

CONTENTS

EDITORIAL	282
<hr/>	
JUBILEE EXPECTATIONS Konrad Raiser	283
<hr/>	
DE L'IDEAL A LA REALITE J. Soedjati Djwandono	286
<hr/>	
DECOLONIZATION OF THEOLOGY Samuel Rayan, SJ	297
<hr/>	
THE POOR ARE MY TEACHERS Fr Isauro Covilli, OFM	307
<hr/>	
PAKISTAN: LA LOI ISLAMIQUE TROUVE OPPOSITION	311
<hr/>	
COMING EVENTS	312

EDITORIAL

In December a major ecumenical and missionary event will take place: the Harare Assembly of the World Council of Churches which coincides with the 50th anniversary of the Council. In the first article of this issue, the President of the WCC, Dr KONRAD RAISER, reflects on the importance of this ecumenical gathering and tells us what can be expected from this meeting. —

Indonesia has been at the centre of our attention during much of this year. J. SOEDJATI DJIWANDONO, an Indonesian Journalist, reflects on the different aspects of the old regime which gradually prepared the changes. He sees in the development a clear challenge for democratisation where also Indonesian Catholics will have to assume more responsibilities. —

In a very interesting article, Fr SAMUEL RAYAN, SJ, elaborates on some of the limitations of what he calls the 'colonial theology', which came with missionary activity to India. He invites theologians to participate in the project of 'building authentic Indian theologies'. —

The Latin American contribution takes us to the southern part of Chile, to the Indigenous Community of the Mapuche. Fr ISAURO COVILLI, OFM, who lived for many years with the Mapuche, tells us how these Indigenous, 'children of the land and children of God', became his teachers. —

The violent death of the Catholic Bishop John Joseph of Pakistan, brought world attention once again to that suffering country. In a short article from EGLISES d'ASIE we learn that also in the country moderate sectors of society are trying to stop extreme fundamentalism.

NEW GENERAL

Comboni Missionary Sisters,
SMC

Sr Adele Brambilla

•••••

BOOKS

Henkel, Willi,
Bibliographia Missionaria LX (1996).
Vatican City: Pontifical Urban University, 1997.

Human Rights Watch,
Justice in the Balance.
USA 1998.

Lovett, Adrian,
*Chains around Africa:
The Slavery of Debt in the World's Most
Impoverished Continent*.
Jibilee Coalition 2000, UK 1998.

Muller, Jean-Marie,
Le principe de non-violence.
Paris, Desclée, 1995.

Politi, Giancarlo,
*Martiri in Cina
Noi non possiamo tacere*.
Collana La Missione,
EMI, Bologna, 1998.

Sepulveda, Juan,
*The Andean Highlands. An Encounter
with Two Forms of Christianity*.
WCC Publications, Geneva, 1997.

Volpi, Federica,
*Il Denaro della Speranza.
Spirito, metodi e risultati della
Grameen Bank*.
EMI.

FOR MORE ON MISSION

Visit our Home Page

100 Articles in 3 languages

<http://www.sedos.org>

JUBILEE EXPECTATIONS

Konrad Raiser

WCC General Secretary, Konrad Raiser reflects on some of the main issues facing the forthcoming Harare Assembly and suggests what the gathering needs to achieve.

In less than three months, following its closing service, the Eighth Assembly of the World Council of Churches will have ended. During the three final days, 12-14 December, the assembly will receive, discuss and act upon the reports from committees and give direction to the future work of the World Council. Proceedings on this concluding business agenda of the assembly will stop on Sunday, 13 December, for a special programme of events to commemorate the 50th anniversary of the Council which was founded in August 1948 at the first assembly in Amsterdam.

What can be expected from this forthcoming assembly? What is likely to be its outcome? Some events during recent months have raised concern that the assembly might be disrupted by conflicts which could not only affect its business agenda but seriously disturb the celebration of the anniversary.

Orthodox Churches have raised questions regarding their continued participation in the World Council of Churches. Some of them are likely to reduce the size of their delegations to the assembly and to restrict their mandate for participation. Efforts are presently underway from both sides to clarify the situation sufficiently so that a crisis at the assembly itself can be avoided. The issues which have been raised by the Orthodox Churches are being taken seriously by the leadership of the Council. It is clear, however, that these issues could not receive satisfactory attention at the assembly itself. A process of serious discussion and reflection is, therefore, envisaged for the period after the assembly in a commission to be appointed by the new Central Committee which will be elected at the assembly.

Another area which has given rise to concern is the question of whether and how the assembly will deal with the controversial issue of sexual orientation. Many WCC member churches, particularly in Europe and North America, have in recent years been confronted with pressures from within to define or review their position regarding questions of sexual orientation. The most recent example is the debate which

took place at the Lambeth Conference of Anglican Bishops in July and August of this year. Most member Churches in Africa and other parts of the Southern hemisphere, as well as Orthodox Churches, are not willing or prepared to enter this discussion. Therefore, no serious work on the subject has taken place so far in the World Council of Churches. We are far from a sufficiently common understanding of the issues involved and this fact alone excludes the possibility that the assembly should take any action in this regard. At the Lambeth Conference the matter was part of the official agenda; this will not be the case at the WCC Assembly.

-

The Churches need to hear the liberating jubilee message that reconciliation is offered to them and to the whole world by God in Christ. Reconciliation between separated Churches which is the unity we seek is God's gracious gift. Are the Churches ready to accept it and to celebrate the genuine, even though imperfect communion which, by the grace of God, has become a reality in the course of this ecumenical century?

The Harare Assembly will, however, open up its programme during five days to contributions and offerings from member Churches, ecumenical organizations and groups who are invited to share their experiences of ecumenical work and their expectations regarding the future of the ecumenical movement. The offerings have been grouped in six thematic streams but the responsibility for content and form remains with the initiators. This open space, called Padare (a Shona word meaning meeting place), is an integral part of the assembly but is not part of the official business agenda. In the Padare, delegates will be invited to share in the various presentations alongside other participants and in this way sharpen their perception of the mandate which they will be required to

give to the WCC for the period ahead. A small number of offerings will address the questions of human sexuality and sexual orientation, either as issues of justice and human rights or with regard to the inclusive character of the Christian community. Padare is an exciting new feature in the programme of a WCC Assembly and great care has been taken to clarify the “rules of the game” in order to enable it to be an occasion for exchange and learning from one another rather than a time of provocation and confrontation. A Padare advisory group has been formed to monitor the process and to mediate in case of conflict.

The example of previous assemblies shows that this kind of large international, ecumenical gathering attracts conflict. This risk cannot be avoided. However, the Council has so far shown sufficient maturity to handle conflict in the spirit of mutual understanding and respect. The Harare Assembly will be no exception from this established tradition.

But will the assembly leave its mark in the history of the ecumenical movement? Will it be able to provide new and challenging directions? Several features stand out which promise to make this a distinct event.

-

Earlier this century, when the generation of ecumenical pioneers formulated their vision, it energized and liberated church leaders, lay and ordained, to engage in a process of ecumenical renewal. Much has been achieved in the decades since then. Does the ecumenical vision still provide orientation for the People of God on the way together?

First, it is 22 years since the last assembly of the WCC gathered in Africa. The Fifth Assembly in Nairobi in 1975 took place in the midst of the liberation struggles, particularly in the Southern African region including Zimbabwe. Since then, the end of the *apartheid* regime in South Africa has ushered in a new period in the post-colonial history of Africa. However, what was expected to become a period of reconstruction and rebuilding, particularly with respect to the community of African people, has turned into a scene of unending internal conflicts. In this situation, great responsibility now falls on the African Churches as the trustees of a message of justice, peace and sustainable community. The WCC has deliber-

ately chosen a country in Southern Africa for its jubilee assembly to reflect the conviction that the future of the ecumenical movement in the 21st century will largely be decided in Africa. The Harare Assembly, therefore, will have to respond to the expectation that it is going to bring a message of hope and solidarity to the Churches in Africa. The expectation in Africa is that the world’s Churches, through the assembly, will take a clear stand regarding the burden of unpayable international debt which is crushing social and economic life in African countries which form the majority of the group now known as highly indebted poor countries (HIPC).

The second special feature of the assembly is that it coincides with the culmination of the Ecumenical Decade — Churches in Solidarity with Women. In the days prior to the opening of the assembly (27-30 November), around 1,000 women from all Christian traditions throughout the world will gather in Harare for a women’s festival on the theme “Visions Beyond 1998”. This event will harvest the fruits of the Ecumenical Decade and celebrate life in an inclusive community. The final evaluations of the Decade, based on the reports of over 70 team visits to the more than 300 WCC member Churches show that the Decade has stimulated serious processes of critical self-assessment in many of the Churches. However, we are still at the beginning of the way towards a true community of women and men. The assembly will therefore have to show that the WCC is prepared to maintain its leadership in this process in the years to come.

The third distinctive mark of the assembly is, of course, that of the Jubilee of the World Council. An ecumenical jubilee: what could that mean? In the biblical tradition the jubilee carries a message of release for slaves and captives, of the remission of debts and the restitution of ancestral land. Foremost, however, the jubilee is the symbol of reconciliation and the re-establishment of right relationships in the community. There is no doubt the ecumenical movement needs this message of the jubilee which has been captured in the words of the assembly theme “Turn to God — Rejoice in Hope”.

The Churches need to hear the liberating jubilee message that reconciliation is offered to them and to the whole world by God in Christ. Reconciliation between separated Churches which is the unity we seek is God’s gracious gift. Are the Churches ready to accept it and to celebrate the genuine, even though imperfect communion which, by the grace of God, has become a reality in the course of this ecumenical century? If indeed unity and reconciliation are truly

gifts of God, this jubilee message places all our ecumenical efforts in a new and wider perspective.

Many are talking about the fact that on the eve of the 21st century the ecumenical movement finds itself at a crossroads. The ecumenical pilgrimage has reached a point where the way ahead is unclear. The earlier efforts of Churches, mainly from the Anglo-Saxon Protestant traditions, to achieve unity by institutional, organic union have almost come to a standstill. The intensive doctrinal conversations between Churches and Church families over the past three decades have not been able to achieve communion and the Churches are struggling with the task of receiving the agreements which call for a reassessment of their traditional identity.

Neither organic union nor doctrinal consensus in themselves seem to provide the answer to the search for visible unity. The assembly theme “Turn to God — Rejoice in Hope” is an invitation to the Churches in the spirit of the jubilee to be released from institutional and doctrinal captivity. It is an invitation to conversion, to a turning around in order to be able to move again. The present captivity and defensiveness of the Churches is rooted in histories of division containing many memories of hurt and shame. These histories have not been reconciled. The offer of God’s jubilee carries the message of forgiveness. God’s jubilee can liberate the Churches from being tied to their past and open the way into the future.

Earlier this century, when the generation of ecumenical pioneers formulated their vision, it energized and liberated church leaders, lay and ordained, to engage in a process of ecumenical renewal. Much has been achieved in the decades since then. Does the ecumenical vision still provide orientation for the People of God on the way together? At the Harare Assembly, following the celebration of our jubilee anniversary, delegates will be invited to express a renewed commitment to the ecumenical movement on behalf of their Churches. The order of service in which this commitment will be made says this about the ecumenical vision:

“We long for the visible oneness of the body of Christ, affirming the gifts of all, young and old, women and men, lay and ordained.

We expect the healing of human community, the wholeness of God’s entire creation.

We trust in the liberating power of forgiveness, transforming enmity into friendship and breaking the spiral of violence.

We open ourselves for a culture of dialogue and solidarity, sharing life with strangers and seeking encounter with those of other faiths”.

Is this vision strong enough to guide Churches in their quest to be more truly Church, and to be and become for the world that space where reconciliation is experienced as a reality? The central focus of this vision statement is a new quality of life and relationships in community. With this emphasis the vision statement echoes and translates what a recent policy document has affirmed as the fundamental understanding of the WCC itself, viz. to be a fellowship of Churches where the Churches accept mutual responsibility for each other. This affirmation is a challenge both to the Churches and to the Council. The way in which the assembly will handle the potential conflicts of a political, ecclesial and moral nature will show how far the member Churches and the WCC as an organized body are prepared to live up to this vision. This could become the strongest message of the assembly.

Ref.: *Feature Service*, n. 11, 29 September 1998.

DE L'IDEAL A LA REALITE

J. Soedjati Djwandono

[NDLR. L'auteur est un journaliste du quotidien de Jakarta "The Jakarta Post". Il a envoyé ce dossier à Eglises d'Asie à la fin du mois de mars 1998. Il n'a pu donc prendre en compte les événements politiques majeurs qui ont pris place depuis lors dans le pays, et en particulier la démission du président Soeharto et son remplacement par Habibie. Son texte permet cependant de comprendre la trame des événements qui ont préparé et conditionnent la situation actuelle de l'Indonésie. La traduction est de la rédaction d'Eglises d'Asie].

Introduction

Depuis son indépendance, il y a un peu plus de cinquante ans, l'Indonésie a connu plusieurs changements de son système de gouvernement. Au cours des premiers mois qui ont suivi la proclamation de son indépendance comme Etat-nation, le 17 août 1945, l'Indonésie a adopté un système de gouvernement présidentiel en accord avec la constitution de 1945, décrétee au lendemain de l'indépendance. Mais, en partie à cause de la lutte entreprise pour obtenir la reconnaissance internationale de son indépendance, en particulier à travers les négociations diplomatiques avec les Hollandais, l'Indonésie a changé son système de gouvernement présidentiel en système de gouvernement parlementaire, sans même changer la constitution. Par la suite, pendant près d'une décennie, sous deux constitutions différentes, à savoir la constitution de la République fédérale d'Indonésie et la Constitution provisoire de la République de 1950 qui en faisait à nouveau une république unitaire, cette expérience du système de gouvernement parlementaire a continué.

Cependant, la pratique d'une "démocratie libérale occidentale" a été un échec, ou plus précisément, ce qui a toujours été considéré en Indonésie comme un échec de la démocratie libérale a été suivi par l'introduction de la soi-disant "Démocratie dirigée", introduite par le président Soekarno. (Pour un rapport sur les raisons pour lesquelles la démocratie parlementaire fut abandonnée par le président Soekarno, voir J. Soedjati Djwandono: *Konfrontasi revisited: Indonesia's Foreign Policy Under Soekarno* (Jakarta, CSIS, 1997, pp. 37-40). Ce fut en Indonésie ce que l'on appelle la période de "l'Ordre ancien". Mais la Démocratie dirigée fut abandonnée et discréditée avec la chute de son créateur, le président Soekarno lui-même. Après l'arrivée au pouvoir du général Soeharto, le pays a de nouveau expérimenté ce que l'on a appelé la "Démocratie *Pancasila*". (Le terme

Pancasila signifie littéralement "les cinq principes". Ils constituent l'idéologie d'Etat de la République d'Indonésie et ils sont incorporés dans le préambule de la constitution de 1945. Il s'agit de la croyance en Dieu, l'Unité nationale, l'humanisme, la démocratie et la justice sociale). Il me paraît utile de noter néanmoins que, selon le président Soekarno, la Démocratie dirigée était déjà influencée par le *Pancasila*, et qu'elle était fondée aussi sur la constitution de 1945. Cette constitution fut réinstaurée par un décret présidentiel du 5 juillet 1959, qui prononçait en même temps la dissolution de l'Assemblée constituante qui n'avait pas réussi à mettre en oeuvre une nouvelle constitution, comme il avait été prévu par la constitution de 1945.

L'assemblée constituante était née de la première élection générale qui avait eu lieu en 1955, en même temps que la Chambre des représentants. Celle-ci aussi fut ensuite dissoute par le président Soekarno qui la remplaça par une *Gotong Royong* (Les mots signifient "coopération mutuelle"), Chambre de représentants qu'il avait lui-même nommés. Il créa aussi de la même manière l'Assemblée consultative provisoire du peuple, afin de préparer la "Démocratie dirigée", parce qu'une élection générale n'avait pas encore donné naissance à l'assemblée consultative du peuple telle qu'elle avait été prévue par la constitution.

Ainsi, en dépit de changements continuels dans le système de gouvernement, la grande division de ces cinquante dernières années a été entre la période dite de "l'Ordre ancien" sous le président Soekarno, et celle de "l'Ordre nouveau" sous le régime du président Soeharto. Cette division est fondamentale en termes d'orientation idéologique, de style et de priorités données dans les domaines de la politique intérieure comme étrangère. L'événement historique qui a fait passer l'Indonésie d'une époque à l'autre fut le coup d'Etat avorté du Mouvement du 30 septembre 1965, dirigé par le Parti Communiste Indonésien, aujourd'hui

interdit. Cet essai de coup d'Etat a été, jusque ces dernières semaines, le seul événement de l'histoire de l'Indonésie indépendante qui ait fourni l'occasion d'un changement de direction à la tête de l'Etat, et il fut accompli de manière violente.

Cet article mettra l'accent sur les développements récents de l'histoire indonésienne (ndlr. jusqu'à la démission du président Soeharto), en tenant compte de l'arrière-plan général fourni par les trente-deux ans de "l'Ordre nouveau" établi par le même président Soeharto. Ce sera une tentative modeste d'analyser, de manière critique, comment ce régime a réussi ou non à se rapprocher des idéaux qu'il avait lui-même établis en arrivant au pouvoir, et en fondant sa légitimité sur la condamnation de ce qui était perçu comme les échecs, les étroitesse et même les "déviations" de "l'Ordre ancien" du président Soekarno. En même temps, le régime de "l'Ordre nouveau" revendiquait son adhésion à la constitution de 1945, dont la réinstauration avait été décrétée par le président Soekarno, et à la même idéologie d'Etat qui y était inscrite. Nous évaluerons brièvement comment, sous "l'Ordre nouveau" établi par le président Soeharto, le pays a navigué entre idéal et réalité. Nous donnerons ensuite un bref compte rendu de l'engagement des catholiques dans la vie politique indonésienne. En couvrant ainsi un peu plus d'un demi-siècle d'histoire de l'Indonésie, nous ne pourrions pas éviter des simplifications abusives.

Les idéaux de l'Ordre nouveau

Au départ, il nous faut bien comprendre que l'Ordre nouveau n'est pas à strictement parler un système nouveau. En effet, dans son premier discours présidentiel donné au cours de la session plénière de la Chambre des représentants, le 16 août 1967, en commémoration du vingt-deuxième anniversaire de la proclamation de l'indépendance indonésienne, le président Soeharto exprime la signification et les aspirations du nouveau régime en ces termes: *"Le fondement idéologique de l'Ordre nouveau ne se trouve nulle part ailleurs que dans le Pancasila, le fondement de l'Etat de l'Ordre nouveau ne se trouve nulle part ailleurs que dans la constitution de 1945; et le fondement de l'état d'esprit qui anime l'Ordre nouveau se trouve dans sa fidélité entière aux intérêts de la population générale; nous sommes en train de purifier tout cela en écartant toutes les formes de déviation, ou leur utilisation pour autre chose que les intérêts du peuple"* (Pidato Kenegaraan Pd. Presiden Republik Indonesia Djenderal Soeharto Didepan Sidang DPR-GR 16 Agustus 1967 (Jakarta: Departement Penerangam R.I., P.C. 461).

Soeharto définissait l'Ordre nouveau comme *"une réaction destinée à corriger toutes les formes de déviation perpétrées par l'Ordre qui était jusque-là au pouvoir et qui sera désormais appelé "l'Ordre ancien"*. Ensuite, il expliquait les différentes déviations auxquelles il voulait s'attaquer: *"Déviation du Pancasila, et de la constitution de 1945, qui a eu des conséquences graves et profondes... Les droits de l'homme ont disparu car tout est déterminé par la volonté de l'autorité. Les garanties et les protections légales n'existent pratiquement plus... Le principe de la souveraineté est devenu un principe vague; ce qui existe est la souveraineté des dirigeants... Les richesses de l'Etat ont été utilisées pour des intérêts personnels... Le système d'économie dirigée est devenu en pratique un système de passe-droits qui a favorisé les amis proches de l'autorité"* (ibid, 12-13).

Il ajoutait que le fondement de l'Etat avait été graduellement abandonné au point que celui-ci était devenu un Etat *"fondé sur le pouvoir"* et qu'il assumait les caractéristiques d'un *"absolutisme"*. Le pouvoir suprême n'était plus dans les mains de l'institution suprême de gouvernement du système politique indonésien, qui était alors l'Assemblée consultative provisoire du peuple, mais entre les mains du *"grand dirigeant de la Révolution"*, c'est-à-dire le président Soekarno lui-même. Le président n'était pas subordonné à l'Assemblée consultative du peuple. Tout au contraire, c'était celle-ci qui était subordonnée au président (ibid, 13).

Le défi de la justice sociale

En dépit du concert de louanges qui a accueilli, jusqu'à il y a quelques mois, l'histoire du succès du développement économique de l'Indonésie conçu en termes de croissance économique, de développement des infrastructures physiques, d'amélioration de l'autonomie alimentaire, et de meilleur contrôle démographique grâce au succès relatif des programmes de planification familiale, il est généralement reconnu qu'il y a eu un élargissement rapide du gouffre entre les riches et les pauvres. Ce phénomène est particulièrement évident dans les centres urbains. Le gouvernement a admis, dès 1994, qu'il *"restait"* approximativement vingt-cinq millions de personnes vivant au-dessous du seuil de pauvreté. (Si l'on utilise les mesures des Nations Unies, le bureau central indonésien des statistiques a révélé en 1990, comme l'a rapporté le quotidien *Kompas* du 20 juin 1994, que ce nombre était alors de 25,6 millions). La prise de conscience du problème fit qu'une attention particulière fut portée à ce que l'on appela les *"villages retardataires"*, au cours d'une campagne qui avait pour am-

bition d'éradiquer la pauvreté.

Cependant, ce qui a fait défaut dans l'approche du problème de l'injustice sociale, c'est que, tant dans les discussions sur le problème que dans les tentatives de le résoudre, l'accent a été mis exclusivement sur le problème de la pauvreté. L'injustice sociale a en effet deux dimensions, c'est-à-dire le problème posé par les très riches qui sont peu nombreux et celui posé par la majorité de la population qui est pauvre. C'est cela qui crée le problème du "gouffre". Puisque le problème est à deux dimensions, la recherche d'une solution devrait aussi être à deux dimensions. Si l'on ne s'occupe que de la pauvreté, même avec un certain succès, le problème de l'injustice sociale ne sera pas résolu à moins qu'on ne se préoccupe en même temps de réduire ou de mettre des limites à l'accumulation de richesses par quelques-uns, ce qui pourrait être fait par exemple par l'adoption d'un système approprié de taxation, plus efficace que celui qui existe à l'heure actuelle. Il faut en effet garder à l'esprit que ce n'est pas la pauvreté en elle-même, mais le "gouffre", la disparité entre riches et pauvres qui sont les véritables menaces contre la stabilité sociale. Aussi, il est grand temps que la prétendue "approche de sécurité et de prospérité" au développement, qui a été depuis le début et jusqu'ici appliquée par le régime de l'Ordre nouveau soit transformée. Selon moi, il faudrait avancer vers la prospérité dans la justice, car seule une prospérité fondée sur la justice peut garantir la paix et la stabilité de la société.

On a le droit d'estimer qu'il y aura toujours des conflits d'intérêts entre différents individus, entre différents groupes dans une société, ou entre différents Etats dans le domaine de la politique internationale. Il y a fondamentalement deux manières de résoudre de tels conflits, au niveau international comme au niveau de la politique intérieure. La première est l'utilisation de la force et des moyens violents. En utilisant la force, les forts domineront certainement et obtiendront ce qu'ils veulent au mieux de leurs intérêts propres. Mais ce n'est pas la manière juste de résoudre un conflit d'intérêts que d'utiliser la méthode des communistes qui veulent détruire toutes les autres "classes". Si la position se retourne cependant et si les perdants ou les faibles deviennent plus forts, ils essaieront certainement de se venger de leurs défaites et de leurs pertes. Il s'en suivra un autre conflit. Ceci peut continuer indéfiniment et il n'est pas possible à ce moment-là de parler de paix et de stabilité.

Pourtant, si un conflit d'intérêts est résolu par des moyens pacifiques, c'est-à-dire par un contrat entre les individus ou les parties concernées, contrat qui, la

plupart du temps, prendra la forme d'un compromis que ce soit dans le sens juridique ou politique, l'accord est considéré comme juste et on y voit en fait le travail d'un principe de justice. Il n'y a pas d'autre conflit qui puisse se profiler à l'horizon puisque aucune des deux parties n'estime qu'il y a injustice dans l'utilisation de ces moyens pacifiques d'arriver à un accord.

Par ailleurs, le problème de l'injustice doit être traité de manière plus complète par la mise en oeuvre d'une législation appropriée plutôt que d'une manière ponctuelle "Ad hoc". Il n'est sûrement pas suffisant d'en appeler à la générosité des riches à l'égard des pauvres, même en appliquant une forte mesure de pression politique, comme le gouvernement de Soeharto l'a fréquemment fait. En plus d'un système d'imposition destiné à définir une limite à l'accumulation des richesses personnelles, comme nous l'avons dit plus haut, il faudrait, à l'autre bout de la chaîne, que, par exemple les réglementations concernant le salaire minimum des ouvriers soient respectées strictement et de manière cohérente.

L'injustice ne s'applique pas seulement aux relations entre individus mais aussi entre les groupes économiques dans la société, c'est-à-dire entre les économiquement faibles et les groupes forts qui sont les acteurs de l'économie indonésienne. On relie habituellement ces données, de manière non nécessaire et à mon avis erronée, à des différences d'origine ethnique ou raciale, en particulier en ce qui concerne les Chinois (voir Michael Richardson, "Indonesia pressures Chinese: Native groups seek wealth shift - voluntary or not", dans le *International Herald Tribune* du 3 septembre 1991. Voir aussi une déclaration du professeur Sumitro Djojohadikusumo, dans le quotidien *Kompas* du 11 août 1994). Mais les images et les perceptions sont souvent plus importantes que les réalités. Et même s'il est vrai qu'il y a de nombreux groupes financiers chinois — ce qui est un phénomène dont l'origine est ancienne et remonte aux temps de la colonisation — il existe aussi un nombre croissant d'entrepreneurs que l'on dit "indigènes". Malheureusement, la plupart de ceux qui font partie de ces deux groupes sont aussi ceux qui jouissent de relations politiques dans la société. C'est là que l'on retrouve le problème de la collusion entre le monde des affaires et le gouvernement. Dans ce domaine, il faut noter, en même temps que l'absence d'un système approprié d'imposition, comme nous l'avons déjà dit, l'absence d'une loi contre les monopoles ou les "trusts". Aucune législation n'a non plus été mise en oeuvre pour répondre à l'article 34 de la constitution, qui précise que les pauvres et les enfants abandonnés

doivent être pris en charge par l'Etat.

En effet, l'unité nationale ne peut être maintenue que sur la base de la justice sociale. Ceux qui se sentent désavantagés, défavorisés ou qui estiment souffrir de discrimination n'auront pas une propension naturelle à faire l'unité avec les privilégiés. En fait, les références ou les allusions à la caractéristique ethnique ou raciale, en ce qui concerne les Chinois ou ceux que l'on appelle les "indigènes", à l'intérieur de la dichotomie entre riches et pauvres, comme dans la différenciation entre groupes économiquement faibles et groupes économiquement forts, sont une régression par rapport à l'idéal d'unité nationale. Mais ce n'est pas tout. Alors que beaucoup de progrès ont été accomplis vers l'unité nationale, spécialement en ce qui concerne les origines ethniques, linguistiques et culturelles, peut-être parmi d'autres raisons, à cause du progrès dans la communication et le développement de la langue nationale, cela n'est pas le cas en ce qui concerne la race, particulièrement avec cette dichotomie entre "Chinois" et "indigènes" — (on peut noter en passant que l'introduction des termes "indigène" (*pribumi*) et "non-indigène" (*nonpribumi*), est malheureuse parce qu'elle est fondamentalement erronée. Ces termes sont contraires au principe d'unité nationale et au concept de la nation indonésienne qui s'est construite non sur la race, l'ethnie, la région, la culture, la langue ou la religion, mais uniquement à partir de considérations politiques et l'aspiration des diverses ethnies, races, cultures, langues et religions, de former une seule nouvelle nation, si bien que l'Indonésie indépendante pour laquelle ils ont lutté devienne un nouvel Etat-nation. L'introduction de cette terminologie doit être attribuée à des préjugés racistes) — et ce n'est pas le cas non plus en ce qui concerne la religion, particulièrement quand on parle de la majorité de la population et du reste de la population, ce qui signifie souvent les chrétiens. La première indication en a été la naissance de l'Association Indonésienne des Intellectuels Musulmans (ICMI) et ce qui s'est produit par la suite.

En effet, alors qu'il est souvent affirmé que dans l'Etat *Pancasila* il n'y a pas de distinction entre la majorité et les minorités, il apparaît souvent que, non seulement il y a une telle distinction, mais aussi que cette distinction est presque toujours uniquement comprise en termes de religion. L'impression est ainsi créée que la majorité a droit à certains privilèges politiques et sociaux.

Il est possible que ce phénomène fasse partie de l'héritage ou des restes des aspirations passées des musulmans pour créer une sorte d'Etat islamique thé-

ocratique. Néanmoins, on ne peut pas exclure la possibilité que, chaque fois qu'un groupe social se sent, à tort ou à raison, privé de ses droits propres et de sa place dans la société, que ses aspirations ne sont pas suffisamment prises en compte dans le système politique en place, ce soit une indication sérieuse que le système en place ne marche pas, ou que l'Etat ne remplit pas ses devoirs. Alors, certains peuvent essayer de canaliser ces aspirations à travers un système alternatif. Le moyen le plus efficace d'obtenir un soutien de masse pour des aspirations politiques dans un mouvement politique est de faire appel à la religion, souvent accompagnée du sentiment de solidarité raciale. La clé du problème de la justice sociale, et donc de l'unité nationale, est la démocratisation ou la réforme démocratique.

Le défi de la démocratisation

Il est intéressant de noter qu'il y a beaucoup de choses en commun entre la "démocratie dirigée" du président Soekarno, et la "démocratie *Pancasila*" de l'Ordre nouveau fondé par son successeur, le président Soeharto. Tous les deux ont vigilement condamné ce qu'ils appellent la démocratie "occidentale" ou "libérale", à cause de son "individualisme", et de ses "libertés individuelles" sans frein. Tout cela, disent-ils, est contraire à la culture et à l'identité indonésiennes, marquées par l'esprit de famille ou le principe familial, et l'esprit ou le principe du *gotong royong* ou coopération mutuelle. Aujourd'hui, ces termes et même le mot de "libéral" souffrent d'une connotation négative dans le pays. L'Ordre ancien comme l'Ordre nouveau prétendent avoir trouvé le type de démocratie approprié, à savoir la "démocratie indonésienne", dans la constitution de 1945. C'est pourquoi le régime de l'Ordre nouveau a continué d'adhérer à la constitution de 1945, qui avait été auparavant ré-instaurée par le président Soekarno, par un décret du 5 juillet 1959. Soeharto a fait cela en dépit de toutes ses condamnations à l'encontre de l'Ordre ancien, précisément pour avoir dévié de cette même constitution. Tous les deux ont estimé que l'expérience de la démocratie occidentale, parlementaire et libérale, avait été un échec du système. Ils n'ont pas songé à accuser les Indonésiens eux-mêmes et en particulier les partis politiques et leurs dirigeants de l'époque, pour la manière dont ils ont pratiqué le système. Ceci a été une donnée constante pour l'Ordre ancien comme pour l'Ordre nouveau.

Pour évaluer les progrès accomplis sous la "démocratie *Pancasila*", dans le régime de l'Ordre nouveau, peut-être que les mêmes critiques portées à l'Ordre ancien par l'Ordre nouveau pourraient être appli-

quées (Djiwandono, *“The New Order, Past and Present”* dans le quotidien *“The Jakarta Post”* du 16 mars 1998). Les pouvoirs du président ont continué d’augmenter en dehors du contrôle de la loi. Au lieu que le président soit subordonné à l’Assemblée consultative, comme il est stipulé par la constitution, la pratique actuelle est exactement le contraire. Ceci s’applique aussi à la Chambre des représentants, dont les membres forment la moitié de l’Assemblée consultative et qui est supposée contrôler le pouvoir exécutif. Ceci semble être dû au fait que la majorité des membres de l’Assemblée consultative sont nommés par le président lui-même, mais aussi au fait que tous les candidats à la Chambre des représentants ou à l’Assemblée consultative sont passés par ce que l’on appelle “le triage spécial”, bien avant les élections générales ou avant leur nomination. Par ailleurs certains ministres en activité ont aussi été nommés membres de l’Assemblée consultative et même membres du comité exécutif de l’Assemblée, qui prépare son ordre du jour. Ceci explique l’influence exercée, à son avantage, par le pouvoir exécutif sur les décisions de l’Assemblée consultative.

De plus, parce que les membres de la Chambre des représentants représentent davantage leurs partis politiques respectifs que le peuple en général ou leurs circonscriptions, et parce que les partis ont le pouvoir de rappeler éventuellement les représentants qui se montreraient récalcitrants au sein de la Chambre, l’indépendance réelle des membres de cette Chambre des représentants est sujette à caution. La possibilité d’être “rappelés” menace leur position ou leur travail, et donc leurs moyens de vivre, au moins pour une grande majorité d’entre eux. Leur position s’est constamment affaiblie. Ils sont aujourd’hui incapables d’exercer leurs droits et de remplir leurs fonctions, en particulier celle qui consiste à contrôler le pouvoir exécutif. Ceci revient à dire qu’il n’y a pas de mécanisme effectif à travers lequel les vues de la Chambre des représentants pourraient affecter en quoi que ce soit les décisions politiques ou leur exécution par le pouvoir exécutif.

En fait, même les méthodes de travail qui ont été mises en place en pratique leur rendent impossible l’exercice de leur droit de proposer une législation. Ceci ne veut pas dire que d’éventuelles initiatives de la Chambre des représentants en matière de législation seraient une affaire simple, car il n’y a pas de mécanisme qui puisse permettre de sortir de l’impasse dans le cas où le président opposerait son veto à l’initiative des parlementaires.

Le fait qu’il y ait eu, depuis le début de l’année,

une série de manifestations de jeunes, étudiants d’université ou ouvriers, à propos de plusieurs problèmes, alors même que les élections générales venaient d’avoir lieu, que l’Assemblée consultative s’était réunie et qu’un nouveau gouvernement avait été créé, indique clairement que les institutions de l’Etat ne fonctionnent pas. Ceci est particulièrement vrai de la Chambre des représentants par rapport au pouvoir absolu de l’exécutif. La même chose peut être dite de l’institution judiciaire dont l’indépendance par rapport au pouvoir exécutif est très douteuse comme le montrent les divers cas que nous mentionnerons plus loin. Le système politique semble s’être sclérosé, ce qui rend la communication presque impossible sauf dans un sens, du sommet à la base.

•

Depuis que le parti catholique indonésien a disparu, les catholiques ne semblent plus très bien savoir que faire et comment mener leurs activités politiques. Des organisations catholiques comme l’Association des étudiants catholiques et la Jeunesse catholique, qui avaient été politiquement actifs, surtout pour soutenir le parti catholique, semblent souffrir d’un syndrome de désorientation et d’une crise d’identité. Depuis lors, un débat est apparu autour de la question de savoir si les catholiques devaient s’engager dans les activités sociales et politiques sous la bannière catholique, à savoir un parti catholique et des organisations catholiques.

C’est peut-être parce qu’ils reconnaissaient cette situation que, pendant un certain temps, les dirigeants gouvernementaux ont encouragé l’ouverture. Il est évidemment difficile de déterminer les limites de l’ouverture. Néanmoins, l’interdiction par le gouvernement de deux magazines hebdomadaires, *Tempo et Editor*, ainsi que d’un quotidien, *Detik*, ramena cette “ouverture” à des limites bien en deça de ce que l’on pouvait espérer (Djiwandono, *“Press Ban Challenge to Rule of Law”*, dans *“The Jakarta Post”* du 7 juillet 1994; et *“RI Democracy 1994”*, dans *“The Jakarta Post”* du 2 janvier 1995).

En même temps que la liberté d’expression, la liberté d’association est restée fondamentalement blo-

quée (Djiwandono, “Indonesia 1994” dans *Asian Survey* Vol. XXXV, N°2, février 1995, pp. 226-233). Un syndicat indépendant, qui était en train d’émerger, a été interdit et son dirigeant le plus connu condamné à la prison. Tout en n’étant pas interdite, une association indépendante de journalistes a pu pendant quelque temps continuer à faire paraître sa publication sans reconnaissance officielle. Plus tard, cette publication a cependant été interdite et trois personnalités de l’association furent arrêtées, présentées au tribunal et condamnés à des peines de prison. Cette publication a pourtant continué de paraître, et aucune action n’a été entreprise par le gouvernement contre elle.

La crise du Parti Démocrate Indonésien

Ce n’est pas la première fois que le Parti Démocrate Indonésien connaissait une crise au niveau de sa direction. Mais ce qui est arrivé en 1996 était une ingérence brutale et crue du gouvernement dans les affaires internes d’un parti politique. Le prétexte a toujours été que le gouvernement, le ministère de l’Intérieur en particulier, fonctionne comme *pembina politik* ou gardien-guide de la politique. Quand le gouvernement s’ingère de cette manière dans les affaires internes non seulement des partis politiques mais aussi des organisations de masse, c’est toujours en relation avec l’élection de leurs dirigeants.

Ainsi, auparavant, le gouvernement avait refusé de reconnaître Soeryadi comme président du Parti Démocrate Indonésien, sous le prétexte que son élection avait été légalement défectueuse, bien qu’il ait été élu à l’unanimité par le congrès du parti à Medan en 1993. Mais quand, plus tard, il échoua à organiser un congrès du parti à Surabaya pour procéder à de nouvelles élections, une assemblée nationale du parti démocrate fut réunie, dont le résultat fut l’élection de Megawati Soekarnoputri, fille aînée du légendaire ancien président Soekarno. C’est le moment que choisit à nouveau le gouvernement pour commencer à harceler Megawati de différentes manières. Avec l’aide de celui qui était alors ministre de l’Intérieur, Yogie S.M., et du commandant en chef des forces armées, le général Faisal Tanjung, le gouvernement prit le parti des dirigeants évincés et soutint leur initiative d’organiser un autre congrès du parti démocrate, sous prétexte que les dirigeants évincés avaient le soutien de la majorité des sections du parti.

C’est ainsi que, du fait d’une pression continue, le parti démocrate finit par craquer. Il se déchira en deux camps, l’un soutenant Megawati Soekarnoputri, l’autre favorable à Soeryadi, chacun des camps revendiquant la légitimité de sa direction. Le gouverne-

ment ayant soutenu l’organisation du congrès, personne ne fut surpris qu’il soutienne et reconnaisse le nouveau conseil d’administration et Soeryadi comme président du parti démocrate. La raison donnée par le gouvernement fut que le congrès organisé par les amis de Soeryadi était légalement et constitutionnellement valide puisqu’il avait été organisé selon les statuts du Parti Démocrate Indonésien.

Comme on pouvait s’y attendre, le congrès du Parti Démocrate, soutenu par le gouvernement, qui se tint à Medan du 20 au 22 juin 1996, ne fut pas la fin d’une crise de la direction du parti, mais le début d’une nouvelle crise (Djiwandono, “PDI Should Close Ranks in Difficult Times”, “The Jakarta Post”, 19 juin 1996). Le déchirement au sein du parti était à ce moment-là encore plus grave qu’auparavant, surtout depuis que le gouvernement avait accordé son soutien à un groupe dissident sous la direction de Fatimah Achmad. La raison invoquée était la différence d’interprétation de certaines provisions des statuts du parti démocrate, en particulier en ce qui concerne la possibilité de réunir un congrès du parti pour essayer de résoudre la crise.

Reflétant en cela le système politique indonésien, le Parti Démocrate ne semble pas avoir de provision dans sa constitution qui permette de résoudre un tel problème. En principe, les membres du parti doivent avoir le dernier mot. Mais, à l’extérieur du forum fourni par un congrès, comment pourraient-ils exercer leur pouvoir? Comment est-ce que des membres du conseil d’administration, comme Fatimah Achmad et les autres dirigeants dissidents, pouvaient-ils revendiquer le soutien d’une majorité des membres du parti et exploiter cette affirmation pour organiser un congrès? Est-ce que ces dirigeants dissidents ne devaient pas leur position au sein du conseil d’administration à Megawati qui était alors présidente du parti? Cela ne signifie-t-il pas que ces dirigeants dissidents avaient accepté son élection à la tête du conseil d’administration au cours de la dernière *Musyawahar Nasional*, ou assemblée générale, qui s’était tenue à peine trois ans auparavant? Cela ne signifie pas forcément que son élection avait été valide du point de vue des statuts du parti, mais ce n’était pas la question qui était posée.

Evidement, ils avaient pu estimer que la direction proposée par Megawati était décevante, ou n’était pas de leur goût, pour quelque raison que ce soit. Ils pourraient bien avoir raison, mais ce n’est pas le problème. Ce qu’ils ont fait a probablement créé un précédent dangereux pour le Parti Démocrate Indonésien. A l’avenir, ce parti pourrait connaître des crises de di-

rection à répétition, marquées par des luttes et des divisions internes, chaque fois qu'un dirigeant serait jugé, avant la fin de son mandat, comme n'étant pas à la hauteur.

L'attitude du gouvernement a été stupéfiante tout au long de cette crise. Curieusement, en plus, il semblait revendiquer l'autorité de fournir une interprétation correcte des statuts du parti, favorable au groupe dissident. Ceci ne pouvait que créer l'impression que, plus que tout le reste, le soutien du gouvernement à l'organisation du congrès dissident du parti était motivé par son désir de se débarrasser de Megawati, pour les raisons que l'on peut deviner.

En premier lieu, depuis que Megawati était entrée au parti démocrate indonésien, les deux élections générales qui avaient eu lieu lui avaient permis à chaque fois d'augmenter le nombre de ses voix. Par conséquent, avec Megawati comme présidente du parti et surtout avec la personne de Megawati sous l'ombre tutélaire de son défunt père, le président Soekarno, et à condition que les élections soient honnêtes, le parti démocrate aurait pu mettre en question la toute puissance du *Golkar* aux élections générales de 1997. Ceci ne veut pas dire nécessairement que le Parti Démocrate aurait pu obtenir une majorité simple, mais il aurait pu offrir une alternative viable au *Golkar* et au régime en place. En même temps, cela aurait pu refléter la perte de popularité du *Golkar* et du régime de l'Ordre nouveau.

En second lieu, même si le *Golkar* devait encore obtenir une majorité simple, ce qui a tété d'ailleurs le cas, il n'était pas inconcevable d'imaginer que le Parti Démocrate Indonésien, avec Megawati, aurait pu s'opposer à la nouvelle candidature et à la réélection par acclamations du président Soeharto. Ce n'était pas quelque chose de tolérable pour un régime habitué à un soutien "unanime". Le *Golkar* et le régime en place auraient pu avoir affaire à une telle confrontation si le Parti Démocrate Indonésien s'était abstenu ou avait voté contre la nomination et l'élection d'un président par l'Assemblée consultative. Il était même possible que Megawati elle-même soit nommée par son parti et se porte candidate à la présidence, même si on peut estimer que ses chances de gagner auraient été minimales.

En dépit de ses conseils continuels, prônant l'unité et le dialogue pour surmonter la crise du Parti Démocrate, le gouvernement était bien déterminé à soutenir tout groupe dissident du parti qui s'opposerait à Megawati, et cela, sans mesurer sérieusement les conséquences. Pendant ce temps là, Megawati continuait

de garder un profil bas. Mais dans son cas, il est possible qu'une autre manière de faire n'aurait servi qu'à justifier les ingérences et les tracasseries continues du gouvernement. Cette attitude pouvait pourtant coûter à Megawati le soutien d'un certain nombre de ses amis, mais c'est sans doute un risque qu'elle avait calculé.

Il est possible que le gouvernement ait prévu qu'il y aurait de fortes réactions à son action et à son soutien affiché du congrès réuni par les dirigeants rebelles du parti démocrate, et pas seulement de la part des partisans de Megawati à l'intérieur et à l'extérieur du parti. Par contre, ce qui ne semble pas avoir été prévu par le gouvernement était l'ampleur de cette réaction et la longue durée du soutien populaire à Megawati. Ceci se refléta dans des manifestations de masse continues, non seulement à Jakarta, où se trouvait le quartier général du Parti Démocrate toujours occupé par les partisans de Megawati, mais aussi dans de nombreuses villes du pays. Les manifestants protestaient contre le congrès de Medan et contre l'ingérence du gouvernement dans les affaires internes du parti, en particulier son soutien affiché pour le congrès des dissidents. Depuis lors, Megawati est devenue un symbole, un point de ralliement pour tous ceux de plus en plus nombreux qui demandent un changement, des réformes, une plus grande liberté, davantage de démocratie, toutes demandes qui, au moment où nous écrivons, n'ont toujours pas trouvé de canaux efficaces pour s'exprimer.

Armés d'une légitimité nouvellement acquise, avec le soutien total du gouvernement et des forces armées, le 27 juillet 1996, les partisans du groupe Soeryadi prirent possession par la force des locaux du quartier général du Parti Démocrate Indonésien qui étaient encore aux mains des partisans de Megawati. En dépit des dénégations officielles, chacun reconnaît aujourd'hui le rôle joué dans cette affaire par les militaires. Pendant les émeutes qui s'en suivirent, plusieurs personnes furent tuées, d'autres furent blessées, et beaucoup d'autres arrêtées. Plusieurs bâtiments de Jakarta furent incendiés. Cette journée de tragédie, non seulement pour le Parti Démocrate Indonésien mais aussi pour toute la nation indonésienne, est aujourd'hui connue comme "le samedi noir". Comme on pouvait s'y attendre, les chiffres annoncés par le gouvernement ne correspondaient pas à ceux qui furent publiés ensuite par la commission nationale des droits de l'homme. Celle-ci estima qu'il y avait eu cinq morts, 149 blessés, et que 74 personnes étaient portées disparues (voir par exemple le quotidien *Kompas* du 1^{er} septembre 1996). Les révélations de la commission furent accueillies avec surprise dans les

milieux gouvernementaux qui avaient parlé de quatre morts et de 28 blessés, sans mentionner aucune disparition. Le président Soeharto mit la commission au défi de prouver la véracité de ses chiffres (*The Jakarta Post*, 7 septembre 1996).

Curieusement, ce ne sont pas les partisans du groupe Soeryadi, qui avaient forcé les portes du quartier général du Parti Démocrate avec le soutien notoire des forces de police, qui furent accusés d'avoir perturbé l'ordre public. Dans un discours guerrier, prononcé à la fin du coup de force, le nouveau secrétaire général du parti, Buttu Hutapen, avait d'ailleurs chaleureusement remercié les forces de l'ordre qui avaient participé à l'attaque en règle du bâtiment, une scène que des millions de téléspectateurs purent voir sur leurs écrans de télévision. Ce sont les partisans de Megawati et ceux qui furent accusés d'avoir exploité les émeutes à leur avantage qui furent jugés coupables de la tragédie du samedi noir. En plus des partisans de Megawati, les principaux boucs émissaires furent par conséquent le tout nouveau Parti Démocratique Populaire, créé par de jeunes étudiants militants, et certaines organisations non gouvernementales qui furent accusées d'avoir incité à l'émeute en prenant une part active dans le forum ouvert à l'intérieur de la propriété qui abritait les locaux du Parti Démocrate Indonésien, pendant qu'ils étaient encore occupés par les partisans de Megawati. Au cours de ce forum, des débats et des interventions avaient lieu jour et nuit, la plupart des intervenants critiquant le gouvernement. Aussi bizarre que cela puisse paraître, ils furent accusés de subversion et de fomenter une révolte pour faire tomber le gouvernement. L'une des organisations non gouvernementales accusées était l'Institut Social de Jakarta, dirigé par un jésuite, le P. Sandiawan Sumadi, qui était active depuis des années dans l'aide aux pauvres, les sans abri et les destitués. Le P. Sandiawan Sumadi fut accusé d'avoir hébergé des dirigeants et des membres du Parti Démocrate Populaire. Toutes ces organisations non gouvernementales, et plus particulièrement le Parti Démocrate Indonésien et la fédération indépendante des syndicats furent assimilés au Parti Communiste Indonésien, interdit depuis longtemps. Ils furent donc accusés d'être sous l'influence des communistes. En même temps que le dirigeant syndical Muktar Papahan, et les leaders du Parti Démocrate Indonésien, 124 membres du Parti Démocrate Indonésien, partisans de Megawati, furent arrêtés, détenus, interrogés et jugés pour "actes de violence" (*Kompas*, 14 octobre 1996). Plus tard, soixante autres partisans de Megawati furent aussi présentés devant un tribunal (*The Jakarta Post*, 15 octobre 1996).

Encore un peu plus tard, la commission nationale des droits de l'homme publia une révision de ses chiffres. Le nombre des personnes manquantes, dont la plupart étaient des partisans de Megawati, n'était plus de 74 mais de 23. Par contre, la commission confirma ses premiers chiffres concernant les morts et les blessés (*The Jakarta Post*, 13 octobre 1996), ajoutant que 136 personnes se trouvaient aux mains de la police (*Kompas*, 14 octobre 1996). Plus révélatrice cependant fut la déclaration de la commission qui affirmait que les autopsies médicales qui avaient été conduites prouvaient que les deux premières victimes avaient été tuées par des instruments tranchants et que la cinquième avait été tuée par balles. Ceci était en contradiction flagrante avec les affirmations du commandant militaire de Jakarta, le major général Sutiyoso, qui avait fortement démenti toute utilisation des armes à feu par ses troupes au cours des émeutes (*The Jakarta Post*, 15 octobre 1996).

La commission nationale des droits de l'homme n'hésita pas non plus à impliquer le gouvernement et les militaires dans les troubles causés par la violente occupation des locaux du Parti Démocrate Indonésien, destinée à expulser Megawati: "*Le gouvernement et les forces de sécurité se sont excessivement engagés et ont manqué de neutralité dans leur fonction de supervision des affaires politiques et celles concernant la sécurité*". La commission recommanda que 200 partisans de Soeryadi, qui étaient responsables de l'attaque conduite contre les locaux du parti, soient interrogés et inculpés selon la loi, de la même manière que le gouvernement avait traité ceux qui étaient impliqués dans les émeutes qui avaient suivi. Le secrétaire général de la commission, Baharuddin Lopa, qualifia l'attaque contre le quartier général du Parti Démocrate d'"*acte criminel*". Il déclara que "*tous les coupables devaient être interrogés, y compris Soeryadi*" (*The Jakarta Post*, 13 octobre 1996). Il est intéressant de noter que le gouvernement promit d'étudier le rapport de la commission (*The Jakarta Post*, 15 octobre 1996), mais les chefs des forces armées ne jugèrent même pas utile d'y répondre (*Kompas*, 14 octobre 1996).

Megawati fit ce qui semblait la seule chose qu'il était possible de faire pacifiquement dans ces circonstances, elle porta plainte devant un tribunal contre ceux qui étaient responsables de l'organisation du congrès dissident de Medan, y compris le ministre de l'Intérieur, le commandant des forces armées, et les dirigeants dissidents du Parti Démocrate Indonésien. Comme on pouvait s'y attendre sa requête fut rejetée par le tribunal de district de Jakarta.

Tout ne va donc pas aussi bien sous le régime de l'Ordre nouveau dirigé depuis trois décennies par le président Soeharto qu'on voudrait nous le laissait croire. La violence qui s'est emparée depuis un an de la vie sociale et politique du pays n'est pas vraiment nouvelle. Mais elle a atteint des proportions sans précédent en termes d'amplitude et d'intensité, particulièrement en ce qui concerne le nombre de victimes et de dégâts matériels causés, aussi bien qu'en termes de durée, même si l'agitation et les émeutes sont sporadiques. Ceci s'est vérifié particulièrement le dernier jour de la campagne électorale de quatre semaines, le 23 mai 1997. Il est évident que la nation traverse une sérieuse crise politique (Djiwandono, "*Why Increasing Violence*", dans "*The Jakarta Post*" du 2 juin 1997).

Le système ne fonctionne pas comme il devrait quand il n'est pas totalement manipulé. Les libertés individuelles, les libertés particulières d'expression et d'association sont de plus en plus mises sous le boisseau. La critique, les débats et le dialogue, qui sont des ingrédients nécessaires de la démocratie, sont suspects et découragés. Il n'y a aucune transparence. La libéralisation limitée qui a été autorisée ne semble pas avoir d'effet sur le processus de prise des décisions, pour la simple raison que les mécanismes nécessaires et les canaux de communication ne sont pas en place.

Il est cependant intéressant d'observer la manière dont la population a exprimé son mécontentement vis-à-vis du gouvernement, et pour protester contre sa politique, à travers l'exercice du droit de vote aux élections générales qui est la seule option qui lui est laissée. On peut tirer des conclusions des résultats obtenus par le Parti Démocrate Indonésien. Sa performance misérable est sans doute une indication du dégoût ressenti par ses électeurs qui lui reprochent de s'être vendu corps et âme au gouvernement, et aussi une protestation contre l'intervention brutale de celui-ci dans les affaires du parti. En ce sens, il s'agissait d'un verdict moral plutôt que d'un choix strictement politique (voir Djiwandono, "*Learning from the Poll Results*", dans "*The Jakarta Post*" du 5 juin 1997).

Le *Golkar* a obtenu plus de 74% des voix, le Parti Musulman Pour le Développement presque 24%, et le Parti Démocrate Indonésien à peine un peu plus de 3% des votes validés (*Kompas*, 24 mai 1997). Il n'y a pas eu de rapport sur le nombre de votants ni sur le nombre de votes invalidés. La participation électorale, habituellement très élevée en Indonésie, est sans doute moins explicable par le degré de conscience politique de la population, que par l'habituelle sou-

mission des Indonésiens qui estiment qu'ils sont obligés d'utiliser leur droit de vote pour se montrer de bons citoyens.

Bien que le *Golkar* ait obtenu davantage de voix que son objectif de départ qui était de 70%, on ne peut pas dire que sa victoire ait été spectaculaire. On ne pouvait que s'y attendre. N'importe quel parti jouissant des ressources dont dispose le *Golkar* aurait pu en faire autant: un traitement très favorable de la part du gouvernement; un financement apparemment sans limite; le soutien de toute l'administration civile et militaire, du haut en bas de la hiérarchie; des lois et des règlements en sa faveur; une campagne qui avait commencé très tôt, en particulier par l'organisation de réunions avec les cadres à travers la nation; tout ce qui est bien étant à porter au crédit du *Golkar*; le gouvernement que le parti soutient étant au-dessus des critiques; le monopole de l'accès aux données des ordinateurs qui enregistraient les résultats des élections.

Les aspirations des catholiques et l'unité nationale

Au moins au début, la participation des catholiques indonésiens à la vie politique de la nation n'était pas nécessairement et consciemment motivée par les enseignements de la doctrine chrétienne. C'était plutôt et avant tout une réponse spontanée à l'appel à la lutte nationale contre le colonialisme pour l'indépendance nationale et pour la création d'une Indonésie indépendante en tant que nation et en tant qu'Etat et donc comme un Etat-nation. Cet engagement des catholiques était par conséquent partie prenante de l'expression du nationalisme indonésien. L'engagement des catholiques dans la vie politique de la nation n'était pas non plus fondée sur une réelle compréhension de ce que "politique" voulait dire. Ceci reste vrai d'ailleurs aujourd'hui chez un grand nombre de catholiques indonésiens, y compris chez les membres du clergé et chez les religieux. La perception qui prévaut depuis longtemps est que la politique est seulement l'affaire des hommes politiques. L'éducation politique consiste à créer des hommes politiques. Encore pire, beaucoup sont tentés de rester loin de la politique et de n'avoir rien à faire avec elle pour la raison que "la politique est sale".

Quand les catholiques indonésiens finirent par comprendre qu'ils avaient aussi le devoir, en tant que citoyens responsables, de prendre une part active dans la vie politique, l'impression générale était que cette participation catholique à la vie politique devait se manifester principalement, ou même uniquement, par l'appartenance au *Partai Katolik*, le parti catholique

qui existait à ce moment-là. En effet, ce parti politique avait été créé bien avant l'indépendance, et faisait partie du large mouvement pour l'indépendance contre le colonialisme hollandais. Jusqu'à sa disparition à la suite de son alliance avec d'autres partis non sectaires et nationalistes en 1973, ce parti était largement considéré, à tort, comme le seul canal "officiel" qui bénéficiait de la bénédiction de l'Église, et à travers lequel les catholiques devaient participer à la vie politique ou s'adonner à des activités militantes. Ceci ne veut pas dire pourtant que des catholiques ne se soient pas joint à d'autres partis politiques que le *Partai Katolik*. Depuis que le parti catholique indonésien a disparu, les catholiques ne semblent plus très bien savoir que faire et comment mener leurs activités politiques. Des organisations catholiques comme l'Association des étudiants catholiques et la Jeunesse catholique, qui avaient été politiquement actifs, surtout pour soutenir le parti catholique, semblent souffrir d'un syndrome de désorientation et d'une crise d'identité. Depuis lors, un débat est apparu autour de la question de savoir si les catholiques devaient s'engager dans les activités sociales et politiques sous la bannière catholique, à savoir un parti catholique et des organisations catholiques.

Le débat s'est poursuivi en parallèle avec la question, qui n'a jamais été bien comprise par beaucoup de catholiques indonésiens, de savoir ce que l'apostolat des laïcs signifie. Cela signifie-t-il, comme avant, qu'il faut essayer de convertir autant de gens que possible au christianisme en les baptisant et en interprétant de manière littérale le commandement de Jésus: *"Faites des disciples de toutes les nations et baptisez les au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit..."* (Matt. 28:19, ou encore: *"Je suis la voie, la vérité et la vie. Personne ne va au Père sinon à travers moi"* (Jean 14:6). Ou bien cela devrait-il signifier davantage, ou moins? En effet, même s'il ne devrait pas y avoir de contradiction dans aucune de ces deux questions, le débat est compréhensible dans un pays comme l'Indonésie, qui possède la plus importante population musulmane du monde, et où les catholiques ne constituent que 3 à 4% des deux cents millions d'habitants qui proviennent de plusieurs dizaines d'ethnies différentes et qui parlent quelques centaines de langues locales et régionales.

Il est clair que le rôle des catholiques en politique serait plus efficace si, d'abord, il était fortement motivé par l'enseignement moral et social de l'Église et, au moins en ce qui concerne les catholiques indonésiens, en comprenant comment cet enseignement doit être appliqué dans le contexte du nationalisme indonésien ou de l'unification nationale qui n'est pas fon-

dée sur des affinités ethniques, raciales, religieuses, culturelles ou linguistiques, mais sur le sentiment d'une destinée commune, une expérience commune (le colonialisme), une aspiration et un désir commune de vivre ensemble comme une seule nation, dans un seul et même Etat-nation indépendant. Ceci signifie que les catholiques ne doivent pas s'organiser exclusivement sous la bannière catholique ou derrière un parti politique catholique, ce qui pourrait créer une impression d'exclusivisme et donnerait naissance à des préjugés, spécialement de la part de la majorité musulmane.

De toute façon, la participation et les activités politiques des catholiques ne doivent pas être inspirées et motivées par une ambition théocratique, comme c'est le cas de l'islam politique, parce que l'Église catholique ne possède pas de concept propre concernant un éventuel Etat catholique. Par ailleurs, cette participation des catholiques doit se fonder sur leur propre compréhension de la politique et des objectifs qui doivent être atteints par des moyens politiques, à l'intérieur du schéma fourni par la constitution et l'idéologie d'Etat, c'est-à-dire à travers la démocratie constitutionnelle. C'est seulement dans une démocratie que tous les citoyens ont dans l'égalité le droit et le devoir de participer à la vie politique de leur nation, les catholiques comme les autres. Enfin, cette participation des catholiques à la politique devrait s'accompagner d'une compréhension adéquate des développements politiques actuels et des défis qui sont posés. Finalement, les catholiques doivent conduire une réflexion sur la manière de faire face à de tels défis, de développer le système politique existant selon les exigences d'une époque qui est en train de changer.

Conclusion

Le compte rendu critique que je viens de faire ne veut pas suggérer qu'il n'y a pas eu de progrès dans l'expérimentation indonésienne du système démocratique de gouvernement. En effet, sous le régime de l'Ordre ancien du président Soekarno, la nation n'avait fait l'expérience que d'une seule élection générale en 1955. Même alors, le parlement et l'assemblée constituante qui étaient sorties des urnes furent dissous par le président Soekarno. Par contre, sous le régime de l'Ordre nouveau, il y a eu des élections générales tous les cinq ans depuis 1971, suivies d'une élection du président et du vice-président par l'Assemblée consultative du peuple. On peut dire que c'est un progrès en un certain sens, même si ça ne l'est pas en substance. C'est particulièrement vrai en ce qui concerne l'élection du président qui est resté le même depuis l'avènement de l'Ordre nouveau. Par conséquent, la

question d'un changement de direction nationale ou la question de la succession sont entrées dans le débat public depuis plus d'une décennie (Djiwandono, "*The Succession Issue*", dans *Indonesian Quarterly*, Vol. XII, N° 2, 1994, pp. 78-81). Il existe une possibilité réelle que si le nombre de mandats qu'un président peut accomplir n'est pas limité, en vertu de la position de force dont jouit le pouvoir exécutif selon la constitution de 1945, un président puisse manoeuvrer politiquement pour rester indéfiniment au pouvoir, même sans prendre la peine de faire ouvertement campagne pour le poste. Il pourrait prendre cela comme un dû. Tout ceci est une porte ouverte à tous les abus de pouvoir.

La crise monétaire qui sévit depuis le milieu de 1997 n'a fait que mettre davantage encore en lumière la paralysie du système politique. Que faudrait-il faire? Comment éteindre la braise sous la cendre pour l'empêcher de s'enflammer à nouveau? Dans le long terme, la réforme politique est clairement une nécessité absolue. Mais on ne voit pas de remède facilement applicable dans le court terme. Une direction cohérente et ferme, le respect de la loi et de l'Etat de droit sur fond de justice, et un engagement clair des dirigeants à répondre aux exigences populaires de plus en plus fortes pour une plus grande liberté, la démocratie et la justice, afin de se plier aux changements, pourrait fournir un début de réponse à la question.

On peut arguer que la crise politique est celle du système, en ce sens que le mauvais fonctionnement et la faiblesse du système sont inhérents au système lui-même. La constitution de 1945 prévoit par exemple, que les pouvoirs exécutif et législatif sont tous les deux représentés par le président. Le résultat en est qu'aucun mécanisme efficace n'existe pour que la Chambre des représentants puisse exercer son contrôle sur l'exécutif. Il n'y a aucun mécanisme non plus qui puisse réviser le pouvoir judiciaire, et nulle part la constitution ne stipule le nombre de mandats qu'un président peut accomplir. Tout ceci tend à faire de la constitution un objet facile de manipulation par l'exécutif et la rend vulnérable à tous les abus possibles et imaginables. C'est ce qui semble s'être produit en Indonésie, non seulement avec la "Démocratie dirigée" de Soekarno, mais aussi sous le régime de l'Ordre nouveau de Soeharto.

Si tout cela s'avère vrai, il y a un fort argument en faveur d'un changement du système.

Il faut cependant considérer deux facteurs. En premier lieu, l'Ordre nouveau, tel qu'il a été défini par Soeharto et qu'il est décrit plus haut, se légitime par

son adhésion à la constitution de 1945, sa détermination à corriger totalement les déviations de cette même constitution par l'Ordre ancien de Soekarno. L'Ordre nouveau était déterminé à appliquer la constitution de 1945 "*de manière stricte et cohérente*" et cela a été son motto depuis le début, même s'il a sa propre compréhension des objectifs à atteindre par une application correcte de cette constitution à l'aide de l'idéologie d'Etat du *Pancasila* qui y est incorporée. Il est intéressant de noter par exemple que si la plus grande partie de la législation établie par l'Ordre ancien a été transformée, le décret de Soekarno sur le retour à la constitution de 1945 a continué de rester en vigueur. Dans le processus cependant, l'Ordre nouveau a manipulé et abusé de la constitution à sa manière et pour ses propres intérêts. Après plus de trois décennies, la réalité de la vie en Indonésie sous le régime de l'Ordre nouveau s'éloigne de plus en plus des objectifs et des idéaux de départ, même si on a pu observer un progrès considérable dans les domaines économique et politique.

En deuxième lieu, une réforme politique, c'est-à-dire par définition un changement au sein et par le système existant, pourrait, à première vue, s'avérer impossible et donner lieu de nouveau à la manipulation et aux abus. Mais la constitution comprend une provision selon laquelle l'une des fonctions de l'Assemblée consultative est de "*déterminer la constitution*". Ainsi, une meilleure Assemblée consultative, le pouvoir suprême dans le système politique indonésien, pourrait à l'avenir non seulement élaborer la réforme si nécessaire, mais elle pourrait aussi, à travers cette réforme, changer ou remplacer la constitution par des moyens pacifiques. Ceci évidemment nécessiterait un long processus d'éducation politique de l'actuelle jeune génération.

Ref.: *EGLISES d'ASIE*, n. 267, 16 juin 1998.

DECOLONIZATION OF THEOLOGY

Samuel Rayan, SJ
Vidyajyoti, Delhi

1. The Project

1.1 To decolonise is, (according to the Concise Oxford Dictionary, 9th edition, 1995), to “withdraw from (a colony) leaving it independent”. A colony, (according to the same authority), is “a group of settlers in a new country (whether or not already inhabited) fully or partially subject to the mother country”. Colony can also mean the territory thus settled. These descriptions — ‘new country’, ‘withdraw’, ‘leaving it’, ‘the mother country’ — come naturally to the colonial outlook. For the people of the ‘new country’, however, to decolonise would be to make their territory independent by ridding it of settlers who, more often than not, have been invaders, illegal immigrants or cheats. The Oxford definition, then, of decolonization needs decolonising. We have little or no knowledge of colonists withdrawing except when thrown out. Historically, colonialism has been a “policy of acquiring or maintaining colonies” with a view to their exploitation, especially economic, precipitating swift corrosion of the freedom, dignity, life and culture of their original inhabitants. Under colonial domination, the exploited and marginalised people’s creativity and resourcefulness deteriorate, paving the way to deepening dependence at all levels of life and in all areas of existence, unless the people resist and keep up the struggle.

1.2 Does the project, then, of decolonising theology in India presuppose the existence in the past of a theological territory which later was invaded, disturbed and destroyed by theologies from outside? A Church has existed in India, at least on its West Coast, long before the arrival of Vasco da Gama (1498) and the colonial era. That Church surely had a theology expressed in its structure, worship and life, if not articulated in discourse. We know that Portuguese interference did colonize this Church and its theology by introducing/imposing new structures, devotions and practices like concentration of all power in the Bishop, obligatory celibacy for priests, daily Eucharist, the rosary, the benediction of the Blessed Sacrament, foreign names for Christians, and the present shape of religious congregations. It also brought here a Church made root and branch in Europe with many foreign

mores and manners, and speaking an ancient foreign language, Latin. But perhaps a similar colonization of Christian life in India had occurred at some earlier point in the Church’s history. For what the Portuguese sought to replace were not exactly indigenous forms of Christian life and thought. So then the spirituality, liturgy and theology of the Indian Church have, over the years, been largely shaped by West Asian and European perceptions, experiences, interests, questions and needs.

1.3 ‘Colony’ and ‘colonial’ derive from *colonia* via *colonus* ‘farmer’ from *colere* to ‘cultivate’. Our situation is that either the theological soil of our Christian existence has been used to grow foreign crops which we do not need or use; or it has been left fallow while theologies raised abroad were imported, and were borne by us as a burden, and not assimilated as nourishment nor welcomed as a force for social change. Decolonising would therefore imply and demand (i) rejection of theological imports and imitations; (ii) reappropriation of our theological soil and its promises and possibilities; (iii) sowing of this soil with our own problems, sufferings and struggles, our own needs, hopes, experiences and tears; and (iv) careful gathering of our theological harvest with which to foster human life and humanizing visions, and to equip ourselves for action to create the new earth which would reflect Jesus’ dream of God’s Reign.

1.4 The project of decolonising theology is not new, nor confined to India. It has been implicitly present and evolving within all theologies with which liberation movements everywhere are pregnant. It has been growing, for instance, within slave revolts, ancient and recent, in Rome, in Rio, in Maryland, in Neo-Cartegena, in Carolina, in Auschwitz, in ‘Gulag Archipelago’; and within peasant rebellions the world over against feudal lords and land mafias; within protests against oppression and within resistance to domination; and within movements of liberation from colonial and neo-colonial exploitation. One may recall the indigenous tribes who resisted Columbus’ scheme to scoop up gold and collect slaves; and others who fought Cortes and Magellan; and the freedom fighters from Simon Bolivar to Che Guevara and Fidel

Castro (Latin America); A. Cabral, P. Lumumba and M. Machel (Africa); and the anti-*apartheid* struggles of the Children of Soweto, of Steve Biko, of Nelson Mandela, and the tribes and organisations which made them (South Africa); and, of course, our own liberation movements led by Tilak, Gandhi and Nehru, Phule, Ayyankali, Narayana Guru and Ambedkar.

More explicit efforts were made and significant steps taken in decolonising thought, theology and life in the theologies of liberation which have been articulated since the late 1960s. In America the first harvest was gathered in James Cone's, *A Black Theology of liberation*, 1970, and in South America in Gustavo Gutierrez', *A Theology of Liberation*, 1971.

The Ecumenical Association of Third World Theologians announced (Dar-es-Salaam, 1976) a radical decolonization of theology through a Copernican revolution in theology's method as well as in its concept, content and goal. Theology is not merely 'Faith seeking understanding' through harmony with reason and science, while leaving traditions of injustice and structures of oppression intact, and colonial domination unchallenged. Theology is not an attempt to explain away suffering. Rather, it is critical reflection on life-transforming faith-practice with a view to more liberative and socially transformative theo-praxis which would tackle the ground of poverty and suffering (A. Pieris, *An Asian Theology of Liberation*, New York, 1988, pp. 81-83). In doing theology the primacy of praxis over theory is affirmed, and the primacy of social analysis and involvement over detached philosophical speculation. In an atmosphere of a widespread search for political, economic, social, cultural and religious identity by once dominated peoples, there emerged progressively decolonised and decolonising theologies in the Americas, in the Caribbean, in Africa, and in Asia-Oceania. Black and liberation theologies continued to develop in the Americas and provoke native-American theology into being: *God is Red*. Matthew Fox's *Original Blessing* belongs perhaps with native American creation theology/spirituality. Africa grew theologies of Black Liberation and Black Humanity.

In Asia there emerged Minjung Theology (Korea), Theology of Struggle (the Philippines), Theology of Religions, and of Inter- or Intra-religious Dialogue, and of Enslaving/Liberating Poverty, and Dalit and Feminist theologies (South Asia).

Liberating and decolonising books like the following also belong with our project and its processes though theology is not their immediate concern: Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (1968), Felix Greene, *The Enemy* (1968); Ivan Illich, *Deschooling Society*, Paolo Freire, *Pedagogy of the Oppressed* (1973); and Walter Rodney, *How Europe Underde-*

veloped Africa (1974).

2. Theology: Colonial and Colonized

2.1 European colonialism began with a voyage of Christobal Colon, alias Columbus. Catherine Keller recalls how this man equated his 'discovery' of the 'New World' with the apocalypse of the 'new creation' mentioned in the Book of Revelation. In 1500 Colon wrote: the Lord "made me the messenger thereof (of the New Heaven and Earth) and showed me where to go". Comments Keller: "Such subliminal messianism seems to have sanctified the colonizing efforts of Europe and then the United States, however divergent the theologies the missionaries who accompanied the conquerors and traders were preaching. It justified a biblical scale of genocide and ecocide against the indigenous populations" (C. Keller, "The Attraction of Apocalypse and the Evil of the End", *Concilium* (1998/ 1), p. 67). There followed the horrors of conquest and plunder, of the slave trade and slave labour, and an astounding exhibition of Christian greed and Mammon worship and sea piracy and bloody conflicts, escalating no less in number than in barbarity.

2.2 The Western Church saw in Europe's colonial expansion a God-given chance for the salvation of souls and its own growth. It ignored the fact that meanwhile the cause of the Kingdom of God was suffering a major set-back, and Jesus' heart was breaking. The substance of colonialism and the root of colonial/colonized theologies may be found in the staggering arrogance and immorality with which in 1494 Alexander VI unblushingly handed over for ever to Portugal and Spain all the lands to the East and to the West respectively of an imaginary line in the Atlantic, together with all their natural and cultural wealth and peoples to be disposed of (converted, enslaved, abolished) as they should judge fit. In that act Constantinian Christianity came of age.

2.3 The error and poison of the teaching implied in that act has, directly or indirectly, infected most colonial missions and their theologies. Missionaries who went hand in hand with colonizers, traders and soldiers "could not but be at least partially tainted by the designs of searchers for gold, spices, land, slaves and colonies.... They tended to think that the commercial and military expansion of Western powers was a providential opportunity for the spread of the Gospel..." (F.J.B. Balasundaram, *Contemporary Asian Christian Theology*, Delhi, ISPCK, 1995, p. 5). The working document (*Instrumentum Laboris*, n. 23), prepared for the Synod for Asia, 1998, admits that

“taking advantage of the European colonial movement, the Church sent missionaries to spread the message of the Gospel”. In fact, “in the early phases of Western expansion the Churches were allies in the colonizing process, and benefitted from the expansion of the empire”. And in return they legitimized imperialism, and accustomed their new adherents “to accept compensatory expectations of an eternal reward for terrestrial misfortunes including colonial exploitation”. And they used the Gospel to soften national resistance to plunder by foreigners. They played a part in domesticating the minds and cultures of converts (*ibid.*, p. 6). No wonder, colonial theology failed to call in question, to critique and resist the colonial plot as contradicting the Gospel and basic Christian and human decencies. Colonial theology failed to see that the subjugation and exploitation of peoples effectively annulled the Gospel of freedom and divine filiation.

2.4 The Churches formed under colonial auspices were replicas of Western churches. Ready-made churches, like potted plants, were transported to our lands instead of letting the Word fall in the soil of our life, religion and culture, and take root there and sprout and grow to be our vision, nurture and shelter. Christians were often segregated from fellow human beings, alienated from their religious and cultural heritage and communitarian way of life. Liturgies were transported and conducted in a foreign language. Transported also were Church structures, religious art, theologies, pietistic and legalistic spiritualities common in Europe, as well as educational systems and training methods. And everything has been regulated and controlled, every detail prescribed, and all standards set for a world church by a single centre, an ancient imperial capital in the West, Rome, (*ibid.*, pp. 5-6; K. Pathil, *Indian Churches at the Crossroads*, Bangalore, 1994, pp. 129-132).

2.5 The result is that in traditional theologies, liturgies and devotions, God has been appearing as a foreigner, a stranger in our land. For centuries God understood only Latin (or Syriac) which the worshipping people could not follow. In *Mediator Dei* (1947), Pius XII justified the use of Latin by presenting it as a sign of unity in a World Church while in truth it represented an effective schism in every local congregation between the people and the clergy. Paul pointed long ago to the ridiculousness of speech which did not communicate: “What use shall I be if all my talking reveals nothing new, tells you nothing, and neither inspires you nor instructs you?... if your tongue does not produce intelligible speech, how can anyone know what you are saying? You will be talking to the air. There are any number of different languages in

the world..., but if I am ignorant of what the sounds mean, I am a savage to the man who is speaking, and he is a savage to me” (cf. 1 Cor 14:5-12).

Use of foreign languages was a calculated act of contempt for the people and their culture. It evinced, besides, a total lack of pastoral concern for the congregation’s growth in faith and love, and in creative reflection or theological activity. It amounted to a rejection of ‘worship in spirit and truth’ in favour of ritual mechanics and of power. A deeply regrettable case of ecclesiastical imperialism that imposed itself for centuries at the people’s expense. It is a comfort that since 1965 God seems to have picked up a few more languages than Latin and Syriac. But he still needs for his sacraments food and drink and oil unrelated to our fields, work, homes, hospitality, health and life. And communion given into the mouth insults every culture. The working paper (*Instrumentum Laboris*), prepared for the recently held ‘Synod for Asia’, has taken note of responses that relate the fact that Asians often do not see the Church as totally Asian, not simply because much financial support comes from Western countries, but also because of her Western character in theology, architecture, art ...” (n.13).

2.6 Theologies were imported. These had been made in Western academies, “in royal palaces, castles and abbeys by the ruling class and for the ruling class. Naturally the perspectives, interests, ideas and designs of the ruling class and the rich became crystallized in those theologies. (They) legitimised the socio-economic, cultural and political order of the time.... (They) often functioned as tools and ideologies to maintain the *status quo* to the advantage of the rich and the dominant classes. Some of their philosophical and theological principles were totally wrong. Implicit in them was a theory of ‘human hierarchy’. Some are born masters and others slaves. Some ... colonialists ... taught that an Indian (American Indian) is by nature a slave, inferior to the European who is by nature his master” (K. Pathil, *op. cit.*, p. 41; T. Witvliet, *A Place in the Sun*, New York, 1985, pp. 10-11).

These theologies, made by dominant classes and found convenient by colonial missionaries and carried by them, stressed hierarchy, power, submission, resignation and other-worldly salvation, rather than community, friendship, obedience to truth, pursuit of justice and the Reign of God on earth. Its outlook was individualistic; it focused on the salvation of each soul; it neglected the neighbour’s physical needs, and overlooked the problem of the health of society and the wholeness of history. That prevented it from contributing to united action for changing social structures and building the Kingdom on earth. It was blind to

the web of life and the inter-relatedness of things. Colonial theology could not, cannot, address our situation: the threats to our life and freedom; our struggles for food and dignity. It cannot speak for us; cannot speak from within our encounter with God, from within our cries and tears, nor from within the sufferings colonialism has inflicted on us. It can only reflect the colonizers' interests, and use the Gospel to justify oppression, and to call for submission and resignation. It cannot nurse us into freedom fighters, cannot suckle a spirituality for combat. It easily becomes a tool in the hands of ruling classes and colonialists to keep their victims in bondage (N.L. Erskine, *Decolonizing Theology: A Caribbean Perspective*, New York, 1981, pp. 6-9, 116-117).

2.7 Colonial theology was unable, in particular, to take note of and speak to our roots in the spiritual culture of this land. It did not know how to relate to the history of India's quest for the Ultimate Mystery: to India's experience of the Divine; to the symbols of that encounter in its sacred texts and worship forms; to the profundity and beauty of these symbols; and to the saints and seers of this land. Operating from within the West's mercantile framework, the Churches (from West Asia and Europe) saw themselves as bringing God and Christ in their ships to these godless shores. They failed to honour the biblical truth that it is always God that leads peoples, brings them together and gives them to each other. Colonial mission and theology committed the *a priori* error of taking for granted that God had never been here, that Christ had not preceded them, that they have never been savingly active in its history, that the Spirit has never been in liberating and life-giving dialogue and communion with the hearts and dreams of the men and women of this land. They did not look first for God's presence and action here, to acknowledge it and give thanks. Their eyes failed to discern in the suffering people, including the victims of colonialism, the Crucified of Calvary. And they did not know what to do with people's struggles for freedom from colonial domination and oppression; they did not know that these struggles were big with a theology of justice and dignity, a theology of the Reign of God.

2.8 Thus the colonial Church and its theology failed to be prophetic, failed to develop a prophetic vision and voice. They had no Gospel for the poor, no Gospel of liberation of the oppressed as Jesus had; and no Gospel of challenge to exploiters, plunderers and worshippers of wealth, weapon and war. That is why the Church missed the meaning of the Asian Revolution. Tissa Balasuriya suggests that "high among the causes must be placed our theology which is im-

ported from the West, individualistic in morality, socially uncritical and heavily weighed on the side of preservation of the *status quo*... a theology of essences, of a certain immobility in which the highest value is the preservation of the Church itself" (T. Balasuriya, *Planetary Theology*, New York, Orbis, 1984, p. 4).

2.9 The main traits, then, of this imperial-colonial-colonized theology may be summed up here, following Balasundaram who follows Balasuriya, with some slight modifications and additions of our own (Balasundaram, *Contemporary Asian Christian Theology*, pp. 32-34; T. Balasuriya, *Jesus Christ and Human Liberation*, Colombo, 1984, pp. 328-330). This classical, traditional theology:

2.9.1 — is ethnocentric and culture-bound, and not universalist as it has been claiming to be. It has been a handmaid of Western expansionism, and an ally, however unwilling, of the exploitation of other continents by Europe and America;

2.9.2 — is Church-centred, and tends to equate, wrongly, the Reign of God and common human good with the expansion of the Church. It presents the Church as the indispensable vehicle of salvation, and advocates the questionable scheme: God-Church-World, as if God works in the world only through the Church, instead of the scheme: God-World-Church, for God works in the world, and therefore also in the Church which he makes a qualified witness of some of his significant deeds (cf. Y. Kumazawa, "Where Theology Seeks to Integrate Text and Context", in: G.H. Anderson (ed.), *Asian Voices in Christian Theology*, 1976, pp. 204-205).

2.9.3 — is work-oriented and possessive in its attitude to nature to the neglect of respect for God's creation and contemplation of its beauty and wonder;

2.9.4 — is dominated by male clergy who in the Catholic Church are celibate, who easily find in the Scriptures texts that reinforce their power, importance and indispensability. Rights of women have been successfully marginalised, and do not figure in this theology.

2.9.5 — is pro-capitalist and unfamiliar with the conditions of life, concerns and problems of the working class and of the rural and urban poor. It has little relation to the life and struggle of the masses.

2.9.6 — is anti-communist with a negative evaluation of socialist regimes, and a positive appreciation of capitalism and colonialism. Since 1950 it has turned

a blind eye towards half of Asia which is China and to a most significant revolution in human history. It has also been unnecessarily involved in ideological battles with Marxism.

2.9.7 — is non-revolutionary, and supportive of the Western technological model as the normal pattern of national development. It does not see the naked greed and insatiable thirst for profit, central to this model, as contrary to the spirit of the Gospel. It is utterly inadequate to transform a system in which 80 per cent of the world's people have access only to 20 per cent of the world's resources.

2.9.8 — is bereft of social analysis, is individualistic in orientation, and unmindful of the social aspects of the Reign of God and of salvation, sin and conversion; and that, despite its almost exclusive derivation from the Bible.

2.9.9 — is overly theoretical and not oriented to action. It fails to take into account the exigencies of real situations and of efforts required to change them. "When action is precluded from reflection, thought tends to be sterile, oriented to the *status quo*, and conservative.... Traditional theology neglected the dynamic nature of the Kingdom of God and its impact on human history".

2.9.10 — is of low credibility in the vast ex-colonies because of its collusion with colonialism and its inability to critique and disown such an anti-Christ enormity.

2.9.11 — is fond of a Western version of Jesus, a one-sided picture of him that suited Christian institutions which had become a handmaid of the Roman Empire and of Mediaeval feudal lords. Jesus saves us from original sin rather than from actual oppression and exploitation by colonialist and capitalist greed. He is a-political and interested above all in each individual's interior purity. He is often presented as sweet and domesticated, an enemy of science and modernity, of democracy and socialism, and of the struggles of workers and victims for liberation and Justice. "At least he has not been seen as on their side" (T. Balasuriya, *Jesus Christ*, p. 14). When Christ re-entered the continent of his birth, it was "as the White colonizer's tribal god seeking ascendancy in the Asian pantheon" (A. Pieris, *An Asian Theology of Liberation*, New York, 1988, p. 59). Indeed, with regard to faiths other than Christian, Jesus Christ was a veritable Julius Caesar out to conquer and destroy and level up. In Pieris' phrase, it was a theology of Christ-against-religions and Christ-against-cultures.

2.9.12 — is somewhat uneasy with Jesus' simplicity and powerlessness. The Church, assimilated to imperial systems, has come to love a little show of pomp and power. A great deal of traditional clerical theology is about hierarchical power and about minutiae of rituals, titles, procedure and precedence, and not about You-are-my-friends, or You-are-the-branches, or You-are-all brothers/sisters type of relationship within the community! Is it not remarkable that so many official prayers are addressed to 'Almighty and everlasting-God'? One could wish that the New Testament figure of God as the gentle Father, as Compassion, as Love came to the fore more often.

2.9.13 — is not able "to make connection between God and human freedom". It cannot "discern God's liberating work in the world of human bondage. It fails to see that God's Kingdom is the Kingdom of free humanity, and that "historical freedom is the centre of the Christian faith" (N.L. Erskine, *Decolonizing Theology*, pp. 120-21).

It is due to features such as these, due to so many deficiencies, disservices and failures that classical, traditional, colonial, imported theology is to us irrelevant. Theology has to be radically re-thought and built afresh on the foundations of our own collective encounter with God and the world, using materials from our religious, cultural, secular, human heritage and the dynamism of our people's history.

3. Theology: liberated and liberating

3.1 "Therefore we may not look to the West for prophetic theology which does justice to God's self-revelation both in Jesus and in the world today". That is Sebastian Kappen speaking in the mid-1970s (S. Kappen, "Orientations for an Asian Theology", in: D.J. Elwood (ed.), *Asian Christian Theology*, Westminster, 1976, p. 313). In a talk given in the USA around the same time, T.K. Thomas said: "the credibility of Western Christianity is at a low ebb (Elwood, *op. cit.*, p. 25.). Charles W. Forman admits that "Christianity has been breaking with the idea that it depends on a Western base, and has been asserting its Eastern identity.... Non-Western Christianity has come of age" (C.W. Forman, *Christianity in the Non-Western World*, Prentice Hall, 1967, pp. 140f). A negative but a necessary aspect of our starting point is a critique of Western theology which has comfortably cohabited with imperialism, the slave trade, genocide, plunder, mammon worship and avarice which is idolatry (Col 3:5; Eph 5:5). Of evil practice error is born. The West's centuries-old organized oppression of people on all the continents is the mother of modern Western

systematic atheism.

3.2 Theology has to do with faith; it is critical reflection on faith and life in the light of faith. The first step, then, in decolonising theology and in building an authentic Indian theology, is to re-examine the colonially obtained/imposed definition of theology and to re-understand it if need be, and re-describe it.

3.2.1 Theology is bound up with faith, and faith with revelation. *Revelation* is not a set of propositions or a string of truths; it is not even a creedal formula handed to us by God. Revelation is God's free, loving self-communication to us in and through what God does for us and gives to us. Creation is revelation: so are the seasonal rains, the crops that grow, the food that gives us strength; they are God's self-witness. In and through them God says, 'I am here, and I care' (cf. Rom 1:19-20; Acts 14:17). We ourselves are God's love-gift to us, and are a disclosure of God's mind and heart. And God's law is inscribed in every heart (Rom 2:14-15). The human heart's endless yearning born of its radical God-ward orientation, is also revelation. So are all meaningful events and history's unfolding. They are ways of God's self-giving. The poets, the makers of just laws, the seers and saints of all ages everywhere are a word from God about us and about God's own self, God's love for us and plans for the world. The Word of God is not only disclosure but invitation to respond by collaborating with God in the ongoing work of creating and recreating us and the universe. And we know that Jesus of Nazareth is a very special self-communication of God, of divine Love and Compassion, of solidarity with human beings, with the poor in particular, in their humiliation and suffering and struggle for justice.

3.2.2 Hearing the revelation is *faith*. Traditionally, in the Patristic and Scholastic West, faith has been understood as an intellectual conviction. Hence the concern with dogmas and their elaboration, and the killing of people whose terminology differed from that of the people in power. Faith was reduced to correct words and creeds, to neat orthodoxy. But the truth is that saving faith consists in orthopraxis, in right living, in doing God's will. Jesus said, "It is not anyone who calls me, 'Lord, Lord,' who will enter in the Kingdom of Heaven, but the person who does the will of my Father". Merely to listen to Jesus's words will not help; one has to act on them. To listen and not to act is to build one's house on sand and to have to watch it collapse when the floods and the gales come (Mt 7:21-27). Jesus asks, "Why do you call me: 'Lord! Lord!' and do not do what I tell you?" (Lk 6:46-49).

James' outlook is similar: "How does it help when someone who has never done a good act claims to have faith" (Jas 2:14-17). Did not the good Samaritan, whom Jesus points to as a model, have finer faith than the priest who hurried by to pray in the temple for the man on the roadside? (Lk 10:30-37). Or, what saving faith did those have whom, according to Mt 25:31-46, Jesus invites to come, inherit the Kingdom? Perhaps they had never seen Jesus nor heard of him. Perhaps when they fed the hungry and clothed the naked they had no religious thoughts or intentions. Still they are blessed with the reward of faith. Saving faith is the concrete love they showed to needy persons, regardless of colour, creed or caste. In such acts of justice-love there is a real encounter with God, a true hearing and heeding of the Word — made — Flesh in the reality of the hungry and the broken, the cast-away and the unwanted. The simplest deeds of justice and love have dimensions and depths unknown to us, but known to the Spirit and disclosed by it.

Jesus too points to deeds as the decisive revelation grounding faith: "If I am not doing my Father's will there is no need to believe me; but if I am doing it at least believe in the works I do" (Jn 10:37-38). Similarly it is by our love for one another, and not by our buildings, rites, quarrels or canon laws, that the world will know we are Christ's disciples (Jn 13:35). Hence the sending of us to bear witness with the beauty, the newness and the surprise of our lives, by being light and salt and yeast and the fragrance of Christ (Mt 5:13-16; 13:33; 2 Cor 2:14-16). Faith is caring for God in the needy neighbour, in the crucified Son of Man.

Faith is binding ourselves to God who comes offering himself in the rejected Son of Man. Faith then is "the full act of human existence in freedom" (K. Rahner, "Theology" in: *Encyclopedia of Theology*, London, 1975). That is a completely decolonised description of the saving relationship we call faith.

3.2.3 Where faith was mainly a matter of words rather than of life, it was in style to hunt for heresies and kill people in the name of 'truth', while conniving at and using profoundly criminal and heretical systems like slavery, conquest, land-grab, exploitation of the poor and oppression of women. A decolonised Church and its theology, understanding faith as ortho-/theo- praxis, will avoid such pitfalls and strive to become Good News of liberation and life for the people of the land.

3.3 *Theology* is a way of orienting this praxis towards social transformation in the direction of the Reign of God with its justice, equality, freedom and peace. It is a process of making faith, understood as

commitment and obedience to God's purposes for history, interact critically with our situation: negatively with the situations of oppression and structures of injustice, and positively with people's struggles for dignity, freedom and food. Theology is done by bringing faith-experience with its interpretations and symbols face to face with real life with its problems and suffering; by letting them meet, clash, question and challenge each other, illumine and interpret each other, and encounter God as judgement or as grace in each other's depths. The sparks born of the contact and the flame leaping from it will be the seeds and the buds of a theology making for social transformation. Faith-experience will interact with situations of oppression and death till it becomes a call and a stimulus to fresh liberating and life-enhancing action.

3.3.1 In the classical tradition in which faith was a matter of the intellect, — an intellectual conviction or assent, — theology was an attempt to understand the faith by exploring and establishing its harmony with reason and secular sciences through the mediation of some philosophical system currently popular such as Neo-Platonism (the Fathers), Aristotle's system (the Scholastics) or existentialism (Moderns). Colonial theology was speculation on dogmas: a matter of logos or the reasoned speech, not liberation praxis. It could not afford to present faith as God's call and challenge to freedom and justice; it could not direct faith-commitment towards questioning of imperial systems and colonial interests with a view to a meaningful humanization and Gospel transformation in Church and society. In that tradition theology is not done but taught and learned; for it is supposed to be perennial and universal, valid for all places and times, regardless of natural variations, cultural diversities and historical evolutions.

3.3.2 Jesus is Revelation; but in a real sense he is also theology. He is God's Word about God and us; the truth about all God-world encounter; the liberating and life-giving divine call and challenge; and a complete theology enfleshed and situated among us in a new Humanity, whole and beautiful and full of promise. The Saving Truth done, lived, realized in a person and a ministry unto death; but also interpreted and re-expressed in that same life of service and its deep involvement with the masses of the people. Its further interpretative articulations are had in the lives, reflections and meditations of Paul and John and the early Christian communities. The Scriptures, like Jesus, are both revelation and theology. So are the saints and all authentic Churches. Shall we say that a finer and profounder and more telling and engaging interpretation of the faith is had in the martyrs and the saints

and in all loving, sharing communities than in writers and their books? And that Francis of Assisi offers a richer theology than Aquinas' *Summa*? The need and usefulness of spelling out the meaning Francis and his life embodied is not to be denied. The truth emphasized here is that theology has first to be a person/community and a life before it is articulated in speech or other symbols. Every good man and woman, every genuinely human life is a theology.

3.3.3 Divine revelation is received and grasped in faith. Both revelation and faith need to be 'reflected upon, explained, communicated and confronted with other truths' (*ibid.*). Of these truths the most basic and vital is the historical human condition of freedom or slavery, of hope or despair, of life or death. Depending on the nature of the situation, the confrontation will be celebratory (thanksgiving) or conflictual (transforming). For, the revealed Word is freedom, hope and life, and demands the abolition of slavery, despair and death. That is why Jesus' own life was both celebratory and conflictual.

- *The Churches formed under colonial auspices were replicas of Western churches. Ready-made churches, like potted plants, were transported to our lands instead of letting the Word fall in the soil of our life, religion and culture, and take root there and sprout and grow to be our vision, nurture and shelter. Christians were often segregated from fellow human beings, alienated from their religious and cultural heritage and communitarian way of life.*

3.3.4 Jesus made it a point to decolonise the religion and the theology of the people, which had been occupied by royal, priestly and wealthy settlers from the time of Solomon. Power centres moulded religion for the socio-religious periphery. Worship was centralized to suit monarchical politics. Religion became priest-ridden and expensive, legalistic and burdensome. It had its outcasts and untouchables. It also had its ways of fleecing the poor and 'devouring the houses of widows'. Jesus marginalised the temple and all priestly pretensions. The temple is destined to disappear. Worship shall be in spirit and truth. Mercy, not sacrifice. People, not Sabbath. Relationships have priority over offerings to God. God offers life to sinners, not death. Rules of purity and pollution are not decisive at the level of the heart. Amassed wealth is no sign of divine favour. God's favourites are the poor.

Finer faith is found among ‘the gentiles’ than in Israel. With such teaching and corresponding practice Jesus’ work of decolonising and revising traditional religion and theology was so far-reaching that, while the liberated people rejoiced, the powers that be decided to rid society of the radical prophet. But before the cross rose on Calvary, many a mind and heart had been transformed, new ways of relating to God and one another put in place, a new image of God disclosed, and a fresh experience of the Divine communicated.

3.3.5 Theology will no longer be an attempt to explain away suffering, including that caused by colonialism; nor to promote resignation to oppression in view of the notorious ‘pie in the sky’. Theology will be a praxis to overcome all the minions of death including the World Bank, the International Monetary Fund and the Non-Proliferation Treaty. The perspective or horizon of theology in our context will be God as freedom and life, God as call to life and freedom. Theology will therefore press for historical freedom so that the Kingdom may come. Eschatological freedom demands that we work to change things now (N.L. Erskine, *Decolonizing Theology*, pp. 120-21). Theology will connect hope and freedom in history; connect eschatology and struggle for justice now; connect the Reign of God and social change. It will also clarify the relationship between God and freedom, and freedom and life. God is indeed the basis of the rights and freedom of the oppressed. “God’s freedom is for people”. “To be Christian is to be free; and to be free for the Kingdom is to be Christian”. “To be Christian is to be human because the locus of freedom is the Kingdom of God. In fact, “historical freedom is the center of Christian faith’ (*ibid.*, p. 124). According to the Gospel, “the human response to God’s freedom is to take responsibility for the ordering of the world.... Freedom must mean action in history that will lead to the creation of a more just and humane society”. There is a dialectic of authority and freedom both in the Church and in the larger society. “Authority is competence to communicate freedom.... Those who lack competence use power ...(Jesus’) authority was his freedom available to all who touched him.... It is a concern for humanity testifying to a God-experience; the two prongs of a liberation struggle” (A. Pieris, *An Asian Theology of Liberation*, p. 85).

3.3.6 The project then is to decolonise theology and build authentic Indian theologies:

3.3.6.1 — by helping theology spring from the underside of history (as EATWOT has been saying for 20 years and more). That is, from where the vic-

tims of our systems are: where Savitri, the woodcutter’s wife, prays and weeps and defeats death by love; where lie the chopped thumbs of Ekalavya and the Bengali weavers of the East India Company days; and where broken people join hands to struggle for their rights.

3.3.6.2 — by letting our faith- articulations and interpretations arise out of the pain and suffering of the people, out of the faith and reflection of the poor, and from the search of the marginalised for relevance.

3.3.6.3 — by making sure that our theology has its feet on this earth, on Indian soil; and that its heart is in the trials and travails of our people, in their tears, hopes and dreams. Theology is to sense and do things as these are revealed in “people’s struggles for spirituality and social emancipation, and expressed in the idioms and languages of the cultures such struggles have created” (*ibid.*, p. 85).

3.3.6.4 — by being faithful to our theological method of primacy of praxis over theory. The source of our theology will be our spirituality, and this will consist in radical involvement with the poor. “We know Jesus the Truth by following Jesus the Way ... and that is the way of the cross, the basis of all knowledge. Growth of the world into the Kingdom ... is a process punctuated with contradictions, violent transformations, and death-resurrection experiences” (*ibid.*, pp. 82-83).

3.3.6.5 — by making sure that all theology is people’s theology created by the people themselves out of their sufferings and their faith-experience of being called by God to put an end to oppression and misery. Theology will be carried and brought to birth by the people themselves in prayer and travail, the experts giving but midwifery assistance.

3.3.6.6 — by taking seriously the feminine contribution to faith and life and community, and recognizing their right to build into theology their perspectives, intuitions and experiences so that theology ceases to be colonized by patriarchy as it has been for far too long.

3.3.6.7 — by stepping together with Jesus into the people’s religion and culture, and identifying ourselves with the righteous poor of the land. Baptism of the Jordan leads to the baptism of Calvary. It will be theology’s task “to show that there can be no authentic religion without a painful participation in the conflicts of poverty, and no ‘Abba’ experience without a struggle against mammon”.

3.3.6.8 — by engaging in a deep-cutting critique of the feudal-capitalist system, without which no effective decolonization is possible. It is essential to unmask the anti-God, its greed for wealth and war, its anti-human ideology and history. It uses people for profit and then discards them. Re-evaluate the system from the perspective of its victims down the centuries: the victims of feudalism, colonialism, capitalism and neo-colonial liberalism. It is essential for an honest decolonization of theology to re-evaluate the frenzied anti-communism fervently fomented in the Church for over a century. That has been a signal service for mammon-worshippers. We should come to an honest decision as to the nature of socialism/communism, its association with atheism, its relationship to the Kingdom-dream of Jesus and of the early Church and to the deeper meaning of the Eucharist, of the ‘Our Father’, and the historical meaning of our faith in God as Trinity/community. We must decide, for instance, how true is what Michael Manley of Jamaica said in 1975 in his keynote address to the fifth General Assembly of the World Council of Churches in Nairobi: “If capitalism is the engine that lifted man to new levels of economic and technological progress, it was equally the burial ground of his moral integrity” (M. Manley, “From the Shackles of Domination and Oppression”, in Erskine, *op. cit.*, p. 122). Earlier that year Manley had summed up as follows his social vision for Jamaica: “... Socialism is love ... Socialism is Christianity in action ... Socialism is the Christian way of life in action. It is the philosophy that best gives expression to the Christian ideal of the equality of all God’s children. It has as its foundation the Christian belief that all men and women must love their neighbours as themselves” (*ibid.*, p. 123).

3.3.6.9 — by realizing the significance of the fact that the majority of God’s poor are non-Christians. They “perceive their ultimate concern and symbolize their struggle for liberation in the idiom of non-Christian religions and cultures”. Theology therefore has to speak to and speak through this non-Christian peoplehood. “We need a theology of religions that will expand the existing boundaries of orthodoxy as we enter into the liberative streams of other religions and cultures” (*op. cit.*, A. Pieris, 1988, p. 87). This has further consequences for theology and makes fresh demands.

3.3.6.10 — by listening to God’s Word spoken outside the Judaeo-Christian tradition and recognizing God’s saving work there and giving thanks. We should pay greater attention than we have paid hitherto to the lesson of Jonah, Job, Second Isaiah and the Melchizedek story concerning the universality of God’s

revelation and grace and of the offer of salvation. And so we must learn to bury for ever the old adage, ‘No salvation outside the Church’, which is a reflection on God’s character if not on God’s existence. Theology’s task is to equip us not so much to plant the Church in more places as to participate in the mission of God. The texts and symbols of this God-world encounter and this larger history of salvation must be acknowledged and embraced.

- *Colonial theology was unable, in particular, to take note of and speak to our roots in the spiritual culture of this land. It did not know how to relate to the history of India’s quest for the Ultimate Mystery: to India’s experience of the Divine; to the symbols of that encounter in its sacred texts and worship forms; to the profundity and beauty of these symbols; and to the saints and seers of this land.*

3.3.6.11 — by welcoming theological pluralism and rejecting the imposition of dead uniformity. India has a certain unity of outlook and historical experience. But this unity has been woven out of diverse ethnic groups, cultures, languages, religions, myths and sacred texts and symbols. Since revelation and faith, too, are filtered through human experiences and symbol systems, they “become varied according to personal and communitarian experience. Theological pluralism, therefore, based on the diversity of human experience, and cultural, political and psychological contexts”, is inevitable (K. Pathil, *Indian Churches at the Crossroads*, p. 46). Pluralism is a grace. No one person, race, culture, language or religion can grasp and express exhaustively the riches of God’s self-communication. The nuances that one misses, some others experience and articulate to the benefit of all.

In the 1974 Synod of Bishops, the African delegates stressed the need of theological pluralism. In the concluding address to the Synod, Paul VI stressed the need of theological unity. He said, “It would, nevertheless, be dangerous to speak of diversified theologies according to continents and cultures ... Peter and Paul did not transform (the faith) to adapt it to the Jewish, Greek or Roman world” (*L’Osservatore Romano*, 26 October 1974). In reply to this Aylward Shorter makes three observations: (i) African Bishops themselves repudiated a theology of adaptation and called for a theology of incarnation. (ii) A distinc-

tion must be made between pluralism and diversity. Pluralism is diversity in unity. Unity presupposes pluralism. (iii) Ten years earlier, in 1964, in Jerusalem Paul VI spoke beautifully of this diversity in unity. He said, "Each nation received the Apostles' preaching according to its own mentality and culture. Each local church grew according to its own personality, customs ... without harming the unity of faith..." (*Petit Echo, Bulletin of White Fathers*, 1964:2; A. Shorter, *African Christian Theology*, New York, 1977, pp. 150-152).

3.3.6.12 — by recognizing afresh the identity of the Risen Christ with the Jesus of history, and by restoring to the world community the figure of the quiet critic, the creative thinker, faithful friend and the imaginative innovator and revolutionary that was Jesus of Nazareth. Re-emphasize his overarching interest in people, and his readiness to act and risk his life for their health, honour and happiness. Rekindle faith in his challenging and transforming warm presence wherever people are: on the farm and in the factory, the home and the street, the slum and the prison. He is not only, nor primarily, in Church and Sacrament but where people care for one another, struggle for justice, build solidarity and friendship, and toil to earn their daily rice. Jesus is there with them, participating in their liturgy of life, in their Bethlehems, Gethsemanes and Calvaries. Refashion the theology of his real presence in and among the people with all its socioeconomic implications and imperatives. Restore the people to him and him to the people, whom to feed is to feed him.

3.3.6.13 — Theology, in its beginnings, processes and conclusions, must be open to challenge. It should be willing to be judged, evaluated, corrected not by secret agents and invisible hands, but by the public, by the victims with whom and for whom theology is done, by the thinkers and critics in the Christian community, as well as in the wider community with whom the Church too works to change structures and fight injustices. What is required is a public socio-historical evaluation in the context of the changes to be effected, and not a criticism in the abstract.

3.4 Theology will grow and develop and renew itself along with our Indian and Christian faith experience. A three-fold source of this experience has been indicated: (i) the social, cultural and religious traditions of this land in which we are historically rooted; (ii) The Judaeo-Christian tradition which we accept, and in which we meet Jesus of Nazareth; and (iii) The life-experience of today in a culture of science and technology, irrationality and wars, poverty amid plenty

(cf. K. Pathil, *Indian Churches*, pp. 136 ff). Our theology will be a continuous creative interaction with and among these three sources. It will be an ongoing process of interpretation and re-interpretation leading to new critical insights and to new praxis. A never-ending search for the meaning of life, and an ever deepening commitment to the creation of a new society of equality and gentleness and shared responsibility.

Theology is thus always on its way. It never arrives. There is no definitive and normative theology. Theology is ever in the making. It is always to be remade and refined as struggles develop, as experience deepens, change follows change, and history keeps unfolding. It is ever on the move in the direction of the Truth symbolized by faith and mysteriously known in love. Theology is a pilgrim of truth.

In brief, our theology does not aim at being a perfect system but at being nourishment for life and a plan of action. It will not be tied up with philosophical speculations but with people and their quest for meaning and their will to freedom. It originates in Jesus' Passion, in his people, and makes for ever fuller liberation-resurrections.

Ref.: *JNANADEEPA*, Vol. 1, n. 2, July 1998.

THE POOR ARE MY TEACHERS

Fr Isaura Covilli, OFM

The Franciscan missionaries have ministered to the Mapuche Indigenous community in the south of Chile for many decades.

Fr Isaura Covilli, OFM, who lived for a number of years among the Mapuche and got to know their culture, writes about this experience in his article.

The 500th anniversary of the arrival of the Spaniards, and with them evangelization, to the Latin American continent has provoked varying positions. It is worth remembering these positions, which ranged from those people who claimed that there was nothing to celebrate in what they consider 500 years of oppression, hunger and usurpation of land, to those who celebrated triumphantly the five-century anniversary. A third position, which was more measured and conciliatory, saw the anniversary as a time to remember the meeting of two worlds, two cultures. On the one side the culture expressed by all the different indigenous peoples of the American continent, and on the other, the foreign European culture of the British, Portuguese and Spanish.

The reality experienced in 1992 showed that there is a greater awareness among Latin Americans toward the indigenous people. Indigenous peoples have also begun to place a greater value on their own culture, identity and their vision of the cosmos. They have strengthened their ties to creation, their brothers and sisters, and with the earth. They have shown the ability to struggle and to demand that their rights as a people be respected, all of which has allowed them to renew their contact with their ancestral traditions that have allowed them to survive over time.

Remembering and having a historic memory is the manner in which each people, and indigenous people in particular, have maintained their identity that makes them different from other people. It allows them to project into the future a permanent struggle-tension in order not to forget their traditions.

When one has the opportunity to live, share in their culture and work pastorally with them, one experiences the great wealth they possess and their special sensibility for nature, the earth, the sun, the animals, etc. Everything is part of their vision of the cosmos, of their way of living, seeing things, relating to the other and placing themselves in reality. I have also been able to experience firsthand their pain, suffering and impotence, the poverty that crushes them and reduces their condition as human beings.

The effort undertaken by both indigenous people and the government led to a new indigenous law, Law 19.253, being signed in 1993 in the city of Nueva Imperial. While not all the Mapuche organizations were in full agreement with the law, it created the National Cooperation for Indigenous Development, which is located in Temuco, in the ninth Region of Chile.

Nevertheless, we need to recognise that in the following years, solutions have not been found to the many needs of the Mapuche and indigenous peoples in general.

What I express in these pages is set in a theoretical framework that allows me to place the experience within a people and a Church that have a history.

A people geographically settled

The majority of the Mapuche people in Chile live in the Ninth and Tenth regions, and about 500,000 live in the Metropolitan Region. The majority of the Mapuches live in small communities, which allow them to maintain their traditional culture — unlike Santiago, where they are scattered throughout the metropolitan area, although there are a significant number living in the western and southern areas of the city. While there is participation in prominently Mapuche organizations, there is little awareness among the community of their ancestors who have historically struggled in a society and an economic system that has no place for them.

Indigenous people, the poorest of the poor

The Bishops, when they met in Puebla, spoke with force about the conditions of poverty in which many of the people of our continent live. Poverty expressed in the “faces of children, the elderly, the underemployed, peasants, workers, etc”. The Bishops referred to indigenous people and Afro-Latin Americans who live in poverty in inhuman conditions, making them “the poorest of the poor”.

In the past few decades in the world, and very clearly in our country, governments have been happily imposing “a free market economic system, technically fine-tuned and open to foreign markets”. This model clearly reveals an ever-widening gap between the rich and the poor, and the poorest and abandoned sectors, such as indigenous people and the Mapuches in particular. Poverty has become particularly intolerable in the Mapuche world and among non-Mapuche peasants. There are groups in the country that are socially and culturally marginalised for economic reasons, leading to serious problems.

This reality directly affects the Mapuches. I was able to see this during the years in which I shared their lives with them. During my visits to their homes I could feel their anguish at being unable to cover their fundamental needs. They had trouble keeping their children in school, health and nutrition problems, poor and unproductive land, bad roads on which they had to get their products out to market, etc.

There is a winka phrase for the Mapuches: “They are poor because they are lazy”. The reality in their communities shows that this saying is largely false. I cannot make a sweeping statement about this because there are people, families and communities who do little and are content with the minimum.

Another example of poverty I was able to experience, and with great pain, is the high level of alcoholism. The Mapuche make their own alcohol drink, known as “de muday”, which they drink on religious festivals. Historically, however, as a way of dominating them, the Mapuches were given wine, which disoriented them in the beginning. Over time they grew accustomed to it and for many today it is indispensable. An old and well-liked Mapuche woman told me something about their religious celebrations: “God doesn’t hear us anymore because we have grown away from our traditions. There are many vices among us, particularly alcohol”, she said with great pain.

The Mapuches: Children of the land, children of God

In Psalm 24 we find an affirmation that is an expression of faith and is present throughout the Holy Scripture. “The Lord’s are the earth and its fullness; the world and those who dwell in it” (Ps 24:1). This expression of faith revealed by God has not been assimilated in the Western way of thinking in terms of relating to the earth.

In our culture we find diverse ideas on how people should relate to others and, as a consequence, their relationship to nature. These ideas tend to be ideological, economic, religious, etc. I want to highlight three of these as the most relevant:

a) “The earth, as part of the elements that form the indigenous community, is life, a sacred place, the integrating centre of community life. In it they live and live together. The earth is mother; she offers the necessary food, and that is why we must ask permission to plant and not harm her”.

b) “The mercantilist vision sees the earth exclusively in terms of exploitation and profit, including even the expulsion of its legitimate owners”.

c) “The Christian confession on the truth of humanity proclaims a ‘common dignity for all without distinction’. We believe that all men and women, regardless of how insignificant they may seem, have within them an inviolable nobility that they themselves and others must respect without conditions”.

•

You can see that the Christian faith is something that has been superimposed on many Mapuches. It has not entered into their culture or into their way of being. One of the causes, I believe, is the way in which Christianity arrived. The missionaries from Europe tried to impose what they brought with them and there was a lack of respect for the values of the native peoples.

In relation to the earth, Christians do not see the universe only in terms of nature itself, but as the creation and the first gift of love from God. In effect, all biblical revelations teach us that when God created man and woman he placed them in the garden where they would work and care for it, and make use of it. God set limits that would also remind them that God was the Lord and Creator, and that from God came the land and all that grew on it. Humanity was able to use it, not as owners but as administrators.

A central element of indigenous cultures is the close relationship to the mother earth. Pope John Paul II told indigenous people during the Fourth Conference of Latin American Bishops: “Love the earth and maintain permanent contact with nature. I join my voice to many others that demand strategies and effective measures to protect and conserve the nature created by God”.

Many times in community meetings, in talks with families and in private conversations I was able to realize how important land was to them. Their relationship to the land begins at the moment of birth, at the origin of life. All of their relations are based on living together in community, on respect for the earth. Mapuche religion says that they are part of nature

and that nature is part of them. They cannot exist without the land, the sun, the rain, the water, the fire, the moon, etc.

Knowing where their communities are located, one realizes that the land they own is poor, and unproductive. Each family possesses between three and six hectares, some families have a bit more. There are also families that have no land. They care for and work other people's land. It is difficult to be a Mapuche without land because their entire vision of the cosmos, of things, of life, of God, is based on an integrated concept: Mapuche-Land-Nature-Community.

The process of evangelization within the Mapuche communities began with the arrival of the first missionaries to Araucana land. Many were baptised without the least bit of knowledge about what they were receiving. The mentality of many missionaries of the time was Baptism as salvation. If a person was not baptised he was condemned to eternal damnation by a God they did not know.

There was the untiring work of many missionaries, among them Franciscans. Brothers who were inspired by the Spirit to inculturate the faith. As a result it was possible for "the Mapuche cultural reality, as well as that of many other original peoples, to assimilate in differing levels the Good News of the Kingdom announced by the Church".

•

Remembering and having a historic memory is the manner in which each people, and indigenous people in particular, have maintained their identity that makes them different from other people. It allows them to project into the future a permanent struggle-tension in order not to forget their traditions.

As a consequence of this evangelization in many of the Mapuche communities there are Christian communities for celebration (chapels). One of the difficulties I experienced with my brother Franciscans is that a real and permanent integration of the Christian celebration within Mapuche culture has not taken place. On the one hand, this is the responsibility of evangelization, of the pastoral agents, the majority of whom are not Mapuches (priests, brothers and sisters), and of the Mapuche themselves.

You can see that the Christian faith is something that has been superimposed on many Mapuches. It has not entered into their culture or into their way of being. One of the causes, I believe, is the way in which

Christianity arrived. The missionaries from Europe tried to impose what they brought with them and there was a lack of respect for the values of the native peoples.

We cannot lie about the history of evangelization in our rich, but poor, continent, forgetting about many of our brother Franciscans who, living out their faith in Jesus Christ and St Francis, made an option for the indigenous people and their culture. I will mention only a few: "Pedro de Gante, catechist and teacher of indigenous artisans and painters; Martin de Valencia, friend of God and brother to the defeated; Juan de Zumarraga, Bishop and martyr for raising his voice to defend the indigenous people; Bernardino de Sahagun, ethnologist who saved the Aztec culture".

In addition to what has already been said, I should mention that many brothers and priests from other orders also participated in the missionary work: Franciscans, Capuchins, Jesuits, Mercedarians, Augustinians, etc.

From the middle of the last century, but particularly in this century that is coming to a close, the role of religious women has been very important in their witness and missionary presence among the original peoples of our land. This has given way to many Christian communities and female congregations that have influenced the life of the Church in many areas of this Franciscan America.

In this brief summary of the missionary history, with its successes, I am a witness that there exist in many Mapuche and non-Mapuche communities very good pastoral agents who animate and evangelize their brothers and sisters with enthusiasm and dedication, valuing their culture and the Good News of the Kingdom, of Jesus Christ who gives meaning to their lives.

A people formed by their community

Being a member of a community is part of Christian faith. Jesus showed us clearly that God in the most intimate mystery is a Community of Persons. The Bishops in Puebla confirmed our faith, proclaiming "Christ reveals to us that divine life is the Trinity. Father, Son and Holy Spirit live in perfect communion of love, the supreme mystery of unity. From here flows all love and communion for the greatness and dignity of human existence".

The Mapuche people, through their rites and traditions, live a profound communitarian life. Each one has the conviction that they belong to the others. There is a cultural identity that allows them to recognise the members of their people. Many of the native communities are built in circular form, showing that they are clearly communitarian. Unity is a fundamental value

in their lives. We can discover here that the essence of community is belonging. This helps those who are not among their own to feel a part of the community and preserve their traditions that identify them.

After having known and shared with several Mapuche communities, I believe that God was present among the diverse cultures before so many missionaries and evangelizers arrived. St John tells us that the Word, the Son of God, “is the true light that illuminates all people who arrive in this world”. This is a truth that has been experienced by all of us who have ties with the indigenous peoples. “There are those of us who recognise the Seeds of the Word, present with us, giving light, animation, orientation in the hearts of our Mapuche people since time immemorial”.

The true communitarian experience is liberating and integrating. It is where one not only knows that he or she belongs to a family, but it is space where one discovers, recognises and accepts the wounds, and begins the process of rebirth. The Sacred Scripture tells us: “And I tell you: You are my people. And he will say: You are my God”. This reality is a clear expression of belonging, which makes sacred the life of the people.

Modern cities clearly show how development leads to the disintegration of families, and of indigenous peoples. Families live next to each other, but are not neighbours. They live in a relationship based on fear — lack of confidence — and ignorance. Each of them closes in on itself. The life of Christian communities and above all religious communities are challenged to prophetically show the world the importance of community, to accompany each other on the road as Jesus accompanied the disciples from Emmaus (Lk 24: 13-35).

Women in the Mapuche culture

A lot has been said about women during this last decade, and even more has been written and there have been opportunities for reflection at the national and international level. Nevertheless, little has been said about indigenous women, and even less about Mapuche women. As such, there has not been enough concern about highlighting the role of indigenous women in society or about the real problems faced by Mapuche women.

There is a high level of illiteracy among Mapuche women. Nearly 50 per cent of women under the age of 25 migrate to the cities in search of work as domestic help. If we talk about the role of women in Mapuche society, we see that they play a fundamental role. The Machi is found within the organizational and religious structures of Mapuche culture. She is in charge of regulating the behaviour of people in the

community. Women in general have resisted the wince culture, maintaining their own language, clothing and family structure.

While this analysis is mainly anthropological and cultural, there is also a pastoral-ecclesial dimension that is different. In the majority of Christian Mapuche communities, women have a real presence in the pastoral work with their brothers and sisters. I was able to witness on many occasions that women are more dynamic, lucid and creative when it comes time to celebrate and reflect on their faith. The majority of people who work as catechists are women. Maybe this is because women play a key role in Mapuche culture.

Historically, we know several women, Fresia, Tegualda, Janaqueo and many other anonymous women who directly confronted the invaders, or who were the victims of exploitation, working as gold panners for the “conquerors”.

Many times I heard Mapuche women speak about their concern for the young people, who are influenced by Western culture that they get from the television media. They are troubled by the neoliberal economic model that does not value their cultural traditions. I knew and shared with women who possessed a firmness that would not let them give in during difficult times. Women value the small things in daily life, the warmth of the sun, the fertility of the earth, the moon, the animals, etc. I feel and firmly believe that we must learn from the indigenous people, from our Mapuche people, the way in which they relate to creation, to nature and, above all, to men and women of our time.

Ref.: *LADOC*, Vol. XXIX, n. 1, September / October 1998.

PAKISTAN: La loi islamique trouve opposition

Le projet visant à imposer la loi islamique à tout le pays rencontre l'opposition du parti de la majorité, la Ligue Musulmane du Pakistan.

Le projet d'amendement de la constitution, destiné à faire du Coran et de la Sunnah (les traditions du prophète) la loi suprême du pays, rencontre une forte opposition au sein même des milieux de la majorité dont il est issu. En effet, le projet proposé au vote des parlementaires le 28 août dernier à l'initiative du premier ministre Nawaz Sharif, est non seulement dénoncé par les représentants des minorités religieuses qui y voient une menace pour leur avenir, par les partis d'opposition qui le considèrent comme un essai de gouvernement pour reconquérir une popularité déclinante, mais aussi à l'intérieur même du parti majoritaire, la Ligue Musulmane du Pakistan. Une dissension à ce sujet s'est en effet manifestée dans les rangs de ce parti et, le 9 septembre, on a dû ajourner la discussion du projet à la chambre basse où la ligue musulmane détient pourtant la majorité des deux tiers, requise pour l'adoption des lois. Plus encore, au cours d'une réunion qui a eu lieu le 17 septembre suivant, 25 membres de la coalition au pouvoir ont menacé de démissionner si leurs avis n'étaient pas pris en compte.

L'embarras du parti politique majoritaire a même eu des échos au cours d'une conférence de presse organisée, le lendemain du débat au sénat, par la commission épiscopale pour les relations interreligieuses, conférence au cours de laquelle les porte-paroles des milieux religieux minoritaires, bahai, chrétien, hindou, parsi et sikh se sont fait entendre. Le chef d'une tendance de la Ligue Musulmane du Pakistan, Syed Kabir Ali Wati, avait voulu y participer. Il a soutenu les revendications des minorités et énuméré les nombreuses raisons s'opposant à la transformation de l'Etat pakistanais en Etat islamique. Il a, en particulier, évoqué le souvenir du "Père de la nation", Mohammad Ali Jinnah, qui avait oeuvré pour que le Pakistan soit un Etat laïque et non religieux. Les propos tenus plus tard par le secrétaire de la commission épiscopale, le P. Channan, sont restés dans la même ligne. Pour lui, l'amendement proposé priverait les minorités de leurs droits et établirait sur elles une dictature de fait. Contrairement à l'accoutumée, les points

de vue soutenus durant cette conférence de presse ont été largement repris par la presse, aussi bien de langue anglaise que ourdou.

Les adversaires politiques du premier ministre portent des critiques de fond contre son projet de loi. Selon eux, certaines clauses seraient destinées à lui donner un pouvoir absolu et à supprimer le rôle du parlement et du pouvoir judiciaire. En effet, elles permettent au gouvernement fédéral de "*prescrire ce qui est bon et d'interdire ce qui est mauvais*" selon la loi islamique, et à prendre des mesures tendant à "islamiser" la société. Le premier ministre se défend en affirmant qu'en dernier ressort ce renforcement de la sharia est dans la ligne de la lutte qu'il mène, depuis février 1997, date de sa prise de pouvoir, contre la corruption, la mauvaise administration, l'injustice qui sévissent dans le pays.

Pour beaucoup, l'initiative du premier ministre doit se comprendre dans le contexte de la crise économique pakistanaise, consécutive aux sanctions internationales prises après les essais nucléaires réalisés au mois de mai dernier.

Ref.: EDA, n. 272, 1^{er} Octobre 1998.

(Voir aussi EDA, n. 271, p. 11).

COMING EVENTS

WORKING GROUPS

Thursday, 5 November Conflict Resolution 15:30 hrs at **SEDOS**

Wednesday, 9 December China Group 15:00 hrs at **SEDOS**

SEDOS GENERAL ASSEMBLY — Morning Activities

TUESDAY, 1 DECEMBER 1998 — Brothers of the Christian Schools, 9.00 hrs

Fr Ignacio Harding, OFM

ADVOCACY AT THE UNITED NATIONS: POSSIBILITIES AND LIMITATIONS

Sr Brigid Reynolds, SM / Fr Seán J. Healy, SMA

**TRANSFORMATION OF SOCIETY AND THE ROLE OF ADVOCACY
(AN IRISH CASE STUDY)**

SEDOS ONE-DAY ACTIVITY FOR THE SYNOD FOR OCEANIA

SATURDAY, 5 DECEMBER, 9.00 hrs

Fr Ennio Mantovani, SVD, New Guinea

**KEY ISSUES OF A DIALOGUE BETWEEN CHRISTIANITY AND CULTURE
IN MELANESIA**

Ms Irene Hancey, New Zealand

CULTURAL TRANSFORMATION IN RURAL COMMUNITIES IN NEW ZEALAND

Msgr. Michel Visi, Vanuatu

L'ÉGLISE DU PACIFIQUE: DÉFIS PRINCIPAUX FACE AU NOUVEAU MILLÉNAIRE

Msgr. Michael Putney, Brisbane

AUSTRALIA — ECUMENICAL QUESTIONS IN THE LIGHT OF THE SYNOD

SEDOS SYMPOSIUM FOR THE SYNOD FOR AMERICA

The book is ready!!

LAS AMÉRICAS SE ABREN AL NUEVO MILENIO

THE AMERICAS OPEN TO THE NEW MILLENNIUM

The book of 220 pages with the 15 conferences (English or Spanish) given by Bishops and theologians of the Americas is ready **to be mailed to you on request**.

Please send us your order together with a cheque for **US \$ 15.00**, made out to "SEDOS". In the price the cost of mailing to all parts of the world is included.

Write to SEDOS, Via dei Verbiti, 1, 00154 Rome, Italy — or fax us: 39 06 57 55 787.

Greetings from your secretariat!