama. On the other hand, popular theatre is enacted in such a way that all members of the audience take part in the play as it unfolds, thus deeply identifying themselves with the symbolic world of the play itself.

No other structured form of communication depends so directly on the participation of the people for its success as popular theatre. It is collective action, it requires team spirit and the very notion includes the active participation of the spectators. Aside from that, popular theatre is a live experience, it is indigenous to the rural masses, it has an indigenous form, it is an

educational tool, and above all, it can help initiate an action-reflection-action process which can bring about change. Thus popular theatre appears to offer an unprecedented potential for communication, for community building and for action leading to social change and integral human development.⁸

B) Social Change: The intention here is to understand social change in the context of integral human development. Under the influence of the modernization theory of Lerner and Schramm,⁹ development has been understood only in terms of economic growth and productivity. Development is initiated by those who know and those who have, on behalf of those who do not know and who do not have.

This overemphasis, however, exemplified the ethnocentrism involved in the imposition of the Western model of development on the third world, and “was at the root of many of the failures which characterized development communication projects in the third world”.¹⁰ On the other hand, according to the Freirean philosophy, development is an integrated process involving “psychological and material development which is not imposed, but comes about through the involvement of people in the process of collective reflection and action”.¹¹

Participatory-communication-for-change is the slogan of the day. The index of measuring development in such cases is not just economic progress. What is of prime importance is people’s own participation in their development, beginning with the idea through its implementation. As Shirley White suggests:

when the development bureaucracy, the local *élite*, and the people are working cooperatively throughout the decision-making process and when the people are empowered to control the action to be taken, only then can there be genuine participation.¹²

In this context the democratic-participant media approach of McQuail¹³ made a valuable contribution in that it promotes a participatory model of communication, offering opportunities for access and participation by the media users on terms set by themselves. In many countries, however, it largely remains only at the concept level; what is really needed is participation, which begins with people rather than with projects and policies which are often initiated and controlled by government bodies in a top-to-bottom approach.¹⁴

Popular Theatre is really Popular

Popular theatre has evolved to be a truly empowering medium in many developing nations. This is particularly understandable from the point of view of the two broad objectives of the medium: to give the oppressed people a forum to express themselves and

thus create more confidence in themselves, and to give them access to a wider social and political analysis and participation.

Various authors testify to how widespread popular theatre, in its diverse forms and styles, is around the globe. Some examples would suffice here: Case studies from Argentina, Chile, Peru and Uruguay,¹⁵ the story of the Arena Theatre of Brazil,¹⁶ several initiatives in street plays and people’s theatre in India,¹⁷ the development of the West Bank El-Hakawati Theatre Group in Palestine,¹⁸ the so-called “student theatre” of Poland,¹⁹ and “Marks on Paper”, a type of popular theatre developed in British Columbia.²⁰ These illustrate the growing interest in and impact of people’s theatre outside the African continent.

Within the African continent itself the use of popular theatre as a medium proliferated in recent decades. Morrison studied the performances of Atelier Theatre Burkinabé which used *forum theatre* as a means to educate village people in Burkina Faso on contraceptive options.²¹ Another study showed how the Freirian approach was used in Botswana using theatre for non-formal education.²² There is also the glowing example of the *community theatre* in Sierra Leone which used participatory research in the developmental process.²³

The Kalankuwa of the Hausa in Northern Nigeria and the Egungun of the Yoruba in Western Nigeria have altogether different stories to tell. They are more into affirming their cultural identity through harvest and other religious festival theatres. The Samuru Street Theatre Project is seen as an extension of the same concept in that it addresses social problems such as alcoholism and prostitution.²⁴ The 1960s saw the travelling theatre projects of the Universities of Ibadan in Nigeria, Lesotho, Makerere in Uganda, Nairobi in Kenya, Zomba in Malawi, Yaoundé in Cameroun and of Zambia. One major criticism, though, against these university groups is that they still remain a theatre for the people.

Another major trend in the development of popular theatre in Africa is that there is a lot of goal-oriented education going on in the field. Epskamp describes how a 13-day workshop was conducted in Nigeria to train 60 community development workers in the educational use of popular theatre.²⁵ Malamah-Thomas writes about another two-week first-ever workshop organised by the University of Sierra Leone in 1986.²⁶ The objective of these workshops was to initiate theatre workers and activists, to teach participants to respect villagers, to listen to them, to learn about their problems and to conduct practical sessions on theatre with the participation of the villagers. Epskamp and Swart conducted a study on the inclusion of popular theatre in the process of development

communication as part of adult education programmes. From the study they established that from those initiatives grew a special type of popular theatre called *theatre for development*.²⁷

What has been described above gives a bird's eye view of how concerted efforts are being made in different parts of the African continent to use this medium for social awareness leading to change and human promotion. Authors including Robert White²⁸ agree that such movements have made a major contribution to the concept of participatory, democratic communication. The workshops for training leaders in this art form and the initiatives being taken by several universities across the continent are clear signs of the importance this form of grass-roots media enjoys there. In a society where the oral tradition²⁹ is so pivotal to its cultural identity, where "oramedia" define and maintain social relationships and a world view,³⁰ the significant role of the popular theatre is only too evident.

What the Academics are saying about Popular Theatre

Human beings are not born with all the behavioural mechanisms, although they are with the innate capacity to learn values, attitudes and responses to cope with the external world. Studies abound in explaining how people learn to respond to external stimuli, thus interacting with their environments. Traditional as well as modern media have become a great influence in people's lives and from that perspective, understanding how popular theatre as a medium influences the participants of a performance in creating, shaping and reinforcing their cultural symbolic world also has a missiological import.

Let us therefore have a quick look at two communication theories that will help us understand the whole dynamics of the socializing process which leads to integral human development.

The social learning theory of Albert Bandura is particularly relevant to mass communication because several of the types of behaviour we learn through modelling [imitation] are first seen in the mass media. Bandura explains:

Social learning theory approaches the explanation of human behaviour in terms of a continuous reciprocal interaction between cognitive, behavioural, and environmental determinants. Within the process of reciprocal determinism lies the opportunity for people to influence their destiny as well as the limits of self-direction.... Both people and their environments are reciprocal determinants of each other.³¹

Accordingly people learn through a process. By

observing others one forms an idea of how to imitate new types of behaviour (modelling), and this coded information serves as a guide for future action in real life. Exposure to such varied information will enable a person to choose freely from his own personal resources and more often than not that person will act out of a self reinforcement motivation.

Another theorist who has tried to link mass media and society is Denis McQuail, through his democratic-participant media theory.³² As the name indicates and from a different perspective, this theory of grassroots media plainly promotes a participatory model of communication. He sets forth the basic elements of the theory as follows:

the right to relevant information, the right to answer back, the right to use the means of communication for interaction in small-scale settings of community, interest group, sub-group.... The theory rejects the necessity of uniform, centralised, high-cost, highly professionalised, neutralised, State-controlled media. It favours multiplicity, smallness of scale, locality, de-institutionalization, interchange of sender-receiver roles, horizontality of communication links at all levels of society, interaction, commitment.³³

This theory emerged as a reaction against the commercialisation and monopolisation of privately owned media as well as against the centralism and bureaucratisation of the public sector media. Evidently, this theory favours an environment wherein the participation of people, especially at the grassroots level is highly valued.

Missionary Implications of Popular Theatre

We have come this far with a view to using the open-air stage to proclaim human and Gospel values. "We are convinced that if evangelization is at the heart of the Church's mission, then communication is at the core of evangelisation",³⁴ African Bishops declared at the end of the Ninth Plenary Assembly of the Symposium of Episcopal Conferences in Lomé, Togo, in July 1990. But decades earlier they had recognised the importance of the Church's need to encourage and concentrate on the grassroots communication, without neglecting of course, the mass media. Integrating more vigorous traditional means of communication, without pastoral worries, into the Church's activities in Africa was a clarion call given by Church leaders already in the decade after the Council. Among other things, they stressed the need to develop theatre as a traditional means of communication: "the potential of the theatre ... should be explored particularly with a mind to the preservation and enrichment of the local cultures".³⁵

In the first place, I think theatre is one of commu-

nication models, as simple and traditional as it might look, providing a very handy platform of awareness and consequent participatory decision-making to further the development and transformation of individuals, groups and why not even of a given culture. A group of Christian communicators representing 14 African countries met in Windhoek, Namibia, in September 1991 for a conference on communication and human rights. They asked the Church in Africa to encourage “the evolution of a Christian understanding of development, which, as Christianity itself, is people-centred, and providing appropriate communication models and structures to support such development”.³⁶

Secondly, it is there to be used and use thereof promotes local culture and media. The Pastoral Instruction “*Aetatis Novae*”, issued by the Pontifical Council for Social Communications in 1992, said clearly that “along with traditional means such as witness of life, catechetics, personal contact, popular piety, the liturgy and similar celebrations, the use of media is now essential in evangelization and catechesis” (n. 11). Paragraph numbers 122-126 of *Ecclesia in Africa* (1995) are a clear witness of John Paul II’s concern for communicating the Good News in Africa. Citing song and music, mime and theatre, proverbs and fables as traditional forms of social communication in Africa, the Pope observes that they are “less costly and more accessible” and exhorts that “as vehicles of the wisdom and soul of the people, they are a precious source of material and of inspiration for the modern media”(n. 123).

Third, is not springtime, figuratively speaking, the best time for theatre groups to come out with their performances to enchant their audiences with stories that evoke values that have been handed down to posterity by the ancestors? Is not it the best time and is not here a golden opportunity, the field all ready to sow the Word, to present the Gospel values, to present Jesus, the Elder Brother, the Ancestor, the Healer, the Teacher, to all-listening ears and all-willing heart, to receive the Word in great eagerness? I am not alluding here only to those first-time hearers of the Word to whom we are sent primarily as Divine Word Missionaries, but also to the opportunity that unfolds to proclaim the Gospel, to re-identify the seeds of the Word to the hearts of the hearers and viewers who may, overwhelmed by the pleasures and cares of the post-modern-consumer society, for a short while have let the seeds remain stagnant and unproductive.

Thus, it is very encouraging to hear John Paul II speak of a ‘new springtime’ in the mission of the church (cf. *Redemptoris Missio*, nn. 2-3). According to him, God is opening up before the Church new vistas of a humanity more fully prepared for the sowing

of the Gospel. And Africa has been said to be traversing a period of grace in these times with the Spirit blowing in its direction and human hearts alert to its movements, responding. And since the Council days and documents, through Paul VI, especially through his *Evangelii nuntiandi*, to our day with the present Pope, missionaries and the entire Church are challenged and encouraged to identify the “seeds of the Word” (*semina Verbi*) present in religions, ideologies and cultures not yet touched by the Gospel.

Fourth, it is a tool for the mission of the Church in the new millennium. Since the 1983 papal address at Port-au-Prince, Haiti, we are reminded of the call for an effort of evangelization that is new in its ardour, its methods and its expression. It is not just for the use of modern and electronic means of communication to proclaim the Gospel, but the call is obviously to use methods and expressions that are conducive to respective cultural *milieu* and that make sense to contemporary audiences. And theatre is something that is at once traditional and very contemporary, very much local in its expression and the use of it makes as much sense to the actors as to the audiences. Nurturing it could only enable the ‘seeds of the Word’ to spring into blossom and bear fruit in diverse measures for the Gospel.

A fifth missionary implication of this method is the forum it provides to practice dialogue in real terms with people of other faiths. Parish youth groups can always involve their friends and peers in the process of the “play” even if they are not necessarily Christian by baptism. Evidently, the audiences necessarily comprise, as our experience shows here, non-Christians as well. The proclamation of human and Gospel values are understandable to a non-homogenous group who at the same time knows how to appreciate the theatre as a method that is contemporary and popular. The prophetic vision implied here is not conversion in terms of numbers, but proclamation that will usher in the Kingdom where God reigns in the hearts of all, irrespective of religious adhesion.

Conclusion

When communication experts in the developed nations are talking about Interactive Strategic Alliances with techniques of direct broadcast satellite development, teleconferencing for meetings, or about international negotiations for satellite use by many nations etc., we are still talking about the need to use more and more traditional means of communication like theatre in Africa for transformation and human development. It is worth doing because it is African, it is indigenous, it is ours, and we are doing it. Viewers connected by mass media globally have watched

“people power” being enacted on the streets of Moscow, Poland and Manila. Pyramidal structures and authority are under siege all over; and in Africa we are still able to muster ‘people power’ through forums like popular theatre and to usher in our own development and transformation in our own way, and by ourselves.

Such participation by the people also affirms the rights of access of individual citizens and groups to media. The content and the organization of these media are no more under the control of the State nor just with multinational media corporations. Obviously, this will go a long way to prove that the media exist primarily for their audiences and not for professionals or media organizations. This will also uphold two key elements of African culture: the significance of oral tradition and the promotion of community.

In the final analysis, the integral development of a people is probably brought about by communication as a form of ritual. This ritual view is not directed toward the extension of messages in space, which is understood in terms of the transmission view of communication, but toward the maintenance of community and society in time. What is important here is “not the act of imparting information but the representation of shared beliefs”.³⁷ In this sense information is not an end in itself but it becomes useful and serves as a tool for community building. In this sense people are not just consumers of media products, but are makers and participants of their own media. More than communication, the process of growing into communion as a people is well on its way.

And when parish youth and other groups stage their “play” under the starry, moon-lit sky, they are proclaiming their hope in the transformation of God’s creation to its fullness and the arrival of the Kingdom of God in their midst. In their own way. In a typical African way.

References

- ¹ See the Working Paper of the Synod of Parakou Archdiocese, *À l’écoute de l’Esprit* (1999), p. 37.
- ² Schmucler, Hector (1992), “Communication as a Disservice to Humanity”, *Media Development*, 39(2), p.11.
- ³ Schillerm Herbert (1976), *Communication and Cultural Domination*, New York: Pantheon Books, p.70.
- ⁴ See for example Fore, William F (1988), “People’s Power and the Change of Social Structures”, *Media Development*, 35(3), pp. 2-4 and Machila, Margaret M (1988), “People’s Power and Development in Africa”, *Media Development*, 35(1), pp. 5-7.
- ⁵ Freire, Paulo (1972), *Pedagogy of the Oppressed*; see also his *Education for Critical Consciousness* (1972), both by Penguin.
- ⁶ MacBride, Sean (1980), *Many Voices, One World*, New York: UNESCO.
- ⁷ Boal, Augusto (1979), *Theatre of the Oppressed*, New York: Urizen Books, p. 122.
- ⁸ For a detailed study of popular theatre see Srampical, Jacob (1994), *Voice to the Voiceless*, London: Hurst and Company.
- ⁹ Lerner, Daniel and Wilbur Schramm (1967), *Communication and Change in the Developing Countries*, Honolulu: East-West Center Press.
- ¹⁰ Okunna, Stella C. (1995), “Small Participatory Media Technology As An Agent of Social Change in Nigeria: A non-existent Option?”, *Media, Culture and Society*, 17, p. 617.
- ¹¹ Srampical, *op.cit.*, p. 9.
- ¹² White, Shirley (1994), “The Concept of Participation”, in *Participatory Communication*, ed. Shirley White, Sadnandan Nair and Joseph Ascroft, London: Sage Publications, p. 17.
- ¹³ McQuail, Denis (1983), *Mass Communication Theory: An Introduction*, London: Sage Publications.
- ¹⁴ See Servaes, Jan and Randy Arnst (1993), “First Things First: Participatory Communication for Change”, *Media Development*, 40(2), pp. 44-46.
- ¹⁵ See Ochsenius, Carlos (1988), *Practica Teatral y Expresion Popular en America Latina*, Buenos Aires: Ediciones Paulinas.
- ¹⁶ See Boal, *op.cit.*
- ¹⁷ See Srampical, *op.cit.*
- ¹⁸ See Shinar, Dov (1988), “Nation-Building on Stage: Palestinian Theatre Liberates”, *Media Development*, 35(3) pp. 4-8.
- ¹⁹ See Semil, Malgorzata (1988), “Young People’s Theatre in Poland Reaches For Truth”, *Media Development*, 35(3), pp. 12-15.
- ²⁰ See Andruske, Cynthia L (1994), “Exploring the Impact on Literacy and Upgrading Students: ‘Marks on Paper’”, *Convergence*, 27(2-3), pp. 138-155.
- ²¹ Morrison, Joy (1993), “Communicating Healthcare through Forum Theater: Egalitarian information exchange in Burkina Faso”, *Gazette*, 52, pp. 109-121.
- ²² Kidd, Ross and Martin Byram (1985), *Popular Theatre and Non-Formal Education in Botswana*, Ontario: Participatory Research Group. See also Malamah-Thomas, David H. (1987), “Community Theatre with and by the People”, *Convergence*, 20(1), pp. 59-68.
- ²³ Malamah-Thomas, David H (1988), “Community Theatre Uses Culture for Development in Sierra Leone”, *Media Development*, 35(3), pp. 25-27.
- ²⁴ See Abah, Oga S. (1988), “The Samuru Street Theatre Project, Nigeria”, *Media Development*, 35(3), pp. 22-24.
- ²⁵ Epskamp, Kees P. (1982), *Training Popular Theatre Trainers: A Case Study of Nigeria*, Lansing, MI: Michigan State University.
- ²⁶ Malamah-Thomas (1987), *op.cit.*
- ²⁷ Epskamp, Kees P. and Jaap R. Swart (1991), “Popular Theatre and the Media: The Empowerment of Culture”, *Gazette*, 48, pp. 177-192.
- ²⁸ White, Robert (1988), “NWICO Has Become a People’s Movement”, *Media Development*, 35(1), pp. 20-25.
- ²⁹ See my article on Storytelling in *Verbum SVD*, (1998), 39(3), for a brief study on oral tradition and its impact in Africa.
- ³⁰ For a detailed study of Oramedia, see Ugboajah, Frank (1985), *Mass Communication, Culture and Society in West Africa*, New York: Hans Zell Publishers.
- ³¹ Bandura, Albert (1977), *Social Learning Theory*, New Jersey: Prentice-Hall, p. vii.
- ³² McQuail, *op.cit.*
- ³³ McQuail, *op.cit.*, p. 97.
- ³⁴ See Phillipart, Michel (ed.) (1992), *The African Church in the Communications Era*, Nairobi: St Paul Publications, p. 141.
- ³⁵ See Phillipart, *op.cit.*, p. 55
- ³⁶ See Phillipart, Michel, *op.cit.*, p. 152.
- ³⁷ Carey, James W. (1989), *Communication as Culture*, London: Unwin Hyman, Inc., p. 18.

From the author and also in *VERBUM SVD*, Vol. 40, fasciculus 4, 1999.

Andrew P. Davey

Globalization as Challenge and Opportunity in Urban Mission An Outlook from London

Andrew P. Davey is Assistant Secretary (Community and Urban Affairs) for the Board for Social Responsibility of the Archbishops' Council, Church of England.

You only have to walk down the street of any inner London area to encounter the world. Whether it is Peckham, Hackney or East Ham, you will quickly come upon the retailing and trading of different ethnic communities, many established for a number of generations, others recently set up. You will see displayed goods often made in the factories and sweatshops of the South; financial institutions carrying the names of distant States and meeting places labelled in numerous languages. The experience no longer smacks of the exotic because the people encountered form part of the larger community — sending their children to its schools, participating in local politics, paying local and national taxes, and calling on local medical and social services — just as numerous groups of immigrants have done before them.

The foreword to a recent history of London begins: It is no accident that the story of London begins with 'foreigners'. There was no settlement at all on the banks of the Thames before the arrival of the Romans. Londoners owe their city, so to speak, to the Italians and its whole development ... is a tale of successive migration wave upon wave of outsiders who have made their mark upon London, given it their own distinctive flavour, while at the same time becoming assimilated into the metropolitan melting-pot.¹

Roy Porter goes on to name the groups and individuals that have made London 'one of the world's most cosmopolitan cities, a great experiment in a polyglot, multi-[ethnic] society'.² Just as the skyline of the city is changing, so too are the communities which live in its shadow. London's claim to be a World City is not based solely on its power and economic base. The population of London reflects a diversity which many of the so-called world cities lack. The city is a microcosm of the world, holding not just an ethnic diversity but an economic diversity where issues of justice and human rights must be tackled, where the mission of the Church must be at the cutting edge.

Globalization as Local Process

But this world is very different to even a quarter of a century ago. The process of globalization³ has changed the way in which people live in these communities. In the past migration often meant the severing of ties with the home country or the creation of separate cultural ghettos. Walk down the average inner London street today and new businesses, new ways of living, come into view. Travel agents advertise cheaper and cheaper fares making long-haul journeys a more regular possibility. Telecommunication offices offer phone, fax and e-mail rates that undercut those of mainstream service providers. Today there are instant connections — no longer the waiting weeks for that letter from home; no longer the planning over months for that visit. These new businesses allow an immediacy of communication at prices and speeds that few thought possible in past decades. Some of these offices are fronted by religious bookshops offering publications on life-style, healing and deliverance. Others offer training in IT (information technology), legal or business skills. Some even offer combinations such as 'Christian business schools'. Many new Christian groups are at home in this new world of business and communication in a way that leaves their traditional peers light years behind.

Changes in technology and economics are altering the way we live and relate. A global culture made possible through the ease of communications and travel leads to greater interaction between people and places. Global economic systems now transcend national boundaries and trading blocs — we expect ready access to use our credit cards and banking facilities wherever we are.

The impact of globalization in the world city goes beyond the towers of concrete and glass to the lives of those who live in its shadow. The global dimension of the contemporary city sets new challenges as new technologies and communications create new patterns of social life. This is true not just for the business world and the affluent but also for the poor, particularly for

minorities whose communities now stretch beyond limited geographical ghettos.

Urban Ministry and Mission in the World City

In the world city urban ministry and mission must be realigned to take into account these new dimensions and contexts. The shape, the spatial dimensions, of the city and our parishes are changing in ways we may find hard to monitor or comprehend. For example meeting the pastoral needs of ordinary people and struggling for social justice in our urban communities will take us into global territory. When we begin work with the unemployed, do we consider the global shifts that are happening through which factories and work come and go? The shock waves from financial turmoil in Asia or Eastern Europe are quickly felt in both Manchester and Manila. What affect does instant travel and communication have on people whose families live in other countries? For example: a telephone call will inform of a family crisis demanding an instant response about travel regardless of funds available; attendance at a funeral on another continent will be expected rather than attendance at a later memorial service. What about social ministries? When we set up a local drugs project do we think for one moment of the global systems that are needed to get those drugs from the coca fields of Latin America to the streets of, say, Battersea? Writing in *Sojourners* Bill Wylie Kellerman paints a terrifying profile of the drugs trade as both a global and a spiritual power:

To comprehend drugs as a power means, at a minimum, to see it whole, as an entity, a configuration of competing underground corporations, economic arrangements, illegitimate operations, and cultural forms. It means seeing the complex system of transnational-national enterprises as an economic entity that reaches across the planet. Between the poppy or coca fields and the hustling street vendor lies this huge enterprise. In certain respects it is a network marketing operation (of the variety mastered legally by Amway) with a 700 to 2,000 per cent mark up from one end to the other. Moreover, it conforms to the patterns of two-tiered global economy. Above *élites* dominate production, manufacture and global export; with a middle management operation over-seeing regional distribution, paramilitary security, money laundering and the like. Below are the peasant farmers and the crack houses or their equivalent feeding on cheap labour. Once again at both ends the same weapons, the same methods of enforcement, the same violence proliferates.⁴

Social Exclusion — Global Exclusion

The impact of globalization on urban communities is multifaceted and interconnected across continents. A leading sociologist, Anthony Giddens, the present director of the London School of Economics, writes:

Underclasses [the communities of the socially excluded] are not just pockets of deprivation within national societies, they are fault lines along which the Third World rubs up against the First.

The social isolation which separates underprivileged groups from the rest of the social order within nations mirrors the division of rich and poor on a global scale.⁵

As we encounter social exclusion, that is the inability to participate fully in the social life of a society, it will not just be about poverty — those who are left out financially — but also about those unable to access the connectivity, the conviviality of the global city. This has an impact in terms of employment and employability; in terms of commerce — the ability to access certain patterns of financial transaction; even one's ability to operate in the civic sphere, as electronic voting or electronic information services become the norm. Deprivation may need to be redefined in terms of capability to access certain levels of local and global networks.⁶

The Internet, or World Wide Web, offers a variety of dangers and opportunities. There are well-documented dangers of pornography and racism in cyberspace. There are the new communities and alliances that emerge, as minority groups are able to keep in touch at minimal cost. Research in East London has discovered a vast area of cyberspace inhabited by Bangladeshi teenagers communicating with family and new friends across the planet as well as in the next street. These youngsters have discovered a safety in cyberspace that they do not experience in their immediate reality where violence and racist abuse in their neighbourhood are commonplace. What type of spaces are we being called as Churches to create in our cities, in cyberspace?

A Guide to the Global City

A key figure in documenting these processes is the Spanish urbanologist, now teaching in California, Manuel Castells. Anthony Giddens has compared his recent trilogy *The Information Age: Economy, Society and Culture*⁷ to the seminal work of Max Weber.

In his first volume, Castells traces a pattern of networked urban development, of globalization and the emergence of what he calls 'informational capi-

talism'. From an urban perspective he highlights the loss of the individual identity of cities and questions the sustainability of new mega-cities which have the "distinctive feature of being globally connected and locally disconnected, physically and socially".⁸

In the second volume, Castells explores the reaction, how through cultures of identity, of gender politics and new social movements (ethnic, religious and territorial) new networks emerge. He analyses movements determined to get away from enforced individualisation of identity, of centralised organisation and intervention. These social movements emerge because of global changes — the awareness of green issues, the demise of patriarchy, political and economic changes and so on.

The significant difference to previous social movements is that these will often exploit the infrastructure of informational capitalism — the net, the urban habitat, telecommunications, travel or what is emerging in new spatial arrangements in urban areas or new nations. (As we have already noted some Christian groups have already made headway on this.) Castells writes:

Because our historical vision has become so used to historical battalions, colourful banners and scripted proclamations of social change, we are at a loss when confronted with the subtle persuasiveness of incremental changes of symbols processed through multi-form networks, away from halls of power. It is in these back alleys of society, whether in alternative electronic networks or in grassroots networks of communal resistance, that I have sensed the embryos of a new society, laboured in the fields of history by a new identity.⁹

The view is not totally optimistic. One of Castells' concerns is the globalization of crime, which can threaten the economic stability of nations, as well as infiltrate the poorest communities through the economies of violence of drugs and arms; using the very same infrastructure as the social movements just mentioned.

The third volume looks to the future. Alongside the need to find ways of checking global crime, Castells identifies three touchstones (what he calls 'the black holes of informational capitalism') on which the global networked society will stand judged: the plight of Africa — the social exclusion of a whole continent; the communities of the poor — the continuing exclusion, rather than transformation, of the urban ghetto in North America and Europe; and the exploitation of children — the exclusion of a generation through exploitation.

Castells is far from easy or comfortable reading. He poses a challenge to all who are concerned about

the future of urban life and community, local and globally, particularly the Churches.

The fact that the Church is not visible in Castells' writings is a cause for concern. How do we build up and sustain the Christian presence and witness in the back alleys of society or the black holes of informational capitalism?

Utopia, Cosmopolis, Kingdom

A different vision is to be found in the work of the Australian planner, Leonie Sandercock, who writes of the city in an age of migration, diversity and flux in terms of human identity. Human living space is to be negotiated through the layers of economics, culture, religion and identity. Those negotiations must recognise the difference in, and draw on, the richness of those layers if the city is to have a future, if it is to move towards what she calls 'cosmopolis'.

Cosmopolis is "a postmodern Utopia ... a construction site of the mind, a city/region in which there is genuine connection with, and respect and space for the cultural Other, and the possibility of working together on matters of common destiny, a recognition of intertwined fates".¹⁰

Cosmopolis offers possibility to the planner, demanding a paradigmatic shift away from the assumptions of the modernist city towards new epistemologies found in communities of struggle and hope. Local communities have grounded, experiential, intuitive, contextual knowledge which is often more manifested in stories, songs, visual images and speech than in typical planning sources. Insurgent planners need to learn and practise these in other ways.¹¹ For planning to be ethical 'the public interest' must be understood in new forms of community and practised with imagination.

Although not a theological writer there are glimpses in Sandercock's vision of (to use what remains a patriarchally problematic phrase) *the kingdom* because we are dealing with that which "can never be realized, but must always be in the making".¹² This vision demands an inclusivity in the communities that are initiated, an affirmation of those excluded by other communities, and a reordering of resources. Sandercock is ultimately concerned with the *praxis* of the planner, reawakening a sense of action synonymous with change. "The most promising experiments in insurgent planning have involved mobilized communities forging coalitions to work for broad objectives of economic, environmental, social and cultural justice, and in the process resisting, engaging with and participating in the State".¹³

Although Sandercock writes and draws her examples from a global perspective there is much that will speak to the London context. She offers passion

and conviction about how cities are and what they might become. Challenging all those whose vocations are bound up with shaping the world's urban future.

Grasping the Opportunity

For much of the Church in London the movements and thinking described so far remain the challenge of the future. There are however significant developments which suggest the opportunity is being seized as new forms of mission and ecumenism emerge. The presence of members from minority ethnic communities in the congregations of the established denominations has influenced styles of worship and witness. It was not always so. The many independent Black Majority Churches have their origins in the racism of the established denominations in the '50s and '60s which some consider lost a whole generation of dynamic leadership to the churches. Subsequent waves of immigrants have not been frozen out of the older denominations, their presence and contribution has renewed many inner city congregations. A diversity of cultures within a congregation often leads to fresh understandings of the role of narrative and the practice of community, as personal stories of migration and pilgrimage are retold against the backdrop of the biblical story.¹⁴ Personal links with Churches in other countries offer a sharper understanding for whole congregations of issues previously considered remote.

A new ecumenism is coming into being based on a consciousness of reconciled diversity alongside a new awareness of needs and responsibilities. The recently founded Black Christian Civic Forum draws minority ethnic Christians from established and new denominations together around an agenda of citizenship and the struggle for racial justice.

Tentative alliances are now being formed in local areas to address issues of regeneration and social justice. In East London the community organising work of TELCO (The East London Citizens Organisation) has pulled together alliances across the divisions of faith. Similarly *Celebrate the Difference* and the *Rainbow Ribbon Campaign*, initiated by the Churches in Tower Hamlets against the election of openly racist candidates in local government polls, have created a new awareness of the shared responsibility for the type of community which can be created.¹⁵ Recent Draconian immigration legislation has brought together Christians and others in ministry alongside refugees and asylum seekers. Campaigns such as *Jubilee 2000*, concerned with the international debt crisis, has led to questions being asked about the bondage of debt in our own city and the creation of Church-based credit unions.

Globalization and Sustainability

Two concepts might help us, as Christians, understand our task in this confusing global, technological context better: globalization and sustainability.

Globalization is the rediscovery of the local in relation to the global, or the global subject to local conditions. The local can fight back, establishing its own identity. Is not that the way in which our ecclesiology has led us for 2,000 years? Thinking globally, acting locally¹⁶ ('To all the earth' is a local as well as global commission).

In London we need strategies which help us move between the local and the global neighbourhood; between the culture of the city and the cultures which are brought into our congregations by those who come to the city in search of work, of safety, of education, of life. To re-imagine our communities in terms of global participation and sustainability should challenge the Church to discover its own potential. The claim and experience of the solidarity of one holy Catholic Apostolic Church should not be confined to leaders and professionals. What are the signs we see of appropriate and sustainable structures being formed in industrial mission and by the urban Church? That diversity of cultures must give the Church its entrée, its first step into the global city, where neighbourhoods no longer end at main roads or rivers, or centre on the pub or corner shop. As we move within local and global neighbourhoods we need to be engaging with the global movements of the city with the same seriousness with which we are disposed to engage with the political, intellectual and philosophical developments. Our inculturated theologies must be seeped in the emergent urban cultures that we find.

The rediscovery of the local in the global context must be matched by an understanding of the impact of the structures on our lives. We must ask the questions about sustainability.

The Rio Earth Summit and the UN's *Habitat II* conference have called into question the sustainability of the urban world, as it exists and as its future is projected. *Local Agenda 21* encourages local communities to ask serious questions about their future development. Sustainability is about more than mere survival, about a future for everyone. It is about: wholeness and inclusion; participation and responsibility; social access, concern for resources and the quality of life. *Capacity building* is a current buzz phrase that describes the process by which the foundations of a community infrastructure are built. It reminds us that there are no quick-fix solutions to the regeneration of our urban congregations or communities but at the same time recognises the potential for

transformation enacted and owned by its subjects. Communities need to be underpinned through the 'shakings' which have been described. That underpinning can often be initiated by congregations which also recognise the transformation they need and need to be part of. This approach to mission will require initial investment and resourcing if the Church is to be active in the laying of new community foundations. In a context of on-going migration and transition, Churches will need to be aware that adult education and leadership development will often bear fruit in very different places.

Nicholas You, a UN Habitat coordinator, has said: "there is a notion that in the long term we all share the consequences of our individual choices. If a world is a system of which we are all part then my unsustainable choices affect the present and the future of everyone".¹⁷

What would a sustainability audit for our Churches look like? Buildings, patterns of ministry, Church community structure must all be analysed. What global impact do we have? What connections are there with communities elsewhere? How do we use resources and links — buildings, materials, financial, human? What is our vision of God's future for us?

Michael Crosby, a Franciscan, has written of the need to develop our understanding of the *ecumene*, the world as an interdependent household. If the Church is to be authentic it must witness to a new kind of contemporary householding of faith. The Church must be the first witness of what it proclaims.¹⁸

A Global Way of Being Church?

What shape might a Church that engages with the social processes of our time take?

Many engaged in urban areas are looking for a vision that goes beyond survival, with insights for a dynamic renewal of Church and the urban world. A new urban theology is possible. The Church can have a key role in the multi-ethnic dimension of a city, often being the only organisation that includes a diversity of cultures. The processes we have considered challenge our commitment to ecumenism locally, nationally and globally.

To begin to redress the balance we need to locate and retell stories with attitude, with insights into the engagement of congregations and communities, winning in what are often seen as hopeless situations, evangelizing the processes of the global city, moving towards *cosmopolis* through offering the possibility of community and hope in new and dynamic incarnations.

NOTES

¹ Porter, Roy, 'Foreword', in Inwood, Stephen, *A History of London*. London, Macmillan, 1998, p. xvii.

² Inwood, *A History of London*, p. xviii.

³ Basic definitions of globalization include: A process of change in technology and economics leading to new spatial relationships. A global culture made possible through the ease of communications and travel leading to greater and faster interaction between communities.

⁴ Kellerman Wylie, Bill, 'Resisting Death Incarnate — The Principalities of Urban Violence', *Sojourners*, April 1996.

⁵ Giddens, Anthony, *Beyond Left and Right*, Cambridge, Polity Press, 1994, p. 148.

⁶ See Buffoni, Laura, 'Rethinking Poverty in Globalized Conditions', in Eade, John (ed.), *Living the Global City — Globalization as local process*, Routledge, 1997.

⁷ Castells, Manuel, *The Information Age: Economy, Society and Culture*. Volume 1: *The Rise of the Network Society*, 1996; Volume 2: *The Power of Identity*, 1997; Volume 3: *The End of Millennium* 1997; Oxford, Blackwell.

⁸ See also: Abraham, K.C., 'Globalization: A gospel and culture perspective', in *International Review of Mission*, 1996; and Davey, Andrew, 'London as theological problem' in *Theology*, May, 1998.

⁹ Castells, *The Power of Identity*, p. 362.

¹⁰ Sandercock, Leonie, *Towards Cosmopolis. Planning for Multicultural Cities*. Chichester and New York, John Wiley, 1998, p. 164.

¹¹ *Ibid.* p. 205.

¹² *Ibid.* p. 163.

¹³ *Ibid.* p. 218.

¹⁴ See: Davey, Andrew, 'Being Church as Political Praxis', in *Liberation Theology UK*, edited by Rowland, Chris and Vincent, John J., Sheffield, Urban Theology Unit, 1995.

¹⁵ Carnelley, Elizabeth, 'Prophecy, Race and Eastenders: Ministry on the Isle of Dogs and Celebrating the Difference', in Northcott, Michael, ed. *Urban Theology. A Reader*, Cassell, 1998.

¹⁶ See: Robertson, Roland, *Globalization*, Sage, 1992.

¹⁷ 'Interview with Nicholas You', in *CITY 3-4* (London 1996), p. 83.

¹⁸ Crosby, Michael, *House of Disciples*, Orbis, Maryknoll, 1988.

Ref.: *International Review of Mission*, Vol. LXXXVIII, n. 351, October 1999.

Histoire de l'Évangélisation au Laos

L'auteur de ce texte appartient à la Société des Missions Étrangères de Paris et est missionnaire en Thaïlande depuis plus de quarante ans à Ubon, diocèse frontalier du Laos.

La géographie explique l'histoire, en partie du moins. C'est vrai pour bien des pays, plus particulièrement pour le Laos. Le grand Laos, qui réunissait le Nord-Est thaïlandais avec le Laos actuel jusqu'en 1778, est entouré d'un rempart de montagnes : la chaîne anamitique à l'est, la chaîne de Phetxaboune à l'ouest, les monts de Banrek au sud et les montagnes du Yunnan au nord. Le Mékong, avec ses nombreux rapides et les chutes de Khone au sud, rend le Laos difficilement pénétrable par voie d'eau. Le pays, de type continental, n'a aucune ouverture sur la mer. Ceci explique que le Laos soit resté longtemps inconnu. La remarque du P. Marini dans son *"Histoire nouvelle et curieuse des royaumes de Tonkin et de Lao"*, publiée en 1666 à Paris, qui écrivait que : *"Entre tant de si puissants royaumes du dernier Orient, desquels on n'a presque jamais entendu parler en Europe, il y en a un qui se nomme Laos"*, est restée vraie pendant plus de 300 ans. L'Église catholique née au Laos à la fin du siècle dernier, n'a guère fait parler d'elle non plus. Est-ce une Église oubliée ? Pourtant, c'est une Église bien vivante, qui a rarement connu de jours paisibles, a parfois lutté, le plus souvent fui l'oppression, selon la tradition laotienne, pour préserver sa liberté. Cette histoire mérite qu'on s'y intéresse. Ici, on suppose connues la géographie et l'histoire politique du Laos. On s'intéressera essentiellement à l'histoire de l'évangélisation du pays.

Pendant trois siècles, les missionnaires ont rodé autour du Laos

Pendant trois cents ans, les missionnaires qui étaient envoyés porter l'Évangile au Laos, n'ont guère fait que tourner autour des barrières naturelles qui protégeaient le secret de ce pays sans pouvoir s'y fixer durablement. Ceux qui osaient s'aventurer dans les forêts tombaient, victimes de la malaria.

Cela commença en avril 1636 par un voyage d'exploration du P. Jean-Marie Leria, un jésuite piémontais, envoyé au Laos par ses supérieurs de Macao. Le passage lui ayant été refusé par les autorités frontalières du Siam, le Père Leria alla au Cambodge, se joignit à une caravane de marchands qui remontait la vallée du Mékong jusqu'à Vientiane. Il fut bien reçu par le roi

Suriya Vongsa, mais ne put séjourner que 5 ans à Vientiane. Le père s'en retourna par le Tonkin. Il n'a rien écrit lui-même ; mais c'est certainement de lui que le P. Marini a tiré les premiers renseignements qui dévoilent un peu le secret de la vie des Laotiens. Cette première tentative fut un relatif succès suivi de nombreux échecs. Au temps de Mgr Laneau, premier vicaire apostolique du Siam (1674-1696), les PP. Grosse, M.E.P., et Angelo, O.F.M., s'installèrent à Sukhothai dans l'intention d'explorer une route vers la Chine par le Laos. Mais le P. Grosse mourut d'épuisement en 1686 et son compagnon revint à Phitsanulok. Nouvelles tentatives cette fois par le Tonkin. En 1773, le Tonkin reçoit juridiction sur le Laos. Les catéchistes Xuyên et Nhung, envoyés de Vinh en 1785, tentèrent de gagner Xieng Khuang, mais ne purent s'y maintenir. L'année suivante, le catéchiste Xuyên revint avec le P. Bôn pour renouveler la tentative, mais ils ne furent pas plus heureux. C'est l'époque de la révolution française et l'on manque de personnel pour lancer une mission au Laos.

Du côté du Siam (ancien nom de la Thaïlande), le P. Vernhet en 1842 s'efforça de contacter les populations laotiennes dans la région de Phitsanulok. Voyant le peu d'intérêt des auditeurs, le père se découragea et se tourna vers l'évangélisation des Chinois dans la région de Bangkok. Mgr Miche, vicaire apostolique du Cambodge, reçut juridiction sur le Laos. Il envoya les PP. Triaire et Aussoleil vers le Nord-Laos en passant par le Siam. Ceux-ci partirent de Bangkok en octobre 1858 et arrivèrent à Nan le 19 décembre où ils furent bien reçus. Mais le 9 janvier 1859, le P. Triaire fut emporté par la malaria avec trois de ses compagnons de voyage et le P. Aussoleil revint à Bangkok.

Le Nord et le Nord-Est du pays continuaient pourtant à préoccuper les responsables du vicariat du Siam. Aussi, en 1865, le P. Clémenceau, alors supérieur de la mission, demanda des missionnaires à Paris pour commencer la mission du Laos. Cette même année, le P. Daniel écrivait que la mission du Siam avait l'intention de faire une nouvelle tentative au Laos, parce que, depuis longtemps, il pensait au Laos, ce vaste pays *"où il n'y a pas un seul chrétien"*. En fait, comme bien souvent à cette époque au Siam, quand on parlait de "Laos", on y englobait le Nord et le Nord-Est du Siam qui, à l'origine, faisaient partie du Laos et étaient peuplés de

Laotiens ayant la même langue, religion et coutumes. Le Laos et le Nord-Est étaient des régions totalement inconnues des prêtres de Bangkok. Pourtant, ce fut bien par le Nord-Est que le christianisme pénétra dans le Laos actuel.

Ce fut en 1866 qu'eut lieu la première tentative d'exploration de la route vers le Nord-Est. En janvier et février de cette année, les PP. Daniel et Martin, de la Mission de Bangkok, partis de Hatsaké (chrétienté proche de Prachin) s'aventurèrent jusqu'à Khorat, à travers la terrible forêt de la chaîne montagneuse de Phetxaboune, appelés Dong Phaya Fai (Phaya Jen aujourd'hui) qui sépare la plaine centrale du plateau de Khorat, partie du Lan Xang d'autrefois, avec deux catéchistes. Ils gravirent les escarpements de la montagne et après huit jours de marche harassante, ils arrivèrent à Khorat. Les autorités les logèrent dans la *sala* (abri) d'une pagode. Les pères ne restèrent que huit jours. Les gens de la ville souffraient d'une grande famine : ventre affamé n'a pas d'oreilles... Ils revinrent à leurs bases de départ. Quelques personnes s'étaient intéressées à la religion, mais rien ne fut organisé pour s'occuper d'eux.

L'idée d'aller porter la parole de Dieu au Laos faisait pourtant son chemin. Dans la mission de Bangkok, on ne parlait que du Laos. "*Mais où commence le Laos? Où finit-il?*", se demandait le vicaire apostolique. Il cherchait à s'informer pour avoir une idée claire de la mission. Au concile de 1870 (Vatican I), Mgr Dupont rencontra le préfet de la Propagation de la Foi qui lui confia officiellement l'évangélisation du Laos et fixa les limites de la mission. De retour au Siam, l'évêque était bien résolu à commencer cette mission. Mais la maladie et la mort du vicaire apostolique en 1872 retardèrent le projet. C'est à Mgr Vey, ordonné évêque en 1875, que revint l'honneur d'envoyer les premiers missionnaires au Nord-Est en 1881.

Les missionnaires catholiques s'installent au Nord-Est siamois

Le début de la mission au Nord-Est siamois a été souvent raconté. On s'intéressera seulement aux contacts des missionnaires du Nord-Est avec les populations du Laos. En fait, les pères dans la foi des chrétiens du Laos et du Nord-Est siamois sont les mêmes. D'ailleurs, chacun sait que la grande majorité de la population du Nord-Est vient du Laos, déportée autrefois par les rois de Siam à l'occasion des guerres entre les deux pays. Chassés par l'invasion des Hô chinois (Pavillons Noirs) vers 1873, les PP. Constant Prodhomme et Xavier Guego, MEP, arrivèrent à Ubon le 24 avril 1881. Ils créèrent rapidement trois centres d'évangélisation : Ubon dans le sud, Nakhorn Phanom et Sakon Nakhorn dans la partie nord.

Dans un premier temps, l'expansion du christianisme se fit surtout dans la partie siamoise à partir de ces trois centres. Mais bientôt les missionnaires traversèrent le Mékong. Avant l'arrivée des Français au Laos, le Mékong n'était pas une frontière puisque la zone d'influence siamoise s'étendait jusqu'à la chaîne anamitique.

C'est pourquoi passer du Siam au Laos ne posait aucun problème. Sur les deux côtés du fleuve habitait la même population, parlant la même langue, ayant les mêmes coutumes, observant la même religion. D'ailleurs, les villages établis sur les deux rives du fleuve avaient des parents de part et d'autre du Mékong. Le centre d'évangélisation se trouvait sur la rive siamoise.

Le premier missionnaire à pénétrer au Laos fut le P. Xavier Guego, car le voyage du P. Prodhomme vers Attoyen, en février 1884, n'eut pas de suite. Le P. Guego était un catéchiste apprécié. Certaines années, il eut jusqu'à 800 catéchumènes. Son centre d'activité fut d'abord Khamkeume, au Siam, à une dizaine de kilomètres au nord de Nakhorn Phanom. C'était un village chrétien de 800 habitants. Quand ses catéchumènes étaient baptisés, le père ne pouvait les garder à Khamkeume. Il les rassemblait dans divers villages de la région, surtout sur la rive siamoise, mais il alla en installer aussi du côté laotien. C'est aussi en 1886 que fut fondée la première chrétienté laotienne de Dôn Dône, île au milieu du Mékong, en amont de Nakhorn Phanom. En 1887, le P. Guego s'installa lui-même à Dôn Dône avec un vicaire siamois, le P. Clément Phring. De Dôn Dône, il contacta des hommes de tribus Sû qui vivaient dans les forêts du Laos. Ce fut l'origine des villages de Pong Kiv et Dong Mak Ba en 1889.

Le successeur du P. Guego à Khamkeume, le P. Rondel, apprenant que des Thaï-Phuens et Thaï Meuis de la région de Këng Sa Dok sur le Mékong, à 200 km à l'est de Vientiane, s'intéressaient au christianisme, alla les instruire avec ses catéchistes. Le premier baptême eut lieu en janvier 1889. Ce fut le début de la chrétienté de Këng Sa Dok.

C'est ainsi qu'avant la colonisation française, et avant la division du vicariat de Bangkok, le christianisme avait pris pied au Laos à partir du Siam. Les deux Pères fondateurs de l'Eglise du Laos sont les PP. Xavier Guego (1885-1918) et Alfred Rondel (1855-1927).

Laos, protectorat français: le désenchantement

De 1884 à 1887, la France entreprit d'étendre sa domination sur les principautés laotiennes au détriment du Siam. Auguste Pavie, nommé consul de France à Luong Phrabang en 1885, s'employa à ramener les frontières ouest du Laos au Mékong, malgré l'opposition

du Siam. Il s'ensuivit une série d'incidents frontaliers qui furent réglés par le traité franco-siamois du 3 octobre 1893, par lequel les Siamois renonçaient à leurs prétentions sur le Laos. De ce fait, le Mékong était devenu une frontière politique.

On n'a peut-être pas assez remarqué combien ces événements ont affecté la mission catholique, dirigée par des missionnaires français : comment les Siamois n'auraient-ils pas soupçonnés les missionnaires français d'être de connivence avec les militaires de l'autre côté du Mékong ? Comment les Siamois n'auraient-ils pas soupçonné les chrétiens d'être une cinquième colonne qui se retournerait contre leurs compatriotes, en cas d'une invasion française ?

Effectivement, les missionnaires eurent à supporter bien des avanies, surtout dans les provinces de Sakon Nakhorn et Nakhorn Phanom. Des chrétiens furent mis en prison, sommés de quitter la religion des Français. Quant à la population du Nord-Est, autrefois méprisée par les chefs de district, grugée, assujettie aux corvées, elle voyait la fin de ses misères dans l'arrivée des Français. Les pauvres gens espéraient être enfin respectés, être traités avec plus de justice, devenir un peu plus libres. Les autorités siamoises s'en rendirent compte. Aussi changèrent-elles de tactique, se firent plus douces par crainte de voir la population fuir au Laos. Mais les Français déçurent profondément les Laotiens. L'anticléricalisme devint objet d'exportation à partir de 1903. Les corvées ne diminuèrent pas. Il n'y avait pas de dimanche pour les corvéables. Le serment de fidélité au roi fut prêté à la République dans une pagode avec eau lustrale, y compris pour les chrétiens. On mobilisait des porteurs en toute saison, même en période des champs. Comme le Laos ne rapportait rien pour remplir les caisses de la colonie, on vendit de l'opium aux populations villageoises. Chaque village devait obligatoirement en acheter une quantité déterminée tous les mois alors que les missionnaires avaient toujours lutté contre les opiomanes. Les Français détruisaient la famille et la société laotienne. Aussi, des chrétiens, dans la région de Kěng Sa Dok en particulier, passèrent le fleuve et allèrent se cacher au Siam, à la grande satisfaction des Siamois. Les missionnaires furent soupçonnés d'être de mèche avec les fuyards. Situation inconfortable pour eux. La population laotienne n'avait rien à gagner à changer de maître. Les chrétiens n'avaient pas obtenu les privilèges auxquels ils rêvaient un peu trop haut. Les représentants de la France, recrutés dans la franc-maçonnerie, menaient une politique anti-cléricale ; cela était particulièrement vrai dans l'enseignement.

Pendant ce temps, au Laos, la mission progressait sans bruit, en dehors de toute influence française. En 1894, sept ou huit familles chrétiennes de Khamkeume allèrent fonder le village de Siamang au sud de Thakhek.

Le P. Guégo quitta Dôn Dône en 1897 pour s'occuper des six chrétientés qu'il avait fondées autour de Thakhek, y compris Songkhorn en territoire siamois. Une de ces chrétientés fondée en 1897 à 30 km au sud de Thakhek, sur le Mékong, Xiengtang, était appelée à prospérer. Elle devait abriter le couvent des Amantes de la Croix à partir de 1919. Plus au nord, le P. Delalex, successeur du P. Rondel à Kěng Sa Dok, fonda en 1893 une chrétienté qui aura également de l'importance dans l'avenir : c'est Paksan.

À partir de la province de Sisaket, le P. Couason alla fonder la première chrétienté du Sud-Laos à Bassak (Phra Non Nua), sur le Mékong en 1895. Cette fondation fut possible après la signature du traité de paix franco-siamois et après la mise en service de vapeurs des messageries fluviales. On cherchait à désenclaver la mission. Il serait plus facile de s'approvisionner à Saigon qu'à Bangkok. C'est la principale raison pour laquelle le P. Prodhomme avait envoyé le fondateur du village de Sithan pour fonder celui de Bassac. Le presbytère servait de procure. Comme, au début, il n'y avait pas de candidats au baptême, le P. Couason amena des jeunes gens de Sithan pour former un début de chrétienté. C'est le P. Couason, curé de Bassac, qui, le 29 septembre 1899, accueillit dans sa cure, Mgr Cuaz, premier vicaire apostolique du "Laos" venant prendre possession de son siège épiscopal à Nong Sěng.

Les vicaires et préfets apostoliques du Laos (1899-1940)

Le 24 mai 1899 fut érigé le vicariat apostolique du "Laos" comprenant le Laos protectorat français et le Nord-Est siamois (Phak Isan) détaché du vicariat de Bangkok. Nong Sěng, village chrétien sur les bords du Mékong au nord de Nakhorn Phanom, en territoire siamois, dès 1895, avait été choisi pour être le centre de la mission. Le premier titulaire en fut Marie-Joseph Cuaz (1862-1950). Mgr Vey l'avait proposé pour l'épiscopat parce que le P. Cuaz avait su garder de bonnes relations avec les Français lors de l'occupation de Chanthabaune par l'armée française, à la suite du traité de 1893. Mais Mgr Cuaz n'était pas préparé à la tâche qui l'attendait. Sensible et timide, il eut à souffrir de son entourage. Il s'efforça de redonner vie à une mission qui s'assoupissait un peu trop à son gré. Il envoya des missionnaires et un prêtre thaï pour commencer l'évangélisation des ethnies Khas du Sud. La chrétienté de Na Ngam fut fondée en 1905 et celle de Khampeng en 1907. De nombreux villages furent contactés. Mgr Cuaz avait établi un couvent pour les Amantes de la Croix à Nong Sěng en 1900, fit venir les Sœurs de St-Paul de Chartres en 1904, monta une imprimerie qui éditait des livres en laotien, un dictionnaire, un lexique et un manuel de conversation pour les futurs mission-

naires. Mais, malade, il alla se soigner en France en 1908 et donna sa démission en 1912.

Mgr Constant Jean Prodhomme (1849-1920), second vicaire apostolique, était un vétéran de la mission. Quand il fut nommé vicaire apostolique en 1912, il avait 64 ans, n'avait plus les forces de sa jeunesse. La guerre de 1914-1918 et la maladie de quelques missionnaires lui enlevèrent la plupart de ses collaborateurs. En 1916, 21 missionnaires étaient absents et seulement 14 présents. La mission était paralysée, Mgr Prodhomme mourut en 1920 après avoir eu la consolation de bénir la première cathédrale du Laos en 1918. Mgr Ange Marie Gouin (1877-1945), troisième vicaire apostolique, fut nommé en 1922. Pieux, zélé, aimé de ses prêtres, il donna un nouveau dynamisme à la mission pendant les 20 ans qu'il présida aux destinées du vicariat. Il était aidé par des missionnaires qui ne ménageaient pas leur peine. Ce fut une période d'expansion de la mission dans le nord et le sud.

Au nord, le P. Thibaud, curé de Vientiane fut le premier missionnaire catholique à faire le voyage de Vientiane à Luang Phrabang en 1929, en partie à pied, sur une distance de 426 km par des chemins de montagne. Il fit un second voyage en 1930, acheta un terrain et alla jusqu'à Huei Sai. Son successeur, le P. E. Excoffon, construisit une église à Luang Phrabang en 1931, bénite par Mgr Gouin en 1932. L'Église commençait à s'implanter dans le nord.

Paksé est un grand marché dans la province du même nom dans le Sud-Laos. La ville attire les Laotiens des campagnes, mais aussi des Vietnamiens toujours plus nombreux et des montagnards des tribus Khas du Sud-Laos. Mgr Gouin y nomma le P. Jantet premier pasteur vers les années 1920. Déjà, les missionnaires avaient eu des contacts avec les Khas proches du Mékong. Mais à partir des années 1930-1935, les missionnaires s'éloignèrent davantage de la vallée du Mékong pour pénétrer à l'intérieur du pays et contacter les villages des diverses ethnies Khas. Des chrétiens Khas furent fondés à cette époque dans la direction de Kong Sedone Saravane et Paksong.

La division de la mission

Dès son accession à l'épiscopat, Mgr Gouin considérant son vaste vicariat et le petit nombre de missionnaires dont il disposait, pensa : *"Pourquoi garder pour soi un si vaste vicariat si on ne peut pas l'évangéliser ?"* Il s'était donc mis à la recherche d'une congrégation qui voudrait prendre la responsabilité d'une partie du vicariat. Les Pères de Betharram et les Franciscains de Vinh, contactés, déclinèrent l'invitation. Finalement, les Pères Oblats de Marie Immaculée acceptèrent de venir au Laos. Les trois premiers pères, les PP. Mazoyer, Loos Oregt et Brouillette, arrivèrent à Tha Khek en

1935. En juin 1938, la première préfecture apostolique de Vientiane, détachée du vicariat apostolique du "Laos", fut érigée avec Mgr Mazoyer, préfet apostolique, mais, à cause de la guerre, il fallut attendre 1948 pour que la mission démarra vraiment. En 1938, il y avait 1 300 chrétiens à Vientiane, 700 à Paksan et 800 à Kengsadok. Le P. Delalex avait visité Xieng Khuang. Il n'y avait qu'un embryon de chrétienté comme à Luang Phrabang et Hueisai. Les quatre missionnaires MEP se retirèrent, remplacés par neuf Pères oblats et un jeune prêtre laotien.

Mgr Gouin avait besoin de l'aide des religieuses. Il donna la règle des Sœurs de Saïgon aux Amantes de son vicariat en 1928. Les religieuses étaient chargées de la catéchèse dans les postes de brousse et de l'entretien des églises.

Les Vietnamiennes n'étaient pas très à l'aise dans un couvent de Laotiennes. C'est pourquoi le P. Barbier, curé de Thakhek, cherchait une congrégation qui pourrait former des religieuses vietnamiennes. Les Sœurs de la Charité de Ste Jeanne Antide Thouret acceptèrent de venir au Laos. Elles arrivèrent en janvier 1933. Elles acceptèrent la responsabilité d'écoles et de crèches. Elles se répandirent dans les villes du Laos. Savannakhek fut leur centre.

L'affluence des Vietnamiens au Laos

Depuis fort longtemps, des Vietnamiens venaient au Laos ; certains fuyaient les persécutions, d'autres la police de leur pays, d'autres encore étaient poussés par la famine qui, à certaines périodes, a sévi au Vietnam. Mais, au temps de la colonisation française, le gouvernement du protectorat avait besoin de bras pour développer le réseau routier du Laos, pour exploiter les mines, pour l'administration, l'armée et la police. Il fallait des artisans, des horticulteurs, des ouvriers, des instituteurs... Les Français en trouvaient difficilement parmi les Laotiens : la population était peu nombreuse et les corvées mobilisaient beaucoup de main-d'œuvre. Le gouvernement fit donc largement appel à la main-d'œuvre vietnamienne des provinces de Vinh et Ha-Tinh. Ceux-ci vinrent très nombreux, et d'importantes colonies vietnamiennes furent fondées, même auprès des villes siamoises sur la rive droite du Mékong.

Un certain nombre de ces Vietnamiens étaient chrétiens, et les autres étaient à évangéliser. Ce fut donc un nouveau champ d'apostolat pour les missionnaires du Laos. Ces Vietnamiens chrétiens formaient des communautés ferventes, souvent très vivantes, qui ne se mêlaient pas aux Laotiens de tempérament plus nonchalant. Les Vietnamiens dominèrent vite à Vientiane (avec un ratio de 87 Vietnamiens pour 7 Laotiens en 1911) à Savannaket et à Paksé. La chrétienté de Thakhek doit son origine au groupe de Vietnamiens

chrétiens venus travailler aux mines de Pongkin et Boneng. Le P. Barbier, missionnaire à Vinh, vint fonder cette chrétienté en 1932. Le P. Huu, prêtre vietnamien, lui succéda. Une communauté chrétienne en majorité formée par des Vietnamiens existait depuis 1931 à Savannakhet. Après le P. Excoffon de Xieng Vang, ce fut le P. Figuet de Song Khorn qui en assura le service. La mission de Vinh y envoya un catéchiste. En 1937, un prêtre de Vinh vint résider à Savannakhet. Les missionnaires et les prêtres, catéchistes de Vinh, avaient suivi cette population qui venait travailler au Laos. Les missionnaires du Laos se mirent également à l'étude du vietnamien.

L'Eglise du Laos rencontrait le même problème que l'Eglise du Cambodge et de la Thaïlande. Elle avait une communauté chrétienne formée surtout d'étrangers. Pourtant au Laos, semble-t-il, les missionnaires ne se laissèrent pas accaparer par les Vietnamiens au point de délaisser les Laotiens.

Les années sombres

Le 13 septembre 1940, le gouvernement de Thaïlande (nouveau nom du Siam) réclama la rétrocession des territoires laotiens de la rive droite du Mékong et des provinces cambodgiennes ayant appartenu au Siam. Sur le refus du gouvernement de Vichy, les hostilités s'engagèrent bientôt. Les missionnaires et religieux français du Nord-Est furent expulsés vers le Laos les 28 et 29 novembre 1940. Le Mékong devint une frontière fermée à la circulation. Du côté thaïlandais, ce fut la persécution religieuse. Deux religieuses du couvent de Xieng Vang, Sœur Agnès et Sœur Lucie, en service dans la province de Song Khorn en Thaïlande, ainsi que cinq autres personnes dont un catéchiste, furent fusillés parce qu'elles refusaient d'abandonner la religion catholique. Ces sept martyrs ont été béatifiés le 22 octobre 1989.

Les missionnaires venus de Thaïlande ne reçurent pas d'affectation au Laos dans l'espoir que cette bourrasque serait de courte durée. Le service des paroisses au Laos continua dans une atmosphère de crainte à cause des événements de Thaïlande. En 1942, Mgr Gouin, souffrant d'infirmités, donna sa démission de vicaire apostolique. Mais la guerre retardait les relations avec l'Europe. Ce fut seulement en 1944 que Mgr Thomine fut nommé vicaire apostolique et ordonné le 12 novembre de la même année à Thakhek.

La situation politique ayant évolué favorablement en Thaïlande, Mgr Thomine (1896-1945) décida d'aller reprendre sa juridiction sur la partie thaïlandaise, visita quelques chrétientés, alla même à l'ordination du premier évêque thaïlandais, Mgr Jacob Cheng, à Hua

Phai, le 11 février 1945, et rentra au Laos à la fin février. Le 9 mars suivant, les Japonais s'emparèrent de l'Indochine. Mgr Gouin, Mgr Thomine et le P. Thibaud furent fusillés le 21 mars 1945 à 80 km au nord de Thakhek tandis que le P. Fraix était sauvagement supplicié à Savannakhet. Les autres pères se cachèrent dans la forêt ou s'enfuirent vers la Thaïlande. Dans le sud, trois pères furent internés à Paksé pendant quelques semaines puis relâchés. La situation resta confuse quelques mois. A la capitulation du Japon, en août 1945, la paix revint dans la région.

Le 10 avril 1947, Mgr Bayet fut nommé vicaire apostolique du Laos et du Nord-Est avec mission de préparer la division du vicariat. Finalement, par décret du 21 décembre 1950, Pie XII créa la préfecture apostolique de Thakhek par séparation du vicariat de Thare, en territoire thaïlandais. Le Laos devenait enfin religieusement autonome avec deux préfectures apostoliques : celle de Vientiane créée en 1938, et celle de Thakhek, avec Mgr Arnaud, nommé préfet apostolique le 21 juin 1951.

Formation des prêtres autochtones

La formation du clergé autochtone fut toujours un des premiers buts des missionnaires des Missions Etrangères et motiva également l'activité des Oblats de Marie Immaculée. La première école de catéchistes et le pré-séminaire de la mission du Laos furent ouverts à Dôn Dône en territoire laotien en 1891, c'est-à-dire dix ans après la venue des premiers missionnaires. L'établissement fut transporté à Nong Seng en 1903, puis fermé en 1908. Tous les séminaristes devaient obligatoirement continuer leurs études au Siam, d'abord à Bang Xang, puis à partir de 1934, à Sriraxa. De cette époque est sorti le premier prêtre laotien Jean-Baptiste Theng, originaire de Dôn Dône, ordonné à Nong Seng le 31 janvier 1932. Par la suite, il travailla cependant presque toujours en territoire thaïlandais. Un séminaire fut ouvert en 1938 sous la direction du P. Fraix, mais fut fermé et détruit en 1940 au moment de la guerre franco-siamoise.

En 1942, les Oblats de Marie Immaculée ouvrirent le séminaire de Paksan, qui devint séminaire national à partir de 1948. Vingt ans après, il avait déjà formé neuf prêtres. Luang Phrabang ouvrit son propre séminaire en 1963 que la guerre obligea à fermer. Il y eut même un essai de grand séminaire à Tha Ngon de septembre 1957 à décembre 1959. Les grands séminaristes ont dû finalement faire leurs études à l'étranger : France, Italie, Canada, Vietnam. On ouvrit un grand séminaire inter-mission à Phnom Penh, mais celui-ci fut fermé à cause de la guerre en 1975. Récemment, en 1998, on a

ouvert un grand séminaire national à Thakhek.

1952 à nos jours ... quelques repères

Il n'est pas encore possible de parler des événements, souvent douloureux, qui ont secoué l'Eglise catholique du Laos ces 40 dernières années. Après une vingtaine d'années de calme relatif qui ont suivi le début de l'autonomie religieuse du Laos par séparation du Nord-Est thaïlandais, ce furent vingt années sombres dont l'Eglise commence seulement à sortir. On ne fera ici qu'évoquer quelques événements concernant l'administration de l'Eglise.

1952 La préfecture de Vientiane devient vicariat apostolique avec Mgr Loosdregt, OMI, premier vicaire apostolique.

1957 Les Oblats italiens viennent en renfort au Vicariat de Vientiane.

1958 La préfecture apostolique de Thakhek devient vicariat apostolique avec Mgr Jean Arnaud, MEP, premier vicaire apostolique.

1963 Création du vicariat apostolique de Luang Phrabang par séparation du vicariat de Vientiane avec Mgr Berti, OMI, premier vicaire apostolique

1967 Création du vicariat apostolique de Pakse par division du vicariat de Thakhek avec Mgr Urkia, MEP, premier vicaire apostolique

1968 Mort accidentelle de Mgr Tito Banchong, administrateur du vicariat de Luang Phrabang

En conclusion, on peut dire que l'évangélisation a eu assez peu de succès auprès de la population laotienne qui observe le bouddhisme Theravada (Petit Véhicule), mais beaucoup plus dans les diverses ethnies du Laos qui observent les religions traditionnelles. Actuellement, sur une population d'environ 5 millions d'habitants, on compte 42 000 catholiques répartis en 4 vicariats apostoliques avec trois évêques (et un administrateur apostolique), 15 prêtres et environ 90 religieuses.

L'Eglise évangélique au Laos

Il n'y eut pas que les catholiques à porter la Parole de Dieu au Laos. Malheureusement, nous connaissons mal le rôle des Assemblées protestantes de Suisse dans lesquelles sont nées les vocations missionnaires pour le Laos. Le pionnier de cette mission est Gabriel Contesse, arrivé au Laos le 30 octobre 1902. Il s'installa au village de Songkhorne au sud de Savannakhet. Son premier converti fut Tit Pang, baptisé à Pâques 1905. G. Contesse fut suivi de M. Willy et son épouse. Contesse retourna en Suisse, s'y maria et revint au Laos avec son épouse. D'autres missionnaires suivirent dont les principaux furent Audétat, Widmer, Blanc, Brugger et les épouses. Les débuts au Laos furent très durs. Les

missionnaires arrivaient sans expérience du pays, n'avait pas de soutien logistique, sans traditions. Ils durent tout apprendre par eux-mêmes. G. Contesse et sa femme furent emportés par le choléra en 1908. Les morts se succédèrent surtout parmi les enfants et les épouses des missionnaires.

A partir du centre de Songkhorne, l'Eglise protestante se développa lentement dans la province de Svannakhet : Këngkok en 1920, Non Bua en 1922, ... M. Malhaine, missionnaire laotien, fut envoyé à Luang Phrabang en 1926. Mais des missionnaires américains venant de Nan y étaient déjà allés en 1880, y revinrent en 1902 ; finalement, en 1926, ils y fondèrent une mission presbytérienne. La grande œuvre de la mission évangélique fut la traduction de la Bible, terminée en 1932, imprimée à Marseille. Tous les ans, des sessions bibliques étaient organisées à Songkhorne où tous les fidèles étaient invités en famille.

M. Brugger s'installa à Savannakhet en 1936 et Bernard Félix à Paksé en 1940. Les ethnies Khas étaient les principaux champs d'apostolat des missionnaires. En 1934, la tâche missionnaire fut divisée : le Nord devait relever des missionnaires américains tandis que le Sud-Laos restait le champ d'apostolat de la mission suisse. En mars 1945, bien que suisse, M. Brugger fut sauvagement torturé à Savannakhet par les Japonais au même moment que le P. Fraix. Puis, il fut relâché grâce à l'intervention de l'ambassade suisse prévenue par les Français. A ce moment, la mission comptait 12 stations dans le Sud. Aujourd'hui, les deux groupes d'Eglises sont rassemblés dans l'Eglise évangélique au Laos, seul groupement protestant important. Le seul autre groupement ayant une existence reconnue est l'Eglise adventiste, encore très petite.

Ref.: EDA, Dossiers et documents n. 10/99, Supplément EDA n. 299, Décembre 1999.

Emerging African Alternatives to Globalization

With Nigeria having recently recovered its democratic tradition we are happy to publish this article by a professor of the Spiritian International School of Theology, Enugu, Nigeria, on the factors of globalization in Africa, including Islam and Christianity, a globalization which has so far worked in favour of the Arabs and Europeans. But there are examples as in Nnewi where people have tried home-grown alternatives to this type of globalization, through economic and industrial revival, a linguistic and cultural renaissance and expressions of religious autonomy. Regional cooperation and organised protests against the recklessness of multinationals have also helped fight the negative aspects of globalization.

The term globalization is today used in fields as diverse as economics, religion, sociology, geography and marketing. Anthony Giddens defines it as “the intensification of worldwide relations which link distant localities in such a way that local happenings are shaped by events occurring many miles away and vice-versa” (Giddens, 1990, p. 640). Roland Robertson speaks of globalization as a process by which the world is becoming more and more “a single place” (Robertson, 1991, p. 283). Although globalization is by no means new, certain events since the 1970s have accelerated its growth as a current phenomenon. In economics, the recent benchmarks of globalization include the combination of the end of the monetary system which had been in place since the Bretton Woods arrangement after the Second World War and the Middle East oil crises between 1971 and 1973, the election of Margaret Thatcher and Ronald Regan in 1979 and 1980 respectively, and the liberalization and deregulation of the money markets in the 1980s and 1990s. These factors plus other homegrown ones such as corruption and mismanagement created severe economic crises in Africa. African Governments and peoples were cash-strapped and could not raise sufficient funds in the world’s money markets to finance their development projects. Regan’s massive arms build-up had made the USA such a massive borrower on the market that there was not enough cash to go round. In this situation, the African countries were the weakest. The International Monetary Fund (IMF) and the World Bank then stepped in to prescribe Structural Adjustment Programmes which showed little understanding of the African reality. The

result was an appreciable decline in foreign investment in Africa which itself resulted in a further dearth of cash for investment and for development. Other important benchmarks for globalization in several aspects of its contemporary manifestation are Ted Turner’s founding in the 1980s of CNN International and the general burgeoning of Communication and Information Technologies (CITs), the Fall of the Berlin Wall, the Gulf War of 1991 with the attendant new world order (a.k.a. American hegemony) which George Bush proclaimed at the end of the war, and the rise in the profile of the UN as peacekeeper.

Africa and Globalization

From the African point of view, this process by which the world is turning more and more into “a single place” dates back to pre-colonial times when groups began to interact with each other either to trade or to engage in battle with each other in search of slaves. Two well-known historical processes — the missionary movements of the various religions and colonization — have until recently contributed, more than any other phenomenon, to draw Africa into the global single place.

The founding of Islam in the seventh century and the global unfolding of an Islamic civilization attendant on that event had far-reaching effects on Africa. The founding of Islam quickly drew North and West Africa into the New World which was being established by the new faith. As Peter Clarke notes, not long after the Arabs had overrun North Africa in the first half of the eighth century, “the Ummayyad rulers began organizing military expeditions and slave raids into the Southern regions of Morocco and as far south as the boundaries of ancient Ghana” (Clarke, 1982, p. 8). Apart from the faith itself, this contact brought the Arabic way of life to Africa. This Arab colonialism is very evident, especially in those parts of Africa with substantial Muslim populations, in the modes of dressing, art and the influence of Arabic on local languages. In much of these places, even today, to speak Arabic is to belong to the civilized *élite*. This is understandable considering that Arabic is believed by Muslims to be God’s own language since “the very sounds of the language are believed to originate in heaven” (Sanneh, 1989, p. 212). Like its Islamic counterpart, the Christian missionary movement which

started soon after the death of Christ has been a major force for globalization. Africa, as is well known, received the faith early and became a major arena in which the new faith developed strong theological and other characteristics.

The various waves of colonial incursions into Africa both from across the North of the continent and from the sea have been decisive in making Africa part of a single world — a single world built up by Europeans and Arabs for their own interests. European colonization began at different times on the continent and followed the earlier Arab one which happened in the guise of religious proselytization. In all, these colonial incursions spread disasters on Africa: social dislocation, depopulation, uprooting of peoples and the enslavement of Africans. The incorporation (absorption) of Africa into the so-called global system has hardly ever been to the benefit of the continent or even with her active participation. And, contrary to the positions of some African Muslim writers, the Arab world has been as much a part of Africa's colonial masters as have Europeans. Ali Mazrui in his book, *The Africans: A Triple Heritage*, seems to imply that Islam and its attendant Pan-Arabist outlook are actually African. In this way he tries to show that the imposition of Arab culture on various indigenous people in many parts of Africa is in fact no imposition at all. It was only the expansion of an African heritage and outlook to other parts of Africa. Finally, what was true of Africa then is even more true today. In the words of the Bishops' Synod on Africa, "In a world controlled by rich and powerful nations, Africa has practically become an irrelevant appendix, often forgotten and neglected" (John Paul II, *Ecclesia in Africa*, 1995, n. 40).

I have been asked to speak for 10 minutes on "African aspects of emerging alternatives to globalization". I have chosen five examples, one each from the areas of economics, culture, regional initiatives, religion and local identities/ecology to show some ways African people are reacting to the various global forces which influence their lives today. Africa is a very vast place. I do not pretend to know what is happening in all of the continent. My examples therefore come from Nigeria and West Africa.

1. The Example of Nnewi

Nnewi (population 130,000) which is located about 22 km. South East of Onitsha in Anambra State, Nigeria, is a good example of an emerging alternative to the economic situation in which Nigeria like many other developing nations, finds itself as a result of

global forces. As in most African countries south of the Sahara desert, this situation is characterized by the intervention of the IMF with its Structural Adjustment Programmes, the absence of foreign capital and the reluctance to invest in the Nigerian market for various reasons. The effect of these and other factors has been a drawn-out economic depression. Nnewi is one of the examples where people have striven to find homegrown alternatives to the prevailing economic situation. A report of a workshop on "Alternative Development Strategies in Africa" organized by the Queen Elizabeth House in Oxford in 1989 and published in 1990 as part of Development Studies Working Papers makes a point of showing how Nigerian business people are striving to pull their country out of very difficult odds in the face of the global market-place. This report singles out Nnewi for particular mention:

Over the last decade the town of Nnewi has experienced relatively rapid industrialization. About 20 medium to large scale industries have been established across a variety of sectors. Since the end of the civil war in 1970, Nnewi locals have controlled some 80-90 per cent of the motor-parts trade in Nigeria. Nnewi's Nkwo market is the major import and wholesale point for motor spare parts in Nigeria.... The trade has proved a formidable generator of wealth and a major spur to industrialization (DSWP, 1990, p. 28).

This industrialization of Nnewi is interesting because it is "entirely the product of private initiative and does not involve foreign investment" (DSWP, p. 29). Without the constraints which go with foreign capital and the selfishness and the short-sightedness of multinational corporations there is an attempt at Nnewi and other such centres around Nigeria to weather the negative effects of being pulled into a global market-place entirely on the conditions of other people. The industrialists of Nnewi are adapting foreign technology to local needs, providing employment to thousands and goods and services which are relevant to the people's actual needs.

2. Language and cultural Renaissance

Language is one of the most effective tools of globalization. The so-called languages of modernity (mostly European languages) have helped carry ideas beyond national borders. English has become the preferred language of communication among various people of the world. It is playing the role which Latin once played for the world of Mediaeval Europe. Language is also as insidious a tool of globalization as of colonization. I am Igbo whose ancestors were colo-

nized by the British. One of the tragic situations people like myself — colonized persons — find ourselves in is that we run the risk of being bastard Igbos and not Englishmen at all. I sometimes think in a very confused manner as I struggle to give each of the languages I inherited the chance to conceptualize reality for me. Language is a carrier of the world, as Gadamer stated long ago. It is bound up inextricably with traditions and cultures, the very bases on which people make sense of all reality. Interfere with a people's language and you create confusion in their world, in their very self-understanding.

There are currently among the Igbo of Nigeria, some interesting moves towards re-appropriation of the Igbo language, culture and religious values. In 1979, the Government of Imo State instituted the Ahiajoku Lectures aimed, among other things, "at defining aspects of Igbo culture and relating them to the corpus of Nigerian cultures as well as to the African and world civilization". Interestingly, the first of these annual lectures given by Prof. M.J.C. Echeruo was titled: *A Matter of Identity*. From a general stress on culture there is now a particular emphasis on the language with a view to freeing the people from some of the effects of the premier language of globalization — English. One such effort is the Odenigbo Lectures instituted by the Catholic Archbishop of Owerri, Archbishop Anthony Obinna. This annual event brings Igbo speaking Christians together. The lectures are delivered in Igbo on an aspect of the Christian faith that is pertinent to the lives of the people. This year, organizers got some radio stations to broadcast what turned out to be a four-hour marathon lecture. From all over Igbo land, in markets, at home and from car radios people tuned into and listened to theological material which would otherwise have been inaccessible to them. There is a certain feeling in the air that the faith can indeed speak to people in their own idioms. There is no indication yet that the audiences of either Ahiajoku or Odenigbo are about to abandon the English language soon. To survive in a global culture the way it is now, they need to be able to interact with others in English as well. However, they want to do so not as pseudo English persons but as Africans who know their roots, who can speak their language and who are aware of what contributions they have made and can still make to general human flourishing.

3. African Revolts from Globalizing Religions

Organized religions like Christianity and Islam are extraordinary potent forces of globalization. The proliferation in Africa of various types of Christianity other than the ones which the European missionaries

brought with them very early before Pentecostalism caught on world-wide, was clearly a revolt from the overpowering globalizing effects of the mainline Christian Churches. As R. Ikenga Ozigbo notes concerning the first splinter groups now known as African Independent Churches, these first Churches were styled "African" to emphasize that Africans were in total administrative control of them. The name "symbolized the effective African revolt against European guidance; against European religious domination; against European funds and paternalism" (Ozigbo, 1997, p. 2).

The main-line Christian Churches have in some ways become unwieldy transnational giants. Their global interest sometimes so overruns their particular mission that people are forced to search for alternative structures which can answer their particular and local needs. As Chris Ukachukwu Manus points out, one major challenge of the New Religious Movements to the older Churches is to find time to address particular issues:

The major challenge of [the New Religious Movements] is that the mainline Churches, especially the Catholic Church, are much more engrossed in the universal and the international involvements (*sic*) of their Churches than in the local realities which unsettle churchgoers in Nigeria. It is the political, economic and other social problems Nigerians encounter in their daily lives which have allured and endeared many Nigerians to the alternative world-view of the New Religious Movements (Manus, 1997, p.11).

The alterations which appeal to these persons include, for example, a more flexible type of church order and administration than obtains in the mainline Churches, more flexible modes of worship, greater liberty in theological exploration and expression and less centralized bureaucracy. Apropos of the question of the exercise of authority and power, the African Independent Churches have tended from their very beginning to be more inclusive. As Ozigbo notes of the Aladura Movement: the Aladura ministry does not discriminate on the basis of sex and gender. Male or female prophet and visionary may found a Church or hold any office. Anyone can preach or be ordained to any ministry — Bishop, priest, deacon or deaconess, apostle, evangelist, etc. (Ozigbo, 1997, p. 9).

4. Regional Cooperation

Another example of an emerging alternative to globalization can be found in the area of regional cooperation. Africa's dependence on global institutions for

solving its problems is now legendary. We need the UN perhaps more than any other continent to keep peace, provide relief assistance to starving populations, settle regional conflicts, resettle our refugees and displaced persons, etc. In recent times within West Africa the Economic Community of West African States (ECOWAS) and its military command structure (ECOMOG) have stepped up efforts to find alternatives to Africa's dependence on the global community for solutions to regional conflicts. ECOMOG has been able to get the various factions in the Liberian civil war to accept a negotiated settlement to their crisis. At a recent meeting in Togo, the leaders of ECOWAS resolved to set up a permanent military structure which would serve as a rapid deployment force for peace-keeping in the region. The organization has also managed to convince the military junta in Sierra Leone to hand power back to the duly elected Government of that country which was overthrown earlier in 1997. The achievement of ECOWAS in other areas is also noteworthy. The relatively easy movement of peoples and goods within the sub-region, the relative peace which this region enjoys due to the quick and rather successful mediating role of the organization in disputes between member nations of ECOWAS is partly to be credited to it. ECOWAS is not yet the success story it could be. However it holds a lot of promise as an alternative to too much outside involvement in the West African Sub-region.

5. Ogoni People vs Shell

The killing of novelist/playwright, Ken Saro-Wiwa by the Nigerian Government in 1995 is still fresh in our memories. Although the Government has tried to pass it off as a judicial execution of a convicted murderer, the real story behind that event is mostly ecological and economic. Much before ecology became an issue, the Ogoni community in the Delta area had been trying to draw attention to the destruction of the land and water around that part of Nigeria by the big oil companies, notably Shell Oil. Shell had a record of reckless behaviour in the area. It polluted the waters with oil and left hundreds of abandoned wells scattered all over in the people's backyards and farmlands. Shell and other oil companies gave little back to the communities from where they were making all the money. A visitor to any of the big oil towns in the Delta region can still see all around what are misleadingly known as Shell camps. In some locations there are massive expanses of unimaginably poor habitations. The Shell camps are the embodiments of opulence as can only be found in very rich neighbourhoods in Europe and North America. It beats the imagination how these people can be neighbours to the

worst slums in Warri, for example, and sleep in peace within their high walls and maximum security. Ken Saro-Wiwa's Movement for the Survival of Ogoni People (MOSOP) was/is a protest movement against the recklessness of the multinational oil companies and the connivance of successive Nigerian Governments with these companies to oppress a minority group. MOSOP, whatever its alleged excesses, must be seen primarily as a search for an alternative to the negative impacts of globalization.

Conclusion

Globalization is an indubitable fact. The world is certainly more a single place than it was 50 years ago. This raises a number of questions. One is the issue of how this oneness is being achieved, that is, the question of the form and structure of the emerging global society. This question is not yet being adequately addressed perhaps because no one knows the answer or perhaps because the structure has already been determined by agreement among the same groups whose historical actions — colonization and slavery — have been responsible for keeping Africa away from serious participation in the process of determining the shape of the global future.

Africa's reaction to globalization is ambiguous. Africans embrace the change that is forcing itself on them sometimes with open arms and sometimes with deep suspicion. This ambiguity stems from a perception that there are questionable gains from inclusion in a global area (not unlike the trinkets the slave masters gave some of our African ancestors in exchange for some of our best manhood and womenfolk as slaves) as well as the feeling that the carpet is being pulled from under their African feet. Many Africans harbour a deep distrust of the outside world, especially the West. Their feeling was captured by Jomo Kenyetta in his famous assertion that when the Whiteman came to Africa he asked us to close our eyes and pray. Before we could open our eyes he had made away with our land.

The five examples I have mentioned as alternatives are some examples of the way some educated Africans are leading the search for homegrown answers to Africa's problems. The picture is far from comprehensive. I did not mention, for example, the efforts the academic and the ecclesial communities are making to create alternatives to unfavourable global pulls. There is a considerable attempt to do theology not from a so-called universal point but from a context that is specifically African. Each year, the Spiritan International School of Theology, Enugu,

organizes a symposium with the specific aim of addressing local issues. We had sessions on Healing and Exorcism, Human Rights, Church Structure and Organization in Africa, etc. The highlight was the 1996 International Congress on mission which grew out of the concern for the question people had about the future of the mission in Africa after the Rwandan *débâcle* in 1994. SIST is not alone in this search. Many centres and theologians, social scientists and philosophers are also engaged in these searches for alternatives to foreign solutions to Africa's problems. Africa is certainly too weak and too fragmented to rise up in massive revolt against the present global arrangement. However, there are pockets of intelligent reaction to a global arrangement which ignores Africa totally or considers it only a problem for humankind rather than an asset and a blessing. It has been said that the coming century belongs to Asia. Something tells me this is not the whole truth. The future belongs to Africa as well, in spite of the continent's present difficulties.

References

CLARKE, Peter (1982). *West Africa and Islam: A Study of Religious Development from the Eighth to the 20th Century*. London: Edward Arnold Publishers.

GIDDENS, Anthony (1990), *The Consequences of Modernity*, Stanford, California: University Press.

MANUS, Chris Uckachukwu (1997). "The Theological Presuppositions of The New Religious Movement in Nigeria (Unpublished paper presented at The Catholic Theological Association of Nigeria Convention, Enugu, Nigeria).

MAZRUI, Ali A. (1986) *The Africans: A Triple Heritage*. London: BBC Publications.

OZIGBO, Ikenga R.A. (1997). "A Century of New Religious Movements In Nigeria, 1888-1990 (Unpublished paper Presented at the Catholic Association of Nigeria Convention, Enugu, Nigeria).

JOHN PAUL II (1995). *Ecclesia in Africa*. Vatican City: Vatican Polyglot Press.

ROBERTSON, Roland and William R. GARRETT, eds. (1991). "Globalization, Modernization and Postmodernization: The Ambiguous Position of Religion", in *Religious and Global Order: Religion and the Political Order*, vol. iv. New York: Paragon

House Publishers.

SANNEH, Lamin (1989). *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*, Maryknoll, New York: Orbis Books. Anonymous (1989). *Development Studies Working Papers (DSWP)*, Oxford: Queen Elizabeth House.

Ref.: *Vidyajyoti*, Vol. 63, n. 7, July 1999.

•

G7 OKINAWA SUMMIT AND DEBT

On our second last page, there is a sample letter to be sent to the Japanese Prime Minister, asking him to put DEBT CANCELLATION on the agenda of their meeting.

If you would like to support the action, you can photocopy the letter, sign it and mail it to the address indicated.

If your congregation is not mentioned on the left side, you can add it to the list.



COMING EVENTS

SEDOS MISSIONARY CONGRESS FOR THE JUBILEE YEAR

**Brothers of the Christian Schools
Via Aurelia, 476
Rome — 16.00hrs - 19.30hrs
instead of the Annual Ariccia Seminar**

Simultaneous translation in: Fr-It-Sp-Eng

Six Afternoon sessions with six well-known theologians

ASIA (3 April 2000)	Sr Kim Sung-Hae, SC, South Korea	An East-Asian Understanding of Mission and the Future of the Christian Presence
ASIA (4 April 2000)	Fr M. Amaladoss, SJ, India	Identity and Harmony: Challenges to Mission in South Asia
AFRICA (5 April 2000)	Ms Mercy Oduyoye, Ghana	Three Cardinal Issues of Mission in Africa
EUROPE (6 April 2000)	Fr Peter Huenermann, Germany	Evangelisation in Europe
LATIN AMERICA (7 April 2000)	Sr Maria de Freitas, FI, Brazil	Misión de Religiosos y Religiosas en América Latina hoy: Misión liberadora en un mundo neoliberal
NORTH AMERICA (8 April 2000)	(Moderator) Fr R. Schreiter, CPPS, USA	Mission — Globalization — Reconciliation Is a New Catholicity Possible in Mission?

Entance Fee: L. 7.000 each day or L. 35.000 all week

WORKING GROUPS

Monday,	20 March	World Debt Group	10:00 hrs at SEDOS
Wednesday,	12 April	China Group	15:30 hrs at SEDOS or
Wednesday,	3 May		(Info from Secretariat)
Thursday,	27 April	Mission in conflict	15:30 hrs at SEDOS