

CONTENTS

EDITORIAL	274
<hr/>	
PAKISTAN: BEING CHRISTIAN AMONG MUSLIMS Chrys McVey, OP	275
<hr/>	
LE SUD SAURA-T-IL PARDONNER AU NORD? Emmanuel Ntakarutimana, OP	281
<hr/>	
A CHRISTIAN VISION OF A NEW SOCIETY Michael Amaladoss, SJ	288
<hr/>	
LES FEMMES ET LA MONDIALISATION – LE DROIT A LA DIFFÉRENCE Ivone Gebara, CND	295
<hr/>	
THE RESURRECTION OF JESUS FROM THE PERSPECTIVE OF VICTIMS Jon Sobrino, SJ	302
<hr/>	
COMING EVENTS	304

Editorial

Fr CHRYS McVEY, OP, reviews his 38 years of missionary experience in Pakistan. It is predicted that Islam will be the dominant religion of the beginning of the new century. He believes that Islam is indeed a challenge, but an opportunity for Christianity. He says that in all those years in Pakistan he learnt “that our stance before the world and other religions begins with humility and ends with mystery”. —

Fr EMMANUEL NTAARUTIMANA, OP, is a Burundian and has been working as General Councillor of his congregation. In his critical analysis of the situation in Africa, he underlines the heavy, shared responsibilities North and South have to accept for many sins of the past. He stresses, there can be no place for a ‘diplomatic’ pardon from the North, and that it may be more effective and convincing if the “looser” is able to ask for forgiveness. —

In our third article, Fr MICHAEL AMALADOSS, SJ, reflects on Jesus’ vision of a new society and proposes the cultural transformation of society as the aim of our mission. He insists on essential qualities like: social conscience, participative democracy, counter culture, freedom and equality; with religion assuming a leading profetic role in life. —

Sr YVONE GEBARA, CND, from Brazil, has first hand experience of the difficult situations many women have to face, especially of those in the massive poor populations. In spite of the numerous and evident inequalities, she appeals to women’s capacity to bear witness to their proper incarnation of many forms of salvation. —

Fr JON SOBRINO, SJ, the well known theologian working in Central America, gives us an inspiring short reflection on hope for the poor in this world. He says that the great originality of Christianity lies in its God-poor relationship — a relationship that is indeed Good News. —

New Superior General

Carmelite Sisters of Charity
of Vedruna,
CCV

Sr Narcisa Fiol Sáiz

Books

Goudzwaard, Bob, de Lang, Harry,
*Beyond Poverty and Affluence.
Toward an Economy of Care.*
World Vision Publications.

Kirk, J. Andrew,
What is Mission? Theological Explorations.
Darton - Longman - Todd, London, 1999.

Scherer, James A., Bevans, Stephen B., (ed.)
*New Directions in Mission and Evangelism 3.
Faith and Culture.*
World Vision Publications.

Schulze, Reinhard,
Il mondo islamico nel XX secolo.
Feltrinelli, Milano, 1998.

Shorter, Aylward, Onyancha, Edwin,
The Church and Aids in Africa.
Paulines Publications Africa, Nairobi, 1998.

Stamer, Josef,
L’Islam en Afrique au sud du Sahara.
Estella, Verbo Divino, 1995.

van Drimmelen, Rob,
Faith in Global Economy.
WCC Publications, Geneve, 1998.

•
**FOR MORE ON
MISSION**

Visit our Home Page
Articles in 3 languages
<http://www.sedos.org>

Chrys McVey, OP

Pakistan: Being Christian among Muslims

In the first week of August, as I began to work on a paper for a meeting of Dominicans working in Muslim countries, I had the BBC World Service on in the background and word had just come of more violence between Muslims and Christians on the island of Ambon, in Indonesia, for the second time this year, leaving 34 killed. While this particular outbreak has more racial and economic reasons than religious, it is, nevertheless, a reminder of how fragile and uncertain is the existence of Christian minorities living in Muslim countries. Ironically, the topic assigned for my paper was, 'Being Christian among Muslims: Challenges and Opportunities'.

The challenges are many and I had thought to begin my paper with the historical challenge (the Crusades, in Muslim experience, are a present reality and the effects of colonial humiliation still cause intense resentment) but discovered I was really dealing with 'historical illusions'. On the part of Muslims, there is a nostalgia for the glories of the past: the Baghdad of Harun ar Rashid in the 8th century; the golden age of philosophers, scientists and poets from the 8th to the 11th centuries; the Kingdom of Granada in the West and the Mughal Empire in the Asian subcontinent from the 16th to the 19th centuries. I began to realise non-Muslims too have their own illusions, e.g., that the Copts are the 'true' Egyptians; the Parsees, the 'true' Iranians. Many Christians in the subcontinent, while they may have idealised their origins, have, nevertheless, their own real history of discrimination and persecution at the hands of the majority.

The change in relationship between Christians and Muslims may have its roots in Muslims' new-found power in the oil embargo of 1973, but much more far-reaching are the effects from the Iranian revolution of 1979. It is perhaps this one event that spawned different violent fundamentalist groups in Iran, Pakistan, Afghanistan, Lebanon, Egypt and Algeria, and milder forms in Turkey, Bangladesh, Malaysia and Indonesia. This challenge from armed Islamic extremists, often with initial support or collusion of governments (who later discovered they had unleashed uncontrollable forces), has made minority survival itself problematic. In the Sudan, there is government-sponsored

racial and religious genocide still going on. Terrorist action in Egypt is sometimes directed toward Coptic Christians and, in Pakistan, Christian settlements have been attacked and burned. Christians (and Muslims) are at risk from the Blasphemy Law — so imprecisely worded that to settle village quarrels or grab another's land anyone can be accused of 'blaspheming' the Prophet or the *Qur'an*. Also in Pakistan, the separate electorate (where Christians vote only for Christians), the law of *Qisas* and *Diyat* (blood money), and the law of evidence (the testimony of a non-Muslim worth half that of a Muslim) have made minorities officially second-class citizens.

Emigration of Christians from the countries of the Middle East and North Africa has been a problem for a generation, but in recent years the situation has escalated. Political, economic and religious frictions have driven thousands away from their homelands. This uprooting has reached crisis proportions and is sapping the Church's strength in the region where it was born, turning the area into what one priest called 'only a Christian museum'.¹

There is a sense in which those who live in Muslim countries accept the identity given them by Muslims. Government leaders often say that minorities are a 'sacred trust', and Christians *Ahl-e-Kitab*, 'People of the Book'. This is, in fact, how many ordinary Muslims relate to Christians. Muslims, on a bus or train, will often say to a Christian seatmate, 'We should work together because, after all, we believe in the same God'. The Christian will readily agree, but are they both really talking about the same things? Christians do not find it all that easy to identify the Jesus of the *Qur'an* with the Jesus of their experience and teaching: Jesus is not a prophet like Muhammad, and, properly speaking, we do not have a 'Book'. We have Jesus, the Word; we are people not of the Book but of the Word.

One Irish Spiritan priest a few years ago wondered aloud if dialogue was even possible between Christians and Muslims because we do not seem to be talking about the same God at all. 'Where is the common ground', he asked, 'between the Muslim con-

cept of a transcendent God of power and the Christian understanding of a God who is in this world, powerless and vulnerable?' As Pope John Paul II put it: 'Some of the most beautiful names in the human language are given to the God of the Koran, but he is ultimately a God outside of the world, a God who is only Majesty, never Emmanuel, God-with-us. Islam is not a religion of redemption. There is no room for the Cross and the Resurrection.... Not only the theology but also the anthropology of Islam is very distant from Christianity'.²

There is a temptation among both Muslims and Christians to compare what is best in their own religion with what is worst in the other. This is reinforced by indoctrination early on. Some years ago I was on a school playground where a young girl was walking by with an even younger boy tagging along behind. I asked her name and she told me. Then, pointing to the little boy I assumed was her brother, I said, 'And what is his name?' She replied, 'Father, he's Muslim'. To me this is paradigmatic of the relationship that exists between Muslims and Christians, which one commentator has described as 'hostile and contradictory'.³ In Pakistan, when Christians are asked their view on Muslims, the response is generally negative, yet many of these same people will identify Muslims as their best friends.

So, there are serious challenges to Christians living among Muslims but there are also opportunities. I was quite taken with the idea put forth some years ago by Claude Geffre, OP,⁴ on the originality of Christianity in 'the unforeseeable power of the Gospel' (and not as a 'religion'). He asked whether it is 'possible to be both Buddhist and a Christian or both a Muslim and a Christian'. Given the 'early co-existence of the Jewish religion and Christian practice', this 'is not an absurd question'. I do not know whether he would still subscribe to this but I know someone who at the time certainly did not. I mentioned these ideas favourably in a letter to the Egyptian Dominican, Fr Anawati, in Cairo, who wrote an immediate and blistering reply, urging me not to repeat such nonsense because some of my assertions looked 'really absurd', and he

pleaded with me not to 'add more confusion to what is sufficiently confused in "modern" theology!'. It is still, however, quite tantalising to play with and it opens up many possibilities. If, e.g., Christianity is not a religion like other religions, then there is the possibility of its becoming truly incarnate, 'at home' anywhere, and never in competition.

Is there not an opportunity to develop a theology of hospitality, 'to welcome strangers, for', as the Letter to the Hebrews says, 'by so doing, some people have entertained angels without knowing it' (13:2). The challenge is of welcoming the stranger, in the same way Abraham (whom Hebrews refers to) welcomed three strangers at Mamre: they share a meal under a terebinth and deliver a message of promise and hope, thus changing the fortunes of Abraham and his family. What is implied here is really much more than 'hospitality', for the Greek word, *philozenia*, means not merely welcoming strangers but *loving* them. The challenge is to accept that the real

reason it is important for us to welcome Muslims is that our Mamre, our halt on the journey, is today's world, and Muslims are the strangers who join us, angels bearing God's message of a future different from the one we imagined.

A challenge is 'a calling into question; a demand for an explanation...; an invitation to engage in a contest of skill'. And it is in this sense of 'questioning' and 'explaining' and 'engaging in a contest', that every challenge can also be seen as an opportunity to question ourselves, to discover new meaning, and to engage in the difficult struggle from which, like Jacob wrestling with the angel (Gn 32:22-31), we emerge with a new name and a new future, but, like Jacob, will be wounded in the struggle and find ourselves hobbling painfully into the future the Wrestler has prepared for us.

If any lesson is to be learned from Jesus' parables about the kingdom, about how God works in the world, then we have to take seriously these images of a mustard seed, and of yeast (Mt 13:31-33). Seed dies, yeast

•

Just such an ideal is proposed by the theologian, John S. Dunne, who believes 'the holy man of our time ... is not a figure like Gotama or Jesus or Muhammad, a man who could found a world religion, but a figure like Gandhi, a man who passes over by sympathetic understanding from his own religion to other religions and comes back again with new insight to his own. Passing over and coming back, it seems, is the spiritual adventure of our time'.

is absorbed and works mysteriously — even the New Testament image of light is that of something useful to others. These are all images of littleness, of minority. Lest we miss the point, Jesus gives us the example of his own life: compassionate, powerless and vulnerable. As the English Dominican, Herbert McCabe, once put it: ‘If you don’t love, you’re dead; if you do love, you’re killed’. What does it mean to be Church, if not to ‘go to him then, outside the camp, and bear his humiliation’ (Heb 13:13).

The Church in many Muslim countries has to struggle for basic human rights, for the rights of Christians as citizens; it has to struggle for its right to run schools and give religious education, so necessary for the life and the future of the community. It has to do battle daily against discrimination and intolerance. But the greatest struggle is to become and remain Church: to embrace powerlessness and vulnerability. The greatest struggle for Christian leadership is to resist being co-opted and used by those in power for their own purposes and propaganda outside the country; to resist being tempted by official patronage. The struggle is to remain faithful to the truth of who we are: powerless and marginalised, just like Jesus.

I have often thought about how this temptation to unfaithfulness works itself out in a country like Pakistan, with its culture of power. Church leadership is at constant risk of becoming a mirror image of the larger society whose coin is party, patronage, corruption and unaccountability. In such a strong culture, embracing powerlessness makes little sense even to Christians who should know better.⁵ The late Bishop Paul Andreotti, OP, addressing his *confrères* in Pakistan some years ago, urged them to be very clear about their motivation. ‘I believe’, he said, ‘that what Jesus is offering us is a way of dying’. The primary concern of Christians through the ages was never one of surviving but of dying — and dying well.

The poet, Rilke, may have been overstating it a bit when he remarked that we are nothing but the sum total of every person we have ever met, but there is a substratum of truth in this: our identity *does* come from others; we *are* defined by relationships. ‘Knowing the *other* is important, and part of the responsibility of ministry in a world in which we Christians are not alone. Equally important, however, is our radical *need* for the other, so that we may come to see ourselves more clearly’.⁶ For Christian minorities, that ‘other’ is Islam — or more properly, Muslims. How can Muslims help us to see ourselves more clearly? How can Muslims, or Islam, be a *hermeneutic* for us and help us to ‘explain’ ourselves to ourselves?

Inter-religious dialogue, as the theologian, David Tracy observes, is ‘a crucial issue which will transform all Christian theology in the long run.... We are fast approaching the day when it will not be possible to attempt a Christian systematic theology except in serious conversation with the other great ways’.⁷ This implies a willingness on our part to go beyond our own inherited faith if we are to discover God’s purposes. In the words of the Indian ecumenical pioneer, M.M. Thomas, we shall have to ‘risk Christ for Christ’s sake’.⁸ Just such an ideal is proposed by the theologian, John S. Dunne, who believes ‘the holy man of our time ... is not a figure like Gotama or Jesus or Muhammad, a man who could found a world religion, but a figure like Gandhi, a man who passes over by sympathetic understanding from his own religion to other religions and comes back again with new insight to his own. Passing over and coming back, it seems, is the spiritual adventure of our time’.⁹ How will this ‘going beyond’, this ‘passing over and coming back’ enlarge our vision?

For one thing, it will affect our idea of what Church is. From an understanding of Christianity ‘over against’ other religions, we will come to see the mission of Christianity as being ‘at home’ with all religions, and needing them for self-understanding. The Church has always been mission-minded but this has not led to ‘other-centredness’. This ‘other-centredness’ is taken in the sense in which Emmanuel Levinas speaks: a culture of otherness, of relatedness. A culture ‘each constituent of which, acknowledging its finitude, seeks to recognise and respect as equals those *others* whose very different narratives and perceptions affect and change our own’.¹⁰ Others who believe and act differently are vital for our understanding of what the Church is. The reality of being a minority among a Muslim majority reminds us who we are.

If it is true that Islam will be the largest religion in the world in the 21st century, then this fact suggests that the way we live and act now in our situations may serve as a model for the world Church on how it is to live as a minority in the next century. Our minority is not only witness to the powerless Jesus; it is also a service to the Church.

Christians are often disheartened by what seems to them a lack of interest in dialogue by Muslims. This may be true — and well-publicised events, like Tripoli in 1974, may have been contaminated by State sponsorship or manipulation — but there are surprising and hopeful exceptions. The group research carried out by Christian and Muslim scholars (GREC),

is one. And in Pakistan, it was when things were bad, during martial law and Zia-ul-Haq's attempts at the total Islamicisation of society, that many good things began to happen. It was then that dialogue really began on an organised level. What was remarkable is that in most instances the initiative came from Muslims, who needed Christians as a witness of pluriformity and the possibility of an Islam other than the one offered by the monochromatic vision of Zia-ul-Haq (who was, perhaps appropriately, called by the people 'Uncle One-Eye').

There is an interesting development near Nebek in Syria, in a restored monastery that is open to members of all Christian denominations. The community sees its mission, not in confronting or even competing with their Muslim neighbours, but in serving them, learning from them, and taking on sacrifices for them. They seek, as one visitor wrote, 'to realise both their spiritual and historical kinship with Muslims and to exemplify the Christian vocation of voluntary sacrifice, so as to find meaning and identity in the Islamic context'.¹¹ The desire for inculturation with Muslims does not seem to be something novel in the Syrian Church, where Christians have historically maintained a relatively harmonious relationship with their Muslim neighbours, who at times protected the Syrian Church from Greek Orthodox persecution.

Another very interesting initiative is a recent book recounting the history and presence of Christians in the Arab Middle East. The author is El Hassan bin Talal, the uncle of Jordan's King Abdullah (and at the time of writing, Crown Prince). The book was published by the Royal Institute for Interfaith Studies in Amman, in English and Arabic, and was the first official publication of the newly established institute. As a symptom of the beginnings of a trend, it confirms one reviewer's belief that 'the dialogue between believing Muslims and Christians has moved beyond the superficial level of the diplomatic towards a serious combination of shared intellectual and spiritual search for a shared ethic for all humanity'.¹²

This search for a shared ethic could perhaps be seen in the cooperation between the Vatican representatives and delegates from Muslim countries at the UN Conference on Population and Development held in Cairo in 1994. It can also be seen in the strong, organised protest from Christian Churches, and especially religious congregations, over their own Governments' policy of continued sanctions against Iraq. In many countries ethical and humanitarian concerns have linked Muslims and Christians in work for Justice and Peace.

'When Christianity meets the Other', as Gavin D'Costa writes, 'all sorts of interesting and unpredictable things happen, in which patterns might be discerned; but only after, rather than before an engagement with these complex particulars'.¹³ He believes that literature is a much more sensitive *genre* than theology to signal the 'complex political, social and theological issues when Christianity engages with otherness'.

Last February, Cardinal Poupard, of the Pontifical Council for Culture, during a meeting organised by the Council and the FABC in Thailand, said he saw the main task of the Church as making relevant what to so many people today seems irrelevant: religion and the transcendent. He believed the only means for this was in this very arena of literature and culture. This offers hope to Muslims and Christians, who share so many values. It seems even more possible when both share the same culture and respond to the same things, like poetry and music, in the same way. How do we explain the fascination of ordinary people for the anti-establishment, God-beyond-religion poems of the Sufi saints? This is an area that could prove rewarding. Culture, in the Pakistani context, is an ambiguous meeting ground, but Muslims, Christians and Hindus all feel at home in the world of the Sufi in Punjab and Sind.

Muslims and Christians both need to remember the God neither one knows. While God is concerned about humankind, knows people intimately, and can act in history, he is and remains, for Muslims, transcendent: 'No vision can grasp him, but his grasp is over all vision. He is above all comprehension, yet is acquainted with all things' (*Qur'an* 6:103). Thus, people cannot know God directly. The *Qur'an* does not reveal God, but God's will or law for all creation. This is similar to St Thomas Aquinas' teaching that God is incomprehensible to us precisely because he is creator of all that is and outside the order of all beings. We can know something about God from his effects but all that we can safely affirm is what God is not. As Justin Martyr put it, 'No one can give a name to God, who is too great for words; if anyone dares to say that it is possible to do so, he must be suffering from an incurable madness'.

Both Muslims and Christians confess their inability to know God yet both, very often, think they know exactly what God wants. Remembering the mystery, like the Sufi saints and Christian mystics, is a good corrective to bad behaviour. For us Christians, living among Muslims, the Jesus of faith is a beckoning God. He is not found in the past, but in the future, and he

who is Lord of history reveals himself, little by little, in the present, and especially when Muslims and Christians meet. Jesus is incarnate and being incarnated; he is ‘in us,’ as St Paul says, but as ‘hope’ and as ‘mystery’ (Col 1:27). We are invited to ‘keep our eyes fixed on [him] the pioneer’ (Heb 12:1-2), who is elusive, way out ahead of us, never-caught-up-with, and whom the Sufi tradition calls ‘the traveller,’ or ‘the one on the road’. We are beckoned to take the road, not toward certainty, but toward mystery and into deeper faith.

The theological task was never more urgent than today when old words do not fit new realities. ‘Our earlier words’, wrote Bonhoeffer, ‘are therefore bound to lose their force and cease, and our being Christians today will be limited to two things: prayer and righteous action.... All Christian thinking, speaking and organising must be born anew out of this prayer and action’.¹⁴ As the poet, T.S. Eliot put it: ‘...Last season’s fruit is eaten / And the fullfed beast shall kick the empty pail. / For last year’s words belong to last year’s language / And next year’s words await another voice’.¹⁵ This is especially true of today’s changed world when, as Bonhoeffer said, ‘we are once again being driven right back to the beginnings of our understanding’.

A preacher once said that what most often prevents us from hearing God’s *next* word to us is God’s *last* word to us. If the way we are accustomed to see Jesus (God’s last word to us) is an obstacle to hearing God’s next word to us, then is it possible to look at Jesus in another way?

Inter-faith dialogue — because we are changed in the process — is also *infra*-faith, and we cannot predict the outcome beforehand. (There is a Persian prov-

erb about being wary of welcoming elephant keepers into your home unless you are prepared to entertain elephants). Our most basic beliefs are challenged and changed. Our greatest theological task may be in questioning the theological foundations of old dividing walls in order that these foundations may, as Bonhoeffer says, be ‘born anew’ and walls demolished. One approach that seems most rewarding and that may provide a ‘voice’ for ‘next year’s words’ is suggested by some current literature.¹⁶

These writers and theologians focus on the Spirit, ‘making the Spirit so central to our thoughts about God and about man that when the name “God” is used, our minds go first to the Spirit, not last’. We have, as one author urges, to ‘reverse the order in which we commonly think of the Son and the Spirit in the world. God *first* sent the Spirit, and *then* sent the Son *in the context of the Spirit’s mission*, to bring it to completion’. Acknowledging the primacy of the Spirit has a profound effect on how we relate to others. We begin to realise a fundamental truth: that ‘if the Spirit is the way God is present to humankind from the beginning of its emergence, then we Christians are *already* in relation to women and men of other religious ways’.

In view of the Spirit’s activity, writes Stephen Bevans, the word ‘mission’ needs to be understood in a particular way. The Church is not so much ‘sent’ as it is simply ‘part of God’s embrace of the world, an embrace made flesh in Jesus but accomplished already in the past, present, and continuing presence of the Holy Spirit’. Our theology would improve, says John V. Taylor, ‘if we thought more of the Church being given to the Spirit rather than the Spirit being given to the Church’. ‘Spirit’ injects an ‘uncontrollable, effervescent element into the struc-

•

There is a temptation among both Muslims and Christians to compare what is best in their own religion with what is worst in the other. This is reinforced by indoctrination early on. Some years ago I was on a school playground where a young girl was walking by with an even younger boy tagging along behind. I asked her name and she told me. Then, pointing to the little boy I assumed was her brother, I said, ‘And what is his name?’ She replied, ‘Father, he’s Muslim’. To me this is paradigmatic of the relationship that exists between Muslims and Christians, which one commentator has described as ‘hostile and contradictory’.³ In Pakistan, when Christians are asked their view on Muslims, the response is generally negative, yet many of these same people will identify Muslims as their best friends.

So, there are serious challenges to Christians living among Muslims but there are also opportunities.

ture of Christian existence.... The transcending immanence of the Spirit can help us realise that Jesus is the face of the Spirit and so is “not the end of life’s mysteries”, rather he lays us open to all of life’s unfolding possibilities’.¹⁷

‘To think deeply about the Holy Spirit’, as John V. Taylor writes, ‘is a bewildering, tearing exercise, for whatever he touches, he turns inside out’. This, Jesus experienced. And for us, meeting all the people Jesus meets ‘on the road’, as he goes on completing the Spirit’s mission, welcoming them and taking them to ourselves is both our greatest challenge and our greatest opportunity.

One thing I have learned, after 38 years in Pakistan, is that our stance before the world and other religions begins with humility and ends in mystery. This is nowhere better said than in the oft-quoted words of M.A.C. Warren¹⁸: ‘Our first task, in approaching another people, another culture, another religion, is to take off our shoes, for the place we are approaching is holy. Else we may find ourselves treading on men’s dreams. More seriously still, we may forget that God was there before our arrival’.

(Paper for *Journées Romaines Dominicaines*, 5-10 September 1999, Angelicum).

Chrys McVey, OP, Bait-ul-Kalam, GPO Box 288, Multan 60000 Pakistan, tel/fax: (92-61) 22-13-99; e-mail: chrys@brain.net.pk

Notes

¹ John Samaha, SM, ‘Is the Holy Land Becoming a Christian Museum?’ *Catholic International*, March 1999, pp. 139-142.

² *Crossing the Threshold of Hope*, NY: Knopf, 1994, pp. 92-93.

³ Dominic Moghal, ‘Minorities and Christian Muslim Relations’, *Developing Christian Theology in the Context of Islam*, ed. Christine Amjad-Ali, Rawalpindi: Christian Study Centre, 1996, pp. 42-44.

⁴ ‘The Testimony of Faith in a non-Christian Culture’, in *The Risk of Interpretation*, NY/Mahwah: Paulist Press, 1987, pp. 159-180.

⁵ Cf. John O’Brien, CSSp, ‘Pathways for the Church in Pakistan’, *Focus*, Vol. 17, No. 4, 1997, pp. 223-236.

⁶ Diana Eck, ‘The Perspective of Pluralism in Theological Education’, *Ministerial Formation in a Multi-Faith Milieu*, Geneva: WCC, 1986, p. 55.

⁷ *Dialogue with the Other*, Louvain: Peeters Press, 1990, p. xi.

⁸ Cf. Chrys McVey, OP, ‘The Challenge of Other Religions: From the Problematic to the Possible’, in *Developing Christian Theology in the Context of Islam*, Rawalpindi: Christian Study Centre, 1996, pp. 28-29.

⁹ *The Way of All the Earth, Experiments in Truth and Religion*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1972, p. ix.

¹⁰ Nicholas Lash, ‘In Search of the Prodigal’, *America*, 13 June 1992, p. 507.

¹¹ Gabriel Saiad Reynolds, ‘Where Islam and Christianity Meet’, *Commonweal*, 12 March 1999.

¹² Jorgen S. Nielsen, review of *Christianity in the Arab World*, in *Reviews in Religion and Theology*, 1998, No. 4, pp. 91-93.

¹³ Review of John C. Hawley, *Historicizing Christian Encounters with the Other*, in *Reviews in Religion and Theology*, 1998, No. 4, p. 94.

¹⁴ *Letters and Papers from Prison*, ed. E. Bethge, NY: Macmillan, 1967, p. 10.

¹⁵ ‘Little Gidding’, *Four Quartets*, London: Faber and Faber, 1976, pp. 53-54.

¹⁶ For example, John V. Taylor, *The Go-Between God: The Holy Spirit and the Christian Mission*, London: SCM Press, 1972); Frederick E. Crowe, ‘Son of God, Holy Spirit, and World Religions: The Contribution of Bernard Lonergan to the Wider Ecumenism’, Toronto: Regis College, 1985; David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll: Orbis Books, 1994; Elizabeth Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Discourse*, NY: Crossroad, 1992. These are cited by Stephen B. Bevans, SVD, in ‘God Inside Out: Toward a Missionary Theology of the Holy Spirit’, in *International Bulletin of Missionary Research*, Vol. 22, No. 3, July 1998. See also Jacques Dupuis, ‘The Spirit, Basis for Interreligious Dialogue’, *Theology Digest*, 46:1 (Spring 1999).

¹⁷ William R. Burrows, ‘A Seventh Paradigm? Catholics and Radical Inculturation’, in W. Saayman and K. Kritzinger, eds, *Mission in Bold Humility*, Maryknoll: Orbis Books, 1996, p. 147 (cited by Bevans).

¹⁸ Introduction to John V. Taylor, *The Primal Vision: Christian Presence Amid African Religion*, Philadelphia: Fortress Press, 1963, p. 10, cited by Stephen B. Bevans in *Models of Contextual Theology*, Maryknoll: NY: Orbis Books, 1996, p. 49.



Emmanuel Ntakarutimana, OP

Le Sud saura-t-il pardonner au Nord ?

Le père Emmanuel Ntakarutimana, OP, est Burundais et assistant du Maître de l'Ordre des Dominicains. Voici le texte écrit d'une conférence qu'il a donnée le 12 mars 1998 à Padoue en Italie. Reproduit de Pentecôte d'Afrique, n°32, 1998, p. 21-38.

Quand on m'a demandé de parler de ce thème, j'ai un peu hésité, me souvenant d'une histoire que l'on m'avait racontée à propos de l'Afrique du Sud. Je ne sais d'ailleurs pas si l'histoire est vraie. «Quand les envahisseurs hollandais sont arrivés, on a vanté aux noirs les bienfaits de la religion chrétienne et les noirs ont été émerveillés. On leur a parlé de la valeur de la Bible et les noirs ont trouvé la Bible extraordinaire. On leur a parlé de la force de l'Esprit, et les noirs ont souhaité avoir cet Esprit. On leur a dit que pour l'avoir il fallait prier, et les noirs ont demandé de prier. On a dit aux noirs que pour prier il fallait fermer les yeux, et les noirs ont fermé les yeux. L'histoire termine en disant que leur territoire était complètement occupé quand ils ont ré-ouvert les yeux».

Maintenant on demande au Sud de pardonner au Nord, et c'est à un jeune inexpérimenté du Sud qu'on demande d'en parler. C'est cela qui m'a fait hésiter parce que j'ai peur de ma naïveté. Peut-être que je trouverai ici beaucoup de naïfs avec qui je puisse rêver. Après tout, Jésus de Nazareth lui-même avait ses naïvetés que le monde a fini par apprécier.

Je voudrais d'emblée revenir sur une distinction qui est devenue classique: celle de la macro-structure des institutions et celle de la micro-structure des individus. Une institution peut être foncièrement vicieuse et connaître des individus qui sont bons; comme une institution bonne en soi peut être servie par des gens mauvais. Cette remarque est à appliquer à tout ce que je vais dire.

Je suis du Burundi, dans la région des Grands Lacs en Afrique. Tout ce que je vais dire est coloré par cette origine et je demande qu'on m'interprète par analogie.

L'arme de la déstructuration mentale

Ce n'est pas nécessaire de remonter à la colonisation pour comprendre ce que je veux dire ici. Prenons

seulement le cas de l'Afrique des Grand Lacs aujourd'hui.

Systèmes de communication

Depuis des mois, la *British Broadcasting Corporation* (BBC) et la *Voice of America* (VOA) ont des programmes quotidiens en Kirundi (langue parlée au Burundi) et en Kinyarwanda (langue parlée au Rwanda). Radio *Amahoro - Paix* avait fait la même chose à partir de Bruxelles mais a arrêté. Radio Suisse Internationale (RSI) avait patronné Radio *Agatashya - Hirondelle* pour un projet similaire à partir de Bukavu (Congo) mais a arrêté. La BBC, la VOA, la *Deutsche Welle* ont des émissions en Swahili destinées à la région africaine des Grands Lacs. Tout cela s'ajoute à la couverture médiatique d'une région qui était, jusqu'il y a peu, absente dans l'opinion mondiale. La politique de ces radios, et d'autres comme Radio France Internationale (RFI) est aussi d'installer autant que faire se peut, des station-relais en FM dans tout ce qui est considéré comme grande ville de la région, même si certains pays essaient de résister. L'installation d'antennes paraboliques pour les chaînes de télévision ainsi que les connexions sur Internet font l'objet d'une guerre souterraine entre puissances du Nord. On peut deviner les incidences de tous ces phénomènes sur la conscience des populations et sur leur sub conscient.

Le nombre d'Organismes Non-Gouvernementaux (ONG) qui se sont essayés dans la région ou qui y travaillent encore est considérable, la majorité étant engagée dans l'humanitaire d'urgence. A ce beau monde, il faut ajouter les ballets des politiciens, les présences de militaires des missions de l'ONU, de l'OUA ou de la coopération bilatérale, les ballets des hommes d'affaires qui trouvent la période propice pour négocier des contrats.

L'amélioration croissante des systèmes de communication et une progression vers les médias élec-

troniques entraînent une nouvelle vision de la vie et du monde, engageant ces pays dans une division entre villes et campagnes où deux sociétés vont constituer deux univers différents avec deux destins. Même les chaînes nationales de radio et de télévision s'organisent en fonction des villes et des campagnes sans être trop sûres des conséquences que cela entraîne au niveau de la conscience nationale.

Création d'un nouvel environnement

Il y a visiblement une nouvelle présence du Nord dans le Sud, une nouvelle forme d'invasion, qui travaille à la création d'un nouvel environnement physique et mental. Tout ceci veut dire que les bases servant d'ancrage essentiel à l'esprit et toute la vision traditionnelle du monde sont radicalement agressées et déstructurées en profondeur. Nous sommes aujourd'hui contraints, de gré ou de force, à embrasser une civilisation dont les choix métaphysiques sont «ceux de la réalité comme conflit et de la vie comme maîtrise des lois fondamentales des choses, ceux de la connaissance claire comme valeur capitale et de la soumission du monde à l'esprit créateur propre à l'humain et à son être, ceux de l'utopie comme champ du possible et exigence concrète de transformation de tout selon la volonté des êtres humains»⁽¹⁾. Cette décontraction mentale est peut-être la plus grande mutation qui puisse nous arriver maintenant. Il s'agit en fait du fondement de la 'globalisation-mondialisation' qui travaille le monde aujourd'hui. Cette mutation aura certainement beaucoup de conséquences et exigera beaucoup de réajustements dans beaucoup de secteurs de la vie.

Même le niveau symbolique et celui des valeurs s'en trouvent déjà affectés. Les gens s'expliquent difficilement tous les phénomènes de transgressions qui ont marqué les cruautés du Rwanda, du Burundi et du Congo ces dernières années, faisant tomber les populations dans une démence collective qui a fait voler en éclats tous les tabous, lois et interdits. Il faut réaliser que les bases fondamentales de l'existence ont été ébranlées et qu'une nouvelle recombinaison des éléments tente de se faire mais mettra des générations. Le défi majeur sera, pour le Sud, de pouvoir s'insérer dans le 'commerce' mondial tout en sachant rester lui-même.

Des génocides en Afrique qui cachent de gros intérêts financiers !

En réfléchissant sur la situation dans la région de l'Afrique des Grands Lacs, je suis tombé sur une sé-

rie de partitions de la *Executive Intelligence Review* publiée par le groupe de Lyndon La Rouche aux Etats-Unis d'Amérique. Ce que j'y ai trouvé m'a renversé. Je ne sais évidemment pas si c'est vrai mais c'est une hypothèse qui appelle à la vigilance. Le drame de la région de l'Afrique des Grands Lacs serait conséquent à un plan de lobbies financiers anglo-américains d'autant déjà des années 80 et dont les noms de Baroness Lynda Chalker, Georges Bush et d'autres reviennent assez fréquemment, en remontant jusqu'à la couronne britannique. Face à la faillite prévisible de l'économie de spéculation, il s'agirait pour ces lobbies anglo-américains de s'assurer un avenir heureux en monopolisant le contrôle des matières qui pourraient servir à une économie physique. L'avancée de l'Islam avec ce qu'il présente dans les différents secteurs de la vie serait aussi à contrôler à partir des portes soudanaises. Ainsi devient-il important de contrôler les deux Congo et l'Angola avec leurs or, diamant, cuivre, cobalt, nébium, pétrole, etc. en créant et en utilisant des oligarchies dynastiques en Ouganda, au Rwanda et au Burundi comme instruments de conquête et de surveillance.

Jeu des sociétés multinationales

C'est ainsi qu'il serait instructif de faire la carte des sociétés privées ou multinationales qui sont à l'œuvre dans la région des Grands Lacs pour imaginer l'incidence que la présence du capitalisme mondial induit sur l'évolution historique de la région. Ces derniers temps, différents noms sont souvent revenus dans la presse: *l'American Mineral Field Corporation*, *l'Anvil Mining* d'Australie, le groupe helvético-canadien *Lundin*, *l'Eurocan* du Canada, le *De Beers* et le *Gencor* d'Afrique du Sud, le *Tony Goetz* de Belgique, *l'Anglo-American*, *l'Isacor* et, peut-être, beaucoup d'autres. Or, ces groupes n'étant ni Hutu, ni Tutsi, ni Twa, il serait naïf, ou alors malveillant, de réduire le conflit de l'Afrique des Grands Lacs à une guerre tribale. Le pétrole, le diamant, l'or, le nébium, le zinc, le cobalt, le cuivre, l'étain et d'autres métaux de la région ont des incidences sur les stratégies politiques mondiales. Le contrôle politique de l'Afrique centrale peut sûrement être gratifiant en intérêts économiques. Dans cette optique, l'Afrique du Sud semble accroître son influence pour devenir le pôle africain qui servirait de relais au capitalisme mondial. Son histoire des dernières décennies, la sortie heureuse de l'apartheid et la stature de ses leaders politiques lui confèrent un ascendant politique qu'elle conjugue avec ses réussites économiques et technologiques. Son industrie de l'armement rencontre les besoins d'une région qui est devenue un marché très intéressant pour

le commerce des armes.

Le risque actuel est de voir les tendances ultra-libéralistes au pouvoir dans les pays puissants s'accompagner d'un coût humain, matériel, écologique, social, culturel, psychologique et spirituel exorbitant dans les pays du Sud. Ce coût, est-il moralement acceptable? C'est ici que l'on attend en vain la responsabilité de la communauté internationale et qu'on se heurte à un silence embarrassé ou cynique de ceux qui s'autoproclament habituellement 'gendarmes du monde'.

Démographie

Dans l'entretemps, des millions de vies humaines sont sacrifiées à travers des nettoyages ethniques de type génocidaire qui peuvent aussi répondre à des stratégies de contrôle démographiques au niveau mondial.

A propos de ces équilibres démographiques, certaines personnes ont déjà parlé du cynisme de ceux qui ont pris l'habitude de s'appeler 'communauté internationale'. Ils évoquent, en exemple, la pandémie du SIDA prévalant dans la région de l'Afrique des Grands Lacs ainsi que l'apparition de l'épidémie EBOLA. Je n'ai pas suffisamment d'éléments pour entrer dans un débat sur ce sujet, mais les études de quelqu'un comme Leonard G. Horowitz éveillent à une vigilance critique⁽²⁾.

Il est cependant vrai que nous restons dans une conjoncture historique où l'effectif des jeunes de moins de 20 ans interroge les futurologues attachés au développement humain. Mais ceci ne veut pas dire que toutes les solutions sont moralement acceptables. Il est aussi vrai que les Africains, comme les autres peuples du Sud, doivent assumer leur responsabilité. Toutefois, il ne faut pas être injuste à l'égard du Sud. Nous savons tous que le comportement dépend grandement des moyens existentiels que l'on a à sa disposition.

Sous le poids de la guerre, le Sud appelé à pardonner à ses fournisseurs d'armes!

Je ne peux qu'être très bref en ce qui concerne le commerce d'armes international. Il m'est difficile d'avoir des données chiffrées dans ce secteur, bien que ces données existent. Tout le monde comprend ce que je veux dire. Et c'est le Nord qui fabrique le plus d'armes et de munitions. J'aimerais demander aux Eglises du Nord ce qu'elles pensent du commerce d'armes international. Malheureusement, qui veut survi-

vre doit éviter de soulever ce genre de questions. Je viens de lire le rapport de *Human Rights Watch Arms Project* de décembre 1997 au sujet du Burundi et je suis étonné de voir les connexions internationales et les réseaux qui amènent les armes dans la région de l'Afrique des Grands Lacs. Ceci n'est évidemment pas une absolution aux élites locales qui abdiquent leurs responsabilités et travaillent à la destruction de leurs propres pays.

Sous le poids de la dette, le Sud appelé à pardonner à ses bailleurs de fonds!

Tous les pays du monde s'endettent puisque le système économique actuel demande qu'on prenne des crédits quelque part. La différence est que le Nord en tire une croissance économique tandis que le Sud en acquiert l'état de drogué qui s'abîme en réclamant toujours plus de drogue. La situation en Afrique, par exemple est devenue intolérable depuis longtemps et à poussé les évêques africains à écrire: «Des centaines de millions de personnes parmi les plus pauvres de la terre, vivent en Afrique. Le fardeau des dettes auxquelles elles sont enchaînées est à la fois un symptôme et une cause de leur pauvreté. C'est un symptôme parce qu'elles n'auraient pas emprunté si elles n'avaient pas été pauvres. C'est une cause parce que le fardeau du remboursement de cette dette les appauvrit davantage. Nous, les évêques d'Afrique qui prenons part au synode africain, nous engageons à une solidarité absolue avec les pauvres et désirons faire nôtre leur cri: Pardonnez-nous nos dettes» - «Il y a plus de dix ans déjà, le président Nyerere de Tanzanie posait cette question émouvante: 'Devons-nous laisser nos enfants mourir de faim pour pouvoir payer nos dettes? Dans sa déclaration de 1986 intitulée: 'Une approche morale à la question de la dette internationale', la Commission Pontificale Justice et Paix a donné une réponse éloquent à cette question. Ce document demande un partage équitable, entre débiteurs et créanciers, des conséquences de la crise de cette dette. Il dit: «Le fardeau ne devrait pas être imposé de façon disproportionnée sur les pays pauvres [...]. Il est moralement mauvais d'enlever à un pays ses moyens de suffire aux besoins de base de ses citoyens pour rembourser sa dette'. Un autre document, de la même commission dit: 'Les besoins des pauvres doivent passer avant les désirs des riches'⁽³⁾.

La dette se dit en chiffres. Empruntons-en à l'animateur du Schiller Institute en Allemagne, Uwe Friesecke, pour donner un exemple à partir de l'Afrique: «Without going into many details, what we have to state clearly, loudly, is simply this: the IMF/World Bank system has been a system of looting, and it has

destroyed Africa at least as much as the old colonial system of the nineteenth and half of the twentieth century. We take the indicator, the debt problem, which just makes this point very clear. In 1980, sub-Saharan Africa started out with approximately \$80 billion worth of debt. [...] Today, sub-Saharan Africa has close to \$250 billion in debt. Cumulatively, between 1980 and 1995, sub-Saharan Africa paid close to \$200 billion to international banking institutions. That is, it paid two and a half times more than it owed in 1980; and yet, it now owes three times more than it owed in 1980. We can go through this, country, by country, by country [...]. We have all the figures; these are World Bank Figures» ⁽⁴⁾.

Injustice structurelle

Avec tout ce qui est arrivé dernièrement en Corée, au Japon, dans toute l'Asie du Sud-Est, en Russie, au Brésil, et dans d'autres pays, les gens se rendent de plus en plus compte des perversités intrinsèques du système du Fonds Monétaire International et de la Banque mondiale. Ces deux institutions s'en rendent compte elles-mêmes du fait qu'elles sont obligées de mettre plusieurs pays sous perfusion en injectant des liquidités afin de prévenir les faillites en chaînes des banques et compagnies d'assurance, ce qui conduirait à la rupture des paiements internationaux. C'est dans ce sens que de plus en plus de voix demandent une mobilisation pour un nouveau *Bretton Woods* qui ne soit plus fondé sur une économie de spéculation.

Les évêques des États-Unis d'Amérique l'avaient déjà reconnu dans leur lettre pastorale du 13 novembre 1986 sur la justice économique pour tous. Ils disaient ceci, entre autres: «Les institutions de *Bretton Woods* ne représentent pas adéquatement les débiteurs du Tiers-Monde, et leur politique ne traite pas avec efficacité les problèmes qui frappent ces pays. Ces institutions doivent faire l'objet d'une réforme fondamentale et leur politique doit être révisée, en même temps que l'on devra s'attaquer au problème immédiat du Tiers-Monde. Les États-Unis devraient promouvoir et soutenir ces réformes et ces révisions et y participer à part entière. Un tel rôle n'est pas seulement juste du point de vue moral, il est dans l'intérêt économique des États-Unis. Plus d'un tiers de cette dette est due aux banques américaines. La viabilité du système bancaire international (et des banques américaines) dépend en partie de la capacité des pays débiteurs de gérer leurs propres dettes» ⁽⁵⁾. Depuis 10 ans, les évêques des États-Unis n'ont visiblement pas été entendus.

Une autre 'dette'

Il y a quelques années, la délégation du Zaïre (devenu Congo) proposait aux Nations unies de payer la dette extérieure en monnaies locales aux pays créanciers. Même les évêques des États-Unis d'Amérique allaient dans le même sens en 1986. Toutes saugrenues que soient ces propositions aux yeux de certains; elles sont d'un symbolisme et d'un courage qui devraient interroger la logique financière actuelle. Et pourtant, «le prix auquel [les pays du Sud] doivent vendre leurs produits d'exportation et acheter leurs produits alimentaires et leurs biens manufacturés, les taux d'intérêt qu'ils doivent payer et les conditions auxquelles ils doivent souscrire pour emprunter de l'argent, les normes du comportement économique des investisseurs étrangers, les montants et les conditions de l'aide extérieure, etc., sont essentiellement déterminés par le monde industrialisé. De plus, les cultures traditionnelles de ces pays sont de plus en plus soumises à la pénétration culturelle agressive de la publicité et des programmes des médias [...]. Les pays en voie de développement sont, au mieux, des partenaires de seconde zone» ⁽⁶⁾. Cela était vrai en 1986. Cela l'est plus encore en 1998.

Des Africains pris en flagrant délit de vol dans des supermarchés en Europe ont osé déclarer à la police: «nous remboursons la dette coloniale». Ce ci est évidemment inacceptable comme explication! Mais tout n'est pas bête dans cette logique. En effet, que serait aujourd'hui la Belgique sans tout ce qu'elle a pillé au Congo? Sans nier la valeur de leur savoir-faire, que seraient les empires britanniques, espagnol, français, sans ce qu'ils ont pillé dans les colonies? Et ceci peut se dire de beaucoup d'autres pays. En évoquant cela, je ne suis pas en train de dire que les pays colonisés auraient nécessairement su mettre en valeur les biens pillés; mais dans tous les cas, ceci n'absout pas les pillages organisés par la traite des esclaves, la colonisation et d'autres entreprises du même genre. C'est ici que la question de l'immigration devrait être étudiée de façon à réduire les humiliations auxquelles sont contraints les gens du Sud. Même la France a fini par reconnaître la perversité des vols charters de la honte pour expulser les immigrés dits clandestins.

Qui nous dire la vérité sur le terrorisme international ?

Dans un journal français, *Nouvelle Solidarité* du vendredi 12 décembre 1997, j'étais étonné de lire que Londres est le siège du terrorisme international. En

effet, partant de l'attentat meurtrier du 17 novembre 1997 à Louxor, en Égypte, qui fit 62 morts, le journal révèle que le département d'État américain a publié le 8 octobre 1997 une liste de 30 organisations terroristes interdites de toute activité ou levées de fonds aux États-Unis. Le journal continue en disant: «Selon les recherches de notre confrère *Executive Intelligence Review*, au moins 22 de ces organisations ont leur siège en Grande-Bretagne ou sont tributaires de Londres en matière financière, logistique et de propagande. Dans un article public le 20 novembre, le *Daily Telegraph* admettait que la 'Grande-Bretagne est aujourd'hui un centre international du militantisme islamique à grande échelle', dont 'certains mouvements ne cachent nullement leur engagement à avoir recours à la violence et au terrorisme pour arriver à leur fins'. Ce quotidien fournit également les noms de plusieurs groupes implantés en Grande-Bretagne». Il doit y avoir un grand mystère qui couvre le fonctionnement des services de sécurité des différents pays.

Revenons au pardon

Tout ce que je viens de dire peut sembler susciter ressentiment, aigreur, désir de vengeance. Il n'en est rien. J'ai été séduit par la Bible et je crois au pardon. La Bible dit même qu'il faut pardonner sept fois septante sept fois. C'est vers là qu'il nous faudra bien aller si nous voulons sortir de la spirale de la perversité. Mais alors, le pardon serait-il une voie pour éviter la vérité qui est le produit d'une négociation et d'un compromis? Ce genre de pardon ne serait-il pas fondé sur une ruse politique? Aujourd'hui, tout est calculé pour asseoir le pouvoir des multinationales. Et celles-ci ont beaucoup développé les techniques du *healing process* pour calmer les révoltes de ceux qui subissent les blessures profondes des effets pervers de la politique actuelle. Le pardon dont il est question ici, serait-il une technique de *healing process*? Si c'était cela, il faudrait l'éviter.

Initiative du vaincu

De plus, il faudrait éviter les amalgames et les confusions. A question politique, il faut une réponse politique. A question économique, il faut une réponse économique. Le pardon ne remplace donc pas les réponses à donner aux questions politiques et économiques. Mais celui-ci peut créer un cadre de références qui permet d'aborder ces questions avec vérité et conduire à une libération réinstaurant l'harmonie dans la création sans entrer dans la logique du vainqueur et du vaincu, sans tomber dans la psychose de la sécurité à créer pour se protéger contre les représailles. Il

s'agit d'exorciser la mémoire et d'engager une thérapie de la communion dans la souffrance. Le vaincu est peut-être le mieux indiqué à proposer l'offre du pardon. On aura vu la beauté de gestes semblables dans le contexte du génocide du Rwanda avec des rescapés qui proposaient un pardon qui désarme même les cœurs les plus durs.

Comme en Afrique du Sud où se développe l'expérience de la Commission 'Vérité et Réconciliation', la dynamique du pardon est liée à la révélation de la vérité. En Afrique du Sud, Desmond Tutu voyait ainsi le processus de réconciliation: «Nous essayons d'atteindre la vérité afin de guérir le pays et de nous assurer que les événements affreux qui s'y sont déroulés ne s'y répèteront jamais plus, cela parce que nous aimons passionnément ce pays et tous ceux qui l'habitent. Il se trouve qu'on ne m'a jamais cru lorsque je disais cela, lorsque j'expliquais que j'étais profondément favorable à la liberté. Or il ne s'agit pas de liberté pour le peuple noir, il s'agit tout particulièrement de liberté pour les blancs. Parce qu'ils ne sont pas parfaitement libres tant que nous ne le sommes pas. Ces phrases ne sont pas des slogans que je me plairais à répandre partout. On m'a soupçonné d'être mû par des motifs politiques; on a cru qu'une fois la démocratie établie, on me nommerait à quelque poste. Je répondais: 'Non, je suis mû par ma foi'»⁽⁷⁾. Malheureusement, le monde est plus mû par les intérêts que par la foi.

Créer un mouvement de réconciliation

Ces derniers temps, on a vu l'Église, en commençant par le pape, se mobiliser pour demander pardon aux juifs victimes de l'holocauste. Les pays occidentaux se mobilisent pour trouver des formules qui permettent de rembourser l'or volé par les nazi et conservé dans les banques occidentales. Tous ces gestes ont leur symbolique qui est positive et ils accroissent la conscience de l'humanité. Il y a certainement une nouvelle conscience qui est en train de se former à l'échelle mondiale et à laquelle nous devrions donner plus de chances d'épanouissement. C'est dans le même sens que nous demandons qu'un mouvement similaire – engageant la communauté internationale – soit créé pour remédier aux violences, humiliations et pillages subis par le Sud. Des noirs ont péri dans les camps de concentration avec les juifs. Personne ne parle d'eux. Personne ne dédommagera leurs familles. Le pape a déjà demandé le pardon pour l'esclavage des noirs, mais ce geste reste isolé. On ne voit pas la communauté internationale se mobiliser à l'île de Gorée au Sénégal ou à d'autres points où on pourrait ériger un

mémorial.

Le même Desmond Tutu témoigne: «On a une idée bien étrange de la réconciliation. On pense que cela consiste à se taper dans le dos en disant que tout va bien. La réconciliation coûte beaucoup d'efforts, et elle implique la confrontation. Si ce n'était pas le cas, Jésus-Christ ne serait pas mort sur la croix. Il est venu et a réussi à nous réconcilier. Mais il a été confronté aux autres et a été cause de divisions»⁽⁸⁾.

Le pardon comme la réconciliation exige de la colère

Mgr Desmond Tutu le dit ainsi: «Je pense que ce que vous voulez dire en parlant de colère est une fois encore la reconnaissance que de tels événements se sont passés et le refus de l'amnésie. Parce que l'amnésie conduit à l'enfer. Il n'y a pas d'avenir sans pardon, et pour pardonner, il faut savoir ce qui s'est déroulé. [...] Il est crucial d'avoir une mémoire. Nous devons tout faire pour que les gens se rappellent; se rappellent à toute occasion le coût de leur liberté, pour ne rien déprécier; se rappellent les angoisses qu'ils ont traversées pour ne jamais les infliger à quiconque. Il faut que nous nous souvenions si nous voulons être humains»⁽⁹⁾.

Tentations

La Commission Justice et Paix de l'Église de France allait dans le même sens le 31 mars 1981. Face à une misère aussi tragique affectant d'aussi vastes proportions de l'humanité, «trois tentations guettent [les peuples du Nord]. *La première*, c'est l'amenuisement de la faculté d'indignation et d'émotion. La transformation des faits en spectacle permanent par les mass media, la répétition des drames, le halètement des événements où un record chasse l'autre, corrodent peu à peu la faculté d'indignation. La misère devient chiffre et ce chiffre ne parle pas au cœur. Aussi important que soit l'holocauste du jour, on s'attend normalement que demain ce soit pire. On s'abandonne ainsi à la fatalité. *La seconde*, c'est l'égoïsme pur et simple, l'enfermement, le repli sur soi. Pour certains, c'est un réflexe devant le danger de ne pouvoir plus assurer sa vie; des chômeurs parvenus au terme de leur droit aux allocations le vivent tragiquement. Par-delà les cas douloureux qu'ils constituent en nombre non négligeable, le repli est devenu un fait de civilisation qui tend à devenir normatif. Il n'y a plus, alors, de solidarité possible au-delà du groupe primaire ou de la catégorie sociale ou professionnelle au sens le plus strict. En période de récession, cela joue contre les plus pauvres dans les pays du Nord, à fortiori contre

les masses misérables et apparemment dépourvues de moyens de pression qui tentent de vivre au Sud [...]. *La troisième* tentation [...] c'est celle du scepticisme et de l'accablement, après plus de vingt années de coopération. En bon nombre de pays en voie de développement, il semble qu'elle se soit finalement réduite à la mise en place d'une bourgeoisie, d'une oligarchie politique, économique, financière, militaire et, parfois, religieuse, inattentive au devenir des masses urbaines ou rurales inorganisées ou dont les organisations sont écrasées [...]. Il y a une crise réelle de la pensée et de la pratique du développement»⁽¹⁰⁾. Et, comme on le sait, l'enseignement social de l'Église de *Rerum novarum* de Léon XIII à *Sollicitudo rei socialis* de Jean Paul II n'a cessé de donner une vision féconde qui, malheureusement, influence peu les décideurs politico-économiques.

Péché structurel

Néanmoins, ceci ne doit pas nous conduire au découragement. Pour la survie du Sud comme pour celle du Nord, le Sud doit réfléchir au pardon à accorder au Nord, même si le Nord ne prenait pas l'initiative de demander ce pardon, car il en va de la survie du monde. L'appel au pardon reflète l'absolue priorité à accorder à la réconciliation. Or, la réconciliation exige une certaine naïveté évangélique de personnes qui, en ayant retrouvé le sens du péché, ne s'arrêtent *pas* seulement à leur bonne conscience, mais vont jusqu'à s'interroger sur le péché structurel. La relation Nord-Sud est actuellement une situation de péché. Pour en apprécier les responsabilités, nous pourrions recourir aux paroles que le pape Jean Paul II donnât déjà en décembre 1984. «Quand elle parle de 'situations' de péché ou quand elle dénonce comme péchés sociaux certaines situations ou certains comportements collectifs de groupes sociaux plus ou moins étendus, ou même l'attitude de nations entières et de blocs de nations, l'Église sait et proclame que ces cas de 'péché social' sont le fruit, l'accumulation et la concentration de nombreux 'péchés personnels'. Il s'agit de péchés tout à fait personnels de la part de ceux qui, bien que disposant du pouvoir de faire quelque chose pour éviter, éliminer ou au moins limiter certains maux sociaux, omettent de le faire par incurie, par peur et complaisance devant la loi du silence, par complicité masquée ou par indifférence; de la part de ceux qui cherchent refuge dans la prétendue impossibilité de changer le monde; et aussi de la part de ceux qui veulent s'épargner l'effort ou le sacrifice en prenant prétexte de motifs d'ordre supérieur. Les vraies responsabilités sont donc celles des personnes. Une situation – et de même une institution, une structure, une société – n'est pas, par elle-même, sujet d'actes moraux; c'est

pourquoi elles ne peut être, par elle-même, bonne ou mauvaise»⁽¹⁾.

Le Sud doit entrer dans un dialogue de vérité, de pardon et de réconciliation car la survie de l'humanité l'exige. Au-delà des effets pervers de la mondialisation actuelle, il devient de plus en plus évident que l'univers est une unité malgré sa complexité.

La réconciliation comme le pardon ne sont pas l'affaire d'un jour: «l'histoire des 'réconciliations' passées, entre les Allemands et les Polonais ou bien les Polonais et les Juifs, par exemple, nous indique que le temps requis ne se mesure pas en mois mais en générations». ⁽²⁾ Mais il faut commencer un jour et lancer les esprits dans le processus de réconciliation. Je ne suis pas sûr que ce processus soit déjà en train de se réaliser entre le Nord et le Sud, mais le choix d'un thème de conférence comme celui-ci est déjà un pas dans le bon sens. Je ne sais pas pourquoi ce besoin s'est fait sentir aujourd'hui et je suis loin de savoir s'il est profondément partagé par beaucoup de gens. Mais je sais que le salut n'est jamais l'œuvre des grandes foules. Il est toujours l'œuvre du 'Petit Reste' dont Dieu fait le sacrement de son amour dans le monde. Beaucoup de gens du Sud qu'on appelle au pardon ne savent même pas de quoi ils devraient pardonner le Nord. Une des premières urgences serait de commencer à leur apprendre la vérité. Après avoir parlé, je ne sais même pas quelles stratégies il faudrait mettre sur pied pour aller plus loin.

Notes

(1) Mana, Kā, *Foi chrétienne. Crise africaine et reconstruction de l'Afrique*, coll.: «Sens et enjeux des théologies africaines contemporaines», CETA, Haho, CLÉ, Lomé, 1992, p. 125.

(2) Horowitz, Leonard G., *Emerging Viruses. Aids and Ebola Nature: Accident or Intentional?* Tetrahedron, Rockport, 1996, 563 p. Voir aussi sur ce sujet: Lanctot, Guylaine, *La mafia médicale*, La Clef, Québec, 1994. Lee Snead, Eva, *Some Call it Aids... I Call it Murder. The Connexion Between Cancer, Aids, Immunization and Genocide*, AUM Publications, 1992, 2 vol. Krupey, G.J., *Secret and Suppressed Chapter: Aids, Act of God or the Pentagon?*, Peral House, Portland, 1993. «SIDA en Afrique et manipulations scientifiques. Des interrogations», dans *Les Dossiers de Regards Africains*, Hors-Série n. 1, avril 1997.

(3) «Lettre ouverte de 38 archevêques et évêques à leurs frères évêques d'Europe et d'Amérique», dans Cheza, Maurice (éd.), *Le Synode Africain. Histoire*

et Textes, Karthala, Paris, 1996, p. 144.

(4) Friesecke, Uwe; «Choose Development, not IMF Genocide», dans *Peace through Development in Africa's Great Lakes Region*, Executive Intelligence Review, Special Report, septembre 1997, p. 91.

(5) «Justice économique pour tous: enseignement social catholique et économie américaine. Lettre pastorale des évêques des Etats-Unis», dans *La Documentation Catholique*, n. 1942, 1987, p. 664.

(6) Ibidem, p. 660.

(7) Ash, Timothy Garton, «Pas d'amnistie sans vérité. Entretien avec l'Archevêque Desmond Tutu», dans *Esprit*, décembre 1997, p. 68-69.

(8) Ibidem, p. 69.

(9) Ibidem, p. 70-71.

(10) «Nord-Sud: le défi. Commission Française 'Justice et paix'», dans *La Documentation Catholique*, 3 mai 1981, p. 435-436.

(11) Jean-Paul II, Exhortation apostolique *Reconciliatio et paenitentia*, dans *Acta Apostolicae Sedis*, 77(1986), P. 217.

(12) Ash, T.G., «La Commission Vérité et Réconciliation' en Afrique du Sud», dans *Esprit*, décembre 1997, p. 68.

Ref.: *EUNTES*, n. 37, mars 1999.

Michael Amaladoss, SJ

A Christian Vision of a New Society

Every religion has its starting point in the experience of evil and suffering and offers a way of overcoming evil and escaping suffering. This may be through one's own efforts of self-discipline or through the mediation of a saviour figure. The goal of liberation is a new life in a new society. The vision of this new society provides inspiration and motivation for people's quest for liberation. Every religion offers a variety of means and *margas* (ways) for this quest.

The Christian vision of a new society is found in the life — the deeds and words — of Jesus Christ. Jesus termed his vision for a new society the *Kingdom of God*. For the Jewish people who listened to Jesus this image evoked a lot of resonances. It awoke their memories of the great deeds God had done for them.

When they were slaves in Egypt God had liberated them. God gave them a land flowing with milk and honey. God made a covenant with them making them God's own people. Even when they were unfaithful to God, going after false gods (idols) like selfishness, power and pleasure, God sent many Prophets to call them to conversion and, through many trials, brought them back to God's rule. Knowing well their sinful tendencies and their social consequences like inequality, injustice and oppression of the poor by the rich, God institutionalized a structure like the *Jubilee* when people could retribute all that they had taken from others unjustly over the years and start again as a community of brothers and sisters.

The disloyalty of the people upset the social order to such an extent that God had to dispossess them of their land, which was the root of their identity and well being, and send them into exile. The Prophets, however, keep reminding the people of God's promises and evoke the vision of a new society to which God will lead them at the appropriate time, provided they remain faithful to the covenant. God will give them a new heart and a new spirit (Ez 36:16-37), a new life (*ibid.* 37:1-14) in a new land of fertility and abundance (*ibid.* 34:23-31). God will send a messenger "to bring good news to the oppressed, to bind up the brokenhearted, to proclaim liberty to the captives, and release to the prisoners" (Is 61:1). God will create a new heaven and a new earth, where the people

will live full of joy and peace. Their harmony will be symbolized by the wolf and the lamb feeding together (Is 65:17-25). God's rule will reach out to the ends of the earth and to all peoples (Is 60:1-7; Ps 117).

When Jesus began his proclamation: "The Kingdom of God has come near; repent and believe in the good news" (Mk 1:15), the people must have recalled the promise of the Prophets. The good news of Jesus however is different from that of the Prophets. He does not only announce a future Kingdom to come. Through his life and his miracles he shows that the Kingdom of God has already arrived, though its fulfilment will depend on the people's response. He claims to be God's special messenger who brings good news to the poor, freedom to the captives, and liberation to the oppressed (Lk 4:18). He frees people from their maladies and mental afflictions seen and experienced as symbols of their slavery to sin and to the Evil one. He condemns the political and religious leadership that keep the people enslaved. He challenges them by disobeying their merely legal prescriptions with regard to the Sabbath or to ritual purity. In the social conflict between the rich and the poor, the powerful and the powerless, he chooses to be on the side of the oppressed. He keeps the company of, and eats with, publicans, sinners, prostitutes and the marginalised of his day. He mediates to them God's loving kindness and asks them to love one another. He teaches a morality of intention, rather than of observance. Concerning the Kingdom see John Fullenbach, *The Kingdom of God* (Indore: Satprakashan, 1994) and *Proclaiming His Kingdom* (Manila: Logos, 1992).

The character of the Kingdom that Jesus proclaimed has been beautifully summarized by George Soares-Prabhu.

When the revelation of God's love (the Kingdom) meets its appropriate response in man's trusting acceptance of this love (repentance), there begins a mighty movement of personal and societal liberation which sweeps through human history. The movement brings *freedom* inasmuch as it liberates each individual from the inadequacies and obsessions that shackle him. It fosters *fellowship*, because it empowers free individuals to exercise their concern for each other in genuine community. And it leads on to *justice*, because it

impels every true community to adopt the just societal structures which alone make freedom and fellowship possible (“The Kingdom of God: Jesus’ Vision of a New Society”, in D.S. Amalorpavadass (ed), *The Indian Church in the Struggle for a New Society*, Bangalore: National Biblical, Catechetical and Liturgical Centre, 1981, p. 601).

As Soares-Prabhu points out, though Jesus inaugurates the kingdom through his words and deeds, it will become a reality in history only when people respond to it by true conversion, which involves both a change of heart and a change of the unjust structures that our sinfulness has created in the world and in society. The good news of Jesus therefore remains a continuing challenge to succeeding generations.

While Jesus presents a broad vision of the Kingdom and indicated through his actions some concrete points of application relevant to his own time, he has not given us a blueprint that is valid for all time. He spells out the values we need to safeguard. But he does not tell us how to do it in each generation. He leaves us the task of translating his theological vision in sociological categories. As Soares-Prabhu says again:

The vision of Jesus summons us, then, to a ceaseless struggle against the demonic structures of unfreedom (psychological and sociological) erected by mammon; and to a ceaseless creativity that will produce in every age new blueprints for a society ever more consonant with the Gospel vision of man. Lying on the horizons of human history and yet part of it, offered to us as a gift yet confronting us as a challenge, Jesus’ vision of a new society stands before us as an unfinished task, summoning us to permanent revolution (*ibid.*, p. 607).

Spelling out a contemporary Christian vision of a new society, therefore, involves a double task. Looking at the society of today, we have to identify, first of all, the structures that do not free but enslave people in various ways. Then we have to suggest creatively new blueprints consonant with Jesus’ vision that we will have to strive to realise in today’s world. Each generation has to repeat this unfinished task, “reinventing revolution” at every age. (*Reinventing Revolution* is the title of a book by Gail Omvedt in which she gives an account of agricultural, ecological, feminist and other revolutionary movements in India. See *Reinventing Revolution. New Social Movements and the Socialist Tradition in India*. Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 1993). I shall engage in this two-fold task in the following pages. Given the limita-

tions of space it can only be schematic.

It is also good to be aware from the beginning that the values highlighted by the vision of Jesus for a new society, namely *freedom, fellowship and justice* are not particularly Christian, but basically human values which others also may be pursuing. Therefore, I would like to stress that what I am trying to present is a Christian vision of a *human, not merely a Christian* society. Perhaps it would be more accurate to say that it is Jesus’ vision rather than a Christian vision. We should not be surprised to find that many others are also as interested in “reinventing revolution” as we are. We are invited then to collaboration, not to competition. I shall come back to this point when I speak about the role of the Christian community as *Church* in seeking to realise Jesus’ vision of a new society.

For the sake of clarity we shall look at Indian (and global) society through a grid of six elements, namely Economics — Politics — Society — Person and Culture — Religion. (For a detailed explanation of the scheme, see M. Amaladoss, *Towards Fullness*, Bangalore: National Biblical, Catechetical and Liturgical Centre, 1994), pp. 30-42). In each case we shall look briefly at what is wrong with it at the moment, what Jesus’ vision has to propose and what kind of concrete alternatives we can suggest.

An Economic Order with a Social Conscience

The economic world order is today dominated by liberal capitalism. Profit is its driving force. Profit comes out of the market. Traders claim absolute freedom to play in the market. Behind the traders are the producers. Their production focuses often not on goods to meet the basic needs of the people but on goods to respond to consumer needs. These needs are created and promoted by the media through advertisement. The end of the process is that wealth accumulates in a few hands. On the Stock Market such wealth produces more wealth by mere speculation without involving any production. The freedom of the market is supposed to favour competition among traders and bring down the prices for the consumer. But traders either acquire monopolies or create artificial scarcities or form cartels to keep the prices up and increase their profits, sometimes at unreasonable levels. The gap between the rich and the poor keeps increasing. What is true of individual nations, is also true of the international market. The richer nations grow richer at the expense of the poor nations. Manufactured goods are privileged over raw materials and agricultural goods.

And the trader is privileged in comparison to the producer. Since the focus of economic actors is on production, trade and profit, they do not worry about exploiting people and nature for their own selfish ends. The so-called 'free market' is not really free as it is controlled by the rich companies and nations to protect their own interests. In any *free* encounter between the *powerful* and the *weak*, the weak are bound to suffer. Commerce and the Stock Market have replaced production as the motors of the economy. The net result of all this is widespread poverty and blatant economic inequality between the rich and the poor within nations and among nations. Even when essential necessities like food are available the people often lack the money to buy them because of widespread unemployment or poorly paid employment.

Looking at this situation Christians will think of many values that come to them from the Bible. The earth is God's gift to all peoples and is meant to be shared between all in an equitable manner. All people are brothers and sisters and we are called to be a community that shares all that we have, especially with those who are most in need. Humans are created in the image of God and have certain basic rights that have to be respected. Among these are rights to a dignified life and work and appropriate recompense. They should not be treated as commodities in the market whose only value is their labour power. Finally we must always show special concern for the poor and the suffering. God was aware that production and trade are part and parcel of human communities and that these will eventually lead to inequalities because of people's different talents, capacities, initiatives and output. Foreseeing this God instituted the *jubilee* every fiftieth year (Lev 25) when slaves were to be released, land restored, debts forgiven, etc., and the people to reestablish a community of equality and make a new beginning. It is true that the Bible restricts it to the Israelites, but the principle can be extrapolated to all. When the Lord says: "The land shall not be sold in perpetuity, for the land is mine; with me you are but aliens and tenants" (Lev 25:23), it applies not only to the Israelites but to all. The basic economic principle then is that the goods of the earth belong to the Lord. We are but stewards who are allowed to use them according to the Lord's intentions and purposes in such a way that all can benefit. Any attempt at hoarding and profiteering without concern for every one (liberal capitalism) is wrong.

How do we translate these values and principles in the contemporary world? (See Ulrich Duchrow, *Alternative to Global Capitalism*, Heidelberg: Kairos Europa, 1995; U. Duchrow, "God or Mammon: Economies in Conflict", in *Mission Studies* 13, 1996,

32-67; C. René Padilla, "The Relevance of the Jubilee in Today's World", *ibid.*, pp.12-31). Freedom does not mean irresponsibility. Economic creativity must be encouraged and production increased so that the needs of all can be adequately met. A certain incentive to people to encourage creativity and production in terms of profits need not be excluded. But the prime concern of economic activity must be to meet the needs of all people, not merely the luxury, not to say the greed, of a few. Enough production of basic necessities, like food, medicine and their easy availability must be assured. There must be an efficient global distribution system using all the conveniences of the modern means of transport. Labour intensive industries must be promoted so that all can find adequate employment. This means that the inordinate accumulation of wealth and the free pursuit of profit must be curtailed. The Stock Markets must be taxed. The process of production and distribution must be socially controlled at all levels, from the village through the nation to international levels. A safety net must be provided to care for the poor and the underprivileged. In short, our economic theory and policy must be guided by social welfare. It is significant that Amartya Sen, a specialist in welfare economics, has been given the Nobel Prize for Economics this year (1998). (Prof. Amartya Sen's works include: *Inequality Reexamined*, Delhi: Oxford, 1992; *On Ethics and Economics*, Oxford: Blackwell, 1987. This means that we have the theory available. What we need is the political will to formulate appropriate policies and to establish the necessary controls in order to translate theory into practice.

A Participative Democracy

Politicians and Capitalists support each other. The Capitalists bribe in various ways the people in political power to protect them and to create favourable conditions for their market games. The politicians of the richer countries work hand in hand with the capitalists to create markets for them everywhere. In the poor countries the capitalists and their political friends support dictatorial governments that will provide a "peaceful" atmosphere for their exploitation. Even in the so-called democracies elections are won on the strength of money and/or media power. The people's representatives are only keen on enriching themselves rather than serving the interests of the people. Emotions around caste, religion or ethnicity and even poverty are whipped up to create vote banks. The minorities are everywhere dominated not only politically, but also economically and socially. Hero worship or media-created images bring incompetent individuals to power. Feudalism, in which the landlords are now

replaced by industrialists and political bosses, masquerades as democracy. International institutions like the UNO, IMF, WB, WTO are controlled by and made to serve the interests of the richer countries. The poor are suppressed by authoritarian governments using legal and para-legal coercive forces. In a moment of crisis the remaining global super-power and its allies would not hesitate to threaten or to engage in military action to defend their economic interests. The production and sale of arms is a flourishing industry.

In such a power-hungry world Jesus offers an alternative way of holding and exercising authority. The very idea of the Kingdom of God is the assertion that God alone is the Ruler and every human authority is derived from and is accountable to God. Every person is free and responsible for himself/herself and answerable only to God. Jesus often criticises the religious and political authorities of his day for not being responsive to the needs of the people. He himself gives an example of authority as service: in becoming human he empties himself and becomes a servant. He washes the feet of his disciples as a concrete illustration of a new relationship between power and service. He exhorts his disciples to become like little children and not to seek places of honour. In his miracles he constantly shows that political and religious power structures are to be used for the benefit of the people: "The Sabbath is for people, not the people for the Sabbath!" (Mk 2:27). Power must legitimise itself by its care for the poor and the oppressed. He does not organize a political revolt. But his keeping company with the poor and the marginalized of his day and his vision of an alternate way of exercising power were a sufficient threat to both the Jewish and the Roman authorities for them to join forces to physically eliminate him.

What would an ideal society be like according to the vision of Jesus? One can say that it would be a participative democracy. (Cf. B. Barber, *Strong Democracy: Participatory Politics for A New Age*. Berkeley: University of California Press, 1984; Judith M. Green, "Educational Multiculturalism, Critical Pluralism, and Deep Democracy", in Cynthia Willet (ed), *Theorizing Multiculturalism*. Malden/Oxford: Blackwells, 1998, pp. 422-448). This is different from the representative democracies we have today, which hand power over to a small group of people who are elected and who can abuse it in any way they want. Elections change incumbents without bringing about any real transformation. Besides, the present system institutionalises the dominance of a majority over the minorities. In a participative democracy, there will be democratic structures from the grassroots level up-

wards to national and international levels. There will be a constant interchange between the people and their delegates so that people can participate in making both the policies and decisions that concern them. There would be widespread information and discussion before decisions were taken. Of course people will have to be conscientized and prepared for this so that group loyalties based on caste or class do not vitiate genuine participation. The chosen leaders, in authority only for a limited time, are to be in constant touch with the people and to look upon themselves as their servants. Widespread consultation would mean that persuasion rather than coercion would be the way for effecting changes through consensus.

Is this vision too idealistic? In many primal groups similar participative structures exist at the level of the village and of the tribe. Switzerland has a system of more or less autonomous Cantons than manage their own affairs delegating to the national government responsibility for specific limited areas. This would certainly imply decentralization at all levels and respect for the autonomy of the local in face of the global. Even within the existing democratic structures it is possible to reform the electoral process to make it more responsive to the wishes of the people. One could also reform the parliamentary system at all levels, national and international, in such a way that informed consensus rather than manipulation or the imposition by the majority becomes the guiding principle in decision making. An active and conscientized judiciary can check abuses. We will have to rethink the party system of politics. As a matter of fact, in most countries, where the cohesion of parties is not determined by other factors like ethnicity and religion, the radical ideological differences between the left and the right are turning into mere differences of emphasis. The *Panchayati Raj* would have been an interesting experiment if it had been properly carried out. After people have lived through authoritarian governments of various kinds, people have to be conscientized and educated for participative democracy. We also have to develop appropriate structures. People across the world have shown themselves responsible voters in elections. Given the chance I am sure that they would rise to their responsibilities as citizens of a true democracy that will really be *for* the people and *by* the people and not surrender their rights to a group of self-seeking leaders.

A Society of Equals

One of the obstacles to a successful participative democracy is the division of society into a multiplicity of groups based on factors like caste, ethnicity,

religion, etc. The caste system is the bane of Indian society. But race, ethnicity and religion divide societies elsewhere. With the largescale migrations either for economic or political reasons no society today is immune to social divisions and discriminations. One could keep off the 'offending' terms and speak blandly of multiculturalism. But the social reality is the same. Communalism is a phenomenon which takes for granted that people who belong to a particular religion, caste or ethnic group also share common economic and political interests. Such presumptions are not entirely baseless when majority groups oppress minorities. Even without such complication and radicalization, social divisions can be disruptive of community. We cannot deny ethnic or religious differences. Even the castes, shorn of their hierarchical structure, may continue as kin or cultural groups. But what causes the problem is that these factors become causes for discrimination and antagonism. Feminists point out how sex too has been and is a cause for social discrimination. In the process of the formation of group identities, *WE* are opposed to *THEY*. Often such antagonism has historical roots. Previous conflict continues to divide the people since unhealed memories can cause prejudice and evoke anger.

Against such social division and discrimination, Jesus' vision of a new society finds a clear affirmation of universal equality in the words of St Paul: "There is no longer Jew or Greek, there is no longer slave or free, there is no longer male and female; for all of you are one in Christ Jesus" (Gal 3:28). While the distinction between the slave and the freeman has to be abolished, the differences between the Jew and the Greek, the male and the female will not disappear. But they are not causes for discrimination. Every human is a child of God and deserves respect, not only because of what he/she shares with others as common humanity, but also because of what makes him/her different from others, whether it is a gift of God or his/her own accomplishment. In the New Testament we see a movement from the exclusivism of the Jews to a universal perspective. Peter's vision at Joppa (Acts 10) and Paul's vocation to the Gentiles are the turning points. In Jesus' own life we find him dealing with Samaritans and Gentiles. He even holds up a Samaritan as the model for his new commandment to love the other. People in the tradition of St Paul see the Kingdom as not merely for all people but as meant to bring all people together as one universal community (1 Cor 15; Eph 1:3-14).

How can we translate this vision of unity in difference without discrimination in our contemporary societies? A certain rational outlook tends to look on

people as mere individuals with rights and does not respect the rights of cultural and ethnic groups. Contemporary discussions on multiculturalism point to the need for autonomy for these groups within the social order (Amy Gutmann, ed, *Multiculturalism*, Princeton: Princeton University Press, 1994). Many Constitutions, like the Indian one, also offer special protection for religious, linguistic and cultural minorities. But what is important is to promote the sense of community that goes beyond group identity at regional, national and international levels. Nations today are coming together for economic reasons. At this level, of course, the factors of group identity are ignored. What seems necessary is to promote a dialogue of life, where the difference of the other is recognised and respected and at the same time a relationship is affirmed in terms of a higher principle of community. People do relate to each other on public transport, at school or in the market place. They could be helped to get to know each other in their specific identities and to respect difference so as to remove prejudice and antagonism. School could be the place where such mutual discovery could be promoted, particularly in the context of collaboration in some common activity. Special efforts at conflict resolution addressing causes and conditions can also be made during actual conflicts, which provide an opportunity to make every one aware of the real grievances that particular groups may have, because these may often be ignored or dismissed at other times. (Cf. E. Franklin Dukes, *Resolving Public Conflicts. Transforming Community and Governance*, Manchester: Manchester University Press, 1996).

Free Persons

Contemporary society and culture is highly individualist. But the individual is only valued for his capacity as a labourer or producer. The labour itself has shifted from manual work to intellectual. The individual is a slave to impersonal economic, political and social structures. One feels powerless against them. One has either to conform or be marginalized. One is not really free. While one's rationality is overdeveloped, the emotions are not developed at all and often suppressed. At most one keeps them to oneself. The body is nursed and catered to. The needs of the spirit are ignored. There is intense competition to survive and to succeed in life. The other is the enemy. Under these conditions egoism becomes a virtue. People demand their individual rights. Their duties to others are largely ignored. Having (more and more) rather than being becomes one's aim in life. Even love, centred on the self, becomes desire. Personality development programmes help either a narcissistic pursuit of

feeling good or prepare appropriate cogs in the wheel of business machines. Meditation techniques are used to promote mental peace without ethical responsibility.

In the Christian tradition, each individual is unique, specially chosen by God. But the person is always in relationship to others. Even the special gifts that a person has from God are for the community (1 Cor 12). Jesus frees people from the various oppressive demons through exorcism. He liberates people from their guilt. He challenges people to a change of heart. He makes them aware of God's unconditional love for them which humanizes them. He gives the Spirit that frees, encourages, transforms and empowers people from within (Rom 8). His new commandment enjoins people to love each other and to find fulfilment in self-gift. He opens their eyes to transcendence that seeks and finds God in all things. In prayer the person encounters God and reaches out to others in reconciliation (Mt 6:9-13).

Such a Christian vision of the person leads us to develop a spirituality that is at once liberative and integrative constantly tending towards fullness in relationship to the whole of reality (see M. Amaladoss, *Towards Fullness*; Raimon Panikkar, *The Cosmotheandric Experience*, Maryknoll: Orbis, 1993). A person can attain freedom through self-discipline. One becomes free by mastery over one's desires and by learning to discern and choose and not to follow the current fads. At the same time through symbolic action one seeks to integrate one's body, emotions, mind, in relation to the world, to the others and to God. One achieves such integration, not in withdrawing from the world, but by creatively engaging in it, because one's own fullness depends on the fullness of all. A person finds his/her fullness in being a person for others. Such openness finds expression in service. A community of free individuals is shaped by conversation and collaboration. Life becomes mutual gift. It is in this way that one escapes being stereotyped.

A Counter-Culture

Modern culture has its roots in science and technology as they have been understood and practised in recent times. Science brackets out of consideration whatever cannot be observed and measured. It has no use either for causes that are not internal to the reality that one is dealing with. Therefore all transcendence is ignored and considered irrelevant, if not denied. The human claims to be self-sufficient. The power of reason is absolutized into rationalism when

it is made the ultimate arbiter of human knowledge and experience. Technology makes use of the laws discovered by science for controlling reality and for production. It has an exploitative approach to reality. Even people are not protected against its intrusion as contemporary bio-technologies show. The widespread use of technology also gives rise to a sense of power over things. People feel that they can solve all problems and reach all goals that interest them given the necessary time and resources for the development of appropriate technologies. Science and technology can of course be used for praiseworthy ends. But objectified and idolized, they give rise to a spirit of materialism and secularism. The human is reduced to the body and its exaggerated consumer needs. Humans become objects to be manipulated by economic, political and social forces. Nature is violated and exploited. People's attitude to nature seems to go hand in hand with their attitude to women. Women are treated as sex-objects and violence against them is rampant in various forms which I need not detail here. All these factors feed a culture of egoism and violence. The media disseminate these predominant cultural values through advertisements and alienating entertainment. (Cf. Ashis Nandy, ed, *Science, Hegemony and Violence. A Requiem for Modernity*, Delhi: Oxford, 1988; Claude Alvares, *Science, Development and Violence. The Revolt Against Modernity*, Delhi: Oxford, 1994).

To a culture centred on matter and the ego, Jesus opposes a counter-culture that is centred on God and the other. (See S. Kappen, *Jesus and Cultural Revolution. An Asian Perspective*, Bombay: Build, 1983; *idem.*, *Tradition, Modernity, Counterculture. An Asian Perspective*, Bangalore: Visthar, 1994). But God is not seen as an otherworldly reality that alienates us from this world. God is present in this world as its creator and sustainer so that we are led to see God in all things and all things in God. The autonomy of the world, of cultural creativity, of science and technology are not denied, but they are relativized and made subject to ultimate concerns. God is the ruler! "Seek first the Kingdom of God..." (Mt 6:33). In this world order the relationship of the human to the other and to the world is not characterised by domination, exploitation and violence, but by dialogue, gift and service. The Sermon on the Mount (Mt 5:21-48) offers Jesus' view of a counter-culture. Soares-Prabhu has summarised this well. The new society that Jesus proposes is one in which violence is eradicated at its roots (vv. 21-26), where women are no longer treated as sex objects and discriminated against by men (27-32), where simplicity of speech and the transparency of inter-human relationships make external guaran-

tees unnecessary (33-37), where order is maintained not through the fear of retaliation but through the concern of love (38-42), and where men and women accept each other, across all barriers of class, caste, race and culture, as the children of the one Father in heaven (43-48), (G. Soares-Prabhu, *art.cit.*, p. 606).

In today's world, materialistic and secularist perspectives are being increasingly abandoned. There is an increasing interest in the divine and in transcendence, even if it does not always translate into interest in existing institutional religions. Ecological and Feminist movements are suggesting and demanding a new way of looking at and treating nature and women. People speak of appropriate technologies and suggest that there are limits to growth. A new quest for peace stresses the need for dialogue and collaboration. Subaltern cultures, that are closer to nature and more sensitive to community, are challenging dominant and exploiting cultures. We are challenged then to join these counter-cultural forces and struggle for cultural transformation.

Prophetic Religion

In the field of religion, fundamentalist groups in every religion promote an irrelevant and alienating religion. Religious institutions continue to impose conformity and ritualism and to subdue, if not kill, charisms and prophecy. Communalism seeks to use the force of religion for promoting economic and political goals. On the other hand contemporary economic and political structures seek to privatize religion. Religions themselves tend to be legitimating the existing structures as much as prophetic towards them. In this context, people seek to transcend the divisive force of the religions by promoting non-religious secular societies and by searching for a common rational foundation for a global ethic, (Hans Kung and Karl-Josef Kuschel, eds, *A Global Ethic*, London: SCM, 1993).

Jesus came in the line of the Hebrew prophets. He is critical of ritualism and legalism that are the bane of all institutionalized religions. He keeps alive the prophetic force of religion by insisting, on the one hand, that true religion is of the heart and of intention and not merely of external observance and, on the other, that the truth of religion will be tested by praxis, by what one does for the poor and the needy (Mt 25). He points to the oppressive structures of Satan and Mammon and offers the gift of the Spirit that liberates and makes whole. The Spirit of God is also creative, "making all things new".

Jesus' vision of a new society will demand a two-

fold reform of religion. Every religion must be open to prophetic voices and movements so that there is a process of reform and renewal. Prophets are not lacking in any age. But they are not listened to and often get killed. Today some of the challenges for religious reform may also come from other cultures and religions with which we come into contact through the vagaries of history. The second kind of reform demands that each religion shed its exclusive pretensions and learn to collaborate with other religions in the common task of providing a common moral and spiritual foundation to secular life and society. This can be done only through mutual respect, dialogue and collaboration.

Conclusion

We believe that Jesus did not only have a vision for a new society, but that he inaugurated it in deed and word and called and commissioned a group of Disciples to be the symbols and servants of this new society. This group of disciples constitutes the Church. But unfortunately the Church is far from being an authentic symbol of the Kingdom in today's world. Its life and structures seem to be more influenced by the culture of the contemporary world than by the values of the Kingdom. Though it is involved with the poor, it presents the image of a rich institution. It is one of the few remaining institutions that has a structure of absolute power that is accountable to no one. It has adapted itself easily to prevailing social divisions and discriminations over which the symbolic celebration of the Eucharist has no impact. Its focus is still on an individual and otherworldly salvation. It is not a leader of counter-cultural movements, though often it hesitantly and belatedly follows them. While prophets are never wanting, they do not always have an easy time in the Church. Jesus' vision of a new society therefore faces the Church with a twofold challenge: to make Jesus' vision an ecclesial vision and to collaborate with all counter-cultural movements in being a prophetic voice and presence calling for social transformation everywhere. It is in and through Christians as disciples of Jesus that Jesus' vision has to become one of the forces for transformation in society.

From the author.

Also *Jnanadeepa*, Vol. 2, No. 1, Jan. 1999.

Ivone Gebara, CND

Les femmes et la mondialisation Le Droit à la Différence

Le discours masculin est détrôné en tant que référence universelle. Le discours féminin sort d'un silence séculaire pour se risquer dans l'exposé des particularités de l'histoire au féminin, y compris dans un domaine relativement peu exploré jusqu'à ce jour: la spécificité de l'expérience du mal faite par les femmes. Cette approche est au cœur de la démarche entreprise par Ivone Gebara dans son récent ouvrage *Le mal au féminin - Réflexions théologiques à partir du féminisme* (L'Harmattan). L'article qu'elle signe dans *Foi et Développement* en résume le propos.

Le mal féminin. On devrait aussi parler du malheur féminin. Seule une femme, peut-être, pouvait relever à propos du racisme ce que nous écrit Ivone Gebara sur la souffrance due à la couleur de la peau: cette souffrance, nous assure-t-elle, n'a jamais été vraiment prise en considération par les théologies européennes, qui ne lui voyaient aucune «pertinence»; un phénomène identique affecte le langage des sciences et de la philosophie. Ce dernier traduit l'expérience masculine et souvent occidentale de «l'humain». La situation n'évolue que très lentement.

Cette lenteur, à notre avis, s'explique par la peur obscure de la femme chez l'homme, qui est à la source de toutes les cultures patriarcales. Parce qu'elle est pour l'homme, désir et pouvoir, parce qu'il n'oublie jamais qu'il vient du ventre de sa mère, le masculin ne cesse de regarder le féminin avec angoisse et fascination. Il se croyait supérieur. Il se voit contesté. Il est humilié. Les mâles ont construit les cultures par dépit, pour se protéger. Ainsi naquit le malheur d'Eve. Et sa force, que l'on peut exprimer, dans le contexte actuel, avec cette phrase clé de tout l'article d'Ivone Gebara: «*Le féminin en mal de pouvoir est le reflet d'un manque de pouvoir pour changer les situations qui produisent le mal*».

Un second volet de la réflexion ébauchée par Ivone Gebara évoque le «genre féminin». Le concept de «genre», au-delà des réalités biologiques des deux sexes, englobe la manière propre d'être et d'agir dans le monde, d'établir des relations, donc de marquer la différence, d'en revendiquer le droit, d'en souligner les potentialités, d'orienter une politique. L'article d'Ivone Gebara se propose ainsi, dans un troisième volet, d'évoquer «*l'expérience du salut*» vécue par les femmes comme une quête fragile et obstinée, en vue de l'humanisation de nos sociétés. A l'opposé d'une idéologie complexée, nous voici devant un féminisme ouvert aux nouvelles approches de compréhension de l'être humain, de son besoin de justice et de son désir de bonheur. Il mérite toute notre attention.

Albert Longchamp

A l'heure de la mondialisation des marchés et de la culture, est-il encore pertinent de parler du «mal au féminin»?¹ Ce mal, commun et propre à une partie de l'humanité (ou de toute l'humanité selon un point de vue anthropologique plus inclusif) requiert-il un discours spécifique ou doit-il se dissoudre dans les considérations générales sur le mal?

Le droit à la différence des discours servira de fil conducteur à la réflexion qui va suivre. En effet, si l'humanité garde son caractère d'universalité, cette

même universalité est affirmée en termes particuliers non seulement en fonction des temps, des espaces et des cultures, mais aussi et surtout en fonction de ceux et de celles qui l'affirment. Le global, le mondial, l'universel sont vécus dans la particularité quotidienne de chaque vie humaine. Un discours sur le mal au féminin se situe dans cette perspective.

La différence des discours nous amène à réaliser que, face aux mêmes problèmes, les difficultés vécues par les différents groupes humains ne sont pas identiques. Et cette différence n'est pas seulement

marquée par l'appartenance à une classe sociale, à un groupe ethnique, à une religion mais surtout à un sexe. La sexualité culturalisée devient aujourd'hui un lieu spécifique d'étude de la différence et de vérification des inégalités inhérentes à cette condition humaine. C'est bien cette réalité que suggère et recouvre le concept de *genre* que j'emploie dans la présente réflexion.

Le discours sur l'inégalité entre les humains ne cesse de se développer. De plus en plus, on se rend compte que certaines injustices perdurent dans notre histoire bien qu'elles soient reconnues comme telles depuis longtemps. En revanche, il y en a d'autres, aussi vieilles que l'humanité, qui apparaissent comme nouvelles à la conscience. Ceci n'est pas étranger à la marche historique de l'humanité. Une marche qui n'est assurément pas linéaire mais marquée par la connaissance ou la méconnaissance de soi-même et des autres. C'est en ce sens qu'on peut comprendre qu'il ait fallu attendre l'époque présente pour qu'une forme ancienne d'inégalité - celle entre hommes et femmes - soit traitée à un «niveau scientifique».

Les Mouvements Féministes

Aujourd'hui l'inégalité entre hommes et femmes devient objet d'étude dans les universités et dans différents centres de recherche scientifique. Elle devient aussi une affaire politique, économique, sociale et religieuse. Il suffit d'observer le nombre de mouvements organisés qui revendiquent plus d'égalité et d'autonomie pour les femmes.

L'avènement de ce nouveau champ de réflexion et d'action est dû, entre autres, au travail pionnier des mouvements féministes en différentes parties du monde. Ce sont ces mouvements qui ont commencé à introduire ce qu'on peut appeler la «science féministe» ou, en termes généraux, la critique de l'universalisation de la science masculine, considérée comme «science» tout court. La science féministe a mis en évidence des intentions politiques, des anthropologies et des idéologies qui cachent l'inégalité et prônent le discours masculin comme parole universelle.

Nous savons à quel point la majorité des cultures a intégré cette inégalité. Elles se sont enfermées dans le refus d'une réciprocité anthropologique concrète entre êtres humains pour maintenir des structures hiérarchiques qui excluent ceux ou celles qui sont considérés comme plus faibles. Ceci est également vrai dans les religions patriarcales qui ont maintenu, elles aussi, le discours sur la bonté, la charité et le salut à partir

de références fondamentalement masculines.

Les femmes et tant d'autres groupes marginalisés refusent aujourd'hui, plus qu'hier, les globalisations préétablies ou déterminées a priori. Il s'agit ici d'une affaire qui touche l'ensemble de la vie sociale et, partant, l'ensemble de la production du savoir, du pouvoir, de l'avoir et du «valoir» de l'humanité.

En ce qui concerne la spécificité de la situation des femmes par rapport à la question du mal, une approche phénoménologique féministe s'impose². Cette approche commence par détecter «des maux» vécus à partir de l'expérience et du discours des femmes sur elles-mêmes. Ce sont elles les témoins privilégiés, elles qui ressentent dans leur chair cette espèce de négativité, de malaise dans l'existence, de destruction ou de diminution de vie qu'on appelle «mal». Le mal vécu par les femmes devient public. Il sort de son occultation habituelle et de son silence. Il a droit à être pensé comme un discours pertinent sur une expérience particulière bien qu'il ne soit pas assimilé, de façon simpliste, aux maux qui touchent toute l'humanité.

On commence à réfléchir non à partir d'une théorie sur le mal ou à partir d'un mythe explicatif du mal, ni même à partir d'une affirmation théologique sur la bonté de Dieu et la méchanceté de l'humain. On commence par écouter les récits de vie, les cris de souffrance, les soupirs de douleur et les questions soulevées dans la monotonie du quotidien. Ces témoignages, dans les cas précis que nous allons analyser, nous viennent de textes littéraires et de témoignages écrits.

Le premier moment est certainement celui de l'écoute sans préjugés. C'est cette écoute qui ensuite nous invite à mieux comprendre et à organiser les témoignages autour des expériences humaines qui touchent l'avoir, le pouvoir, le savoir, le «valoir» et la couleur de la peau.

C'est ici aussi que le recours à un outil herméneutique comme celui du concept de *genre* amène à comprendre «quelque chose» de plus sur le «destin» de la femme dans une société certes bâtie par nous les femmes, mais qui s'est souvent élevée contre nous. Le concept de *genre* nous révèle que non seulement le masculin est normatif dans les langues et la science de l'Occident, mais que la compréhension même du mal, ainsi que les formes proposées pour le combattre, sont accordées à des modèles masculins. Il s'agit ici d'une espèce de «globalisation» du savoir et du pouvoir présente dans le monde patriarcal et dont il

faut dénoncer les effets néfastes dans l'histoire des femmes et certainement de toute l'humanité.

C'est à partir de cette situation que ma réflexion s'organise en trois points:

- Le féminin en mal de... ou la phénoménologie du mal au féminin.
- La médiation du concept de *genre* et la critique féministe vis à vis des sciences.
- Des saluts à envisager.

Le Mal au Féminin

Parler du «féminin en mal de...», c'est rechercher à rendre le discours sur le mal plus concret, c'est-à-dire à l'explicitier, à montrer sa teneur et sa consistance dans la vie de tous les jours. C'est bien ici que le choix de la méthode phénoménologique, comprise au sens large, prend appui.

La phénoménologie essaye d'expliquer et de comprendre les événements du dedans, en plongeant dans les expériences vécues. C'est pourquoi la phénoménologie du mal au féminin apparaît aussi comme un effort épistémologique pour saisir et comprendre les particularités de l'expérience du mal faite par les femmes.

Pour mieux cerner ce mal au féminin, je l'ai organisé autour de cinq axes, parfois en rapport les uns avec les autres. Néanmoins, je les présente séparément afin de montrer leur différence et leur ressemblance dans le tissu complexe de l'existence humaine.

Le féminin «en mal d'avoir»

Il est bien connu que, dans toutes les sociétés, c'est à la femme qu'on laisse la première responsabilité: celle de nourrir la famille. Et, quand il s'agit de femmes pauvres, les chiffres ou les pourcentages augmentent. Par conséquent, le mal de «ne pas avoir» ou le manque de l'essentiel pour vivre atteint particulièrement les femmes.

L'avoir ici est lié non seulement à la nécessité de chercher un travail rémunéré mais aussi à l'organisation même de la vie domestique. Nos sociétés imposent aux femmes une responsabilité domestique comme si «par nature» la responsabilité nourricière s'attachait aux femmes. S'il est vrai que le corps des femmes a une fonction nourricière - pensons à l'allaitement - on ne peut plus accepter l'utilisation abusive de cette situation ni réduire leur activité à un rôle purement domestique.

Le mal c'est non seulement vivre cette condition d'un rôle social imposé, mais aussi subir ses conséquences au niveau du marché du travail disponible dans les différents pays.

La médiation de *genre* aide à analyser ces réalités de vie comme étant une construction sociale de pouvoir entre hommes et femmes, comme un *habitus culturel* où la division sociale des tâches se définit comme une espèce de «nature» qu'on ne doit pas toucher. Les exemples sont très nombreux. Je citerai un extrait du livre de Kamala Markandaya dans lequel son personnage principal, Ruku, a, selon les règles de la culture locale, la responsabilité de nourrir la famille: «*Je n'avais plus le choix, il me fallut puiser dans ma réserve secrète: un petit stock de riz (dix livres en tout) que j'avais réussi à garder intact malgré les innombrables tentations de le vendre ou de l'échanger (...). Puis, je le divisais en plusieurs portions égales, chacune de ces portions représentant le minimum de ce qu'il nous fallait pour une journée*»³.

Au-delà de l'injustice sociale présente dans cette situation, il y a une espèce de «destin» qu'on fait porter aux femmes. Dans bien des cas, cette responsabilité culturelle devient un poids, un mal qui empêche l'épanouissement de la vie des femmes.

Le féminin «en mal de pouvoir»

Lié au «mal de ne pas avoir», le féminin «en mal de pouvoir» s'impose, surtout quand il s'agit des couches les plus pauvres de la société et, dans le cas présent, de la société latino-américaine. Je me permets de citer des extraits d'un témoignage de Beti, femme vivant dans un bidonville à Rio de Janeiro: «*Les femmes des bidonvilles souffrent toutes des mêmes problèmes. Elles lavent le linge. Quand il y a de l'eau, il n'y a pas de savon. Quand il y a du savon, il n'y a pas d'eau. Elles vont travailler. Elles ont beaucoup d'enfants à soigner*»⁴.

C'est cela la monotonie quotidienne et domestique du mal vécu par les pauvres et particulièrement par les femmes pauvres. Ce mal domestique les enferme à l'intérieur d'un processus: l'obligation de lutter pour survivre dans une société qui a décrété leur mort sociale et a posé une pierre très lourde à soulever sur leurs rêves d'autonomie et de dignité.

Le mal vécu au niveau domestique est sans gloire, il n'entre pas dans les grands combats de l'histoire. Il reste anonyme comme les milliers de femmes qui le vivent et essayent de s'en sortir comme elles peuvent.

Le féminin en mal de pouvoir est le reflet d'un manque de pouvoir pour changer les situations qui produisent le mal. Le pouvoir constitutif de tout être humain est objet de vol. La femme est dépossédée de son pouvoir de vivre en dignité. Elle est «colonisée» dans sa capacité à trouver des solutions à ses difficultés. C'est la conscience de «ne pas pouvoir» qui fait mal et qui est vécue comme mal.

Le féminin «en mal de savoir»

Sœur Juana Inés de la Cruz, écrivain et religieuse mexicaine du XVII^e siècle, témoigne du féminin en mal de savoir. Elle est un symbole pour les femmes d'Amérique Latine, surtout celles qui sont liées aux structures religieuses. Juana Inés a vécu le féminin en mal de savoir par sa condition de femme et de fille naturelle, et elle a lutté de toutes ses forces pour accomplir son rêve: s'approcher des connaissances considérées comme «lieu sacré» des hommes.

Maria de Asbaje, après Sœur Juana Inés de la Cruz, se fait religieuse par désir de savoir, désir qui l'attirait depuis son âge le plus tendre. Le couvent, malgré toutes ses contradictions était le lieu où elle pouvait essayer de vivre sa vocation d'intellectuelle. C'était un moyen indirect de pénétrer dans le monde du «savoir divin», savoir bien masculin, surtout à l'époque. Elle jouit, avec la protection des vices-rois d'Espagne, de ce temps privilégié. Elle écrit des poèmes, des pièces de théâtre, des textes spirituels et est admirée par beaucoup de gens. Mais les intrigues et les jalousies ne tardent pas à se faire jour et elle doit renoncer au savoir et à l'enseignement. Ce renoncement annonce la fin de sa vie intellectuelle et de sa vie proprement dite. Les autorités ecclésiastiques, responsables de l'Inquisition, en connivence avec les autorités du couvent de Saint Jérôme, lui imposent cette humiliation. Elle meurt à 46 ans, obligée de reconnaître publiquement sa faute: celle d'avoir voulu entrer dans le «sanctuaire religieux du savoir», sanctuaire réservé aux hommes et contrôlé par leur pouvoir.

Le féminin «en mal de valoir»

Le «valoir» est un autre lieu de crucifixion pour les femmes. Il ne s'agit pas du valoir comme valeur attribuée aux femmes ou aux hommes par leurs faits. Il s'agit d'un valoir plus profond. Un valoir qui touche la structure personnelle de chaque être, un valoir où chacun est capable de se reconnaître comme valeur et comme quelqu'un ayant de la valeur. Il y a des femmes qui savent qu'elles valent seulement comme objets de jouissance ou «outil» de travail pour les

autres. Les femmes «objets» ont du mal à s'affirmer comme autonomes, comme «sujets» capables d'orienter leur histoire.

Le corps féminin devient marchandise. Il obéit aux règles du marché, un marché qui a sa logique propre, liée à la logique d'un système d'exclusion et d'oppression des uns au bénéfice des autres. Le corps féminin devient cible de guerre, corps violé, torturé, partagé par maris, soldats et malfaiteurs. Cela se vérifie dans les guerres, dans le trafic de la prostitution, dans le travail des femmes domestiques. Leur corps n'a de valeur que s'il sert à d'autres. C'est une valeur de l'immédiateté, à utiliser et jeter, une valeur vite périssable. La question est de savoir quelle est la conception du corps féminin sous-jacente à ces exactions qui se multiplient.

Le féminin et le mal lié à la couleur de la peau.

Dans les pays d'Amérique, pour les femmes de descendance africaine, la couleur de la peau est source de douleur. C'est une douleur imposée par une culture qui établit une hiérarchie entre les personnes à partir de la couleur de leur peau. Être femme, c'est déjà un «malheur», mais être femme et noire est un double malheur, de même qu'être femme, noire et pauvre est un triple malheur.

De quelle irrationalité est issu le mal de la couleur? Pourquoi y a-t-il des couleurs qu'on associe à ce qui est mal et au malheur, et d'autres à ce qui est bonté et bonheur? Comment s'est construite la symbolique du mal liée aux couleurs? Pourquoi nos différences deviennent elles source d'infériorité, de préjugé et d'exclusion? Des questions sans réponse immédiate, mais des questions qu'il faut soulever pour réviser nos jugements de valeurs et prévenir l'infiltration de certains maux que souvent nous laissons passer comme des comportements naturels.

La souffrance à cause de la couleur de la peau n'a jamais été considérée comme une souffrance proprement théologique. Ceci veut dire que les théologies européennes n'ont jamais assumé cette souffrance comme une souffrance pertinente, comme quelque chose à quoi il faut réfléchir sérieusement. Les préjugés n'ont jamais été dénoncés comme faisant partie du prophétisme chrétien ou comme élément fondamental de toute quête de justice.

IL a fallu attendre le XX^e siècle pour écouter les voix des théologies africaines et celle des populations afro-américaines dans leur soif de liberté, de respect et de reconnaissance. Les mouvements sociaux afro-

américaines ainsi que les mouvements de femmes dénoncent les oppressions de sociétés et de religions qui s'appuient sur des critères masculine et blancs, considérés comme étant ceux qui contiennent le plus de vérité. Ces mouvements s'appliquent à dénoncer la «globalisation» de la culture blanche et l'assimilation des Africains de peau noire aux moeurs des Blancs pour qu'ils soient enfin reconnus comme personnes.

L'avoir, le pouvoir, le savoir, le valoir et la couleur de la peau des femmes souffrent d'injustice. C'est bien cela que les témoignages et les situations concrètes dénoncent.

La Médiation du Concept «Genre»

«*On ne naît pas femme, on le devient*». Cette phrase célèbre de Simone de Beauvoir nous invite à poser comme hypothèse qu'il n'y a pas coïncidence entre l'identité naturelle et biologique et l'identité du *genre*. C'est bien là que se situe l'apport féministe et particulièrement l'apport des réflexions à partir de l'identité sociale des hommes et des femmes selon une analyse de *genre*.

Que veut dire exactement le terme *genre*? Serait-il seulement l'affirmation du masculin et du féminin dans l'humanité? Comment clarifier ce mot d'origine anglaise (*gender*) qui, pour être compris, appelle une explication? Quel pourrait être l'objectif d'une réflexion qui utilise le *genre* comme outil d'interprétation dans une approche théologique féministe du mal?

Les analyses de *genre* apparaissent, au sein du féminisme des années 80, comme moyen de valoriser la différence entre les sexes et de dénoncer l'usage de certains pouvoirs présents dans la division sociale du travail, dans l'organisation des différents aspects de la vie en société et de la relation entre hommes et femmes. Les féministes sont unanimes pour affirmer que les analyses à partir du concept *genre* nous ont aidés à éviter deux grands dangers: le premier étant de garder le masculin comme normatif pour toute l'humanité (androcentrisme) et le deuxième de croire à l'a-sexualité de l'activité scientifique. La catégorie *genre* nous invite aussi à sortir d'un certain simplisme de la science théologique pour nous placer de façon critique dans la construction d'une théorie plus inclusive de la foi chrétienne.

Malgré les similitudes entre les différents courants féministes, il faut préciser qu'il n'y a jamais eu d'accord unanime sur la compréhension du rôle de la différence et sur le pouvoir de la différence. Sans entrer directement dans les conflits entre les différentes ten-

dances, je voudrais expliciter ma position personnelle à ce sujet, position proche de certaines réflexions de Julia Kristeva et de Joan Scott⁵.

A mes yeux, la différence de *genre* est une différence parmi la multiplicité des différences. Il y a des différences entre hommes et femmes, entre hommes et hommes, entre femmes et femmes. Et ces différences se croisent avec les différences d'âge, de culture, de classe, de religion et bien d'autres. Néanmoins, sans faire un absolu de la médiation de *genre*, elle constitue un outil important pour comprendre, par un biais différent, la complexité des relations humaines. C'est un outil d'analyse politique et culturelle en vue de la transformation des relations sociales, soit au niveau public soit au niveau domestique de notre existence.

Je pars de l'affirmation selon laquelle le *genre* n'est pas simplement un fait biologique, mais une construction sociale, une relation de pouvoir, une façon d'être au monde, une façon d'être éduqué(e), une façon d'être perçu(e) qui conditionne notre être et notre agir. En ce sens, parler de *genre* n'est pas la même chose que parler de sexe. Les questions relatives au *genre* sont donc plus larges que celles suggérées par l'observation de la génitalité de l'individu.

Comprendre le mal féminin à partir de la médiation de *genre* élargit notre compréhension du mal et révèle encore plus sa complexité. Le mal de l'ouvrier n'est pas tout à fait le même que le mal du patron, même s'ils subissent, par exemple, la même maladie physique. L'un la vit dans l'aisance des moyens et l'autre dans la pénurie. La même infirmité est un mal pour les deux, mais elle est vécue selon les conditions de chacun. Ces conditions - économiques, sociales, culturelles, biologiques, psychologiques - marquent la façon dont chaque personne subit et dit le mal. De même quand il s'agit du mal vécu par des hommes et des femmes.

La médiation de *genre* nous révèle ainsi que la réalité des relations humaines, des relations existentielles entre hommes et femmes sont marquées par le mystère du mal, mystère exprimé par cette déchirure dans l'être humain qui le rend être de domination et d'exclusion dans une chaîne complexe d'entrecroisements divers.

Les analyses à partir du *genre* nous ouvrent à un aperçu différent de la «symbolique du mal» dans la mesure où on introduit une dynamique entre les relations humaines qui va au-delà des simples oppositions. Par exemple, la médiation de *genre* nous invite à dépasser les modèles qui opposent Eve à Marie et les présentent comme deux modèles contradictoires. La

notion de *genre* essaye de nous ouvrir à la complexité de la construction de ces modèles symboliques et nous invite à les décoder à la lumière des jeux de construction sociale du pouvoir entre hommes et femmes. On voit ainsi comment la culture et la politique construisent le *genre* et comment celui-ci construit la culture et la politique.

Cela est vrai aussi au niveau des sciences. Nous savons que les affirmations que différentes sciences humaines - la philosophie, la psychologie et la théologie - ont produit sur différents sujets, ont été souvent présentées comme étant «l'humain», alors qu'en réalité elles se réfèrent à l'expérience masculine, d'ailleurs souvent limitée au monde occidental.

La théorie universelle est une théorie masculine, centralisée dans les lieux de pouvoirs dominants et dans les relations sociales liées à des pouvoirs dominants. Les exemples sont abondants en la matière, non seulement dans les sciences tout court mais aussi en théologie. Il suffit, par exemple, de regarder la Bible et de voir comment nos yeux ont été et sont encore beaucoup plus attentifs aux événements liés à l'action masculine qu'à l'action des femmes. Tout en affirmant que Dieu est Esprit, nos rapports historiques à ce mystère sont au masculin, de même que ceux qui le représentent sont des êtres masculins. Par ailleurs, nous parlons souvent de la Tradition des Pères de l'Église, comme si une communauté des croyants pouvait se dispenser de la présence des Mères de l'Église. Le rôle des femmes dans la construction de la société et de l'Église semble tout à fait superflu.

Le silence ou l'occultation des femmes dans les actions qu'on appelle publiques reflète le privilège de l'acteur masculin et sa centralité historique. Il s'agit ici d'une «globalisation» du sens par le masculin. C'est le masculin qui est notre référence sociale et religieuse, ainsi que notre référence pour l'établissement des valeurs éthiques.

Le chemin de l'alternative ne doit pas être guidé par l'esprit de revanche, ni motivé par l'exclusion du masculin, ce qui évidemment est impossible. Le chemin semble se situer dans la construction d'une société dans laquelle tous et toutes ont droit de vivre avec dignité et dans le respect des différentes constructions de sens. Certainement une nouvelle éthique s'impose, légitimée par une conception du pouvoir humain compris comme «pouvoir avec» plus que «pouvoir sur». Il s'agit probablement d'une utopie ou d'un rêve, mais ceux-ci sont nécessaires à l'orientation des nouveaux chemins de vie, ensemble en humanité, et avec tous les habitants de notre terre.

Des Saluts à Envisager

Parler de l'expérience du mal vécue par les femmes nous appelle à parler aussi de l'expérience du salut. Il n'y a pas d'expérience du mal sans une recherche de salut, même d'un salut provisoire, même d'un simple désir de sortir du malaise qui nous atteint. Cette quête semble être la marque de l'être humain, une marque qui signifie concrètement l'effort pour dépasser les situations nuisibles à sa vie. Ce dépassement est inscrit dans notre réalité corporelle, dans la quotidienneté de notre existence, dans la force et la fragilité de nos choix.

La compréhension du salut, à l'intérieur d'un discours théologique féministe, commence par les signes du salut dans le quotidien, dans l'expérience de chaque jour, dans ce qui nous advient de bon, parfois sans qu'il soit prévu. Le salut doit être senti, expérimenté dans les limites de nos corps. Le salut est salut pour nous quand il touche la vie quotidienne, nos relations. Le salut n'est pas seulement une promesse ou une belle utopie qui nous fait rêver d'un lendemain heureux, mais c'est «quelque chose» d'éprouvé, de reconnu comme bon pour moi, ma famille, mon village, mon pays.

Le salut n'est pas seulement un événement après la souffrance. Ce n'est pas seulement la paix après une guerre meurtrière. Concrètement, le salut commence dans l'expérience même de ce que nous appelons «croix» ou «chemin de croix quotidien». Le salut, c'est un enfant arrivé après une longue attente ou une lettre d'amour qui nous fait revivre. Le salut est l'eau dans un robinet après des jours et des jours d'attente d'eau. Le salut est un travail retrouvé ou une loi approuvée, loi qui bénéficie à des travailleuses domestiques qui ont lutté des années pour l'obtenir.

Le quotidien, lieu de «croix» et de «résurrection» révèle le «mélange» qui marque notre existence. Affirmer le «mélange» comme réalité constitutive de l'être humain, c'est essayer de dépasser soit la conception de la bonté naturelle ou originelle, soit celle de l'être humain foncièrement mauvais. En ce sens, dire «mélange» signifie affirmer que, symboliquement, nous pouvons vivre, presque en même temps, «le ciel et la terre», «le bonheur et le malheur», «le bien et le mal», «la joie et la tristesse» comme des réalités interdépendantes. En un «instant», le malheur, la souffrance et la mort peuvent obscurcir notre joie de vivre. Et en un «instant», on peut vivre un bonheur immense, en même temps fragile et provisoire. C'est bien cela l'expérience des gens dans le quotidien de leur vie et c'est bien cela l'expérience du dépassement du

dualisme qui a caractérisé notre tradition philosophique et théologique chrétienne.

Le salut ne cure pas toujours. Il surgit de l'attendu et de l'inattendu, du proche ou du lointain, du connu et de l'inconnu. Il peut durer peu de temps ou longtemps. Il s'en vient et il s'en va, suivant la mobilité et le processus de la vie.

La quête de salut est à recommencer sans cesse. Elle est là comme un verre d'eau qui étanche la soif en ce moment-ci, mais la soif reprend ensuite et peut-être plus forte qu'avant.

Elle est là comme un morceau de terre qu'on obtient et puis qu'on perd, et il faut recommencer la lutte pour un autre.

Ce «mélange» nous situe dans une position d'analyse réaliste non seulement des processus personnels, mais des processus sociaux et des processus économiques. Il s'agit d'une anthropologie qui nous invite à nous connaître comme nous sommes, à partir de nos expériences quotidiennes de vie et de nos comportements habituels. Elle nous invite à un réalisme sur nous-mêmes et sur nos institutions pour sortir de l'aliénation dans laquelle différents systèmes politiques et religieux essayent de nous enfermer.

Toutes les initiatives humaines sont marquées par cette ambivalence ou même parfois par la «plurivalence». Elles aident et nuisent de façon diversifiée. La question est de savoir quels critères éthiques établir ensemble pour que nos initiatives puissent aider de plus en plus de personnes, les inclure dans le processus d'humanisation et de jouissance des biens de la culture. La question est d'essayer de rendre plus concret, dans la diversité des situations, le principe «de l'amour à soi et à l'autre» comme des comportements absolument interdépendants.

En ces temps de mondialisation, il faut sortir de l'euphorie d'un avenir de bonheur que ce processus pourrait apporter à toute l'humanité. Il faut aussi sortir des analyses catastrophiques qui accentuent seulement les effets néfastes de la mondialisation.

Le retour au quotidien, les analyses de *genre*, la prise en compte du «mélange» anthropologique, la prise en considération sérieuse du pluralisme des sujets historiques et du vécu différencié des problèmes communs semblent être des pistes à approfondir. Nous sommes invité(e)s à faire preuve d'imagination et de créativité, à introduire de nouvelles analyses, de nou-

velles médiations herméneutiques ainsi que de nouvelles approches de compréhension de l'être humain et de son désir de bonheur.

L'analyse du mal au féminin s'inscrit dans ces différents essais pour bâtir les relations humaines à partir de références fondées sur la justice, la réciprocité et la solidarité entre les personnes.

Notes de lecture

¹ Gebara Ivone: *Le mal au féminin. Réflexions théologiques à partir du féminisme*, L'Harmattan, Paris, 1999.

² C'est bien cette perspective qui est proposée dans mon livre *Le mal au féminin*, source première de cet article.

³ Karnala Markandaya, *Le riz et la mousson* (col. J'ai lu, p. 117), Paris, Robert Lafont, 1956.

⁴ Cf. O'Gorman France, *Mulheres da Rocinha e de Santa Maria, Morro Mulher*, Ed. Paulinas e Fase, São Paulo, 1984, p. 13.

⁵ Cf. Joan W. Scott, *Gender: An useful category of historical analyses*, in «Gender and Politics of History», New York Columbia University Press, 1989; Julia Kristeva, *Le temps des femmes*, «Cahiers de recherches en sciences des textes et documents», Paris, 1979, n° 5.

Ref.: *Foi et développement*, n. 274, juin 1999.

Jon Sobrino, SJ

The Resurrection of Jesus From the Perspective of Victims

For the author resurrection means three things in our lives: hope, freedom and joy.

The relation of Jesus to the world of the poor does not disappear in the Resurrection, but takes on new dimensions, especially today. The Resurrection of Jesus, in effect, is an eschatological event that places Jesus in an intrinsic relationship with reality and in reality. The process of the universalization of Jesus begins here, offering theoretical foundations for inculturation (from him everything was created, the seeds of the Word; Christ is the head of creation, the cosmic Christ becomes Jesus of Nazareth). Resurrection, however, does not make us forget “Jesus and the poor”.

The Resurrection of Jesus is, in effect, described in programmatic discourses in Acts as a drama played out in two acts. The first act states: “You killed him. You killed the innocent, just man”. Resurrection continues to make an essential reference to the world of the oppressors. However, the second act states: “But God resurrected him from the dead”. God did not resurrect a cadaver, but a victim. He is not showing us his power, but his justice.

The resurrection makes special reference to the victims, to the poor by definition. God is and creates in the resurrection who Jesus was and what he did in life. An essential reference is made to the meek of this world. It is from this perspective that we can reflect on how we can live as people resurrected in history (which is the existential translation of the Good News in anthropological form throughout history).

Above all, we need to say that this does not mean trying to live in conditions without material goods, which has been a temptation and danger from the Corinthians up through our time, but trying to live by following Jesus with all our possible love. In language related to the resurrection and passion, Jesus and the poor, “we need to take the poor down from the cross”. But we need to ask ourselves what the resurrection, as triumph, adds to our following of Jesus. How does the resurrection reverberate in our historic lives? In my opinion this means three things: hope, freedom and joy.

Hope for the victims

It is not only about hope after death, but hope against death for victims. This means that it is a hope that must be formally unfocused. Hope in resurrection lives off the hope of resurrection for the victims. For people whose

death is the fundamental scandal and hope for survival their major problem, hope is not specifically Christian or born out of the resurrection of Christ, but an egocentric hope.

What knocks our hope out of focus is the idea that the death of the crucified is absolutely scandalous, which is unavoidable and for which nothing can be done for the person in virtue of hope in one’s own resurrection in the end. Apart from the hope of the victims, Jesus’ resurrection can be interchanged with other symbols of life after death that proliferate in religions and philosophies: freedom from the body’s prison, integration into the absolute, transmigration of souls, etc.

The victims of this world tend to have hope in resurrection, although they generally do not speak about it or invoke it. In this hope we have to remake, although in different forms that, in the end, are similar, the faith process of Israel in the God of resurrection. A God that is discovered to be loving and in favour of the victims can be seen as corresponding to radical love toward the poor, which brings into focus even more the questions of what is the final destination of these victims. But there is also hope that the executioner does not triumph over them and that one can give oneself over to the final hope.

The hope we are discussing is difficult. It demands that we make hope our own and, as such, a reality for victims. Despite everything it is a real hope. It is a gift we are given from the victims. We have to “carry this reality”, in this case the reality of the victims, but it is also true that “reality carries us”. Reality is not only full of sin and the demand to eradicate it, but also grace and audacity for hope. The victims offer us hope.

Freedom as a victory over egocentrism

Freedom reflects the “triumph” of the resurrected, not because it removes us from our material reality but because it introduces us to historic reality of loving without obstacles. The free individual, speaking in Christian terms, loves without having any other perspective block this love. In terms of a parable, freedom is being linked to history to save it so that — and continuing with the metaphor — nothing in history holds back this power to love.

There are loves and there are loves. In the world of the poor and victims, many — or some — can say that they have dedicated their lives to the poor and victims,

that they sincerely loved them. But it is also true that this love is tied to other loves: political party, organisation, religious congregation, church institution, which always condition, mitigate and twist the exercise of this first love for the poor. We are not even going to mention the love that is tied to ambitions for power and wealth. In this sense, while we can say that there is real love, there is not total love because there are these “binds”, some of which are both understandable and legitimate. There are, however, others, such as Archbishop Romero, who loved the poor and did not love anything as much as them regardless of other intentions and fears (persecution, destruction of church platforms, and the assassination of priests, women religious and pastoral agents). He was not moved from this fundamental love even though the risks of this love warranted prudence.

Freedom develops within this kind of love. Christian freedom in the end is freedom to love. It is the freedom of Jesus when he says. “No one takes my life from me, I have the power to lay it down” (Jn 10:18). It is the freedom described by Paul, who says: “For, free though I was to all, unto all I have made myself a slave that I might gain more converts” (1 Cor 9:19). This freedom is not about stepping outside of history or about the right to freedom itself, although this right is legitimate and is practiced more and more within the Church itself. Freedom expressed in the triumph of the resurrected is about not being tied to history that can enslave (fear, prudence), but is about the maximum love to serve without limits. It is about living in poverty, “in the elements” like Paul, participating in the cross carried by Jesus and the poor.

Joy as a triumph over sadness

The other dimension of triumph in the resurrection is joy, and joy is only possible when there is something to celebrate. Living with joy means “celebrating life”. The question is whether or not this celebration exists. Again, this may sound like a paradox within the context of the suffering lived by the poor, but it does exist. The Rev. Gustavo Gutierrez says that in a workshop on grassroots spirituality in Lima, the participants, the poor and the suffering, said: “What is opposed to happiness ... is sadness, not suffering”. They are experts in suffering but not sadness. This is why they are joyful.

That life can be “celebrated” is fundamental for living the resurrection of Jesus. It is not, of course, about fun, but about a basic fundamental in reality, according to which we are capable of finding the good and the positive in things both small and large, which has its own dynamic for celebration. This faithfulness to the good found in reality is the joy felt by Jesus when the meek understood the mysteries of the kingdom, when he celebrates life with the marginalized or when he invites us to call God the Father of All.

Joy is also possible today. It is the joy of communities that, despite everything, join together to sing and recite poetry, to show that they are happy just by being together to celebrate the Eucharist. It is the joy of Archbishop Romero, attacked from all sides by the powers that be, but filled with joy when visiting the communities. He exclaimed, with words that were rhetorical but full of truth — “it costs nothing to be a good pastor with these people”. It cost him his life, but the people gave him joy no one could take away. This joy is historically made present in the resurrection.

Finally, I want to offer a brief review of what we can gain from what has been said.

1. What remains within the originality of Christianity is the relationship God-poor, a relationship that is the Good News. In terms of Christology, this is made real in the fact that the poor are the reference point for Jesus. A reference point that does not disappear, but takes on new dimensions with the resurrection.

2. From here we can understand the universalization of Jesus and the proclamation of the cosmic Christ (greater than Jesus of Nazareth). The basis for this universalization is that Jesus, in order to show God and be the Good News, only had to “become human”, “to become flesh, the weakness of the flesh”. Jesus is not special, according to Christian faith, for adding something to humanity, but for strengthening it. God takes on Jesus’ humanity to express himself and through this expression creates humanity. “Human form without additions” is what God presents, it is not about belonging to one of the tribes of Israel, about being man or woman, or being Jewish, Greek or Mayan. While these “additions” are unnecessary, there are concrete key elements: mercy, faithfulness, giving of oneself, solidarity (as the Letter to the Hebrews states).

3. In the cosmic sense, understood as the universal of humanity (but going beyond what is human), any woman or man, or member of any religion, can participate. In this sense, inter-religious dialogue is evident. But if there is something specific in this “cosmic Christ” (centred on Jesus of Nazareth) it is the essential reference to the poor and the concrete elements mentioned earlier. It is universality without partiality; cosmic quality without reference to the poor cannot be carried out in the name of Christian faith (maybe in the name of other faiths).

4. For evangelization, all of this presupposes the will to “be real” in the world of the poor, to understand and live faith as the Good News of God for them, to announce Jesus as the alliance between the poor and God. From this perspective other dimensions of evangelization, and certainly inculturation, can be addressed.

Ref.: *LADOC*, Vol. XXIX, n. 6, July/August 1999.



COMING EVENTS

5th symposium of SEDOS synod for Europe 1999

7 December

8. Sr Grazyna Mech, FMM, Lubljana, Slovenia
Expert in youth work in Eastern Europe (University-Parish)

LA JEUNESSE DANS LES PAYS DE L'EST: LE DÉFI D'UNE EXPÉRIENCE RELIGIEUSE DANS UNE SITUATION NOUVELLE

9. Dr Gerhard Kruip, Germany
Catholic Academy for Youth, Germany

YOUTH AND CHRISTIAN FAITH IN WESTERN EUROPE — CRISIS, HOPES AND THE ROLE OF THE CHURCH

SEDOS MISSIONARY CONGRESS FOR THE JUBILEE YEAR (3-8 April 2000) (To be held in Rome – instead of the Annual Ariccia Seminar)

6 Afternoon sessions with 6 well known theologians

EAST ASIA (3.4)	Sr. Kim Sung-hae, SCD South Korea	<i>Dialogue with Buddhism, Confucianism, Taoism Inculturated Christianity among World Religions</i>
WEST ASIA (4.4)	Fr. M. Amaladoss, SJ India	<i>Mission and the Local Church — The Point of view of Theology of Harmony</i>
AFRICA (5.4)	Ms. Mercy Oduyoye Ghana	<i>The Church and Islam in Africa — A Christ-centred mission and Women of Africa</i>
EUROPE (6.4)	Fr. Peter Huenermann Germany	<i>New Expression of Church and the Creative Word Church in Modern European society</i>
LATIN AMERICA (7.4)	Sr. Maria de Freitas, FI Brazil	<i>Misión y Fe carismática-pentecostal — Misión liberadora en un Mundo neoliberal</i>
NORTH AMERICA (8.4)	Fr. R. Schreiter, CPPS USA, (Moderator)	<i>Mission — Globalization — Reconciliation Is a new Catholicity possible in Mission?</i>

WORKING GROUPS

Friday,	12 November	Debt Group	15:30 hrs at SEDOS
Wednesday,	17 November	China Group	15:30 hrs at SEDOS
Wednesday,	15 December	China Group	15:30 hrs at SEDOS