

Sedos **Bulletin** **2001**

Vol. 33, No. 5 - May

Éditorial

130

Towards Genoa: Continuing the Campaign for Debt Cancellation

Michael T. Seigel, SVD

131

Gender Preference in Culture and Tradition

Betty Ann Maheu, MM

136

Le rôle des évêques philippins dans la transformation de la société

Mgr. Leonardo Legaspi, o.p.

141

Trends in Third World Theologies — Missiological Perspective

Fr Francis Anekwe Oborji

147

Activité et coopération missionnaires

Mgr. Schleck

147

Coming Events

160

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

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

Servizio di Documentazione e Studi - Documentation and Research Centre

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

Éditorial

Michael T. Seigel, SVD, longtemps l'animateur du Groupe de travail de SEDOS sur la dette internationale, nous propose, dans son article Towards Genoa: Continuing the Campaign for Debt Cancellation, à l'occasion de la prochaine rencontre du G-8 à Gênes, en juillet, une analyse de la situation et ce que devraient être nos appels, adressés aux pays membres du G-8.

Betty Ann Mabeu, MM, dans son article Gender Preference in Culture and Tradition, explique pourquoi en Chine il y a beaucoup plus de petits garçons que de petites filles. L'auteur réfléchit sur les raisons traditionnelles et nouvelles qui peuvent rendre compte de ce phénomène.

Mgr Leonardo Legaspi, o.p., nous partage ses soucis pastoraux à la lumière de ce que sont les défis auxquels doit faire face l'Église des Philippines. Plus particulièrement l'auteur s'interroge sur ce qu'est la communication entre les évêques et les laïcs et pourquoi on la qualifie d'échec. Ensuite il examine la question du type de communauté chrétienne que l'on veut bâtir et ce qui est réalisé effectivement, puis il réfléchit sur l'impact des évêques par rapport à la politique et se demande notamment comment concilier le charisme pastoral des évêques qui embrasse à la fois la justice et la charité.

Le Père Francis Anekwe Oborji s'interroge sur ces concepts, tels que théologie de la libération de l'Amérique latine et d'autres, qui émergent dans le Tiers Monde et qui ont un impact, non seulement en Asie, en Amérique latine ou en Afrique, mais aussi au sein des Églises de l'hémisphère Nord. Il explique ce que sont les aspects principaux et caractéristiques de ces diverses théologies ou courants théologiques, ce qui a présidé à leur naissance et développement. Ces différentes théologies interpellent les théologies traditionnelles comme l'inverse est également vrai. Le dialogue entre les théologies appartenant à divers horizons culturels, ne peut qu'être bénéfique à la mission de l'Église.

Mgr Shleck, dans son article Activité et coopération missionnaires, rappelle le caractère essentiellement missionnaire de l'Église et le rôle qui incombe à chacun de ses membres, du Successeur de Pierre, en passant par les évêques, prêtres et religieux, pour rejoindre la responsabilité de tous les baptisés.

Bonne Lecture !

*Bernard East, o.p.
Directeur Exécutif de SEDOS*

Books Received at Sedos

AA.VV. (Edited by Fernandez, Eleazar, S. / Segovia, Fernando, F.), *A Dream Unfinished (Theological Reflections on America from the Margins)*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 2001.

Barnes, Michael, Horace, *Theology and the Social Sciences*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 2001.

Boff, Leonardo, *The Prayer of Saint Francis (A Message of Peace for the World Today)*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 2001.

Bosco, Antoinette, *Choosing Mercy (A Mother of Murder Victims Pleads to End the Death Penalty)*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 2001.

Ceresko, Anthony, R., O.S.F.S., *Introduction to the Old Testament — A Liberation Perspective (Revised and Expanded Edition)*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 2001.

Clifford, Anne, M., *Introducing Feminist Theology*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 2001.

Collins, Pat, *Prayer in Practice (Foreword by Michael Downey)*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 2001.

Girard, René, *I See Satan Fall Like Lightning*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 2001.

Hanh, Thich, Hhat, *Essential Writings (With an Introduction by Sr Annabel Laity)*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 2001.

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

*For more on Mission
Visit our Home Page
Articles in 3 languages
[http: // www. sedos.org](http://www.sedos.org)*

Directeur exécutif : Bernard East, o.p.
Secrétaire de publication : Ilaria Iadeluca
Abonnements et comptabilité : Margarita Lofthouse
Correctrices des épreuves :
Langue anglaise : Philippa Wooldridge
Langue française : Sophie Guichard

Michael J. Seigel, SUD

Towards Genoa: Continuing the Campaign for Debt Cancellation

After five years of campaigning, where are we with the debt crisis and the campaign for debt cancellation? In July, the G8 will meet in Genoa, and this will be the occasion for renewed appeals. What should we aim for in these appeals? I will try to address these questions. I will begin with a summary of where we stand with the process for debt cancellation and follow this up with an assessment of what still needs to be achieved. I will conclude with some suggestions for consideration in working out specific appeals to the G8 Summit in Genoa.

The Status of Debt Relief

All involved in the campaign for debt cancellation will recall that nothing was achieved at the Okinawa Summit. The main basic process for debt cancellation remains the HIPC initiative with the modifications to this as introduced at the G8 meeting in Cologne in 1999. However, there have been some initiatives to speed up the process of HIPC and, in addition, a number of countries (including all the major bilateral creditors) have made initiatives to cancel bilateral debt (in whole or in part, and in some cases conditional on completing the HIPC Initiative process).

The HIPC Initiative

The HIPC Initiative aims at bringing the debt of the Heavily Indebted Poor Countries (HIPC) to sustainable levels, where sustainability means that a country would "be able to meet its current and future external debt-service obligations in full, without recourse to debt relief, rescheduling of debts, or the accumulation of arrears, and without compromising growth".¹ Since Cologne, that goal has been maintained in conjunction with the goal of poverty reduction. To qualify for debt relief under the Initiative countries must have implemented three years of reform, which involves implementing the kinds of policies associated with structural adjustment programmes, and produced at least an interim poverty reduction strategy paper. Having done this, they arrive at what is called the decision point, at which the World Bank and the IMF evaluate the debt of the country and determine the amount of debt relief required for it to achieve debt sustainability. Debt relief begins at this point and once further reform has been carried out and a full poverty

reduction strategy paper produced, the country reaches the "completion point", and is granted all the relief required to bring it to debt sustainability. Initially, the completion point came three years after the decision point but the Cologne Summit introduced a floating completion point which was expressly intended to enable countries to gain full debt relief sooner.

Before going on to a summary of what has been achieved by this initiative and by the additional cancellations of bilateral debt, I will first give a brief summary of what is considered inadequate about this initiative by numerous members of the debt campaign.

- Considering the extreme poverty of many of these countries, the criteria for debt sustainability (for most countries, a ratio of net-present-value of debt to exports of 150%; for extremely open economies in which exports constitute 30% or more of revenue and in which revenues constitute 20% or more of GDP, a debt to revenue ratio of 280%) are too high.

- Too many countries are excluded.
- The process remains too slow.
- Debt relief remains conditional on reform based on implementation of the kinds of policies associated with structural adjustment programmes.

- The whole scheme treats the debt as if it were a result of bad policies and bad practices within the indebted countries and does not address the accountability of the creditors nor the factors in the international economy that have given rise to the debt.

- Some express concern that the floating completion point could delay rather than speed up the implementation of debt relief, at least for some countries.

Achievements of the HIPC Initiative

The World Bank reports that, as of February 2001, 22 countries had reached their decision point, allowing them to begin receiving debt relief that is ultimately expected to amount to about \$34 billion (World Bank and IMF Staff 2001, p. 3).² Along with other forms of debt relief, including the bilateral debt cancellations that have been announced, this is expected to reduce by two-thirds the external indebtedness of these countries.³ This is not actually the most important figure, since much of that debt would never have been paid anyway. The more important figure is how much *actual* payments are reduced, since indebted countries will only get real relief to the extent that cancellation goes be-

yond the amount that they have not been able to pay anyway. In fact, according to the World Bank's estimate, actual debt-service payments for these 22 countries will be reduced by about one-third.⁴ This is the first time that there has been a promise of debt cancellation that will actually go beyond the amount that indebted countries were not able to pay anyway. It therefore constitutes a real step forward, albeit a minor one, for debt cancellation. The same report also estimates that for these countries, the ratio of debt-service payments to exports will be 8% — a substantial improvement on the present ratio of 17%.⁵ (Note that these figures include the debt cancellations that have been announced by numerous governments). This means that these countries do have more money to invest in health education, development, etc.

The limitations of what has been achieved

Too little Debt Relief

Even for these 22 countries, the amount of debt cancellation is too small. Of the 22 countries already having reached the decision point, fully 17 are listed by the United Nations as Least Developed Countries (LDCs).⁶ The LDCs are the poorest countries in the world. The criteria for listing as an LDC include per capita GDP (\$675 or less), a low quality of life index (based on life expectancy, nutrition levels, literacy and school enrolment levels), a very low level of economic diversification with little industrial development and little diversification in exports, and a population of less than 75 million.⁷ In fact, of the 17 LDCs among these 22 countries, the per capita GNP is below \$400 for all except Guinea (\$511), Mauritania (\$414), and Zambia (\$464). (A comparison with some other notably poor countries might indicate just how poor these countries are: the per capita GDP for the Philippines in 1999 was \$1200, for Indonesia it was \$1100, for Peru it was \$2610, and for Mexico it was \$3700 — all of them raging from about three to as much as twelve times that of the LDCs on the HIPC list).⁸ The level of absolute poverty — i.e. living on less than one dollar a day — exceeds 30% in all of these 17 LDCs, 50% in eleven of them, 70% in four of them.⁹ Given that level of poverty, these countries need 100% debt cancellation. This is all the more the case when one considers that many of these countries are also afflicted with severe health problems such as HIV/AIDS, malaria and tuberculosis. Further, more than half of them (The Gambia, Guinea, Guinea-Bissau, Madagascar, Malawi, Mali, Mauritania, Mozambique, Niger, Rwanda, Tanzania, Uganda, Zambia) experienced declines in per capita food production in the 1990s — in spite of their already high levels of absolute poverty.

As I have already indicated, what these countries will really gain from the expected debt cancellation is a reduction of about one-third (on average) in their actual debt-service payments every year. The total of debt-service actually paid by these countries in 1998-99 was \$2.7 billion and this will be reduced to \$1.9 billion, a reduction of 0.8 billion.¹⁰ Since the total population of these 22 countries is 212 million, it amounts to less than four dollars per person per year. This is a paltry sum, and the remaining debt burden an excessive demand when the needs of these countries are considered — or for that matter when one considers what a small sum the remaining \$1.9 billion is for the creditors and how easy it would be for them to cancel it completely. They have, after all, complied with the policy wishes of the creditors.

The impact of declines in aid and dependence on commodity exports

Even these modest benefits are likely to be offset due to the decline in aid to these countries. At a talk in Berlin on 2 April, expressing concern about this ongoing decline in overseas aid, World Bank President James Wolfensohn pointed out that “overseas aid to Africa has fallen from \$32 per person in 1990 to \$18 per person in 1998” (Wolfensohn 2001). This makes the mere \$4 per person resulting from debt relief look very meagre indeed.

Further, these countries are enormously dependent on the export of primary products, many of them having more than 90% of their exports made up of agricultural goods. Given that commodity prices have been in decline for some time, their revenue from exports is greatly at risk.

When these factors are taken into consideration, it seems dubious that things are likely to improve for these countries. In fact, since these countries are faced with enormous problems in terms of health issues, poverty, etc., and at the same time are faced with reduced aid and probably with reduced income from exports, it seems inevitable that they will have to borrow further, so one must presume that there is already a renewed debt crisis looming.

Too many countries are left out

The World Bank lists 41 countries as heavily indebted poor countries. Even of these countries, barely more than half have begun to receive debt relief. But the HIPC list itself is far too short. Bangladesh, with a per capita GDP of \$339 and fully 48% of its people living in absolute poverty, in 1997 paid 16% of its export earnings on debt servicing. Cambodia, struggling to rebuild the country, is paying 54%.¹¹ These are just a

couple of examples. The Jubilee 2000 Campaign listed 52 countries that it considered needed debt cancellation. Others have insisted on debt cancellation for the whole developing world. Twenty-two countries is simply too few.

Too narrow a perspective

The interpretation of the debt crisis itself still attributes the causes of the crisis to bad governance in the indebted countries and apports too little of the responsibility to the creditors and to international structures.

The demand for structural adjustment

While the goal of poverty reduction has been introduced, this has not replaced the demands of structural adjustment, but has simply been added on. Even when the word “structural adjustment” is replaced with “reform”, the policy content does not change.

In April of this year, the World Bank published a document called *Aid and Reform in Africa: Lessons from Ten Case Studies*.¹² This document was even lauded as an abandonment of structural adjustment. AllAfrica.com said that the report “marks abandonment of the mandatory structural adjustment approach that has defined World Bank and IMF aid to Africa for almost three decades”.¹³ In fact, however, the only aspect of structural adjustment that this report seeks to bring to an end is the process of imposition that, according to the report, leads to a lack of sense of ownership by the countries undergoing reform programmes. By ownership is meant the sense that the programmes adopted are the countries own programmes, coming from the countries own choices, and not imposed from without. The report states that the sense that reform is imposed results in that reform not being sustainable.¹⁴ There is, however, nothing in the report to suggest that the policies that make up structural adjustment and reform need to be reconsidered.

The policies that make up reform are policies that derive from the neo-classical or neo-liberal school of economics and include privatization, currency devaluation, opening of markets, deregulation of foreign investment, the removal of subsidies to local producers and products, etc.

From Catholic religious working in countries undergoing structural adjustment programmes, we hear stories of increased gaps between rich and poor, increased unemployment, projects to promote rural development and self-reliance being undermined by the influx of cheap goods from overseas, concentration of ownership of land in the hands of the few as agri-

cultural production is focused more and more on exports, etc. On the whole, the on-the-ground experience of Catholic religious seems to be negative towards structural adjustment. Likewise, numerous NGOs, also working largely from on-the-ground experience, have been equally as critical. Most particularly the NGOs involved in the Structural Adjustment Participatory Review Initiative Network (SAPRIN) have reached very similar conclusions:

*As a result of privatization policies, for example, there has been an increase in unemployment and job insecurity, workers' rights have been weakened, regulatory efforts have been ineffectual, user costs have increased while service quality has declined, and service expansion has not met needs. In some cases, privatized industries have proven to be more inefficient than public enterprises. Liberalization policies have had a significant negative impact on agricultural production and the rural sector, women, unskilled workers, and small and micro-enterprises, thereby exacerbating inequalities and leading to a further concentration of wealth. Local industry has suffered, and priority has not been given to reorienting and strengthening local productive capacity. The labour-market reform programme has led to greater job instability, poorer working conditions and higher incidence of abuse of labour rights. A fall in real wages, declining purchasing power and greater inequality in the distribution of income have accompanied the move to greater labour-market flexibility. Fiscal-policy reform, in the form of public expenditure cuts and imposition of user fees, has led to reduced access by the poor and disadvantaged groups to quality health care, education and housing.*¹⁵

In fact, numerous economists, such as former World Bank Chief Economist Joseph Stiglitz, have raised serious questions not just about the processes of imposition of structural adjustment policies, but about the policies themselves.

So it is not just the fact of imposition but the very policies being imposed that is the problem. Yet the commitment of the World Bank to these policies remains unchanged. In fact, so strong is this commitment that the HIPC section of the World Bank web site defines the very purpose of the HIPC Initiative in terms of reform: “The principal objective of the Debt Initiative for the heavily indebted poor countries (HIPC) is to bring the country's debt burden to sustainable levels, subject to satisfactory policy performance, so as to ensure that adjustment and reform efforts are not put at risk by continued high debt and debt-service burdens”.¹⁶

In fact, the report mentioned above, *Aid and Reform in Africa: Lessons from Ten Case Studies*, winds up being a call to other donors as well to refrain from supporting countries that do not implement reform. The end result is likely to be even more coercive — a form of sanctions or a boycott of aid to those coun-

tries who do not implement the desired policies.

Goals for Genoa

Certainly the results achieved by the campaign remain far from the ultimate goal of the campaign. As many will recall, these goals were:

- cancellation of all unpayable and all unjust debt of developing countries,
- the establishment of independent, transparent and representative (of creditors, indebted country governments and civil society) procedures for dealing with this and future debt issues.
- the establishment of procedures to see that similar debt crisis do not emerge in the future — implicitly, the establishment of an equitable world economy.

While only minimal steps have been taken towards only one aspect of this goal, in other respects the debt campaign has achieved a great deal. The very fact that some countries have achieved some debt relief is a step forward. Further, perceptions of the debt crisis have changed enormously in the past five years. The call for debt cancellation has become mainstream, and mainstream economics newspapers and periodicals such as the Financial Times and the Economist have published editorials supporting debt cancellation. This is a significant achievement for the campaign and it implies that the campaign's methods have proved effective and should be continued.

While the meeting of the G8 is not a decision-making meeting, it provides an opportunity to make appeals to the governments of the G8 countries who are both the major creditors and have essential control of the voting in the World Bank and the IMF.

The Genoa meeting of the G8 will provide an opportunity to make the creditors realize that, although the Year 2000 has passed, the debt campaign has not gone away and it will continue until the debt is cancelled and a reasonable degree of equity is established between developing and developed countries. Perhaps, in the process of formulating goals and demands for the summit, the following factors could be considered:

- The biggest hold-up to debt cancellation now is the unwillingness to cancel multi-lateral debt. Demands could therefore focus on having the World Bank and the IMF cancel debts.
- Little will be achieved if debt relief is accompanied by cuts in overseas aid. Debt relief must be in addition to, not instead of, other forms of aid.
- The aspects of the campaign that have so far been ignored by the creditors (an independent, transparent procedure and measures to avoid similar crises in the future) still need to be addressed.
- Far from avoiding future debt crises, there appears to be a renewed one in the making. The decline

in overseas aid, the dependence of many indebted countries on commodity exports along with an ongoing decline in commodity prices, and continued loans for activities that will not generate income (such as for dealing with the HIV/AIDS crisis) are all setting countries on course for a continued or renewed debt crisis. Some of the following measures could be considered:

- Free access to developed country markets for the goods of the developing countries;
- Assistance to countries to enable them to overcome their dependence on agricultural exports, or, more importantly, a better deal for agricultural producers in the world market;
- Value to be placed on self-reliance, not just on market competitiveness;
- Assistance in the form of grants, not of loans, at times of humanitarian crises, or for health related issues, or for other projects that will not be profit-generating. These grants could be considered compensation for past and present injustices and not simply as charity. (The World Bank has loaned an estimated \$578 million for AIDS.¹⁷ No matter how concessional the interest rates, these are not funds that are going to generate income with which debts can be repaid. It is hard to imagine how these loans can do anything but generate debt crises. They should have been grants).

In sum, the goals and demands of the campaign remain what they were: the immediate goal is the cancellation of the debt, and the long-term goal is an equitable world economy. We approach the Genoa Summit aware that we remain a long way from these goals, but encouraged by the partial successes already achieved and by the growing number of people who have come to awareness and support these goals.

Bibliography:

World Bank Abandoning Structural Adjustment Approach. AllAfrica.com. 27 March 2001.

<http://allafrica.com/stories/200103270418.html>

Andrews, David; Boote, Anthony R.; Rizavi, Syed S. and Singh, Sukhwinder. *Debt Relief for Low Income Countries.* IMF Pamphlet Series No. 51, 1999.

<http://www.imf.org/external/pubs/ft/pam/pam51/contents.htm#glossary>

Devarajan, Shantayanan; Dollar, David; Holmgren, Torgny (edd.) *Aid and Reform in Africa: Lessons from Ten Case Studies.* Washington D.D.: The World Bank, 2001.

<http://www.worldbank.org/research/aid/africa/release/aid.htm>

UNCTAD 1. Criteria for Identifying LDCs.

<http://www.unctad.org/en/subsites/ldcs/document/criteria.htm>

UNCTAD 2. The Least Developed Countries — Country Backgrounds.

<http://www.unctad.org/en/subsites/ldcs/country/country.htm>

Wolfensohn, James. *The Challenges of Globalization, The Role of the World Bank*.

<http://allafrica.com/stories/200104030088.html>

World Bank and IMF Staff. *Heavily Indebted Poor Countries (HIPC) Initiative: Status of Implementation*. Development Committee of the World Bank and the IMF. 19 April, 2001.

[http://wbln0018.worldbank.org/dcs/devcom.nsf/\(documentsattachmentsweb\)/April2001EnglishDC20010012/\\$FILE/DC2001-0012-HIPC.pdf](http://wbln0018.worldbank.org/dcs/devcom.nsf/(documentsattachmentsweb)/April2001EnglishDC20010012/$FILE/DC2001-0012-HIPC.pdf)

World Bank 1. *Saprin Challenges World Bank on Failure of Adjustment Programs*. SAPRIN, April 2000.

<http://www.igc.org/dgap/saprin/april2000.html>

Notes:

¹ Andrews, David; Boote, Anthony R.; Rizavi, Syed S. and Singh, Sukhwinder. *Debt Relief for Low Income Countries*. IMF Pamphlet Series No. 51, 1999.

<http://www.imf.org/external/pubs/ft/pam/pam51/contents.htm#glossary>

² World Bank and IMF Staff. *Heavily Indebted Poor Countries (HIPC) Initiative: Status of Implementation*. Development Committee of the World Bank and the IMF. 19 April, 2001, p. 3. [http://wbln0018.worldbank.org/dcs/devcom.nsf/\(documentsattachmentsweb\)/April2001EnglishDC20010012/\\$FILE/DC2001-0012-HIPC.pdf](http://wbln0018.worldbank.org/dcs/devcom.nsf/(documentsattachmentsweb)/April2001EnglishDC20010012/$FILE/DC2001-0012-HIPC.pdf)

³ *Ibid.* p. 4.

⁴ *Ibid.* p. 8.

⁵ *Ibid.* p. 8.

⁶ UNCTAD. The Least Developed Countries — Country Backgrounds.

<http://www.unctad.org/en/subsites/ldcs/country/country.htm>

⁷ UNCTAD. Criteria for Identifying LDCs.

<http://www.unctad.org/en/subsites/ldcs/document/criteria.htm>

⁸ Statistics taken from the APEC homepage (<http://www.apecsec.org.sg/member/indi.html>) and ascribed to The Economist Pocket World in Figures, 2000 Edition.

⁹ UNCTAD. The Least Developed Countries — Country Backgrounds.

<http://www.unctad.org/en/subsites/ldcs/country/country.htm>

¹⁰ *Heavily Indebted Poor Countries (HIPC) Initiative: Status of Implementation*. p. 9.

¹¹ UNCTAD. The Least Developed Countries —

Country Backgrounds.

<http://www.unctad.org/en/subsites/ldcs/country/country.htm>

¹² Devarajan, Shantayanan; Dollar, David; Holmgren, Torgny (edd.) *Aid and Reform in Africa: Lessons from Ten Case Studies*. Washington D.D.: The World Bank, 2001.

<http://www.worldbank.org/research/aid/africa/release/aid.htm>

¹³ *World Bank Abandoning Structural Adjustment Approach*. AllAfrica.com. 27 March 2001.

<http://allafrica.com/stories/200103270418.html>

¹⁴ *Ibid.* p. 9.

¹⁵ SAPRIN Secretariat and Executive Committee. *SAPRIN Challenges World Bank on Failure of Adjustment Programs*. April 2000. <http://www.igc.org/dgap/saprin/april2000.html>

¹⁶ (<http://www.worldbank.org/hipc/about/about.html>)

¹⁷ *World Bank HIV/AIDS Project Lending*. <http://www.worldbank.org/html/extdr/pb/pbaidactivities.htm>

Ref.: Text from the Author.

Gender Preference in Culture and Tradition

One Saturday night, in August 1990, in Xiamen, Fujian Province, where I was teaching, I decided to take a walk in the park. It was a lovely summer evening and many young couples with their one child were cooling off from the hot day's sun. All around were young fathers and mothers doting on their healthy, jolly, little emperors, but only here and there could I see a little girl — and I had been told by one of my students that people in Xiamen preferred little girls to little boys. If such indeed was the truth, my eyes could not easily verify this as fact.

The 1990 census in China revealed that the male sex ratio at birth was abnormally high (about 114 boys to 100 girls). In some rural areas or in densely populated provinces such as Guangxi, Zhejiang, Anhui, Sichuan, Shandong and others, the male ratio reached as high as 125, 132, and even 149 to 100 girls.

Nature has fixed the ratio of male to female births. Nature dictates that the ratio of boys should be slightly higher than that of girls: 102-106 males to 100 females. China's tampering with nature has resulted in a constant increase in the ratio of male births to female births.¹

In one city in Shandong, it is estimated that the ratio reached 163.8 boys to 100 girls. What happened to the girls? Where are they? They evidently have gone missing. The number of "missing" girls in China is already in the millions, and a Chinese source estimated that by the year 2000, that number might rise as high as 70 million.² The 2000 census will no doubt reveal the present extent of the problem. The causes of this imbalance are easily explained. They are girl infanticide, gender selection abortions, abandonment of baby girls who may never be registered with the government, as well as baby girls who are not abandoned, but neither are they registered. This imbalance is also a fallout of China's one-child policy.

Women in feudal China and gender preference

Gender preference in China is deeply rooted both in culture and in tradition. For centuries, China was a feudal society. Feudal societies are always male oriented and male centred. Vestiges of that society, along with the Confucian concept of the superiority of the male, remain even today, deeply engrained within the Chinese psyche.

In China's feudal society a son was an absolute

necessity to carry on the family lineage. The son bore the responsibility of supporting and caring for his parents in their old age. He was responsible for seeing that they had a first class funeral, and to offer sacrifices for their spiritual needs after their death. The daughter, on the other hand, was expected to get married, and stay married, no matter how undesirable the match might be. Divorce for the woman was out of the question. When she married, she left home to live with and to serve her in-laws. She was "lost", useless to her own family.

In China's feudal society, it was generally assumed that women were neither intelligent enough, nor ever mature enough, nor sufficiently resourceful to care for themselves. The woman was the private property of men, expected to bear sons for her husband, and to cater to his every wish.

A vivid symbol of female subservience to men was the practice of binding women's feet first introduced during the Tang dynasty (618-907). The practice lasted nearly 1000 years, and during the Ming (1368-1644) and the Qing (1644-1911) dynasties, a woman whose feet had not been bound was considered ineligible for marriage.³

Within the confines of a feudal society, women had no role whatsoever in the marketplace. Work outside the immediate home area was reserved solely to men. Women could not inherit family property or money. The male, therefore, controlled whatever sources of income came into the home. Women were left with no economic status, and as a consequence, without power.

Women in the New China 1949-1979

The New China made great strides in trying to eliminate discrimination and bias against girls and women. Its laws emphasized that the female of the species enjoyed the same rights as the male in all areas of life: birth rights, familial rights, political, economic, cultural, educational and social rights, besides eliminating arranged marriages. Both men and women were now free to choose their own marriage partners; widows, previously forbidden to remarry, were now given the option of remarriage. Women could inherit the family property, and receive equal pay for equal work.

During this thirty-year period, China was a closed society. It had very little contact with the world out-

side. Within the country itself there was little competition; wealth was fairly evenly distributed, crime was almost non-existent since no luxuries were available, and everyone was clothed and fed, albeit at a rather low standard.⁴

As China opened up to the outside world, the leaders realized the need for competition within the marketplace. Some workers worked hard and others were lazy, but all received the same pay. Dissatisfaction caused stagnation. Political movements such as the anti-rightist campaign (1957), and the “Cultural Revolution”, (1966-1976) had left a bad impression on the people and the world. It was obvious that drastic reforms were badly needed.⁵

Acceleration of reforms

Reforms started in earnest in 1978. China opened up to Western technology and began to make great strides in economic development. The Chinese Government was conscious of the value that the feminine contribution could bring to its modernization programme. In 1988, the government passed the “Regulations governing labour protection for female staff and workers”. The “Law of the People’s Republic of China on Protection of Rights and Interests of Women” was adopted at the Fifth session of the Seventh National People’s Congress on 3 April 1992, and the “Beijing Declaration” was passed on 15 September 1995, at the UN Fourth World Conference on Women. All of these when adhered to can go a long way towards eliminating discrimination against women. With China’s new openness came increased opportunities for both men and women. This new situation also made for fierce competition between the sexes and presented major challenges for women in particular.

In spite of these very good laws and regulations, inequality is still rampant in most areas of life beginning with birth, education, the work place, government posts, and in all spheres of management and decision making. The problem of gender preference is most acute in the rural, and especially in the poorest and underdeveloped rural areas of China. In these locations the moral as well as the demographic implications of gender preference give way to immediacy, pragmatism and the desire to maintain traditions that glorify the male and dishonour the female in the human family. Where there is more openness to new ideas, as in China’s larger cities, gender prejudice is gradually diminishing.

In these locations there is the desire to modernize and leave behind those structures which make China vulnerable to criticism from the West. Still, the battle is far from won. Protective policies and regulations are often ignored. Male employers prefer to hire men who

will not be absent for maternity leave or to take care of children. Women, therefore, are often forced to work for lower salaries than are men doing the same jobs.

Having given only a brief overview of the general gender situation, I would now like to focus more specifically on a few factors that militate against the female in China getting her equal share of the equal rights guaranteed her by the State.

The one-child family

Back in the 1860s, a Chinese official called for millions of young men and women to become Buddhist monks and nuns as the most humane way to solve China’s overpopulation problem. At that time China had some 400 million people. Over the next decades the population increased at an average rate of 0.4 per cent. After 1949, public health improved, food was generally better distributed, infants were less likely to die, and people multiplied. Chairman Mao said, “People are the most precious thing under heaven”. As a result the government did not begin to encourage small families until the late 1970s.

In January 1980, when the population was nearing the one billion mark, the government issued *Document I* which called for a national campaign to promote planned parenthood and legal, administrative and economic strategies to limit the married couple to one child. A mix of rewards for those who signed the one-child pledge, and penalties for those who did not, cut birth-rates in both the cities and countryside. A billboard in Beijing displayed a smiling couple holding a baby girl. The Chinese caption read, “To bear one child only is best”. Underneath the English translation read, “You had better have only one child”.

In setting up the one-child policy in 1980, the government was intent on regulating population growth. The government, now feeding its entire people for the first time in its history, saw the continually expanding population as an insuperable obstacle to maintaining this goal, and detrimental to the whole of its modernization programme. A statistic constantly quoted by the government in the eighties was, “China must feed 22 per cent of the world’s population on 7 per cent of the world’s arable land”.

In promoting the one-child policy, the government did not intend to reactivate feudalistic and Confucian concepts of the inferiority of the female sex, or to reinforce the absolute necessity for a married woman to give birth to a male child. Yet this is precisely what happened. If a couple could have only one child, the sex of that child became all-important. So important, in fact, that although not condoned by the government, the one-child policy has become responsible for an unknown but significant number of girl infanticides,

gender selection abortions, and the failure to register female births. Non-registration makes little girls non-persons because they are non-existent in the eyes of the government. Efforts of the government to legislate or carry out well organized and convincing programmes to curb these practices have had very little effect.

Girl infanticide

Girl infanticide has a long history in China. Missionaries were well acquainted with the practice before 1949, especially among the rural population where males were obviously more useful than females.

The results of a survey issued on 3 April 2000, by the Buddhist, Muslim, Catholic and Christian Groups on Human Rights, initiated by the Asian Human Rights Commission, show that between 1970 and 1980, female infanticide in China reached the alarming figures of nearly 800,000 baby girls killed or abandoned in one region alone. About 82,000 boys were also missing, but the researchers believe that these were adopted or transferred to other families, but most of the little girls were killed. A 1978 population report in three counties of Zhejiang province noted the discrepancy between male and female births reflecting the "recurrence in recent years in some places of abandoning and killing little girls".⁷

During the 1980s, in spite of laws promulgated against girl infanticide, the number of missing little girls, and the incidence of infant girls dying shortly after birth kept on increasing.

Additional surveys in the early 1980s revealed that more and more men were having difficulty finding a wife in certain provinces, e.g. Anhui. That province had for several years registered a very high number of infant girls' deaths.⁸ There were indications that many had used the most common way of getting rid of little girls: to drown them shortly after birth.

Throughout Chinese history, superstitions have had a hand in discriminating against the female child. Some people believed that if a girl was killed, the next child to be born would be a boy. A woman who gave birth to four girls in a row was thought to be possessed by the devil. The fourth child had to be eliminated. In South China, some believed that to give birth to a girl in certain months would bring death to the father or the eldest son. All these superstitions protected and favoured the male offspring.⁹

Gender selection through technology

Another form of girl infanticide flowing from the one-child policy is gender selection through abortion. New technology, especially ultrasonography introduced in the mid-80s, continues to play an important role in

gender selection. The original purpose of ultrasound was to assess diseases, and ascertain the health of the fetus, but women in China by the thousands, even millions, aware that they are allowed to have only one offspring, undergo ultrasonography to determine the gender of their unborn child. If the test reveals that they are carrying a female fetus, they often choose to have an abortion. This makes it possible for them to have another pregnancy, hopefully that will produce a son.

The one-child policy is not solely to blame for girl infanticides in China, but the policy joined to modern technology has helped to spark a cultural reflex within the Chinese psyche awakening once again, certain deep rooted traditional conditionings that it is preferable to bear a son than a daughter.

Failure to register and abandonment of girls

Another reason for the skewed ratio of female births to male births can be attributed to the failure of parents to register a female birth. Many parents cannot begin to imagine killing their own flesh and blood. These often fail to register the birth of a girl with the government hoping to be able to try again, and give birth to a boy. Without the birth registration, these little girls are totally disenfranchised.

Some parents desperate for a boy child actually abandon their little girl, often somewhere where she will be found and rescued.

When Catholic missionaries arrived in China in the last half of the 19th century, they immediately recognized the problem and opened up orphanages. These orphanages were not orphanages in the strict sense since most of the parents were alive somewhere. At that time, besides the cultural necessity of having a male child, the people were very poor. As a result they abandoned their little girls. Today, poverty cannot so easily constitute the real reason for abandonment, yet the phenomenon remains.

A visitor to China's "orphanages" today, whether State or Church operated, is struck by the similarity between China's present orphanages and those at the beginning of the 20th century. Today's orphanages like those of yesteryears are filled with little girls. The rare male child in these institutions is always handicapped. Since the handicapped little boy cannot fulfill his traditional Confucian duties towards his parents, he is of no more value than a girl.

Before 1949, and even today with the reopening of convents and churches, parents abandoning their little girls leave them at the church's, the Bishop's or priest's door, by the Sisters' convent or even in the dark corners of temples where they are likely eventually to be found.

In 1944 during the Sino-Japanese War, Sister Ri-

chard Wenzel, a Maryknoll Sister at the Loting orphanage, wrote in her diary that the Sisters “were receiving an average of 400 to 500 children each month, from one to 15 years old — dying of rickets, dysentery and smallpox dysentery and smallpox.”¹⁰ Many of these, of course, were war orphans, but I personally know that the practice still goes on today.

A short while ago, I was visiting a home for elderly and ill women religious, in a village in South China. Just before supper, a young couple arrived and deposited their baby girl in the arms of an elderly Sister. They said they were going to the mountains for a while. The Sisters all understood the meaning of the statement. They were abandoning the child to go somewhere where they were not known, where they could try to have another child, who this time, hopefully would be a boy. Since they were going to a strange place without any child, they would not be fined for violating the one-child policy. They left without looking back. The Sister looked at the little baby girl lovingly. The child was pale and had a bad cold. Sister said, “We will never see them again”. She gently cuddled the abandoned child.

Girl infanticide, gender preference abortions, the abandonment of little girls and failure of registration, all have deep roots within China’s history and culture. They will neither easily nor quickly be eradicated.

The same policy with a twist

In its new directive on family planning issued by the Central Committee of the Communist Party of China and the State Council on 7 May 2000, “the government allows a certain flexibility in the application of the one-child policy”, explains Chen Shengli, a spokesperson for the State Family Planning Commission (SFPC). “The one-child per couple pattern”, he says, “has never been an overall family planning policy imposed on every couple everywhere. The pattern is a general guideline mainly for cities and areas with high population density, while different places have followed different patterns with regard to their respective realities”.¹¹ Chen also maintains that the gender preference of boys to girls is also being abandoned in urban areas. “A total of 212 out of 360 families polled earlier by the Tianjin Education Research Institute in North China regard having a girl as ‘a pleasure’ the same as having a boy. Seventy-three families even prefer to have a girl because girls ‘are more caring for their parents’ when they grow up.”¹²

In spite of these “assurances”, a careful look at the new document strongly reiterates that the population target for 2010 remains 1.4 billion. “This objective will be achieved by maintaining the one-child per family policy which began 20 years ago. However, new

family planning controls for ethnic minorities are also on the cards”. Previously, ethnic minorities, whose birth and infant death rates are very high, had been given a certain leeway in the application of the one-child policy. He added, “The country will continue to encourage marriage and child bearing at later ages and call for one child per couple”.¹³

The role of the Church in fostering equality

The Bible tells us clearly that men and women are equal, “So God created humankind in his image, in the image of God he created them, male and female he created them”(Gn 1:27). But what happened in Christianity’s interpretation of this equality in the Bible? After 20 years of research, feminist theologians have come to the conclusion that the Christian Churches’ misogynist interpretation of the Scriptures has justified the oppression of women.¹⁴ The Old Testament especially is obviously androcentric. All Sacred History was written from a strong patriarchal mindset. As a result, Christian Churches of all denominations are guilty of sexist attitudes by minimizing the role of women in society, and by portraying them either as temptresses, e.g. Eve, or Jezebel, the wife of Ahab, the King of Israel, who was a wicked and shameless woman. These attitudes find their roots in Hebrew culture from which much of Christianity originates. These attitudes were re-enforced in mediaeval times in the West through ignorance of biology and the science of medicine. Thus we find even the great St Thomas talking about women as inferior to men. He saw them as an accident of nature, an imperfect creature, and the result of the bad south wind.

Who will change these attitudes?

In the Scriptures we read, “Whom shall I send, and who will go for us?” And I said, ‘here I am; send me.’ And he said, ‘Go...’” (Is 6:8). Christian women today educated in the Scriptures have a grave responsibility to their sisters everywhere to rectify the longstanding, long accepted, one-sided interpretation of Scripture. The Gospel of Luke, carefully studied, can go a long way to show that Jesus, contrary to the customs of his day, never looked down on women. Some of his most complimentary statements were reserved for women. Although his heart went out in compassion to the multitudes, his heart’s compassion went out especially to women for whom he reserved his most important revelations. He manifested himself as the risen Christ to Mary Magdalene before he did so to his Disciples. It was to her that he gave the task to announce his Resurrection to his apostles. It was to the Samaritan woman, a foreigner and a sinner, that he first

revealed himself as Messiah.

Although Confucianism, Buddhism and Christianity, three of the major world's religions, give lip service to the equality of the sexes, the reality is that their actions usually favour the male of the species, giving him more importance, power and privilege. "Confucianism reinforces the ethic structure that a wife should follow her husband, and the doctrine of three values to obey from the idea of the predominance of men over women in the Yin and Yang theory. Buddhism reinforces the idea of male superiority through the idea that woman cannot be a Buddha, since only the male body can be a Buddha. The only way a woman can be a Buddha is by changing her physical body into a male form".¹⁵ In Buddhism, therefore, the female nun is inferior to the male monk. Christianity must also bear its share of the blame and responsibility. Almost from its beginnings, Christianity, taking root in patriarchal societies, re-enforced patriarchal concepts of the superiority of the male over the female. Until recently, when liberationists discovered the strength and force of Our Lady's Magnificat, she was always portrayed as sweet, silent, and as totally submissive, the knight's lady who always needed to be protected. This concept led the Christian Churches to limit the role of women to being good submissive wives and devoted mothers. They were never encouraged to be individuals in their own right with their own dignity. They were to be the faithful and dutiful handmaids, always subservient to the male of the species. There have been many changes, but until very recently, this was the woman's definitive and accepted role everywhere in society.

One of the best ways for women to overcome discrimination is for women of all religions to band together in a common effort to conscientize Church leaders and men to the unjust patriarchal structures present in all religions. Calling attention to sexist language can go a long way to increasing this awareness. The words we use carry our mental attitudes and concepts. In China, the struggle for greater democracy can also be a powerful force for equality.

Han Kuk-Yom, the director of the Institute for Asian Feminist Theology, has formulated the task of religious women for transformation to equal culture with the following aims:

1. empowering women to challenge oppressive structures in their church, their country, and in the global community;
2. affirming (in shared leadership and decision making, theology and spirituality) the decisive contributions women are already making in churches and communities;
3. giving visibility to women's perspectives and actions in the struggle for justice, peace, and the integrity of creation;

4. enabling churches to free themselves from racism, sexism and classicism, and teachings and practices that discriminate against women;

5. encouraging churches to take actions in solidarity with women.¹⁶

Unless women win their God-given right to full participation in society and the Church, they will never enjoy equality. Full participation of women in the life of society and the Church can give birth to new insights and approaches to the concept of cosmology, reconciliation, and the mission of the Church in society. When women win, and are given their rightful place as equals among equals with men in the public arena, the whole of creation will have found a key to a deeper integrity of life with nature. When the theological reflections of women of all religious persuasions are taken seriously and within all the societies, the world will be a more human place in which to live.

Notes:

¹ Yi Jeung-seun, "Preferences for Sons and Male Chauvinism" in Workshop 2, Religion and Culture, Second East Asian Women's Forum, 22-24 August 1996, Seoul, Korea.

² Religious Perspectives on Human Rights, E-Newsletter, Vol. 2. No. 14, initiated by the Asian Human Rights Commission.

³ Xie Heng, "The Changing Role and Status of Women in China", <http://dae.com/1990/ISUPAP8.html>.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ Religious Perspectives on Human Rights, *op. cit.*

⁷ Croll Elizabeth, *Changing Identities of Chinese Women*, Hong Kong University Press, Zed Books, 1995, London, New Jersey, p.112.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.* p. 143.

¹⁰ Wiest Jean Paul, *Maryknoll in China*, (Orbis Books, Maryknoll, New York., 1988).

¹¹ Ma Guihua, *China Daily*, 1 November 2000.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Yu-Fen Chen, "Towards a Balanced Spirituality for Confucian Women", Second East Asian Women's Forum, Seoul, Korea, 22-24 August 1996.

¹⁵ Man Kuk-Yom, "The Task of Religious Women for Transformation to Equal Culture", Workshop 2, Religion and Culture, Second East Asian Women's Forum, Seoul, Korea, 22-24 August 1996.

¹⁶ *Ibid.*

Ref.: Text from the Author.

Mgr Leonardo Legaspi, o.p.

Le rôle des évêques philippins dans la transformation de la société

[NDLR – Mgr Leonardo Z. Legaspi, o.p., est vice-président de la Conférence des évêques catholiques des Philippines (CBCP). Il a donné cette conférence à la faculté de théologie de l'université Santo Tomas, à Manille, le 12 avril 2000, soit il y a presque un an. Entre temps, les Philippines ont connu une crise politique qui s'est terminée par le renvoi du président Joseph Estrada, contre qui une procédure en destitution avait été entamée, et l'installation à la présidence de sa vice-présidente, Gloria Macapagal-Arroyo. L'Église catholique en général, le cardinal Sin, archevêque de Manille, ont joué un rôle presque central dans ce changement aussitôt baptisé par les chroniqueurs *People Power II*, en référence aux manifestations de rue de 1986 (*People Power I*) qui avaient conduit à la chute de Ferdinand Marcos. Le rôle et la place de l'Église catholique dans la société philippine, tels sont les thèmes abordés par Mgr Leonardo Legaspi. À ce titre, il nous est apparu intéressant de publier le texte de sa conférence. La traduction est de la rédaction d'Églises d'Asie.]

Aujourd'hui je viens vers vous, non, je l'espère, comme un fils prodigue, mais comme un pèlerin fatigué qui a besoin d'un oasis où se reposer et se retremper à une espérance et une force nouvelles. Car, pour emprunter une citation de Charles Dickens : *"Ceux-ci sont les temps les meilleurs, ceux-ci sont les pires des temps"* pour les évêques des Philippines. Quand nous parlons, nous sommes critiqués. Quand nous nous taisons, nous sommes ridiculisés. Quand nous agissons, nous sommes tenus pour fous. Quand nous n'agissons pas, nous sommes jugés irresponsables. Donc, ne nous blâmez pas si parfois, nous voulons nous reposer en un lieu que nous appelons notre maison.

Qu'est ce qui a fait de ce lieu saint une demeure pour moi ? Dans son dernier livre sur la vocation chrétienne, le présent maître de l'ordre dominicain, le P. Timothy Radcliffe, décrit la chaleur qui règne à l'intérieur d'une communauté dominicaine. Celles-ci, dit-il, *"sont des lieux dans lesquels frères et sœurs doivent se donner mutuellement du courage lorsque le cœur manque à quelqu'un, le pardon quand l'un commet une faute, la vérité lorsque quelqu'un est tenté de se mentir à lui-même"*¹. Cette université est pour moi ce lieu, cette communauté chaleureuse.

Et ainsi, je viens aujourd'hui marcher avec vous, partager avec vous mes soucis pastoraux, non pour vous amener au découragement, mais plutôt pour illuminer par l'espoir notre recherche commune pour établir le règne de Dieu. Il a été observé que lorsque saint Dominique traversait les villages, il se mettait à chanter. Je prie pour que, pendant que nous évoquons les problèmes contemporains, leur poids ne nous écrase pas, mais nous donne le courage et la liberté *"pour aller en d'autres lieux accomplir des choses nouvelles"* (Radcliffe, p. 53), si bien que, ensemble, nous puissions *"chanter un chant nouveau"*.

Quels sont les défis contemporains auxquels un évêque philippin doit faire face ? À mon avis, on peut les caractériser comme identifiant trois points de crise, à savoir : 1) le problème de la communication entre les évêques et les fidèles ; 2) le problème de bâtir une communauté de disciples dans une société plurielle ; 3) le rôle problématique de l'Église en ce qui concerne la politique.

Le problème de la communication

Dans les temps récents, le public philippin a été confronté à trois questions brûlantes : l'Accord sur les forces armées en visite (*Visiting Forces Agreement*), l'imposition de la peine de mort, les directives en période électorale visant au choix des candidats à la présidence. Dans ces trois domaines, les suggestions et les enseignements des évêques furent largement ignorés. Un théologien les a appelés *"échecs du magistère"*. Au sein de la Conférence épiscopale catholique des Philippines règne le sentiment peu agréable que les messages des évêques, leurs lettres pastorales, leurs exhortations n'arrivent pas jusqu'aux fidèles qui, en nombre croissant, ignorent tranquillement nos enseignements. Mais un échec dans la communication est, pour les pasteurs à qui la Parole de Dieu a été confiée, un sérieux problème.

À mon avis, toute réflexion en commun de la part de la CBCP sur la question de savoir pourquoi certains de ses enseignements clairs ne donnent pas les résultats espérés doit commencer par une analyse courageuse afin d'examiner si oui ou non nous-mêmes sommes devenus une partie du problème.

Prenons la question du **langage**. Nos lettres pastorales ont toujours été écrites en anglais, avec la seule exception de la Lettre pastorale au sujet de la

Spiritualité catholique philippine, qui fut récemment publiée sous le titre *Landas ng Pagpapakabanal*. Il est temps de nous demander si l'anglais est encore la meilleure langue pour atteindre les esprits et les cœurs des Philippins aujourd'hui. Il est intéressant de savoir que la première version de la lettre pastorale sur la spiritualité était en anglais ; mais le comité ad hoc qui travailla sur le sujet déchira le premier brouillon par pure frustration car il ressemblait à un traité de théologie compréhensible seulement par quelques intellectuels curieux. De plus, et c'est plus important, la tournure d'esprit anglaise ne pouvait pas de façon adéquate exprimer les significations internes des rituels populaires, des dictons de sagesse, des symboles partagés, des types de conduite, et le *kalooban*, qui constitue ce que nous appelons la spiritualité philippine.

Outre la question de la langue utilisée, toute évaluation de nos *"échecs magistériel"* doit examiner le **contenu** de nos lettres pastorales et de nos exhortations. J'aimerais partager avec vous un point de vue exprimé au cours de la Conférence évêques-hommes d'affaires (BBC) dont le thème était : *"Où en sommes-nous aujourd'hui dans la construction de l'Église des pauvres ?"* Dans son document critique, Mme Melinda Quintos de Jesus, directeur exécutif du Centre pour la responsabilité et la liberté des médias, critiqua la BBC pour être restée dans le rôle de critique qu'elle avait joué durant les années de Marcos. Elle percevait la BBC comme se concentrant encore et toujours sur les défauts du gouvernement et des dirigeants politiques. Elle continue en disant qu'*"il est peut-être temps pour la BBC de s'examiner elle-même et de réévaluer la force de son effort. Peut-être, le temps demande que la BBC explore la profondeur de son caractère unique dans l'accomplissement d'une vision de foi. Il est temps de se tourner vers l'intérieur, vers ce qui internalise les principes de la foi, l'affermissement et l'affirmation de sa force salvatrice et rédemptrice"*.

Après avoir lu cette réaction, je me suis demandé si cette critique ne s'appliquerait pas à la CBCP. Nous pourrions peut-être nous demander : *"Sommes-nous restés l'esprit fixé sur des soucis et des stratégies dont le contexte propre appartient à la période autoritaire de Marcos ? Ne devrions-nous pas nous engager maintenant dans des activités identifiées comme prioritaires par le Second Conseil plénier des Philippines ?"* Ceci n'est pas un appel pour que l'Église se retire dans l'isolement du sanctuaire – mais au contraire qu'elle aille en première ligne, là où se joue la bataille réelle pour gagner les âmes des fidèles.

Où sont les premières lignes ?

Le théologien allemand Walter Kasper, dans son livre *La foi et le futur* (1985), énumère cinq défis qu'il considère comme fondamentaux pour l'espèce humaine aujourd'hui. Ce sont : 1.) l'élimination de la guerre et

l'institutionnalisation de la paix ; 2.) l'élimination de la faim, de la pauvreté, et la stabilisation de la population ; 3.) la suppression de l'exploitation et de l'oppression ainsi que la démocratisation de l'État et de la société ; 4.) la fin du pillage des ressources naturelles et la protection de la nature et du genre humain contre lui-même ; 5.) la guérison de l'aliénation et la création d'un nouveau *homo humanus*².

Mgr Kasper conclut que, face à ces cinq défis, ce qui est en jeu aujourd'hui est *"rien de moins que la survie de l'humanité dans une forme humaine"*.

Gardant présent à l'esprit la validité de cette liste de cinq défis qui constituent la crise de l'âge moderne, je vais les reformuler à la manière dont le PCP-II a marqué les lignes de front où les Philippins font face à ces défis contemporains. Je parlerai en termes de foi, d'espérance et de charité, dont la présence ou l'absence définira la grandeur ou la misère de notre humanité.

Il y a la ligne de front où **l'individu** fait face à une société sécularisée. Pour le PCP-II, le devoir de l'Église est la formation d'une **foi** informée et communautaire, missionnaire et adulte, aimante et inculturée (Actes 62-73). Il y a le front où **l'individu et sa famille** sont assujettis aux pressions d'une économie mondialisée. Pour le PCP-II, le rôle de l'Église en cette matière est d'offrir **l'espoir** qui est donné à ceux qui s'engagent dans l'effort pour renouveler notre Église comme Église des pauvres (Actes 122-136). Finalement, il y a le front où **l'individu et ses voisins** se trouvent dans une situation de violence et de haine. Le rôle de l'Église ici, d'après le PCP-II, est d'être une Communauté de disciples du Christ dont le grand commandement est **l'amour** de Dieu et du prochain (Actes, ch 4).

La qualité propre et unique de la communication pastorale est le *magis*, le *"plus"* qu'elle introduit partout, élevant toute entreprise humaine – car ce qui distingue la communication pastorale de toutes les autres est le pouvoir de donner un sens à tout effort humain en le dirigeant vers Dieu. Et ce *plus* n'est rien d'autre que l'introduction de plus de foi, de plus d'espérance, de plus d'amour dans l'effort des Philippins pour construire une société juste et humaine.

Nous, évêques, avons-nous donné à notre peuple plus de foi, d'espérance et d'amour lorsque nous communiquons avec eux à travers nos lettres pastorales et à travers le témoignage de nos actions collectives ?

La communication est réalisée ou empêchée non seulement par la langue et par le contenu, mais aussi par son **mode d'expression**. Il y a une forme de communication adaptée aux enfants, et une autre aux adultes. Aujourd'hui, le laïc philippin est devenu adulte. Il est intellectuellement informé, culturellement capable de s'exprimer, et capable de se mouvoir dans un environnement complexe et pluraliste. Le laïc philippin ne trouve plus que sonner les cloches et faire

la quête soient des actes signifiant une vraie participation aux affaires de l'Église. Ainsi, nous évêques, devons nous demander si notre manière d'enseigner devrait incliner davantage vers la persuasion plutôt que vers le commandement autoritaire. Il est peut-être temps pour nous d'être vus davantage comme des donneurs de valeurs plutôt que comme des donneurs de réponses. De cette manière, nous ne ferons pas obstacle au désir évident de nos laïcs de participer de façon créative et signifiante à l'entreprise commune pour édifier la communauté de Foi, la communauté d'Espérance, la communauté d'Amour qui est l'Église des Philippines.

Le problème de la construction d'une communauté chrétienne

En 1991, le PCP-II se posait la question : *"Quel genre d'Église devons-nous être pour faire face au défi de notre société, en ce moment où nous entrons dans le troisième millénaire ?"* La réponse était : être une communauté de disciples du Seigneur Jésus-Christ. Il tentait ensuite de définir les caractéristiques d'une telle communauté : elle posséderait l'unité dans la diversité (Actes 91) ; tous ses membres seraient égaux en dignité (Actes 95). Dans une telle communauté, le laïc participera plus pleinement à la vie et à la mission de l'Église (Actes 99). Par ces moyens, les membres de cette communauté sauront qu'ils sont un peuple sacerdotal, prophétique et royal (Actes 115). Vivre dans une telle communauté satisferait le profond désir du Philippin de *kaayusan*, d'ordre sortant du chaos (Actes 256).

Nous savons très bien que notre communauté actuelle n'est pas une telle communauté. Dans notre voisinage, dans notre lieu de travail, dans nos sphères publique et privée, l'esprit humain ne rencontre pas *kaayusan* mais le chaos, qui étourdit et blesse les personnes, jeunes ou âgées. Notre combat de chaque jour doit être de préserver notre humanité à l'intérieur des communautés blessées par la cupidité et la violence, la saleté et la pollution, les injustices et la corruption.

Puisque les assauts contre la dignité humaine, l'identité et l'intégrité sont dirigés contre des communautés qu'hommes et femmes dessinent, notre quête de solutions doit naturellement se centrer sur le renouvellement des communautés humaines. Mais qu'est cette communauté ?

J'ai indiqué plus haut les caractéristiques d'une communauté de disciples telle qu'elle est décrite par le PCP-II, à savoir : unité dans la diversité, égalité dans la dignité, pleine participation à la vie et la mission de l'Église. Ces caractéristiques essentielles, même si elles sont valides, n'épuisent cependant pas toute la signification inhérente à tout ce qu'est une communauté. Une telle liste pourrait aisément glisser dans la répétition de déclarations "maternelles" qui apportent du réconfort

mais ne conduisent pas à des actes de renouvellement.

Or, la mise en œuvre de ces caractéristiques est un appel à un nouveau type de relations fondées sur les vertus qu'hommes et femmes ont découvertes et utilisées en construisant des sociétés humaines. Il y a un passage, dans un livre de Walter Lippmann, paru en 1937, intitulé *La bonne société*, qui pourrait nous aider à comprendre les vertus qui ont affecté l'histoire humaine. Dans sa conclusion, il écrit :

*"Il doit y avoir un désir fort d'être juste. Il doit y avoir une capacité grandissante à être juste. Il doit y avoir discernement et sympathie quand on estime les demandes particulières d'intérêts divergents. Il doit y avoir des standards moraux pour décourager la demande de privilèges et l'exercice arbitraire du pouvoir. Il doit y avoir résolution et valeur pour résister à l'oppression et à la tyrannie. Il doit y avoir patience, tolérance et bonté lorsqu'on écoute les demandes, les discussions, les négociations et la réconciliation"*¹³.

Alors, quelle est la contribution d'une université dans l'effort herculéen de construire une bonne société, une communauté chrétienne ?

Le P. Timothy Radcliffe, o.p., remarquait que, dans le travail pour chercher la vérité, l'université édifie aussi des communautés. Il écrit : *"Finalement, une université contribuera à l'édification d'une communauté humaine et à l'art du dialogue si ses membres sont capables de parler ensemble. Newman écrivit un jour que, s'il avait à choisir entre une université avec de très savants professeurs et des examens rigoureux, qui enseignerait à ses élèves beaucoup de faits, et une université dans laquelle beaucoup de jeunes gens simplement se rencontraient et avaient des débats entre eux, alors sans hésitation il choisirait la seconde. Parce que la fonction première d'une université est de nous enseigner à devenir des gens sociaux, capables de parler, d'écouter et d'apprendre de gens qui sont différents"*¹⁴.

Peut-être alors, la plus grande contribution que peut apporter une université pour soigner un monde malade est d'aider les hommes et les femmes à *"ruminer, cogiter, jouer avec les idées, rêver et faire des découvertes inspirées"*¹⁵ et d'offrir un espace où des conversations avec des étrangers peuvent prendre place.

Une conversation avec des étrangers : entre science et religion, entre chrétiens et musulmans, entre citoyens et politiciens, entre artistes et agriculteurs, et même entre évêques et laïcs.

Nos conversations doivent donc être pluralistes car la construction d'une communauté demande attention, non seulement en faveur de quelques personnes choisies, mais aussi des nombreuses communautés entremêlées qui caractérisent notre monde. Notre attention a peut-être été trop longtemps rivée sur les sphères politique et économique en négligeant l'art, la culture, l'éducation et les loisirs. Nous avons oublié de reconnaître les contributions vitales à la construction de la communauté qu'ont apportées les artistes créatifs que l'on peut trouver non seulement dans les arts

traditionnels comme la peinture, la musique, l'architecture, mais aussi parmi les scientifiques. Dans sa *Lettre aux artistes*, le pape Jean-Paul II partage avec nous son appréciation pour ceux qui, à travers leur travail artistique, transportent d'enthousiasme des générations. Il écrit : *"Au seuil du troisième millénaire, mon espoir pour vous tous les artistes est que vous ayez une expérience intense d'une inspiration créatrice. Que la beauté que vous transmettez aux générations futures soit telle qu'elle les étonnera. Devant le caractère sacré de la vie et de la personne humaine, et devant les merveilles de l'univers, l'étonnement est la seule attitude appropriée"* (Vatican, 4 avril 1999).

L'étonnement, l'attitude d'étonnement (ou d'admiration) ! Peut-être que nous évêques devrions être moins connus pour notre expertise en droit canon et davantage pour notre encouragement à promouvoir ce qui est beau dans la vie des gens, de sorte qu'ensemble nous puissions chanter – un chant nouveau – de louange et d'admiration devant Dieu !

Le problème de la politique

C'est dans le domaine de la politique que les évêques sont de plus en plus critiqués comme chantant un vieux chant ou même comme chantant faux : ce chant de controverse et d'opposition entendu durant l'époque de Marcos. Certains feraient remonter ce vieux chant aussi loin que la période espagnole, quand les évêques étaient gouverneurs et les curés étaient maires. Aujourd'hui, nous, les évêques, sommes accusés de semer le conflit et la désunion quand nous parlons de politique – et pour les évêques que le pape a appelés *"gardiens de l'unité"*, ces accusations sont en vérité très graves. Nous avons vu des paroissiens sortir des églises lorsque nos lettres pastorales touchant la politique sont lues durant la messe. Certains secteurs des médias prennent plaisir à prendre nos déclarations hors de leur contexte dans le but de donner l'impression que nous avons entrepris de déstabiliser le gouvernement.

Il est intéressant de noter que la CBCP n'est pas la seule Conférence épiscopale qui a été critiquée pour ses positions chaque fois qu'elle a touché à des questions politiques. Aux États-Unis, l'ecclésiologue jésuite américain, le P. Avery Dulles, notait que *"lorsque les évêques interviennent dans des questions controversées de caractère séculier, ils soulèvent une opposition contre eux à l'intérieur de l'Église, et par conséquent ils minent leur propre autorité pour enseigner et gouverner"*⁶. Il nous rappelle aussi ce que le Synode des évêques de 1971 recommanda : *"Il n'appartient pas à l'Église, en tant que communauté religieuse et hiérarchique, d'offrir des solutions concrètes pour la justice dans le monde dans les sphères sociale, économique et politique"*. Le P. Dulles continue en disant que, dans le contexte américain, il serait probablement meilleur pour les évêques de laisser les questions politiques être résolues par le travail normal

du processus politique et qu'il faudrait prendre soin de ne pas donner l'impression que l'Église est un groupe de pression sur les candidats et les élus, les menaçant de sanctions ecclésiastiques.

Mais est-ce que cette déclaration recommandant que l'Église évite de faire des recommandations sur des questions concrètes est encore vraie dans le contexte philippin où le monde politique est moins mûr et moins capable d'assurer les droits de l'homme et le bien commun ?

Dans sa grande Exhortation pastorale de 1997 sur la politique aux Philippines, la CBCP arriva à une conclusion pessimiste quant à notre culture politique. Elle dit : *"La politique des Philippines, de la manière qu'elle est pratiquée, nous a été néfaste en tant que peuple. C'est peut-être le plus grand échec dans la vie de notre nation et l'obstacle le plus pernicieux empêchant notre plein développement"*. Après avoir donné ce point de vue comme représentant son jugement sur la politique aux Philippines, la CBCP continue en se justifiant d'avoir consacré plus de la moitié de ses lettres pastorales depuis 1945 à des sujets en rapport avec les questions politiques. Par exemple, en 1984, la CBCP promulgua une déclaration sur une élection annulée et sur le travail de la Commission constitutionnelle ; en 1989, sur la corruption ; en 1990, sur le problème de la dette étrangère ; en 1998, à propos de l'Accord sur les forces armées en visite. Outre ces déclarations plus formelles, les porte-parole de la CBCP ont donné des interviews sur une grande variété de sujets politiques allant des nominations aux cabinets ministériels aux initiatives pour amender la Constitution, ou encore à l'inauguration d'un casino louche déguisé en restaurant flottant. On donne l'impression que, pour chaque action gouvernementale, il doit y avoir une réaction correspondante de la part de l'Église, aussi banale que soit la question. Il y a aussi l'impression que nous, évêques, parlons trop et trop superficiellement sur des sujets qui demandent davantage d'étude et de recherche objective.

Mais depuis quelle perspective l'Église des Philippines, à travers la CBCP, justifie-t-elle ses mandements et exhortations dans le domaine politique ? Le message de 1971 du Synode épiscopal, qui constitue comme une pierre angulaire, donne une réponse directe et claire à notre question lorsqu'il affirme : *"L'action en faveur de la justice et la participation à la transformation du monde nous apparaissent comme une dimension constitutive de la prédication de l'Évangile ou, en d'autres termes, de la mission de l'Église pour la rédemption de l'espèce humaine et sa libération de toute situation d'oppression"*.

En conséquence, et suivant cette affirmation, les évêques des Philippines ont accentué la fonction de libération de la vertu de justice dans l'Évangile – justice dans la réforme agraire, justice dans les relations de travail, justice dans les questions des droits de

l'homme, justice dans les procédures d'élections, justice dans nos relations avec nos frères musulmans... Mais, comme le dit clairement la déclaration synodale de 1971 que nous avons citée, les exhortations pastorales de la hiérarchie ne sont pas des déclarations de gens désengagés, elles ne sont pas les commentaires de gens regardant cela de haut, mais bien celles d'évêques qui sont impliqués dans des questions de justice et qui sont des participants à la transformation du monde.

Et depuis quel point de vue les évêques prennent-ils part à des actions en faveur de la justice ? Premièrement et par préférence, du point de vue des gens humiliés et opprimés, du point de vue des pauvres et des victimes. La voix des évêques doit s'élever des communautés des opprimés. Ainsi, nos voix deviennent un appel à la justice. C'est la voix des évêques, jointe aux voix des hommes et des femmes dont les vies ont été brisées dans leur lutte de tous les jours par les effets destructifs de systèmes économiques injustes et de structures sociales déshumanisantes.

Mais, du fait que le charisme prophétique des évêques contient un impératif pastoral de travailler pour la libération des opprimés, on ne devrait pas conclure que c'est aussi la responsabilité des évêques de dresser des programmes politiques concrets pour le pays. Il ne demande pas non plus que les fidèles soient d'accord avec les interprétations et les prescriptions pratiques des événements politiques contenus dans nos exhortations. Il y a une prise de conscience croissante dans l'Église des Philippines que nous vivons dans une société plurielle qui respecte la dignité et la liberté des fidèles de souscrire dans les matières politiques à une pluralité de vues qui ne contredisent pas les principes moraux et les enseignements de l'Église. C'est le devoir pastoral des évêques, non de donner des prescriptions concrètes qui dispensent les laïcs de penser et d'agir, mais plutôt d'appeler au dialogue et à un processus de discernement qui forme la conscience des fidèles à poursuivre la justice dans les arènes publiques de la politique.

Les évêques, dans les *Actes et Décrets* de leur PCP-II, soulignent que c'est la responsabilité des laïcs, et non des évêques, "*de participer activement et de prendre la tête des actions visant à la rénovation de la politique en accord avec les valeurs de la Bonne Nouvelle de Jésus*" (Actes 350). C'est le travail des fidèles d'amener dans chaque sphère de l'activité humaine, sociale, politique, économique, culturelle, l'expérience du transcendant qui découle de leur foi chrétienne.

Les évêques doivent faire un appel pour un dialogue sérieux entre eux et les laïcs. Car le dialogue est le processus indispensable pour développer une vue commune et un engagement commun aux valeurs morales. C'est le dialogue qui amène une participation significative des laïcs et qui élève leur solidarité avec les évêques. C'est un dialogue de collaboration avec les

évêques qui donnera au laïcat des arguments solides pour instiller une dimension morale dans le débat public. Donc, je lance un appel pour davantage de dialogue entre la CBCP et une communauté académique comme la vôtre ; pour plus de discussions sur les sujets politiques entre les évêques et les professeurs de votre université en sciences et en politique ; pour un plus grand partage de réflexions en vue de créer un terrain et un engagement communs entre les évêques et vos professeurs et vos docteurs en médecine sur des questions comme l'augmentation des tests génétiques et sur les droits des embryons. Et j'appelle à des échanges plus fréquents entre les évêques et vos artistes, musiciens et poètes pour que nous apportions davantage de beauté dans nos structures, d'imagination dans nos raisonnements, de créativité dans notre évangélisation.

Si de plus hauts standards de moralité doivent être introduits dans nos lois et nos mœurs, si nos structures sociales, politiques et économiques sont conduites pour modifier le caractère destructif de nos systèmes technologiques globaux, si l'esprit de nos citoyens ne doit pas être envahi par des idéologies de violence ou de vulgarité, alors il y a urgence pour les évêques et les académies de créer un univers commun de significations et de valeurs qui uniront notre peuple. Car c'est la responsabilité primordiale des hommes et des femmes des académies de définir et d'élaborer des valeurs qui constituent le consensus de la nation par lequel les gens au pouvoir seront "*jugés, dirigés et corrigés*".

Donc, cet appel pour un dialogue de collaboration entre l'Église et l'université implique un défi pour changer la société. Mais il fournit aussi un défi pour changer l'Église. Ensemble, nous sommes appelés à façonner la conscience de la nation.

La relation entre justice et charité

Nous avons vu que c'est dans la poursuite de la justice que l'Église des Philippines a gagné le respect de nos fidèles et de la communauté internationale. Mais cette insistance sur la justice a donné aux évêques l'image de prophètes sévères qui appellent la vengeance du ciel sur les politiciens corrompus, les violeurs et les meurtriers. Nous sommes les nouveaux Isaïe et Jérémie qui dénoncent les mauvais agissements des gens au pouvoir.

Mais nous devons nous souvenir que la vertu de justice n'existe pas toute seule, isolée. Elle tire sa pleine signification d'une autre vertu évangélique, celle de la charité.

Pour beaucoup, la relation entre justice et charité est difficile à maintenir. La justice est associée à ce qui est fort tandis que la charité est considérée comme une vertu faible, en pratique presque efféminée. Et pourtant, la tradition chrétienne place fermement la justice dans la norme de l'*agape* ou charité. La justice peut posséder un

caractère vindicatif, spécialement quand elle est cantonnée à l'intérieur d'une perspective politique limitée. Nous voyons cet effet de division parmi les chrétiens sur la question de la peine de mort. L'influence de l'amour sur la justice conduit vers une communauté plus humaine, une vue qui trouve un écho dans *Quadragesimo Anno* quand elle déclare : *"La justice peut, si elle est fidèlement observée, enlever les causes de conflit social, mais elle ne peut jamais amener l'union des esprits et des cœurs"* (n° 137).

Le pape Jean-Paul II émet un sentiment similaire en 1980 dans son encyclique *Dives in Misericordia* (riche en miséricorde), quand il mentionne le rôle de l'Église : *"Il est impossible d'établir ce lien (d'amitié mutuelle) entre les gens s'ils veulent établir leurs relations mutuelles seulement d'après la justice ... L'Église doit considérer comme un de ses principaux devoirs (à toutes les époques) que de proclamer et d'introduire dans la vie le mystère de la miséricorde suprêmement révélée en Jésus-Christ"*. Cette insistance sur la miséricorde et la compassion nous rappelle l'appel du pape Paul VI à l'Église à promouvoir une *"civilisation de l'amour"*.

Le temps est peut-être venu pour nous, évêques des Philippines, de corriger la projection univoque que certains secteurs des médias donnent de nous, à savoir que nous vengeons les prophètes, et que nous contrebalançons ceci par l'identité christique du Bon Berger, dont la compassion va vers les brebis perdues et dont le Cœur Sacré pardonne même les pécheurs les plus endurcis. De cette manière, nous pouvons aider à remplir le désir du Pape de *"proclamer et d'introduire dans la vie le mystère de la miséricorde..."*.

Car le charisme pastoral des évêques embrasse à la fois la justice et la charité et les unit entre elles. Nous possédons aussi le charisme de proclamer et d'exercer la compassion, d'étendre le pardon et la miséricorde de Dieu aux meurtriers et aux voleurs, de laisser la porte ouverte à une nouvelle vie aux pécheurs, si dépravés soient-ils, de briser le cercle de fer de la vengeance et de la haine dans notre société, en faisant des pas audacieux en avant vers la réconciliation, qui ne diminuent pas cependant les exigences de la justice. Peut-être si nous, évêques, avions témoigné d'actes de pardon aussi significatifs que celui du pape quand il entra dans la cellule de la prison de celui qui a tenté de l'assassiner, et ceci pour l'embrasser et le pardonner – alors une telle action aurait des échos jusqu'à chaque extrémité de la nation. Elle donnerait courage aux frères et sœurs d'Aparri pour pardonner leur parent dévoyé, et à un musulman de Jolo pour embrasser un chrétien dont les parents l'ont privé de sa terre.

Car, comme l'a dit Jean-Paul II, l'instrument suprême pour la transformation de la société est *"le mystère de la miséricorde"*.

Une école d'espoir et d'amour

En conclusion, permettez-moi de retourner aux réflexions du maître de l'Ordre dominicain, le

P. Timothy Radcliffe. Il caractérise ainsi les écoles dominicaines : *"Nos centres d'étude sont des écoles d'espoir, quand nous nous rassemblons pour étudier, notre communauté est un centre de prédication permanent. Dans un monde qui a perdu sa confiance dans la valeur de la raison, elle témoigne de la possibilité d'une recherche commune de la vérité. Cela peut être un séminaire universitaire discutant un cas d'éthique biomédicale, ou un groupe d'agents pastoraux étudiant ensemble la Bible en Amérique latine. Là nous devrions apprendre la confiance mutuelle comme partenaires dans le dialogue, compagnons dans l'aventure"*.

Devenir *"compagnons dans l'aventure"* pour poursuivre la vérité devient possible seulement si cette grande université est aussi une école d'amour. Car, comme le note le P. Radcliffe, l'entrée dans une université est comparée par saint Albert le Grand à l'entrée dans une communauté de gens qui cherchent la vérité en découvrant comment vivre avec d'autres gens, comment les écouter, comment apprendre d'eux. Au cœur de toute vraie étude il y a cette vraie humilité inséparable de la science qui permet de vivre ensemble dans l'amitié. Le P. Radcliffe conclut alors que l'étude universitaire *"n'est pas juste apprendre des faits, mais aussi apprendre l'art de l'amitié. C'est pourquoi il est important pour moi que l'Angelicum soit connue comme 'l'université de l'Amitié'"*.⁸

Notes :

- (1) Timothy Radcliffe, o.p. : *Sing a New Song, Dominican Publications*, 1999, p. 51.
- (2) Ossip Flechtheim, cité par Walter Kasper : *Faith in the Future*, Burnes and Oates, 1985, p. 1.
- (3) Walter Lippmann : *The Good Society*, Boston, Little Brown, 1937, p. 363.
- (4) Timothy Radcliffe, o.p., *op. cit.*, p. 247.
- (5) Theodore Zelden, cité de Radcliffe, *idem*.
- (6) Avery Dulles, s.j. : *Religion and the Transformation of Politics*, AMERICA, 24 octobre 1992, p. 297.
- (7) Radcliffe, *op. cit.*, pp. 61-62.
- (8) *Idem*, pp. 269-279.

Réf. : *Églises d'Asie*, CBCP Monitor, mars 2001. Dossiers et documents N° 3/2001, Supplément EDA N° 327.

Fr Francis Anekwe Oborji
Vice-President of the International Association
of Catholic Missiologists (IACM)

Trends in Third World Theologies *Missiological Perspective*

Introduction

The theological concepts that emerge continually in the *Third World* are having a strong impact both on the *Third World* itself and on the nations of the Northern hemisphere where Christian theology has very ancient roots. Today the Christian world is bombarded with phrases such as *Latin-American theology (of liberation)*, *Asian theology*, *African theology*, etc. In a certain sense, these theological trends which are emerging in the young Churches are merely the fruit of the missiological reflections of newly evangelized nations. They are the expression of the way in which the Christians of these regions try to interpret the Christian message and to provide models taken from their own situation, their own culture and their own experience as a nation in order to interpret the mystery of the Christian faith. These reflections also reflect the commitment of theologians in relating the Christian message to the socio-cultural, political and economic reality of their regions. Rooted in common faith in Jesus Christ and in his Gospel message, in communion with all the local Churches and with the universal ecclesial Family whose centre is communion with the See of Peter, these trends are the contribution that the theologians of these areas offer to the development of a common Christian heritage.

However, the emergent theologies in the *Third World* reveal they have two essential trends in common. The first is their emphasis on Christology — a way of interpreting the mystery of Christ which starts from the people's concrete religious-cultural experience. The second is the concept of liberation, theologians' commitment to place the Gospel message in relation to the socio-cultural, political and economic situation of the people.

In this study, I will speak of the trends in *Third World* theologies and of their significance for mission. The following points will be discussed: 1. Historical background; 2. Continental divisions: a. Latin-American theology, b. Asian theology, c. African theology; 3. Conclusion and critical evaluation.

1.1. Historical background

In 1976 the "Ecumenical Association of Third World Theologians" (EATWOT) was created in Dar-

es-Salaam, Tanzania, for a common sharing of experiences of theological reflection. It began with a Conference on the theme: "The emergent Gospel". This was followed by other Conferences:

1977, Accra (Ghana): on African theology;

1979, Colombo (Sri Lanka): on Asian theology;

1980, San Paolo (Brazil): on basic communities;

1981, New Delhi (India): a synthesis to review the work done and begin general Assemblies, to be celebrated every five years.¹

After seven years of dialogue, Third World theologians felt that the time had come to start a dialogue also with the "progressive" theologians of Europe and North America. Some forty theologians from the Third World and roughly the same number from Europe and North America gathered in Geneva in 1983 to examine the nature of the differences that separated them and to find a common ground for doing theology in a world divided by cultures, religions, racism, sexism and the class concept of politics.

The Assemblies that followed:

1986, in Oaxtepec (Mexico): "Convergences, divergences and fruitful exchange between Third World theologies";

1991, in Nairobi (Kenya): "Third World spirituality: a cry for life";

1996, in Manila (The Philippines): "The search for a new just world order: challenges for theology".

From 24 to 30 August 1997 the third meeting of theological reflection for the Indios peoples of Latin American was held in Cochobamba (Bolivia). Its theme was "Indigenous wisdom, source of hope". More than 200 delegates gathered together to continue reflection on this new form of theology which seems subdivided into two main currents: the more radical *Indio-Indian* theology, which wants to go back to the myths and traditions of the past excluding evangelization, which is seen as the ideology of the *conquistadors*; *Indio-Christian* theology, which tries to reformulate the indigenous past within the Christian milieu, almost a synthesis between two irrenounceable "loves": the indigenous peoples with their plan of life and the Church with its plan of salvation. In the *Final Document* of Cochabamba we

read: "We must study our own cultures more and more, return without respite to the sources of our wisdom and discover in the lives of our peoples the manifestations of God, Father and Mother, also revealed in Christ".

At the same time, theologians in Asia, above all in India, say they cannot give a decisive answer because the concepts are missing. According to Dalston Forbes (President of the Sri Lankan Association of Theologians): "We are immersed in these problems, like in the first Christian centuries, when Christians came up against Greek thought: an understandable expression of the Christian message had to be found according to that culture and those philosophical categories. Gradually, also through debates and errors, orthodox ways of expression emerged. But it took centuries". Forbes adds, "we are the first generation of Indian theologians who have looked at this unknown world of Buddhism and Hinduism. We feel like Christopher Columbus when he discovered America: he thought he had understood everything and he had not understood anything. We are suspected of betraying Jesus and instead we are looking for new ways of conveying the message we have inherited, based on the questions Buddhists ask us" (cited in: *Amico* (IMC magazine) 9, [November 1998], p. 13). Samuel Rayan (another Indian theologian) declares, "When we people of the Third World gather together to study theology and to share risky commitments, we are not an exclusive club of professionals and academicians, but brothers and sisters struggling for the liberation of peasants, labourers, the poor, the illiterate, young people without a voice. We try to see that they are with us, that they have an opportunity to express themselves in their own way and that what divides become essential ingredients in theological production. Our method and our conviction require that the Gospel should be addressed to the poor and that the oppressed, having been awakened, should be the subject of theology" (*Amico*, 9, [November 1998], p. 14).

The starting point for African theologians is found in their Final Message to the Pan-African Conference of Third World Theologians in Accra, Ghana (17-23 December 1977). The Theologians declared: "We consider that African theology should be understood within the context of African life and culture, with respect for the creative commitment with which the African people are trying to map out a new future for themselves ... from the African situation ... defining itself according to the people's struggles in their resistance against the dominating structures. Our task as theologians is to create a theology that comes from the African people and enjoys their trust". It is on the basis of this that Appiah-Kubi, one of the organisers of this Conference said, "That the Gospel has arrived in Africa to stay there is an undeniable fact. But it is now

that our theological reflections must be directed to real contextual African situations.... How shall we sing the Lord's song in a foreign land, in a foreign language, with foreign thoughts, according to a foreign ideology? (cf. Ps 137:4). For more than ten years now, this cry of the Psalmist had been the cry of many African Christians. We ask to serve the Lord with our own expressions.... The struggle of theologians, scholars and other African Christians on occasions such as this consultation lies in wanting to find a theology that speaks to our people where we are, allows us to give an answer to the critical question our Lord Jesus Christ asked: "Who do you (African Christians) say that I am?".²

The bitter tone Appiah-Kubi uses to describe the main concern that accompanies the theological commitment is fairly common among a large part of Third World theologians, as we will see shortly.

Contextual theology is a form of Christian theology that is necessary today in view of the increasing awareness of the reality of the plurality of religions, cultures, philosophies, different opinions and socio-political systems. In its missiological task of incarnating the Christian faith in every continent theology has a reason for tackling the discussion of *Sitz im leben* in these regions in the light of their religious, socio-cultural, political and economic reality.

Briefly, contextual theology deals with two main topics: on the one hand dialogue with religions, the role of cultures in evangelization (theology of inculturation); and on the other, the "Gospel and human promotion" (or liberation theology). In the first case — interreligious dialogue and inculturation — theology must affirm its compatibility with the Gospel in communion with the universal Church (cf. *RM*, nn. 52, 54). With regard to the discussion on socio-political and economic reality, this must be done in its correct context, which is to proclaim the Gospel through which the Church offers a force for liberation that leads to conversion of heart and to ways of thinking capable of fostering human dignity, development and a healthy solidarity among peoples (cf. *RM*, n. 59).

In our context (which has its origin in the political and economic language of recent years) the term *Third World* refers to the modern world's situation of economic development. In the theological area, theologians' concerns are related to a *geopolitical* system where the countries of the North tend to dominate the countries of the South and to keep them under control not only with colonialism but also with post-colonial forms. This kind of domination means that the countries of the South retain a façade of political pseudo-independence, but in actual fact are dominated with economic and military means. The term supplants the expression "underdeveloped countries" in the media and specialised writings. Therefore in order to compare the

“Third World” with the “First” and “Second” Worlds, theologians try to interpret the levels of economic development between countries in the various zones.³

1.2. Continental divisions

Limited space prevents me from going into detail about all the major currents and countercurrents that are known today and that have developed in Third World theologies. The time is not even sufficient to mention the phenomena present in the various nations. Therefore I will limit myself to explaining the main aspects of these theologies in the following order (as already indicated above): a) Latin American theology; b) Asian theology, and c) African theology.

1.2.1. Latin American theology

Latin American theology is influenced by the socio-cultural situation of the *New World*. Certainly it is not easy to arrange it systematically since its historic roots branch out all over Latin America and are also influenced by the presence *in loco* of inhabitants of African origin and by the local religious traditions of the aborigines. But it is also true that this theology is very susceptible to the long experience of foreign domination that the continent was subjected to on an economic, political and social level. The structures of injustice that reign in Latin American society have greatly influenced the Church's apostolate and theology in this continent. Therefore we will consider liberation theology which in this vast territory is its most salient and best-known theological expression.

There are three social factors that have contributed greatly to the development of liberation theology in Latin America (and also in other *Third World* countries): a situation of dominion and oppression; the emergence of the concept of liberation; and the lack of possible political expressions that could channel this concept directing it into a constructive collective consciousness. The oppression that still reigns has a long history. Its present form has its origins above all within the structure of European colonialism and slavery that accompanies it — a structure operative in Latin America since the beginning of the Spanish-Portuguese colonisation. Not even the wars of independence and the ensuing political situation were able to break down this structure. British and American imperialism followed and finally neo-capitalism with its modern and refined forms of exploitation.

It is from this context that Latin American theology originates. Indeed, it starts as a result of a disappointing experience, the fruit of development programmes adopted during the sixties. Initially there was a faint hope that technological solutions and de-

velopment projects would put an end to the mass poverty that devastates Latin America. But when these attempts failed miserably, many Latin Americans were convinced that these schemes had no other purpose than to consolidate the traditional social structures without in any way trying to solve the causes of underdevelopment. The failure of these development programmes convinced many Christians that it was necessary to break away from the prevailing system. Furthermore, the teachings of the Second Vatican Council, the Encyclical *Populorum Progressio* and the deliberations of CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) aroused the conscience of many Christians. Many theologians began to emphasise the truly unbearable reality in which their continent lived in order to contest the Council declarations.

Thus a Latin American liberation theology began that took the concrete situation of Latin American as its starting point, not theoretically but by analysing the concrete *experiences* of Christians in a process of liberation. It explained the problems and experiences of faith in the light of the reality of the Christian mystery. This reflection is not limited to an academic level but it is also taking root among ordinary people. It is a theology that is concerned with putting liberation into practice, that is, it is involved concretely in favour of the oppressed, both individually and for the people as a whole, starting from its practical and specific option for the poor and the oppressed. It is the whole reality that must be judged, and it is starting from this perspective that the *Word* of God will be interpreted.

For authors of liberation, theology is a reflection on the activity of the Church; it is necessary to discover the Holy Spirit's presence there. However, theology cannot be limited only to the life of the Church; it must draw its inspiration from the problems of the world and of history. Only in this way will theology be able to express God's word in a new and useful way for its age. In other words, liberation becomes the key concept of this theology. It sees in human history *a process of liberation* for humanity. Through this process a new society gradually develops with a new humanity. It is a permanent “cultural revolution”, at the end of which there will be a world “in which every person, of any race, religion or nationality, will be able to live a fully human life, free from every form of slavery imposed by others or by natural forces which for now humanity is still unable to control”. As Heribert Bettscheider says, in the concept of liberation one must distinguish three levels of meaning:

a) Liberation refers to the aspirations of oppressed classes and peoples. This oppression is the result of conflicts that cannot be solved with a regular process of development. This is possible only with the advent of a radical liberation.

b) On a deeper level, liberation indicates a process in which humanity takes its own destiny in hand. It is a dynamic process in which men and women gradually develop all their dimensions so that, in the end, they find they are new people in a different society.

c) Finally, the process of liberation presents a theological aspect. The Bible description makes Christ a Saviour and a Liberator. He frees humanity from sin, which is the ultimate cause of any break-up of friendship, of any injustice and of any oppression. Christ truly frees — that is, he makes a life of union with him possible; this is the basis of real communion⁴ (cf. Bettscheider in Muller 1997:273).

The three processes are not parallel: rather they include one another and find their complete foundation in the Gospel message. The above definitions are meant to show that liberation belongs to the broader context of a relationship between progress in the temporal sphere and God's Kingdom. The liberation of humanity and the growth of God's Kingdom are both directed to a perfect communion of human beings with God and with one another.

Among the main authors of Latin American liberation theology we find H. Camara, N. Paz, L. Boff, C. Boff, J. L. Segundo, E. Tamez, J. Sobrino, J.M. Bonino, S. Galilea, G. Gutiérrez, etc.

On 22 March 1986 the Congregation for the Doctrine of the Faith published a document on "liberation" entitled "Christian freedom and liberation". The theme comes within the context of the "history of freedom" and starts from the beginning of modern times to describe the state of freedom in the world today. It contains a description of the progress made in achieving freedom, and it also mentions the ambiguities in the modern process of liberation. The document also points out that the liberating mission of the Church aims at the integral salvation of humanity and the world. The power of the Gospel penetrates into human history; it purifies it and gives it new life. And here the document lays special emphasis on the fact that the option for the poor is the fruit of love. Finally it insists on the necessity of bringing about a structural change in society.

1.2.2. Asian theology

The expression *Asian theology* is very deceiving, because it concerns an enormous continent. Asia is the home of many other great religions (Hinduism, Buddhism, Confucianism). Christianity truly represents only a very small minority (with the exception of the Philippines, the only Christian country). The characteristic aspect of Asian theology lies in its emphasis on inter-religious dialogue; and this is entirely logical, seeing that

in this continent other great religions are predominant. However, here as in other parts of the Third World, the theological commitment is centred on Christological formulations, although in fact most of the non-traditional and important Christological approaches are being made in Southern Asia, namely, in India and Sri Lanka; and in the Far East (the Philippines). We feel it is interesting to give a brief presentation of: a) Indian theology; b) Korean theology; c) Japanese theology.

1.2.2.1. Indian theology

The characteristic of Indian theology we wish to consider is the *cosmic* aspect (*Logos*) followed above all by R. Panikkar. Bearing in mind the universal orientation of religions (above all in the case of Hinduism and Christianity: Christ as the mystery of God for the whole world; in Hinduism, the fundamental equality of all religions as ways of reaching the only *Brahman*), Panikkar studies the possibility of dialogue between Hindus and Christians. Since a place of encounter is possible only in God and not in the individual way of understanding God — the God who is present in the concrete history of humanity, albeit with different names — "Christ" thus becomes the Christian category of this presence of God.

The fundamental concept is that the *Logos*, the ineffable, the absolute, the transcendent is infinite and the infinite can manifest itself in infinite ways. Creation, the cosmos, is one manifestation of the *Logos*. Human beings are manifestations of the infinite *Logos*. According to Panikkar, wherever *humanitas* reaches perfection it is a perfect manifestation of the *Logos*.⁵ Jesus of Nazareth is a perfect manifestation of the *Logos*, since in him *humanitas* reached its perfection.⁶

The real foundation of Panikkar's Christology lies in his concept of *cosmotheandric experience* and in the new religious consciousness that emerges from this experience. Cosmotheandric experience is based on Panikkar's conviction that the ultimate reality is at the same time one and multiple. The "many" are one and the one is "much" because there is a real inter-penetration of the cosmic, the divine and the human as distinct but real dimensions of everything.⁷ For Panikkar, God (*theos*), man (*anthropos*) and the cosmos (*cosmos*) are essential dimensions of the *Logos*, so that he manifests himself in every thing and in every person: *Spiritus Domini orbem terrarum et hoc quod continet omnia scientiam habet vocis* (Wis 1:7). Every human being thus becomes a christophany and a theophany.⁸

S. Samartha and M. Thomas have a different approach; theirs is more socio-political. Here the context of Christology is not Hinduism as a religious experience but the concrete Indian situation at present, in its

aspect as a religious, social and political task of Hinduism. Among others theologians such as D.S. Amalorpavadass, G.M. Soares-Prabhu and M. Amaladoss see promising contexts for a future Christology in Indian society that is changing and above all in Hinduism — especially in its Advaita-Vedanta form. Increasingly drawing on recent Latin American liberation theology, theologians such as M. M. Thomas, S. Rayan, J. Desrochers and S. Kappen are preparing a Christological basis for a global liberation of the poor and marginalised (against Hindu castes) in Indian society. In this perspective, first place goes to a “Jesuit” theologian who stresses Jesus’ solidarity with and love of the oppressed. Approaches of this kind, of a “cosmic Christology”, are found in Sri Lanka within the Buddhist context.⁹

1.2.2.2. Korean theology

Korean theology (also called Minjung theology) originated in the seventies from the context of political oppression of the Korean people and from the Korean ecclesial groups’ struggle for survival. Through it they tried — above all by participating in the people’s suffering — to discover the essential identity of the Korean people and culture (thus the importance of Shamanism) and to make their suffering theologically fruitful. There is still no such thing as an overall Korean Christology, but various theologians have developed some historical patterns. For example Byung-Mu Ahn speaks of the way in which an enslaved and ravaged people (as subjects of their own destiny) have been able to reach their own theological importance through the collective-corporate interpretation of Jesus’ passion. Jesus’ unconditioned acceptance of the people (*ochlos*, not *laos*) is fundamental. Jesus’ death is not *for* the people, it is *participation* in the people’s destiny. In the way in which Jesus undergoes suffering and death one recognises an act of God which surpasses hatred and violence. It is because of Jesus’ Resurrection that the disciples are invited to “go forth to him outside the camp” (Heb 13:13ff) in order to meet the oppressed people and start a new exodus from every form of domination and oppression. Throughout history, the Church of Christ must struggle, hope and suffer for liberation until the fulfilment of the messianic kingdom.¹⁰

1.2.2.3. Japanese theology

In Japan Christological studies are part of a commitment aiming at the indigenisation of Christian Churches. Theologians draw from Shinto, Confucian and Buddhist concepts to open a new way to Christ’s message, for Japan and for the whole world. In the final analysis, the message always concerns the experi-

ence of God’s *immediacy* with people and among people. This is what we find in the work of K. Kitamoris (who draws from Buddhist concepts and the behaviour of the samurai), where it is revealed under the aspect of “pain of God”, where God’s love surpasses all divine anger because of human opposition. The cross of Christ reveals that God’s all-determinative love is always a suffering love, a pain that comes from the suffering of the world, which is without hope.¹¹ In his work entitled *Silence*, S. Endo deals with the unmeasurableness of Jesus’ compassionate love. Endo gives prominence to the maternal love of God, to the *compassionate* Christ (not to the Christ who brings relief from suffering), and to an experience of Christ that can be understood only by drawing on Zen Buddhist *satori* experience.

Japanese Christologies are full of Buddhist concepts. The key-concept lies in experience of God’s self-emptying which accomplishes redemption in Christ so that men and women may become totally human. K. Koyama speaks of the risen Christ who died on the cross “without manoeuvres” and who “does not manoeuvre us”.

K. Takizawa stresses the enlightening experience of the Emmanuel, the God who from all eternity is the fundamental fact of existence, a “God for humanity”, who is intimately *with* every creature of this creation and whose call Jesus answered perfectly, losing his own life, thus becoming a paradigm for all human responses. Obviously, the Christological impulses that arise in an economically booming Japan do not come from the people’s experience of social and economic oppression; the aspect of poverty and suffering is dealt with within the context of self-emptying.¹²

1.2.3. African theology

African theology — some people call it African Christian theology — is the theology that studies the Gospel, Christian tradition and the entire African reality in an African manner starting from a typically African perspective. This African reality is situated in an African society that is changing. There are those who prefer to speak of theologies because they notice a great diversity between the various African cultures and religions; others instead see a fundamental similarity in African religious experience and in the nature of the emergent aspects. Discussion on African theology usually centres on the scenario of Sub-Saharan Africa, disregarding the Egyptian and Ethiopian Coptic tradition. The main currents of African theology are: inculturation and liberation (each with its own currents and counter-currents). In this context inculturation theology concerns discussion on the encounter of the Gospel with African cultures. Theology dwells on the role of cultures in evangelization and studies ways of

deepening the Christian faith in Africa. Liberation theology in Africa (which develops in its three main currents: 1) an African liberation theology developed in an independent part of Africa; 2) liberation theology for African women, developed as a reaction to the injustices women are subjected to in traditional Africa and which they still suffer in modern African society; and 3) South African liberation theology, born as a protest against racial ideology, concentrates on problems of poverty and social realities, on structures for creating political and economic stability and on the self-government of African Churches and society. This theology is attentive to the oppressive cultural effects of traditional and modern Africa, and to elements of racial and colour discrimination. While inculturation theology concentrates on compatibility with the Gospel and communion with the universal Church (cf. *Redemptoris missio*, nn. 52-54), liberation theology should be placed within the correct context of the proclamation of the Gospel through which the Church offers a force for liberation which leads to conversion of heart and ways of thinking that foster human dignity, development and a healthy solidarity among people (cf. *Redemptoris missio*, n. 59).¹³

To the credit of contemporary African theologians it must be said that among all the aspects, Christology is the one that has received most attention, since the decisive element of every Christian life lies in the response that must be given to the question Christ asked: "Who do you (African Christians) say that I am?" (Mt 16:15).¹⁴ It is a well-known fact that Christology is the most fundamental aspect of Christian theology. Therefore, every particular Church must give its own explicit answer to this question, in a real contextual manner. Without a correct understanding of the person of Christ, of his nature, of his significance and of his message addressed to the human race, Christianity lacks authenticity.¹⁵ Therefore, in recent times there have been many Christological models that come from the pen of African theologians. Christ is called the liberator, the ancestor, the first son, the master of initiation, the healer, the African king, the African chief, the mediator, the saviour, the all-powerful redeemer, etc.

Among all these models, it is the figure of Christ the ancestor forefather that has been given special attention, above all in East Africa and Central Africa. For some, among the main titles this is the one that can be considered the most distinctly African title and the most meaningful. In fact it is true that "the notion of ancestor is so deeply rooted in the African religious conscience that the idea of Christ as the ancestor seems to arise spontaneously in the mind of various theologians in various parts of the continent in an entirely autonomous manner".¹⁶ Championed by theologians like Bénézet and Bujo¹⁷ (Federal Republic of the

Congo), and Charles Nyamiti (Tanzania), it is perhaps one of the aspects that applies best to most of Africa. While theologians in East and Central Africa speak of the model of Christ as the forefather (ancestor), the approach of theologians in West Africa centres on the model of Christ as King¹⁸ or the master of initiation.¹⁹

Nyamiti's book, *Christ Is Our Ancestor*, is perhaps one of the most elaborate presentations of this new Christology. In it Nyamiti examines African ancestral belief to conclude that there are fundamental similarities and differences between it and the ancestral aspect of Christ. According to this author, the five valid characteristics for both are: natural relationship, supernatural status, mediation, the fact that the person is a model of behaviour, and having the right to a regular holy communion.²⁰ There are also five essential differences. Nyamiti acknowledges that the relationship between Christ and man transcends family, clan and racial limits; Christ is the God-man and the Son of God; he is the most perfect model of behaviour and, being God, his is a supernatural model of communication. And yet there is an equality in structure, albeit in the difference of level and way. Therefore Nyamiti sees the brother-ancestor as the relative of a person with whom there is a common relationship and whose mediator he is before God, the archetype of behaviour, and with whom — thanks to his supernatural status acquired with death — he has the right to live a regular and sacred communion. On the basis of Christ's relationship with the Trinity and his relationship with man, his ancestral status is divinely immanent and at the same time mediating, prophetic, kingly and priestly. Therefore, for Nyamiti the traditional titles of Christ are incorporated into his ancestral status.

Like Nyamiti, each of the other authors has his own way of beginning his reasoning, starting from African belief and ancestral practice, in order to try to compare them with the basic themes of Christian theology. Among the qualities in Christ's ancestral way of being mentioned by these authors, we find the uniqueness and superiority of his ancestral personality, his power and his authority, the fact of being a vital source and his ability as mediator. Bujo speaks of the fullness of African life reached in Christ's ancestral status. Therefore while for Nyamiti Christ is the summit of the relationship "brother-ancestor", for Bujo Christ, the first ancestor, is the one from whom the life force and life of the ancestors flows. Therefore, the first ancestor invites his followers to moral-community-ritual creativity. Bujo also demonstrates — together with John Pobee (Ghana) — how his ancestral Christology is relevant for both ways of African life, traditional and modern. Another Christological model advanced by other African theologians is that of Christ the Master of initiation²¹ as Anselme T. Sanon (Burkina Faso)

expresses it; it rests on Bujo's concept, and in the final analysis on the ancestral concept, since the effectiveness of the powers of initiation and vital force that emanate from this rite come from the ancestors.²² Here we should also mention the bond that Bujo and John Mutiso-Mubinda (Kenya) place between Christ's ancestral status and his paschal mystery.²³

The way that theologians have drawn on the good qualities of African ancestors to place them in relation to Christ is truly enlightening. Instead the reason why writers have avoided emphasising certain negative aspects, or rather some limits of African ancestors, is less clear. Often these ancestors become a matter of concern, above all when there are neglected and as a consequence express their displeasure causing calamities or taking possession of a person. One has the impression that for theologians the less positive side of the ancestor is not really very important; instead they try to give us a somewhat idealised image of the concept. However, if Christ has to be seen as the first ancestor or brother-ancestor, we must also tackle the negative aspect of ancestor worship with honesty, and ask ourselves how Christ *differs* from the ancestors. Therefore, despite the enormous initiative shown in the work of theologians studying Christ's ancestral status, Africa is still waiting for a theology that is firmly rooted in the foundation of Christian faith and tradition.

1.3. Conclusion and critical evaluation

Nearly all Third World theological trends attack traditional Western theologies, at least indirectly. Their attack comes from the fact that they see an inseparable connection between the local socio-economic forms of exploitation in which the respective contexts of Third World theology are steeped, and the Western ambition for hegemony and economic power. This trend is visible also in the way in which Western theology has falsely universalised its Christology. However, in the last two decades, Western theology has become much more conscious of this context and has produced a large amount of important Christological studies. Today, as we see from R. J. Schreier's work, First and Third World theologians are much more involved in a fruitful and mutually critical dialogue.²⁴

Therefore the emergence of theological reflection in the *Third World* today should not create tensions. In this age of *globalisation* and inter-inculturation, it is necessary to encourage an exchange of opinions and information between local Churches, on a theological and pastoral level. This is why we should not ignore the theological works of *Third World* authors. If we want to follow the principle of listening that is proposed by many contemporary authors we must beware of a tendency to despise systematically everything that has any-

thing to do with *Third World* countries.

Again it is always this principle of listening that should encourage *Third World* theologians to avoid any tendency to concentrate only on their own regions and to avoid every theological category that does not belong to their own socio-cultural situation. Any prejudice is counterproductive. Does the fact that the divine plan decreed that the Christian message would pass through European culture to travel its long journey through history, just as it crossed Asia or North Africa at the beginning of history, perhaps change something? The good qualities with which the Christian faith has been enriched in its contacts with particular cultures (Semitic, Greek, Latin, African, Asian, etc.) must be accepted insofar as they do not harm but indeed help to build up the Body of Christ in the local context. This means that, just as *Third World* theologians are trying to transfer technology *in loco* as far as the socio-economic environment is concerned, so too they can accept the so-called European theology and try to build upon it, completing it with original elements from their own culture. All this will open the road to real intercultural theology.

In the same line, *Third World* theologians should avoid the tendency to attack the past missionary effort in their regions. It is true that this tendency to attack the missionary past belongs to a critical period in the development of *Third World* theology, although we should not forget the value of this period but invite them to pass from a critical attitude to a constructive attitude. While we recognise that it concerns a historical reality, it is better to concentrate on the challenges the Church's mission in every region is called to answer today.

Therefore, the kind of theology that must be promoted both in the Third World and in the First World is a theology that participates actively in a programme for the appropriate formation of the faithful in the Christian faith, in the dynamics of evangelization, in the formation of a living Christian community, and in the practice of love, tolerance and acceptance of the other in the Christian spirit, eliminating differences of culture, ethnic group, tribe, religion, colour, race, nationality, language and so on. A theology that pursues a prophetic mission; a theology of reconciliation and eschatological hope, of Christian pedagogy based on love of God and neighbour. A theology that takes account of the discernment of the Holy Spirit in history, in our age and in our culture.²⁵

To foster this kind of theology Third World authors need courage and a spirit of sacrifice; it is above all a role that must be lived in holiness of life, simplicity, humility and sincerity. According to T. Tshibangu, Third World theologians must be totally aware of the fact that their Catholic work calls them to a real spiritual commitment. The theologian must be a person filled with deep faith and with a sound spiritual life. The example of great theologians, past and present, is

a confirmation of this: see St Augustine, St Thomas Aquinas, Karl Rahner, etc. If they became great theologians it is because they agreed to place their thoughts and their actions at the service of the Church and the concrete situation in which they lived. They were conscious of the fact that the theologian cannot do anything useful, valid or relevant unless he agrees to let himself be involved personally in theory and in practice, with the commitment to cling to intellectual and moral sincerity and scientific objectivity. Third World theologians must be aware of these obligations.²⁶

All things considered, I feel that what is needed today is a theology of reconciliation, a theology that strives to build bridges in order to overcome the things that divide and create connections, systems of contact and relations between peoples, cultures, religions, classes, worlds and continents.

Notes:

¹ Cf. G.M. VERSTRAELEN-GILHUIS, "The History of the Missionary Movement from the Perspective of the Third World", in F.J. Verstraelen, *et alii* (ed.), *Missiology: An Ecumenical Introduction*. Eerdmans, Grand-Rapids, 1995, p. 253 ff.

² K. APPIAH-KUBI, & S. TORRES (ed.), *African Theology en Route*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1979, pp. viii, 193.

³ Cf. KARL MULLER, *Mission Theology: An Introduction*, Steyler Verlag, Sankt Augustin, 1987, p. 175.

⁴ Cf. HERIBERT BETTSCHIEDER, "Liberation", in Karl Muller, *et alii* (ed.), *Dictionary of Mission: Theology, History, Perspective*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1997, p. 273.

⁵ Cf. R. PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism*, Darton, Longman & Todd, London, 1968, p. 122.

⁶ Cf. J. PARAPPALLY, *Emerging Trends in Indian Christology*, IIS Publications, Bangalore, 1995, pp. 137-160.

⁷ Cf. R. PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience, Emerging Religious Consciousness*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1993, p. 65 ff.

⁸ Cf. R. PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism*, *op. cit.*, p. 138.

⁹ Cf. N. KLAES, "Christology", in Karl Muller, *et alii* (ed.), *Dictionary of Mission: Theology, History, Perspective*, *op. cit.*, pp. 61-63.

¹⁰ Cf. B.M. AHN, "The Korean Church's Understanding of Jesus", in: *VFTW* 8 (1985) 49-58.

¹¹ Cf. K. KITAMORIS, *Theology of Pain of God*, London, 1965.

¹² Cf. N. KLAES, *Christology*, *op. cit.*, p. 63.

¹³ Cf. FRANCIS A. OBORJI, *La teologia africana e l'evangelizzazione*, Leberit, Roma, 1999, p. 3.

¹⁴ K. APPIAH-KUBI & S. TORRES (ed.), *African Theology en Route*, *op. cit.*, p. viii, London, 1992, pp. 85-102.

¹⁵ Cf. J. O. OGUEJIOFOR, *Philosophy in the Evolution of Contemporary African Christian Theology*, Fulladu Publishing Co., Nsukka, Nigeria, 1996, pp. 18-19.

¹⁶ R. MOLONEY, "African Christology", in: *Theological Studies*, 48 (1987), p. 509.

¹⁷ Cf. B. BUJO, *African Theology in its Social Context*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1992.

¹⁸ Cf. C.U. MANUS, *Christ, the African King*, Peter Lang, Frankfurt, 1993.

¹⁹ Cf. A.T. SANON, *Jésus, Maître d'initiation*, in F. Kabasélé, *et alii* (ed.), *Chemins de la christologie africaine*, Desclée, Paris, 1986, pp. 143-166.

²⁰ Cf. C. NYAMITI, *Christ as Our Ancestor: Christology from an African Perspective*, Mambo Press, Gweru, Zimbabwe, 1984, pp. 15-17.

²¹ Cf. A.T. SANON, *Jesus, Master of Initiation*, in R.J. SCHREITER (ed.), *Faces of Jesus in Africa*, SCM Press, London, 1992, pp. 85-102.

²² Cf. B. BUJO, *African Theology in its Social Context*, *op. cit.*, p. 86.

²³ Cf. FRANCIS A. OBORJI, *La teologia africana e l'evangelizzazione*, *op. cit.*, p. 140.

²⁴ Cf. R.J. SCHREITER, "Teaching Theology from an Intercultural Perspective", in *TEd*, 26 (autumn 1989), pp. 13-34.

²⁵ Cf. FRANCIS A. OBORJI, *La teologia africana e l'evangelizzazione*, *op. cit.*, p. 237.

²⁶ Cf. T. TSHIBANGU, "The Task of African Theologians", in K. APPIAH-KUBI & S. TORRES (ed.), *African Theology en Route*, *op. cit.*, pp. 74-76.

Bibliography:

AHN, B.M., "The Korean Church's Understanding of Jesus", in *Voices from the Third World* (EATWOT), 8 (1985), pp. 49-58.

APPIAH-KUBI, K. & TORRES, S. (eds.), *African Theology en Route*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1979. BUJO, B., *African Theology in its Social Context*. Orbis Books, Maryknoll, New York, 1992.

KITAMORIS, K., *Theology of Pain of God*, SCM Press, London 1965.

MULLER, K., *et alii* (eds.), *Dictionary of Mission: Theology, History, Perspective*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1997.

NYAMITI, C., *Christ as Our Ancestor, Christology from an African Perspective*, Mambo Press, Gweru, Zimbabwe, 1984.

OBORJI, F.A., *La teologia africana e l'evangelizzazione*, Liberit, Roma, 1999.

OGUEJIOFOR, J.O., *Philosophy in the Evolution of Contemporary African Christian Theology*, Fulladu, Publishing Co., Nsukka, Nigeria, 1996.

PANIKKAR, R., *The Unknown Christ of Hinduism*, Darton, Longman and Todd, London, 1968.

PANIKKAR, R., *The Cosmotheandric Experience, Emerging Religious Consciousness*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1993.

PARAPPALLY, J., *Emerging Trends in Indian Christology*, IIS Publications, Bangalore, 1995.

SCHREITER, R.J., (ed.), *Faces of Jesus in Africa*, SCM Press, London, 1992.

SCHREITER, R. J., "Teaching Theology from an Intercultural Perspective", in *Theological Education*, 26 (autumn 1989), pp. 13-34.

VERSTRAELEN, F. J., *et alii* (eds.), *Missiology: An Ecumenical Introduction*, Eerdmans, Grand Rapids, 1995.

Activité et coopération missionnaires

Une réflexion doctrinale, par le Président des Œuvres pontificales missionnaires, sur la dimension ecclésiale de l'évangélisation et la fécondité apostolique de la mission "Ad gentes".

Étant donné que toute l'Église est missionnaire de par sa nature intrinsèque, il devrait être plus qu'évident que tous les chrétiens, tous les membres de l'Église, individuellement et dans les diverses formes de regroupements, dans toutes les circonscriptions du monde entier, ont une (propre) responsabilité dans l'activité et dans la coopération missionnaires. Il en découle que tous doivent être engagés dans le devoir de l'évangélisation, sous toutes ses diverses formes (possibles), y compris celle de l'évangélisation première décrite dans le Décret sur l'activité missionnaire "Ad gentes", ainsi que dans l'Encyclique "*Redemptoris missio*", comme activité et coopération missionnaires au sens spécifique. Ceux qui ont été baptisés ont le droit, le privilège et la grâce de la coopération missionnaire, chacun collaborant à la diffusion de la foi, selon son propre état et sa propre condition de vie.

Il est donc évident que tous les chrétiens, en raison de leur Baptême, ont automatiquement le droit de devenir agents d'activité, de coopération ou de collaboration missionnaire à la vie de l'Église. Personne n'est exclu de ce droit et de ce devoir, de ce privilège et de cette grâce.

Le Décret "*Ad gentes*" — que l'on peut considérer comme une "*Magna Charta*" de l'activité missionnaire de l'Église — étend la responsabilité personnelle de chaque chrétien à tous les diocèses, à toutes les paroisses et communautés chrétiennes. Il s'agit d'un point de vue important pour le travail des directeurs nationaux et diocésains des O.P.M. Le chrétien, en tant que membre du Corps mystique du Christ ou du Peuple de Dieu, existe et vit toujours en communauté.

Plus on est lié de façon vitale et intérieure au Peuple de Dieu dans la communauté de l'Église, plus l'on prend conscience du devoir missionnaire qui nous a été donné et de l'amour du Christ qui nous pousse à cette œuvre. Ce n'est certainement pas un hasard si la majorité des Instituts religieux qui vivent en communauté sont profondément conscients de leur devoir envers ce service missionnaire, une vérité qui a été manifestée dans de nombreux Décrets conciliaires comme dans l'Exhortation apostolique "*Evangelii nuntiandi*" (nn. 66ff) et dans "*Redemptoris missio*" (nn. 65-66).

De là découle le fait que l'activité missionnaire n'est pas une action isolée ou individuelle. Celle-ci est essentiellement une activité "ecclésiale". C'est donc

pour des *raisons théologiques* que l'activité missionnaire ne peut être considérée comme le "*passer-temps préféré*" de certaines personnes. Elle doit être considérée *comme une fonction vitale et essentielle de la communauté ecclésiale*, que le Concile a décrite comme "sacrement universel de salut" (Suso Brechter, loc. cit. p. 171; RM, n. 45).

Ce sens d'"ecclesia", ce sens d'appartenance à une "communauté", était extrêmement visible dans l'Église primitive.

Les premiers chrétiens exprimaient volontiers leur foi profonde devant les juges et les bourreaux, dans leurs textes apologétiques, dans la célébration de la Liturgie et dans la description de l'Église comme "répandue sur tout l'univers". Ainsi, le Seigneur désirait que Son Église universelle soit un grand arbre, dont les branches abritaient les oiseaux du ciel, un filet qui recueille toutes sortes de poissons — cent cinquante-trois — un troupeau que fait paître un seul pasteur ou, comme le notait Paul VI dans "*Evangelii nuntiandi*", "*Une Église universelle sans bornes ni frontières, sauf, hélas, celles du cœur et de l'esprit de l'homme pécheur*" (n. 61).

À partir du moment où l'Église est "missionnaire de par sa nature" et que l'activité missionnaire est un acte ecclésial et non pas une simple activité personnelle, il en résulte que l'Église universelle et toute Église individuelle sont "*envoyées aux nations*". De là découle également la vérité selon laquelle le zèle missionnaire doit naître parmi les populations des pays où l'Évangile est arrivé depuis peu. Comme le souligne le Décret "*Ad gentes*": "*Il convient tout à fait que les jeunes Églises participent effectivement à la mission universelle de l'Église en envoyant elles aussi des missionnaires qui pourront annoncer l'Évangile par toute la terre, bien qu'elles souffrent d'une pénurie de clergé*" (AG, n. 20 ; RM, n. 62) ; (cf. également "*Ecclesia in Africa*", n. 135).

Il existe toutefois un *certain ordre* parmi les Agents au sein de la "communauté" qu'est l'Église, dans lequel et à travers lequel nous voyons se réaliser cette activité et coopération missionnaires.

A. Rôle du Successeur de Pierre et des successeurs des apôtres dans l'activité et la coopération missionnaires

Dans les Évangiles, nous notons une certaine insistance de la part du Seigneur lorsqu'il confie à ses

apôtres ce devoir d'activité missionnaire et de collaboration que nous appelons la "première évangélisation". Il les a choisis, il les a préparés intensément pendant de nombreuses années en Sa compagnie et enfin, il les a désignés et envoyés pour apporter Son message de salut "jusqu'aux extrémités de la terre". Ces Apôtres ont envoyé à leur tour leurs successeurs pour continuer ce devoir "jusqu'à ce qu'Il revienne". De là, notre Souverain Pontife actuel conclut que la responsabilité première d'accomplir le mandat missionnaire de l'Église revient au Collège Épiscopal dirigé par le Successeur de Pierre.

Dans un discours important sur les missions au cours du Concile Vatican II, le Cardinal Bea soulignait que les membres du Collège Épiscopal ont le droit de ne pas oublier une vérité fondamentale exprimée dans la Constitution de l'Église "*Lumen gentium*" (LG, nn. 23-24), (la vérité) que *tous les membres du Collège épiscopal ont ensemble* le droit et le lourd devoir de prêcher l'Évangile "jusqu'aux extrémités de la terre" à toute l'humanité. Les évêques sont consacrés pour le salut du monde entier et le soin de toutes les Églises leur est confié (AG, n. 28, cf. nn. 5, 6, 19, 20) ; le Synode des Évêques doit même "porter une attention particulière à l'activité missionnaire, comme devoir suprême et sacré de l'Église" (CD, n. 6 ; cf. ZMR 50-1960).

Pour résumer le rôle du Collège épiscopal en ce qui concerne l'activité et la coopération missionnaires, on devrait réfléchir sur les diverses instructions données dans le *Motu Proprio* du Pape Paul VI, "*Ecclesiae Sanctae*" du 6 août 1966, III^e partie, dans lequel il résume comment réaliser concrètement le Décret "*Ad gentes*". Par exemple, il est demandé aux Évêques de :

1. faire connaître le Décret missionnaire du Concile à tous les fidèles, en expliquant dans le même temps que le devoir missionnaire est un devoir de conscience (ES III, Introduction) ;

2. appeler les fidèles à la prière et au sacrifice pour les missions (ES III, 3) ;

3. nommer un prêtre comme membre du Conseil pastoral pour promouvoir de façon efficace les activités missionnaires dans le diocèse (ES III, 4) ;

4. introduire et organiser les O.P.M. et contrôler que leurs Statuts, en particulier ceux qui traitent de la transmission de fonds, soient régulièrement observés (ES III, 7 ; de même, Statuts, chap. II, 5g, 6c : "Cooperatio Missionalis", Instruction du CEP, 1998, n. 8) ;

5. utiliser les Instituts missionnaires pour réveiller, promouvoir et maintenir le zèle, et pour offrir des possibilités aux Instituts eux-mêmes d'encourager et de promouvoir les vocations missionnaires, car ces Instituts ont un "devoir" d'évangélisation qui leur est confié par l'autorité ecclésiastique pour accomplir le devoir missionnaire de tout le Peuple de Dieu (ES III, nn. 10-11) ;

6. collaborer "avec les évêques des lieux de mission afin que les émigrants des terres de mission soient bien

accueillis et assistés à travers une pastorale adaptée par les Évêques des Nations chrétiennes d'ancienne date" (ES, III, 23) :

7. pour favoriser et promouvoir la coopération missionnaire, les Conférences épiscopales doivent *mettre sur pied une Commission épiscopale pour les missions*, dont le devoir est de promouvoir l'activité et la conscience missionnaire, et coordonner des possibilités de coopération missionnaire entre les diocèses, entretenir des relations avec les autres Conférences épiscopales et chercher les moyens et les possibilités de faire régner *la justice et l'équité* dans l'aide missionnaire (ES III, 9 ; cf. "Quo Aptius" A, 5 ; "Cooperatio Missionalis" 3, 10-11).

L'on remarque que si ces Instructions du Décret "*Ad gentes*" étaient mises en œuvre de façon concrète et efficace, les difficultés principales relatives au personnel et aux finances disparaîtraient en peu de temps et les Évêques ne devraient pas passer autant de temps hors de leur diocèse pour s'occuper de cela.

B. Rôle des prêtres dans l'activité et la coopération missionnaires

Ceux qui, à travers l'ordination sacerdotale, "agissent au nom du Christ" (LG, n. 10, 37 ; AG, n. 39 ; Presb. Ordinis, nn. 2, 12, 13), sont étroitement associés aux Évêques dans le devoir de la coopération missionnaire et en sont responsables *à titre particulier* (EN, n. 68). L'article 39 du Décret "*Ad gentes*" établit que *la vie de tout prêtre* est "consacrée au service des missions". Étant établi qu'ils sont collaborateurs de l'Ordre des Évêques, et que le devoir des Évêques est de contrôler que l'Évangile soit annoncé à toute créature, et que personne ne peut être sauvé s'il ne croit pas, les prêtres ont comme *devoir premier* d'apporter l'Évangile à toutes les créatures. Cette dimension missionnaire essentielle de la vocation sacerdotale est manifestée également dans une partie moins connue du Décret sur la Vie et le Ministère des Prêtres : "Le don spirituel que les prêtres ont reçu à l'ordination les prépare, non pas à une mission limitée et restreinte, mais à une mission de salut d'ampleur universelle, "jusqu'aux extrémités de la terre" (Ac 1, 18) ; n'importe quel ministère sacerdotal participe, en effet, aux dimensions universelles de la mission confiée par le Christ aux apôtres. Le sacerdoce du Christ, auquel les prêtres participent réellement, ne peut manquer d'être tourné vers tous les peuples et tous les temps, sans aucune limitation de race, de nation ou d'époque, comme le préfigure déjà mystérieusement le personnage de Melchisédech. Les prêtres se souviendront donc qu'ils doivent avoir à cœur le souci de toutes les Églises. Ainsi, les prêtres des diocèses plus riches en vocations se tiendront prêts à partir en tant que volontaires, avec la permission de leur Évêque ou à son appel, pour exercer leur ministère dans

des pays, des missions ou des activités qui souffrent du manque de prêtres” (P.O., n. 10).

En considération de cette manière de comprendre et de voir le sacerdoce catholique, les prêtres, même s'ils ne sont pas destinés à la mission “*Ad gentes*”, devront s'efforcer, dans leur travail pastoral, de créer des paroisses qui aient une *perspective missionnaire*. Ils instruiront les fidèles sur l'importance de l'évangélisation du monde, encourageront les vocations missionnaires dans les familles, promouvront l'esprit missionnaire dans les écoles, et les prières des paroisses et des associations catholiques pour les missions, en recueillant des oboles à cet effet (AG, n. 39).

En outre, l'article 39 d’“*Ad gentes*”, en parlant des prêtres et de leur mission, encourage les professeurs et les enseignants, dans les séminaires et dans les Universités, à présenter dans leurs cours un cadre vivant et précis de l'état réel du monde et de l'Église, afin que la *nécessité d'une évangélisation plus intense des non-chrétiens* leur soit plus claire et alimente leur ardeur. “Dans l'enseignement des disciplines dogmatiques, bibliques, morales et historiques, ils devront mettre en lumière les aspects missionnaires qui y sont contenus, afin que de cette manière, la conscience missionnaire soit formée chez les futurs prêtres” (AG, n. 39). L'article du même Décret va bien au-delà de ce que nous trouvons également aujourd'hui dans les écrits sur la nécessité d'un cours en missiologie. Cela est nécessaire et c'est pour cette raison que la Congrégation pour l'Évangélisation des peuples (CEP) a insisté afin que tous les grands séminaires qui dépendent d'elle introduisent un cours de missiologie dans les matières enseignées. Le Décret “*Ad gentes*” n'a jamais exigé que “toute la théologie soit imprégnée de la vision de la Mission, que toutes les branches de la théologie doivent concentrer leur attention sur les éléments missionnaires qui y sont contenus” (*ibid.*, cf. Susan Bachter, loc. cit. p. 175, ES III, I).

Dans le Décret sur la vie et le ministère des Prêtres, les Pères conciliaires sont allés encore plus loin, en encourageant l'établissement de séminaires internationaux, de diocèses particuliers, de prélatures personnelles et d'autres institutions auxquelles “les prêtres pourront être affectés ou incardinés pour le bien commun de toute l'Église, suivant des modalités à établir pour chaque cas, et toujours dans le respect des droits des évêques locaux” (P.O., n. 10).

Il faut souligner qu'immédiatement après cette déclaration se trouvent d'excellentes suggestions fondamentales pour préparer ces prêtres (tous les prêtres) à une éventuelle charge “*Fidei Donum*” (*ibid.*).

C. Le rôle des Instituts de Vie consacrée et des Sociétés de Vie apostolique dans l'activité et la coopération missionnaires

L'article 40 du VI^e chapitre sur la Coopération

missionnaire dans le Décret “*Ad gentes*” traite du rôle des “religieux” dans le devoir de la coopération missionnaire. Leur contribution particulière à ce partage de l'activité et de la coopération missionnaires diffère selon la grâce charismatique spécifique de la vocation qu'ils ont reçue à travers l'œuvre de l'Esprit Saint pour le bien commun de la vie de l'Église.

Comme le Décret “*Ad gentes*” le souligne : “Bien qu'à tout disciple du Christ incombe pour sa part la charge de répandre la foi, le Christ Seigneur appelle toujours parmi ses disciples ceux qu'il veut pour qu'ils soient avec lui et pour les envoyer prêcher aux peuples païens (cf. Mc 3, 13sq.). Aussi, à travers l'Esprit Saint, qui partage comme il lui plaît les charismes pour le bien de l'Église (cf. 1 Co 12, 11), inspire-t-il la vocation missionnaire dans le cœur d'individus et suscite-t-il en même temps dans l'Église des instituts qui se chargent comme d'un office propre, de la mission d'évangélisation qui appartient à toute l'Église” (AG, n. 23).

Cette vocation particulière se manifeste dans un *engagement total* à l'évangélisation, *un engagement qui touche entièrement la personne et la vie du missionnaire, un don de soi sans limite d'énergie et de temps*. Ceux qui ont reçu cette vocation particulière (missionnaires “*Ad gentes*” et “*ad vitam*”) sont envoyés par les autorités compétentes pour prêcher à ceux qui sont éloignés du Christ. C'est pourquoi ils doivent être préparés de façon adéquate à cette tâche spécifique et ils doivent sentir qu'ils sont une partie vitale de la “communio” à laquelle ils appartiennent, l'étendant aux autres terres et aux autres cœurs (cf. AG 23-27 ; RM 65-66).

Le Décret parle également d'un type *particulier* de coopération missionnaire qui est exercé en vue de la “communio” de l'Église par des *Instituts contemplatifs*. Les contemplatifs qui ne vivent que pour Dieu, apportent dans la prière et la pénitence, une contribution irremplaçable aux missions. L'activité missionnaire concerne toujours de quelque façon la conversion, et chaque conversion est l'œuvre de la grâce. *C'est la prière des monastères et des couvents contemplatifs qui rend fructueux le travail des missionnaires, réveille les vocations missionnaires et ouvre les cœurs des non-chrétiens*. C'est pourquoi le Décret exige que les communautés contemplatives implantent leurs maisons dans des pays missionnaires et qu'elles adaptent leur forme de vie aux traditions acceptables de leur nouveau milieu, pour manifester l'Église comme une communauté d'amour de Dieu et de leur unité dans le Christ (AG, n. 40).

Dans le même article (40) du sixième chapitre, le Décret demande que *tous* les Instituts religieux, qu'ils aient ou non travaillé dans les missions, fassent un examen consciencieux pour voir s'il est possible d'améliorer leurs activités missionnaires, ou même s'ils peuvent introduire le travail missionnaire dans leur programme et service apostolique, en adaptant leurs

Constitutions, et collaborer ainsi de façon plus directe à l'expansion du Royaume de Dieu. Certains devoirs internes pourraient être transférés à des laïcs pour permettre à leurs membres de se consacrer au service des missions (*ibid.*).

Ces requêtes que les Pères conciliaires ont adressées aux Instituts de Vie consacrée et aux Sociétés de Vie apostolique, qui, jusqu'à aujourd'hui, n'étaient pas spécifiquement engagés dans des activités missionnaires "*Ad gentes*", proviennent d'un principe théologique énoncé clairement dans le *Nouveau Code de Droit canonique*, lorsqu'il traite de la vie consacrée en référence à l'activité missionnaire : "*Les membres des Instituts de vie consacrée, à partir du moment où ils se consacrent au service de l'Église en vertu de leur consécration, sont tenus à l'obligation de prêter leur œuvre de façon particulière dans l'action missionnaire avec le style propre de l'institut*" (Can 783).

Comme le Saint-Père l'a dit dans son *Exhortation sur la Vie consacrée*, "il est bon de rappeler à tous que, si la 'foi s'affermir quand on la donne' (RM, n. 2), la mission affermit la vie consacrée, lui donne un nouvel enthousiasme et de nouvelles motivations, sollicite sa fidélité" (VC, n. 78) (tout cela est valable également pour les Instituts séculiers).

D. Le rôle des laïcs dans le service d'activité et de coopération missionnaires

Étant donné que l'Église est missionnaire de par sa nature, et que tous les baptisés sont, en vertu du caractère et de la grâce baptismale, en quelque sorte obligés de s'engager dans l'activité missionnaire de l'Église, les laïcs également rentrent dans cet appel et participent au mandat du Seigneur d'aller et d'apporter l'Évangile à toutes les créatures, chacun, naturellement, selon ses possibilités et sa condition de vie. Cela a été clairement exprimé dans l'Exhortation de Paul VI *Evangelii nuntiandi* : "Les laïcs, que leur vocation spécifique place au cœur du monde et à la tête des tâches temporelles les plus variées, doivent exercer par là même une forme singulière d'évangélisation. Leur tâche première et immédiate n'est pas l'institution et le développement de la communauté ecclésiale — c'est là le rôle spécifique des Pasteurs —, mais c'est la mise en œuvre de toutes les possibilités chrétiennes et évangéliques cachées, mais déjà présentes et actives dans les choses du monde. Le champ propre de leur activité évangélisatrice, c'est le monde vaste et compliqué de la politique, du social, de l'économie, mais également de la culture, des sciences et des arts, de la vie internationale, des mass media ainsi que certaines autres réalités ouvertes à l'évangélisation comme sont l'amour, la famille, l'éducation des enfants et des adolescents, le travail professionnel, la souffrance. Plus il y aura de laïcs imprégnés d'Évangile responsables de ces réalités

et clairement engagés en elles, compétents pour les promouvoir et conscients qu'il faut déployer leur pleine capacité chrétienne souvent enfouie et asphyxiée, plus ces réalités, sans rien perdre ou sacrifier de leur coefficient humain, mais manifestant une dimension transcendante souvent méconnue, se trouveront au service de l'édification du Règne de Dieu et donc du salut en Jésus-Christ" (EN, n. 70).

L'engagement missionnaire des laïcs revêt une profondeur religieuse particulière, "s'ils sont appelés par Dieu, ils sont utilisés pour ce travail missionnaire des Évêques" (cf. Suso Bachter, cit. loc. p. 181). Dans les missions, les devoirs des laïcs, qu'ils soient locaux ou étrangers, deviennent toujours plus nombreux et vastes. Ils enseignent, administrent et organisent des situations séculières et temporelles ; ils prennent une part active dans les divers secteurs et organisations de l'apostolat et font tout ce qu'ils peuvent pour rendre indépendantes et autosuffisantes les jeunes Églises. Le Décret mentionne et approuve en particulier les types d'engagement qui concernent *l'assistance économique et sociale dans les pays en voie de développement*. En ce qui concerne ces derniers, les laïcs doivent apporter deux sortes de contributions : celle de construire *des structures sociales de base* et celle de *former un groupe de personnes d'élite*. De cette façon, ils répondent non seulement à des nécessités temporelles, mais fournissent une assistance pour un développement à long terme. En outre, cette assistance offre une solution à long terme à de nombreux besoins sur les territoires de mission, nécessités qui exigent une collaboration de la part de toutes les personnes de bonne volonté, non seulement des autres catholiques, mais des autres chrétiens et même des non-chrétiens et des Organisations internationales.

Permettez-moi de me limiter à l'un de ces instruments, c'est-à-dire les Œuvres pontificales missionnaires, qui selon les documents de l'Église et les statuts des Œuvres pontificales missionnaires, ont un rôle de guide dans ce devoir. La raison en est simple.

Pour pouvoir utiliser les diverses formes d'activité et de coopération missionnaires, que ce soit sous ses formes classiques ou plus récentes, la formation missionnaire, la promotion et l'éducation missionnaire sont nécessaires. Ce devoir est avant tout celui des Églises locales assistées par les Missionnaires et leurs Instituts et par le personnel des jeunes Églises. Toutes les Églises particulières ou locales doivent s'engager dans cette formation, promotion et éducation, en faisant l'élément central de leur activité pastorale usuelle, dans les paroisses, les associations et groupes en particulier de jeunes à travers l'utilisation de publications missionnaires, d'aides audiovisuelles et radiophoniques, à travers *internet*, des sites *web*, et d'autres media qui font connaître la vie de l'Église universelle et

l'expérience des missionnaires, ainsi que les Églises où ils travaillent (RM, n. 83).

Dans l'Encyclique "*Redemptoris missio*", le Saint-Père a indiqué que parmi les instruments devant être utilisés dans le travail de promotion de l'esprit missionnaire, le "rôle de guide" appartient aux O.P. M. qui ont comme *objectif commun* d'encourager un esprit missionnaire universel parmi le Peuple de Dieu. Cela est particulièrement vrai pour l'Union pontificale missionnaire, dont ce devoir est *l'objectif premier et spécifique*.

Les O.P.M. ont ce "rôle de guide" ou, comme le Pape le dit dans l'Encyclique, "la première place" pour diverses raisons :

1. parce qu'elles sont placées sous les auspices du Collège épiscopal chef et membre ;
2. parce qu'elles représentent les moyens à travers lesquels les catholiques, depuis leur enfance, sont nourris par un authentique esprit missionnaire universel ;
3. parce qu'elles représentent le moyen d'assurer une collecte effective pour le bien de toutes les missions selon *les nécessités de chacun* ;
4. parce que l'un de leurs objectifs est d'encourager les vocations pour toute la vie "*ad gentes*" dans les Églises

jeunes et moins jeunes ;

5. parce que leur objectif premier n'est pas le progrès du développement socio-économique des populations des pays de mission, mais un objectif plus élevé : évangéliser ces peuples et leur offrir le don de l'éternel salut à travers l'unique Sauveur, le Christ. L'assistance spirituelle et matérielle que les O.P.M. offrent, est donnée afin que les Églises sur les territoires de mission puissent faire face à leurs nécessités pastorales pour la diffusion de l'Évangile, qui demeure le premier pas vers le développement humain intégral auquel il confère sa véritable signification (Statuts des O.P.M., chapitre II, 7 ; RM, n. 83).

Je forme le vœu que ces observations puissent aider d'une façon ou d'une autre la promotion de l'activité missionnaire de l'Église, qui célèbre actuellement deux millénaires de salut à travers le mystère de l'Incarnation du Fils de Dieu, l'Unique Sauveur de tout le genre humain, (*L'Osservatore Romano* éd. hebdomadaire en langue française du 31 octobre 2000).

Réf. : *Le Christ au Monde (Christ to the World)*, Vol. XLV, n. 6, Nov.-Déc. 2000.

Sedos CD 2000

Dear Friends of SEDOS,

Now available: **Sedos CD 2000**. You will find three things in **Sedos CD 2000**. Firstly, all the articles (265) published in *SEDOS Bulletin* from 1996 to 2000. Secondly, the prodigious compilation work of Father John Tra, SVD: an index by author and by subject heading of *SEDOS Bulletin* articles from 1981 to 2000. Thirdly the list of all the reviews that can be consulted at the SEDOS Documentation Centre.

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

If you are interested in **Sedos CD 2000**, please contact us. The price, including postage, is \$10.00 (US) or 20.000 Italian lire (10 Euro).

Coming Events

Ariccia Annual Residential Seminar for SEDOS Members

15-19 May 2001

What is Our Vision of a Missionary Church for the Twenty-First Century?

With the collaboration of:

Ms Margaret Denis, specialist for a participative working process
(from Canada)

Michel de Verteuil, CSSp, our theological companion
(from Trinidad)

Working Groups

Wednesday, 6th June **China Group** 10:30 hrs at ***Propaganda Fide***,
P.zza di Spagna, 48

Friday, 1st June **Debt Group** 11:00 hrs at **SEDOS**

Next SEDOS Conference

Democracy, Development, Debt and Disease in a Globalising Africa.

What is Our Future?

by Peter J. Henriot, S.J.

Thursday, 28 June 2001,

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

The Conference starts at 16:00 hrs.
And question time ends at 18:30 hrs.

The Conference will be in English.

Translation in Italian.

Entrance Fee £ 7.000.