

sedos

Bulletin 2001

Vol. 33, No. 11 - November

Éditorial

278

Muslims and Christians in Nigeria The Imperatives of Dialogue

H. E. Most Rev. John Onaiyekan

279

The Frontiers of Mission "Ad Gentes"

Michael McCabe, SMA

284

Pour une théologie de la différence Identité, altérité, dialogue

Claude Geffré, OP

286

FABC's "Response" to Dominus Iesus

Edmund Chia, FSC

297

Proclamation of the Reign of God as Mission of the Church: What for, to Whom, by Whom, with Whom, and How?

Peter C. Phan.

300

Coming Events

308

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

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

Servizio di Documentazione e Studi - Documentation and Research Centre

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

Éditorial

Dans ce numéro de novembre 2001, nous publions tout d'abord le texte de la conférence donnée, à SEDOS le 17 octobre dernier, par Mgr John Onaiyekan, Archevêque d'Abuja, intitulée *Muslims and Christians in Nigeria. The Imperatives of Dialogue*. L'auteur nous expose la situation du Nigeria, notamment la controverse qui entoure l'application de la Charia dans certains États de ce pays, mais aussi certaines expériences positives qui se vivent parmi les protagonistes chrétiens et musulmans et les moyens de résoudre les situations conflictuelles.

Le Père Michael McCabe, dans son article *The Frontiers of Mission "Ad Gentes"*, commente certains points soulevés par Eugene Hillman, dans un article paru dans le numéro de juin 2001 du SEDOS Bulletin. Tout en se trouvant en accord avec la distinction faite par Hillman, entre mission "Ad Gentes" et mission de l'Église, il exprime certaines réserves sur sa conception des frontières de la mission.

Dans *Pour une théologie de la différence. Identité, altérité, dialogue*, le Père Claude Geffré, o.p., cherche à répondre à la question suivante : "Comment demeurer fidèle à soi-même sans concession et cependant favoriser les chances du dialogue ?" Il s'intéresse plus particulièrement à l'islam en tant qu'unique religion, d'envergure mondiale, postérieure au christianisme. Aux yeux de Claude Geffré, un authentique dialogue, au demeurant très difficile, n'est possible que dans le respect de nos différences.

Edmund Chia, FSC, dans *FABC's "Response" to Dominus Iesus*, présente les grandes lignes d'un document intitulé *"Doing Asian Theology in Asia Today"*, préparé par l'*Office of Theological Concerns* de la Fédération des Conférences Épiscopales d'Asie. Selon l'auteur, ce document, préparé durant plus de trois ans, représente à certains égards, la réponse de l'Asie au document romain, quoiqu'il ait été rédigé antérieurement et publié postérieurement. Le document asiatique insiste notamment sur le pluralisme en théologie.

Nous concluons ce numéro par le texte de la Conférence que donnait Peter C. Phan à la séance inaugurale du Congrès annuel de l'U.S.C.M.A., tenue à Memphis, TN, en octobre dernier. Dans son exposé, *Proclamation of the Reign of God as Mission of the Church: What for, to Whom, with Whom, and How?*, le conférencier nous met en présence des grandes caractéristiques de ce qu'était la manière de concevoir la mission, il y a quelques décennies et ce qu'en sont les caractéristiques aujourd'hui. Il se penche notamment sur les théologies sous-jacentes et sur le rôle que tient la proclamation du Règne de Dieu dans le ministère de Jésus.

Bonne Lecture !

Bernard East, o.p.
Directeur Exécutif de SEDOS

Books received at SEDOS

- De La Torre, Miguel A. / Aponte, Edwin David, *Introducing Latino/a Theologies*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 2001.
- Irvin, Dale T. / Sunquist, Scott W., *History of the World Christian Movement*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 2001.
- Jassy Perrin, Marie-France, *Leadership*, AMECEA Gaba Publications, Eldoret, Kenya, 2001.
- Nouwen, Henri, *Jesus: A Gospel (Edited with an Introduction by Michael O'Laughlin)*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 2001.
- Power, David N., *"The Word of the Lord" — Liturgy's Use of Scripture*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 2001.

Schreiter, Robert J. (edited by),
Mission in The Third Millennium,
Orbis Books, Maryknoll,
New York, 2001.
Available at SEDOS

*For more on Mission
visit our Home Page
Articles in 4 languages
<http://www.sedos.org>*

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

Directeur exécutif : Bernard East, o.p.
Secrétaire de publication : Ilaria Iadeluca
Abonnements et comptabilité : Margarita Lofthouse

Correctrices des épreuves
Langue anglaise : Philippa Wooldridge
Langue française : Sophie Guichard

*H.E. Most Rev. John Onaiyekan
Archbishop of Abuja, Nigeria*

Muslims and Christians in Nigeria. The Imperatives of Dialogue

Introduction

Since the tragic events of 11 September 2001, Islam has come to the forefront of world attention. There have been, of course, many vigorous denials, both within and outside Islam that the terrorist attacks had anything to do with Islam. These denials may be politically correct, but they are hardly convincing. In any case, many of those who sympathise with the atrocities have often claimed to be inspired by Islam. Whatever may have been the level of involvement of the now famous Osama Bin Laden, one thing is very obvious: his rhetoric is clearly Islamic. It is therefore no wonder that the West is now showing an unprecedented interest in, and perhaps even fear of Islam. We hear that books on Islam are selling like hot cakes in the bookshops of Rome and Milan. We all need to watch with extreme attention where the present trends are leading the world. I am hoping that the moment of truth is approaching, when the world and those who rule the world will no longer be able to continue to play games with reality.

In Nigeria, and other parts of the world where the presence of Islam is a fact to be reckoned with on a daily basis, we have been looking this reality squarely in the face, and have been coping with it. I wish to thank SEDOS for giving me an opportunity to share some of our experiences and convictions with you. Maybe most of you here have heard all or much of what I will have to tell you this evening. My hope is that the prevailing world climate would make it ring with greater impact.

1. The Nigerian Situation

For the purposes of our discussion, let me mention a few relevant facts about Nigeria.

In terms of **population**, it is the most populous nation in Africa. With its almost 120 million inhabitants, at least one out of every five Africans is a Nigerian. Of particular significance for our discussion is the fact that this population is about equally divided between Muslims and Christians. We therefore pride ourselves with being “the greatest Islamo-Christian nation in the world”. By this we mean to draw attention to the fact that there is no nation in the world with as many Christians and Muslims living together within

the same national frontiers. Where there were more Muslims in some countries than in Nigeria, e.g. Indonesia, the Christians would be a weak minority. It is noteworthy too that there are more Muslims in our country than in many of the so-called great Islamic nations, like Saudi Arabia, Iraq, Algeria, Libya, perhaps with the exception of Egypt. We shall later point out the implication of these statistical facts for Christian-Muslim dialogue in Nigeria.

From the point of view of **history**, Islam is much older than Christianity in Nigeria. It is said that the Bornu Kingdom, in North Eastern Nigeria, had received Islam as early as the eighth century, barely 200 years after Mohammed. Other Northern cities embraced Islam in subsequent centuries, including the now famous “Sokoto Caliphate”. The European explorers who first visited these lands, and the colonial conquerors who came after them, often met well organised Islamic societies, with long standing trade and diplomatic connections with Islamic centres across the Sahara desert. In many places, the Sharia as the law of the land, now a major bone of contention in contemporary Nigeria, dates back to these pre-colonial days.

Christianity, on the other hand is a relatively late arrival on the scene. There are unconfirmed reports of the visit of an Italian migrant Franciscan to Bornu and Kano around the 12th century, with no permanent impact. The first serious presence of Christianity in Nigeria was the brief but significant Portuguese encounter with the Kingdoms of Warri and Benin in the late 16th and early 17th centuries. That enterprise fizzled out with the waning and ultimate collapse of Portuguese influence in the international arena, leaving behind only exotic vestiges and melancholic memories. The present Christian presence in Nigeria can be traced to the missionary endeavours, both Protestant and Catholic, of the 19th and 20th centuries. In the space of about 150 years, Christianity has made phenomenal progress in our country, catching up with and almost overtaking Islam that has been around for many centuries. This fact partly explains the sense of keen and urgent rivalry that now often characterises Christian-Muslim relations in Nigeria.

The history briefly outlined above also partly explains the **geography** of the two religions in Nigeria, with Islam being relatively strong in the North and the South being largely Christian. It should be noted how-

ever that it is only by broad approximation that one can speak of “the Muslim North and the Christian South”. There is strong Muslim presence in some parts of the South, especially among the Yorubas, and many parts of the North, e.g. Plateau, Kaduna, Adamawa, have areas of strong Christian presence. The Middle Belt area is largely Muslim towards the West (Ilorin, Borgu) but predominantly Christian towards the East, (Tiv, Idoma, and Jukun).

An important key to understand much of the present Christian-Muslim interaction and conflict, especially in the middle belt area, is the history of the Fulani expansionist movement, inspired by Islamic fervour, often referred to as “**the Fulani Jihad**”. This movement was under the military/spiritual leadership of Uthman dan Fodio, in the early part of the 19th century. What started as a movement to purify Islam among the Northern Hausa Muslims, later developed — or degenerated — into a full-scale war of conquest against non-Muslim peoples further South. This caused major socio-political upheavals in much of the middle belt throughout the second part of the 19th century. This Jihad met stiff opposition among many of the tribes. The arrival of British colonial domination at the turn of the century put an end to the wars. But it also consolidated a situation that was anything but stable at the time. In fact, in line with the perfidious imperialist doctrine of “indirect rule”, the colonial masters confirmed the rule of some Muslim rulers over non-Muslim peoples. Britain is now blamed by both sides: some accuse her of halting the victorious march of Islam to the sea, while others blame her for holding up and delaying the liberation of many tribes from Muslim rulers imposed on them by the Jihad. These contrasting perspectives are very much at play in the political currents which often feed the violent conflicts we have been witnessing in recent times. Southern Kaduna is a case in point, especially the area around Kafanchan, where the sovereignty of a Fulani Emir, who went under the title of the “Emir of Jama’a”, was forcefully maintained over non-Muslim peoples, not only by the British but also by the Nigerian State until a couple of years ago.

2. Peaceful Normality

Despite the image often projected by the mass media, even now as we are meeting here, the fact is that most of the time, **Christians and Muslims live together in peace in Nigeria**. They are together in the markets and business houses, in the offices and work camps, in the armed forces and the police, in the political parties and social clubs. The children and youth study and live together in the same schools and institutes of higher learning. Often members of the same family include adherents of both faiths.

Nigerians are generally fervent in their religious convictions. But they also have a broadminded attitude to

religious differences. It is understood and accepted that people can and should be free to make different choices in this area. Therefore, most of the time, our religious differences are taken for granted. It is more than mere tolerance: it is a mutual acceptance that gladly says “Amen” to one another’s prayers. This comes out in public gatherings and official occasions of the highest order. God must be invoked and the prayers of a Christian and a Muslim religious leader are a regular first item on the programme of events. We celebrate each other’s religious festivals. The Archbishop of Abuja receives the gift of a ram or cow from the Government not only at Christmas but also at the major Islamic feast of Eid-il-Fitr.

Perhaps because of this state of generally good relations, there has not been much feeling for the need for formal inter-religious dialogue between Nigerian Christians and Muslims. It is only recently that a Nigerian Inter-religious Council, (NIREC) was set up by the leaders of the two groups, at the initiative of the Christians, with the firm and generous support of the government. The motivation for this kind of initiative was precisely because of the frequent occurrence of conflicts with religious colouring.

3. When Conflicts Explode

The general picture of peaceful living together described above is unfortunately often disturbed by occasional outbursts of conflict, sometimes violent and bloody. As these occur more and more often, the nation is gradually deserving the image of a hotbed of Christian-Muslim conflict. This rather recent phenomenon has been agitating the minds of many in our country. Why these senseless and unnecessary conflicts? Why does it seem to be escalating in recent times?

At this point, it is important to note that rarely do these conflicts arise for purely **religious reasons**. At times, problems break out because of the unguarded public statements of some fanatical preacher, which someone else judges to be provocative and insulting. But these are rather rare. I have often wondered that we have never quarreled over the religious points of doctrine that most divide us, like the divinity of Christ, or the prophethood of Mohamed. And yet, we preach and proclaim these doctrines freely in public. We must therefore look elsewhere for the root cause of these problems.

I believe the root cause should be looked for in the area of **politics**, in all its expressions: ethnic, social, economic, etc. Because of the long period of bad government, Nigerian society is very unstable and prone to upheavals. Rivalry for access to limited resources, and feelings of exclusion and unjust treatment, cause deep dissatisfaction that build up tension. All that is needed is a little spark to detonate a dangerous social explosion. At times, the spark is some disagreement between contesting ethnic groups or local communi-

ties. There are the examples of the Ife-Modakeke war, the Aguleri-Umuleri conflict, both within the same ethnic group. Sometimes it is religion, whenever the rival parties are identified with the two religions. I will soon give examples to demonstrate this thesis of the non-religious basis of apparently religious conflicts. Politicians are adept at the game of manipulation. Religious and ethnic identities generate strong feelings among our people. The political warlords, who loose out in the rough battle for political and economic advantage, do not hesitate to seek cheap allegiance and easy support by rolling out the drums of religious or ethnic war. This is a very insidious dirty game. On the one hand, they try to force one into a partisan pigeonhole, over which one has no choice. On the other hand, many people, out of ignorance, fervently answer the call for a "holy war" unaware of the selfish motives of those calling the faithful or tribesmen for battle.

A complementary cause is the utterances and **activities of fanatics** on both sides. They are easy pawns in the hands of those who manipulate religious sentiments. They are generally honest in their convictions, though misguided in their zeal. The surprising amount of support for the terrorists of 11th September, 2001 in some parts of our country should be a cause for great concern for all peace loving Nigerians. It should be clear to government that to encourage such people in any way at all would be the highest degree of political irresponsibility. If there are any such fanatics on the Christian side, they too should be disarmed and disbanded.

It has been noted that we are seeing religious conflicts more often now under democratic rule than when we were under military rule. That is ironically true and logical. The military rulers kept a tight lid on every form of social agitation. They would not tolerate any form of civil protest, for fear it might degenerate into a popular revolt against military rule. They treated religious tensions with extreme care, and no one was allowed to use religion to create any unrest. In fact, the more notorious fanatics were simply put behind bars, under decrees by which the military dictators gave themselves the right to detain, "legally", anyone without trial for as long as they wished. Now with **democracy**, and freedom, pent-up anger and tensions left long un-addressed are now being let out, with the consequences that we now see around us. In a way, it is part of the price we are having to pay for our democratic freedoms. We hope that government will gradually learn how to democratically maintain law and order, contain irrational eruptions and firmly deal with trouble-makers, even when they are operating under the mask of religion.

4. Some areas of contention

I will now give a few examples of areas of apparently religious conflict, to illustrate the points we have

so far been making. In these matters, there is a basic ambiguity as regards the relationship between **the State and religion** in Nigeria, an ambiguity that is still waiting to be cleared up. On the one hand, the Nigerian constitution takes the clear position that "the government of a State or of the federation shall not adopt any religion as State religion". This formulation was arrived at after very long debate in the constitutional conference of 1977. The draft proposed a clause stating that Nigeria shall be "a secular State". The Islamic lobby vehemently opposed the concept of "secular State" on the grounds that such a term could be interpreted to turn Nigeria into a godless State. The above formulation was adopted as an explanation of what the original drafters meant by "secular". Both sides claimed victory, but the deep ambiguity has remained.

Despite the prohibition of State religion, government is involved in religious matters in a variety of ways. The constitution did not specify how far this can go, or what would constitute "adopting a religion as State religion". All have been admitting the legitimacy of government involvement in issues like religion in schools, chaplaincies in universities and the armed forces formations, and the financing of pilgrimages to Mecca and Jerusalem. But there is almost always a problem as each side claims it is not getting a fair deal. More problematic are two issues that have been causing disaffection: the membership of Nigeria in the Organisation of Islamic Conference, (OIC), and the now raging matter of the Sharia as State criminal law.

As regards the OIC, its defenders claim that it does not make Nigeria an Islamic nation. They argue that any nation that has an appreciable number of Muslims is eligible, not only for membership but for the advantages that they claim go with membership. They cite examples of member nations with a clear minority of Muslims, e.g. Uganda, Cameroun and Gabon. This has not convinced its opponents who point out that these nations were dragged into the OIC by dictator rulers, who never consulted their citizens on the matter. They insist we should terminate our membership so as to leave no one in doubt about the "secular nature of the Nigerian State". The other side retort that the concept of "secular" should not be invoked since it was rejected and dropped from the constitution after long debate. The ambiguity continues, while we remain members. The more problematic issue is the Sharia, and we need to say more about it.

5. The Sharia Controversy

The issue of the Sharia in Nigeria is very complex, and full of misunderstanding. It is the clearest case of the ambiguity that we mentioned above. Christians, and some Muslims too, insist that it violates the constitution of Nigeria, because it is tantamount to adopting

Islam as a State religion in the States where it has become the bases for criminal law. Its proponents claim that what they have done is compatible with the Nigerian constitution. There is no middle ground.

In talking about the Sharia in Nigeria, we need to draw attention to a few considerations.

I. We should recall that the Sharia, as such, is **not new to Nigeria**. As we have noted the pre-colonial Islamic societies of Northern Nigeria were ruled by some form of the Sharia. The Fulani Empire – the Sokoto Caliphate – had an elaborate legal system based on the Sharia. The British by and large retained it, except for clauses that were considered “inhuman” — e.g. cutting off of hands. At independence, Nigeria retained a form of the Sharia, which was restricted largely to issues of personal law. Criminal offenses were handled under a special code, which incorporated certain provisions of the old Sharia code. This arrangement was worked out by the northern political leaders of the day, including the famous Sir Ahmadu Bello, the Sardauna of Sokoto. With the benefit of hindsight, we can now say that this was a reasonable compromise which ensured some measure of peace for many years.

II. The Sharia was a major point of debate during the **constitutional conference** ushering in civil rule in 1977, mentioned above. The main problem was not about extending it to include criminal cases, but rather whether, and how far it should be reflected at the Supreme Court of the land. After a mighty show down, and a walkout led by Alhaji Shehu Shagari, later president of Nigeria, a compromise was, it seems, forced on the assembly by the military government led by General Obasanjo, who is today our president. Afterwards, there have been attempts by various later military governments to tinker with this aspect of our constitution, by way of amendment decrees, e.g. under Babangida, and last of all under Abubakar. The thrust of all those amendments was to gradually enhance the status of the Sharia in the constitution. But when Zamfara State announced that it was extending the Sharia to include criminal matters, it was a qualitative jump, which could not but provoke a strong reaction. All this is happening because of the rather fluid nature of the Sharia law itself.

III. In itself, the Sharia is **not a definite code** that is there to be adopted, like the Code of Canon Law. Rather, every nation has its own version of the Sharia, basing it on some principles of the Islamic legal system. A near parallel could be when Christians speak of “the law of the Gospel”. On this point, there is a lot of ignorance among both Christians and Muslims in Nigeria. We have already seen in Nigeria different forms of the Sharia.

IV. It is in line with this fact that each of the States that have adopted the Sharia has had **to draft its own code**, which was passed in the State legislature. The Attorney General of Zamfara State, whose govern-

ment was the first to take this move, explained that they had made sure that the version of the Sharia that they presented for legislation was designed in such a way that it would not go against the Nigerian constitution. Thus while the provision for the cutting off of thieves’ hands was included, they carefully excluded those relating to apostasy as punishable by death, since the Nigerian constitution clearly guarantees freedom to change one’s religion. When challenged on this apparent “picking and choosing”, he said: “We did not intend to commit constitutional suicide”. Of course, the position that the present Zamfara Sharia code is compatible with the Nigerian constitution is a still unresolved matter for great legal and constitutional debate.

V. The Sharia is a perfect example of a **political agenda** parading as religion. The tragedy is that the ruse has worked with devastating effectiveness. Of course, the Sharia is presented as the religious law of the Muslim community, and many people believe it is so. Christians oppose it saying there is already a legal code for all Nigerians. Muslims insist that it is their “religious right” to have the Sharia. There is no doubt that there is a religious dimension to the problem. But it is quite clear to any discerning mind that the main motivation for the move is political. In the first place, these laws were introduced, not by the Mulahs or religious leaders, but by the governors. These are politicians elected by the people on the platform of political parties, none of which however included the Sharia in its manifesto.

VI. But we may ask: why did they embark on this adventure, which has caused so many problems? In my view, the answer is political manipulation. We have to recall the socio-economic climate in Nigeria these days. There is deep economic malaise. Law and order is very poorly maintained, having kicked out the soldiers and their friends. The gap between the rich and the poor keeps widening. Corruption is rife in the highest places. Besides the politicians have been betraying the hopes and aspirations of the people. The frustrated people are waiting for a messiah, who will put things right. Governor Ahmed Sanni of Zamfara State and his friends have cashed in on this malaise. The people were told that they are in this mess because the Islamic way of life has been abandoned. “Let us have the Sharia, and there will be order, the poor will be relieved, corruption will recede”. And the people shout “Allahu Akbar” in acclamation. We are all still waiting for the rulers to keep this promise.

But meanwhile, the popularity of the governor soared high among a predominantly Muslim citizenry. Things have turned out much better than he ever imagined. Even if he wanted to go back, it was no longer politically expedient or even possible. Other governors saw what was happening in Zamfara and jumped on the bandwagon. Those who tried it in the States with a strong Christian population got their fingers badly burnt, e.g. Kaduna, Bauchi and Gombe States are boiling and

burning in tension. Some other States, e.g. Sokoto and Kebbi, seem so far to have got away with it. For how long, we don't know.

VII. But meanwhile, **the nation is reeling in crisis**. Instead of working towards consolidating national unity across religious lines, the nation is being polarised along those lines. Fanatics are being encouraged to be even more intolerant. After all, they claim, we are now in an Islamic State, or shall soon be. The fanatics and fundamentalists on the other end of the religious spectrum vow that this project of islamisation shall never prevail. Every move and word is interpreted in the light of this confrontation. It is not surprising that incidents of conflict caused by intolerance have increased since the Sharia started.

VIII. In the Sharia States, **Christians and other non-Muslims complain**, and they are told to respect the law of the State. But this is begging the question. Is this the law of the land? Those who cannot stand it have relocated elsewhere. But there are many who cannot relocate to anywhere: those too poor to start life all over again somewhere else; and those who are indigenes of the State and have no other home. The governments continue to claim that the Sharia would not affect non-Muslims. But we have many reports of harassment by Sharia vigilantes, especially in the rural areas. There is no visible way of distinguishing on the streets between a Muslim and a non-Muslim. And how many can uphold their rights if unlawfully dragged to an Islamic court? Thus, there is a matter of respecting fundamental human rights here.

IX. As for **our image abroad**, this has cancelled almost all the respect we gained after military rule. And the recent news about pro-Bin Laden processions in the streets of some Northern cities is hardly a good advertisement for our nation. One wonders when the government will finally realise that this is not a matter to be left to the States to do as they please, at the expense of the whole nation. We hope it will not be too long.

X. We should not forget, nor overlook the fact that there are some basic principles of the Sharia which are common to both Christians and Muslims. These can form the much-needed bridge for the necessary *rapprochement* between both sides. For example, both faiths accept the principle that we must be guided in our daily life by the dictates of our faith, and furthermore, that God's will ought to influence and guide public morality. For these principles effectively to promote unity and harmony, there must be, at the same time, a recognition of legitimate freedom in our perception of the dictates of the faith we embrace, and how we discern the will of God in a religiously mixed society. This is the great challenge before us in Nigeria.

Conclusion

Let me conclude with a few considerations about the way forward. I continue to be optimistic that we

shall win the battle for a peaceful and united nation where every Nigerian will be able to practice his or her religion, for the glory of God and the good of all. The fact that we are so many together, and have been together for many years in the same nation means that we really have no other option but to remain together. The option of partition is not practicable: where do you draw the boundary line? Besides, the example of India and Pakistan shows that partition is no easy solution to the problem of living together. What then is the way forward?

— We need to resolve as soon as possible our constitutional ambiguities, so as to put an end to mutual misunderstanding. We need to look carefully at our constitution, so as to remove and clarify areas that are vague. In particular, we should seriously return to the principle of one nation, one law. Whatever may have been the advantage of the latest form of the Sharia, it is obvious that it has caused a lot of problems for the nation. Do we really have to continue with it? After all, there are many good Muslims in Nigeria who are living happily in the States without the Sharia. Let each religion take care of its own religious laws, and the law of the land will take care of us all.

— All Nigerians should imbibe the principle of the equality of all religion before the law, and the freedom of every one in the matters of religion. It is the true way to peaceful living together.

— Those who are bent on not respecting the rights of others are trouble-makers. Their activities should be carefully monitored. Those who disturb law and order should be dealt with as criminals, even if they fraudulently and blasphemously claim to be acting in the name of God. God is for peace based on justice.

— Finally, we should continue to seek avenues and forums for formal and informal dialogue between Christian and Muslim leaders. It makes a lot of difference when we know each other as human beings and fellow citizens of the same nation.

I believe that Nigeria, as the greatest Islamo-Christian nation in the world has a destiny to show the world how the two greatest religions in the world today can live together in mutual respect and equality. In Nigeria, each group is quite at home. We demand and enjoy our rights, without apologies to anyone. No one is at anybody's mercy. We do not "tolerate" each other: we accept one another, as children and worshippers of God. That is how it should be everywhere – even where one religion happens to be dominant. In a world moving towards ever-greater globalisation, that is the only way to peace and harmony among people of all faiths.

Ref.: Author's talk to SEDOS on 17 October 2001.

The Frontiers of Mission “Ad Gentes”

Eugene Hillman’s recent article, “Ministry Missionary or Pastoral” (*SEDOS Bulletin*, vol. 33, no. 6), is an opportune and challenging reflection on the nature and precise focus of the specific missionary vocation *ad gentes*. While I find myself in sympathy and agreement with Hillman’s concern to distinguish the mission *ad gentes* from the general mission of the Church and to underline its importance, I have some reservations about his understanding of the frontiers of this mission.

The Gap between Theory and Practice

Hillman is rightly concerned about the growing gap between theory and practice in the Church’s commitment to the mission *ad gentes*. The Church’s official teaching could hardly be clearer about the paramount importance of the mission *ad gentes*. It is, according to Pope John Paul II’s *Redemptoris Missio*, “one of the Church’s fundamental activities: it is essential and never-ending” (RM, n. 31); it is “the first task of the Church” (RM, n. 34); and today it “still represents the greatest challenge for the Church” (RM, n. 40). In practice, however, these statements have not been matched by any significant increase in the allocation of personnel and other resources to this mission. To the contrary, as Hillman points out, commitment to the mission *ad gentes* seems to be diminishing. According to David B. Barrett’s recent statistics, less than 10 per cent of professional missionaries are deployed in this service, while more than 90 per cent are serving Christian populations. If true, this statistic is certainly alarming.

A Fuzzy Missiology

Among the variety of reasons, pastoral and canonical, for the continuing decline in the Church’s commitment of personnel and resources to the mission *ad gentes*, Hillman highlights and critiques what he terms the “fuzzy missiology” being propagated by some mission theologians. These so broaden the concept of mission that it ends up signifying nothing in particular. Hillman is especially critical of Donal Dorr, a well-known Irish writer on topics of missionary interest, whose recent book, *Mission in Today’s World*, he claims, applies the missionary label to a wide spectrum of faith-inspired activities in which Christians are currently engaged.

In identifying several “new frontiers” towards which the mission *ad gentes* ought to be directed today, Dorr is, in Hillman’s judgement, “reading into” *Redemptoris Missio* something that is simply not there. For Hillman,

the new frontiers mentioned by Dorr, e.g., ecology, refugees, debt relief, inter-faith dialogue, inculturation, etc., fall within the ambit of the Church’s ordinary pastoral care, or into the category of “other ecclesial activities”, which are not the direct concern of the mission *ad gentes*.

Hillman himself opts for a very precise and traditional definition of the mission *ad gentes*. It is “missionary activity proper” and is directed to peoples among whom the Church has not been firmly established and whose cultures have not yet been influenced by the Gospel. Furthermore, these peoples and cultures are to be found in specific “geographical areas”. In Hillman’s view, this is the understanding of mission *ad gentes* clearly endorsed by *Redemptoris Missio*, which was written to “clear up doubts and ambiguities regarding the specific nature of missionary activity *ad gentes*” (RM, n. 2).

Hillman’s criticism of Dorr, then, is very serious. He is effectively accusing him of misinterpreting *Redemptoris Missio* in identifying frontiers of mission *ad gentes* beyond the boundaries of specific geographical areas. But is Dorr in fact misinterpreting *Redemptoris Missio*? Could it be that it is Hillman who is being selective in his interpretation of the Encyclical’s teaching on the mission *ad gentes*? Let us take a closer look at what *Redemptoris Missio* has to say about the frontiers of mission *ad gentes*.

The Frontiers of Mission “Ad Gentes”

While much of *Redemptoris Missio* is concerned with the Church’s missionary mandate in general, the specific theme of chapter four is the mission *ad gentes*. Spelling out the distinctive nature and permanent relevance of this mission today, this chapter is especially concerned to show that horizons of this mission today are “wider than ever” (RM, n. 34). Why “wider than ever”? Surely not because of the discovery of new geographical regions of the world where the

Church has not yet established a presence? After all, the Church is today more geographically dispersed than ever before in its history. True enough, *Redemptoris Missio* acknowledges that, despite the growth in the number of new Churches in recent times, there “still remain vast regions still to be evangelised” (RM, n. 37). Moreover, the criterion of geography, is “still a valid indicator of the frontiers towards which missionary activity must be directed” (*ibid.*). However, the Encyclical makes it quite clear that geography cannot be the sole criterion for determining the frontiers of the mission *ad gentes* today for it is “somewhat imprecise and always provisional” (RM, n. 37).

In a world “characterised by rapid and profound transformations ... having a powerful effect on the overall missionary picture”, the criterion of geography needs to be supplemented by other sociological and cultural criteria. Hence *Redemptoris Missio* goes on to identify “new worlds and new social phenomena” and “cultural sectors — the modern equivalents of the *Arceopagus*”, towards which “the Church’s missionary activity ought to be directed” today (cf. RM, n. 37).

Under these “new worlds”, paragraph 37 makes explicit mention of the following categories:

- the megacities of our world “where a new humanity, so to speak, is emerging, and where new models of development are taking shape” (*ibid.*);
- the youth who cannot be evangelised by “the ordinary means of pastoral work” (*ibid.*);
- migrants and refugees;
- those living in situations of poverty;
- the new culture emerging in the mass media;
- and new areas of activity such as “commitment to peace, development and the liberation of peoples, the rights of individuals and peoples, especially those of minorities, the advancement of women and children, safeguarding the created world” (*ibid.*).

Three points can be made about these new worlds mentioned in *Redemptoris Missio*, n. 37. Firstly, they are not coterminous with specific geographical areas but rather cross over territorial boundaries. Secondly, these worlds are inhabited by people who have yet to be evangelised. Thirdly, new cultures are emerging in some of these worlds (e.g., the world of young people and the world of the media), which have not been influenced by the Gospel. These worlds, therefore, require an outreach quite “beyond the ordinary means of pastoral work” (RM, n. 37) and, hence, constitute legitimate new frontiers for the mission *ad gentes* today.

If, then, the mission *ad gentes* is “still in its infancy” (RM, n. 37) and if its horizons today are “wider than ever” (*ibid.*), this is not primarily because there are geo-

graphical areas of our world where the Church is not yet present — though there are indeed such areas on all six continents. It is mainly because there are whole new worlds emerging to which the Gospel must be proclaimed and in which it must be incarnated. These worlds also constitute “the vast horizons” of the mission *ad gentes* today and provide new opportunities and challenges for missionaries.

Conclusion

Hillman, then, is incorrect in accusing Dorr of “reading into” *Redemptoris Missio* in viewing the new worlds mentioned in paragraph 37 as a legitimate extension of the frontiers of the mission *ad gentes*. However, in fairness, I should add that Dorr gives less weight to the geographical criterion in determining the frontiers of the mission *ad gentes* than *Redemptoris Missio* would warrant. Even if the Church is present on every continent, there still exist “countries and geographical and cultural areas which lack indigenous Christian communities ... particularly in Asia, towards which the Church’s mission *ad gentes* ought chiefly to be directed” (RM, n. 37). Again a few paragraphs later the same point is reiterated: “We need therefore to direct our attention towards those geographical areas and cultural settings which still remain uninfluenced by the Gospel” (RM, n. 40).

A balanced interpretation of *Redemptoris Missio*’s teaching on the mission *ad gentes* would need to integrate the old and new frontiers mentioned in paragraph 37. If Hillman’s criticism of Dorr’s reading of this paragraph is unwarranted, Dorr’s criticism of “most Catholic missionary congregations and societies” for being slow to move away from “the geographical approach to mission” (*Mission in Today’s World*, p. 206) is too harsh. Missionary Congregations and Societies have striven over the past twenty-five years to respond to the new frontiers of mission mentioned in *Redemptoris Missio*, while continuing to work within the specific geographical regions they were sent to evangelise.

I agree with Dorr in calling on missionaries to be more open “to the Spirit in working out a model of mission appropriate to our time and world” (*ibid.*, p. 213). However, I am not sure that the desire to hold on to the geographical criterion of mission *ad gentes* is evidence of a refusal to live in the present or to be open to the Spirit. Might it not flow from a profound spiritual wisdom, embedded in the communal experience and established traditions of these Congregations?

Ref.: Text from the Author (e-mail: mmcabe@pcn.net).

Pour une théologie de la différence. Identité, altérité, dialogue

Il est très difficile de risquer une parole sur la présence des minorités chrétiennes au sein d'un islam majoritaire quand on a pris une meilleure conscience de la diversité et la complexité des situations. Conformément à la demande qui m'a été adressée, je voudrais tenter d'esquisser ce que pourrait être une *théologie de la différence*. L'intuition de base qui me guide est celle-ci : il faut aller jusqu'au bout de la différence de l'Autre pour découvrir avec des yeux neufs sa propre différence. C'est pourquoi j'ai choisi de prendre comme sous-titre : *identité, altérité, dialogue*. C'est à travers la reconnaissance de l'altérité de l'autre que je découvre mieux ma propre identité et alors les conditions d'un vrai dialogue sont posées. La question importante en effet est celle-ci : comment demeurer fidèle à soi-même sans concession et cependant favoriser les chances du dialogue ? Il y a une troisième voie possible entre un dialogue de sourds et un dialogue complaisant qui ne serait qu'un leurre. Même s'il s'agit d'un idéal jamais atteint, je reprends volontiers à mon compte le titre que Michel de Certeau avait cru pouvoir retenir pour un de ses livres : *L'Étranger ou l'union dans la différence*.

Le plan de mon exposé sera simple. Dans un premier temps, je commencerai par rappeler l'étrangeté ou encore l'énigme de l'islam comme unique religion mondiale survenue après le christianisme. Il s'agira de souligner son étrangeté alors que par ailleurs il a la prétention d'accomplir et le judaïsme et le christianisme. Et nous verrons les difficultés propres du dialogue islamo-chrétien par rapport aux conditions générales et aux critères du dialogue interreligieux. Dans un second temps, j'insisterai sur les fondements théologiques qui nous permettent de définir le christianisme comme une *religion de l'altérité*. C'est justement, le défi du pluralisme religieux qui nous invite à revenir au cœur du paradoxe chrétien comme religion de l'incarnation et comme religion de la kénose de Dieu. On peut alors continuer d'affirmer le caractère unique de l'identité chrétienne sans faire du christianisme une religion totalitaire. Enfin dans une troisième partie, nous réfléchirons sur ce que peut être une présence d'Église dans un pays à majorité musulmane et sur les différentes formes de dialogue qui peuvent être à leur manière des formes de la mission dans un environnement hostile.

I. L'énigme de l'islam

Le surgissement de l'islam comme grande religion monothéiste 600 ans après la venue du Christ demeure toujours une énigme pour la conscience chrétienne. Il

prétend bien être la clôture de cette révélation portant sur l'unicité de Dieu qui commence avec la religion d'Israël et qui a trouvé son accomplissement avec le christianisme. Certains historiens de la religion font observer qu'un quatrième monothéisme est proprement impensable. Et en tout cas, il est vrai que depuis le VII^{ème} siècle aucune autre grande religion n'a surgi. Si l'on peut citer de nouvelles religions, soit elles se rattachent aux religions dites bibliques (c'est le cas pour le Sikhisme ou le Baahisme), soit elles sont des syncrétismes nouveaux qui empruntent beaucoup aux religions orientales comme l'hindouisme et le bouddhisme. Il faut en dire autant des multiples sectes ou même religions qui se réclament de près ou de loin du christianisme.

Et à l'intérieur du dialogue interreligieux qui est officiellement recommandé par l'Église catholique depuis Vatican II, l'islam conserve un statut spécial. On ne peut pas l'assimiler aux grandes religions du monde qui répugnent à désigner l'absolu comme un Dieu personnel. Il s'agit même de la religion monothéiste par excellence. Mais par ailleurs, il serait illusoire de vouloir rapprocher le dialogue islamo-chrétien du dialogue judéo-chrétien. Le judaïsme jouira toujours d'un statut privilégié aux yeux de l'Église dans la mesure où il inaugure l'histoire du salut dont le Christ est l'accomplissement. Même si l'islam ne prétend pas apporter une révélation nouvelle mais restituer en la corrigeant la Révélation dont ont déjà témoigné Moïse et Jésus, il est probablement abusif et même erroné de parler de l'islam comme d'une religion biblique. Et la manière dont l'islam recueille certains éléments du message néotestamentaire est si étrange que la plupart des théologiens se refusent à en faire une *hérésie chrétienne* même si cela fut une opinion théologique largement répandue dans le passé. Ce serait déjà méconnaître l'altérité de l'islam.

Pour souligner cette différence musulmane, j'insisterai d'abord sur l'étrangeté du Coran comme révélation divine et sur la méconnaissance des dogmes fondamentaux du christianisme par l'islam, mais en même temps en vertu de certaines convergences nous pouvons parler d'une rivalité entre ces deux frères jumeaux que sont l'islam et le christianisme. Rivalité qui est renforcée par le conflit historique entre deux civilisations. Nous pourrions alors conclure sur la difficulté propre au dialogue islamo-chrétien.

L'étrangeté du Coran

Pour celui qui est familier de la Bible hébraïque et

du Nouveau Testament, la lecture du Coran est toujours une expérience déroutante. Ce n'est pas seulement à cause de sa forme poétique et de la coexistence d'enseignements très spirituels et de prescriptions très prosaïques d'ordre juridique et moral. C'est surtout à cause de nombreux emprunts faits aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, mais coupés de leur contexte et dans un ordre surprenant. On s'interroge sur le choix des figures bibliques qui sont retenues à l'exclusion d'autres et de l'absence quasi complète de références aux livres prophétiques. Et si le Coran réserve une place éminente au prophète Jésus qui est né de la vierge Marie par la puissance de l'Esprit, on s'étonne du silence sur le sermon sur la montagne et sur certains événements de sa vie, en particulier sa mort sur la croix (qui n'a été qu'une apparence) et sur sa résurrection.

On ne peut comprendre ces références purement matérielles à la littérature biblique que si on restitue l'originalité de la révélation biblique dans sa différence avec la révélation coranique. Selon la conception biblique, le rapport de la Révélation à l'histoire est essentiel. Le Dieu d'Israël est un Dieu de l'histoire avant même d'être le Dieu du cosmos. À la limite, on pourrait dire que Dieu écrit une histoire plutôt qu'un livre. La parole des prophètes comme témoignage interprétatif est seconde par rapport aux événements d'une histoire sainte dont Dieu est l'agent. Et au sommet de la Révélation, c'est-à-dire de l'autocommunication que Dieu fait de lui-même aux hommes plongés dans l'histoire, Jésus-Christ est inséparablement un événement historique et un événement de parole.

Si maintenant on considère la révélation coranique, il faut dire que la Parole de Dieu révélée dans le Coran est sans rapport avec l'histoire. Elle consiste essentiellement dans le miracle par lequel Dieu a fait dicter mot à mot le Coran par l'archange Gabriel au prophète Mohammed. Il y a comme une déhistoricisation de l'histoire sainte telle qu'elle est racontée dans la Bible puisque le message prophétique sur l'unicité de Dieu est identique d'un prophète à l'autre et trouve son origine dans la nature même de l'homme comme créature soumise à Dieu. En fait, il n'y a pas d'autre alliance que le pacte primordial qui coïncide avec la création d'Adam. Ainsi, tout être humain est un musulman en puissance. Mohammed est "le sceau de la prophétie" dans la mesure où il transmet dans sa pureté le message initial dont Abraham, Moïse et Jésus ont été avant lui les prophètes mais qui fut falsifié par les juifs et les chrétiens. Il n'y a donc pas de progrès de la Révélation qui serait lié à des alliances successives comme c'est le cas dans la Bible. "Le Coran n'a pas été inventé par un autre que Dieu, il est la confirmation de ce qui existait avant" (X, 37). Mais en fait, l'islam n'a pas seulement la prétention de *confirmer* une Révélation déjà accordée par Dieu : il *remplace* et il devient le critère de sélection dans les Écritures antérieures. Ce qu'il y a de meilleur chez les juifs et les chrétiens, c'est leur part d'*islam* ou de soumission

dont ils sont les porteurs à leur insu. C'est pourquoi il serait illusoire de vouloir établir une symétrie entre la manière dont la Nouvelle Alliance en Jésus-Christ accomplit la Torah et les prophètes et la manière dont l'islam accomplit ces deux religions monothéistes que sont le judaïsme et le christianisme.

Même le personnage d'Abraham qui est par excellence la figure du chevalier de la foi commune aux trois religions monothéistes a une signification différente dans la Bible et dans le Coran. Pour l'islam, la foi d'Abraham est la reconnaissance de la grandeur du Dieu créateur à partir de la contemplation du ciel étoilé. Il ne fait que réactualiser en quelque manière la foi de l'Adam primitif qui découvre l'unicité de Dieu comme inscrite en creux dans sa condition de créature. Pour la tradition juive et la tradition chrétienne, Abraham est avant tout le Père des croyants parce qu'il a cru à une promesse inouïe en dépit de cette mise à l'épreuve extrême que le fut le sacrifice de son fils unique. Il est donc tourné vers l'avenir et il est le guide d'un peuple en marche en quête d'une autre patrie du sein même de cette histoire.

Il n'en demeure pas moins que juifs, chrétiens et musulmans sont tous légitimement désignés comme fils d'Abraham en qui ils reconnaissent le Père de tous les croyants au Dieu unique. Même si les chrétiens ne se réclament pas de la postérité charnelle d'Abraham soit par Isaac, soit par Ismaël, ils sont bien les héritiers de la promesse. On devient fils d'Abraham en croyant en Jésus. "Si vous appartenez au Christ, vous êtes de la descendance d'Abraham selon la promesse" (Gal 3,29). On peut donc parler d'une expérience religieuse commune aux trois religions qui s'enracinent dans la foi d'Abraham quoiqu'il en soit des modalités différentes de cette foi. C'était en tout cas la conviction intime de Jean-Paul II dans son discours sur le stade de Casablanca le 19 août 1985 : "Abraham est pour nous un même modèle de foi en Dieu, de soumission à sa volonté et de confiance en sa bonté".

L'étrange méconnaissance du vrai christianisme

Le monothéisme radical de l'islam récuse à la fois l'affirmation du mystère trinitaire et l'affirmation de l'incarnation qui sont au cœur du message chrétien dans sa nouveauté par rapport à la Révélation de l'Ancienne Alliance. La négation de la filiation divine de Jésus n'est que la conséquence d'un monothéisme anti-trinitaire : l'affirmation du Dieu-Trinité est contraire à l'unicité de Dieu et l'affirmation du dogme de l'incarnation est contraire à la transcendance absolue de Dieu. Cette méconnaissance fondamentale remplit toujours les chrétiens d'une surprise douloureuse. On est tenté de se demander s'il s'agit d'un rejet circonstanciel qui relève de malentendus liés à des circonstances historiques ou s'il s'agit d'un rejet fondamental irrémédiable. En tout cas, durant des siècles, on a estimé du côté des deux traditions qu'il s'agissait d'une difficulté in-

surmontable et d'un différent non négociable. Et encore aujourd'hui à l'âge du dialogue interreligieux, au moment même où l'adoration du Dieu unique est un héritage commun aux chrétiens et aux musulmans, c'est la nature même du monothéisme qui nous rend étrangers les uns aux autres. Certes, nous pouvons redire avec le pape dans son discours de Casablanca : "Nous croyons au même Dieu, le Dieu unique, le Dieu vivant, qui crée les mondes et porte les créatures à leur perfection". Mais en fait, conformément aux Révélations qui nous sont confiées, nous nous réclamons de deux conceptions très différentes de Dieu.

Il serait illusoire de penser que l'islam récuse seulement une caricature de la doctrine chrétienne de la Trinité, caricature dont on retrouve la trace dans le Coran (5,116), et selon laquelle la Trinité consisterait en ces trois personnes que sont Dieu le Père, la vierge Marie et Jésus. Il est très difficile de faire comprendre à un musulman que le nom de "Père" est un nom propre de Dieu. Ce qui pour nous évoque un principe, une génération spirituelle et éternelle au sein même de Dieu, sera toujours compris par l'islam comme une génération charnelle. C'est pourquoi il se refuse absolument à reconnaître la filiation divine de Jésus alors même qu'il confesse sa sainteté (selon la tradition, il est "le sceau de la sainteté") dans la mesure où il ne s'inscrit pas dans la suite des générations humaines et procède directement de l'Esprit de Dieu. Ainsi, affirmer l'existence de trois personnes en Dieu, c'est compromettre la simplicité absolue de Dieu et tomber déjà dans le péché par excellence, celui d'associationnisme : "Oui, ceux qui disent : Dieu est en vérité le troisième de trois sont impies. Il n'y a de Dieu qu'un Dieu unique" (5, 73). L'unicité de Dieu n'est pas seulement externe au sens où il n'y a pas d'autres dieux ; elle est interne, celle d'un Dieu indivisible, indissociable. C'est le sens du mot *samad* (112,2). Quelque soit la traduction du mot "personne" en arabe, confesser un Dieu un en trois personnes, c'est nécessairement aboutir au trithéisme.

Nous avons déjà vu que l'idée d'une alliance de Dieu avec l'histoire des hommes est étrangère à l'islam. Parler d'une alliance qui aille jusqu'à l'incarnation de Dieu dans l'humanité d'un homme, Jésus de Nazareth, est totalement absurde. Ce serait faire injure à la véritable transcendance de Dieu et ce serait aller contre le principe de non contradiction : un Dieu transcendant ne peut jamais s'incarner dans un corps humain. Le Coran reconnaît bien le miracle de la naissance virgine de Jésus. Mais Jésus demeure un être ordinaire et sa création immédiate sans passer par la génération humaine est finalement semblable à la création de l'Adam primitif. Dieu est vraiment le Tout Autre et l'islam a un sens tellement aigu de sa transcendance qu'il répugne à toute idée de médiation. Il n'y a pas d'autre médiation que le Coran lui-même et l'idée d'un médiateur qui soit en même temps un homme-Dieu est absurde. Le prophète lui-même n'est pas un médiateur et on sait que l'is-

lam ignore l'idée d'un clergé, d'une Église, de sacrements.

J'ai tenu à insister avec force sur la *différence* musulmane car si un dialogue authentique est possible, c'est dans le respect de nos différences et non à partir de prétendues convergences. Il est impossible de faire une lecture chrétienne du Coran comme on peut le faire à propos des livres de l'Ancien Testament. Mais comme je le dirai plus loin, c'est dans sa différence même que le message du Coran interpelle la foi chrétienne. L'islam a un rôle mystérieux d'*avertisseur* dans le sens de la quête d'un Dieu toujours plus grand. Comment ne pas reconnaître en effet que nos formulations sur la Trinité sont souvent verbales ou au moins insuffisantes car elles risquent de compromettre l'unicité de Dieu et aboutissent à une forme de trithéisme. De même, il y a une manière de comprendre la divinité de Jésus qui peut porter atteinte à l'absolue transcendance de Dieu et aboutir parfois à une forme de bithéisme.

Ce qui renforce l'énigme historique de l'islam, c'est qu'en dépit de ces divergences fondamentales, il comporte bien des ressemblances avec le christianisme au sein du concert mondial des religions du monde. Au jugement d'une histoire conflictuelle qui dure depuis 13 siècles, on a pu parler de *rivalité mimétique*. Toute la question alors serait de savoir s'il n'est pas temps de convertir cette rivalité en émulation réciproque.

Une rivalité mimétique

Si on compare le christianisme et l'islam aux autres religions du monde, on peut dire qu'ils ont tous les deux la même ambition eschatologique : ce sont des religions de l'accomplissement définitif. Pour les chrétiens, le Christ est le "oui" définitif de Dieu à l'homme qui accomplit toutes les prophéties et toutes les promesses de l'Ancienne Alliance. L'islam a de même la prétention d'accomplir toutes les religions antérieures. Même si le Coran réserve une place privilégiée à Jésus comme prophète, c'est le prophète Mohammed qui est "le sceau de la prophétie", le prophète de l'Ultime, qui confirme et accomplit les prophéties antérieures d'Abraham, de Moïse et de Jésus. Sa prophétie a un caractère récapitulateur par rapport à la prophétie de Jésus et donc par rapport à la prétention même de Jésus quant à son identité avec Dieu.

Il faut ajouter que les deux religions rivalisent depuis des siècles quant à leur prétention à l'universalité. À la différence du judaïsme et de beaucoup d'autres religions qui sont liées à une terre, à une ethnie et à une culture, elles sont congénitalement missionnaires. Et de fait, en dépit de leur lieu de naissance, elles ont transgressé toutes les frontières ethniques, culturelles et politiques pour se répandre dans tous les continents. Il y a longtemps que l'islam qui compte près d'un milliard de fidèles ne coïncide plus avec le monde arabe. L'islam africain et surtout l'islam asiatique font preuve d'une

vitalité croissante. Les deux religions justifient leur zèle missionnaire et leur volonté de conquête dans la mesure où elles revendiquent toutes les deux d'être les seules détentrices du salut définitif pour tout homme. Et si l'islam fait preuve d'une certaine tolérance pour les gens de l'Écriture, c'est-à-dire les membres des deux autres religions, c'est dans la mesure où ces hommes et ces femmes de bonne volonté sont déjà des musulmans qui s'ignorent.

Enfin, les deux religions ont la même prétention de détenir la vérité absolue sur Dieu, l'homme et le monde puisqu'elles s'appuient sur une Écriture qui est la Parole même de Dieu. C'est là qu'il faut chercher la source profonde des rapports conflictuels du christianisme et de l'islam et aussi de leur intolérance spontanée à l'égard des autres religions. Durant des siècles, les musulmans comme les chrétiens ont dogmatisé et légiféré à partir d'une conception de la Révélation comme vérité absolue, unique, immuable échappant à toute historicité. Comment s'étonner si, à partir de cette vérité absolue, chaque communauté a élaboré des constructions théologiques et juridiques qui sont devenues des systèmes d'exclusion réciproques ? Chaque religion se réclamait d'une tradition vivante qui reposait sur le postulat indiscuté que les textes consignés dans les corpus officiels sont la reproduction fidèle des énoncés initiaux de la Révélation. Ainsi, dès le début, les chrétiens ont refusé de reconnaître le dogme premier de l'islam, à savoir le Coran, comme Parole de Dieu révélée aux hommes par l'intermédiaire de Mohammed, l'envoyé de Dieu. Et à l'inverse, les musulmans n'ont pas cessé, sur la base même du Coran, de reprocher aux chrétiens comme aux juifs leur falsification des Écritures.

Le conflit de deux imaginaires

Le vieux contentieux historique entre l'islam et le christianisme a donc des causes structurelles et doctrinales qui tiennent à des prétentions identiques. Mais il ne s'agit pas seulement d'un affrontement théologique entre deux religions concurrentes. Il s'agit aussi de la rivalité entre deux empires et entre deux civilisations. De même que le christianisme des origines a donné naissance à la chrétienté avec toutes les confusions possibles du politique et du religieux, le succès de la prédication du prophète Mohammed a entraîné très vite l'édification d'un nouvel empire qui a conquis l'espace méditerranéen du VII^e siècle au XII^e siècle avec des capitales aussi prestigieuses que Damas, Bagdad et Cordoue. Et quoiqu'il en soit de la différence des situations historiques, qui tient en particulier au fait que l'Islam ne coïncide plus avec la civilisation arabo-musulmane, encore aujourd'hui l'affrontement entre les deux religions alimente la rivalité entre deux modèles de civilisation, le monde de l'islam d'un côté, l'Occident de l'autre. Et à l'intérieur de chaque religion, les fidèles projettent sur l'autre leur imaginaire collectif qui

se nourrit de représentations stéréotypées, de préjugés non critiqués, de frustrations et de craintes ancestrales. L'horrible attaque du 11 septembre dernier réactualise l'antique peur de la chrétienté qui jusqu'à la victoire de Lépante a vécu face à la menace de l'islam avec la mentalité d'une ville assiégée. Et à cause du resurgissement périodique de l'idéologie perverse de l'islamisme, certains sont tentés de penser, surtout depuis l'effondrement de l'empire soviétique, que la frontière entre le monde libre et un monde totalitaire, c'est la frontière entre l'Occident et le monde de l'islam.

À l'inverse, l'imaginaire collectif des masses musulmanes continue souvent d'identifier le christianisme avec un modèle occidental impérialiste et matérialiste. Et un discours simplificateur serait enclin à nous faire croire que le christianisme est la religion dominante des pays riches du premier monde alors que l'islam serait la religion par excellence des peuples opprimés du Tiers-Monde. On sait que la réalité est autrement complexe surtout si on évoque les pays du Golfe et le succès économique de certains pays musulmans du Sud-Est asiatique. Mais en même temps, il reste vrai que le christianisme doit s'interroger sur sa responsabilité directe ou indirecte dans l'édification d'un ordre mondial sous le signe de la loi du marché qui maintient des millions d'hommes et de femmes dans un réseau de contraintes économiques mises en place par l'Occident.

La difficulté du dialogue islamo-chrétien

Au terme de ce rapide tour d'horizon sur l'islam dans sa différence propre, il apparaît que même à l'âge du dialogue interreligieux, le dialogue avec l'islam demeure particulièrement difficile. Cela ne tient pas seulement à des contradictions d'ordre théologique ou à des ambitions missionnaires rivales. Cela tient aussi historiquement à la distanciation culturelle engendrée par deux idéologies religieuses qui ont toutes les deux l'ambition de façonner de manière totalitaire la vie individuelle, familiale et sociale.

Je voudrais encore me faire l'écho à partir de ma propre expérience d'une difficulté supplémentaire dans le dialogue entre chrétiens et musulmans. On sait qu'une des conditions essentielles de tout dialogue véritable, c'est l'égalité entre les partenaires. Or les musulmans ont très souvent le sentiment que ce préalable n'existe pas. Ce n'est pas seulement dû à un complexe d'infériorité qui proviendrait d'un retard de plusieurs siècles à l'égard d'une modernité à laquelle le christianisme a su s'adapter sans se renier. Cela tient à ce que le dialogue semble biaisé dès le départ. En effet, au moment même où les musulmans reconnaissent en Jésus un très grand prophète et sont prêts à recevoir son message comme Parole de Dieu au moins en ce qui concerne l'adoration du Dieu unique, ils constatent que les chrétiens ne sont pas prêts à admettre l'authenticité de la prophétie

de Mohammed. Comment en effet reconnaître en lui un envoyé de Dieu alors qu'il condamne comme idolâtrie la filiation divine de Jésus et professe un monothéisme antitrinitaire ?

II. Pour un christianisme comme religion de l'altérité

Nous avons donc pris conscience de la différence de l'islam et par rapport au judaïsme et par rapport au christianisme. Nous sommes confrontés à une *altérité* d'autant plus étrange que c'est dans l'ordre même de ce qui nous est le plus commun, l'adoration du Dieu unique et vivant, que finalement nous découvrons tout ce qui nous sépare dans notre conception du visage de Dieu. Comment demeurer fidèles à notre identité chrétienne et en même temps faire preuve d'ouverture à l'autre dans le respect de son altérité ? Depuis Vatican II et pour la première fois depuis des siècles, l'Église nous recommande une attitude de respect, d'estime et même d'amitié à l'égard de cette grande religion non chrétienne qu'est l'islam. Ce n'est pas évident quand on appartient à une minorité chrétienne au sein d'une société entièrement façonnée par un islam majoritaire et souvent intolérant. Comment réclamer le droit d'être un citoyen comme les autres tout en affirmant son identité chrétienne alors que l'islam a encore beaucoup de mal à reconnaître le droit à la liberté religieuse ? Comme chrétiens et comme religieux et religieuses, notre vocation est d'être une présence de l'Église et de témoigner de l'amour du Christ. Mais notre attitude de dialogue à l'égard de l'autre musulman ne se fonde pas seulement sur un esprit de tolérance ou même sur l'amour de mon frère étranger. Elle a des motifs théologiques. Elle s'enracine dans la singularité même du christianisme comme *religion de l'altérité*. Je vous invite à commencer par réfléchir sur le paradoxe même du dialogue interreligieux.

Le paradoxe du dialogue interreligieux

Comme dans tout dialogue, la première condition, c'est de respecter l'autre dans sa différence. Pour ce faire, je dois manifester de l'intérêt pour les convictions de l'autre, et cela, d'autant plus qu'elles me sont culturellement et religieusement étrangères. Quand il s'agit de l'islam, je dois dépasser mes préjugés spontanés et me garder de réduire à du déjà connu ce qui me semble avoir quelque similitude avec mon propre univers religieux. Même si dans un passé lié à l'aventure coloniale, la mission de l'Église a souvent coïncidé avec un non-respect des cultures étrangères, cette période est heureusement révolue. Nous sommes plutôt invités à nous souvenir que la reconnaissance de l'étranger appartient aux racines de la tradition judéo-chrétienne. Cela fait déjà partie du Code de l'alliance : "L'étranger tu n'exploiteras pas et tu ne l'opprimeras pas, car vous

avez été étrangers au pays d'Égypte" (Ex 22, 20). Et quand Paul, le juif devenu chrétien, refuse de soumettre les païens au rite de la circoncision, il fait preuve de ce respect de l'autre dans sa différence. De même, beaucoup de paraboles de Jésus témoignent de ce respect de l'étranger dans son étrangeté. Il conviendrait de réfléchir sur la distance entre un dialogue qui cultive le sens de la différence et un dialogue qui tend à l'assimilation. Il y a un vieux principe qui remonte à la philosophie grecque, c'est-à-dire à la philosophie de l'identité selon Parménide qui veut que seul "le semblable peut reconnaître le semblable". Il a dominé trop souvent notre théologie et a commandé une certaine stratégie missionnaire à l'époque de la conquête coloniale. Il faudrait lui substituer un autre principe qui a sa source dans la tradition biblique, à savoir que le dissemblable reconnaît l'autre dans son altérité.

La seconde condition d'un vrai dialogue, c'est une certaine égalité entre les partenaires. Nous avons vu que c'était la principale difficulté du dialogue interreligieux, en particulier avec l'islam. Il y a nécessairement une tension entre la déontologie du dialogue et la conviction que j'appartiens à la vraie religion qui apporte la révélation définitive sur le mystère de Dieu. Mais ce serait une illusion de penser que pour faciliter le dialogue je dois mettre ma foi entre parenthèses et la suspendre temporairement. Le paradoxe même du dialogue interreligieux c'est de concilier l'engagement absolu qu'implique toute démarche religieuse avec une attitude d'ouverture aux convictions de l'autre. Et j'attends que l'autre fasse preuve du même respect à mon égard alors qu'il est convaincu lui aussi de la vérité de sa propre religion. La fidélité à mon identité et à la vérité dont je me réclame n'engendre pas un sentiment de supériorité si je découvre que la vérité qui fait l'objet pour moi d'une adhésion absolue n'est pas nécessairement exclusive ou même inclusive de toute autre vérité. Elle est relative ne serait-ce qu'à cause de la particularité historique de son origine.

Le dialogue interreligieux tel qu'il se pratique actuellement dans l'Église fait en tout cas la preuve qu'il est possible de continuer à dialoguer, alors même qu'on se réclame de vérités différentes. Cela est possible même avec ce frère jumeau mais concurrent qu'est l'islam. Le dialogue est peut-être une longue patience, une patience *géologique* disait quelqu'un, mais il n'aboutit pas nécessairement comme trop le pensent au relativisme ou au scepticisme. Il conduit plutôt à une redécouverte de ma propre vérité et à la quête d'une vérité plus haute et plus compréhensive que la vérité partielle dont chacun est le témoin. Finalement, la vraie tolérance contrairement à ce que l'on croit repose toujours sur des convictions fortes.

Cependant, une difficulté demeure qui tient à la singularité même du christianisme. J'ai pu parler d'une certaine relativité de la vérité religieuse dans la mesure

où elle s'enracine dans une particularité historique. Or la vérité chrétienne est toute relative à cette particularité historique qu'est l'événement Jésus-Christ qui coïncide avec l'irruption dans l'histoire de l'Absolu même qui est Dieu. C'est là une prétention inouïe que récuse en particulier l'interlocuteur musulman. C'est justement la tâche difficile d'une théologie moderne des religions de réinterpréter l'unicité de la médiation du Christ sur l'horizon d'un pluralisme religieux apparemment insurmontable.

Une théologie du pluralisme religieux

Cette théologie des religions qu'il vaut mieux désigner comme une théologie du pluralisme religieux maintient bien l'unicité singulière du christianisme dans la mesure où il témoigne de la révélation définitive sur Dieu mais en même temps elle porte un jugement positif sur les autres religions qui chacune à leur manière peuvent être porteuses de semences de vérité et de bonté. Les Pères Schillebeeckx et Jacques Dupuis n'hésitent pas à parler d'un nouveau paradigme théologique. Il s'agit en effet de se demander si notre expérience historique d'un pluralisme religieux de fait ne nous conduit pas à reconnaître un pluralisme religieux de *principe* qui correspondrait à un mystérieux vouloir de Dieu. Cette perspective audacieuse suscite des résistances car elle semble conduire à relativiser l'histoire du salut qui commence avec Abraham et qui trouve son achèvement en Jésus-Christ, l'unique médiateur entre Dieu et les hommes. Mais nous savons bien que c'est toute l'histoire humaine depuis les origines qui est une histoire du salut. Ainsi, le pluralisme religieux n'est pas uniquement le résultat de l'aveuglement coupable des hommes et il ne représente pas une phase historique provisoire qui sera progressivement dépassée grâce au succès de la mission de l'Église. Il peut être l'expression de la volonté même de Dieu qui a besoin de la diversité des cultures et des religions pour mieux manifester les richesses de la plénitude de vérité qui coïncide avec son mystère insondable.

En tout cas, cette avancée théologique est cohérente avec l'enseignement le plus traditionnel sur la volonté universelle de salut de Dieu. Elle explicite les intuitions les plus originales de Vatican II et elle réactualise la très ancienne doctrine des Pères de l'Église sur la présence des *semences du Verbe* tout au long de l'histoire humaine. Et elle nous invite à ne pas identifier trop vite l'universalité du Christ lui-même et l'universalité du christianisme. Toute théologie chrétienne doit continuer d'affirmer que Jésus-Christ est la Révélation décisive et définitive sur Dieu, mais elle ne peut plus prétendre avec la même assurance que par le passé que le christianisme comme religion historique a le monopole exclusif de la vérité sur Dieu et sur le rapport de l'homme à Dieu. Il y a eu et il y a dans les autres religions dignes de ce nom des expériences religieuses authentiques qui n'ont

pas été manifestées ou mises en pratique à l'intérieur même du christianisme du fait de sa particularité historique.

Cependant, surtout dans le dialogue avec l'islam, la prétention chrétienne quant à l'unicité de Jésus Fils de Dieu qui n'est pas un médiateur parmi d'autres mais l'irruption même de l'absolu dans l'histoire demeure un obstacle redoutable. Mais plutôt que de transiger, comme le font certains théologiens, avec le scandale de l'incarnation, il faut montrer que c'est la logique même de l'incarnation qui nous invite à ne pas absolutiser la particularité historique de Jésus de Nazareth et à faire la preuve que le christianisme n'est pas une religion impérialiste.

Le scandale de l'incarnation

L'originalité de la religion chrétienne nous renvoie toujours au paradoxe christologique, c'est-à-dire à la présence de Dieu dans la chair d'un homme particulier, ce qu'un théologien comme Paul Tillich désigne comme l'union entre l'absolument concret et l'absolument universel. Même s'il n'est pas biblique, le langage de l'incarnation n'est pas purement mythique. Comme le dit saint Paul "En lui habite la plénitude de la divinité corporellement" (Col 2,9). Et quoiqu'il en soit des explicitations ultérieures de la christologie sur l'identité de substance entre Jésus et Dieu (*l'homousios*), l'Évangile nous atteste que Jésus a conscience que la plénitude du Royaume eschatologique est advenue en lui. Nous confessons donc que la plénitude de Dieu habite en Jésus de Nazareth. Mais nous devons prendre au sérieux la contingence historique de l'humanité de Jésus. Autrement dit, nous ne pouvons pas identifier l'élément historique et contingent de Jésus et son élément christique et divin. Nous devons maintenir la tension entre l'identification de Dieu en Jésus et l'identification propre à Dieu. Nous sommes toujours renvoyés en effet à un Dieu plus grand qui échappe à toute identification. Le paradoxe même de l'incarnation comme manifestation relative de l'Absolu inconditionnel de Dieu nous aide à comprendre que l'unicité de Jésus-Christ n'est pas exclusive d'autres manifestations de Dieu dans l'histoire. C'est aussi le meilleur moyen de désabsolutiser le christianisme comme religion de l'incarnation et de manifester que loin d'exercer une sorte d'impérialisme à l'égard des autres religions, il se définit plutôt comme une religion essentiellement *dialogale*.

Nous touchons là au fondement dernier de notre attitude de dialogue et d'ouverture à l'autre dans sa différence même. Contrairement à sa réputation impérialiste, si nous pouvons caractériser le christianisme comme une religion dialogale, ce n'est pas au nom d'une obligation morale qui serait faite de tolérance et de respect pour les autres. C'est au nom de ses propres principes de limitation comme religion d'incarnation. Selon notre manière humaine et imparfaite de connaître,

Jésus n'est pas encore la traduction inexprimable de Dieu. Ainsi, l'identification chrétienne de Dieu en Jésus n'est pas exclusive d'autres expériences religieuses qui identifient autrement la Réalité dernière de l'univers.

La kénose du Christ

Mais pour exorciser tout venin totalitaire dans la prétention chrétienne à l'unicité, il faut aller plus loin. Le paradoxe christologique de l'incarnation ne prend tout son sens qu'à la lumière d'une théologie de la Croix. Alors on comprend que le meilleur moyen de souligner la *différence* chrétienne parmi toutes les religions du monde, c'est de définir le christianisme comme une religion de *l'altérité*.

La croix de Jésus a une valeur universelle. Elle sera toujours le symbole d'une universalité qui est liée au sacrifice d'une particularité. C'est la kénose du Christ dans son égalité avec Dieu qui a *permis* sa résurrection. Jésus meurt à sa particularité juive pour renaître par la résurrection en figure d'universalité concrète. Le Christ ressuscité libère la personne de Jésus d'un particularisme qui l'aurait fait la propriété d'un seul groupe particulier. À la lumière du mystère de la croix, nous comprenons mieux que le christianisme loin d'être une totalité close se définit en termes de relation, de dialogue et même de *manque*. Il est permis ainsi de le définir comme une religion de *l'altérité*.

Si on se place au plan de l'expérience religieuse, alors il faut dire que l'expérience chrétienne la plus profonde est toujours une expérience de l'altérité. Elle est d'abord radicalement l'expérience de cette origine toujours manquante qu'est l'altérité même de Dieu. Mais elle est aussi expérience de l'altérité de celui qui devient mon prochain. L'identité chrétienne est de l'ordre du devenir et du consentement à l'autre dans sa différence. Il s'agit d'une *existence pascalle* qui à l'encontre de tout impérialisme dans l'ordre du savoir et de la pratique doit témoigner de ce qui lui manque.

Dans l'ordre du savoir, la foi la plus inconditionnelle porte en elle-même son principe d'auto-limitation dans la mesure où elle n'est pas compréhensive de la totalité du mystère de Dieu. Et dans l'ordre de la pratique, nous savons bien que la pratique chrétienne ne fait pas nombre avec les pratiques humaines tout court. Le christianisme ne remplace pas les normes éthiques, les valeurs culturelles et les pratiques significantes des hommes. Il est plutôt de l'ordre d'un déplacement ou d'une *rupture instauratrice* (Michel de Certeau) qui survient dans l'ordre d'un humain tout court qui a déjà sa consistance propre. L'expérience chrétienne ne se substitue pas aux autres expériences humaines authentiques, qu'elles soient religieuses ou non, mais elle leur confère un sens inédit. On devine déjà les conséquences quand on réfléchit aux exigences d'une inculturation du christianisme dans des cultures qui lui sont étrangères.

L'Évangile a une valeur universelle et peut devenir le bien de tout homme. Mais je serai tenté de dire qu'un christianisme qui est affronté à des cultures et des religions différentes et qui ne témoignerait pas d'un certain *manque* ne rencontrera pas l'altérité de ces cultures et de ces religions et sera infidèle à sa vocation universelle.

Nous sommes ainsi invités à repenser l'articulation entre la vérité chrétienne et la pluralité des vérités qui est inhérente aux autres religions ou cultures. La pratique de l'altérité est pour le christianisme une exigence de nature ne serait-ce que parce qu'il confesse l'altérité d'un Dieu toujours plus grand. Comme chrétiens, en vertu même de notre identité, nous sommes amenés à reconnaître l'autre dans sa différence et la limite qu'il nous impose. En d'autres termes, l'identité chrétienne ne se définit pas en termes de perfection déjà acquise mais en termes de *devenir*, de transit, de consentement à l'autre et de service. C'est cela même le sens d'une existence pascalle.

Un accomplissement non totalitaire

Nous avons déjà rappelé que dans le texte de *Nostra aetate*, n° 5, l'enseignement de Vatican II discerne "un rayon de vérité qui illumine tous les hommes" non seulement dans le cœur des hommes de bonne volonté mais dans les traditions religieuses elles mêmes. Ces semences de vérité, nous savons qu'elles trouvent leur accomplissement dans le Christ mais sans perdre leur originalité. Quand on réfléchit au rapport des autres religions au christianisme, il est donc insuffisant de comprendre leurs valeurs positives comme un implicite chrétien. Elles peuvent témoigner d'un *irréductible* qui relève de l'Esprit de Dieu qui souffle où il veut. Il faut donc dépasser la problématique de la promesse et de l'accomplissement et montrer que les valeurs de vérité, de bonté et même de sainteté ne sont pas seulement des "pierres d'attente" ou des valeurs implicitement chrétiennes. Cela doit pouvoir se vérifier non seulement à propos des religions antérieures à la venue du Christ, mais aussi à propos de cette religion post-chrétienne qu'est l'islam. Il s'agirait de réinterpréter la doctrine incontestable de l'accomplissement dans un sens non totalitaire et cela à la lumière de la théologie chrétienne du judaïsme qui tend à s'imposer à la suite de Vatican II.

La plupart des théologiens sont prêts à reconnaître dans le judaïsme comme religion du choix de Dieu un irréductible qui ne se laisse pas intégrer dans l'Église au plan de l'histoire qui continue. Même s'il s'agit d'une simple analogie, on peut déceler dans le rapport de l'Église naissante au judaïsme un sorte de paradigme quant au rapport actuel du christianisme aux autres religions. Cela vaut aussi des rapports du christianisme à l'islam. De même que l'Église n'intègre pas et ne remplace pas Israël, de même elle n'intègre pas et ne remplace pas la part de vérité religieuse authentique dont

une autre tradition religieuse peut être porteuse. En tant que religion historique, le christianisme ne peut avoir l'ambition de totaliser toutes les vérités disséminées tout au long de l'histoire religieuse de l'humanité. Si j'ai cru pouvoir parler d'un pluralisme religieux de principe, cela veut dire qu'il y a plus de vérité d'ordre religieux dans le concert très diversifié des religions que dans le seul christianisme. Et on aura compris que si je me refuse à abandonner le christocentrisme au profit d'un vague théocentrisme, je prends mes distances à l'égard d'une certaine forme de christianocentrisme.

L'a venue du Christ coïncide avec la plénitude de la Révélation et comme nous l'avons vu, c'est là l'origine d'une différence insurmontable avec l'islam. Mais il s'agit d'une plénitude *qualitative* et non quantitative. La Révélation comme événement de la Parole de Dieu en Jésus Christ est définitive et indépassable, mais comme contenu de vérité, elle est nécessairement historique et donc limitée. Il n'est donc pas interdit de considérer d'autres révélations et d'autres Écritures sacrées comme des "rayons de vérité" incomplets mais précieux qui témoignent à leur manière du mystère insondable de Dieu. Le Coran lui-même en dépit de ses omissions, de ses erreurs et de sa contestation de la Révélation chrétienne peut paradoxalement témoigner de certaines richesses quant au sens de la grandeur de Dieu et de l'adoration que l'homme lui doit. Pour la part de lui-même qui ne contredit pas la Révélation biblique sur l'unicité de Dieu, il peut être une prophétie authentique qui interpelle à la fois le judaïsme et le christianisme.

Finalement, parce que nous concevons toujours le relatif comme le contraire de l'absolu les mots nous manquent pour exprimer ce que pourrait être une vérité chrétienne relative au sens de *relationnelle*, c'est-à-dire relative à la part de vérité dont les autres traditions religieuses peuvent être mystérieusement porteuses. Selon le mot de Rosenzweig, c'est l'essence de la vérité que "d'être en partage".

III. Présence d'Église et respect de l'autre dans sa différence

Cette réflexion sur le christianisme comme religion de l'altérité n'était pas inutile pour fonder notre attitude de respect de l'autre dans sa différence. Il ne s'agit pas seulement d'un impératif moral au nom de la tolérance. Il s'agit de la loi même de notre être chrétien qui loin d'être une totalité close et sûre d'elle-même a besoin de la vérité d'autrui pour approfondir sa propre particularité. Non seulement l'humanité est plurielle, mais les voies vers Dieu sont multiples et il faut faire l'apprentissage de nos différences pour que notre témoignage rendu à la vérité ne devienne pas une idolâtrie.

Mais on ne peut évoquer la présence de minorités chrétiennes en terre d'Islam, sans se poser la question de notre fidélité à la mission permanente de l'Église dans le

monde. Certes, comme laïcs, prêtres, religieux, religieuses, quoiqu'il en soit de la modestie de nos effectifs et de nos moyens, nous avons la conviction et la fierté d'assurer une présence de l'Église universelle. Qui contesterait par exemple à la petite Église d'Algérie d'être le sacrement de l'Église universelle ? Et il faut en dire autant des Églises du Pakistan et d'Indonésie en dépit de la réduction de leur espace proprement religieux. Mais comment ne pas être lassé par l'inflation des discours sur le respect de l'autre et sur les bienfaits du dialogue alors qu'inversement le droit des chrétiens n'est pas respecté quant à la liberté de culte et d'expression, quand leur service désintéressé des plus pauvres est soupçonné d'arrière-pensées missionnaires, quand la volonté de devenir chrétien de la part de tel ou tel musulman les expose à une mort sociale quand ce n'est pas pire ?

Je me sens très démuné pour dire ce que peut être votre pratique quotidienne comme missionnaires sur le terrain dans des contextes très divers et très difficiles. Je voudrais seulement vous convaincre que vous accomplissez pleinement la mission de l'Église alors même que les formes de la mission peuvent déconcerter ceux qui demeurent prisonniers de certains schèmes traditionnels sur l'activité missionnaire. Je commencerai par évoquer l'évolution de la conception de la mission à l'âge du pluralisme religieux. Je rappellerai d'autre part que le dialogue lui-même est une dimension intrinsèque de la mission. Il peut être déjà un dialogue de salut quelques soient les formes concrètes du service de l'Évangile.

La mission comme témoignage rendu au Royaume de Dieu qui vient

Aussi bien à l'intérieur de l'Église catholique qu'au sein du Conseil œcuménique des Églises, on peut caractériser l'évolution en cours comme "un passage des missions à la mission". Par comparaison avec un "âge des missions" qui avait largement coïncidé avec l'expansion coloniale, la vocation missionnaire de l'Église est moins polarisée sur la conversion de l'autre (incroyant ou non chrétien) que sur le témoignage rendu au Royaume de Dieu qui ne cesse d'advenir dans l'histoire et dans le cœur des hommes et des femmes bien au-delà du peuple de Dieu.

Dans son encyclique, *Redemptoris missio* (janvier 1991), Jean-Paul II revient au vocabulaire de la *mission* de préférence à celui de l'évangélisation et il insiste sur le caractère géographique de la mission. Certains l'ont interprété comme un recul par rapport à la grande encyclique de Paul VI, *Evangelii nuntiandi*. Mais je crois que le pape est surtout soucieux de montrer que les nouvelles ouvertures de Vatican II tant en ce qui concerne le droit à la liberté religieuse que l'attitude de respect à l'égard des autres traditions religieuses ne diminue en rien l'urgence de la mission de l'Église. L'encyclique ne remet pas en cause notre nouvelle intelligence du pour-

quoi de la mission à la lumière du défi positif des religions non chrétiennes.

C'est à partir de son fondement trinitaire et christologique qu'il faut comprendre la nature et le pourquoi de la mission. L'Église est missionnaire par nature et il est insuffisant de rattacher sa vocation missionnaire à l' "ordre de mission" de Jésus (Mt 28, 18). Selon la belle formule de la Constitution sur l'Église : l'Église est essentiellement "le sacrement du salut pour les nations". La mission confiée à l'Église n'est pas une tâche parmi d'autres. C'est sa raison d'être. Dans le passé, on parlait souvent de la *fin* ou du *but* de la mission comme si celle-ci était un pur moyen au service de cette fin surnaturelle qu'est le salut éternel des âmes. Une telle vision était indissociable d'une conception très surnaturaliste du salut. La tâche proprement missionnaire de l'Église serait donc une tâche spirituelle ayant un lien avec cette fin surnaturelle. S'il arrive que l'Église assume des tâches profanes dans le monde, il ne peut s'agir que de tâches provisoires de suppléance...

On s'accorde aujourd'hui pour définir la mission comme la *fonction* essentielle de l'Église ou mieux comme l'expression même de sa nature. À la limite, ce n'est pas l'Église qui définit la mission. C'est bien plutôt la mission qui détermine le visage de l'Église afin qu'elle soit le signe eschatologique du Royaume de Dieu. Et au lieu de se crispier sur la distinction entre l'humain tout court et le surnaturel, il faut considérer l'Église comme un peuple en marche tendu vers le Royaume à venir. Ainsi, l'Église n'a pas seulement pour but le salut comme libération du péché et de la mort éternelle, mais tout ce qui contribue à anticiper le Royaume de Dieu parmi les hommes. Il est alors très difficile de distinguer dans l'abstrait des tâches qui seraient spécifiquement missionnaires parce que conformes à la vocation surnaturelle de l'Église et des tâches secondaires dites de suppléance qui tiennent à des conjonctures locales contingentes.

Concrètement, cela veut dire que lorsque la mission n'est pas polarisée sur la conversion à tout prix de l'autre (comme si son salut dépendait exclusivement de son changement de religion), elle garde tout son sens comme manifestation de l'amour de Dieu et pour reprendre la belle formule du Père Chenu, comme "incarnation de l'Évangile dans le temps". C'est le cas en particulier dans des pays musulmans où le témoignage public rendu à Jésus-Christ est très difficile. En fait, la présence silencieuse des contemplatifs, la pratique des béatitudes, la proximité aux plus démunis, la défense de la dignité et des droits de tout homme, le dialogue avec les membres de la religion dominante, assurent la mission de l'Église comme sacrement du Royaume qui vient. Quel témoignage plus bouleversant rendu à l'amour de Dieu et à la puissance de l'Évangile que la passion et la mort des moines de Tibhirine? "Nous ne pouvons exister comme homme qu'en acceptant de nous faire image de l'Amour tel qu'il s'est manifesté

dans le Christ qui, juste, a voulu subir le sort de l'injuste" écrivait un des moines deux mois avant son assassinat (V.S. n° 721, p. 876). Et c'est parce qu'il n'a pas voulu renoncer au nom de l'Évangile à la liberté de dénoncer une violence insupportable que notre frère Pierre Claverie était prêt à donner sa vie. Il exerçait à la suite de Jésus le ministère de réconciliation de l'Église : "L'Église accomplit sa vocation et sa mission quand elle est présente aux ruptures qui crucifient l'humanité dans sa chair et dans son unité" (V.S. n° 721, p. 824).

Le dialogue comme dialogue de salut

L'Église accomplit donc pleinement sa mission quand elle travaille avec d'autres à la construction du Royaume de Dieu dans le sens de la justice, de la paix, de la réconciliation et de la fraternité entre tous les hommes. Elle n'est pas seulement le sacrement du Royaume qui vient, elle est comme nous l'enseigne le dernier concile, "le sacrement, c'est-à-dire le signe et le moyen de l'unité de tout le genre humain" (*Lumen gentium*, n° 1). Mais il faut ajouter que le dialogue avec ces frères étrangers que sont les musulmans est lui-même une partie intégrante de la mission de l'Église. Il n'est pas seulement un préalable à la mission car il est déjà à sa manière un *dialogue de salut*. Cela ressort clairement de l'encyclique *Redemptoris missio* et du Document *Dialogue et annonce* qui l'a suivie (19 mai 1991). "Le dialogue interreligieux fait partie de la mission évangélisatrice de l'Église.... Il ne s'oppose pas à la mission *ad gentes*, au contraire, il lui est spécialement lié et il en est une expression" (n° 55). Et dans *Dialogue et annonce*, on lit ceci : "Dans la conscience de l'Église, la mission apparaît comme unitaire mais complexe et articulée : la présence, le témoignage, l'engagement au service des hommes, la vie liturgique, le dialogue, l'annonce, la catéchèse" (n° 13).

Loin d'être un pis-aller quand les conditions d'une annonce explicite ne sont pas réunies, le dialogue avec les musulmans est déjà un dialogue de salut quand chacun s'efforce dans la fidélité à sa propre vérité, de célébrer une vérité qui déborde non seulement les limites mais les incompatibilités de chaque tradition religieuse. Il peut s'agir en effet d'une rencontre entre les membres du même Royaume à venir où chacun donne et reçoit. Mon interlocuteur doit être écouté comme quelqu'un qui peut-être a déjà répondu à l'appel de Dieu et appartient mystérieusement au Royaume de Dieu.

J'ai souvent dit au cours de cet exposé que nous ne pouvions pas connaître notre propre identité sans faire le détour par la vérité de l'autre dans sa différence. J'ai même cru pouvoir dire qu'un des traits du christianisme authentique, c'est de témoigner d'un certain *manque* par rapport à tout ce qu'il n'est pas. Cela se vérifie pleinement dans le dialogue sincère de deux hommes de bonne volonté qui ont un engagement absolu à l'égard de vérités différentes.

On peut objecter à bon droit l'aphorisme bien connu : "La vérité est une, l'erreur est multiple". Mais c'est une formule qui ne va pas au fond des choses car s'il est vrai que la vérité est une, elle est humainement toujours possédée de manière fragmentaire. Pierre Claverie l'a parfaitement compris dans son dialogue avec les Algériens : "On ne possède pas la vérité et j'ai besoin de la vérité des autres. C'est l'expérience que je fais aujourd'hui avec des milliers d'Algériens dans le partage d'une existence et des questions que nous nous posons tous" (*Le Monde*, 4-5 août 1996). Sans tomber dans le relativisme, je puis continuer à témoigner de la vérité qui me fait vivre tout en faisant preuve de respect et d'estime pour les vérités dont vivent les membres d'une tradition religieuse différente.

La mission comme incarnation de l'Évangile dans le temps n'est pas hantée par la conversion de l'autre comprise comme changement de religion. Mais si le dialogue interreligieux est déjà un dialogue de salut, c'est parce qu'il peut être l'occasion d'une *conversion réciproque*. C'est dans la rencontre sans *a priori* avec l'autre que je puis découvrir que je ne vérifie pas ni intellectuellement ni dans ma vie la vérité dont je prétends témoigner. Ainsi en dépit de divergences d'ordre doctrinal difficilement surmontables, le dialogue islamo-chrétien peut conduire chaque partenaire à la célébration d'une vérité plus haute et plus compréhensive qui dépasse le caractère partiel de chaque vérité particulière. Un des premiers effets du témoignage rendu à la vérité, c'est donc une certaine conversion du témoin lui-même. Ce dernier n'est pas dans la situation de celui qui apporte tout à celui qui n'a rien. À l'intérieur de l'unique dessein de Dieu, nous sommes tous des enfants de Dieu sous l'influence cachée du Verbe créateur et rédempteur. Le témoin de l'Évangile du Christ est aussi celui qui *reçoit* et qui peut redécouvrir avec des yeux neufs sa propre identité tandis qu'il est provoqué par les *semences de vérité* dont témoignent les autres religions. Le prosélytisme au contraire consiste à vouloir à tout prix forcer l'autre à épouser ma propre conviction sans égard pour sa différence et sa vocation propre.

Les formes diverses du dialogue

Il faudrait encore évoquer les formes diverses que peut prendre le dialogue entre chrétiens et musulmans. Faute de temps, je serai très bref. Et d'ailleurs vous êtes beaucoup mieux placés que moi pour en parler. Qu'il me soit seulement permis de proposer comme une typologie du dialogue.

Le dialogue de la vie

Un peu partout dans le monde, il y a des rencontres officielles entre chrétiens et musulmans où des experts dissertent avec assurance sur nos divergences et nos convergences. Elles nous laissent souvent sur notre faim car en effet rien ne remplace *le dialogue de la vie* au

quotidien où des hommes et des femmes de croyances différentes, dans un esprit d'ouverture et de bon voisinage, dans la rue, dans le travail, à l'école ou à l'université, s'efforcent de partager leurs peines et leurs joies et découvrent leur solidarité face aux conflits sociaux, au chômage, à la pauvreté, la maladie, grand âge. Je cède volontiers la parole à Pierre Claverie qui connaissait trop bien les limites du dialogue interreligieux. "Apprendre à vivre ensemble, sortir de soi : cela permet dans des expériences fortes vécues ensemble de donner aux mots qu'on emploie leur poids de chair, leur poids d'expérience (...). On s'aperçoit en vivant avec les gens que les mots n'ont pas le même sens, parce qu'ils ne sont pas portés par la même expérience spirituelle (...). Pour que les mots disent les mêmes choses, il faut vivre, partager ensemble une expérience, l'expérience de la vie humaine avec la naissance, la vie, la souffrance, l'amour, la mort. Donner aux mots leur poids de chair, pour moi c'est cela le dialogue".

La solidarité dans le combat pour la justice et pour la paix

Il est encourageant de constater qu'un peu partout, il y a une réelle collaboration et même une complicité entre des minorités musulmanes et chrétiennes pour dépasser leur contentieux historique et travailler ensemble à promouvoir une paix civile et internationale. Cette quête de la paix passe nécessairement par le respect des droits de l'homme y compris le droit à la liberté religieuse, la promotion de la femme, le respect des droits des enfants exploités par le travail, la protection des ressources naturelles, la lutte contre toute forme de discrimination des étrangers. Face à la violation répétée des droits de l'homme, les fils d'Abraham ont une vocation historique pour rappeler que le fondement radical des droits de l'homme, ce n'est pas seulement la dignité de la personne humaine, mais la création de l'homme image de Dieu qui est un héritage commun aux trois religions monothéistes. Mais en même temps, à partir de nos ressources spirituelles propres, c'est aussi notre responsabilité commune de rappeler que l'exercice strict de la justice au nom des droits d'homme ne suffit pas à édifier une société plus humaine et plus démocratique. Face à la montée des intolérances, du nationalisme, du racisme et du fanatisme, il faut faire encore appel au pardon, à l'accueil de l'étranger, au devoir musulman d'hospitalité et à l'esprit chrétien des béatitudes.

L'échange dans l'ordre spirituel

Il peut arriver que chrétiens et musulmans se rencontrent pour partager leurs richesses spirituelles et échanger sur leurs voies propres pour parvenir au silence intérieur et à l'expérience du Dieu vivant. Nous l'avons dit, islam et christianisme divergent sur des points fondamentaux dans l'ordre des croyances. Mais dans l'ordre de l'expérience

spirituelle, ils peuvent découvrir de secrètes convergences. L'échange peut conduire au dialogue silencieux de la prière où chacun dans la fidélité à sa propre tradition religieuse se sent en communion mystérieuse avec l'autre. Il ne s'agit pas d'une prière commune, mais on se retrouve ensemble pour prier le Dieu auquel on croit. À cet égard, la rencontre d'Assise d'octobre 1986 fut la première expression historique de ce que l'on peut appeler un *œcuménisme planétaire*. Et après l'événement d'Assise, le pape n'hésitait pas à déclarer que "toute prière authentique se trouve sous l'influence de l'Esprit". Face à l'indifférence religieuse moderne et face à la séduction croissante des grandes religions de l'Orient, chrétiens et musulmans ont une vocation spirituelle commune dans le sens de l'adoration d'un Dieu personnel.

Le dialogue d'ordre doctrinal

C'est évidemment le dialogue le plus difficile et souvent le plus décevant. Comme je l'ai déjà dit, il aboutit souvent au constat de nos désaccords dans la mesure où nous comprenons mieux que certaines divergences ne sont pas négociables. Mais nous n'avons pas le droit, surtout comme fils et filles de saint Dominique, de renoncer à un tel dialogue. Qu'il me suffise de rappeler qu'un tel dialogue nous aide à mieux discerner l'originalité du message dont nous sommes les dépositaires et il nous stimule dans la recherche d'un Dieu au-delà de Dieu, c'est-à-dire des représentations insuffisantes dans lesquelles nous l'enfermons. Je cite encore Pierre Claverie dans son article du Monde *Humanité plurielle* : "Je suis croyant, je crois qu'il y a un Dieu, mais je n'ai pas la prétention de posséder ce Dieu-là, ni par le Jésus qui me le révèle, ni par les dogmes de ma foi. On ne possède pas Dieu". Confronté au monothéisme intransigeant de l'islam, qui peut encore bavarder de manière irresponsable sur la vie trinitaire du Dieu chrétien et sur la filiation divine de Jésus. Mais à l'inverse, peut-être que notre partenaire musulman qui ressent avec angoisse le silence du Dieu créateur et Tout-puissant face à la violence de l'histoire pressentira le visage paternel du Dieu crucifié. Tout dialogue authentique nous conduit à un au-delà du dialogue, c'est-à-dire à une mystérieuse fécondité mutuelle des systèmes de croyances qui s'affrontent. C'est le moment de redire que la longue rivalité historique entre le christianisme et l'Islam devrait faire place à une émulation réciproque.

La conclusion de cette dernière partie est assez claire. Le dialogue sous toutes ses formes assure la présence de l'Église comme témoin de l'amour de Dieu et de la puissance de l'Évangile. Il s'agit de l'Évangile vécu. Mais il reste vrai que l'évangélisation ne se réduit pas au dialogue. Même en terre d'Islam, nous avons la nostalgie de pouvoir témoigner en clair de Jésus-Christ. Mais il faut savoir respecter les temps de la mission qui sont

aussi les temps de la patience de Dieu. Dans un premier temps, on peut témoigner par sa vie même du Royaume de Dieu comme royaume de justice et de paix sans faire encore mention de la personne de Jésus-Christ. Mais par la suite, on peut montrer comment c'est Jésus qui a inauguré le Royaume par toute sa vie et son enseignement. Enfin, si nos communautés sont le miroir de l'Évangile, on devrait pouvoir faire découvrir le mystère de l'Église comme le lieu où Dieu vient au-devant des hommes et où la quête du vrai visage de Dieu trouve son achèvement.

Repères bibliographiques :

Je cite seulement ici les quelques travaux utilisés pour la rédaction de cet exposé :

M. De Certeau, *L'Étranger ou l'union dans la différence*, Paris, Desclée de Br., 1991.

J. Doré, (Dir.), *Sur l'identité chrétienne*, Paris, Desclée de Br., 1990.

P. Claverie et les Évêques du Maghreb, *Le livre de la foi*, Paris, Éd. du Cerf, 1996.

Frère Pierre Claverie Évêque d'Oran, *La Vie Spirituelle*, n° 721, octobre 1997.

Cl. Geffré (Dir.), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, (Cogitatio fidei, 165), Paris, Éd. du Cerf, 1991.

Cl. Geffré, "La mission comme dialogue de salut", *Lumière et Vie*, 205 (1992), 33-46.

"La portée théologique du dialogue islamo-chrétien", *Islamochristiana* 18 (1992), 33-46.

"Pour un christianisme mondial", *Rech. de Sc. Rel.* 86 (1998), 52-75.

Réf. : Texte de l'auteur.

Edmund Chia, FSC

FABC's "Response" to *Dominus Iesus*

Variety of Reactions

When asked to write the present article, the first thing I did was to do a Yahoo! search, and, to my delight, found 303 websites which carried the entry "*Dominus Iesus*". I looked at more than half of these and noticed that the majority of the articles were critical, and at times even condemnatory, of the Vatican's document, made public by the Congregation for the Doctrine of the Faith on 5 September 2000. Even as six months have passed, more articles continue to be churned out and many regard the *Dominus Iesus* document as a "pastoral disaster". A look at some of the article headings on the Yahoo! sites is revealing. For instance, one article begins with "The much maligned Vatican document..." and another had this for its title: "*Dominus Iesus* Exalts Her Throne". Yet another hit the nail right on the head by entitling it explicitly as: "Catholics are the Best: I know you mean it, but did you have to say it that way?". Others carried titles such as "Negative Reactions to *Dominus Iesus*", "Vatican Declaration Provokes Churches", "The Vatican Magnifies Divide Among World's Religions", "Rome, Relativism, and Reaction", and "A Kiss of Death for the Ecumenists".

Of course, there were also articles, though few and far between, which came to the Vatican's defence. Among them was a report which stated that "Carey [Archbishop of Canterbury — recently elevated to Cardinal status] dismisses attack on 'deficient' faith" and another which emphasised the theme of "Preaching the Gospel to Non-Christians". One article unambiguous in its support for *Dominus Iesus* was entitled: "An Overdue Reminder that Not All is Relative". Moreover, one can also find the "Answers to Main Objections against *Dominus Iesus*", a report of an interview given by Cardinal Ratzinger, prefect of the CDF, the main person behind the document.

Targets Missed!

One cannot help but notice two very distinct traits in the responses to *Dominus Iesus*. Firstly, the majority of the negative reactions came from Christians who belong to the other Christian churches, or "ecclesia communities" as *Dominus Iesus* would insist they be

called. For instance, the General Secretary of the World Alliance for Reformed Churches has his response entitled: "Disappointment and Dismay". Others were mainly articles which criticised *Dominus Iesus* for suggesting that their own churches "are not Churches in the proper sense" and that there only "exists a single Church of Christ, which subsists in the Catholic Church" (*DI*, n. 17). The avalanche of negative reactions pertaining to this particular issue surprised many, not the least being Ratzinger himself, as, in the words of the Cardinal, the ecumenical issues "occupy only a small part of the document". These Christians have simply "disregarded the Declaration's true theme", the Cardinal laments. *Dominus Iesus* is about the Lordship of Christ, whereby "the Pope wanted to offer to the world a great and solemn recognition of Jesus Christ as Lord".¹ In other words, *Dominus Iesus* was not really targeted towards the other Christians as it is to peoples of other world religions. This is a Christian document, meant to assert the supremacy of the Christian "theological faith", viz-a-viz the "belief" of the other religions (*DI*, n. 7).

A second observation is that most of the responses, at least those posted on the Internet, were from peoples of the West. If they were Catholics they were mostly Catholics from Europe or America. Considering that the primary intent of the document was to counter the "religious relativists", in particular those postulating "relativistic theories which seek to justify religious pluralism" (*DI*, n. 4), the Westerners, then, were not really the prime targets. To be sure, the document then goes on to point out that the "relativistic mentality" is rooted in certain "philosophical and theological" presuppositions and specifically suggests that the "logical mentality of the West" is in "radical opposition" with the "symbolic mentality of the East". *Dominus Iesus*, therefore, does not conceal who its targets are with regard to this particular issue. They are the fledgling theologians of the East, the seminal thinkers of Asia in general and of India in particular. Thus, *Dominus Iesus* is in effect a document meant for the Church in the "East" (= Asia). Yet, the observation is that there has been little response from the many Bishops and theologians of Asia. It seems that the Asians, to whom *Dominus Iesus* was targeted, have not been altogether vociferous in rebutting it. Or, have they ?!

Asia's Anticipation of *Dominus Iesus*

Even if many may not be aware, the Asian Church had actually "anticipated" *Dominus Iesus* in that she was working out a response even before the Vatican's document came into being. In fact, soon after the Vatican Declaration was issued in September 2000, the Asian Church, through the Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC), and specifically its Office of Theological Concerns (OTC), issued a document on "Doing Asian Theology in Asia Today" within a month. This document was published by the FABC's Central Secretariat in Hong Kong in October 2000. The issues addressed in *Dominus Iesus* are the very same ones addressed in the FABC-OTC document, entitled "Methodology: Asian Christian Theology". It is worthwhile to note that an FABC-OTC document is not simply a theological treatise produced by one or two theologians, but one which has undergone a highly consultative process with its members, comprised of theologians appointed by each and every Episcopal Conference represented in the FABC. Together with the Bishop-members (who are also theologians in their own right), the OTC members work through a topic over a period of several years before it is finally approved for publication. The present document under discussion was worked through over a period of three years and was finally approved in May 2000, shortly after the CDF Plenary Assembly which met a month or two earlier, and whose product is *Dominus Iesus*. Thus, in a way, one can say that the FABC-OTC document is Asia's highest ecclesial body responding to the Vatican's document, *Dominus Iesus*. The response, of course, was being worked out even before the Vatican's CDF began work on *Dominus Iesus*! But, perhaps, that is how the Holy Spirit works, in ever mysterious ways! It will do us well, at this juncture, to look at the nature of this FABC-OTC document, and compare it with that of *Dominus Iesus*. In view of the limitation of space, the survey is necessarily cursory.

If the central concern of *Dominus Iesus* was with religious relativism, the FABC-OTC's paper on "Doing Theology in Asia Today" actually begins its 99-paged document by addressing the threat of relativism. Pointing out that pluralism in theological method "need not always entail a radical subjectivism or relativism, in the sense of claiming that all points of view are equally valid", it then goes on to say that "just because certain persons and groups are misled in their search for truth, and just because they tend to perceive pluralism as relativism, or just because they tend to relativise all reality, we cannot conclude that all pluralism leads to relativism" (p. 6). The document's starting point, therefore, is that there is a plurality of meth-

ods in doing theology, just as "[t]he world created by God is pluriform" (p. 4). Moreover, the Church itself has already "a long history of pluralism, especially in theology". This was evident from the very beginning as "both within the Old and New Testaments themselves, there is a rich variety of theologies" (p. 6). The document then points out that "the Second Vatican Council promoted pluralism in theology, when it said that the Gospel message needs to be adapted according to each culture" [ref. *GS*, n. 44] (p. 7). It also reminds that ever since its birth in 1970, FABC has always advocated pluralism in theology and has even asserted that "pluralism should not be a threat to our Christian unity, but on the contrary, a positive and creative sign that our unity is deeper than whatever the concrete technical analysis or viewpoints might show: a genuine value that emphasises unity in diversity" (p. 8). The FABC-OTC document then responsibly points out that "the Church cannot allow doctrinal irresponsibility or indifferentism" and that "[l]egitimate theological pluralism ought to meet the basic standards of revelation [as conveyed through Scripture and Tradition], of *sensus fidelium* [as contained in the faith of the People of God as a whole], and of the Magisterium of the Church" (p. 10).

With that as framework, the FABC-OTC document then speaks of the "great flowering of theological thinking evident all over Asia" as a "continuation of the tradition of the Church, a living tradition which today in Asia experiences an encounter with other Asian religious traditions and Asian cultures" (p. 2). Hence, if *Dominus Iesus* is apprehensive about the influence of the other religious traditions and relegates them to "belief" and "religious experience still in search of the absolute truth" (*DI*, n. 12), the FABC-OTC document informs that "[t]oday Asians are doing theology and draw nourishment from their Asian cultures" where a "sense of the Sacred is fundamental" and where there is "a respect for the Sacred and for the experience of the Sacred of various communities and religious traditions" (p. 2). It then goes on to say that "[g]iven the overriding value of harmony, Asian Christians will be looking for ways to integrate the experiences of Asia, the experience of their own forebears, and hence their own psyche, into their Christian faith" (p. 3). It is clear, therefore, that "the Asian Christian is open to dialogue, a dialogue based on profound respect for individuals, communities and their religious traditions" (p. 3). Compare this with *Dominus Iesus* which, first of all, looks at dialogue instrumentally, in the service of the Church's proclamation of Jesus Christ (*DI*, n. 2) and which, secondly, will only grant the respect and equality to the "personal dignity of the parties in dialogue" but "not to doctrinal content" (*DI*, n. 22) and certainly not to

the religions, especially when they “contain ‘gaps, insufficiencies and errors’” (DI, n. 8) and when “it is also certain that *objectively speaking* they are in a gravely deficient situation” (DI, n. 22).

Asian Contextual Theology

The FABC-OTC document then goes on to discuss the various sources and resources of theology: “The cultures of peoples, the history of their struggles, their religions, their religious scriptures, oral traditions, popular religiosity, economic and political realities and world events, historical personages, stories of oppressed people crying for justice, freedom, dignity, life, and solidarity become resources of theology, and assume methodological importance in our context” (p. 29). These sources and resources, of course, far surpass those of *Dominus Iesus*, a theology conspicuous in its absence of any discussions on the poor and marginalised or the contextual realities of the peoples. On the other hand, the FABC-OTC document not only regards the cultures, religions, and contexts of the peoples as resources of theology, but also “sees in them the action of the Spirit” (p. 37). Unlike *Dominus Iesus* which sees the action of the Spirit in the cultures and religions as “a preparation for the Gospel” (DI, n. 12), the FABC-OTC document sees the action of the Spirit in the context of the “enrichment of human life, and in the resurrection of the humiliated and the down-trodden” (p. 37).

As if to demonstrate its seriousness about taking the cultures and religions seriously, the document “Doing Theology in Asia Today” then spends about half the total number of pages of the entire document exploring how followers of other religions interpret their own scriptural texts, with the view of learning from them as “these ancient approaches to texts developed in the various cultures of Asia are [also as much] part of the heritage of Asian Christians” (p. 40). Unlike *Dominus Iesus* which “reserves the designation of *inspired texts* to the canonical books of the Old and New Testaments” (DI, n. 8), the FABC-OTC document asserts that “Asian Christian exegetes accept the inspiration of [the Scriptures of other religions] as a mystery that harmonises with the Incarnation of the divine Logos in Jesus Christ” (p. 40). This follows from the principle that “[t]he Asian way is one of integration and inclusion” (p. 3), and certainly not one of absoluteness or exclusion, principles which *Dominus Iesus* seems to suggest “is simply being faithful to revelation” (DI, n. 15). For Asians, “[r]ather than saying ‘A is true, so B must be false’, the Asian tends to say ‘A is true, and B is also true in some sense’” (p. 3). Lest the charge of relativism be levied here, the FABC-OTC

quickly points out that “[t]here is but one Truth; but Truth is a Mystery which we approach reverently” (p. 3).

It is this reverence of Mystery, expressed in the other religions, their cultural traditions, their scriptures, and their followers, which Asian theology has to display. It is a reverence which does not pass *a priori* judgement calls upon the “other”. It is also a reverence which respects the maturity and integrity of its own members of the faith, trusting that life is but a pilgrimage and a never ending journey of discovery. Asian theology, therefore, is not absolutist and acknowledges that it is far from being a “finished product” (p. 3). It is certainly not a theology which requires its faithful to “firmly believe” or to respond in “obedience of faith” or to offer “full submission”. It is but a theology which encourages the Church, the People of God, living amongst all of God’s people (Eph 1:15), to continue “the search for holiness or harmony with the mystery of God, the mystery of Jesus Christ, [and] the mystery of the Church” (p. 43).

Notes:

¹ From Interview with Cardinal Josef Ratzinger, published on 22 September 2000, by Frankfurter Allgemeine Zeitung. Quote here taken from <http://www.ewtn.com/>

Ref.: Text from the Author. Originally published in *Jeevadbara: a Journal of Christian Interpretation*, India, (May 2001).

Peter C. Phan
The Catholic University of America

*Proclamation of the Reign of God
as Mission of the Church:
What for, to Whom, by Whom, with Whom, and How?*

The title of this chapter contains four key terms and five questions. The answers to the five questions, at least prior to Vatican II, were obvious and simple, and could be given by any tolerably informed Catholic, or Protestant for that matter: Mission is (1) the Church's work for the salvation of souls, (2) carried out for the benefit of the pagans abroad, (3) mainly by priests, religious brothers, nuns, and specially-commissioned layfolk, mostly from Europe and America, (4) with the financial and spiritual support of the laity back home, and (5) by planting the Church in these "mission fields". These answers were readily accepted as a matter of course because there was a common agreement on what was meant by mission: it was understood as the *foreign mission*, or *missio ad gentes*, to use a Latin expression, that is, mission in Africa, Asia, Latin America, and Oceania, all the continents except Europe and North America, which are considered already Christianized. To these foreign lands missionaries – generous and committed Christians, with a romantic love of adventure, a heavy endowment of survival skills, and perhaps a touch of eccentricity – are sent (that is the meaning of "missionary" in Latin) and they would spend their entire lives there, amidst the semi-literate and semi-clad natives, with an occasional trip home to regale their audience with tales about conversions and mortal dangers, not averse to a bit of melodrama to shake loose the listeners' purses in support of the missions.

That was how mission was understood and practiced up to some thirty years ago. But now things have changed, and changed utterly. The change from the enthusiasm and optimism of the World Missionary Conference that met in Edinburgh, Scotland, in 1910, whose catchy slogan was: "The evangelization of the world in this generation", to the discouragement and even pessimism in today's missionary circles, Catholic and Protestant alike, is visible and palpable. The factors contributing to this widespread malaise are many. For one thing, geographical shifts in the 1950s and 1960s, especially the ending of European colonialism and the gaining of political independence by many African and Asian peoples, placed in serious jeopardy

Christian mission, which began in massive numbers and in a systematic fashion in the 16th century and reached its apogee in the 19th and 20th centuries, often marching in locked steps with the Western colonial enterprise. To the consternation of Western missionaries, the shout "Missionary, go home" was raised in the 1960s, to be followed a decade later by the demand for a moratorium on Christian missions from the West.

In addition to the political factors, the collapse of mission as we knew it was also caused by the unexpected resurgence of the so-called non-Christian religions, in particular Hinduism and Islam. The missionaries' rosy predictions of their early demise were vastly premature. Concomitant with this phenomenon is an intense awareness of religious pluralism which advocates several distinct, independent, and equally valid ways to reach the Divine and therefore makes conversion from one religion to another, which was considered as the goal of mission, unnecessary. Lastly, and perhaps most importantly, there is the rise of what has been termed "post-modernity", an umbrella label to describe sundry and diverse movements in contemporary thought that deconstruct and reject the claim to universal validity of any historical, philosophical and theological system such as Christianity. Stripped of this claim Christianity, and for that matter, any religion with universalistic tendencies, would lose the *raison d'être* for its missionary endeavour.¹

In what follows I will not focus on these extra-theological factors that have in one way or another contributed to the collapse of Christian mission. Rather I contend that what has shattered our previous centuries-long consensus about mission and the conventional answers to the five questions raised above is a new theology of mission that views the relations among the four key terms – proclamation, reign of God, church, and mission – in a radically different way. This new way of conceiving the reciprocal relationships among these four theological realities is predicated upon a different way of conceiving their priorities. If a rather simplistic summary be permitted, the old theology prioritizes these four realities in this descending order of importance: church, proclamation, mission, reign of

God. The new way prioritizes them in just the opposite order: reign of God, mission, proclamation, and church. Let it be noted at once that it is not the question of denying any one of these four realities, in the old theology of mission as well as in the new. Indeed, all the four elements are present in both theologies, but in very different modes of emphasis and degrees of importance. Consequently, the answers to the five questions concerning Christian mission: what for, to whom, by whom, with whom, and how, are given very differently by the two theologies. And because they answer these five questions differently, the two theologies of mission are not harmless intellectual games. On the contrary, they determine, to descend to pedestrian matters, the way budgets are planned, which projects get funded, whether churches or social centres are built, and of course, how power is controlled and by whom.

I will now delineate the ways in which these two theologies of mission conceive the relations among the four central realities of the Christian faith – reign of God, mission, proclamation, and church – and how within each theological purview the five questions concerning mission are answered. I will illustrate my presentation with examples taken from the history of mission.

Mission Defined by Church

In his monumental study of mission the late South African missiologist David Bosch argued that the Roman Catholic understanding of mission from 600 to 1500 was characterized by two basic concerns: saving souls and Church extension.² The first goal of mission is dependent upon Augustine's view of humanity, which he developed in opposition to Pelagius, as radically corrupted by sin, both original and personal. This anthropology entails that the missionary will focus his or her work on saving the lost souls, which in the mission fields are identical with the heathens, that is, the non-baptized. In this perspective, mission is narrowed down to ensuring the individual's eternal destiny, and other elements of the Church's mission such as the transformation of the economic, social, and political structures, dialogue with other religions, and engagement with the local cultures, are set aside as secondary or neglected.

Another Augustinian doctrine also determines the second goal of mission. In his dispute with the Donatists who insisted that only those who were totally unblemished and perfect could be church members, Augustine emphasized that what is essential is not the personal moral and spiritual condition of the Christian but the Church and its official institutions. These are the means of salvation. This doctrine coheres well with an earlier teaching of Saint Cyprian, namely, there is no salvation outside the Church (*extra ecclesiam nulla salus*).

Again, this ecclesiology entails that the missionary will concentrate his or her efforts on bringing as many pagans as possible into the Church, the only ark of salvation, by blandishments and conquest if necessary. Baptism was changed from a process of the individual's gradual incorporation into the Church after a long and arduous moral and spiritual training (i.e., the ancient catechumenate) into a rite of entrance of the mass, sometimes the whole tribe, into the Church with a minimum of catechesis and often without real conversion. Once baptized, the new Christian becomes the object of ecclesiastical control and guidance. Hence, it is necessary to set up church structures as soon as possible in the missionary fields, a process known as "planting the church" (*plantatio ecclesiae*), which now becomes the second, and even the overriding goal of mission, on which most of the resources and energies of the missionary labour is spent. Consequently, the success of mission, not unlike the body count in war, is measured by the number of the sacraments administered, dioceses established, churches built, and money collected.

There were of course missionaries who did not think that "saving souls" and "church planting" were the only or even main goals of mission, and acted accordingly. My point here is not to evaluate the missionary enterprise of the last four centuries but to outline the theology of mission that served as its engine. In this theology, in which salvation is both individualized and ecclesiasticized, the centre and heart of the missionary project is the church, and church understood primarily in the institutional model.³ This is clear in both Protestant and Catholic circles. For example, Gustav Warneck (1834-1910), the foremost Protestant missiologist, has stated explicitly: "By Christian mission we understand the entire activity of Christendom that is directed to the planting and organization of the Church of Christ among non-Christians".⁴ Similarly, even though he emphasized individual conversion, Josef Schmidlin (1876-1944), widely regarded as the first Catholic missiologist, believed that conversion is only a preliminary goal; the ultimate goal, for him, is to bring the individual into the organized church which he identified with the kingdom of God.⁵ The planting of the church is also strongly emphasized in the so-called Louvain School (as led by Pierre Charles and Jacques Masson): conversion is only the means to the goal of mission, which is the extension of the visible church.

In practice, the planting of the church in mission lands followed what has been called the "reduplication model".⁶ That is, the missionaries sought to transplant or reproduce in another culture the type of church of their origins, with its organizational structure, law, ways of worship, and theology. And since these elements of their original churches were tightly woven

with European culture, mission often meant Europeanization. Even the enlightened Schmidlin thought that conversion of the natives requires them to leave their cultures and adopt Western civilization, with its nobler “moral precepts”, “better methods of work”, and “higher culture”. Already in the 17th century, Jesuit missionary Alexandre de Rhodes noted, with deep regret, that Indian converts were required to dress like Portuguese and Chinese male converts to cut their long hair.⁷ In light of this mission theology we are in a better position to elaborate its answers to the five questions mentioned above. (1) What is mission for? It was to save individual souls and to establish Churches for this purpose in foreign lands, outside of Europe and North America. The emphasis was on their moral and spiritual welfare, even though their material well-being was not neglected, especially by means of education, health care, and social services. (2) To whom? To the “pagans” who were considered to be living outside the sphere of God’s grace and on the way to eternal damnation. The pagans were the “objects” of the missionary’s conversionary efforts, not the “subjects” with whom the missionary could enter into dialogue. Their religions were superstitions which they must abjure and reject in order to convert to the only true religion, that is, Christianity. (3) By whom? Mostly by special agents, such as priests, members of religious orders, both male and female, and some *élite* laity. All these agents had to be especially commissioned by the hierarchical Church which sent and controlled them, especially through the Propaganda Fide Congregation (founded in 1622 by Pope Gregory XV, with a triple purpose: propagation of the faith, preservation of the Catholic faith, and dialogue with other Christian churches). (4) With whom? Certainly not with other Christians, especially Protestants, who were competing with Catholic missionaries for members among the pagans; not with the local Churches, which were still regarded as immature. The immediate collaborators of the missionaries were the layfolk back home who supported them with prayers and money, and who tried to raise other missionary vocations. Finally, (5) how? By planting churches, that is, by replicating the Western church models. This strategy was adopted not only because Western culture was considered superior but also because it was used as a way to ensure “unity”, that is, uniformity in the church.

From these answers it is clear that in this ecclesiocentric theology of mission the other three elements of the Christian faith – proclamation, mission, reign of God – were given short shrift. Not that these were ever denied, but that they were all subordinated to the Church. It is the Church that gave them meaning and purpose. Proclamation was subordinated, at least in Catholicism, to the sacraments, since it is the latter

that admit the pagans into the church and make them dependent on the hierarchy. Ironically, mission too was neglected, since it is only an extremely small group of Christians that were missionaries; the Church as a whole was not seen as missionary by nature, as Vatican II was to put it later on. Furthermore, the Church was divided into the sending Church and the receiving Church, with the latter as the “object” of the former’s missionary activities. Finally, the reign of God, especially its prophetic and eschatological dimensions, were practically forgotten, since it was now identified with the Church in its current form.

Church Defined by Mission

By the 1950s, with the colonial empires in ruins, independence movements in full swing, science and technology advancing, and with them, the worldwide process of secularization, and reform rumblings in the Church, the old theology of mission underwent a severe crisis. It was seen as a model no longer suited for the emerging world order. For one thing, the frontiers that demarcated the “Christian” from the “non-Christian” lands, the “saved” from the “heathens” were becoming blurred: not only the “Christianized” West has become “dechristianized”, so that in 1943 a book could be published with the shocking title “*France: pays de mission?*” but also, even in the West, Christians now rub shoulders daily with Buddhists, Hindus, Muslims, and adherents of other religions. But a crisis is both danger and opportunity. The danger of extinction threatening the old theology of mission became an opportunity for a new theology of mission to be born, in which a quiet Copernican revolution took place: what was at the periphery now occupied the central position; or, to use another image, there was a topsy-turvy motion: what was on top fell to the bottom, and what was first became last, and what was last became first, as a Gospel saying goes.

First of all, there was a total reconfiguration of the relations among the four basic elements of the theology of mission: Now, the central pillar sustaining the missionary edifice is the reign of God; it is the light that shines on all mission activities of the Church, which is now seen to be missionary by its very nature. Next, the mission of the Church flows from the fact it is a sign of and instrument for the reign of God, and therefore the Church cannot be simply identified with the reign of God as such, in spite of the many links that unite the two. Then comes proclamation, which is seen as only *a* part, necessary but not dominant, of a complex of activities of the Church. Last comes the Church with its role as servant, not mistress, of mission. Like John the Baptist in front of Jesus, it has to say: the reign of God must increase, and I must decrease.

Secondly, in light of this reconfiguration, the five questions concerning mission receive different answers. Briefly, (1) What for? For the full realization of the Kingdom of God, which is already-but-not-yet, present-and-future, realized-and-eschatological. (2) To whom? To the whole world in all its dimensions and arenas, including the cosmos, and to “pagans”, who are not really pagan, and to “Christians”, who are not really Christian. (3) By whom? By God, first of all, because the Church’s mission is nothing but a continuation of God’s mission; and secondly, by all, hierarchy and laity, even though some are more engaged in “missionary” activities than others. (4) With whom? With all Christians, and not only with Catholics, without denominational confrontation and competition; and furthermore, with the followers of other religions as well, since they too are called to the reign of God, even though not all of them will join the Church. Finally, (5) how? By personal witness and dialogue. A few words on each of the four elements of Christian mission in this new configuration and on each of these five answers are in order.

The Reign of God

Recent biblical scholarship has demonstrated the centrality of the reign of God in Jesus’ ministry.⁸ It is the heart of his preaching: “The time is fulfilled, and the kingdom of God has come near; repent, and believe in the good news” (Mk 1:15). Many of his parables speak of the kingdom of God, and his miraculous deeds are signs that the kingdom of God that he was announcing had indeed arrived. This kingdom is said to be of God because its arrival signals the gracious, forgiving, and redeeming presence of Yahweh in the world, and is not the fruit of human efforts. This kingdom is open to all, and all are invited to enter into it, but it is given especially or “preferentially” to those who are marginalized, that is, the poor, the afflicted, the oppressed, the captives (Lk 4:18).

Jesus embodied in his person the reign of God he proclaimed: “This text is being fulfilled today even while you are listening”, declared Jesus, referring to Isaiah 61:1-2, which he had just read from the scroll. In this sense, the kingdom of God is a present reality. God’s saving power and complete and perfect self-revelation in the future was already assured in the preaching, and above all, in his death and resurrection. The eschatological events of Jesus’ death/resurrection are a powerful validation by God of Jesus’ message about God’s power over sin, corruption, injustice, and violence. God’s rule will be characterized by universal peace, justice, and love, and it is already here. In this sense, the kingdom of God is professed to be “the Kingdom of our Lord and Saviour Jesus Christ” (2 Pt

1:11), and to proclaim the kingdom of God is necessarily to proclaim the Christ-event. The two proclamations, which throw light on each other, cannot be separated from each other.

On the other hand, there are sayings and gestures on Jesus’ part that indicate that somehow this kingdom of God is still to come, or more precisely, that its full and complete self-realization and manifestation still awaits a future time.⁹ That is why he taught his Disciples to pray for the coming of the kingdom. In his farewell dinner with his Disciples, he said that he had been longing to eat that Passover with them before he suffered, and that he would not eat it again “until it is fulfilled in the kingdom of God” and that he would not drink wine again “until the kingdom of God comes” (Lk 22:16-18). As a result his disciples and their immediate followers were acutely aware of Jesus’ imminent return in glory, the Parousia, perhaps within their lifetime. Even though the Parousia did not occur in the way they anticipated, this expectation of Jesus’ so-called Second Coming was not rejected. Indeed, the Creed continues to proclaim that Jesus will “come again to judge the living and the dead”. Needless to say, with the passage of time, the fervour of the expectation did grow dim, and the symbol of the kingdom of God did eclipse and was eventually replaced by other less tension-filled and historically relevant images and ideas.¹⁰

In a certain but true sense, the mission that God has given to Jesus to perform is not yet completed, since history is still going on. The body of Christ is still growing, until the end of time. Like Paul, every Christian must say: “In my own flesh I fill up what is lacking in the sufferings of Christ for the sake of his body, the church” (Col 1:24). It is precisely in this in-between time, that is, between the ministry-death-resurrection of Jesus and his Parousia that the Church was born and it is within this time that its mission is to be carried out. The Church has no self-identity except as rooted in and derived from the mission that Jesus received from his Father. And given the centrality of the reign of God in Jesus’ mission, as we have observed above, it would be theologically wrong to subordinate the reign of God to the Church, as it was done in the old theology of mission. On the contrary, the church must be subordinated to and oriented toward the reign of God which is its goal and *raison d’être*.

It is most interesting that in his Encyclical *Redemptoris missio* [RM] (1990), which, together with Paul VI’s *Evangelii nuntiandi* (1975), is widely regarded as the *magna carta* of Catholic mission, John Paul II places the theme of the reign of God immediately after speaking of Jesus as the only Saviour and devotes a long chapter to it, which by itself is a theologically significant departure from the old theology of mis-

sion. John Paul II affirms that “the proclamation and establishment of God’s Kingdom are the purposes of his [Jesus] mission” (RM, n. 13). Similarly, in his Apostolic Exhortation *Ecclesia in Asia* [EA], which focuses on Christian mission in Asia, the Pope also makes Jesus and his realization of the Kingdom of God the starting point and ground of the Church’s mission in this continent (“Jesus the Saviour: A Gift to Asia”). We will speak of the relationship between the Church and the Kingdom of God in due course, but there is no doubt that for John Paul II as well as for most contemporary missiologists, the Kingdom of God stands front and centre in any theology of mission.

Mission

Another fundamental change introduced by the kingdom-centred missiology is that it is mission that defines the Church, and not *vice versa*.¹¹ Just as the kingdom of God is prior to mission, so mission is prior to the Church. The Church comes to be only because it has been called to mission. It exists for the sake of mission. Mission defines what the Church is and what it must do.

Consequently, the whole Church is missionary, or as Vatican II declares in its Decree on the Mission Activity of the Church (*Ad Gentes*): “The pilgrim Church is missionary by her very nature, since it is from the mission of the Son and the mission of the Holy Spirit that she draws her origin, in accordance with the decree of God the Father” (n. 2). The Dogmatic Constitution on the Church (*Lumen Gentium*) affirms: “The obligation of spreading the faith is imposed on every disciple of Christ, according to his or her ability” (n. 17). Hence, it would be wrong to regard “mission” primarily as “foreign mission” and that only an *élite* few are called to this mission. Pope John Paul II notes that “there is a new awareness that *missionary activity is a matter for all Christians*, for all dioceses and parishes, Church institutions and associations” (RM, n. 2). Hence, the hallowed distinction between the sending Church and the receiving Church is thereby invalidated.

This does not mean that the so-called foreign mission, the *missio ad gentes*, is no longer necessary, as John Paul II reminds us.¹² But it is not granted the almost exclusive right to mission. The Pope recognizes the complex and ever-changing situation of the Church, and to give due importance to all its aspects, he distinguishes three situations for the Church’s mission. The first is that of “peoples, groups and sociocultural contexts in which Christ and his Gospel are not known, or which lack Christian communities sufficiently mature to be able to incarnate the faith in their own environment and proclaim it to other groups. This is the mis-

sion *ad gentes* in the proper sense of the term” (RM, n. 33). The second is that of “Christian communities with adequate and solid ecclesial structures. They are fervent in their faith and in Christian living. They bear witness to the Gospel in their surroundings and have a sense of commitment to the universal mission” (n. 33). Here the mission of the Church takes the form of “pastoral care of the faithful” (n. 34). Lastly, there is “an intermediate situation, particularly in countries with ancient Christian roots, and occasionally in the younger Churches as well, where entire groups of the baptized have lost their living sense of the faith, or even no longer consider themselves members of the Church, and live a life far removed from Christ and his Gospel”. Here we have “a ‘new evangelization’ or a ‘re-evangelization’” (n. 33).¹³

Whatever may be thought about the accuracy and usefulness of this threefold distinction,¹⁴ at least its basic point is well taken, namely, foreign mission does not constitute the entire mission of the Church but is only a part, albeit necessary, of it. Furthermore, its principal goal is no longer “saving souls” and “church planting” but bearing witness to the Kingdom of God. Nor is the field of mission *ad gentes* only the foreign lands, but it also includes urban centres, the young, migrants and refugees, and what John Paul II calls “the modern equivalents of the Areopagus”, namely, the world of communications, social justice, scientific research, and the world of consumerism and materialism (cf. n. 37c).

Proclamation

Among the many activities of the Church’s mission there must no doubt be “proclamation”. There was a rumour that at the Asian Synod, which met in Rome from 19 April - 14 May 1998, there was a fear that in Asia “dialogue” has replaced or at least overshadowed “proclamation”. Perhaps for this reason, in his Apostolic Exhortation *Ecclesia in Asia*, the Pope reaffirms not only the necessity but also the “primacy” of proclamation: “There can be no true evangelization without the explicit proclamation of Jesus as Lord. The Second Vatican Council and the Magisterium since then, responding to a certain confusion about the true nature of the Church’s mission, have repeatedly stressed the primacy of the proclamation of Jesus Christ in all evangelizing work” (EA, n. 19).

What is meant by “proclamation” here? If past missionary practices are any guide, we tend to take it to mean *verbal* announcement of the “good news”, written and/or oral, Protestants mostly by means of the Bible, and Catholics mostly by means of the catechism. The emphasis is laid on the *verbal communication* of a message or a doctrine, and the preferred if not exclusive means are *words*. The main content of the proclamation is the truth

that Jesus is “the only Saviour” (*EA*, n. 20), “the one mediator between God and mankind” (*RM*, n. 5).

Though this is admittedly the common meaning of “proclamation”, it is most interesting that John Paul II, in his Apostolic Exhortation *Ecclesia in Asia*, where he re-affirms both the necessity and primacy of proclamation, nowhere emphasizes the exclusive use of *words* or *doctrinal formulas* to convey the message that Jesus is the only Saviour for all humankind. On the contrary, he says, “[t]he presentation of Jesus Christ as the only Saviour needs to follow a pedagogy that will introduce people step by step to the full appropriation of the mystery. Clearly, the initial evangelization of non-Christians and the continuing proclamation of Jesus to believers will have to be different in their approach” (*EA*, n. 20). As examples of these approaches, the Pope mentions stories, parables, symbols, personal contact, and inculturation (*ibid.*, nn. 20-22). More important, he also mentions “Christian life as proclamation”, a life marked by “prayer, fasting and various forms of asceticism ... renunciation, detachment, humility, simplicity and silence” (*ibid.*, n. 23). No less important is John Paul II’s remark that in Asia “people are more persuaded by holiness of life than by intellectual argument” (*ibid.*, n. 42). Furthermore, the Pope notes that in many places in Asia, where explicit proclamation is forbidden and religious freedom is denied or systematically restricted, “the silent witness of life still remains the only way of proclaiming God’s kingdom” (*ibid.*, n. 23). In sum, the Pope recognizes that there is a “legitimate variety of approaches to the proclamation of Jesus, provided that the faith itself is respected in all its integrity” (*ibid.*).

Church

Lastly, we come to the Church, last not only in the chronological but also theological order. As has been said above, the Church no longer occupies the centre nor the top position in the new theology of mission. It is, as John Paul II puts it, “effectively and concretely at the service of the Kingdom” of God (*RM*, n. 20). It does so by “establishing communities and founding new particular Churches, and by guiding them into mature faith and charity in openness toward others, in service to individuals and society, and in understanding and esteem for human institutions”. Furthermore, the Church serves the Kingdom of God “by spreading throughout the world the ‘Gospel values’ which are an expression of the Kingdom and which help people to accept God’s plan”. Finally, it serves the Kingdom of God “by her intercession, since the Kingdom by its very nature is God’s gift and work” (*ibid.*, n. 20).

Clearly, in this service of the Church to the Kingdom of God, “saving souls” and “church planting” still re-

main, but their meaning and scope have been fundamentally changed. Gone are the individualization and ecclesiasticization of salvation prevalent in the older theology; instead, concerns for the formation of a mature faith, the transformation of societal structures, and the valorization of and a genuine respect for human cultures are clearly in evidence.

By the same token, the Church is not set in opposition to the Reign of God and *vice versa*. John Paul II rejects the kind of “kingdom-centredness” that leaves little or no room for Christ or the Church: “The Kingdom cannot be detached either from Christ or from the Church” (*RM*, n. 18).

In light of this new theology of mission, it is useful to revisit the five questions and their answers given above.

1. For what is mission? Exclusively for the Reign of God, or simply God. Anything else that is made into the goal of mission, even as noble as church growth is or the salvation of souls, smacks of idolatry.

2. To whom? To the world, primarily. Mission is not primarily for the benefit of Christians; it is not inward but outward looking. This world is a complex reality and includes at least the three situations outlined by the Pope. Mission is therefore not primarily, much less exclusively mission *ad gentes*. The geographical frontiers that once served as useful markers between what is Christian and what is non-Christian are now superseded. Mission is in the midst of the Christian community.

3. By whom? By the whole community of believers, as we have said, but above all by God, or more specifically, by the Holy Spirit. In one of the best chapters of his Encyclical, John Paul II affirms that the Holy Spirit is “the principal agent of mission”. The Holy Spirit is said “to direct the mission of the Church”, to make “the whole Church missionary”, and to be “present and active in every time and place”. It is here that we find one of John Paul II’s most revolutionary statements about the mission of the Church: “The Spirit’s presence and activity affect not only individuals but also society and history, peoples, cultures and religions. Indeed, the Spirit is at the origin of the noble ideals and undertakings which benefit humanity on its journey through history” (*RM*, n. 28). If this statement is true, then Christian mission can no longer be what it was, a one-way proclamation of a message of salvation to a world of pagans totally bereft of God’s self-revelation and grace, but first of all a search for and recognition of the presence and activities of the Holy Spirit among the peoples to be evangelized, and in this humble and attentive process of listening, the evangelizers become the evangelized, and the evangelized become the evangelizers.

4. With whom? Of course, with all Catholics, each in his or her position in the church and the world. However, in mission oriented toward the Kingdom

of God and not to the growth of one's own church, missionary collaboration must not be limited to fellow Catholics. Rather, crossing denominational barriers, Catholic, Orthodox, and Protestant missionaries must abandon mutual antagonism and competition and work together in a common witness to the Gospel. It is well known that divisions within Christianity have been a scandal to non-Christians and a serious obstacle to a credible evangelization. There is no reason why church divisions, which are the results of internal quarrels among the Western Churches, should be exported to the Churches in the other parts of the world.

Furthermore, mission must be carried out in collaboration with followers of other religions as well. Since these are not "objects" but "subjects" of the Church's mission, they must be treated as responsible agents of the Church's mission with whom missionaries must enter into dialogue of the various kinds described below. In addition, where the Christians form only a tiny minority of the population, for example in Asia, the Church's mission of promoting liberation and integral development cannot be carried out successfully without an effective collaboration of non-Christians.¹⁵

5. Finally, how? Because of the presence and activities of the Holy Spirit in every time and place, the most effective method of evangelization is dialogue. By dialogue is meant a fourfold activity: dialogue of *life*, i.e., sharing of joys and sorrows; dialogue of *action*, i.e., collaboration in furthering liberation and human development; dialogue of *theological exchange*, i.e., deeper understanding of the religious heritages of others and better appreciation of their spiritual values; and finally, dialogue of *religious experience*, i.e., sharing of spiritual riches through common prayer and other religious practices.¹⁶

This dialogical method in mission, which includes inculturation, liberation, and interreligious dialogue as an integral and intertwined process, therefore rejects the one-way replication model of the old theology of mission described above. But it also moves beyond what is called the "indigenization model" in which Western Christendom is reproduced in another culture by drawing on the resources of that culture. The original is still brought in from the outside, only this time, it is clothed in the local garb. To vary the metaphor, the script remains the same, only the cast of actors has been changed, and the director is still the outside agent. In the dialogue as has been described above, the way now is open for what has been called the "contextualization model" or what I prefer "interculturalization", which is the "process whereby the gospel message encounters a particular culture, calling forth faith and leading to the formation of a faith community, which is culturally authentic and authentically Christian". Here, "control of the process resides within the context rather than with an external agent or agency".

Finally, in this model, "culture is understood to be a dynamic and evolving system of values, patterns of behaviour, and a matrix shaping the life of the members of that society".¹⁷

Mission understood in this way is both a gift and a task. Whether we are ready and willing to accept this gift and meet this challenge remains to be seen. But there is little doubt that if the mission of the Church is to flourish in this new millennium, it must tread the path that the new theology of mission has outlined.¹⁸

Notes:

¹ For a brief analysis of the factors contributing to the collapse of Christian mission, see Thomas Thangaraj, *The Common Task: A Theology of Christian Mission* (Nashville: Abingdon Press, 1999) 16-26 and Richard G. Cote, *Re-Visioning Mission: The Catholic Church and Culture in Postmodern America* (New York: Paulist Press, 1996) 3-19.

² See David Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991) 214-19.

³ On the institutional model of the Church, see Avery Dulles, *Models of the Church* (Garden City, NY: Doubleday, 1974) 31-42.

⁴ Gustav Warneck, *Evangelische Missionslehre: Ein missionstheologischer Versuch*, 3 vols. (Gotha: Friedrich Andreas Perthes, 1905). Here vol. 1, 1.

⁵ See Josef Schmidlin, *Katholische Missionslehre im Grundriss* (Münster: Verlag der Aschendorffschen, 1923). English translation: *Catholic Mission Theory*, trans. Matthias Braun (Techny, IL: Mission Press, S.V.D., 1931).

⁶ See Robert Shenk, *Changing Frontiers of Mission* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1999) 51-53.

⁷ See Peter C. Phan, *Mission and Catechesis: Alexandre de Rhodes and Inculturation in Seventeenth-Century Vietnam* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1998) 42-43; 81.

⁸ For recent bibliography on the Kingdom of God, see Peter C. Phan, "Kingdom of God: A Theological Symbol for Asians?" *Gregorianum* 79/2 (1998) 295-422. For a detailed study of the Kingdom of God from the New Testament perspective, see John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. Volume II: Mentor, Message, and Miracles* (New York: Doubleday, 1994) 237-506. For helpful reflections on the relationship between the Kingdom of God and the Church, see the works of John Fuellenbach, *The Kingdom of God: Jesus' Central Message* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1995); *idem*, *Proclaiming his Kingdom* (Manila: Logos Publications, 1994); and *Church: Community for the Kingdom* (Manila: Logos Publications, 2000).

⁹ For various ways of understanding the time of the reign of God, see Peter C. Phan, *Eternity in Time: A Study of Karl Rahner's Eschatology* (Selinsgrove, PA:

Susquehanna University Press, 1987) 26-31.

¹⁰ Some of these ideas include: (1) the idea of the encounter of the dying with Christ the Judge in the afterlife. (2) the idea of a spiritual-mystical union between the immortal soul and Christ the Spouse; (3) the idea that the Kingdom of God is a purely future, supernatural, otherworldly, and apolitical reality; (4) and the idea that the kingdom is identical with the historical Church.

¹¹ It is well known the Kingdom of God is given a central place in liberation theologies. See, for instance, Jon Sobrino's thesis that the starting point for Christology is the Kingdom of God. See his *Jesus in Latin America* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1987) 81-97), and *Jesus the Liberator: A Historical-Theological View*, trans. Paul Burns and Francis McDonagh (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993) 67-134.

¹² RM, n. 32: "To say that the whole Church is missionary does not preclude the existence of a specific mission *ad gentes*, just as saying that all Catholics must be missionaries not only does not exclude, but actually requires that there be persons who have a specific vocation to be 'life-long missionaries *ad gentes*'". Indeed, the Pope says that one of the purposes of his Encyclical is "to clear up doubts and ambiguities regarding missionary activity *ad gentes*, and to confirm in their commitment those exemplary brothers and sisters dedicated to missionary activity and all those who assist them" (RM, n. 2).

¹³ The term "new evangelization" is confusing. It may mean evangelization for the first time; or evangelization again, in the same modality; or evangelization again, but in a different form.

¹⁴ Ultimately, this threefold distinction is not very helpful. For one thing, it is impossible to find any local Church that fully corresponds to the description given in this second situation. In addition, to call the Church's mission in this second category "pastoral care of the faithful" blunts the very point of the Encyclical, namely, mission pervades all the Church's activities.

¹⁵ This point has been strongly stressed by Aloysius Pieris. See his *An Asian Theology of Liberation* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1988), especially 69-86.

¹⁶ See the document of The Pontifical Council for Inter-Religious Dialogue and the Congregation for the Evangelization of Peoples, "Dialogue and Proclamation: Reflections and Orientations on Interreligious Dialogue and the proclamation of the Gospel of Jesus Christ" (1991), 42.

¹⁷ Wilbert Shenk, *Changing Frontiers of Mission*, 56.

¹⁸ This paper was originally delivered at the 2001 Conference and Annual Meeting of the United States Catholic Mission Association in Memphis, Tennessee, 26-28 October, 2001. The theme of the conference was: "Proclaiming the Good News: Yesterday, Today ... Always".

Ref.: Text from the Author.

Dear Friends of SEDOS,

Now available: **Sedos CD 2000**. You will find three things on **Sedos CD 2000**. Firstly, all the articles (265) published in *SEDOS Bulletin* from 1996 to 2000. Secondly, the prodigious compilation work of Father John Tra, SVD: an index by author and by subject heading of *SEDOS Bulletin* articles from 1981 to 2000 and a *Bibliografía General, Temática y Anotada en Español*, prepared by Rev. Fr Prof. Juan Gorski, MM. Thirdly the list of all the reviews that can be consulted at the SEDOS Documentation Centre.

We hope that this collection of articles and the index will be most useful to you in your research and reflection.

If you are interested in ordering the **SEDOS CD 2000**, please contact us. The price, including postage is \$10,00 (U.S.), or £ 20.000 (Italian) or € 10 (Euro).

Coming Events ---

SEDOS Conference

***The Pertinence of the Mission “Ad Gentes”
at the Start of This New Millennium
Especially in an Era of Interreligious Dialogue***

by
His Eminence Cardinal Crescenzo Sepe,
Prefect of the Congregation for the
Evangelization of Peoples.

The Conference will be in Italian.
Translation in French, Spanish and English

Evangelization and Internet

by
Brother Yves Bériault, OP
Promotor of the Internet for the Order of Preachers
and Webmaster of the site (www.spiritualite2000.com)

The Conference will be in French.
Translation in English, Spanish and Italian.

Tuesday, 4 December 2001, at 09:00 hrs.

The Brothers of the Christian Schools,
Via Aurelia, 476, Rome.

Entrance Fee: £ 10.000

Working Groups

Friday, 21 December **Debt Group** 15:30 hrs at **SEDOS**
Wednesday, 16 January **China Group** 15:00 hrs at **SEDOS**

SEDOS Christmas Party

Friday, 14 December, at 19:00 hrs
at the SVD College, Via dei Verbiti 1, Rome
Please Reply with Number of Participants
by Monday, 10 December 2001