

Editorial	<b>98</b>
The Gospel in Asia — The Role of the Religious in the Evangelising Mission of the Church - Part I - <i>Thomas Menampampil, SHCJ</i>	<b>99</b>
Les défis des Églises d'Asie aujourd'hui <i>George Evers</i>	<b>107</b>
The Land of Unlikeness: The Risk and Promise of Muslim-Christian Dialogue <i>Chrys McVey, OP</i>	<b>119</b>
What is Religious Experience for a Melanesian? <i>Bernard Narokobi</i>	<b>129</b>
Vers une communauté catholique multiculturelle <i>P. Kawaguchi Kaoru</i>	<b>133</b>
Collaborating With Young People in the Fight Against HIV/AIDS in Mozambique <i>Ronan White, C.S.S</i>	<b>139</b>
Coming Events	<b>144</b>

## Editorial

Jesus sent the Disciples around the World to proclaim that ‘the Kingdom of God is at hand’. Since then many men and women religious have dedicated their lives to be living witnesses of this coming of the Kingdom. From Palestine to Europe, from Asia to Africa and to the ends of the Earth, religious have been the ‘torch bearers’ of the Christian mission, learning to live in multicultural communities and to discover God’s message imbedded within the pluri-religious societies where they served so as to be able to bring this message to light.

Looking at Asia, **Thomas Menampampil, SDB, D.D.**, shares his reflexions in the article, “*The Gospel in Asia – The Role of the Religious in the Evangelising Mission of the Church*”. Thomas presents us with an interesting study on spreading the Gospel message in Asia. It was not Francis Xavier who began the rapid spread of the Christian message, but rather the religious zeal of ‘hermits and monks’ who brought their Christian lifestyle to the heart of Asia. Since the day Jesus proclaimed that the ‘Kingdom is at Hand’, the Gospel began spreading by the witness of His

**George Evers** in “*Les aujourd’hui*” looks at the Asia during our modern challenges facing Asian develop an Asian theology faith within their own ‘faith group’ among the puri-belong to.

As a minority ‘faith Muslim society, Christians interreligious dialogue as an even if it is not an easy in his study “*The Land of Promise of Muslim-Christian Dialogue*” describes some of the risks we must be aware of when engaging in positive dialogue, as well as emphasising the Christian attitude we must assume on entering this dialogue: ‘welcoming elephant trainers means being ready to entertain elephants?’.

**Bernard Narokobi** seeks to explain *What Religious Experience is for a Melanesian*. His short study brings to light some interesting aspects of the deep natural religious Melanesian experience and, at the same time, questions how this rich and deep religious experience could be used and integrated in our Christian life.

In the multicultural context of Japan, **P. Kawaguchi Kaoru** analyses the situation and implications of the immigrants presence for the development of the Catholic Church in Japan in his essay: “*Vers une communauté catholique multiculturelle*”. He proposes a very attentive attitude of listening to the immigrants so as to be able to help them to integrate in the local society, while enriching it with the contribution of their immigrant culture.

This Bulletin ends by proposing an active way of mission among AIDS patients. **Ronan White, CSSp**, in “*Collaborating with Young People in the Fight Against HIV/AIDS in Mozambique*”, presents the programme and his own evaluation of the programme, hiding neither its shortcomings nor the weak points.



*defis des Églises d'Asie* situation of the Church in times, and considers the Christians today as they capable of rooting their cultural setting, as a minority religious communities they

group’ in the midst of a have to carry on serious integral part of their lives, task. **Chrys McVey, OP**, *Unlikeness: The Risk and*

Fr Carlos Rodríguez Linera, OP  
SEDOS Executive Director

# ***The Gospel in Asia***

## ***The Role of the Religious in the Evangelising Mission of the Church***

- PART I -

- Thomas Menampampil, SDB, D.D.\* -

---

### I. History

#### The Beginnings

In this brief historical sketch, I should like to draw your attention to some of the less remembered facts and events in the history of the missions in Asia. The evangelisation of Asia did not begin with St Francis Xavier. It did not begin during the Vasco da Gama era. It began on that glorious day when Christ came to the shore of the Sea of Galilee proclaiming, "The kingdom of God is at hand; repent, and believe in the Gospel" (Mk 1:15). It took another step forward when he sent out his Disciples two by two saying, "Preach as you go.... Heal the sick, raise the dead.... You received without paying, give without pay" (Mt 10:7-9).

His Disciples continued this mighty undertaking, beginning with Peter and the other Apostles on the Day of Pentecost. Some of them fleeing persecution settled in Antioch, where they came to be known as 'Christians' for the first time, and where again for the first time they began presenting their Master as 'Lord Jesus' in order to make his figure intelligible to the Greeks. Early steps in Inculturation!

It is from Antioch that the Evangelisation of the world began with the Christian community sending out Paul and Barnabas to carry the Good News to new areas. Paul was to become the first Asian missionary to Europe at the call of the Macedonian. And he was not the last.<sup>1</sup> Peter went to Rome, James to Spain, Mark to Alexandria. In the same way, Bartholomew and Thomas went Eastwards to Persia and India.

The zeal to spread the Gospel of the first generation Christians was picked up in later times by "persons of the monastic tradition". It was through them that the radical living of the Gospel, which the martyrs had stood for earlier,

became visible again in the Church when a life of compromise made its way into the Christian community with the freedom that Constantine gave. In the monks we have also the "prototype of the religious missionaries" of later days. While the ascetics of Egypt withdrew into the deserts seeking isolation, those of Syria chose to become "wandering missionaries". Even as early as 225, Syrian monks had reached out across the Persian Empire and set up Christian communities as far away as today's Afghanistan.<sup>2</sup>

With these monks various forms of inculturation began. They "borrowed from the storehouse of indigenous languages, cultures, religions, and ideas that they found around them. The results were new and sometimes creative expressions of faith that reflected the living nature of the Christ whom they worshipped".<sup>3</sup> They also advanced theological thinking. The theological writers of this period were inspired mostly by a missionary motivation. And Christianity spread. What is interesting for the religious in Asia today is the fact that it was precisely "hermits and 'monks' that took the Christian message to the heart of Asia in those days".<sup>4</sup>

#### Persia, India

It is said that Constantine wrote to the Persian Emperor (Shah of shahs: King of Kings) pleading for benevolent treatment for Christians.

Whether the message was received or not, the declaration of Christianity as the official religion of the Roman Empire made it appear to the Persians that the Christian religion was closely allied to Rome, Persia's chief rival and enemy. An image of having alien loyalties would cling to the Churches in parts of Asia during the entire colonial period, making it appear to be an unrooted and unreliable community in the larger Asian society, to be constantly watched. Just as the Zoroastrian priests in Persia looked at Christian missionary endeavours with

an unfriendly eye, so religious and cultural zealots within Asian communities would warn their people to keep a strict watch on Christian activities. Hostile governments would victimise this minority community. Much misunderstanding would linger on to our own day.

Persecution, far more severe than the one in the Roman Empire, weakened the Persian Church. Many fled East and West. A significant group of 400 Christians, under the leadership of Thomas Cana, possibly a merchant of Armenian origin, migrated to South India (Kerala) around 350. Their arrival strengthened the existing community there, known as “St Thomas Christians”. We have an account by an Egyptian monk of the sixth century, known as Cosmas the Indian Navigator, who noticed on the Kerala coast a community with strong Semitic cultural links under a Bishop from Persia, and in Sri Lanka also Christians of Persian origin.<sup>5</sup>

In the midst of various vicissitudes, “monasteries became important centres for preserving Christian identity and life” in Persia and central Asia.<sup>6</sup> Monastic centres became “fortresses of theology and spirituality”.

### China, Central Asia

In 635 an East Syrian missionary team under Alouben reached Chang’an (now Xian), the T’ang capital of China (Palmer 39). The Emperor financed the construction of the first Christian church in China. Other churches and monasteries came to be built in due course. Several Christian works were published, among them “*The Jesus Sutras*”.<sup>7</sup> A certain “Bishop Adam was known for his proficiency in the Chinese language”, and even Buddhist missionaries came to consult him. It is said that he helped a group of Indian and Japanese Buddhist monks to translate seven volumes of Buddhist Sutras into Chinese.<sup>8</sup>

This offers us a very early example of “inter-faith cooperation”. Undoubtedly Christian monks had to interact with Zoroastrians, Buddhists, Manichaeans, Taoists, Confucians, Hindus, Muslims, and leaders of tribal religions among the Turks, Huns, Mongols, during their peregrinations.<sup>9</sup> There was much mutual borrowing. We find certain Buddhist and Taoist expressions being used to articulate Christian teachings.<sup>10</sup> And the Christian community continued to grow.

### Under Islam

Within a century of the death of Muhammad, half of the world’s Christians were under Muslim political rule.<sup>11</sup> “Christian leaders had little choice but to develop the skill for dialogue”. Caliph Mahdi of the Abbasid dynasty, we are told, invited the Persian Patriarch Timothy I for a debate on Christology and the Christian understanding of Muhammad. Both approached the question with absolute seriousness and mutual respect. Indian Emperor Akbar was to attempt a similar inter-religious dialogue in later times. Living and working with people of many religious persuasions is nothing new for Asian Christians. That is the only experience they are familiar with. But they never failed to witness to the Gospel.

By 1,000 Christianity had reached the Kerait Turks in Mongolia and probably Korea and Japan.<sup>12</sup> However, with the fall of the tolerant T’ang dynasty, Christian fortunes waned. But the East Syrian monks continued to serve as a mighty force for evangelisation.<sup>13</sup> They did what the Irish monks did in the West, whose *‘Peregrinatio pro Christo’* took the faith to new areas and new ethnic groups. Carrying the Gospel to new people is not a by-product of colonialism nor a sign of a conquest mentality; it is a sign of the believers’ love for people. The Syrian monks also offered medical, pastoral and educational assistance to Christian communities and to the neighbourhood, much as religious do today in different parts of Asia.

The minority status of the East Syrian Church in many nations, the need they felt for dialogue, their determination to preserve their identity and share the Gospel with others in the face of all odds and the important role the monks played in all this ... offer great lessons for the religious working in Asia today.

John of Monte Corvino, a Papal Delegate, claimed to have baptized 6,000 people by 1305 among the Turks. Then there were the tolerant Mongols who had established a short-lived empire stretching from the Pacific to the Polish borders, a veritable Eurasian Empire. During their rule in China, the Franciscans led several missionary expeditions to that country: in 1313, 1322, 1342. But this venture came an end in 1369 with the overthrow of the Mongols. Scholars have speculated how different Asia’s history would have been if the Mongols had accepted Christianity instead of Islam during those crucial years.<sup>14</sup>

### A brief sketch of more recent times

St Francis Xavier's mass baptism of fisherfolk on the shores of South India and Sri Lanka, his work among the people of the Malay Peninsula and Japan are too well known to be retold. He converted some Buddhist monks in Japan, who provided leadership to the young Christian community there. With the adoption of the local cultural models of the 'ministry of the word' by Alessandro Valignano the community stabilised.<sup>15</sup>

Matteo Ricci's approach to Chinese scholars and Roberto de Nobili's efforts to come to terms with the caste-system in India, have received much attention from mission historians. Likewise, Alexander de Rhodes' skill in empowering lay evangelisers in Vietnam is well remembered. It would take too long here to recount the achievements of Fr Lievens in Chota Nagpur, the recent progress of the Church among the Tribals of North-East India, and the similar advance of the Christian Church in Korea, Indonesia, and mainland China. And much of this work was done by various religious congregations.

It must be admitted that during the colonial period, the national rivalries between imperial powers played an undue role in determining the fortunes of the infant Christian communities.

However, we cannot ignore the fact that the present Church in Asia today (except for the Oriental Churches) is the fruit of the apostolic labours of the very many generous missionaries of this period. Unfortunately there is a school of thought that is far too critical of this most dynamic era of Mission history, alleging that the evangelisation efforts in those days were too closely associated with imperialism. This is an unfair way of looking at things.

The reason is that the missionary team in that period of history lived and worked under several compulsions. Just as in modern times we have learned to judge people of other cultures kindly, because they are used to other ways of thinking and acting, we ought to judge people of an earlier era of history according to their own understanding of what was proper and good. Again, as we have special sympathy for Christian communities who labour under totalitarian regimes, or excessively nationalistic governments, or a fundamentalistic administration, it is helpful for us to remember that so many of our missionary pioneers during the last half a millennium worked

under hostile governments, anti-clerical authorities, heartless adventurers, and insensitive empire-builders. There were times when many of the missionary societies were struggling for their very existence in their own homeland. It would have been impossible for them to move to mission territories, much less become effective in the field, without some measure of accommodation to the demands of those hard-hearted colonial authorities. In spite of all that, the miracles they worked under such a tyrannical dispensation amazes us today.

Despite insurmountable difficulties, those heroic souls penetrated the most inaccessible places, confronted the most unwelcoming rulers, transcended immense cultural barriers, proclaimed the Gospel, built up communities, put languages into writing, provided literature to linguistic groups, pursued ethnological studies, presented unknown communities to the wider world, created interest in anthropological reflections, intervened on behalf of oppressed communities, offered services in the field of health and education by setting up impressive institutions, pressed for social reforms, introduced entire societies to modernity, and planted ideas into the minds of people to guide their society to freedom and offer leadership in the Church and in the wider society. They initiated theological reflection in different cultural contexts, with an edifying measure of self-criticism, that laid the foundation of today's missiological thinking. We ought to be proud of these and other accomplishments. If the Church in Asia has emerged today as a force to be reckoned with, the credit is largely due to these valiant men and women.

### Conclusions

Profiting from the insights of Stephen Bevans and Roger Schroeder in their *Constants in Context*, I would like to draw a few conclusions from what we have said above:

1. the need to enter into the world of other communities with respect;
2. to communicate with people in a way intelligible within a local culture;
3. recognise the Gospel values already present in that culture, and thus continue the tradition of Origen, Justin, Cyril and Methodius.

"While we witness to the Lordship of Christ, we also pay due respect to the wonderful power of human reason, human experience and



human culture".<sup>16</sup> It means listening attentively to cultures in order to notice the presence of God and activity of the Spirit, to discover the hidden treasure of Christ in cultural patterns and values, to call cultures to their deepest identity through the message of the Gospel,<sup>17</sup> to draw people to fulfil their deepest human potentiality, and answer their most profound desires. It means to keep learning all the time, which someone has described as 'mission in reverse'. This type of learning attitude implies a 'missio inter gentes'.

## II. The Present Context

There have been changes since those days. The change from the colonial period to an era of free nations was so radical that we have hardly got over it. In the meantime the world has changed again in an unforeseen manner since the 1980's: the demise of Communism that had held out so many unrealistic hopes to the poor of the world, the dismemberment of the Soviet Union, change of economic balance due to the rise in oil prices, emergence of Islamic nations as a world force often confronting the West, resulting in a situation of confrontation in many parts of the world and the new phenomenon of global terrorism, the rise of the so-called Asian Tigers and the unexpected crisis they faced, growing power of multinational companies and the globalisation of the market economy, transition of Third World countries from political dependence to economic dependence (often called neocolonialism), hardening of the neo-liberal ideologies, formation of the European Union, rapid growth of China as an economic giant.

There are other trends more specific of Asia in recent years: population growth running ahead of economic growth in many countries; starvation deaths (it is said that 35,000 children die every day of starvation, *Asia Focus*, 8 August 2003); urbanization on a gigantic scale; consequent sense of uprootedness of people rushing into the cities for jobs; mass migration of Asians to Western countries or to Japan or the oil-rich countries of West Asia, which also makes an impact on their home-countries; fragmentation of rural societies; xenophobic, ethnocentric and racist attitudes of countries receiving migrants and guest workers; political mobilization of people using religious symbolisms; self-assertion of Asian nations in search of a place in the newly emerging political scenario; arms race between neighbouring countries; political

exploitation of people's religious sentiments; conflicts between neighbouring countries that are redefining their roles in a regional power-alignment or over claiming their boundaries; persistence of personality cult and dynastic rule, perpetuating feudalism in new forms; democratic forms not yielding democratic values; identity-affirmation of minority ethnic groups within nation-States leading to secession-struggle or ethnic conflict; threat to the integrity of God's Creation and to biodiversity, i.e. violence to nature on a massive scale to serve the new economy.

There are more problems still directly affecting our value-systems: violence coming to be accepted as a respectable way of pressing one's point of view, and State violence in response; all-pervasive corruption becoming recognised as normal in public life; popular religious movements like Falun Gong (China) and Sangh Parivar (India) winning an impressive following; weakening of ideologies that promoted social commitment; a sense of helplessness before mighty problems like HIV/AIDS or SARS, TB, malaria, drug addiction, illiteracy, unemployment, pornography, urban violence; increase in the number of street children, divorce, unwed mothers, prostitutes, handicapped people, exploited women, untrained youth, gambling (casino) centres; idealism vanishing from the ranks under pressure from the harsh realities of the new economy.

Looking at the changes in the Christian world, we notice a decline of Christianity in the West (especially in Western Europe) and the shift in the centre of gravity of Christianity to the non-Western world. The Catholic population in Africa, for example, has trebled during the last twenty-five years. There are more than 100 million Catholics in Asia today.

We notice new tensions building up too:

1. as the economy is being globalized, so are poverty and the uneven distribution of wealth; and in response, a perception of injustice grows deeper, and terrorist trends grow wider;

2. in the face of the secularisation of life and media, people seek the security ensured by exaggerated forms of religiosity and fundamentalism;

3. as mighty nations interfere in the internal affairs of sovereign nations in the name of democracy and human rights, the weaker ones respond with terrorism and violence in the name of religion and culture;

4. as the former try to impose mono-civilizational solutions upon a multi-civilizational world and seek to homogenise cultures, the latter confront the trend by an exaggerated reaffirmation of local and subaltern cultures. In this complex world, the mission of Evangelisation too has become complex. A feeling of helplessness seems to oppress us as we observe humanity moving round in circles searching for an answer. It is not that justice is more important than peace, or *vice versa*. It is not cultivated selfishness that will solve the problem of imposed equality. It is not that we have no choice between a crassly materialistic outlook on life and fiercely fanatic forms of religious self-expression. It is not as though an economic boom is a supreme value even at the risk of damaging people, local communities, natural environment, cultural identities, and human relationships. It is not as though irresponsible consumerism were the only alternative to absolute poverty. It is not that theologies that ignore justice is best confronted by theologies that condone violence. It is not that we can promote the values of the Kingdom and pretend that the King does not exist. It is not that the wrong done by those who believed in Jesus as the unique Saviour of mankind will be rectified by placing him in a wider pantheon.

No, we can be sure that there is an answer to every problem, though we cannot pretend that we have readymade answers, or that all the answers have already been given centuries ago, or that we do not need to search and reflect and discuss and discover and rediscover in every human context what we ought to do, where we can find wisdom, whence we can derive strength. Often we are answering questions that were asked centuries ago which no one is asking now, and are deaf to those that keep arising in today's society. We need to think anew how we may respond to today's searcher. "... Reverence the Lord Christ in your hearts, and always have your answer ready for people who ask you the reason for the hope that you all have"(I Pt 3:15).

The starting point of our search is always the human situation where we are, where we work. The themes for reflection are pressing human needs. The solutions we are searching for may arise from the insights that our culture/civilization provides. But when darkness deepens, we look for light. Maybe, we will find light through Him Who said, "I am the light of the world; he who follows me will not walk in darkness, but will have the light

of life" (Jn 8:12). Did He not also say, "I am the Way, and the Truth and the Life". Was his name Jesus of Nazareth?

For a believer, these are certainties. But others may be invited to "Come and see". "Who is this Jesus about whom we have heard so much?", asks my Asian friend. Is he a healer? A wonder worker? A social activist? An exceptional guru? An insightful teacher? A great prophet? Someone who has the words of eternal life? Is He really the Son of the Living God? The Only Redeemer of humankind? If you have found Him to be Master, Saviour and Lord, you will want to tell of Him to others so that they too may have the same joy. That is what evangelisation is all about. There is a wise pedagogy in the teaching, and graduality in the discovery. In the West, Plato spoke of the philosopher-king. In the East, our civilizations believe in the wise man, the sage, the seer, the guru, the holy man who can teach. Will the religious of today rise to that great vocation?

Discovery of our way through life, amelioration of the human condition, and the manner in which we find our role in human history and the path to our ultimate destiny is not something that we can attain without assistance. This assistance is what may be described as Evangelisation. It is a complex reality. It involves serving human needs in the varied situations described above, healing and teaching, organizing social assistance and inspiring social change, defending the environment and standing by weaker communities, witnessing and speaking of God and his marvellous ways among people, dialoguing and persuading, eliciting conviction, evoking faith and commitment.

Evangelisation includes being involved in human development and living through the painful realities of social tension, bringing about reconciliation and peace, building up human communities in the context of their cultures, tapping the resources of their civilization and heritage, unravelling the mysteries of human existence, accompanying people on their pilgrimage to God, wounded and constantly searching as we ourselves are. It calls for respect for people's traditions and religious experiences and being prepared to be a co-pilgrim, a humble searcher, while offering guidance based on faith. It calls for courage, it calls for humility, it calls for daring, it calls for preparedness to offer the ultimate form

of witness: death. Such bold Gospel witnesses have become icons of God's love for his people like Oscar Romero, Mother Teresa and John Paul II.

### III. Religious Life in the Asian Context

The great cultural changes that came upon the Western world during the last half century have so affected religious life that members are no more merely seeking to restructure community life and redimension apostolic activities, but questioning the very foundational principles on which this form of life was built up. Some are asking whether it has a future at all. In this crucial period of religious history, may be it is time we looked at religious life in the Asian context itself quite independently of the reflection that is going on in another part of the world. And if we have to pay attention to the cultural realities that have an impact on religious life, it is right that we carefully study those of Asia and the image of the religious person in our own cultural world. For, it is a mistake to reflect repeatedly on themes that are proposed for public discussion by the rapidly changing cultural scene in the West, almost from decade to decade, and reorganize our life and ministry in answer to the problems that are severely felt elsewhere.

There need be no identity crisis for the religious working on this continent, unless it is imported from elsewhere, and unless we make ourselves culturally uprooted. Here, religious life is understood, its relevance is recognised, its contribution is appreciated, its representatives are respected; for, we Christian religious are not the only ones in the field; there are native models of religious life belonging to other Asian religions. History tells us that monasticism flourished in Ireland and certain parts of Germany soon after their acceptance of Christianity, because such a form of life had native models. In the same way, in Asia vocations are on the rise today (except where the culture has changed very substantially), new congregations come into existence, new religious

initiatives are launched, because such a trend corresponds to the general atmosphere prevailing in the larger society, where every religion is renewing itself, and where religious "virtuosi" are convinced of their identity and not lost in constant self-questioning.

While vicariously participating in the anxieties of other parts of the world, we should be careful not to think that all their problems have a universal application. And while studying ourselves in the context of the recent changes in religious life, we need not adhere too closely to the self-descriptions of religious elsewhere as mediaeval, pre-modern, modern, late modern, post-modern and post-post-modern, as though our own Asian society has gone

through the same historic experiences that another society has gone through and thought the same thoughts that intellectuals elsewhere have thought. Unless we resist the temptation to slide towards developing this "carbon copy syndrome", and specialize in what Arnold Toynbee has described as mimesis, we will swing like a pendulum with the changing cultural moods elsewhere. We need to look at our own

histories, observe native models, stand close to the indigenous religious identities and austerities, and build up and preserve values, attitudes, relationships, traditions and symbols that have meaning in our own context. For example, in Asia what people admire in a religious person is renunciation more than efficiency, moral authority more than mobilizing skill, God-experience more than political correctness.

Historically speaking, most of our Orders and Congregations were born in the West. We need to be extremely grateful. They were founded in an era when Western society did not differ very greatly from the Asian — both were rural, agricultural, very attached to the family, to tradition, very loyal to religion; in that period both societies enjoyed an impressive measure of inner cohesion. During the extension of the activities of these Orders and Congregations to Asia, the Asian members found it easy to identify themselves with their founding stories, documents, charisms, emphases, thrusts, and priorities. This is not to deny the differences that existed even in those days.





However, more particularly during the last half century the Western cultural world has undergone such radical changes, that religious life, in an effort to respond to those changes has rightly set itself on a process of on-going transformation. But since all those changes have not taken place in the same manner in Asia, it has not been easy for Asians, (while recognising the significant value of many of those reflections and changes), to identify themselves with all the debates that have arisen within the societies whose leadership and membership live and work largely in another hemisphere of the world. Asian problems, possibilities, anxieties and ambitions are different. Most congregations recognise the need for reflection in the context of different cultures; which means Asian religious need to be aware of and respond to the religious traditions of the Asian people and the cultural changes that are taking place here, if they wish to play a meaningful role as religious on the Asian continent. In this area, we may have failed.

This is not to claim superiority for the Eastern over the Western, or *vice versa*, or to assert an Asian identity in an arrogant, aggressive, chauvinistic or grievance-ridden manner, much less to build up an Asian lobby of regional interests, or to seek special importance or special exemptions for the Asian sector. Nor do I claim that this reflection can be done in isolation, or that it has nothing to do with similar efforts being made in the West. In fact, we shall soon be using insights drawn from certain Western authors who have set in motion a deeper study of religious life in Asia. If the type of reflection I am suggesting can be of any value, it has to be done with a deep sense of responsibility to the Universal Church, avoiding anything that sounds like excessively nationalistic or regionalistic. It is undertaken only for deepening the core values of religious life itself and ensuring greater pastoral effectiveness in various cultural contexts. It seeks to draw from the ancient resources of Asian religious traditions. "Asia, with its profound 'sense of the sacred' may have something to offer to the world".

It is true that the West has set the whole world rethinking. With greater economic and technological development in the different countries of Asia, some of the Western experience may be repeated here. However, no matter how profound the impact of the West, Asian societies seem serenely determined to preserve their identities and strengthen them further with insights derived from the Western experience.

Religious personnel on this continent will need therefore to walk with these societies, understand the religious psychology of these communities, draw from the inherited religious sturdiness of the Asian peoples, while guarding against their in-built weaknesses. For, we have examples of renouncement and contemplative traditions in Asia, going back to the earliest times, especially because this was the continent where a radical living of religion took a certain definitive shape.

1. Historically speaking, Hinduism is the oldest world religion, dating from about B.C. 2,500, and claiming over 820 million adherents at present. "It is the seedbed of formal religious life... Today, there is an estimated one million monastics in India alone".<sup>18</sup> In the Hindu tradition, there is a great deal of freedom and flexibility, marked by a vast variety of lifestyles and spiritualities. There are hundreds of thousands of God-seekers and world-renouncers in India. "Hinduism has always differentiated between the priest and the monk".<sup>19</sup>

"The monks and nuns take three vows: poverty, chastity and reverence for elders... They are accountable to a spiritual master...". Their spiritual guidance is sought after. Some are celibate. Some are involved in education and healthcare.

2. "Buddhism originated as a monastic religion. The Buddha himself was a monk and passed on to his followers a well developed monastic system which took its main ideas from the Hindu sannyasi".<sup>20</sup> Buddhist monks follow a communal lifestyle. They are subject to authority. They are considered sources of wisdom and inspiration. They have a long tradition of begging and ascetical practices. "Buddhist monks do not recruit; the people try to ensure that there is a constant supply of candidates".<sup>21</sup> Though, today, we notice Buddhist monks (like Hindu Sanyasis) getting involved in politics, it is a departure from sound tradition.

3. Sufism arose in Islam as a counter-cultural movement, emphasizing prayer and contemplation, simple and frugal lifestyle. They follow a hierarchic structure, pledging strict obedience. Some are celibate. "They have a strong reputation for holiness and learning on a par with many of the great Orders of Christianity".<sup>22</sup>

4. There are other traditions too. Jain monks propagate nonviolence. Religious professionals in Sikhism and Judaism do not seek to live a life

of celibacy. But austerity of life is the hallmark of every person professing a deeper commitment to religion. Sandra Schneiders says that there are many things in common between the Catholic religious life and monasticism in other religions. She argues that ours is the historical realization of the “monastic archetype” that is always present in the collective unconscious of every society. She emphasizes further, “Monasticism as the single-minded concern with the God-quest, institutionalised in a distinct lifeform, is at the heart of Religious Life...”<sup>23</sup> She sees a common desire to go apart, “aloneness”.<sup>24</sup>

Certain things emerged in this brief study of religious life in Asia: intense God-search, simplicity of life, a tradition of renunciation and asceticism, concepts approximating the Christian practice of poverty and obedience in a more radical form, celibacy for those who have chosen celibacy, disciplined community life for those who have opted for that form of life, witness to God’s holiness and compassion, source of wisdom and inspiration, moral authority in the contemporary world, propagation of religious teachings in society. It is important to remember that these elements do not depend on the recent General Chapter or the Revised Constitutions, since they do not have any such authority. But when one fails to be true to these traditions, one ceases to be a religious person in the estimation of Asian society.

### Endnotes

<sup>1</sup> See Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* (New York, Oxford University Press 2002), p. 15.

<sup>2</sup> Bevens, Stephen B. and Schroeder, Roger, P., *Constants in Context* (Orbis, Maryknoll, 2004), p. 78.

<sup>3</sup> Irwin Dale T. and Sunquist, Scott W., *History of the World Christian Movement* (Bangalore: TPI, 2004), p. 115.

<sup>4</sup> See Bevens, Stephen B. and Schroeder, Roger, P., *Constants in Context* (Orbis, Maryknoll, 2004), pp. 79-80.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>7</sup> Palmer, Martin, *The Jesus Sutras* (New York: Ballantine Publishing Group, 2001).

<sup>8</sup> See Bevens, Stephen B. and Schroeder, Roger, P., *Constants in Context* (Orbis, Maryknoll, 2004), p. 105.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>10</sup> See Irwin Dale T. and Sunquist, Scott W., *History of the World Christian Movement* (Bangalore: TPI, 2004), p. 314.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 271

<sup>12</sup> See Bevens, Stephen B. and Schroeder, Roger, P., *Constants in Context* (Orbis, Maryknoll, 2004), p. 109.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>14</sup> See Irwin Dale T. and Sunquist, Scott W., *History of the World Christian Movement* (Bangalore: TPI, 2004), p. 287.

<sup>15</sup> See Bevens, Stephen B. and Schroeder, Roger, P., *Constants in Context* (Orbis, Maryknoll, 2004), p. 186.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>18</sup> O’Murchu, Diarmuid, M.S.C., *Religious Life: A Prophetic Vision* (Indiana: Ave Maria Press, 1991), p. 16.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>23</sup> Schneiders, Sandra M., *Finding the Treasure* (New York: Paulist Press, 2000), p. 13.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 9.

\* Thomas Menampampil, SDB, D.D., is Archbishop of Guwahati (Assam), North East India, since 1995. He was ordained priest for the Salesians of Saint John Bosco in May 1965. He was later ordained Bishop of Dibrugarh, India, in 1981 until his appointment as Bishop of Guwahati in 1992, then as its present Archbishop. He was Special Secretary for the Synod in Asia and has written relevant topics concerning Mission, Justice and Peace, Faith and Cultures.

Ref.: *Religious Life in Asia*, July-September 2005, pp. 79-95.

# Les défis des Églises d'Asie aujourd'hui

- George Evers -

[NDLR – Né en 1936, George Evers a étudié la philosophie et la théologie, en Allemagne et au Japon. Responsable du Bureau asiatique de l'Institut de missiologie de Missio, à Aix-la-Chapelle, de 1979 à 2001, il a participé à de nombreuses sessions de la FABC (Federation of Asian Bishops' Conferences) et a notamment publié *La Théologie dans son contexte*. Ses publications relèvent du domaine des théologies contextuelles, du dialogue interreligieux et de l'histoire des Églises d'Asie. Dans cet entretien, donné à Alumni Homecoming de l'East Asian Pastoral Institute, le 4 octobre 2005, à Manille, et publié par l'East Asian Pastoral Review (vol 43-2, 2006), George Evers aborde les défis actuels des Églises d'Asie, qu'ils soient culturels – comme l'enjeu de passer d'un christianisme mono-culturel à l'Évangile vécu de manière spécifiquement asiatique – ou théologiques – telle la question de la relation entre le dialogue interreligieux et l'évangélisation, les communautés catholiques étant la plupart du temps minoritaires dans des sociétés asiatiques pluri-religieuses. La traduction est de la rédaction d'Églises d'Asie.]

## Introduction

Ma compétence – si je peux prétendre en avoir une – résulte de vingt-deux ans de présence au Bureau asiatique de l'Institut de missiologie de *Missio* à Aix-la-Chapelle, en Allemagne. J'ai pu y observer le développement des Églises d'Asie dans l'optique des théologies contextuelles, de la théologie des religions et du dialogue interreligieux dans la théologie asiatique, pour le journal bibliographique de l'Institut *Theology in Context*. Pendant plus de dix ans, j'ai pris part aux réunions annuelles de la Commission de Conseil théologique, appelée maintenant le Bureau des Questions théologiques de la Fédération des Conférences épiscopales d'Asie (FABC), d'abord comme observateur, puis comme participant. Mes nombreux voyages en Asie m'ont mis en contact, même brièvement, avec la plupart des pays asiatiques et avec leurs Églises catholiques.

Brièvement, la structure de mon exposé, qui relève du thème général des études de l'*East Asian Pastoral Institute* (EAPI) : *40 ans après Vatican II*, sera la suivante :

Je commencerai par revenir dans une première partie sur *La situation des Églises d'Asie avant Vatican II*, en donnant rapidement les caractéristiques de la situation générale de l'Église dans quelques pays asiatiques ainsi que l'état de leur théologie à l'époque.

Je traiterai dans une deuxième partie de *La signification de Vatican II pour les Églises d'Asie*, en citant quelques contributions d'évêques asiatiques à Vatican II et en évoquant la création de la

FABC ainsi que la mise en place de Vatican II dans quelques pays asiatiques.

Je ferai, dans une troisième partie, une rapide description de *Quelques caractéristiques des Églises catholiques en Asie*.

Une quatrième partie abordera le sujet proprement dit de mon exposé, à savoir : *Les défis posés aux Églises d'Asie*, en présentant quelques figures charismatiques et prophétiques de ces Églises.

Enfin, une cinquième partie résumera *Les défis théologiques de la modernité aujourd'hui*.

## 1. La situation des Églises d'Asie avant Vatican II

### Un rapide survol de quelques pays asiatiques

Vatican II a marqué une rupture dans l'histoire de l'Église. Pour les Églises d'Asie, ce concile a été le commencement d'une nouvelle manière d'être de l'Église, d'une nouvelle liturgie, d'une nouvelle théologie, tout simplement d'une nouvelle façon de vivre la foi. Avant le concile, les Églises d'Asie étaient encore pour la plupart des « territoires de mission » aux mains de différents ordres missionnaires étrangers ou de différentes congrégations, mais elles n'étaient pas vraiment des Églises locales de plein droit. Si nous regardons maintenant la situation de l'Église catholique dans différents pays d'Asie, nous constatons un certain nombre de traits communs.

Le premier est l'effort déployé pour répondre aux changements politiques, économiques, culturels et sociaux qui se sont produits à la fin de la guerre du Pacifique en 1945, marquant la défaite du Japon impérial, mais également la fin de l'entreprise coloniale des nations euro-péennes à la suite de l'émergence de pays indépendants. Pour les missions catholiques, de nouvelles perspectives s'ouvraient dans quelques pays, alors que de nouveaux obstacles et de nouveaux dangers apparaissaient dans d'autres.

Dans les premières années après la guerre et la défaite du Japon, l'Asie est apparue comme un territoire de mission prometteur et des milliers de missionnaires européens et américains sont accourus pour y construire des écoles et des universités, ainsi que pour se livrer à toute sorte d'actions sociales qui gagneraient des convertis au christianisme. Le grand attrait qu'eut le christianisme au Japon ne dura guère et le nombre des baptêmes y décrut très vite.

En 1949, alors qu'en Chine, les missionnaires étrangers sont expulsés après la victoire communiste de Mao Zedong dans la guerre civile qui l'oppose aux forces du Guomindang, sous le commandement de Jiang Jieshi (Tchang Kai-shek), l'Église catholique se retrouve isolée, sans lien avec Rome et le pape. Les évêques chinois ne sont pas non plus autorisés à prendre part aux préparations ni aux sessions du concile. Les catholiques de Chine continentale devront attendre les années 1990 pour connaître les nombreux changements qu'ont apportés Vatican II. C'est alors seulement qu'ils arrêterent de célébrer la messe en latin, au profit du chinois.

Durant la guerre civile en Corée (1950-1953), l'Église catholique de Corée du Nord fut complètement détruite, alors que le nombre des chrétiens, catholiques et protestants, s'est considérablement accru en Corée du Sud.

Le Vietnam, également touché par la guerre civile, a vu la plupart des catholiques fuir le Nord du pays, région sous contrôle communiste, pour s'installer dans le Sud, où l'Église catholique, sous la protection du président catholique Ngo Dinh Diem (1955-1963), était en position de force.

Dans le sous-continent indien, l'Église catholique a connu la tourmente et les violences qui ont accompagné la partition du pays. Les

catholiques tentèrent, dans l'Union indienne qui venait d'être créée, comme dans le nouvel État du Pakistan, de faire oublier les stigmates de leur allégeance aux anciens maîtres coloniaux et de se montrer des citoyens patriotiques et loyaux.

Au Sri Lanka devenu indépendant, l'Église catholique a été mêlée au conflit avec le gouvernement et s'est vue confisquer toutes ses écoles.

### *L'état de la théologie en Asie avant Vatican II*

Avant Vatican II, dans tous les pays missionnaires asiatiques, la théologie catholique était enseignée uniquement dans les grands séminaires diocésains et dans les centres de formations des ordres religieux. Les professeurs enseignant dans ces institutions étaient recrutés, pour la plupart, parmi les missionnaires européens ou américains. La théologie était souvent enseignée en latin et rarement dans la langue du pays. Elle consistait essentiellement en la lecture de traductions de traités de théologie scholastique, en vogue à l'époque. Elle ne faisait aucune référence au contexte spécifique religieux ou culturel du pays. Les premiers essais timides de prise en compte de ce contexte dans la réflexion théologique étaient encore appelés « *accommodation* », terme technique que les missionnaires jésuites avaient introduit en Inde et en Chine aux XVII<sup>ème</sup> et XVIII<sup>ème</sup> siècles, mais qui avait été rejetés par les autorités romaines après la fameuse et infamante Controverse des rites.

Des efforts importants pour développer de nouvelles conceptions dans la catéchèse et la liturgie après Vatican II furent réalisés par le P. Johannes Hofinger, s.j., ancien missionnaire en Chine, qui ouvrit un centre catéchétique à Manille, ensuite développé par l'*East Asian Pastoral Institute*. Dans les années qui ont suivi Vatican II, le P. Hofinger a organisé des semaines d'études catéchétiques et liturgiques à Nimègue (1959) à Eichstätt (1960), à Bangkok (1962), à Katigondo (1964) et, après le concile, à Manille (1967) et à Medellín (1968).

Dans les années qui ont suivi Vatican II, l'œcuménisme – c'est-à-dire le travail de rassemblement dans l'unité des Églises chrétiennes et de celles d'autres dénominations – n'était pas encore un problème important dans les Églises missionnaires asiatiques. Après tout, l'activité missionnaire des groupes de



missions protestantes était plutôt considérée comme une gêne qui perturbait le travail de l'Église catholique. Les antagonismes entre les différentes églises chrétiennes étaient si profonds que, même aujourd'hui, en Chine et dans d'autres pays asiatiques, catholicisme et protestantisme sont officiellement traités comme deux religions complètement différentes.

A cette époque, les autres traditions religieuses étaient vues d'entrée comme des ennemis des missions chrétiennes et elles devaient être contenues, sinon combattues. Les autres religions elles-mêmes devaient être plutôt jugées comme destinées à être remplacées par le christianisme. Le but de toute activité missionnaire était défini comme *plantatio ecclesiae*, c'est-à-dire, la mise en place des structures de l'Église. C'était donc une entreprise centrée sur l'Église elle-même.

## 2. La signification de Vatican II pour les Églises d'Asie

### *Les contributions des évêques asiatiques à Vatican II*

Les évêques des Églises missionnaires d'Asie, ou des jeunes Églises comme on les appelait alors, ne participèrent guère aux travaux préparatoires, ni aux sessions du concile Vatican II (1962-1965). La majorité des évêques d'Asie venaient des sociétés missionnaires étrangères, mais pas encore du clergé local. Les Pères conciliaires des Églises d'Asie, des Églises minoritaires, ne se connaissaient pas ; ils ne connaissaient pas non plus la situation des Églises catholiques des autres pays d'Asie. Les quatre sessions du Concile furent donc une occasion extraordinaire pour eux de faire connaissance et de découvrir ce que les chrétiens d'Asie avaient en commun, notamment en matière pastorale, théologique et sociale. Ce fut durant ces sessions que naquit l'idée de créer la FABC. La contribution des évêques asiatiques aux différents documents de Vatican II concernait plus particulièrement les domaines suivants :

- la *liturgie* (pour le choix des langues vernaculaires) ;
- l'*œcuménisme* (pour déplorer le scandale de la division des chrétiens dans l'œuvre missionnaire) ;
- la *missiologie* (pour insister sur l'importance primordiale de l'activité missionnaire dans chaque Église locale) ;
- la *théologie des religions* (pour postuler que le Concile devrait traiter du judaïsme, de même que

de l'attitude générale envers les autres traditions religieuses, ouvrant ainsi la voie à la déclaration *Nostra Aetate*).

Les caractéristiques résumées des enseignements de l'hindouisme, du bouddhisme et de l'islam dans *Nostra Aetate* furent préparées par des experts, Joseph Neuner, s.j., pour l'hindouisme, Heinrich Dumoulin, s.j., pour le bouddhisme et Georges Anawati, o.p., pour l'islam.

Les évêques des pays de mission d'Asie et d'Afrique furent également très actifs dans les discussions menant au « *Décret sur l'activité missionnaire de l'Église* » (*Ad Gentes*). Les Pères conciliaires d'Asie, Mgr Geise, évêque de Bogor, Mgr Cordeiro, évêque (puis cardinal) de Karachi, et Mgr Yupin, archevêque (puis cardinal) de Nankin, résidant à Taipei, tous insistèrent sur le fait que l'activité missionnaire restait une « *question de vie ou de mort* », même si l'Église adoptait une attitude nouvelle envers les autres traditions religieuses. L'engagement de l'Église dans l'amélioration du niveau de vie des pays en développement, de même que son attitude envers les autres religions, ne devaient pas diminuer l'accent à porter sur son activité missionnaire. Même si l'on admet que l'Esprit Saint agissait avant l'arrivée des missionnaires et qu'il continue d'agir dans les autres religions, l'Église devait rester la seule voie du Salut. Ce n'était que dans l'Église, « *sacrement universel du Salut* », que se trouvait le Salut. À l'époque, les Pères conciliaires n'avaient pas trouvé de réponse convaincante, d'un point de vue théologique, au dilemme opposant la nécessité de la mission au nouvel éclairage théologique sur la fonction salvatrice des autres traditions religieuses. Le Décret sur la mission (*AG*, n. 7) stipule seulement : « *Ainsi donc, bien que Dieu puisse mener à la foi, par des voies connues de Lui seul, ceux qui en toute bonne foi ignorent l'Évangile – ce qui, en soi, fait qu'il est impossible de Lui plaire (Hb, 11, 6) – il n'en demeure pas moins que l'Église (cf. 1 Co 9, 16) a le devoir sacré de prêcher l'Évangile. D'où il ressort que l'activité missionnaire conserve aujourd'hui encore son pouvoir et sa nécessité* ».

### **La création de la FABC – « le fruit » le plus important de Vatican II pour les Églises d'Asie**

Ce qu'ont appris les évêques asiatiques durant les sessions du concile a conduit à une forme de coopération respectueuse sur le continent asiatique, qui a finalement donné naissance à la FABC. Les évêques asiatiques ont réalisé que seule



une collaboration continue entre eux pouvait permettre de relever les nombreux défis que posaient les nouvelles perspectives de Vatican II, pour leurs minuscules Églises dispersées sur une immense partie de la terre. L'Assemblée plénière des évêques latino-américains à Medellín, en 1968, qui a abouti à la création de la Conferencia latino-americana a servi de modèle. Deux ans plus tard, en 1970, les évêques d'Asie prirent prétexte de la visite du pape Paul VI à Manille pour créer la FABC. Bien que Rome n'ait pas encouragé la collaboration entre les Églises d'un même continent, la FABC a développé pendant ses 35 années d'existence une organisation efficace d'une grande importance pour ses membres et ses associés des Églises d'Asie. Les assemblées plénières et les nombreux programmes d'études pour les évêques dans les domaines de l'apostolat social, du dialogue interreligieux, de l'apostolat laïque, de la réflexion théologique et autres ont permis aux Églises d'Asie de trouver des terrains communs pour leurs activités pastorales et leurs orientations théologiques.

Ce qui a eu le plus d'importance pour la pastorale et la théologie a été la formule du « *triple dialogue* » :

- Dialogue avec les cultures dans le travail d'inculturation ;
- Dialogue avec les religions dans le développement d'une théologie des religions ;
- Dialogue avec les pauvres dans l'apostolat social pour leur intégration.

La Commission de conseil en théologie (TAC, *Theological Advisory Commission*), aujourd'hui le Bureau des Questions théologiques (OTC, *Office of Theological Concerns*), a joué un rôle important dans le développement d'une approche spécifiquement asiatique de la méthodologie théologique et de la théologie de l'harmonie.

### **La mise en œuvre de Vatican II dans les Églises d'Asie**

Vatican II représentait, pour les Églises missionnaires et celles minoritaires en Asie, une formidable incitation à la mise en œuvre des nouvelles perspectives théologiques de la mission de l'Église dans le monde moderne, en interprétant « *les signes des temps* » dans les différentes activités pastorales, missionnaires, œcuméniques, inter-religieuses et sociales.

Pour les autres Églises d'Asie, l'Église de l'Inde a été exemplaire dans la mise en œuvre de Vatican

II. Sous la direction de son fondateur, D.S. Amalorpavadass (1932-1990), le *National Biblical Liturgical and Catechetical Center* de Bangalore (NBCLC), fondé en 1966, est devenu le catalyseur du renouveau dans l'Église de l'Inde. Les nombreux séminaires, où les études se poursuivaient sur de nombreuses années, ont offert aux évêques, aux prêtres, aux religieux et aux laïcs de nouveaux aperçus sur la Bible, la catéchèse et la liturgie. Le développement d'une messe à l'indienne (*Indian anaphora*), avec l'utilisation de lampes à huile à la place des bougies, l'usage des danses, fleurs, gestes, chants et instruments de musique provenant des traditions hindoues, fut une importante contribution à l'inculturation de la liturgie chrétienne en Inde. L'opposition de certains fidèles autochtones et l'intervention des autorités de Rome mirent toutefois fin à de nouveaux développements. En mars 1969, le *All India Seminar for a Church in India Today*, qui s'est tenu à Bangalore, fut probablement l'événement le plus important de l'histoire récente de l'Église en Inde, car il donna un élan extraordinaire à l'acceptation du Concile.

Au Sri Lanka, en 1975, Mgr Leo Nayakkara, évêque de Badulla, créa avec le P. Michael Rodrigo, OMI, un grand séminaire alternatif qui adopta des méthodes de formation non conventionnelles consistant à envoyer les séminaristes vivre dans les villages et suivre, en plus des cours traditionnels de philosophie et de théologie, des conférences de sociologie, de management et d'anthropologie. Cette expérience de formation alternative prit fin avec la mort prématurée de l'évêque, en 1985. Le P. Michael Rodrigo développa alors un nouveau concept de « *Dialogue de vie au village* » entre chrétiens et bouddhistes. Son engagement social pour les paysans pauvres irrita les grands propriétaires terriens, qui organisèrent son assassinat le 10 novembre 1987, pendant la célébration de la messe, parce qu'il avait refusé de retirer son soutien aux paysans pauvres.

Une autre figure pionnière du dialogue entre chrétiens et bouddhistes est le jésuite Aloysius Pieris, directeur du Centre d'études et de dialogue de Tulana. Par sa contribution à la christologie, à l'ecclésiologie, à la théologie des religions et à la théologie de la libération, le P. Pieris a eu une influence décisive sur la théologie asiatique.

Au Pakistan, l'Institut pastoral des frères dominicains, à Multan, créé en 1970, a fortement contribué à l'acceptation de Vatican II.

Pour l'Église catholique en Malaisie, Vatican II a apporté une nouvelle compréhension du rôle des laïcs dans la mission de l'Église. En 1976, les évêques de Malaisie ont passé un mois de réflexion pastorale, connu sous le nom d'« *aggiornamento 1976* ». Tous les prêtres du pays ont pris part à une retraite de trente jours pour analyser la situation pastorale du pays afin de développer un plan pastoral national. Pendant ce temps, les laïcs étaient laissés à eux-mêmes pour organiser la vie des paroisses et tenir les offices du dimanche.

Les évêques indonésiens ont pris en compte les perspectives du Concile en mettant en place un Bureau national de la Conférence des évêques, avec des sections spécialisées pour la liturgie, le dialogue, l'apostolat social et les autres domaines. Le Congrès catholique indonésien qui s'est tenu à Djakarta, en 1972, a donné un élan puissant à l'engagement des catholiques en matière de développement. Les tentatives répétées des évêques indonésiens d'obtenir l'accord de Rome pour l'ordination à la prêtrise de catéchistes (*viri probati*) ont, toutefois, été constamment repoussées.

Aux Philippines, l'Église catholique a joué un rôle majeur dans le domaine de l'apostolat social. Fondé en 1966, le Secrétariat national pour l'action sociale (NASSA), avec ses différents départements, a exercé une grande influence, par ses programmes d'actions, ses cours de formation et sa documentation. Des évêques, mais surtout aussi des membres de congrégations religieuses ont pris l'initiative de travailler pour une « *Église des pauvres* ». Un rôle important a été joué par les Communautés chrétiennes de base, qui s'étaient développées dans tout le pays. Un rôle prophétique a été tenu par la *Mindanao-Sulu Pastoral Conference*, qui, tous les trois ans depuis 1971, a réuni des évêques, des prêtres, des religieux et des laïcs des diocèses de Mindanao et de Sulu, pour discuter des problèmes pastoraux communs et développer de nouvelles stratégies.

En Corée, l'influence de Vatican II a été particulièrement décisive dans le domaine de l'apostolat social et dans la défense des droits de l'homme, face à la dictature militaire du pays (1961-1979). Les Membres des ouvriers catholiques et l'Organisation des paysans catholiques furent le fer de lance de la résistance. Trois figures prophétiques jouèrent, à l'époque, un rôle important : Mgr Daniel Tji Hak-Soun (1921-1993), évêque de Wonju, Mgr Stephen Kim Sou-hwan, cardinal-archevêque de

Séoul, et le poète catholique Kim Chi-Ha. Ce furent les voix les plus fortes qui s'élevèrent dans le pays pour critiquer la situation politique et les violations des droits de l'homme dans le pays. Quand en 1974, Mgr Tji Hak-Soun fut arrêté et détenu pendant sept mois, un réveil politique de l'Église catholique se produisit dans tout le pays. Les poèmes, les pièces de théâtre et les sketches du poète catholique Kim Chi-Ha critiquèrent sévèrement et ridiculisèrent même la politique du régime militaire. La publicité faite autour de son œuvre littéraire conféra à Kim Chi-Ha l'aura d'une figure nationale de la résistance au régime et il devint une menace pour le gouvernement. Les écrits de Kim Chi-Ha devinrent également source d'inspiration de la « *Théologie Minjung* », l'équivalent coréen de la théologie de la libération.

Au Japon, les impulsions de Vatican II se firent moins sentir dans le domaine théologique. En revanche, elles conduisirent à de nouveaux développements dans le domaine du dialogue interreligieux. Sous la direction de missionnaires étrangers comme Heinrich Dumoulin et Hugo Enomiya-Lassalle, différents prêtres catholiques, religieux et laïcs furent formés dans des monastères au bouddhisme Zen et inventèrent de nouvelles formes de méditation chrétienne sur la base du Zen. Au Japon, fut créé le mouvement « *Intermonastic Dialogue* », qui rassemblait des chrétiens, des moines et des moniales bouddhistes qui partagèrent la vie monastique de l'autre tradition pendant un certain temps.

### 3. Quelques caractéristiques des Églises catholiques en Asie

1) L'image d'un « *produit étranger importé* ». Cette caractéristique résulte du fait que les Églises d'Asie sont nées de l'activité missionnaire de l'Europe ou des États-Unis. Au cours du XIX<sup>ème</sup> siècle, durant l'expansion coloniale et impérialiste des puissances occidentales dans plusieurs pays d'Asie, l'entreprise missionnaire fut à son apogée. Ainsi que l'a admis le pape Jean-Paul II, dans une reconnaissance, par ailleurs assez rare, des fautes commises par l'Église, les missionnaires étaient assez proches des puissances coloniales, sinon de connivence avec elles. Jusqu'à présent, les Églises catholiques de quelques pays d'Asie – comme par exemple la République populaire de Chine, le Vietnam et l'Inde – sont encombrées de ce fardeau colonialiste, qui est devenu évident quand le pape a canonisé des martyrs de Chine et du Vietnam,

qui avaient perdu la vie lors de soulèvements anticoloniaux des XVIII<sup>ème</sup> et XIX<sup>ème</sup> siècles.

Une autre caractéristique, observée dans certains pays d'Asie, est que la majorité des catholiques qui y vivent n'appartiennent pas à la population locale, mais proviennent de l'émigration de pays voisins. C'est le cas de la Thaïlande, de la Malaisie, du Cambodge et plus récemment du Japon. En Thaïlande, la majorité des catholiques sont d'origine chinoise ou vietnamienne. En Malaisie, le groupe ethnique le plus important parmi les catholiques est de descendance chinoise. L'Église catholique du Cambodge est principalement composée d'immigrés vietnamiens qui vivent dans le pays depuis plus ou moins longtemps. Au Japon, l'Église catholique a connu un certain afflux de catholiques étrangers venant du Brésil, des Philippines ou d'autres pays, en qualité de « *travailleurs étrangers* ». Actuellement, le nombre de ces catholiques a dépassé celui des fidèles originaires du Japon.

2) En Asie, la plupart des communautés catholiques sont très minoritaires ; elles vivent et travaillent dans des sociétés multiculturelles et pluri-religieuses, exception faite des Philippines et du Timor-Oriental. Les chrétiens d'Asie ont donc une responsabilité particulière dans la création de nouvelles formes de vie commune avec leurs frères et sœurs d'autres religions.

3) En Asie, les divisions entre chrétiens sont profondément ressenties comme des obstacles à une image crédible de l'Évangile. Les divergences confessionnelles des entreprises missionnaires des Églises chrétiennes ont *de facto* provoqué « *l'exportation des divisions* », qui perpétue et amplifie le scandale de la division des chrétiens, qui s'est produit au XVI<sup>e</sup> siècle, mais est toujours vivace aujourd'hui.

4) Un autre point commun des Églises d'Asie est celui de leur dépendance vis-à-vis des Églises mères d'Europe. Elles sont financièrement dépendantes des allocations annuelles qui leur sont versées pour faire fonctionner leurs différentes institutions. Encore plus important est la dépendance dans laquelle elles se trouvent par rapport aux autorités de Rome qui contrôlent la plupart de leurs activités et insistent sur l'uniformité de leur travail selon des règlements centralisateurs élaborés par la curie.

5) Une autre caractéristique de l'Église catholique en Asie est sa grande dépendance vis-

à-vis des institutions éducatives et sociales, comme les écoles, les hôpitaux, les orphelinats et les centres sociaux. Pour les hindous et les bouddhistes, l'accent mis sur les actions sociales par les églises chrétiennes soulève la question de savoir si le christianisme est réellement une religion ou plutôt un mouvement d'entraide sociale.<sup>1</sup>

#### 4. Les défis posés aux Églises d'Asie : la thèse du guide

La véritable universalité de la foi chrétienne reste encore à découvrir. Dans le passé et encore maintenant, la foi chrétienne s'est répandue sous la forme culturellement et historiquement limitée du christianisme occidental. Celui-ci a marqué un tournant, en ce sens que sa contribution la plus durable a été la naissance de l'Église catholique mondiale (Karl Rahner), qui se concrétise dans l'union des Églises locales. La collégialité entre les évêques et entre les Conférences épiscopales nationales et la collaboration, selon de nouveaux principes, entre les Conférences épiscopales continentales, comme la CELAM pour l'Amérique latine, le Symposium des Conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar (SECAM) pour l'Afrique, signifient de nouvelles façons d'être Église et de vivre la communion dans l'Église. Les décennies qui ont suivi Vatican II ont toutefois montré un retour à la centralisation de toutes les fonctions ecclésiales par la curie romaine.

Le défi pour les Églises d'Asie – et pour les mêmes raisons, pour les Églises d'Amérique latine et d'Afrique – sera de briser les entraves d'un christianisme mono-culturel, de vivre l'Évangile de façon spécifiquement asiatique et d'être l'Église. Ce sera une magnifique contribution pour une réelle universalité de la foi dans la communion des Églises, en vivant les différentes formes de vie chrétienne « *dans l'unité dans la diversité* ».

« *Que celui qui a des oreilles, qu'il entende ce que l'Esprit dit aux Églises* » (Ap 2,7). Pour répondre aux défis posés par la situation politique, économique, sociale, religieuse et culturelle dans les sociétés asiatiques, les évêques, les prêtres, les religieux et les laïcs devront discerner les « *signes du temps et les interpréter à la lumière de l'Évangile* ». Cette tâche implique que l'Église reconnaisse et comprenne le monde dans lequel nous vivons, ses attentes, ses aspirations et ses caractéristiques souvent dramatiques (GS, n. 4).

## L'Inde

Pendant longtemps, les chrétiens de l'Inde ont été mis à l'épreuve par Gandhi, fasciné par le Sermon sur la Montagne mais incapable de trouver un Éspirit aussi vivant dans les Églises chrétiennes. Nous avons rencontré Ambedkar, alors qu'il recherchait une solution pour sortir du carcan du système des castes, et qui, s'étant tourné vers le christianisme – où aucune différence n'existe entre hommes et femmes, entre hommes libres et esclaves du fait qu'on soit tous un en Jésus Christ – n'a pas pu trouver, comme Gandhi, cette vérité profonde dans la communauté chrétienne qu'il connaissait.

En Inde, il existe le témoignage de Mère Teresa et de ses sœurs qui vivent de l'amour de servir les opprimés, les faibles, les malades et les mourants. Elles sont critiquées parce qu'en agissant de la sorte, elles ne s'attaquent pas aux causes de la pauvreté, mais donnent, au contraire, des excuses à ceux qui exploitent les gens et qui peuvent penser que tout ne va pas si mal.

En Inde, nous trouvons le réveil des chrétiens *dalits*, qui constituent la majorité des fidèles de l'Église et qui mettent en avant Jésus, qui a choisi de s'abaisser pour devenir l'un des leurs et mourir pour eux sur la Croix. En réponse, les théologiens chrétiens comme Michael Amaladoss, Samuel Rayan, Sebastian Kappen et Felix Wilfred ont développé la théologie du Subalterne.

En Inde également, nous trouvons une unique Église catholique, divisée en trois rites – un privilège octroyé par Dieu ou bien un scandale ? Les conflits et les querelles sur la question des rites et sur les structures ecclésiales ont des conséquences négatives sérieuses sur le travail de l'Église catholique en Inde et atténuent son témoignage aux yeux du grand public.

## Le Sri Lanka

Au Sri Lanka, l'Église catholique doit relever le défi d'apporter la paix dans le conflit entre Cinghalais et Tamouls. On trouve des catholiques des deux côtés et par conséquent, ils sont appelés à devenir des « *bâtisseurs de ponts* ».

Pourquoi donc l'Église catholique du Sri Lanka ignore-t-elle pratiquement l'œuvre d'Aloysius Pieris, un théologien connu dans toute l'Asie et au-delà, dont les idées sont de première importance aussi bien dans le domaine d'une

théologie spécifique à l'Asie que dans le dialogue entre chrétiens et bouddhistes ? Aloysius Pieris a appris de sa rencontre avec les bouddhistes que l'essence du christianisme repose sur la croyance que « *les pauvres sont les vicaires du Christ* ». C'est sa contribution spécifique majeure. Le chrétien croit que Dieu, le créateur du ciel et de la terre, s'est abaissé jusqu'à devenir un serviteur (Phil 2, 6-11), jusqu'à mourir sur la Croix, être ressuscité par son Père et vivre pour l'éternité parmi les malades, les captifs, parmi les pauvres et les opprimés de cette terre.

## Le Pakistan

Au Pakistan, nous avons l'héritage de Mgr John Joseph, qui mit fin à ses jours sur les marches du tribunal de Lahore le 6 mai 1998 pour s'élever contre le harcèlement juridique continu dont sont victimes les chrétiens, du fait de la législation anti-blasphème. En tant que président de la Commission 'Justice et Paix' de la Conférence des évêques du Pakistan, il avait mené avec une grande intensité le combat contre les lois anti-blasphème. Le décès de Mgr John Joseph a été vécu comme un choc et avec perplexité, non seulement au Pakistan, mais dans le monde catholique dans son ensemble. Mgr Joseph restera une personnalité controversée. Sa mort violente s'oppose de façon saisissante à la manière apaisante avec laquelle il menait son combat pour les droits de l'homme. Quel est le défi posé par ce témoin qui, dans son combat contre les lois anti-blasphème, s'est tué par protestation et désespoir profond ? Que peut nous dire l'Éspirit Saint dans ce cas ?

## Le Bangladesh

La petite communauté catholique du Bangladesh vit sous la pression de groupes islamistes radicaux qui recourent de plus en plus souvent à la terreur et à la violence. Néanmoins, l'Église catholique continue ses efforts pour la mise en place de son plan pastoral, qui a été promulgué en 1985 et donne la priorité au dialogue interreligieux.

La vie et l'œuvre de P. Bob McCahill, des missionnaires Maryknoll, sont un exemple exceptionnel de « *dialogue de vie* ». Pendant de nombreuses années, il a vécu dans une petite cabane parmi les pauvres, et leur venait en aide dans leurs problèmes et leurs vicissitudes quotidiennes (McCahill 1996). La motivation pour cette forme d'apostolat chrétien, peu



courante et peu conventionnelle venait de Mgr Joaquín Rosario, évêque de Chittagong (décédé en 1996), qui, dans l'exercice de son ministère épiscopal, ouvrit de nombreuses voies pour promouvoir le dialogue interreligieux dans le pays.

### L'Indonésie

En cherchant une figure charismatique et prophétique de l'Église catholique en Indonésie, j'ai trouvé Jusuf Bilyarta Magunwijaya (1929-1999), qui a combiné sa vocation de prêtre aux métiers d'architecte, de romancier, de travailleur social et de théologien.

Jeune prêtre, il a étudié l'architecture à l'Université technique d'Aix la Chapelle et, à son retour en Indonésie, il a construit plusieurs églises dans un style qui incorporait différents éléments de l'architecture javanaise ainsi que des figures de la mythologie. Dans un roman en partie autobiographique *The Weaver Birds*,<sup>2</sup> Magunwijaya a retracé la période troublée des luttes pour l'indépendance qui ont si fortement marqué l'identité nationale du pays. Dans le domaine de la théologie, « *Mangun* », comme on l'appelait souvent, a développé des idées originales sur le concept de Dieu et en particulier sur le mystère de la Trinité. Il le fit, non pas comme professeur de théologie dans un grand séminaire, mais en privé, où il ne se heurtait pas aux tabous de l'orthodoxie et où il pouvait donner libre cours à ses idées. « *Mangun* » devint un personnage très connu du public, surtout par son engagement en faveur des sans-abri et des chômeurs de Yogyakarta. En 1998, il obtint le Prix « *Kalyanakaretya* », une récompense nationale pour des réalisations exemplaires, qui lui fut décerné par le président Yusuf Habibie en reconnaissance de son travail et de l'action sociale réalisée par la minorité catholique du pays.

Le défi que soulève l'héritage de Mangunwijaya pour l'Église catholique d'Indonésie est de s'impliquer totalement dans la vie de la nation et de rendre la foi catholique plus attrayante aux Indonésiens, en respectant leurs coutumes et leurs traditions. En même temps, elle se doit d'être attentive aux besoins des pauvres et des défavorisés en devenant réellement une Église des pauvres.

### Les Philippines

En abordant les Philippines, je voudrais

rappeler la mémoire et l'héritage de trois personnalités qui se sont impliquées dans le dialogue interreligieux et qui y ont sacrifié leur vie.<sup>3</sup> Le premier est Mgr Bienvenido Tuddud (1931-1986), le premier évêque de la prélature de Marawi, dont la contribution au dialogue interreligieux et aux relations chrétiens-musulmans est particulièrement importante.<sup>4</sup> Je rappellerai ensuite le témoignage de Mgr Benjamin de Jesus, OMI, préfet apostolique de Jolo, qui a été tué sur le parvis de sa cathédrale, le 4 février 1997. Sa mémoire, celle d'un homme qui avait banni la violence de sa vie, reste vivante aujourd'hui et son martyr aussi, comme un signe d'espérance qui portera du fruit dans le dialogue interreligieux et la vie en société. Le 20 mai 1992, le P. Salvatore Carzedda fut abattu au volant de sa voiture, dans le centre de la ville de Zamboanga. Appartenant aux PIME (Institut pontifical des Missions étrangères, à Milan), il était membre influent du mouvement *Silsilab*, créé en 1984 à Zamboanga par le P. Sebastiano d'Ambra (PIME). Le succès du mouvement *Silsilab* dans sa recherche de construction de la paix entre communautés chrétiennes et musulmanes n'était pas du goût des groupes radicaux musulmans de Mindanao.

Ces trois personnalités très engagées dans le dialogue interreligieux sont mortes pour cette cause. Elles nous ont laissé le défi de continuer ce travail de dialogue dans le contexte de violence des groupes radicaux qui utilisent la religion pour semer la discorde et la haine. Après tout, il n'existe pas d'alternative au dialogue, si l'on veut apporter la paix et l'harmonie parmi les membres de religions différentes.

### Le Japon

La personnalité que j'ai choisie au Japon n'est ni un évêque, ni un théologien, mais Endo Shusaku, écrivain et romancier très connu qui, durant toute sa vie, a lutté pour intégrer dans son identité le fait d'être à la fois japonais et catholique. Dans ses œuvres et en particulier dans son célèbre roman *Silence (Hinmoku)*, il parle du Japon comme d'un « *marécage* » qui absorbe la semence de l'Évangile et la transforme. Un de ses personnages pose la question dérangeante : « *Qui, sur terre, a bien pu donner le droit aux missionnaires de venir au Japon, d'y prêcher l'Évangile et de convertir des Japonais qui, par la suite, furent persécutés par les autorités politiques pour avoir adhéré à une foi étrangère ? Était-ce vraiment nécessaire de perdre la vie sur une croix ou au bout d'une corde dans des conditions affreuses ?* ».



Et aujourd'hui ? Quelle est la mission de l'Église catholique au Japon ? Est-ce le défi de devenir un groupe minoritaire au sein de la communauté catholique du Japon, où les immigrants catholiques venus travailler au Japon constituent la majorité de la minorité catholique ?

### La Mongolie

L'Église catholique actuelle en Mongolie est le signe que l'Esprit Saint est à l'œuvre aujourd'hui en Asie, où il réveille des personnes pour s'engager dans l'aventure d'annoncer l'Évangile à un peuple qui n'a pas encore été touché par la Parole, de construire une Église complètement nouvelle et d'être au service de la société de ce pays. Quand les missionnaires belges de Scheut (ndt : également appelés Congrégation du Cœur Immaculé de Marie) arrivèrent, il n'existait pas de Mongols parmi les rares catholiques vivant dans le pays, pour la plupart des employés de firmes internationales ou des ambassades. Après un modeste début, le nombre des Mongols, qui vinrent s'instruire puis reçurent le baptême, augmenta constamment. Comme il n'y avait pas d'église, les premières messes et les premières cérémonies religieuses eurent lieu dans une salle de théâtre, louée pour l'occasion. En mai 1976, la première église fut construite à Oulan-Bator pour servir de chapelle au Centre missionnaire. Un centre pour les enfants des rues et un pour les enfants handicapés mentaux furent ensuite ouverts à Oulan-Bator. Plus tard, les Missionnaires de la Charité ouvrirent un centre pour les sans-abri. Actuellement, les sœurs de la Congrégation de Saint Paul de Chartres dirigent une école maternelle et primaire Montessori à Oulan-Bator et à Zun-Mod. En 1988, le P. Wens Padilla, CICM, fut nommé premier préfet apostolique de la mission indépendante (*sui iuris*) d'Urga (Oulan-Bator). La petite et modeste communauté catholique de Mongolie est bien le signe que l'Esprit Saint atteint aujourd'hui de nouveaux peuples.

### La République populaire de Chine

Les catholiques de la République populaire de Chine ont donné un exemple merveilleux de survie durant les persécutions les plus sévères, en conservant la foi dans ces circonstances extrêmes. Je voudrais mentionner l'exemple du jésuite Dominic Tang Yee-ming, administrateur apostolique de Canton, qui, après avoir refusé

de collaborer avec l'Association patriotique des catholiques chinois, fut arrêté et emprisonné pendant 22 ans, sans avoir été préalablement accusé ni condamné par un tribunal. Libéré en 1980, Dominic Tang fut réinstallé comme évêque de Canton avec le consentement du gouvernement chinois. Mais lorsque le pape Jean-Paul II le nomma archevêque en 1981, le gouvernement chinois réagit sévèrement en le retirant de son poste. Dominic Tang partit alors en exil à Hongkong, où il passa ses dernières années à travailler pour l'Église de Chine continentale, sans ménager sa peine, jusqu'à sa mort en juin 1995.<sup>5</sup>

L'autre « *signe des temps* » notable est celui de la croissance spectaculaire du christianisme chinois, qui, de manière surprenante, est majoritairement méconnue hors de Chine. Nous entendons régulièrement parler des persécutions dont sont victimes les catholiques de l'Église du silence, mais plus rarement on mentionne que les églises chrétiennes en Chine connaissent une croissance constante, au point que certains ont même parlé d'une « *fièvre du christianisme* » que l'on observe aujourd'hui en Chine.

La tâche la plus urgente pour les catholiques chinois aujourd'hui est la réconciliation entre les catholiques de l'Église officielle et ceux de l'Église du silence. Le défi pour l'Église catholique en Chine est de répondre aux attentes de nombreux Chinois, désorientés par le désastre idéologique du Parti communiste et actuellement en quête de sens. Le boom économique actuel laisse beaucoup de personnes de côté qui ne peuvent pas se mesurer avec ceux qui « *font de l'argent* » (*fa-zai*) le but de leur vie. Les catholiques peuvent-ils témoigner que la vie signifie autre chose que le succès économique, financier et social ?

## 5) Les défis d'aujourd'hui

### Les défis de la vie laïque

1) La mondialisation du marché et le développement économique de quelques pays asiatiques posent d'énormes défis à toutes les Églises d'Asie. La croissance économique, souvent spectaculaire, que l'on observe dans certains pays asiatiques, s'accompagne d'une paupérisation croissante sur une échelle plus large. Que peut apporter l'Église catholique pour apaiser ces conséquences dramatiques ? Quelles alternatives, quelles valeurs, quels principes peut-elle présenter

à ses fidèles, et, au-delà de son domaine, aux sociétés d'Asie confrontées à l'expansion du matérialisme, de la société de consommation et à l'idolâtrie de Mammon ?

2) L'autre défi majeur des Églises d'Asie est qu'elles ont pris au sérieux l'obligation de devenir une Église des pauvres, en vivant pour eux et en mettant en pratique le principe de l'option préférentielle pour les pauvres. Or, dans les sociétés asiatiques, comme dans les Églises, on rencontre d'énormes différences d'attitude vis-à-vis de la pauvreté, de la prospérité économique et de la richesse. Les pays, comme le Sri Lanka ou la Thaïlande, avec le bouddhisme Theravada, ou l'Inde avec la tradition hindoue *Samyasi*, ont des traditions monastiques fortes où la pauvreté est une valeur religieuse, choisie librement. En revanche, en Asie orientale, et plus particulièrement en Chine, Corée et Japon, la richesse matérielle est considérée comme une bénédiction et il est louable de faire de son mieux pour l'acquérir. Par contre, la pauvreté et tout particulièrement celle imposée par les circonstances économiques, ou celle librement choisie par des moines ou des nonnes, est déconsidérée, voire parfois méprisée.

3) Comment répondons-nous à la révolution des moyens de communication, radio, télévision et Internet, qui ont bouleversé la vie sociale, familiale, politique, idéologique, culturelle et religieuse ? Il y a déjà quelques décennies les Églises catholiques d'Asie avaient créé *Radio Veritas*. *Ucanews* couvre également les événements des Églises. Mais l'immense champ d'Internet reste encore inexploré. Les opportunités offertes par ce nouveau mode de communication pour l'évangélisation peuvent être vues comme une chance à saisir.

4) Il existe également le défi du communautarisme et de la violence fondamentaliste. Au cours de ces dernières années, la violence au nom de la religion, d'une idéologie ou d'une appartenance ethnique s'est répandue dans le monde entier. Dans de nombreux pays d'Asie, l'Église catholique s'est trouvée au milieu de luttes provoquées par des idéologies fondamentalistes ou communautaristes. Les Églises d'Asie, minoritaires, peuvent être perçues comme trop petites pour être d'efficaces médiateurs de paix et de compréhension. Mais en répondant au message évangélique de la réconciliation, les catholiques en Asie sont appelés à s'engager en faveur de la paix et de la compréhension mutuelle dans leur société.

5) Autre défi : témoigner de sa foi alors qu'il existe des restrictions en matière de liberté religieuse. La liberté religieuse est un des droits de l'homme fondamentaux qui, en Asie, est menacé dans nombre de pays, tels la Corée du Nord, la Chine, le Laos, le Vietnam et d'autres. Beaucoup d'Églises d'Asie sont fières de l'héritage des martyrs qu'elles ont connu. Vivre et témoigner de l'Évangile en période de persécution reste un des plus grands défis pour beaucoup d'Églises en Asie.

### *Les défis théologiques*

1) La théologie au service de la justice, de la libération, de l'émancipation et de la construction de la communauté représente l'un des défis majeurs des théologiens chrétiens en Asie. La théologie de l'inculturation a été critiquée et présentée comme une « *dépense de force* » inutile (Felix Wilfred), parce qu'elle est centrée sur la culture – et pour cette raison, centrée souvent sur la culture des classes dirigeantes – et qu'elle ne comprend pas en compte la réalité du peuple exploité et souffrant. En s'appuyant sur une compréhension plus profonde du mystère de l'incarnation, les théologiens sont mis au défi d'exprimer l'identification du Christ avec les plus petits et les laissés-pour-compte, dans la forme d'une théologie libératrice au service de la justice, qui a jusqu'à présent été traitée de théologie subalterne.

Le travail de développement d'une théologie libératrice comprend également l'émancipation des femmes, qui souffrent encore de discriminations dans de nombreuses sociétés asiatiques. L'émergence de groupes puissants de théologiens féministes est un défi à relever pour la hiérarchie ecclésiale, en leur donnant l'espace nécessaire pour contribuer à de nouvelles manières d'être l'Église, et où les femmes ont droit à leurs places et à leurs rôles.

2) En réponse au pluralisme religieux et idéologique, les théologiens asiatiques sont invités à apporter leurs propres contributions à une théologie des religions et du dialogue interreligieux. Pour cela, ils doivent soulever de nouvelles questions et trouver de nouvelles réponses, grâce à leur expérience du pluralisme religieux et à leur connaissance intime des autres traditions. En déclarant que ces traditions font partie intégrante de leur propre culture et de leur héritage religieux, ils ont une occasion unique d'apporter « *de*

*l'intérieur*», pour ainsi dire, de nouvelles approches et de nouvelles réponses à la question de la signification salvatrice des autres religions, des autres livres saints et de leurs fondateurs.

3) Devenir de réelles Églises locales est le défi de transformer les prétendues « *Églises bonsaï* », répliques des modèles d'Églises occidentales, en de véritables Églises d'Asie locales. Devant affronter le fondamentalisme et le communautarisme croissant, les Églises d'Asie doivent perdre leur image d'« *implants extérieurs* » et devenir des communautés qui se sentent chez elles et qui sont acceptées par les autres communautés du pays dont elles font partie, en tant que membres respectés à part entière.

4) Développer les Églises minoritaires et leur mission est probablement le plus grand défi théologique pour la plupart des Églises d'Asie – les Philippines demeurant un cas à part – avec celui de définir leur mission et leur rôle dans les sociétés asiatiques. Presque toutes les Églises d'Asie ont en commun d'être de petites minorités, la plupart du temps représentant entre 1 et 3 % de la population (Inde, Pakistan, Bangladesh, Japon, Chine) ou quelquefois légèrement plus (Sri Lanka, Vietnam, Corée du Sud). En évaluant de manière réaliste leur potentiel et en prenant en compte le contexte religieux qui est le leur, elles ne peuvent espérer faire de grandes avancées en matière de conversion dans un avenir proche ou même lointain. La question que Vatican II laisse sans réponse, à savoir comment associer la reconnaissance d'un sens salvateur présent dans les autres religions avec le « *grand commandement* » d'apporter l'Évangile à toutes les nations, demeure un défi majeur pour les théologiens d'Asie (Mt 28:19). Quelle est la relation entre le dialogue interreligieux et la mission ? Comment voyons-nous, dans une perspective théologique, le problème des conversions – si délicat dans beaucoup de pays asiatiques pluri-religieux ?

5) Et enfin, un dernier défi que je voudrais citer, mais non le moindre, est celui auquel les

théologiens asiatiques doivent répondre pour le bien de l'Église universelle, à savoir témoigner du mystère de Dieu en développant de nouvelles formes de théologie négative et donc réagir et corriger la théologie occidentale, qui semble avoir trop confiance dans les concepts dogmatiques pour expliquer le mystère de Dieu. En Asie, nous trouvons partout un sens du mystère extrêmement fort, avec une conscience des limites du langage humain et des concepts philosophiques pour exprimer la profonde réalité d'un Dieu qui s'est fait homme. Ceci se traduit par une crainte et un respect profond du mystère, accompagnés d'une

méfiance toute aussi profonde pour toute formulation dogmatique, qui, dans la tradition dogmatique occidentale, s'exprime selon les concepts philosophiques grecs. Les déclarations dogmatiques ont la prétention d'être valables pour tous les peuples et partout. Dans les traditions philosophique et religieuse asiatiques, nous nous trouvons en présence d'une situation où, beaucoup plus modestement, les facultés de l'esprit humain ne sont pas jugées capables de percer le mystère de l'existence divine et humaine. Le taoïsme affirme que « *le Tao qui ne peut*

*être désigné n'est pas un véritable Tao* ». Et dans la philosophie indienne, nous trouvons la tradition de l'École *Advaita* qui parle de « *ni-ni* » (*neti ... neti*) pour exprimer l'impossibilité du langage humain à comprendre l'essence ultime de l'être.

Les théologiens chrétiens asiatiques ont, par conséquent, un sens plus aigu des problèmes herméneutiques des nombreuses langues et cultures que les théologiens occidentaux. Les théologiens asiatiques savent bien d'expérience que certains concepts et terminologies provenant de langues occidentales ne peuvent être traduits correctement en langues asiatiques, non pas parce que les traducteurs en sont incapables, mais parce que certaines structures en langues asiatiques ne permettent pas une traduction adéquates pour les nombreux concepts philosophiques et théologiques provenant des traditions gréco-latines.



Dans la théologie chrétienne en Asie, les catégories de l'expérience (*anubhava*) jouent un grand rôle. Donner à l'expérience une place primordiale n'a pas, en premier lieu, le même sens qu'une antithèse de l'aspect noétique de la révélation divine. Cela vient véritablement de la tradition de méditation et de l'immersion dans le mystère de l'ultime réalité. L'expérience de l'« illumination » (*satori* ou *samadhi*) mène plus profondément au silence et ne s'accommode pas de communication orale. Dans la théologie asiatique, par conséquent, les symboles, les histoires et les mythes sont utilisés pour briser les chaînes des formulations philosophico-dogmatiques de la théologie occidentale.

---

## Notes

<sup>1</sup> Un hindou radical en Inde a exprimé ses doutes de façon explicite sur la couverture de son pamphlet antichrétien. Cette couverture montrait une croix. En haut de la croix était écrit « écoles », sur la gauche « hôpitaux », sur la droite « orphelinats » et au pied « centres de secours ». Au milieu de la croix, il y avait un cercle avec les signes du dollar et de la livre. Le message était clair : le christianisme travaille avec de l'argent étranger pour toutes sortes d'aides éducatives, médicales et sociales.

<sup>2</sup> Le titre indonésien est Burung, burung Manyar. Une traduction en allemand a été publiée par les Éditions Horlemann (Unkel-Bad Honnef, 1993).

<sup>3</sup> J'aurais pu choisir d'autres personnalités importantes comme le cardinal Jaime Sin, Mgr Antonio Fortich, évêque de Bacolod, ou Mgr Julio Labayen, de la Prélature d'Infanta.

<sup>4</sup> Je me souviens de Mgr Tudtud pour sa gentillesse et son ouverture d'esprit et comme un pionnier du dialogue de vie. Bienvenido Tudtud, l'aimable évêque, a disparu dans un accident d'avion, mais il a laissé en héritage le fait que le dialogue avec les musulmans est le devoir et le privilège de l'Église. Je l'ai rencontré la première fois lors des Journées romaines, au début des années 1980, à Frascati, où il parlait du droit des autochtones de Mindanao à posséder leurs propres terres. C'était leurs terres ancestrales qu'ils avaient toutes raisons de défendre contre les nouveaux arrivants venant de l'extérieur, qui pouvaient, eux, obtenir des documents et attestations légales, justifiant de leur propriété.

<sup>5</sup> Cf. l'annonce du décès de Mgr Dominic Tang Yee-ming, S.J. (1908-1995) dans *China Heute* 14 (1995), 5, 130.

---

## Référence

Mc Cahill Bob : *Dialogue of Life, A Christian Among Allah's Poor*, New York, 1996

Réf. : *EDA, East Asian Pastoral Review*, novembre 2007.

## **The Land of Unlikeness: The Risk and Promise of Muslim-Christian Dialogue**

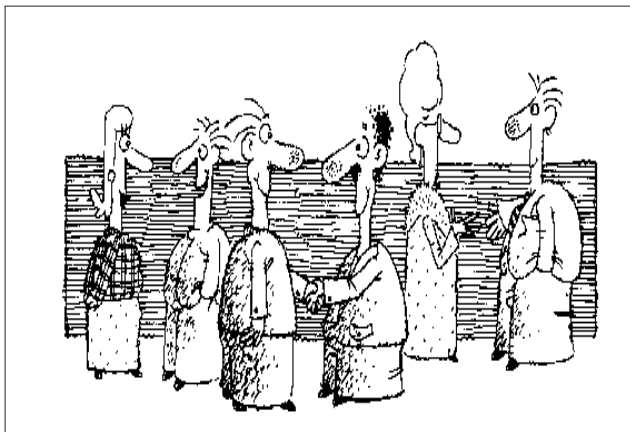
- Chrys McVey, OP\* -

I read recently about a 16<sup>th</sup> c. visionary Dominican, for whom I felt immediate sympathy. “Among reformed sectaries in the West, often ignored by historians, there were ‘intriguing ventures into the puzzle of competing faiths. In central Europe and the Balkans ... thinkers such as Jacob Paleologus (c. 1530-1585) ... took their revolt against clerical rule into overtures of mind toward Islam, moved by the providential problem of its domain in Europe but also probing into its potentially mutual ground with Christianity.... Paleologus returned to Europe to pursue his vision of ‘an inter-faith church of spiritual Semites’ in which he conceived of Jews, Gentile Christians, and Turks as ‘three branches of the People of God’, insofar as they conformed to ‘the inner world’. He saw the first as being such by race, the second by faith, and the third by their monotheism, their occupancy of Christian lands, and their acknowledgement of ‘the prophet’s office of Christ’. These were, indeed, radical ideas in the context of that time – ideas for which Paleologus, as a discredited Dominican, paid with his life, suffering execution in Rome”.<sup>1</sup>

Perhaps he was born too soon. Based on some recent official comments, he just might have received a more sympathetic hearing in Rome in 2007. Cardinal Paul Poupard, President of the Pontifical Council for Culture and the Council for Interreligious Dialogue, speaking at the World Summit of Representatives of the Great Religions, in Moscow, 3-5 July of last year, said this: “...Religions are open

houses which can teach and practice dialogue, respect for the difference and the dignity of the whole person, the love of the truth, awareness of belonging to the one great family of peoples wanted by God and called to live under his watch in shared love”.<sup>2</sup> This was, of course, pre-Regensburg (12 September 2006).

### The Fact of Pluralism



Much has happened to change people’s perceptions and attitudes: instant, worldwide communication, immigration from East and South to West and North; the clash of values in France between head-scarf-wearing Muslim students and a Government

committed to the idea of a secularist *laïcité*; the western European press, in defense of free speech, reprinting the offensive Danish cartoons of the Prophet, Muhammad; the murder of the Dutch film-producer, Theo van Gogh, by a Muslim enraged by his “blasphemous” film with passages from the *Qur’an* printed on women’s naked backs. There has been such a great shift that a city like Amsterdam now has a population that is almost half non-Dutch. And even 30 years ago, there were more Muslims in Great Britain than there were Methodists. There are 40 mosques in Blackburn, the constituency of the leader of the House of Commons. Churches are being turned into mosques and temples – and there are seven Muslims in the House of Lords. Islam is the fastest-growing religion in Europe: estimates of the Muslim population in the 27 nations of the European



Union range from 15-20 million, and this number is projected to double by 2025. Those who were once called the *others* are not only on the doorstep, but, in many cases, have become part of the family.

Many people today, like Paleologus in the 16<sup>th</sup> c., struggle with the challenge of these “open houses” of pluralism. This paper is no more than an introduction to the literature, with which you might be more familiar than I. I am not a theologian but more of a magpie: when I see something shiny I pick it up and bring it to the nest. But I hope that sharing these shiny things might be of some help in finding our way.

I should also confess, at the outset, that while a lot of what I say comes from reading the literature, it is grounded rather more on 40 years of living in Pakistan. My debt to Pakistan is immense, a debt to the small but vibrant Christian community, discriminated against and victimized, but all the more faithful for that. I am grateful to my Muslim friends: men – and especially women, from whom I learned to see another face of God. I am convinced that had I not lived there for so many years, I would, today, have absolutely nothing to say. I was once asked by a sister how long I had been in Pakistan and when I answered, “40 years”. She said, “Were you *born* there?”. I said, “No. *Reborn*”.

In paying tribute to the late Jacques Dupuis, the editors of *Concilium* spoke of him as following the path of missionaries who set out from the West for the continents of the East and South. Like Bartolomé de las Casas, “many of them experienced the physical shock of the difference and of what Jon Sobrino has called the *epistemological break*, not so much as a theoretical approach and work programme but rather as a result of an *aporia* – scandal and madness – and of a respectful apophatism toward divine transcendence in the experience of God with others, received as grace by means of others’. The editors call on the continents of Asia, Africa and Latin America as witnesses ‘to this transformation of innumerable missionaries into spokespersons for a new theological *locus*, strengthened in their suffering by this conviction that revelation and salvation are truly grace because they break the logic of religion, make us understand and stammer

that ‘what is within is there outside; the height is there below, the blessing is together with the curse, the judgment on the world is first pronounced by the littlest ones’”.<sup>3</sup>

Why we are talking about this at all lies in the very fact of pluralism. In Asia, the home of all the world religions, Christians form less than three per cent of the population. That is surely enough to start rethinking what mission is all about! Some writers have tried to understand the great mass of people who are not Christian, by using the paradigm of “exclusion” (salvation is confined to Christianity), “inclusion” (salvation occurs throughout the world but is always the work of Christ), or even “pluriformity”, (the great world faiths are different and independently authentic contexts of salvation/liberation).<sup>4</sup>

There are problems with this threefold classification. The most obvious is that it tries to fit everything into the univocal Christian concept of “salvation”. It has, accordingly, been much criticized as being too much *a priori*, dealing only with what can be said theologically about the fact of religious pluralism, but not dealing *a posteriori* with actual religious communities.

The real problem is one of perspective. Like the traveller who comes upon a river, sees a man lazing under a tree on the other side, shouts over to him and says, “How can I get across to the other side?”. The man looks up, and replies, “You *are* across the other side!”. An exclusivist position, on which the debate concentrates, judges everything from its side of the river. It implies that salvation depends either on the primacy of *belief* in the Incarnation, or *experience* of Jesus as Saviour. Ian Markham would stress rather the importance of *actions* (having difficulty with an emphasis on beliefs as elitist, as culturally conditioned, and thinks that most people find beliefs less important than actions). But experience too can be elitist. You can, he suggests, have a religious sensitivity without the religious experience. And it would, in any case, be unjust to make salvation dependent on experience, which is also culturally conditioned in terms of the religious framework of one’s own culture. The alternative he proposes is *action* or “orthopraxis over orthodoxy”, and – this is where he is helpful – he defines salvation as “a turn from

self-centredness to other-centredness. The realization of love and compassion in your life is the act of being saved; it is the cultivation of a loving attitude expressed in actions. It is a disposition of openness to others".<sup>5</sup> And a readiness for the unexpected – unlike the advice a mother gave to her daughter on learning to drive: "Never go anywhere for the first time!".

This scrapping of the paradigm seems to me something necessary and good, if only to recover analogy and nuance in conversation with the unknown. And the "disposition of openness to others" is essential. Not only to understand "others", but to realize that without them we will never come to an understanding of who we are – or who God is. What made Jesus so "unique" was this unqualified acceptance of others, and it is this that brought him to an awareness of who he was and what he was called to do.

### ***'The Land of Unlikeness'***

We are becoming more aware of the "other", from all points of view. Taking difference seriously is being thrust upon us. The existence of the "other" can no longer be peripheral to our faith; it is, instead, part of it. Making sense out of this is the task of theologians. This "plural condition" as a mark of our time, difference and diversity, "pluralism" as an interpretative concept: is all this "a historical novelty or simply a fact of life that has always been there, but of which we now have a new understanding fraught with consequences? The argument [of this issue of *Concilium*] is that pluralism is a paradigm imposed in place of the uniqueness, universalism, and 'absolutism' or traditional thought, of metaphysics, and – even more so – of a Western outlook".<sup>6</sup> Pluralism accepts the deeper reality of life in all its aspects, and this requires "a new awakening, based on otherness and plurality, instead of on subjectivity and an identity with claims to exclusive universality and absolute uniqueness. It also requires a bold acceptance of the epistemological change, with all this implies, which is taking place, irrevocably, in our time".<sup>7</sup>

Having spent a lifetime trying to understand it, Danish physicist Niels Bohr found that "the opposite of one profound truth may well be another profound truth". And I remember being

enchanted on reading that the poet, Robert Lowell, when stuck for rhyme or meter, discovered he could achieve just the effect he wanted by simply adding the word, "not". There is something inviting but disconcerting about this theological journey on the frontiers.

"*He is the Way*", writes the poet, Auden, "*Follow Him / through the Land of Unlikeness; / You will see rare beasts / and have unique adventures*".<sup>8</sup> We are challenged, as Christians, to a new self-understanding posed by life in the "Land of Unlikeness".

One county in the "Land of Unlikeness" is that of interreligious dialogue, which, as David Tracy observed some years ago, is "a crucial issue which will transform all Christian theology in the long run.... We are fast approaching the day when it will not be possible to attempt a Christian systematic theology except in serious conversation with the other great ways".<sup>9</sup>

What should characterize the dialogue most of all, as Karl Rahner wrote, is the awareness that "the divinely intended dream [of salvation] for the individual meets him *within the concrete religion of his actual existential milieu and historical contingency, according to God's will and forbearance (which so intermingle that they are no longer clearly separable)*".<sup>10</sup>

When the philosopher, Jacques Derrida, died three years ago, one who knew him well wrote that in "the last decade of his life he became preoccupied with religion and that it is in this area that his contribution might well be most significant for our time. He understood that religion is impossible without uncertainty. God can never be known or adequately represented by imperfect human beings.... Yet we live in an age when major conflicts are shaped by people who claim to know, for certain, that God is on their side. Derrida reminded us that religion does not always give clear meaning, purpose, and certainty by providing secure foundations. To the contrary, the great religious traditions are profoundly disturbing because they call certainty and security into question. Belief not tempered by doubt poses a moral danger. Fortunately, he also taught us that the alternative to blind belief is not simply unbelief but a different kind of belief – one that embraces uncertainty and enables us to

respect others whom we do not understand".<sup>11</sup>

The *Qur'an* itself addresses this question: "... to every one of you have we appointed a different law and way of life. And if God had so willed, He could surely have made you all one single community: but [He willed it otherwise] in order to test you" (5.48). St Paul is less gentle with the Corinthians: "Do you really think that you are the source of the word of God? Or that you are the only people to whom it has come?" (I Cor 14:36). In a recent talk in Rome, the American Jesuit, Michael Buckley, addressed the same point. For Aquinas, Buckley said, the idea of "a religion" would have made no sense. Aquinas regarded religion not as a set of beliefs and practices, but as a moral virtue, "by which one gives God what is due to God, and lives in appropriate relation to God".<sup>12</sup> The point seems to be that this virtue of religion is universal, even if people and cultures have different ways of cultivating it and, as a moral virtue, is all about relating to God and to one another.

It is a point made by Fergus Kerr, in his homily this year for Epiphany: "[Matthew's] Magi do not seem to have become Christian; they return to where they came from ... the visit of the Magi surely anticipates, symbolically, the possibility of mutual interest and exchanges among the world's religious traditions: opening the treasures of their wisdom even if going home another way".<sup>13</sup>

In a complex world, then, wisdom is in knowing what we don't know so that we can keep the future open. Or, as Emily Dickenson, the 19<sup>th</sup> c. recluse – who was once described as "roam[ing] this world as if it were interstellar space" – once wrote: "We both believe and disbelieve a hundred times an hour, which keeps believing *nimble*".

### ***Keeping Belief 'Nimble'***

"Keeping belief nimble" is also a good hermeneutic in a world filled with complex particulars. Rahner once said that we must act our way into new ways of thinking, and not think our way into new ways of acting. Many theologians today believe that, instead of starting from a preset theological paradigm, it is better to build a theology of dialogue on

the basis of an actual interreligious encounter, thus acting our way into a new way of thinking. They speak of "theologies in conversation" (Michael Barnes), or "theology in dialogue" (Jacques Dupuis), or "interpenetration" (R. Pannikar).

One thing is certain: an open, dialogical attitude can be developed only through an actual experience of dialogue. This is something implicit in official documents of the Catholic Church. These do not discuss at length the theological status of non-Christian religions, but give just some practical guidelines on how to enter into dialogue on the levels of daily life, work, thought and spirituality.<sup>14</sup>

Entering into dialogue is a true adventure from which one emerges with a new way of seeing. We have the example of a 13<sup>th</sup> c. English Dominican, David of Ashby, who spent 15 years at the Persian Court of the Il Khan, Hulegu, the son of Genghis Khan. He was also translator for the Mongol ambassadors at the Fourteenth Ecumenical Council, the Second Ecumenical Council held at Lyons in 1274, sent by Abaka, the son of Hulegu.<sup>15</sup> Dialogue is indeed a 'unique adventure' where participants, like David of Ashby before them, are changed by the experience and become bridges (translators) between worlds.

A study published in June 2006 by the Washington-based Pew Global Attitudes Project found that "a great divide" separates the worldviews of Muslims and Westerners, but it also suggests that European Muslims, who held the most tolerant views, could be a bridge between the two groups.<sup>16</sup> It is the experience of living among others that makes this so and that suggests possibilities for the future. I was at a meeting once where a French Dominican simplified "mission" by saying, "We need to be fully here, and fully somewhere else".

Translators need, first of all, to get "across the river", to learn a new language: a new way of speaking about God, about Jesus, about the Church and her mission. I can't believe, e.g., that David of Ashby's view on any of these, after 15 or 20 years among the Mongols, remained the same, unchanged, from the first day he arrived in

Persia! We do not know – but if he did not change, then he was a pretty poor translator.

One whose view has evolved, after years of study and conversations, is the French Dominican, Claude Geffré. After a consideration of the “enigma” of Islam, he insists that “it is precisely the challenge of religious pluralism that invites us to return to the heart of the Christian paradox as the religion of the *Incarnation* and the religion of the *kenosis of God*”. Christianity he describes as “a religion of otherness”.<sup>17</sup> The task is to go to the heart of the difference of the “other” to discover, with new eyes, one’s own difference.

A recent novel describes the importance for the two central characters to “leave home not in order for them to see the world, or not only for that, but in order for them to see themselves more clearly, out of the context of home”, and the woman “survives because she quickly learns to break the rules, to ignore the customs, to forge alliances with people with whom she has no officially sanctioned relationship”.<sup>18</sup> It was, for example, Einstein’s lack of deference to authority that left him jobless in academia but allowed him to do thought-experiments and encouraged him to be skeptical about conventional wisdom: “Long live impudence”, he proclaimed as a young man. “It’s my guardian angel in the world”.<sup>19</sup> And the novelist, E.M. Forster, writes of music as “offer[ing] in its final expression a type of beauty which fiction might achieve in its own way. That is the idea the novelist must cling to. Not completion. Not rounding off but opening out...”.<sup>20</sup>

Christianity as “a religion of otherness” means that it is always “impudent”, “opening out”, and other-centred, that it takes its identity and its mission from others. That it is founded on the paradox of the “Incarnation” means that it has to take the reality of difference seriously. And “the kenosis of God” suggests a methodology for doing this.

Because we are talking about a methodology for our own “emptying” too. The emergence of a new identity can be both liberating and painful. Aquinas links the beatitude of mourning with those who seek the truth. There is mourning and grieving in leaving a truth that “worked”, comforted and gave meaning, for a new truth, untried and uncomfortable. There is considerable

discomfort in responding to the truth of *many* possibilities, instead of subscribing to *one* all-encompassing truth. But this is the familiar exodus from the slavery of Egypt, through the desert, looking back in longing for the “leeks and onions and flesh-pots of Egypt”, into a land of promise and into freedom.

The Dutch lay Dominican theologian, Erik Borgman, reminds us of what is involved in this journey of many possibilities: “... Openness to what other religious traditions have to say is inherent to a religion which does not propagate a strict identity but rather wants to lure people towards ‘the venture of non-identity’. It invites men and women, like Jesus, to become the ‘icon of the invisible God’ (Col 1:15), not by accepting its preaching and the proclamation of him as the ultimate and complete truth, but by reflecting him in their own history and bringing it together with those from elsewhere who do the same thing... Before it can be a theology of God’s presence, Christian theology is a theology of the lack of God. It is precisely in the pain of this lack that God’s presence and nearness is revealed”.<sup>21</sup>

The poet or novelist is often described by his willingness to take the familiar and make it strange. This – I believe – is even truer of the theologian, whose task is, at all costs, to defend the mystery against familiarity, its worst enemy. The over-familiar, for St Thomas, does not produce faith, but only boredom.<sup>22</sup>

### **‘The Kingdom of Anxiety’**

“*He is the Truth*”, writes Auden, “*Seek him in the Kingdom of Anxiety. / You will come to a great city / that has expected you for years*”.<sup>23</sup>

To follow Jesus into the “Kingdom of Anxiety” means turning our backs on every false boundary that separates us from God, and from other people. It means “stripping ourselves so completely of every defense against God’s truth and God’s judgment that we end up being completely open to God... It means relocating ourselves in an abode that is completely open to the stranger, [that] always provides us with glimpses of the vast open space ... that surrounds us on every side”.<sup>24</sup>

Being completely open, engaging with all the “complex particulars” is essential for the



acknowledgment and acceptance of difference. Indeed, it is fear of complexity that leads “true believers” to barricade themselves against any other truth breaking in from the world that surrounds them on every side. “Somehow or other”, writes Archbishop Rowan Williams, “we all have to undergo a fairly fundamental conversion from seeing revealed truths as a possession to be guarded to seeing it as a place to inhabit; not our bit of territory that needs protection, but the whole world renewed. We shall not proclaim Christ effectively if we are constantly revisiting what makes us anxious rather than what makes us grateful”.<sup>25</sup>

Timothy Radcliffe, in a recent article on the Eucharist, quotes Nicholas Boyle. What he says is appropriate here: “When the Church finds what is unholy, then it must say, ‘For this too Christ died...’. In such moments the Church too must die, must swallow its pride, give up the boundary which it thought defined its existence, and discover a new and large vocation. And that new vocation will itself be defined by a new boundary, which in time the Church will also have to transcend”.<sup>26</sup>

It is from living in a different culture for over half my life – although my age now has something to do with it – that I find myself a little less “anxious” and better equipped to deal with particulars and inconsistencies, and am more content living within the mystery of incompleteness. I think there is a time in our life when we realize God is not who he used to be. Meister Eckhart’s distinction between the Godhead and God “opens the door to the distinction between the Real and its plurality of manifestations”, writes John Hick, who is also fond of Nicholas of Cusa (1401-64), with his affirmation that “there is only one religion in the variety of rites”.<sup>27</sup> Cusa’s definition of God as the *coincidentia oppositorum* is meant to indicate that God is at once infinitely great and infinitely small, the maximum and the minimum, the centre and the circumference of the world, everywhere and nowhere, neither One nor Three, but Triune.

There was a rather bizarre moment during the 1995 General Chapter of the Dominicans when there was heated debate on whether or not we can really know the God whom we preach. Unfortunately I was moderator of the session and lost control of

it! Most threatened by the possibility that we might not know the God we were talking about were a young Spanish missionary in Taiwan and an old Hungarian, who had spent years in a factory under the Communists.

Muslims and Christians might get along better if each remembered the God neither one knows. For the Muslim, God is transcendent and above comprehension: “No vision can grasp him, but his grasp is over all vision. He is above all comprehension, yet is acquainted with all things” (*Qur’an* 6.103). The *Qur’an* does not reveal God, but God’s will or law for all Creation. This is similar to Aquinas’s teaching that God is incomprehensible to us precisely because he is Creator of all that is and outside the order of all beings. We can know something about God from his effects, but all we can safely affirm is what God is not: *prout in se est, neque paganus neque catholicus cognoscit* (*ST I, Q 13, a 10, ad 5*). Thomas’s great work was written for beginners, but he “did not wish to withhold this basic thought of ‘negative’ theology even from the beginner. And in the *Quaestiones Disputatae* [it] is even said: *Hoc est ultimum cognitionis humanae de Deo; quod sciat se Deum nescire*, this is the ultimate in human knowledge of God: to know that we do not know him”.<sup>28</sup>

This is why Rowan Williams can say that, “the worst thing people of faith can do is live as if we could never be surprised by God”.

Foundational is the passage in Exodus, when Moses asks Yahweh to show him his glory. Yahweh said: “I will make all my glory pass before you ... but my face you shall not see”. He then places Moses in a cleft of the rock to shield him with his hand until he has passed. Then Yahweh says, “I shall take my hand away and you will see my back; but my face will not be seen” (33:18-23). Faith is not about seeing; it is about following. And all we ever see is God’s back.

We can only affirm what God is not, for we are, as Aquinas wrote, “joined to God as to the unknown” (*ST I, Q 12, a 13, ad 1*). And the 2<sup>nd</sup> century Justin Martyr declared that, “No one can give a name to God, who is too great for words, if anyone dares to say that it is possible to do so, that person must be suffering from an incurable madness”.



All we will ever see is God's back. The poet, R.S. Thomas, marvelled at this elusiveness: "*Such a fast God: leaving just as we arrive*".

Yet even when Muslim and Christian confess their inability to know God, both profess very often to know exactly what God wants. Remembering the mystery is a good corrective to bad behaviour – as one very wise Muslim scholar reminded TV listeners after 9/11: "If you limit God, you create God". Today there are signs pointing to a disturbing new climate of intolerance. "What happens", asks the columnist, James Carroll, "when religious zeal is joined to absolute certitude? What happens when power is invoked to reinforce preaching? What happens when those who disagree with prevailing answers to life's great questions are, for that very reason, defined as lesser beings. Is doubt part and parcel of rational inquiry, or not? Is ambiguity essential to human knowing, or not? If the ground on which one stands while thinking, and the time within which one pursues a thought to its conclusion are both in flux, as suggested by the insights of Albert Einstein, why is 'relativity' to be taken as wicked?"<sup>29</sup>

So much depends on how one handles complexity. There is a story about a young disciple who came to the wise elder and asked him, "Can you help me find enlightenment?". The wise man replied, "Of course. You just give me all your certainties, and I will give you back confusion".

But this "confusion" is the moment of conversion, in Tillich's sense of "an opening of the eyes", of "a revelation experience". Coming to a new self-awareness, amidst the confusion, is to change – but it is always others who open our eyes and reveal to us who we are. Part of this self-awareness is the realization that if Muslims, and others, can reveal to us our true selves, then we must commit ourselves not just to dialogue as something we do, but to dialogue as a way of living. This is an insight into our very way of being in this religiously pluralist world and it somehow enters into the definition of who we are as Christians. This seeking "in the Kingdom of Anxiety", will bring us, as Auden says, "to a great city that has expected you for years". We emerge with a new and truer identity.

### ***Beyond Christ***

The encounter with believers who are not Christian offers a possibility, not just of seeing ourselves in a new way, but of seeing Jesus in a new way. It gives new meaning to the Letter to the Hebrews' description of him as "the pioneer", way out in front of us, and on whom we are to "keep [our] eyes fixed" (12:2), and to Paul's saying that Jesus is in us as mystery and hope and promise of completion (Col 1:27). Jesus is alive in our world, is being completed in our world, is coming-to-be in our world. This is echoed in some Sufi traditions, where Jesus is referred to as "the traveller", or "the one on the path".

This all suggests life and movement – and a journey, not toward certainty, but deeper into faith and mystery and hope of completion. "Paul Tillich had a remarkable insight into this when he pointed to *the way of depth* as the essential condition for moving beyond a limited feature of Christianity: this is not a way that leads to abandoning religious tradition itself but a deepening of it through prayer, thought, and action... [I]n the depths of every living religion there is a point where the religion itself loses its importance and the horizon toward which it is moving produces a breaking of its particularity, raising it to a spiritual freedom that makes possible a new view of the presence of the divine in all expressions of the ultimate meaning of human life".<sup>30</sup>

We are to follow the Christ who is not behind us but in front of us. We are behind the surprising Christ who is making us ready for the new ways of God.

It is the others we meet on our journey who invite us to move from an understanding of the Church's mission as "a programme for action" to "a waiting on God". It is an invitation to share in God's great adventure and God's loving embrace of the world. This new awareness of who we are compels us to cooperate with other believers so that God's purposes may be revealed.

History helps us here. In the 13<sup>th</sup> century "Christian, Muslim, and Jewish forces created the near-miracle of a tolerant humanism on the basis of current traditions at the court of Emperor Frederick II in [the Kingdom of] Sicily".<sup>31</sup> Frederick was extremely well-educated, endlessly curious, spoke many

languages, including Arabic, was a half-hearted but very successful crusader, always at odds with papal claims in Italy, and was known to his contemporaries as *stupor mundi*, “the wonder of the world”. His Kingdom of Sicily included Naples and Count Landulf of Aquino was one of his most loyal vassals. I have often wondered if growing up in this multi-cultural society in Frederick’s University of Naples somehow influenced Aquinas’s own remarkable openness to other traditions?

### ***Entertaining Elephants***

In Pakistan, almost every farmer will speak of “my wife, my village, my land, my children, my buffalo – and my enemy”, to describe who he is. The one who is different, and often dangerous, is part of his identity. This can, of course, take over, and result in a paranoid society. But the truth is that the other *does* enter into our self-definition, and *does* determine how we act. The other comes to us in different guises: guest, friend, stranger, sometimes enemy (and all linked etymologically!). Each meeting is important because in each is – in the thought of the philosopher, Emmanuel Lévinas – the ethical challenge to embrace responsibility and, “by being for others, to be oneself”.<sup>32</sup>

This carries with it risk, daring and surprise. Ancient Persian wisdom advises: “Do not welcome elephant trainers into your tent unless you are prepared to entertain elephants!”.

The scriptural criterion for good action, according to the Books of the Law and the message of the Prophets was always dependent on how the orphan, the widow and the stranger were treated. Thus, in Deuteronomy: “The Lord your God ... is not partial. He executes justice for the fatherless and the widow, and loves the sojourner, giving him food and clothing. Love the stranger, therefore, for you were strangers in the land of Egypt” (10:17-19). Leviticus is even more specific: “When a stranger sojourns with you in your land, you shall do him no wrong. The stranger who sojourns with you shall be to you as the native among you, and you shall love him

as yourself; for you were strangers in the land of Egypt” (19:33-34). And Exodus gives as the reason for not oppressing the stranger, thus: “You know the heart of a stranger, for you were strangers in the land of Egypt” (23:9).

Just as the appeal in the Book of Exodus (about knowing the heart of the stranger) is to a shared human experience as providing common ground for relationship, so is Paul’s vision of strangers becoming community rooted in the experience of what God did in Jesus: “In Christ, God was *making friends with the world* ... and entrust[ed] to us the task of *making friends*” (*cf.* II Cor 5:18-19). This is why he entreats the Romans to “practise hospitality” (Rom 12:13). But to be “hospitable”, to welcome them as guests, strangers have to be looked at as “like us” in needs, experiences and expectations. “It was not sufficient that strangers be vulnerable; hosts had to identify with their experiences of vulnerability and suffering before they welcomed them”.<sup>33</sup> Perhaps linked to this obligation to hospitality is the awareness of our own culpability as part of a social system that produces strangers, displaced and vulnerable.<sup>34</sup>

### ***The Promise of Dialogue***

One commentator on the horrific events of September 2001 saw them as a failure of imagination: had the terrorists been able to imagine themselves as passengers on those planes, they would never have done as they did. It is useful to think about what causes a failure of imagination. Timothy Radcliffe, in an address at Yale University in 1996, saw the university as a place “where one learned to talk to strangers”. He quotes the poet William Blake to expose what he believes to be one of the blocks to communication: “May God keep us/from single vision ...”.

Singleness of vision leads to delusion, with, as we see from Iraq, bloody consequences. There is a huge difference between imagination and delusion. There is a story from Central Asia about Mullah Nasiruddin, whom a friend came across one night in the middle of the road, under a bright shining moon. Mullah was on his hands and knees. The friend asked, “Mullah, what are you doing?”. “I’m looking for my key”, said Mullah. “I’ll help you”, said the friend, and he too got down on his hands and knees and

began looking through the dust. After an hour of searching, the friend asked, “Mullah, where did you lose it?”. “Over there, by the door”, Nasiruddin replied. “Then, why don’t you look over there?” said the friend. “Don’t be stupid”, Mullah retorted, “there’s more light here!”.

The moral, of course, is that ideal conditions are never there in the search for keys or anything else. Maybe a laboratory, with controlled experiments, might yield results that could be trusted, but life is much messier and less predictable. And attempts to impose order result in totalitarian violence and the obliteration of individual differences by ethnic cleansing. To break the cycle of violence and vengeance, the scriptural remedy is uncompromisingly clear: “Love your enemies” (Mt 5:43), “Extend hospitality to strangers” (cf. Rom 12:13).

### **‘The World of the Flesh’**

The prophet Isaiah says we are all “kin”, of one flesh and blood, and perhaps never more so than now. While listening drowsily to the BBC one night, I discovered that it can be statistically established that any one of us, at any given time, is only “six lengths away” from any other person: the Pope, the President of the U.S., the Queen of England, a peasant in Thailand – because we all know someone who knows someone who knows someone else. Human networking is fascinating but it only makes what is happening now all the more painful and difficult to understand. We have to search for meaning together, for without acknowledging our kinship with those who are different, we will remain with but half an answer.

We are presented today with a disturbing reality: *otherness*. The simple fact of being different in some way – Muslim or migrant – has come to be defined in and of itself as evil. Miroslav Volf is a native Croatian, who, in his “theological exploration of identity, otherness, and reconciliation”,<sup>35</sup> writes from his own experience of teaching in Croatia during the war. He contends that if the healing word of the Gospel is to be heard today, theology must find ways of speaking that address the hatred of the other. He proposes the idea of *embrace* as a theological

response to the problem of *exclusion*. Increasingly we see that exclusion has become the primary sin, skewing our perceptions of reality and causing us to react out of fear and anger to all those who are not within our ever-narrowing circle.

Auden reminds us just how big our circle must be: “He is the Life. / Love Him in the World of the Flesh; / And at your marriage all its occasions shall dance for joy”.

In light of this, Christians must learn that salvation comes, not only as we are reconciled to God, and not only as we “learn to live with one another”, but as we take the dangerous and costly step of opening ourselves to the other – in Volf’s words – “of enfolding him or her in the same embrace with which we have been enfolded by God”. And dancing for joy.

This is not easy, but, as St John Chrysostom reminds us, it is necessary: “It might be possible”, he writes, “for a person to love without risking danger – but this is not the case with us!”.

Not the case with us, not the case for the 13<sup>th</sup> century Sufi mystic and poet, Jalal ad-Din ar-Rumi, who also speaks of the risk involved:

*“I am a man who is not afraid of love; I am a moth who is not afraid of burning!”.*

Jesus calls us “friends”, tells us to “befriend” and “love one another”, (Jn 15:14-17) in a risky and dangerous embrace which mirrors his own. Only then can Cardinal Poupard’s speaking of religions as “open houses” that “can teach and practice dialogue” become a description of reality.

When there is “respect for the difference and dignity of the whole person, the love of the truth”, and “the awareness of belonging to the one great family of peoples wanted by God and called to live under his watch in shared love” – only then can the dream become reality.

**He is the Way.  
Follow Him  
through the Land of Unlikeness;  
You will see rare beasts,  
and have unique adventures.**

**He is the Truth.  
Seek Him  
in the Kingdom of Anxiety.  
You will come to a great city  
that has expected you for years.**

**He is the Life.  
Love Him in the World of the  
Flesh;  
And at your marriage  
all its occasions  
shall dance for joy.**

**W. H. Auden**

*Las Casas Lecture 2007  
Blackfriars Oxford - 26, November 2007*

#### Endnotes

\* (+39) 06-579-40265) apostolatus@curia.op.org;  
chrysmcvey@yahoo.com

<sup>1</sup> *The Arab Christian, A History in the Middle East*, (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991) p. 131.

<sup>2</sup> www.evangelizatio.org/portale/adgentes/ppcc\_en040706.

<sup>3</sup> Luiz Carlos Susin, 'Introduction: Emergence and Urgency of the New Pluralist Paradigm', *Concilium*, 2007/1, pp. 11-12.

<sup>4</sup> Cf. Gavin D'Costa, *Theology and Religious Pluralism* (Oxford: Blackwell, 1986); Alan Race, *Christians and Religious Pluralism* (London: SCM Press, 1983); and Paul Knitter, *No Other Name, A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions* (Quezon City: Claretian Publications, 1985).

<sup>5</sup> 'Creating Options: Shattering the Exclusivist, Inclusivist and Pluralist Paradigm', *New Blackfriars*, January 1993, pp. 33-41, *passim*.

<sup>6</sup> Luiz Carlos Susin, *op cit.*, pp. 7-8.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>8</sup> W.H. Auden, *Christmas Oratorio: For the Time Being*, cited by Tom Breidenthal in 'A Table in the Wilderness', web.princeton.edu/sites/chapel, 5 March 2006.

<sup>9</sup> *Dialogue with the Other* (Louvain: Louvain Theological and Pastoral Monographs 1; Peeters Press, 1990) p. xi.

<sup>10</sup> Quoted by Eugene Hillman, 'Evangelization in a Wider Context', *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. 12, 1975, p. 6.

<sup>11</sup> Mark C. Taylor, 'What Derrida Really Meant', *New York Times*, 14 October 2004.

<sup>12</sup> John Allen, 'The Word from Rome', 18 March 2005, www.nationalcatholicreporter.org/word

<sup>13</sup> torch.op.org/preaching/sermon/15, 6 January 2007.

<sup>14</sup> Cf. Giuseppe Scattolin, MCCJ, 'Spirituality in Interreligious Dialogue: Challenge and Promise', www.sedos.org

<sup>15</sup> James Chambers, *The Devil's Horsemen: The Mongol Invasion of Europe* (Edison NJ: Castle Books, 2003), pp. 159-160.

<sup>16</sup> Published 23 June 2006 by the Inter Press Service, www.commondreams.org/cgi-bin/print.cgi?file=/headlines06/0623-04.htm

<sup>17</sup> 'The Theological Foundations of Dialogue', *Focus*, Vol. 22, No. 1, 2002, pp. 15-40.

<sup>18</sup> Thomas Jones, 'Only the crazy make it', review of *The Pesthouse* by Jim Crace, in *London Review of Books*, 8 March 2007, p. 40.

<sup>19</sup> Walter Isaacson, 'Einstein: a genius for rebellion', *latimes.com/news/opinion*, 8 April 2007.

<sup>20</sup> *Aspects of the Novel*, (London: Penguin, 2000), pp. 149-150.

<sup>21</sup> 'Conclusion: The Self-Emptying Nearness of the Liberating God: Contours of a Christian Theology of Other Forms of Faith', *Concilium*, 2003, n. 4, p. 129.

<sup>22</sup> Josef Pieper, *The Silence of St Thomas*, (South Bend, IN: St Augustine's Press, 1999), p. 24.

<sup>23</sup> Auden, *op. cit.*

<sup>24</sup> Breidenthal, *loc. cit.*

<sup>25</sup> *The Christian Priest Today*, lecture on the occasion of the 150<sup>th</sup> anniversary of Ripon College, Cuddleston, 28 May 2004, www.archbishopofcanterbury.org

<sup>26</sup> N. Boyle, *Sacred and Secular Scriptures: A Catholic Approach to Literature*, London 2004, p. 105, quoted in 'The Eucharist: Inclusion or Exclusion?', *New Blackfriars*, Vol. 88, No. 1014, March 2007. p. 163.

<sup>27</sup> *The Fifth Dimension*, (Oxford: One World, 2004), p. 95.

<sup>28</sup> Josef Pieper, *op. cit.*, p. 37.

<sup>29</sup> *Boston Globe*, 17 May 2005, www.commondreams.org

<sup>30</sup> Quoted by Faustino Teixeira, 'Religious Pluralism as a New Paradigm for Religions', *Concilium*, 2007/1, p. 27.

<sup>31</sup> Paul Tillich, *Christianity and the Encounter of the World Religions* (NY: Columbia University Press, 1964) p. 40.

<sup>32</sup> For Emmanuel Lévinas, 'being in relationship' is much more basic than simply 'being'. Lévinas is fond of quoting the novice, Aloysha Karamazov, in Dostoevsky's novel: 'We are all responsible for everyone else – but I am more responsible than all the others'. This is a thought that can, as one commentator said, 'make us tremble', for we are then endlessly obligated to the other, responsible for the other, and the *good* (in the form of fraternity and discourse) takes precedence over the *true*. To be oneself is to be for others. Cf. 'Introduction', *The Lévinas Reader*, ed. by Sean Hand (Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell, 1996), *passim*.

<sup>33</sup> Christine D. Pohl, *Making Room, Recovering Hospitality as a Christian Tradition* (Grand Rapids MI & Cambridge U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999) p. 97.

<sup>34</sup> Cf. Walter Brueggemann, 'Welcoming the Stranger', *Interpretation and Obedience* (Minneapolis: Fortress Press, 1991) pp. 290-310.

<sup>35</sup> *Exclusion and Embrace* (Nashville; Abingdon Press, 1996).

Ref.: Text sent by the Author, 2007.



## ***What is Religious Experience for a Melanesian?***

**- Bernard Narokobi\* -**

---

A fundamental problem for a Melanesian to describe a Melanesian religious experience is that he has to use non-Melanesian language and techniques to characterise and concretise and make real his cosmos. It is like using a blacksmith's tools to perform an operation. Although the net result of a person's total experience, in terms of salvation, might be the same for any religious experience, the approaches would differ greatly.

To speak of religious experience automatically suggests that in Melanesia there are other experiences, i.e. a non-religious experience. Thus the Melanesian has to function at four levels.

First, he has to comprehend his cosmos or his total experience.

Second, he has to employ the appropriate tools of analysis to describe the experience in what is essentially a non-Melanesian process of analysis and classification.

Third, he has to perform a comparative diagnosis between his so-called Melanesian experience and what I shall call the non-Melanesian experience. And, finally, he has to describe or narrate that experience so that it is at once accurate and understandable.

Underlying the theme that there is a Melanesian religious experience are the following (at least): (a) there are other Melanesian experiences that are not religious; and (b) that there are non-Melanesian experiences that are also religious.

Fundamentally, it is presumed that the religious experience of Melanesians does vary from the religious experience of non-Melanesians. The basic question arises: Is this a correct assumption? Is it true to *say* that Melanesian religious experience differs from that of the European or African or Asian?

Equally important, can we assume that Melanesians have categories of experiences,

some of which are religious, while others are political, legal, cultural or economic?

I hold that Melanesians do not differentiate religious and non-religious experience. For them, I believe, an experience, or experience in general, is a total encounter of the living person with the universe that is alive and explosive. In fact, for Melanesians there are no religious and other experiences. An experience for a Melanesian, I believe, is the person's encounter with the spirit, law, economics, politics and life's own total whole.

Within the Melanesian universe of discourse, a religious experience involves contact with the supernatural, apart from the normal experience, but still being a part of the total experience. This vision may not be shared by other Europeans, Africans or Asians. So where the Melanesian experience is not compartmentalised, this Melanesian way need not necessarily be unique and peculiar to Melanesians.

Africans, Asians or others may have the same outlook. But to the extent that I am dealing with Melanesia I shall describe the Melanesian experience. Others may find similarities or parallels with the Melanesian experience.

On the understanding that Melanesian religious experience is best understood if it is accepted that Melanesians do not make this artificial dichotomy between things religious and things profane, I shall now proceed to explore that Melanesian experience. For convenience it can be called religious. I myself would choose to call it "a Melanesian's vision of the cosmos, and his relationship with it".

Put this way, I am naturally led to ask the following question: to whom or to what do Melanesians attribute Creation: human, animal, plant, sea, air, the skies and the suns beyond? Who do Melanesians consider to be



human? What views do they hold of the human being after he is dead and gone? And what of the dead plants and animals and rocks? If answers could be given to these and other associated questions, then we will in fact have a foundation of knowledge that can legitimately be called the Melanesian vision of the universe, and the so-called religious experience fits within that totality.

Now, within human experience there has been a human historical event in the birth of a Child called Jesus and since that event has become a historical encounter or experience with a Melanesian, the Melanesian experience today widens its scope to the Christ experience.

The questions that arise within this new experience are: to what extent does it depart from the old vision? To what extent are the two compatible? If incompatibility is found to exist, should one give way to the other, should both now co-exist, and if so, who would make that choice?

I now return to the Melanesian experience independent of the Christ experience. It is possible to describe the Melanesian experience broadly in response to the questions raised earlier.

Melanesians certainly do not hold the secular belief that man exists of his own power and for his own ends. Man is born according to most ancient legends either of man himself, or birds and animals or other entities. Upon his birth or creation the Melanesian man is endowed with a sense of history, purpose, a set of values, and a vision of the cosmos by which his life is guided. He is given a culture and autonomy within a defined community territorially and in terms of human relationships.

Thus, he is born into a spiritual and a religious order. Much of his life is devoted towards the maintenance and promotion of that given order. For example, the Melanesian is born to the knowledge that he lives and works within a spirit world. His actions and his omissions are always being watched by the spirit world. Departure from that given or received spiritual order can only lead to immediate physical and temporal punishment. His experience does not inspire

him to go across the seas and preach the good news since it is very much a personalised order that is neither open to change, nor ready for export to foreign lands. Melanesians do not attribute sanction or punishment to the spirit entities. Punishment is inflicted bodily upon the living person. Occasionally, it may be inflicted upon his children. Upon his death, the living spirit of the dead lives on as a living person on the same horizontal plane. Christian teaching emphasises punishment or reward of the soul after death.

Melanesians, like Christians, have order, or classes of spirit entities. Thus, in Christianity, there is first the Supreme God and the Blessed Trinity. Then there are the Angels. Next is the Blessed Virgin and the Saints. In my society, quite independently of Christian teaching, we have a Supreme Being called the Iruhin — the Person of the Above. However, we give that entity the masculine gender. Next, we have what we call the Chokuromen, who is believed to be of the feminine gender — a goddess, or a spirit entity who took human form. She is responsible for the creation of rivers, deep seas, trees, plants, food and the like.

Whereas the Iruhin is the all-supreme unidentifiable entity, the Chokuromen is believed to be of human history, who travelled the earth as she created all the non-human entities.

These two spirit beings are for everyone, everywhere. Besides them there are what we call the *warenob* or the *masalai*. These are spirit entities with fixed abodes. They often manifest themselves through an unusual natural event or being, e.g. roaring thunder, a strong typhoon, a midget human being, a midget or giant boar, a snake with two tails, etc.

These *warenob* live in a defined territory, but they do travel, and are the source of good and evil. They are said to be owned or to belong to particular individuals within a given village. Whereas the Supreme Iruhin and the goddess, Chokek, are ownerless, the *warenob* are subject to ownership.

Individuals have command over these in that they can invoke them for good or evil. Very often each clan will be the owners of a particular *warenob* who can be invoked for courage, strength, endurance and other privileges.

The *warenob* are not considered to be ancestral spirits. The *warenob* are independent of the ancestral spirits. They may have come from some foreign land or they may have lived there from time immemorial.

The next set of spirit entities are the ancestral spirits, sometimes known as the ghosts, or the devils. These are the spirits or the souls (*kejjin*) of the dead people. They are either male *sogoben* or female *sogobek* or *bobemik*. These spirits live on the same plane as human beings, and are within the reach of anyone if the conditions are right. Some of the spirits of dead people take on the form of *maurchem* or *chinway* which are the tree, the rock and the sky fairies.

Finally, the birds, the trees, the animals, the rocks and other entities are believed to have lives. In a cosmos where the spirit can take any shape or form, it is not difficult to understand that the spirit moves and life exists in all beings, living and dead. For Melanesians, there is neither a skyward heaven as a reward for the good nor an earthbound hell for the wicked. At the same time, no one ever doubts that death is not the end of human life. Death is transformation, through which the living shed one cloak and put on another. Death is like a lobster or a snake that sheds its old skin and puts on a new one; whereby the person is reborn and lives on the same plane as all other living beings.

How does a Melanesian manifest his religious or spiritual experience? Here we enter the realms of symbolism or mysticism, of the use of foreign tongues in pentecostalism. In mask language and so on. Through any one or a number of these means, living people establish contact with the divine or the spiritual entities.

A person will wear a mask that is made in the likeness of a particular deity or spirit to assume the character of that entity, to be more like it, and to win the support of that personality. For example, the spirit that often transforms itself into a pig will need to be consulted by putting on the mask of a pig.

Thus when a person is sick the spirits will be asked to cure the disease. The applicant may put on a special mask. He may use special

symbols or a special secret language. Likewise, if a clan is planning to go to war, the warriors will assume certain characters and symbolism to be more courageous and strong.

In the early days, what has been described above has been characterised by non-Melanesians as paganism or heathenism. This characterisation has later been transformed into animism. As I understand it, in more recent times, the Melanesian religious experience has been re-named primordial religion. However named, the experience I have described remains the foundation of any genuine Melanesian, whether or not he embraces Christianity.

With the arrival of Christianity, we find, quite apart from the name game that has gone on, different reactions and responses by foreigners to the Melanesian experience. The present-day religious experience of the Melanesian is the product of his own experience of the Melanesian spirituality and a counter-response to the initial contact with the Christian. This experience is not merely shaped by the experience with the Christian religion, but is also shaped by the secular institutions of the Government, economy, culture, technology and education.

For some Melanesians the total experience is somewhat traumatic and devastating. In terms of religious experience, what was once meaningful suddenly becomes meaningless, negative and deserving of abandonment. For example, in terms of worship with the supernatural, where once a Melanesian might find that traditionally his whole life is an act of relationship with the supernatural, he is now asked to make routine attendance at Sunday church services. In many areas, church attendance has slowly declined. Sunday worship is no longer an experience through which the Melanesian can be in his cultural context, and simultaneously transcend that cultural event and relate to his ancestors.

These Melanesians, although acknowledging the reality of the Higher Reality called God, feel religion has little or no relevance in their daily need to feed their families, build their houses and educate their children. For these people, a contemporary religious experience is a matter for the priest and his catechist. It is truly sad that a once

always spiritual people should have suddenly become apathetic, indifferent and often quite antagonistic towards any form of organised religious experience.

Another group of Melanesians have absorbed the Christian religious experience and at the same time rejected their own foundations. For them, anything Melanesian is paganistic, satanic and wrong. I find that in terms of numbers, this group is very small indeed.

The third major group of Melanesians have found a middle-of-the-road approach. They have managed to strike a balance between the authentic Melanesian experience and the new Christian demands. This group is characterised by an experience I once had of my father. He had a swollen foot. I watched him gather some herbs and boil them. He also heated up a stone. When it was red hot, he immersed it in this pot of herbs and placed his sore foot over the rising steam. In one hand he held a set of the Holy Rosary beads, in the other he held some leaves while he prayed the Hail Mary and chanted appeasement to the spirits.

I myself have tended to move between the second and the third categories. But more and more, in order to be honest to myself, I have moved towards the third category.

This has been, for me, a long and painful experience. It still is a long and painful process to rediscover my authentic Melanesian religious experience, and then make deliberate choices about different religious practices. Thereafter, I have also to determine how much of the Christian religion is straight Christ's talk, and how much is Judaeo-European customs and practices I can afford to discard.

What I find lacking in Papua New Guinea is that in the Roman Catholic Church at least, little or no attempt is being made to differentiate Christ's teaching pure and simple, from the customs of foreign missionaries which can be discarded without sacrificing the Word of God.

Bishops are making no effort to develop new and appropriate sacraments which take on Melanesian symbolism. I fear that by the time they come around to doing it, the

Melanesians will have moved on to other things and their own ancient symbolism, if adopted, will become empty museum specimens.

I am yet to hear of our Seminary developing and teaching a coherent Melanesian theology. I have yet to see new ministries being formed that are in accord with our present predicament. Much honest and democratic debate needs to take place about religion in Melanesian ministries. From the Pope down to the deacon, the Church will have to realise that the only Christian way of forming a Christian in Melanesia is to acknowledge the fact that as a Melanesian he has his Melanesian religious experience, which no one can take away from him or her.

Christ came to fulfil the law of Moses. I have no doubt that had He been born in Melanesia, He would have come to fulfil and make more perfect the Melanesian religious experience. It is no revolutionary discovery to say that the ten Mosaic laws are found in one form or another in Melanesia. It is interesting to reflect on the theology of transubstantiation and the Melanesian religious practice of cannibalism.

In summary, I would, in brotherly love, request that greater understanding and charity be given to the Melanesian experience than has generally been the practice in the past. I would also invite you to pray that sooner rather than later, we will make use of Melanesian religious experience to involve every person of this land with Christ's message of love, with a sense of God in all our dealings.

Melanesian experience is not, of course, always right. But it has almost always been held to be wrong. It is more than time that some of our religious experience be given its proper dignity, as has the religious experience of all the great religions of the world.

---

#### Footnotes

\* Bernard Narokobi, *What Is Religious Experience For a Melanesian?*, in *Point* (Melanesian Institute, Goroka, 1977): 7-12.

Ref.: Text sent by the Author for the SEDOS Bulletin Publication in 2007.

## Vers une communauté catholique multiculturelle

- P. Kawaguchi Kaoru -

**D**urant les quelque vingt dernières années, les mots d'«internationalisation» et le mondialisation» sont entrés dans notre conscience et sont d'autant plus utilisés que notre prise de conscience d'appartenir à une société internationale grandit, et que la mobilité des personnes, des marchandises et de la culture se développe à une plus grande échelle. Mais jusqu'à quel degré chaque Japonais a-t-il conscience d'être « internationalisé » ou « mondialisé » ? Jusqu'à quel degré reconnaissons-nous les étrangers et les migrants, que nous avons plus de chances de rencontrer aujourd'hui, comme nos voisins, et les acceptons-nous comme des personnes vivant dans la même société que la nôtre ?

C'est une mission évangélique extrêmement importante pour l'Église du Japon que d'accueillir ces immigrés et de bâtir avec eux une nouvelle communauté et une nouvelle société. Tout particulièrement au moment même où la société japonaise est un peu perdue dans sa manière d'appréhender les migrants, n'est-ce pas une tâche prophétique confiée à l'Église catholique que de montrer un modèle idéal d'internationalisation et de mondialisation à la nation japonaise et au monde en général ?

### 1. Les travailleurs migrants vivant au Japon

L'occasion, pour la société japonaise, d'être confrontée directement aux problèmes ethniques et raciaux s'est présentée lors de l'acquisition de Taïwan, en 1895, à l'issue de la guerre sino-japonaise. Le problème était de savoir comment gérer les Taïwanais – un peuple ethniquement différent – sur le territoire japonais. À l'époque, pour aller à l'encontre des traités inégaux imposés par les pays européens et américain, le Japon devait laisser les étrangers résider dans le pays et, en 1899, la loi sur la Mixité de résidence au Japon fut promulguée. Par la suite, en 1910 et l'annexion de la Corée par le Japon, le problème se posa de savoir

[NDLR – Le P. Kawaguchi Kaoru, curé de la paroisse Tsukiji, à Tokyo, a été directeur du Centre international catholique de Tokyo (CTIC) de 2003 à 2006. Il est également membre de la Commission catholique du Japon pour les migrants, les réfugiés et les gens du voyage. Dans l'article ci-dessous, publié dans *The Japan Mission Journal*, vol. 61, n. 2 (été 2007), le P. Kawaguchi analyse les défis et les devoirs de l'Église catholique du Japon, compte tenu des récentes vagues d'immigration qui ont transformé le visage de l'Église catholique au Japon. La traduction française est de la rédaction d'Églises d'Asie.]

comment traiter les Coréens. Les peuples taïwanais et coréens étaient en principe considérés comme des Japonais, mais, en fait, la loi en faisait des sujets de l'Empereur sans leur donner le droit de voter, ce qui était une forme de discrimination.

Après la loi sur la Mixité de résidence de 1899 et jusqu'aux années 1920, beaucoup de personnes en provenance de Chi-ne vinrent au Japon, mais beaucoup d'entre elles y retournèrent, après l'incident de la Mandchourie. Après l'annexion de la Corée par le Japon, et jusqu'à la fin de la deuxième guerre mondiale, nombreux sont ceux qui vinrent de la péninsule coréenne, leur nombre atteignant 2,3 millions en 1944. Beaucoup d'entre eux retournèrent en Corée après la défaite du Japon en 1945, mais environ 500,000 restèrent, ayant créé suffisamment de liens au Japon.

Les migrants de Chine et de Corée, arrivés avant la deuxième guerre mondiale et devenus résidents du Japon, ont été appelés, comme leurs descendants, les « vieux étrangers ». Depuis les années 1970, période à partir de laquelle la société japonaise, ayant récupéré des difficultés consécutives à la guerre, s'est rapidement développée économiquement, quatre types différents d'émigrés ont commencé à arriver.

Le premier type est constitué par les travailleuses immigrées provenant des



Philippines, de Taiwan, de Thaïlande, etc., qui, généralement, ont le statut de résidents en tant qu'« artistes ». Le deuxième type d'immigrés comprend les réfugiés indochinois du Vietnam, du Cambodge et du Laos, dont l'arrivée a déclenché l'adhésion du Japon à la Convention des Nations Unies relative au statut des réfugiés. Depuis le début des années 1980, le Japon a répondu favorablement à la demande de coopération internationale pour recevoir les réfugiés indochinois et il a commencé à recevoir d'autres demandeurs d'asile. L'Église catholique, avec en tête *Caritas Japan*, a réagi rapidement en aidant les réfugiés indochinois à s'établir au Japon. Toutefois, le nombre total des réfugiés acceptés n'a jamais excédé les 10,000 personnes et après le filtrage des opérations par le gouvernement, il n'y eut pratiquement plus de nouvelles acceptations, les autres réfugiés politiques acceptés en dehors de l'Indochine étant au nombre de quelques centaines.

Le troisième type d'immigrés au Japon correspond à la deuxième ou à la troisième génération de Japonais qui, à l'origine, se sont expatriés pour coloniser le Nord-Est de la Chine et qui y sont donc nés ou y ont été laissés après la guerre. Le quatrième type comprend les hommes d'affaires étrangers venant au Japon. Différents des « *vieux arrivants* », ces étrangers sont venus dans les années 1970 et 1980 et sont communément appelés les « *nouveaux arrivants* ». En 1989, la loi sur le Contrôle de l'immigration et la reconnaissance du statut de réfugié fut révisée. Dans les années 1990, beaucoup de Nikkei (descendants de Japonais) sont arrivés d'Amérique du Sud.

À l'heure actuelle, il n'est pas très facile de savoir combien d'immigrés vivent au Japon, mais selon les « *Statistiques 2006 des résidents étrangers* », publiées par le Bureau de l'Immigration, le nombre de personnes enregistrées comme « *étrangers* », fin 2005, était de l'ordre de 2,01 millions. (La loi d'Enregistrement des étrangers rend obligatoire pour les étrangers résidant au Japon l'inscription dans les bureaux des municipalités.) Ce chiffre représente donc près d'1,6 % de la population totale. Durant les dix dernières années, le taux de croissance de la population totale a atteint 1,7 %, alors que celui des étrangers enregistrés a été de 47,7 %. Ainsi, si la population totale est restée à peu près stable, le nombre des résidents étrangers a, quant à lui, presque doublé.

En termes de nationalité, on compte 598,000 Sud-Coréens et Nord-Coréens, le

groupe le plus important. Toutefois, leur proportion diminue, si bien qu'en 2005, elle a atteint son niveau le plus bas (29,8 %). Les immigrants chinois sont au nombre de 520,000, les Brésiliens 300,000, les Philippins 185,000, et les Péruviens 57,000. 92,4 % de ces immigrants enregistrés viennent d'Asie ou d'Amérique du Sud. Beaucoup de ces pays étant chrétiens, une majorité d'immigrés résidant au Japon sont catholiques.

## 2. La situation actuelle de l'Église catholique

J'ai décrit, ci-dessus, la situation générale des immigrants au Japon, mais si, à présent, nous nous tournons vers l'Église catholique, le contexte est très différent. Selon les données statistiques publiées en 2003 par la Commission catholique du Japon pour les migrants, les réfugiés et les gens du voyage, le nombre des catholiques immigrants était de 529,452, alors que la population catholique japonaise comptait 449,125 fidèles (1). La proportion des catholiques japonais par rapport aux immigrants catholiques s'établissait donc dans un rapport 45-54, les immigrants étant majoritaires, alors qu'ils ne représentent que 1,6 % du total de la population japonaise.

Beaucoup d'émigrés sont venus au Japon pour y chercher du travail et sont donc concentrés dans les zones urbaines. Les données statistiques citées ci-dessus montrent que le plus grand nombre d'immigrants enregistrés – de l'ordre de 350,000 – vivent à Tokyo, 210,000 à Osaka et 190,000 dans la préfecture d'Aichi (Nagoya). Beaucoup d'émigrés sont également inscrits dans les zones industrielles des banlieues de Tokyo, d'Osaka et de Nagoya.

Dans l'archidiocèse de Tokyo, 46 % des catholiques sont des immigrants, 47 % dans l'archidiocèse d'Osaka, 80 % dans le diocèse de Nagoya, 81 % dans les diocèses de Saitama et de Yokohama et 69 % dans le diocèse de Kyoto. Ce phénomène est apparu à la fin des années 1980, lorsque les émigrés ont été attirés par la prospérité économique de ces régions, ce qui a occasionné un changement radical de la physionomie de l'Église. Après la seconde vague de missionnaires étrangers, à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, l'Église du Japon s'est trouvée vivifiée et s'est développée pendant près de cent ans comme une Église essentiellement japonaise. Aujourd'hui, l'un des défis majeurs pour de nombreuses paroisses est de savoir comment

accueillir et intégrer les migrants et les autres étrangers qui sont devenus de nouveaux membres de leurs communautés.

Le problème principal ne concerne pas le nombre de ces nouveaux arrivants, mais bien plutôt leur culture, leurs coutumes et la manière de vivre leur foi, qui peuvent être très différentes de celles des Japonais. Ces différences étonnent les catholiques japonais qui ne sont pas habitués à s'associer avec d'autres peuples ou cultures différentes. Par exemple, en ce qui concerne la célébration de la liturgie, alors que les Japonais célèbrent dans le silence, le calme, la solennité et l'ordre, beaucoup d'immigrés attendent une atmosphère joyeuse, détendue et conviviale, avec la chaleur d'une communauté. De tels mélanges et différences peuvent enrichir la communauté, mais peuvent également provoquer des incompréhensions, de la méfiance et de la prise de distance. Malgré les efforts fournis, il existe encore des désaccords et des mésententes en ce qui concerne la célébration de la liturgie.

Au Japon, où la population catholique est minoritaire et peu nombreuse, l'église est un endroit particulier pour louer et adorer Dieu – un lieu saint, différent et à part de la vie courante. D'un autre côté, pour les travailleurs immigrés qui vivent dans un pays différent du leur, l'église est le seul endroit où ils peuvent se détendre et se sentir chez eux, loin du stress de la vie courante. L'église est leur maison – le lieu de leur vie de tous les jours. Ces différentes manières de voir les choses entraînent des frictions quant à l'utilisation des locaux paroissiaux, de ses salles de réunions par exemple ; elle entraîne également quelques complications pour les différentes activités de la vie communautaire.

Nous pourrions dire que l'émergence de ces problèmes reflète le malentendu actuel régnant dans l'Église catholique du Japon. L'Église, qui est le signe du salut, devrait accueillir chaleureusement tous les peuples. Mais les changements rapides que l'Église du Japon a connus, durant les vingt dernières années, lui posent le défi de savoir comment accueillir ces familles de migrants, nouvellement arrivées au Japon. Les besoins exprimés par les travailleurs immigrés – « nous sommes traités comme des invités de passage et nous n'avons pas le sentiment d'appartenir à l'Église » ; « nous aimerions avoir une chance et une place pour contribuer à la vie de l'Église » et « nous aimerions rencontrer des

compagnons avec qui réfléchir et partager nos problèmes et nos difficultés » – montrent clairement l'urgence du défi à relever.

### **3. La politique sociale japonaise d'immigration**

Comment la société japonaise cherche-t-elle à recevoir et à accepter les migrants ? Quels sont les problèmes et les solutions prévues ? Ces questions peuvent être examinées sous différents aspects, mais j'aimerais les envisager dans la perspective des lois et des règlements relatifs aux immigrés.

À l'heure actuelle, seules deux lois existent au Japon concernant les immigrés et les étrangers : la loi d'Inscription des étrangers et la loi sur le Contrôle de l'immigration et la reconnaissance du statut de réfugié. Bien que les deux textes aient été amendés et atténués jusqu'à un certain point, ils visent à maintenir la sécurité du pays et les émigrés sont essentiellement perçus comme des sujets à contrôler.

L'objet de la loi d'Inscription des étrangers, promulguée en 1952, était de surveiller les étrangers inscrits et prévoyait que ces derniers étaient tenus d'avoir continuellement avec eux leur carte d'inscription afin de pouvoir la présenter à toute demande. Ce document comportait également les empreintes digitales des intéressés, supprimées au moment de la révision de la loi en 2000. Les étrangers nouvellement arrivés au Japon, s'ils restent plus de 90 jours sur le territoire, sont tenus d'aller se faire enregistrer auprès des autorités dans les 90 jours suivant leur entrée. Ceux qui ont perdu la nationalité japonaise doivent s'inscrire dans les 60 jours, s'ils doivent rester plus de soixante jours. Les étrangers de plus de 16 ans, inscrits en tant qu'étrangers, sont tenus de posséder ce document d'inscription sur eux et de le présenter à toute demande de la police ou d'agents de l'État. Si un étranger ne possède pas ce document ou refuse de le présenter, il est passible d'une amende.

Cette législation n'assure que très peu de garantie dans la protection des droits des étrangers vivant dans le pays. En ce qui concerne les droits fondamentaux de l'homme, garantis par la Constitution d'après-guerre, ceux qui en bénéficient sont « le peuple », bien que des décisions judiciaires aient été prises en faveur

d'étrangers, dans la mesure où la nature des droits en cause le permettait. Dans le cas des droits sociaux et de vote, les étrangers ne sont pas considérés comme des citoyens à part entière, précisément à cause de la nature de ces droits. On peut valablement considérer que la garantie constitutionnelle des droits fondamentaux n'est accordée aux étrangers que dans le cadre du système de résidence. Les résidents étrangers font l'objet d'un contrôle fondé sur la loi sur le Contrôle de l'immigration et la reconnaissance du statut de réfugié et la loi d'Inscription des étrangers, avant de pouvoir bénéficier des droits fondamentaux de l'homme – c'est l'interprétation générale qui prévaut dans l'application de la loi. Cette situation s'est progressivement assouplie depuis la ratification par le gouvernement japonais des traités internationaux sur les droits de l'homme dans les années 1980, mais, en réalité, les mesures prises ne sont pas à la hauteur des *standards* requis par la ratification des traités.

En analysant le système judiciaire et sa manière de fonctionner, nous réalisons que c'est la société japonaise elle-même qui n'accueille pas les immigrés, ni ne les accepte comme des partenaires afin de construire une société en commun. En fait, elle les considère comme des étrangers soumis à des réglementations et à des contrôles particuliers.

L'attitude de la société envers les réfugiés le confirme. En comparaison avec d'autres pays développés, le nombre de réfugiés reconnus par le Japon est extrêmement faible. Il est vrai que le nombre de demandeurs d'asile n'est pas très élevé, mais il est également vrai que le processus de reconnaissance du statut de réfugié est très sévère et difficile. Le Japon a accepté la Convention des Nations Unies sur le statut des réfugiés en 1981, soit trente ans après sa rédaction, et ce, sous la pression internationale d'apporter son aide aux vagues de réfugiés qui arrivaient de la zone indochinoise. Le gouvernement japonais a reçu 10 000 personnes, qu'il a appelées « Réfugiés indochinois » et non pas des « Réfugiés de la Convention », tels qu'ils ont été définis par la Convention des Nations Unies.

Le nombre de demandeurs d'asile cherchant à être reconnus au Japon en tant que « Réfugiés de la Convention » a commencé à s'accroître rapidement dans la deuxième moitié des années 1990, après la fin de la guerre froide. En 2003, 426 personnes en provenance de 36 pays demandèrent à bénéficier de ce statut, mais

seulement 15 furent acceptées (soit 3,5 %). En 2005, 384 personnes en firent la demande et 46 furent acceptées (12 %) et, en 2006, 34 personnes sur les 954 ayant postulé obtinrent le statut de réfugiés (soit 3,6 %). Le Japon est au 126<sup>ème</sup> rang mondial des pays ayant accepté des réfugiés, l'Allemagne à la 51<sup>ème</sup> place comme les Etats-Unis, le Royaume-Uni se situe à la 74<sup>ème</sup> place et la Hollande à la 76<sup>ème</sup>. Pour le nombre de réfugiés au millier de km<sup>2</sup>, le Japon se trouve à la 112<sup>ème</sup> place, la Hollande en 8<sup>ème</sup> position, l'Allemagne en 14<sup>ème</sup>, le Royaume-Uni à la 29<sup>ème</sup> et les Etats-Unis à la 68<sup>ème</sup> place. Pour le nombre de réfugiés sur mille habitants, le Japon est à la 139<sup>ème</sup> place, l'Allemagne à la 39<sup>ème</sup>, la Hollande à la 32<sup>ème</sup>, le Royaume-Uni à la 56<sup>ème</sup> et les États-Unis à la 67<sup>ème</sup>.<sup>2</sup>

Il est clair qu'en ce qui concerne l'acceptation des réfugiés, la société japonaise est excessivement restrictive, en comparaison d'autres pays. Une telle froideur envers les problèmes des réfugiés est probablement la conséquence de la nature fermée de la société japonaise et de sa tendance à refuser d'accepter les immigrés et de les considérer comme membres à part entière de la société japonaise.

#### 4. Les efforts de l'Église catholique

Comment l'Église catholique s'est-elle efforcée de lutter contre les problèmes et les difficultés que les immigrés rencontrent ?

En 1983, les évêques japonais ont mis sur pied, à la demande des évêques philippins, et dans le cadre du Comité catholique de coopération internationale, une « *Association d'aide aux femmes asiatiques au Japon* », devenue à la fin des années 1980, l'Association de solidarité avec les femmes asiatiques au Japon. Mais, à cette même période, le nombre des travailleurs immigrés masculins a rapidement augmenté parallèlement à celui des femmes, et leur pays d'origine s'est étendu bien au-delà du continent asiatique, pour atteindre des pays d'Amérique du Sud et d'Amérique centrale. On a donc de nouveau changé le nom de l'association qui est devenu l'Association de solidarité avec les travailleurs étrangers au Japon et, dans chaque diocèse, une personne responsable a été nommée.

En juin 1989, il a été proposé à la Conférence des évêques catholiques du Japon que les droits fondamentaux des travailleurs immigrés deviennent une des priorités de l'engagement de

l'Église dans son œuvre d'évangélisation, et toutes les activités qui, dans chaque diocèse, avaient déjà été entreprises en ce domaine ont été guidées et encouragées.

Le 5 novembre 1992, la Commission épiscopale pour les Affaires sociales a publié un message : « Vers le royaume de Dieu au delà des nationalités », appelant à un effort accru en faveur des migrants du monde entier pour les accueillir comme des frères et des sœurs dans le Christ, et pour construire de nouvelles communautés où les personnes de cultures différentes pourraient être acceptées et intégrées dans un projet de société en commun. Ce message considérait également que les relations entretenues avec les immigrés faisaient partie d'un projet impliquant toute l'Église du Japon, en distinguant les activités qui devaient être traitées avec le concours des administrations d'État et des mouvements citoyens, de celles que l'Église convenait d'entreprendre spécifiquement en son nom.

À la réunion de la Conférence des évêques de février 2001, les domaines d'activités furent réorganisés pour s'adapter à la situation qui avait rapidement évolué. L'ancien Comité catholique japonais de coopération internationale fut rebaptisé Commission catholique du Japon pour les réfugiés, les migrants et les gens du voyage, et chargée de présenter les problèmes de ces personnes.

Sous la direction des évêques, des personnes responsables furent nommées dans chaque diocèse, des ateliers créés pour informer les gens des problèmes des migrants, des échanges d'expériences furent organisés et des séminaires tenus dans chaque province pour les responsables. Les problèmes de nationalité des deuxième et troisième générations de réfugiés vietnamiens furent également traités. Des conférences ont également été données au sujet des détenus dans trois centres de détention du Bureau de l'Immigration et une assistance a été fournie aux personnes demandant la reconnaissance de leur statut de réfugié. Dans les diocèses de Sapporo, Saitama, Tokyo, Yokohama, Nagoya, Osaka et Fukuoka, il existe des centres ou des organisations qui prennent en charge les problèmes des réfugiés et des migrants et chacun de ces diocèses mène en plus ses propres activités en ces domaines.

En 1990, à l'occasion du centenaire de sa

création, l'archidiocèse de Tokyo a créé un centre d'assistance aux immigrés qui arrivaient en nombre toujours croissant. Ce centre a depuis continué ses activités à travers le Centre international catholique de Tokyo (CTIC). Depuis 2002, une des tâches prioritaires pour toute la communauté diocésaine de Tokyo a été de « soutenir les croyants catholiques étrangers et de les aider dans leurs difficultés ». Le CTIC possède trois centres dans le diocèse (Meguro, Kameido et Chiba), qui fonctionnent avec quatre prêtres à plein temps et dix-neuf membres qui suivent les besoins sociaux et pastoraux des immigrés. Beaucoup parmi ces immigrés ont dépassé leur temps de séjour autorisé et rencontrent les plus grandes difficultés dans leur vie quotidienne : problèmes de visa, difficultés de travail, ennuis familiaux, problèmes de divorce, de santé, d'éducation de leurs enfants et d'obtention du statut de réfugié ou de demandeur d'asile. En collaboration avec des ONG et des bureaux de l'administration, le CTIC et des bénévoles les aident à résoudre leurs difficultés et leurs problèmes. Il les encourage également à créer des communautés d'immigrés, leur donne des cours d'éducation à la foi lors de séminaires ou de retraites et publie des ouvrages éducatifs. Des centres et des organisations semblables existent dans d'autres diocèses. Grâce à cette assistance, et malgré des complications et des heurts, l'effort pour accueillir les immigrés comme des membres de notre propre famille est en train de gagner de l'ampleur.

## 5. Les engagements prioritaires

Aujourd'hui, dans un nombre de diocèses, dans un nombre croissant de paroisses, des messes sont célébrées en langues étrangères. Avec l'afflux de résidents à long terme ou de résidents permanents, les demandes de sacrements (baptême des enfants, première communion, confirmation, mariage) augmentent rapidement et rendent nécessaire et urgente la formation de personnes capables d'y répondre et d'élaborer des programmes d'éducation de la foi. Les enfants « bi-culturels » nés d'émigrés et d'épouses japonaises font certes face à des problèmes complexes de vie dans un nouveau milieu, ainsi qu'à des crises d'identité ; ils sont aussi de précieux atouts pour l'Église. Il est de son devoir de les accepter et de les aider à grandir. Les immigrés ont besoin de conseillers auxquels ils peuvent s'adresser



dans leur langue d'origine, pas seulement sur les difficultés au sein de l'Église catholique, mais également sur les vicissitudes de leur vie quotidienne. La formation de ces conseillers est un devoir important.

En dehors de ces projets, la Commission catholique pour les réfugiés, les migrants et les gens du voyage a retenu comme tâches prioritaires les problèmes suivants :

### **Les centres de détention**

Les étrangers soupçonnés de violer la Loi sur le contrôle de l'immigration sont envoyés dans des Centres de détention pour l'immigration, dont le Centre de contrôle de l'immigration pour le Japon de l'Est (préfecture d'Ibaragi / diocèse de Saitama), le Centre de contrôle de l'immigration pour le Japon de l'Ouest (Osaka / diocèse d'Osaka), le Centre de contrôle de l'immigration d'Omura (diocèse de Nagasaki). Les étrangers y sont détenus en tant qu'immigrants illégaux ou parce qu'ils ont dépassé leur temps de séjour autorisé. Des visites de membres de l'Église et d'ONG sont organisées auprès des détenus, afin de leur prodiguer une écoute et une aide spirituelle, leur apporter des effets. Le développement des relations entre associations progresse également. Néanmoins, de nombreux problèmes concernant le traitement inhumain des détenus, en particulier lorsqu'ils sont malades, restent des problèmes lancinants.

### **Vers la promulgation d'une loi fondamentale relative aux résidents étrangers**

Le Conseil national chrétien pour l'inscription des étrangers a été mis en place en 1987 grâce au mouvement qui a démarré au Japon dans les années 1980 et, qui en rejetant le système des empreintes digitales, appelait à une révision de la loi d'Inscription des étrangers. La Conférence des évêques catholiques du Japon a rejoint ce mouvement. Comme nous l'avons déjà expliqué, les deux lois relatives aux immigrants réduisent les étrangers à des objets à contrôler sur un plan administratif, tout en ne leur assurant aucun droit particulier. La loi fondamentale traitant des résidents étrangers que nous voudrions voir promulguer devrait prévoir des droits pour les étrangers identiques à ceux

accordés aux résidents qui vivent dans des communautés avec des Japonais.

### **Des enfants sans nationalité**

Actuellement, près de 11,000 réfugiés indochinois vivent au Japon en tant que résidents à longue durée. Ils ont automatiquement perdu leur nationalité lorsqu'ils ont quitté leur pays, mais leurs enfants qui sont nés au Japon n'ont pas davantage de nationalité. En conséquence, ils ne peuvent avoir de passeport et ont de grandes difficultés à trouver un emploi ou se marier. En dehors d'eux, il existe également de nombreux enfants sans nationalité. C'est un problème majeur en matière des droits de l'homme. En coopération avec des groupes chrétiens et des ONG, nous devrions travailler davantage afin de pouvoir leur obtenir un statut social sûr.

Toutes ces tâches demandent beaucoup de temps et d'énergie. Mais nous devons écouter la voix des immigrants et des réfugiés qui viennent dans les églises afin d'y trouver de l'aide et répondre positivement à leurs demandes. Grâce à la continuation de nos efforts assidus, chacun peut devenir un membre à part entière de nos communautés d'Église. Ainsi, une « *communauté pluriculturelle intégrée* » aura vu le jour.

### **Notes**

<sup>1</sup> La Commission catholique du Japon pour les migrants, les réfugiés et les gens du voyage: Vivre ensemble dans l'Église, 2003.

<sup>2</sup> UNHCR, Indication Measuring Capacity and Contributions of Developed Host Countries for Refugees, 1998-2002.

Réf. : EDA, *The Japan Mission Journal*, Dossiers et documents n. 10/2007, Supplément n. 473, Cahier de documents, Document n. 10 B/227, novembre 2007.

## ***Collaborating With Young People in the Fight Against HIV/AIDS in Mozambique***

- Ronan White, C.S.Sp. -

### **Introduction**

A colleague recently told me that 25 young pregnant women had been randomly chosen and tested for HIV in the two different health clinics in which she works. In both cases all 25 tested positive.

This is the stark reality in which we find ourselves working here in the city of Nampula with the Macua people (a reality which appears to be no different in the regions where our other two missions are located here in Mozambique). Such an alarming situation has compelled the Youth Commission of the Archdiocese of Nampula, in recent years, to make a very clear decision to focus almost exclusively on this issue of HIV/AIDS in an effort to increase awareness, provide education and foster behavioural change among young people. To achieve these goals it has established a programme which revolves around a number of diverse activities considered to constitute key components of both local and global youth culture. Such activities – which range from debates, reflections and workshops, to sports and the composition and performance of song, dance, and theatrical works – are carried out throughout the year at both the parochial and diocesan level. By choosing such a variety of activities, it is hoped that as broad a spectrum as possible of youth across the Archdiocese will be attracted to, and embraced by, the programme. As co-ordinator of the youth in our parish here, I have had the opportunity to work closely with our own young people, and with the Youth Commission, in the joint effort to establish this programme and make a concerted inroad into the problem of HIV/AIDS in our communities. In this article I

*The author introduces himself: "I am an Irish Spiritan brother working on my first appointment in Mozambique - I arrived here in January 2005.*

*"I am working in the Parish of São João de Deus in an urban slum in the northern city of Nampula. My ministry includes the following: youth work, justice and peace co-ordination in both the Parish and the Archdiocese, facilitation/co-ordination of development projects, adult training. I am living with two other Spiritans. They are Alberto Tchindemba from Angola and Noel Gama from Malawi".*

*Ronan's focus in this article is on his work among the youth. He presents the programme which he himself administers, and includes a reflection (his words!) on the programme. The 'reflection' is in fact an attempt at evaluating how successful the programme has been to date.*

shall attempt to present the main elements of this programme, and offer a reflection on the programme itself.

### **The Youth Commission's HIV/AIDS Programme**

This HIV/AIDS programme established by the Youth Commission revolves around the following five types of activity:

#### **1. Discussions and Debates**

In Macua culture young people are particularly fond of vigorous debate, and the Youth Commission exploits this fact by holding a number of meetings during the year to which every single young person in the Archdiocese is invited. At such meetings, representatives of each parish must make a presentation on the topic of HIV/AIDS, giving feedback to a number of questions which have earlier been sent out to each individual parish. The

presentations are followed by a plenary session in which quite intense debate between the youths takes place.

## 2. Theatrical Performances

Theatre, too, is a form of expression which young Macua people find irresistible. The Youth Commission has taken advantage of this fact over the last two years by calling, on the Archdiocesan Day of Youth, a full day's meeting for all the youth in the city's parishes. The central part of the day is the performance of plays by each parish on the topic of HIV/AIDS.

## 3. Sports

Sports, as we all know, are a wonderful way of uniting people of different points of view and lifestyle around a common theme. The Youth Commission makes use of this reality to unite the youth of the archdiocese around the theme of HIV/AIDS by organising an annual inter-parochial soccer tournament. The slogan for the tournament this year is: "Young People Together in the Fight Against HIV/AIDS". All matches open with a prayer which focuses on the situation of HIV/AIDS among the youth of the country, and at both the opening and closing ceremonies there are speeches and presentations on the topic of HIV/AIDS.

## 4. Music and Dance

Music and dance play a central role in youth culture in any part of the world, and the Youth Commission has not let this fact escape its attention. Consequently it has recently established an annual inter-parochial choral and dancing competition. This year the theme of the contest is: "The Family and HIV/AIDS". Each parish is requested to compose: three songs for the contest, which must be sung

in traditional choral tones and be accompanied by traditional Macua instruments and dancing. The message of both the songs and dance must be related to the theme of the contest, and the judges deliberate, not just on the music and dancing, but also on the message contained within the production.

## 5. "Peer to Peer" Programmes and Workshops

One further component within global youth culture which the Youth Commission has very successfully exploited is the fact that young people, in certain situations, find it somewhat difficult to listen to and accept "lessons" from adults. It is this reality

which inspired the Commission to initiate its "peer to peer" programme. This is a programme in which four youths (2 male, 2 female) from each parish are sent for formation as "AIDS activists". These youths, once trained, return to their parishes where they facilitate workshops with their own youth groups on the topic of HIV/AIDS.



### How successful is the Programme?

As a result of my close collaboration with the youth in our parish in the preparation and execution of these activities, I have been offered a window through which I have been able to observe both the thinking and behaviour of these young people in relation to HIV/AIDS. I have observed a number of very positive features – both in comparison to that of adults here, and in comparison to that of young people in South Africa with whom I worked a number of years ago. I would not make the claim that such positive features are a direct and exclusive outcome of the Youth Commission's programme, as there are other Government and NGO driven HIV/AIDS campaigns in operation

in the country. However I would claim that the Youth Commission must take some of the credit for these outcomes. Indeed of all the programmes of which I am aware, it is that of the Youth Commission that appears to be most successful in terms of engendering genuine youth participation.

### Positive Outcomes

#### 1. Talking – The Actual Pronunciation of the terms HIV and AIDS

These activities, above all else, have got young people **talking** about, and even more basically **pronouncing**, the terms “HIV” and “AIDS”. This may appear as a rather small or even insignificant outcome. However the routine use of the terms “HIV” and “AIDS” within the discourse of young people here has frequently struck me as being markedly different from that of the young people with whom I worked in South Africa. There the young people coined their own terms such as “*amagama amatathu*” (“the three letters” i.e. “HIV”), in what seemed to be an inability to pronounce the simple term “HIV” openly. Such inability to name the virus explicitly may well have been, I feel, a subconscious strategy for denying its very existence within the community – a denial, unfortunately, that still seems to appear from time to time within the political establishment of South Africa.

Furthermore, even here within our parish I have noticed a distinct difference in the discourse of young people and adults concerning the virus. A typical example emerges from an experience I had one day while visiting a young man who has since died of AIDS. Whereas his younger brother told me quite openly that he was suffering from AIDS, his father was only able to tell me that he was suffering from “*aquela doença*” (“that disease”).

I would attribute much of this openness and candidness in the conversation of the young people in our parish regarding HIV/AIDS to these activities of the Youth Commission which constantly force young people to face up

to, and openly discuss, the issue. I am not aware of any similar programme for adults in the archdiocese.

#### 2. Awareness and Recognition

These constant youth activities, which force the language of HIV/AIDS to enter into the young people’s conversation, are extremely important for another reason. For

the more we talk about and discuss any phenomenon, the more real it becomes for us and the more difficult it is to deny. Hence this constant use of the language of HIV/AIDS leads to an awareness and recognition among the youth that the problem really does exist. Without such recognition, further progress in terms of education, prevention, and appropriate care of the illness would be impossible to achieve.

#### 3. Removal of Stigma

The introduction of the language of HIV/AIDS into young people’s conversation not only leads to the recognition and acceptance of the reality of the virus within their lives but it also helps, I have observed, to remove the stigma that is still, unfortunately, attached to it. For the more we talk about something, the more “normal” or mundane it becomes and the more acceptable becomes its reality. Indeed it is far easier to maintain a stigma around any issue when its very existence within the community is denied. Thus, I feel the acceptance of the existence of the virus within the community helps the community to overcome the stigma.

#### 4. Increased Concern for, and Care of, the Sufferers

Once the existence of the virus is recognized in the community, the presence of those suffering from the disease becomes more acceptable and this awareness leads, in turn, to increased communal concern for them. Indeed the workshops and discussions that take place as part of the Youth Commission’s programme do not simply focus on awareness and prevention training, but also on the appropriate



Christian response to those who are suffering from HIV/AIDS.

## **5. HIV/AIDS Education**

One further extremely positive outcome of this programme is the level of education it offers – most specifically in terms of awareness, prevention, and Christian response to the illness. The programme insures that young people across the archdiocese get together frequently, at both the intra- and inter-parochial level, to specifically discuss and reflect on the issue of HIV/AIDS in their communities and their lives. Whereas the workshops deliver a more “traditional” or direct form of education, the reflections and debates help the young people to initiate the process of internalising and personalising the message. However, it seems to me, they most fully internalise and personalise the message when they are creating and performing song, dance, and theatre. It is during these moments that they appear most fully to take possession of the message and plant it firmly in the setting of their own reality – indeed this is when they create their own message. It is during these times of composition and performance of creative works that the fruit of the educative aspect of the programme, and the success of the programme itself, appear clearest.

### **Negative Outcomes**

Despite these very positive aspects which have resulted, at least in part, from the establishment of the Youth Commission’s programme, I have also observed the following negative aspects which can be linked with weaknesses or lacunae in the same programme.

#### **1. No Significant Observable Behavioural Change**

Although I have been greatly impressed by the high level of candidness, awareness, knowledge and understanding among young people in our parish regarding the virus, I have been even more surprised to observe that this high level of awareness and knowledge has not (yet) been translated into any significant change in behaviour. Such

a lack of behavioural change is not only observable in their daily interactions, but is also very clear during the “discussion times” of workshops and reflections in which the participants normally leave the theory to one side and talk about their lived reality. In fact this reality became most apparent as we were writing and creating our most recent play. During this time it emerged very clearly, from the various proposals for scenes and plots that were put forward by both our young men and women, that young Macua people who abstain from casual sexual activity are considered by their peers to be very much the exception rather than the rule.

#### **2. An Immature and Unconsidered Attitude towards Condoms**

A further very negative outcome I would associate with the programme is the attitude of young people towards condoms. Not once has the topic of condoms been addressed by the Youth Commission. It seems that there is a great reluctance to even mention the issue as, I suppose, the Commission feels that if it did so it would have to rigidly stick to Church ethical teaching on the subject – a teaching which is very clear and rules out any discussion. Thus, it would appear, the Commission has decided to simply say nothing on this issue. One result of this silence is that we have groups of young people in our parish who, despite displaying the usual levels of maturity when discussing other sexual matters, find the topic of condoms to be a great source of comic amusement. Twice I have initiated a discussion on the matter with small groups in our parish and on both occasions, to much hilarity and laughter, the young men insisted that they never use them. After some exploration it became clear that this attitude does not arise from any deeply held moral or religious convictions, but more from rather infantile popular myths which attribute some rather nasty and painful consequences to any man who uses a condom, and which present the user as being somehow less of a “man”. Practically all of the youths declared that it was wrong to use a condom, but not one of them was able to give any coherent

reason why. It seems that they have simply received this message with no discussion of the theme whatsoever, resulting in an immature and unconsidered attitude.

### **3. Young People not Reached by the Programme**

Although the programme has successfully reached out to a broad spectrum of young people across the archdiocese, there still remain a large number of young people more or less untouched, or only partly touched, by it. For example, many of the young men who played on our parish soccer team have not taken part in any other activity. I would question how much they really gained and what they really internalised, in terms of developing a healthy attitude towards HIV/AIDS, from the prayers at the beginning of each game and the speeches on HIV/AIDS at the opening and closing ceremonies.

### **Conclusion – The Future**

This programme initiated by the Youth Commission of the Archdiocese of Nampula has, I feel, contributed to some excellent results in terms of raising awareness, reducing stigma, providing education, and developing a Christian response to those suffering from the virus. However the Commission has manifestly chosen to ignore even mentioning one very significant theme in the battle against HIV/AIDS and this has contributed, I feel, to some immature attitudes among our young people. Furthermore, it appears that a large number of young people have been untouched, or only partly touched, by the programme. Despite the positive outcomes in terms of increased awareness and knowledge, it is very clear that these have not yet led to any significant behavioural change. I feel that the Youth Commission – and all themselves who work here with the youth – need to ask ourselves why this is so. Facilitating the development of such behavioural change must become our challenge over the coming years.

Ref.: Ronan WHITE

(csspampula@teledata.mz). *Spiritual Life*, n. 16, September 2007, pp. 33-41.





***Missionary of  
Charity's Prayer After  
Communion***

*[based on a prayer of  
Cardinal John Henry  
Newman]*

Dear Jesus, help us to  
spread Your fragrance  
everywhere we go.

Flood our souls with  
Your spirit and life.

Penetrate and possess  
our whole being so utterly  
that our lives may only be  
a radiance of Yours.

Shine through us, and be so in us that every soul we come in contact with  
may feel Your presence in our soul.

Let them look up and see no longer us, but only Jesus.

Stay with us and then we shall begin to shine as You shine,  
so to shine as to be a light to others.

The light, O Jesus, will be all from You; none of it will be ours.

It will be You, shining on others through us.

Let us thus praise You in the way You love best -- by shining on those  
around us.

Let us preach You without preaching; not by words but by our example;  
by the catching force, the sympathetic influence of what we do,  
the evident fullness of the love our hearts bear to You.

**Amen.**