

CENTRO PRO



CONTENTS

Centro Pro Unione	2
<i>italiano - English - français</i>	2
Attività dell'anno	3
<i>English</i>	3
<i>français</i>	4
Le Mouvement de Pentecôte peut - il re- nouveler les Eglises?, par Emmanuel Sullivan, S.A.	4
La testimonianza comune e il servizio mi- sto di Sodepax, di P. Christophe von Wachter di Taizé	16
Some thoughts on Christian Identity in the context of the ecumenical and interre- ligious situation in Japan, by Fidelis Fujihara, S.A.	19
La vita di fraternità oggi, di Gerhard Jean Rötting, J.B.	22
Franciscan Community Life in the Anglican Church, by Bro. Michael Fisher, S.S.F.	27
La Prière: force interne pour l'unité des chrétiens, par Thaddeus Horgan, S.A.	28
Ecumenical Spirituality: A Protestant Perspective, by Dr. Egon W. Gerdes	31
Index Nos. 1 to 5	37

Centro Pro Unione
Frati dell'Atonement
Via S. Maria dell'Anima, 30 (Piazza Navona)
00186 - Roma, Italia

CENTRO PRO UNIONE

Il Centro Pro Unione dei Frati dell'Atonement è un centro ecumenico d'azione. Il suo scopo è di essere luogo d'incontro ecumenico, di studio e d'informazione. Due volte l'anno organizza conferenze su argomenti d'interesse ecumenico, in collaborazione con altre organizzazioni e con singoli all'estero. I suoi locali e altre facilitazioni sono a disposizione di ogni gruppo che abbia fini ecumenici. La direzione prepara programmi per i singoli, come per i gruppi che visitano Roma a scopo ecumenico. Possiede una biblioteca (ecumenica) aperta agli studenti che risiedono in Roma e può dare informazioni circa le attività ecumeniche mondiali. La biblioteca ha oltre 7.000 titoli di carattere ecumenico, in 5 lingue: soggetti teologici analizzati dal punto di vista ecumenico, dialoghi, documentazioni, storia della Chiesa e delle religioni, etc.; 1.200 periodici rilegati e oltre 100 riviste correnti.

I Frati dell'Atonement (o della Riconciliazione) sono una comunità religiosa di tradizione francese, esistente in particolare per aiutare pienamente la missione della Chiesa per l'unità cristiana, per testimoniare il Vangelo tra cristiani e non-cristiani e per portare tutti gli uomini alla pienezza di unità con il Popolo di Dio.

The Centro Pro Unione is an Ecumenical Action Center conducted by the Atonement Friars. Its aim is to be a place of ecumenical encounter, study and information. It does this through conferences organized twice a year on themes of ecumenical interest usually in cooperation with other organizations and individuals outside of Italy. Its facilities are available to any group with an ecumenical concern. The staff organize programs for individuals as well as groups who visit Rome with an ecumenical purpose. It provides an ecumenical library for students in Rome and is available to supply information on ecumenical activities throughout the world. The Library has 7,000 titles of an ecumenical nature in 5 languages e.g. theological subjects studied ecumenically, dialogues, documentation, Church History etc., as well as 1.200 bound periodicals (ecumenical literature) and more than 100 current reviews.

The Atonement Friars (At-one-ment) are a religious community in the Franciscan tradition existing specifically to help fulfill the Church's mission of Christian Unity, to witness to the Gospel among Christians and non-Christians and to bring all men to the fullness of unity the People of God.

Le Centre Pro Unione des Frères de l'Atonement est un centre oecuménique d'action. Son objectif est d'être un lieu de rencontre oecuménique, d'étude et d'information. Deux fois par an il organise des conférences sur des thèmes d'intérêt oecuménique, en collaboration avec d'autres organisations et des particuliers d'outre-Italie. Il met ses locaux et autres facilités à la disposition de tout groupe ayant un but oecuménique. L'équipe organise un programme pour les particuliers ou les groupes qui visitent Rome dans un dessein oecuménique. Il possède une bibliothèque oecuménique ouverte aux étudiants, et il est à même d'informer sur les activités oecuméniques à travers le monde. La bibliothèque a 7.000 titres de caractère oecuménique, en 5 langues: sujets théologiques, dialogues, documentation, histoire de l'Eglise etc.; 1.200 périodiques reliés et plus de 100 revues courantes.

Les Frères de l'Atonement (At-one-ment = pour-unir-en-un) sont une congrégation religieuse de tradition franciscaine. Leur vocation spécifique est d'aider l'Eglise en sa mission de rétablir l'unité chrétienne, de témoigner de l'Évangile parmi les chrétiens et les non-chrétiens, de conduire tous les hommes à la plénitude d'unité avec le peuple de Dieu.

ATTIVITA' DELL'ANNO

L'équipe del « Centro » si è impegnata, quest'anno, in ogni genere di attività ecumeniche, le quali hanno incluso, durante l'estate '72, anche l'organizzazione di concerti ecumenici in Roma; la partecipazione a programmi di pellegrinaggi ecumenici e la messa a punto di conferenze interessanti per gruppi vari. (Una di queste conferenze sulle preghiere per la « Fraternità di Preghiera per l'Unità » è qui pubblicata). Talvolta i tentativi per stabilire un programma mettono in imbarazzo l'immaginazione, come è accaduto per quello riservato a un Gruppo Ecumenico Ecologico. Al Centro stesso, inoltre, si è registrato un notevole progresso nella catalogazione dei libri della sezione di ricerca della biblioteca. Questo lavoro si spera che avrà compimento entro il prossimo anno. Nel mese di novembre il direttivo del Centro si è recato ad Assisi per essere presente alla cessione formale dell'uso della Chiesa di S. Gregorio per le funzioni eucaristiche celebrate dai membri delle Chiese della comunione anglicana e di quelle Chiese aderenti al Consiglio Mondiale delle Chiese (W.C.C.). Il direttivo ha partecipato anche a programmi caratterizzati dall'azione sociale comune e per servizi religiosi misti, organizzati dalle Chiese di lingua straniera a Roma.

Il più « ampio ecumenismo » di questi recenti anni si è riflesso nelle conferenze tenute nel '72 al « Centro », com'è possibile constatare dai discorsi tenuti in novembre sulla spiritualità indù da Shri Kumarswamiyi e da M.T. Ramachandra. Successivamente hanno tenuto conferenze: il Dr. Emmanuel Sullivan, S.A. sul « Movimento Pentecostale »; Fr. Christophe di Taizé su « Testimonianza comune e servizio misto al SODEPAX »; il Vescovo Bernard Cotey, S.D.S. di Nachingwea (Tanzania), che ha esposto per sommi capi la situazione ecumenica nell'Africa dell'Est; ed infine il Rev. Fidelis Fujihara, S.A. che ha parlato della « Situazione Ecumenica e Religiosa nel Giappone odierno ».

Inoltre, su proposta del nostro direttivo, l'Unione Romana dei Superiori Generali degli Ordini Religiosi maschili, ha deciso di ammettere alle loro riunioni semestrali anche i religiosi di altre Confessioni Cristiane. P. Pedro Arrupe, S.J., Generale dei Gesuiti e Presidente dell'Unione, ha messo in evidenza lo scopo di questa « apertura », che è quello di dare vita a un esempio che faciliti lo sviluppo di una cooperazione a livello locale tra religiosi e offra occasione a un dialogo a più alto livello. Questa riunione è stata preceduta da un simposio sulla vita religiosa, al quale erano presenti molte personalità; ne citiamo alcune: Bro. Michael Fisher, dei Francescani anglicani; l'archimandrita Kirill Goundiaev, del Patriarcato Russo-Ortodosso; Bro. Gerhard Roetting,

della Jesusbruderschaft (Fratellanza di Gesù) luterana; Bro. Hans Eisenberg, della Comunità di Imshausen; e il Rev. Andreas Scrima, del Convento siriano-ortodosso di S. Giorgio a Par Ras-al Metn (Libano).

Alla fine dell'anno, il Dr. Egon Gerdes, dell'Istituto Teologico (Metodista), ha diretto una serie d'incontri e di conferenze, al « Centro » e all'Università Gregoriana, sul tema: « Spiritualità ed Ecumenismo: una prospettiva protestante ». Tutti questi avvenimenti hanno dimostrato, assieme alla varietà degli argomenti trattati, le molte e diverse possibilità dell'impegno ecumenico. Naturalmente, v'è ancora moltissimo da fare e il direttivo ritiene che, sia pure in piccola parte, il « Centro » abbia dato un contributo efficace ad un più sensibile avvicinamento delle Chiese tra loro, e spera in una continuità di questa sua opera.

THE YEAR'S ACTIVITY

The staff this year have been involved in all types of ecumenical activity. During the Summer of 1972 these included organizing ecumenical concerts in Rome, participating in ecumenical pilgrimage programs, and giving conferences to various groups. (One of these conferences, on prayer for the Fraternité de Prière pour l'unité is included in this issue). Trying to organize programs for some groups sometimes stumps the imagination e. g. An Ecumenical Ecology Group. In the Centro itself considerable advancement has been made on the total cataloging of the research library. This task will be finished within another year. The staff went to Assisi in November and participated in the formal handing over of the use of the Church of S. Gregorio for eucharistic functions by members of the Churches of the Anglican Communion and of those churches which have membership in the World Council of Churches. The staff also participated in programs for common social action and joint religious services organized by the foreign language Churches of Rome.

Conferences at the Centro this year reflected the « wider ecumenism » of recent years. In November two talks were given on Indian Spirituality by Shri Kumarswamiyi and M. T. Ramachandra. Then successively conferences were by: Dr. Emmanuel Sullivan, S. A. on the « Pentecostal Movement and the Ecumenical Movement »; Frère Christophe de Taizé on « The Common Witness and Joint Service of SODEPAX »; Bishop Bernard Cotey, S.D.S. of Nachingwea, Tanzania, on the ecumenical situation in East Africa; and finally by Rev. Fidelis Fujihara, S.A. on « The Ecumenical and Interreligious Situation in Japan Today ».

At the suggestion of the staff, the Roman Union of Superiors General of Men's Religious Orders decided to open their semi-annual meeting to religious of other Christian Confessions. Fr. Aruppe, S.J., General of the Jesuits and President of the Union, remarked that the purpose of this was to set an example so that at the local level greater cooperation would take place among religious of different Confessions as well as to be an opportunity for a dialogue at the major superior level. Prior to this meeting several of the participants took part in a symposium on religious life at the Centro. These included Bro. Michael Fisher of the Anglican Franciscans; Archimandrite Kirill Goundiaev of the Russian Orthodox Patriarchate; Brother Gerhard Roetting of the Lutheran Jesusbruderschaft; Bro. Hans Eisenberg of the Kommunität Imshausen; and the Rev. Andreas Scrima of the Syrian Orthodox Couvent St. George in Par Ras-al Metn, Lebanon.

Later in the year Dr. Egon Gerdes of Garrett Theological Institute (Methodist) conducted a series of meetings and conferences at the Centro and the Gregorian University on « Spirituality and Ecumenism: A Protestant Perspective ». All in all the year demonstrated the variety of concerns and various possibilities of ecumenical involvement. There's much to be done yet and in a small way the staff hopes that it is making a contribution to bringing the Churches closer together.

ACTIVITE DE L'ANNEE

Pendant l'année écoulée l'équipe s'est trouvée engagée dans toutes les formes d'activité oecuménique. Tout au long de l'été de 1972, il y eut, outre les concerts oecuméniques organisés à Rome, une participation aux programmes de pèlerinage oecuménique et des conférences données à variés groupes (dont l'une, celle sur la « Fraternité de Prière pour l'Unité » est publiée dans ce numéro). Essai aussi d'organiser des programmes pour des groupes dont la qualification dépasse l'imagination, par exemple: Groupe d'Ecologie Oecuménique! Au Centre même, l'établissement du fichier général de la bibliothèque d'étude a considérablement progressé. Dans un an ce sera chose faite. Toute l'équipe est allée à Assise en novembre 72 pour participer à la cession formelle de l'usage de l'église de Saint-Grégoire pour les services eucharistiques célébrés par les membres des Eglises de la Communion anglicane et des autres Eglises-membres du Conseil oecuménique des Eglises. L'équipe a également participé aux programmes pour une action sociale commune et des services religieux collectifs organisés par les églises de Rome de langue anglaise.

Les conférences données au Centre cette année furent dans la lignée du « wider ecumenism » (oecuménisme élargi) des dernières années. En novembre, nous en avons eu deux sur la Spiritualité hindoue, par Shri Kumarswamiyi et M.T. Ramachandra. Successivement nous eûmes: par le Père Emmanuel Sullivan, S.A., « Le mouvement de Pentecôte et le mouvement oecuménique »; par le Frère Christophe de Taizé: « Témoignage commun et service uni de la SODEPAX »; par Monseigneur Bernard Cotey, S.D.S., évêque de Nachingwea, Tanzanie: « la situation oecuménique dans l'Est africain; par le Père Fidelis Fujihara, S.A.: « La situation oecuménique et interreligieuse dans le Japon d'aujourd'hui ».

Répondant à une suggestion de l'équipe, l'Union romaine des supérieurs généraux décida d'ouvrir son assemblée semestrielle aux religieux des autres confessions chrétiennes. Le Père Aruppe, S.J., général des Jésuites et président de l'Union, releva que le but de cette mesure était de donner un exemple en sorte que s'établisse à l'échelon local une plus grande coopération entre les religieux des différentes confessions, tout autant que saisir une occasion de dialogue entre les supérieurs majeurs. Avant cette assemblée plusieurs de ses participants ont assisté au Centre à un symposium sur la vie religieuse. Citons: Frère Michael Fisher, des Franciscains anglicans; l'archimandrite Kirill Goundiaev, du Patriarcat orthodoxe russe; le Frère Gerhard Roetting, de la Compagnie de Jésus luthérienne (Jesusbruderschaft); Frère Hans Eisenberg, de la Communauté d'Imshausen; le Rév. Andreas Scrima, du couvent orthodoxe syrien de St. George à Par Ras-al Metn, Liban.

A la fin de l'année, le professeur Egon Gerdes de l'Institut théologique de Garrett (méthodiste) a donné une série de réunions et de conférences au Centre et à l'Université Grégorienne sur: « Spiritualité et Oecuménisme: une perspective protestante ». En fin de compte, l'année a démontré la variété des intérêts et des possibilités de l'engagement oecuménique. Il y a encore beaucoup à faire. L'équipe espère avoir apporté, même si c'est modestement, sa contribution à une plus étroite union des Eglises.

LE MOUVEMENT DE PENTECOTE PEUT-IL RENOUVELER LES EGLISES?

(*) par Emmanuel Sullivan, SA.

Introduction

Le chant des années 60 fut, a-t-on dit, « We Shall Overcome » (Nous triompherons). Celui des années 70 pourrait être « Amazing Grace » (Grâce

stupéfiante). Dans les années 60 on parlait de la mort de Dieu, de l'absence de Dieu, de l'éclipse de Dieu; dans les années 70 se manifesterait au contraire une tendance croissante à admettre la mort spirituelle en l'homme, son éloignement de Dieu, l'éclipse spirituelle provoquée par tout ce que l'homme place entre Dieu et lui. Un vieux dicton énonce: Nul ne peut voiler le ciel avec sa main. Et la Genèse nous montre Dieu à la recherche du couple saisi de honte. Peut-être nous sommes-nous dérobés à Dieu pendant la dernière décennie; pendant celle-ci il est à notre recherche.

Le mouvement charismatique en est un exemple de plus en plus marqué. Dans les Eglises traditionnelles l'appréciation de ce mouvement va de l'anodine curiosité au commentaire railleur ou à une sur-anxiété. Nous voyons ou nous entendons parler de l'enthousiasme pentecôtiste qui confond notre piété, de boutades sur Jésus qui se jouent de la Bible comme personne, d'hommes d'âge qui parlent des miracles de Dieu et prient ensemble. C'est dans ce climat d'enthousiasme spirituel que les Eglises réaffirment leur foi dans le Saint Esprit, le Seigneur « qui donne la vie ». Le mouvement charismatique met en évidence la liberté de l'esprit de renouveler de nos jours les prodiges divins à l'appui de la crédibilité de la sainteté de l'Eglise et de sa mission.

Par mouvement charismatique nous entendons une expérience plus étendue et plus complète que le mouvement de Pentecôte. Mais c'est de ce dernier qu'il s'agira dans cet article. Le mouvement charismatique englobe tous les dons de Dieu à l'Eglise. Ces dons s'étendent du sensationnel à ce qui ne l'est aucunement, des miracles à l'enseignement orthodoxe et à la bonne administration. Les dons de Dieu tiennent toujours compte des talents humains, mais la réalité de la grâce est bien autre chose que le simple embellissement des talents. C'est un don, et comme tel il signe ceux qui le reçoivent d'une foi plus approfondie, d'un plus grand amour, d'une plus sincère disposition au service, d'une nouvelle ouverture à l'action du Saint Esprit.

L'attitude pastorale qui convient au peuple charismatique, ou peuple de Jésus, ou peuple pentecôtiste, serait vouée à l'échec dans une atmosphère d'arrogance, de méfiance, d'anxiété. Elle doit être *positive* et *intégrante*: positive, par l'étude et l'information requises pour la guidance spirituelle; intégrante, par l'insertion totale des chrétiens charismatiques dans la vie de l'église locale. Tel est l'objectif visé par l'étude qui suit.

Terminologie

Précisons tout d'abord les termes plus spécifiques que nous emploierons:

a) *Pentecôtisme ou mouvement de Pentecôte*. Mouvement né de plusieurs sectes en Amérique au

tourant du siècle, par réaction au rationalisme et au sécularisme des Eglises institutionnelles. Il a toujours indiqué le « baptême dans l'Esprit » comme une seconde conversion à la vie de sainteté chrétienne. En témoigne d'ordinaire le « parler en langues », signe que le « parlant » a reçu la plénitude de vie dans l'Esprit-Saint.

b) *Néo-pentecôtisme*. Manifestation des principales caractéristiques du Pentecôtisme dans l'Eglise catholique romaine, dans le principal courant Protestant, dans les Eglises traditionnelles, comme preuve que l'Esprit opère le renouvellement de ces Eglises. A tendance à souligner les dons charismatiques plus que ne le font certaines Eglises pentecôtistes officielles.

c) *Dons charismatiques*. Termes pour exprimer les dons très spéciaux de l'Esprit-Saint à l'Eglise pour sa vie interne et son témoignage au monde. Par exemple: le parler en langues, les guérisons, la prophétie, le discernement des esprits, l'exorcisme. Deux de ces dons demandent une explication spéciale à cause de leur importance dans le mouvement néo-pentecôtiste et de la difficulté qu'ils peuvent présenter. Il s'agit du parler en langues et de la prophétie.

d) *Parler en langues*. Emission dans la prière et l'adoration de sons linguistiques exprimant une émotion profonde, qui n'est pas nécessairement de nature extatique. C'est en tout cas le témoignage de l'action du Saint Esprit au plus profond de la personne ou au sein de la communauté. La formule peut inclure l'emploi d'une langue inconnue de celui qui la parle.

e) *Prophétie*. Il ne s'agit pas tant de la prédiction d'événements futurs, bien que ce ne soit pas exclu, que du don de percevoir et d'énoncer par l'enseignement et la prédication quelle est la volonté de Dieu dans une situation donnée.

Origine du Mouvement de Pentecôte moderne

Si l'on voulait tracer la ligne ascendante du mouvement de Pentecôte il conviendrait d'approfondir la prophétie dans l'Ancien Testament et le Judaïsme tardif et il serait certainement nécessaire de tenir compte de l'expérience pentecôtiste chrétienne des Actes et de celle toute passionnée de l'Eglise de Corinthe. On peut trouver des ossatures du mouvement dans le cénacle de la Pentecôte; et le constater n'est pas porter préjudice au mouvement. Nous voulons parler du Gnosticisme, du Montanisme, de certains spiritualistes médiévaux et de la pré-Réforme, de mouvements Anabaptistes radicaux. A partir de la Réforme nous nous rapprochons du mouvement de Pentecôte du 20e siècle avec les Quakers (Société des Amis), les piétistes, les Méthodistes et les mouvements revivalistes des 17e et 18e siècles en Allemagne, en Angleterre et aux Etats-Unis.

Dans la première moitié du 19^e siècle, le revivisme (mouvement de réveil) est fondé en Angleterre sous l'influence d'Edward Irving et, plus significatif encore, aux Etats-Unis sous l'influence de Charles Finney, qu'on peut considérer comme l'architecte du pont entre le Méthodisme et le Néo-pentecôtisme. Dans la dernière moitié du 19^e siècle le mouvement de Sainteté aux Etats-Unis aboutit directement au mouvement de Pentecôte.

Le centre théologique du mouvement de Sainteté, conforme à son nom et à son héritage méthodiste, était une seconde expérience, spécifiquement une conversion à la sainteté de l'Écriture, à la sanctification, ou, comme on le disait souvent, à l'amour parfait. Ce centre donnait à « l'expérience subséquente » une importance qui sera par la suite assumée aussi dans le mouvement de Pentecôte (1).

De plus, ainsi que le note Bruner:

Le Réveil du Pays de Galles (Welsh Revival) paraît avoir été la dernière « brèche » à travers laquelle les toutes dernières étincelles de l'enthousiasme de sainteté embrasèrent le mouvement de Pentecôte (2).

Le mouvement de Pentecôte, tel que nous le connaissons, est né en Amérique à une époque où le pays passait d'une économie agraire à une économie industrielle, d'une population rurale à une population urbaine, d'attitudes anti-coloniales à un léger impérialisme, d'un *laissez-faire* (en français dans le texte anglais) au socialisme à gouvernement central. La masse des pratiquants religieux était rurale, de tendance protestante, d'un niveau intellectuel très simple. Toutes les Eglises, y compris l'Eglise catholique romaine, se trouvaient en butte aux attaques du modernisme. En grand nombre des protestants furent non seulement mécontents mais troublés de ne pas recevoir de leur Eglise une aide plus spirituelle. Leur insatisfaction et leur inquiétude furent apaisées par la conviction pentecôtiste qu'on pouvait être baptisé dans une nouvelle effusion de l'Esprit-Saint, manifestée par le parler en langues.

Nous avons sur les débuts du mouvement de Pentecôte des descriptions nombreuses et variées. Cependant nous pouvons le rattacher en particulier à Charles Parham, pasteur méthodiste et directeur de l'École biblique de Topeka (Kansas). En 1900 les membres de cette école s'imposèrent réciproquement les mains, implorant avec l'effusion de l'Esprit-Saint son signe,

c'est-à-dire le parler en langues. Toutefois en 1906 eut lieu à Los Angeles un fait qui est certainement le plus important dans l'histoire du mouvement de Pentecôte. Sous la direction de William Seymour, de J. Roswell Flower et d'un pasteur méthodiste norvégien T.B. Barratt, qui introduisit le mouvement en Europe, le Pentecôtisme devint, dans l'espace d'une trentaine d'années, un vigoureux mouvement dans l'histoire de l'Eglise. Cela ne devait précéder que de peu l'éviction ou le retrait des Eglises et assemblées constituées respectives de ceux qui adhéraient à la conviction pentecôtiste.

Eglises pentecôtistes

Le mouvement de Pentecôte a été présenté comme

un groupe fondamentaliste des cultes, sectes et dénominations, qui constituent la branche la plus radicale du mouvement de Sainteté (3).

La même source les décrit comme se caractérisant

par une insistance distinctive sur la sanctification, qui inclut un procès de conversion au cours duquel un adulte prend une décision ou a une expérience de conversion; une purification du péché, ou justification; un baptême du Saint Esprit comme une transformation spirituelle immédiate séparée de la justification et consécutive; et, comme caractéristique spécifique, un renouvellement des dons de Pentecôte (Actes 2, 1-4) à la suite du baptême, spécialement les charismes climatiques de glossolie et de la foi salvatrice.

La Bible est l'unique autorité doctrinale et fournit une règle de principe d'ordre et de discipline pour chaque situation de la vie de l'homme. Plusieurs Eglises pentecôtistes acceptent la Cène, mais admettent une libre interprétation de sa signification. Un bon nombre pratiquent le lavement des pieds comme un commandement divin. L'éthos général requiert l'engagement aux oeuvres de miséricorde spirituelles et corporelles, un ascétisme sévère à l'égard des plaisirs du monde; l'obéissance aux lois civiles et le paiement des impôts font partie de l'éthos. Ils sont pacifistes. Leur culte est informel et spontanée. Leur système de gouvernement suit les principes du Congrégationalisme et il a adopté une organisation similaire à la structure méthodiste des Conférences. Ainsi furent tenues des conférences internationales à

(1) Frederick Dale Bruner, *A Theology of the Holy Spirit* (Hodder & Stoughton, London 1971), p. 42.

(2) *Ibid.*, p. 46.

(3) R. Matzerath, « Pentecostal Churches », *New Catholic Encyclopaedia* (McGraw-Hill Book Co, London 1967), Vol. XI, p. 111.

Stockholm (1939), Zurich (1947), Paris (1949), Londres (1952), Toronto (1958), Jérusalem (1961), Helsinki (1964), Rio de Janeiro (1967). Les *Assemblées de Dieu* sont la plus importante des Eglises pentecôtistes. Citons ensuite: *Elim Missionary Assemblies*, *International Church of the Foursquare Gospel*; l'*United Pentecostal Church* est née d'une union entre la *Pentecostal Church Inc.* et les *Pentecostal Assemblies of Jesus-Christ* en 1945. En outre il y a la *Pentecostal Holiness Church*, les *International Pentecostal Assemblies* et la *Pentecostal Fire-Baptized Holiness Church*.

Le Néo-pentecôtisme

Après la Seconde Guerre mondiale le mouvement de Pentecôte commença à s'implanter dans des dénominations chrétiennes établies. A partir de 1953 il a gagné les Episcopaliens, les Luthériens, les Presbytériens, les Baptistes, les Catholiques romains. Nous avons déjà indiqué son lien avec le Méthodisme (4). Pour le situer, il faut retourner à Los Angeles en 1953, quand la *Full Gospel Business Men's Fellowship International* introduisit dans son programme les hommes chrétiens des autres Eglises.

Il reste cependant que pour comprendre le Néo-pentecôtisme on aurait tort de le river trop étroitement à ses origines. Il faut au contraire le considérer dans ce qu'il est devenu, tel qu'il se présente de nos jours. En 1955, puis en 1958, Henry Pitt van Dusen, président émérite de l'*Union Theological Seminary* de New York, le décrit comme « la troisième force de la chrétienté », aux côtés du catholicisme romain et du protestantisme historique. Etaient inclus dans cette « troisième force » les Eglises du Christ (USA), les Adventistes du septième jour, les Nazaréens, les Témoins de Jéhovah, l'Alliance chrétienne et missionnaire, en tout vingt millions de membres; dont huit millions et demi de pentecôtistes (5).

(4) Alors qu'on peut tracer une ligne directe de la doctrine puritaine sur le Saint Esprit au mouvement de Sainteté, en passant par le méthodisme primitif, il est bon de remarquer que le mouvement de Pentecôte ne peut pas être assimilé à la doctrine de perfection méthodiste.

(5) « Caribbean Holiday », *Christian Century*, 72 (August 17, 1955), pp. 946-947. « The Third Force in Christendom », *Life*, 44 (June 9, 1958), p. 13. Voir aussi les références de Norman Goodall dans son livre *Ecumenical Progress: A Decade of Change in the Ecumenical Movement* (Oxford University Press, London 1972), pp. 22, 114 ss.; aussi celles de Barry Till dans son exposé *The Churches' Search for Unity* (Penguin Books, 1972), pp. 27, 150 ss., 251, 284 ss., 516. Note supplémentaire: Les Eglises du Christ en question ici ne sont pas les Eglises du Christ membres du COE. Il s'agit d'un groupe dissident de la secte américaine primitive des « Disciples du Christ », organisé par Alexander Campbell entre 1832 et 1849. Une statistique de 1964 leur reconnaît 2.250.000 membres.

C'est l'évêque Lesslie Newbigin qui donna à l'influence du Pentecôtisme à notre époque une solide base théologique, dans ses conférences sur la nature de l'Eglise à Trinity College, à Glasgow (6). A côté de l'importance que le protestantisme attache à la question: Que pensez-vous du Christ? (écouter l'évangile avec foi); et de celle que le catholicisme attache à cette autre: Que pensez-vous de l'Eglise? (la vie sacramentelle de l'Eglise historique), nous devons placer celle que le mouvement de Pentecôte donne aux paroles de saint Paul dans Actes 19, 2: « Avez-vous reçu l'Esprit-Saint quand vous avez embrassé la foi? ». Certes Newbigin reconnaît que les trois courants sont importants pour notre intelligence de l'Eglise, mais il eut le sentiment que les accentuations catholique et protestante portaient à un état statique tandis que celle du pentecôtisme était dynamique. Celui-ci insiste en effet sur la vie en marche de l'Eglise, par la réception du Saint Esprit, convaincu que le Nouveau Testament concerne l'action du Saint Esprit dans la vie et la mission de Jésus et de l'Eglise. Le mouvement de Pentecôte témoigne de ce fait. Et c'est dans ce contexte qu'il faut essayer d'apprécier le Néo-pentecôtisme.

Au début des années 60 de ce siècle, deux Eglises luthériennes et trois diocèses épiscopaliens prononcèrent sur le néo-pentecôtisme des déclarations fondamentalement négatives. En 1969, les évêques catholiques romains d'Amérique publièrent à leur tour une déclaration sur le mouvement qui, bien que positive, n'en était pas moins une mise en garde. Enfin en 1970, l'Eglise presbytérienne unie émit à l'occasion de sa 182e Assemblée générale, une longue déclaration essentiellement positive. Et récemment l'Eglise presbytérienne des Etats-Unis publia un rapport qui représente le premier effort d'une Eglise historique dans l'étude positive détaillée de la signification du « baptême dans le Saint Esprit » (7). Le Pentecôtisme catholique a eu une extraordinaire croissance. Depuis 1968 les conventions nationales tenues aux USA ont triplé en importance chaque année et celle de cette année (1972) a groupé à l'université Notre-Dame (Indiana) 11.500 participants. D'après une estimation récente (8), le nombre approximatif des pentecôtistes catholiques serait de l'ordre de 15 à 50 mille. Ce que

(6) *The Household of God, Lectures on the Nature of the Church* (Friendship Press, New York, 1954).

(7) Cf. « Editorials », *One in Christ*, Vol. VII, 4, 1971, p. 316, notes 16-18.

(8) « The Pentecostal Movement », Francis A. Sullivan, s.j., in *Gregorianum* (revue trimestrielle publiée par l'université Grégorienne de Rome), Vol. LIII, fasc. 2, 1972, pp. 237-266; voir aussi un article excellent de Kilian McDonnell, OSB, « Catholic Charismatics », *Commonweal* (publication catholique USA), Vol. XCVI, 9 (May 5, 1972), pp. 207-211.

le pentecôtisme catholique offre d'intéressant, c'est son effort soutenu pour définir une théologie pentecôtiste dans le cadre de la théologie catholique. De même il forme, instruit et aide les chrétiens à croître dans cette forme de spiritualité au lieu de les laisser compter sur une éventuelle introduction (9). L'accent porte sur la croissance au sein d'une communauté de foi plutôt que sur l'expérience isolée. Kilian McDonnell remarque que les pentecôtistes catholiques cherchent actuellement à développer leurs propres formes de culture religieuse (patterns) tout en retirant au pentecôtisme classique sa réalité théologique centrale.

Si l'Esprit n'a agi dans les cercles catholiques qu'à partir de 1966, la spiritualité pentecôtiste est pratiquée dans toutes les principales dénominations protestantes depuis longtemps (10). Il y a une affinité culturelle entre cette spiritualité et bien des secteurs de la culture de notre époque, nous voulons parler du mouvement hippy, des T-groupes, des sessions et manifestations émotives, les drogués (drug culture), la vie en commun, le « Jesus People of the Jesus Revolution ». McDonnell dit très justement:

Ces mouvements appartiennent à une culture post-littéraire qui est orientée par l'expérience, non structurée, spontanée, intérieure, quasi atomistique dans son intérêt pour le présent aux dépens de l'histoire, recherche d'une illumination, dominée par un sentiment de présence, persuadée que quelque part il y a un motif valable, une valeur ultime. À un degré plus ou moins haut les mouvements représentent un retour en arrière pour ressaisir l'expérience non structurée originale du sens de la vie, à un niveau qui, tel celui des langues, est inexprimable. Les chants, récits, plaisanteries, le mysticisme implicite et même le vacarme de leur musique, tout cela vise à mettre de côté la tradition littéraire pour reprendre la première expérience originale du sens de la vie et de son but, sous une forme nouvelle et avec des instruments plus confondants... Etant donné les éléments culturels communs aux pentecôtistes classiques pré-littéraires et

aux mouvements contemporains post-littéraires, il n'est guère surprenant que le mouvement de Pentecôte jouisse d'une nouvelle popularité (11).

Le phénomène du mouvement de Pentecôte dans les Eglises

Il convient de bien préciser que le Néo-pentecôtisme n'est pas un mouvement reposant sur une propagande organisée ou des méthodes tactiques, encore qu'il soit lié aux Eglises et à leurs réactions à son égard. Il ne prétend pas plus être une nouvelle révélation qu'une nouvelle conception religieuse. Il en appelle à l'expérience de l'action spéciale du Saint Esprit, qui s'opère à un double niveau: le *charismatique* et le *contemplatif*.

Le mouvement de Pentecôte est souvent considéré comme un mouvement charismatique parce que des charismes du Saint Esprit cités dans le Nouveau Testament, notamment en 1 Co 12 et 14, sont de nouveau intervenus dans l'expérience chrétienne à travers des lignes dénominationnelles. Le plus répandu et intensivement perçu est le parler en langues. Ainsi que déjà dit, le parler en langues est un moyen de prier et de louer Dieu. Il peut contenir un message pour la communauté et il est alors complété par celui qui interprète le message. Saint Paul s'est étendu sur le sujet en 1 Co 14. Parler en langues peut signifier une langue inconnue de celui qui la parle. D'autres charismes ont été mentionnés dans l'application de la terminologie.

Pour ceux qui participent vraiment au mouvement de Pentecôte, c'est le niveau contemplatif de l'expérience qui assume l'importance. En vertu de l'activité du Saint Esprit les participants sont amenés à une rencontre personnelle de Dieu, qu'on peut décrire comme une expérience sensible de la présence de Dieu et un amour conduisant à une participation renouvelée au fruit de l'Esprit (Gal 5, 22) et au plus grand don de Dieu, la charité (1 Co 13), s'exprimant par un amour effectif et affectif de Dieu et du prochain, et un ardent désir de louer Dieu. Le fruit de l'Esprit change les hommes, les transforme et amène à une foi

(9) Ces tentatives seraient représentées par les ouvrages suivants: Edward O'Connor, CSC, *The Pentecostal Movement in the Catholic Church* (Ave Maria Press, Notre Dame, Indiana, 1871); Donald Gelpi, SJ, *Pentecostalism, A Theological Viewpoint* (Paulist Press, New York, 1971); James Byrne, *The Threshold of God's Promises* (Ave Maria Press, 1970); *As The Spirit Leads Us*, edited by Kevin and Dorothy Ranaghan (Paulist Press, 1971).

(10) Cf. John Sherrill, *They Speak With Other Tongues* (Hodder & Stoughton, 1965) et Michael Harper, *As At The Beginning, The Twentieth Century Pentecostal Revival* (Hodder & Stoughton, 1965).

(11) *One in Christ*, cit. supra, p. 315. Cette réflexion sur les facteurs culturels ne doit absolument pas prêter aux trois malentendus sur le mouvement de Pentecôte mis en question par Hollenweger, à savoir: qu'il s'adresse uniquement aux personnes sous-privilegiées; qu'il est important pour la population pauvre du Tiers-monde, non pour la bourgeoisie d'Europe et d'Amérique; qu'il n'apporte aucune contribution à une sérieuse théologie. Cf. son article dans le même numéro de *One in Christ*, pp. 324-343, spécialement p. 336, où ses commentaires sur les facteurs culturels sont à l'appui de ceux présentés par Kilian McDonnell.

plus intense et à un plus ferme engagement dans sa pratique. Il est souvent difficile de discerner dans l'expérience pentecôtiste les éléments faux de ceux qui sont vraiment authentiques. En plus de la difficulté de variés malentendus sur l'expérience quand les profanes en traitent, sans parler de préjudice, certains pentecôtistes insistent outre mesure sur le niveau charismatique de l'expérience et moins sur le contemplatif. Or c'est en fait le niveau contemplatif qui donne au mouvement son effectivité comme témoignage de l'action du Saint Esprit et agent dans le renouvellement de l'Eglise (12).

Pour le théologien ou l'expert chrétien, quelle que soit son Eglise, il y a de réels problèmes dans la conception de l'expérience centrale du mouvement, à savoir, le « baptême dans le Saint Esprit », comme dans certains signes concomitants, le « parler en langues » et la « prophétie » (13).

Le Baptême dans le Saint Esprit

Sans essayer d'embrasser tout le raboteux terrain oecuménique du baptême, notamment quant à la signification du baptême dans les Eglises respectives et à la relation théologique précise qu'il y a entre le baptême d'eau et le don de l'Esprit, il importe de savoir que la plupart des

(12) Nous avons omis les considérations psychologiques qui devraient pourtant intervenir dans une étude approfondie du mouvement. Non pas que nous ayons voulu séparer l'ordre spirituel du psychologique, mais contraint par les limites de notre étude. Luther P. Gerlach, professeur d'anthropologie adjoint à l'université de Minnesota, a fait d'importantes conclusions au terme d'une étude du mouvement conduite pendant trois ans. Cf. *People, Power, Change*, by L. Gerlach & V. Hine (Bobbs-Merrill Inc., Indianapolis, 1970). Cf. aussi *Appendix B* de *Report of the Special Committee on the Work of the Holy Spirit*, rapport présenté à la 182e Assemblée générale de l'Eglise Presbytérienne Unie aux Etats-Unis, pour un sommaire plus détaillé de la littérature psychologique. Nous avons également omis les considérations à propos des ministères de guérison et d'exorcisme souvent associés au témoignage pentecôtiste parce que ces ministères sont de plus en plus étudiés et commencent éventuellement à faire partie de la pratique normale des Eglises.

(13) Le Père John Coventry, S.J., pense que l'expérience néo-pentecôtiste « doit en partie être interprétée d'après les principes classiques pour le discernement des dons de prière contemplative et mystique. Ceux-ci sont en soi plus violents, plus dans les sens à leurs débuts ». Il se demande « si la distinction entre les charismes et les dons de contemplation ne devrait pas en général être vue comme celle entre le plus « élémentaire » ou sensible, ou découverte de la prière extérieure, et le plus expérimenté ou avancé, ou enrichi des dons intérieurs ». (Lettre au Secrétaire du CUP du Département Mission and Unity du British Council of Churches, 6 Juillet 1972).

Eglises et communautés de foi considèrent que le baptême sacramental est important (14). Ainsi que le note James Dunn: « S'il nous faut une norme pour le don de l'Esprit, nous l'avons ni en Jean 20, 22, ni en Actes 2, 4, mais en Actes 2, 38 » (15). Bon nombre de théologiens chrétiens, tel Dunn, ne sont guère disposés à accueillir l'approche sacramentelle catholique du baptême, mais ils voudraient soutenir comme enseignement du Nouveau Testament que la foi demande le baptême, qui est son expression; que le baptême demande la foi, pour être valide; que le don de l'Esprit présuppose la foi, qui le conditionne; que la foi n'apparaît authentique que par le don de l'Esprit.

Ces remarques doivent être faites avant d'aborder le Pentecôtisme et le Néo-pentecôtisme parce que le baptême est comparativement peu discuté par rapport à l'expérience centrale des pentecôtistes, le baptême dans l'Esprit. Le danger ici est de presser la distinction baptême d'eau et baptême d'Esprit jusqu'à une séparation entre les deux baptêmes l'un symbolique, l'autre d'expérience; l'un comme acte du croyant, l'autre opéré par Dieu; l'un comme événement humain, l'autre divin. A partir de là il est facile d'établir deux classes de chrétiens, derechef, à travers les lignes dénominationnelles. Aver Bruner nous concluons que le baptême est l'unique événement spirituel. Il n'y a qu'un seul baptême (Eph 4, 6). Cet auteur a soin de relever que la doctrine de Actes 8 n'est pas la séparation, mais l'union du baptême et du don de l'Esprit, et il rejette les interprétations qui développent comme doctrine biblique une seconde réception de l'Esprit « en plénitude », expérimentalement ou sacramentellement. Les deux formes « sont sans fondement dans... ce texte ou dans son plus large contexte biblique » (16).

Il semblerait donc préférable d'entendre la phrase non-biblique « baptême dans l'Esprit ou

(14) Cf. *Report of the Inter-Church Enquiry into Baptismal Practice*, publié par Département Mission and Unity du British Council of Churches en 1970, se référant spécialement à *Report on Baptism*, de Montreal Faith and Order Conference de 1963, Appendix C.

(15) James D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (SCM Press, London 1970), *Studies in Biblical Theology*, Second Series, 15, p. 182. Voir aussi p. 205 et spécialement p. 219 avec la référence à 1 P 3, 21.

(16) Bruner, *op. cit.*, p. 181. On peut obvier à la difficulté que représente plénitude en rappelant que le baptême est la réception de la vie dans le Christ qui oriente les chrétiens dans leur croissance dans cette vie sous la grâce soutenue du Saint Esprit. Une expérience comme l'expérience pentecôtiste ou la réception d'un autre sacrement aident ce procès de développement et l'accomplissement du mandat divin de témoigner ou de remplir une fonction déterminée dans la vie de l'Eglise et pour sa mission dans le monde.

de l'Esprit » comme une rencontre de Dieu, dont l'effet est de rendre l'homme un meilleur témoin de Dieu. Il se pourrait que dans la vie personnelle du chrétien, voire du non-chrétien, elle constitue un mode de conversion au Christ.

Parler en langues

Le parler en langues est une manifestation de l'Esprit-Saint, analogue à celle de la Pentecôte décrite en Actes, associée au baptême dans l'Esprit et à la pratique fréquente de l'imposition des mains. Des attentes et l'expérience favorisent le don des langues, appelé parfois *glossolalie*. Certains pentecôtistes l'estiment indispensable: pas de parler en langues, pas de véritable baptême dans l'Esprit. Il y a d'ailleurs à l'interne même du mouvement de Pentecôte une grande variété d'insistance et d'appréciation au sujet de la glossolalie. Par exemple, s'adressant à la fois aux catholiques et aux pentecôtistes un catholique romain écrit:

En retirant la densité théologique de l'expérience centrale du Pentecôtisme, dite « baptême dans l'Esprit », nous pouvons accepter avec beaucoup moins de réserve leur pratique spirituelle. Les néo-pentecôtistes ont voulu renoncer à l'insistance pentecôtiste sur le parler en langues tout en conservant la doctrine du « baptême dans l'Esprit ». Pour moi, j'estime préférable de conserver l'insistance sur le parler en langues, mais d'en retirer la densité théologique (17).

Dans un autre article le même auteur dit que la glossolalie est « un excellent moyen de mettre en veilleuse le moment de l'affleurement spirituel », le comparant au don des larmes ou à la prière de quiétude. Lorna Kendall fait valoir l'importance de bien préciser

que rien dans le Nouveau Testament ne permet d'affirmer que personne n'est chrétien avant d'avoir eu l'expérience du parler en langues, ni qu'on ne peut pas être chrétien en dehors d'elle, mais que ce « second baptême » fait du chrétien une sorte de chrétien de premier degré.

Mais en même temps elle a soin de dire

qu'il convient que ceux qui sont ignorants du parler en langues ou qui ont des préventions à son égard, réalisent qu'on trouve

(17) Simon Tugwell, OP, « Catholics and Pentecostals », *New Blackfriars*, May 1971, p. 214. Cf. aussi un article antérieur, « Group Prayer and Contemplation », *New Blackfriars*, March 1971, pp. 137-138. De même « He Will Baptise You with the Holy Spirit », *New Blackfriars*, June 1971, pp. 268-273.

à l'interne de la communauté chrétienne d'authentiques exemples du parler en langues qui ne peuvent être pleinement éclaircis ni se définir exactement en termes de psychologie (19).

Il reste que quel que soit l'aspect sous lequel la question est posée, le parler en langues ne devrait pas plus être dédaigné que trop apprécié, et bien moins encore proscrit. Cela nous amène à une autre considération liée à son phénomène.

Interprétation des langues

Il est d'usage d'opposer au parler en langues, par prévention ou sous l'influence de quelque réserve, les dangers et les abus de l'Eglise de Corinthe. On sait que Paul n'a pas interdit le parler en langues, mais simplement restreint sa pratique aux assemblées ecclésiales, en demandant l'interprétation des langues (1 Co 14, 27 ss.). Par ailleurs ceux qui abordent avec circonspection le pentecôtisme font valoir que Paul cite en dernier le don des langues et leur interprétation quand il énumère les dons spirituels (1 Co 12, 10, 28, 30) (20). Cependant nous devons nous rappeler que la glossolalie a une double connotation dans le Nouveau Testament: parler dans une langue inconnue de celui qui la parle; prononcer des syllabes dénuées de sens et intraduisibles, qu'un auditeur ou même celui qui les prononce peuvent pourtant interpréter. L'expérience la plus fréquente dans les cercles pentecôtistes et autres similaires, est l'émission inintelligible, ce qui n'exclut pas de nombreux cas, dûment établis, d'un parler dans une langue moderne ou ancienne que le « parlant » n'a jamais entendue et moins encore apprise (21).

(18) *Ibid.*, « Prophecy and the Gift of Tongues », August 1971, p. 371.

(19) E. Lorna Kendall, « Speaking with Tongues », *The Church Quarterly Review* (January-March 1967), pp. 11-19. Quelques observations utiles sur l'aspect psychologique des langues sont présentées par Tugwell dans *New Blackfriars*, dans l'article cité ci-dessus.

(20) « Ce serait évidemment une erreur de prendre 1 Corinthiens pour une déclaration de principe, disant pour tous les temps tout ce qui est à dire. Et Paul écrivait à des "débutants"! Mais il range parmi les dons ceux d'enseigner, de direction spirituelle, d'édifier et d'encourager les autres, c'est-à-dire les pouvoirs non apparents et plus intérieurs ». (Lettre au Secrétaire du CUP, *cit. supra*). Une excellente étude biblique a paru dans *Theological Studies*: J. Massingberd Ford, « Toward a Theology of "Speaking in Tongues" », Vol. XXXII, pp. 3-29.

(21) Cf. J. Massingberd Ford, *op. cit.*, pp. 24-25; John Sherrill, *They Speak With Other Tongues*, *cit. supra*. Hollenweger insiste sur le fait que tout parler en langues ne peut être dit « extatique », *The Pentecostals* (SCM Press, 1972), p. 344. Massingberd Ford, *op. cit.*, aboutit à

Quelle que soit la forme que revête la glossolalie, c'est toujours pour l'édification de l'Église, de ses membres individuellement et de la communauté (1 Co 14, 4). Mais combien plus il convient de relever son importance dans la mission de l'Église. Le mouvement de Pentecôte, écrit Kendall, « est essentiellement un mouvement missionnaire et de loin celui qui réussit le mieux en nos temps... ».

Walter Hollenweger insiste lui aussi sur le rôle du pentecôtisme dans la vie et la mission de l'Église et note que « le parler en langues joue ici d'une manière importante du fait qu'il donne une opportunité de prier dans une langue non rationnelle, recueillie » (22). Après avoir examiné le rapport contemplation-mission, Simon Tugwell conclut: « C'est grandement à l'honneur du Mouvement de Pentecôte d'avoir fait revivre tous les ordres de ministères dans l'Église; c'est une leçon qu'il nous est bien difficile d'ignorer » (23).

Prophétie

Le don de prophétie est étroitement lié aux dons de langues et d'interprétation, en fait aux dons charismatiques comme tels dans la vie et la mission de l'Église. Après tout, dans Actes 2 la réponse de Pierre à la stupeur de la foule n'est-elle pas en termes de prophétie? (vv. 14-36) Dans le mouvement de Pentecôte la louange de Dieu et le parler en langues appartiennent à la prophétie, mais c'est la ferme détermination de découvrir la volonté de Dieu dans des situations particulières qui rattache ce don à la grande tradition de prophétie de l'Ancien et du Nouveau Testament. Dans un sens très réel, le message est l'homme. Et il l'annonce avec toute sa vie et tout ce qu'elle renferme. C'est aidé de toutes les ressources de sa foi qu'il doit devenir sensible à la voix de Dieu. Dans sa réponse aux « voix » qu'il entend le pentecôtiste mêle trop de naïveté et d'illusion sur ce don, trop de fantaisie, trop d'impétuosité aussi. Celui qui est appelé à témoigner de la Parole de Dieu est appelé à l'écouter. La vertu de prophétie est l'obéissance, ce qui veut dire: écouter avec attention. La voix de l'autorité dans l'Église, la voix de la conscience appartiennent l'une et l'autre à l'obéissance prophétique. Dieu n'est pas un oracle qu'on consulte au moindre mouvement. La pro-

la même conclusion en soutenant l'exégèse non extatique. Elle montre ensuite combien le parler en langues, l'interprétation et la prophétie sont, tout en demeurant des dons distincts, liés entre eux au fur et à mesure que se développe une intelligence plus complète des dons.

(22) Cf. l'article de Hollenweger cité aussi note 11, « *Charisma and Oikoumene* ».

(23) Simon Tugwell, OP, « Contemplation and Mission », *New Blackfriars*, September 1971, p. 413.

phétie de ce genre est insignifiante et trompeuse. La véritable prophétie n'ignore pas le sérieux d'une situation, l'importance d'accomplir la volonté de Dieu, d'être en sa présence, de discerner les esprits, de lire attentivement les signes des temps, de tenir compte de tout ce qui rend la vie de l'homme vraiment humaine et l'ouvre au don de la justice de Dieu.

Implications pour la spiritualité moderne

Du fait qu'il n'est ni une dénomination ni une doctrine, mais une spiritualité, une expérience, une forme de vie reposant sur une base scripturaire, le mouvement de Pentecôte peut s'insérer dans un contexte catholique romain, luthérien, presbytérien. Au cœur, et comme souci primordial... la plénitude de vie dans le Saint Esprit et l'exercice de tous les dons (24).

Nous reviendrons par la suite à la notion d'ocuménisme spirituel que renferment implicitement ces mots. Mais dès maintenant voyons-en les implications pour la spiritualité contemporaine.

Le rabbin Abraham Heschel a dit que le monde occidental était passé par deux générations de construction théologique sans une équivalente reconstruction de spiritualité. C'est un principe premier que le problème de la prière rejoint le problème de Dieu. Avec la réduction de la prière à un acte formel, structuré, à une « prière littéraire » diraient certains, les réductionnistes théologiens ne pourraient guère donner beaucoup de place à la prière dans la théologie séculière (à ne pas confondre avec une théologie du séculier). L'homme se situait derrière la magie, le mythe, la métaphysique, le mystère — et la prière. Comme le remarqua Martin Marty:

La formule réductionniste ne fut pas satisfaisante. Du point de vue sociologique, anthropologique, psychologique, et même théologique, elle ne répondait pas à la réalité. Les cultures et les peuples sont en soi trop complexes pour être traités aux dépens de la quête spirituelle (25).

Dans le souci de recouvrer et reformuler la prière, Marty voit une participation à cette recherche d'expérience immédiate qui peut revêtir une variété de formes — démonstrations, jeux

(24) Kilian McDonnell, OSB, *Catholic Pentecostalism, Problems in Evaluation* (Dove Publications, Pecos, New Mexico 87552, 1970), p. 17.

(25) *Conversations*, sélection de causeries données au Graymoor Ecumenical Institute à Garrison, N.Y., USA, lors d'un congrès sur la prière intitulé « Prayer and Modern Man », mai 25-26, 1971.

liturgies, T-groupes, sessions et manifestations émotives, drogués, vie en commun, pop festivals.

Impossible de dire si tout cela reconduira à la prière. Mais c'est un acheminement vers un renouveau, et en vérité vers l'édification d'une communauté nouvelle, consciente. Et dans la pensée chrétienne une nouvelle spiritualité doit animer ce mouvement. Le Néo-pentecôtisme fournit un pont entre plusieurs de ces phénomènes spirituels ésotériques et la religion établie. Bon nombre d'entre eux sont plutôt à l'écart de la vie institutionnalisée de l'Église que contre elle. Bien sûr on parle avec mépris de la suavité et de l'hypocrisie de l'institution, mais en même temps les Néo-pentecôtistes insistent sur l'activité du Saint Esprit dans la communauté, telle une force revitalisante opérant un changement du dedans.

Le but du mouvement charismatique n'est pas d'introduire le mouvement dans l'Église où il sera toléré. Ce qu'il vise, c'est une Église charismatiquement renouvelée et qui n'a plus besoin d'un mouvement séparé (26).

Le Père John Coventry, S.J., pense que le Néo-pentecôtisme pourrait peut-être être *partiellement* interprété par les principales Églises comme une redécouverte de la consolation ou dévotion sensible, découverte par les générations précédentes et jugée maintenant trop sentimentale; une dévotion sensible qu'on ne peut plus trouver dans la liturgie normale ou institutionnelle des Églises (27).

Le Rev. Paul Clifford estime que le mouvement de Pentecôte contraint les Églises à renouveler leur pensée sur la manière dont le christianisme contemporain (pensée, langage, rites) approche le sentiment religieux fondamental; et à voir comment la foi chrétienne est présentée à l'homme moderne. Dans un article, « The Place of Feeling in Religious Awareness », il écrit:

Tant que nous n'aurons pas réalisé que sont vouées à l'échec toutes nos tentatives pour parler à l'intellect, si elles n'accrochent pas les sentiments sous-jacents, nous ne ferons aucun progrès réel (28).

A l'époque actuelle il est difficile de prédire les principales lignes d'un renouveau de la spiritualité chrétienne. Nous ne sommes pas suffisamment loin dans le « nouveau » en termes de force et de langage. De même nous sommes en-

core trop dans l'« ancien » en termes de la manière d'approcher et d'exprimer la spiritualité chrétienne. Henry Rack suggère que les principales lignes d'une future spiritualité s'orientent sur l'importance des premier et second commandements et leur relation. Ces deux commandements, dit-il, « sont clairement liés l'un à l'autre dans l'enseignement de Jésus; et la question est plutôt de savoir lequel des deux vient en premier et plus vraisemblablement conduit à l'autre, l'incluant en quelque sorte » (29). Il en arrive à associer la piété traditionnelle au catholicisme et au premier commandement, tandis que la piété moderne est plus spécialement associée au protestantisme.

Si le pentecôtisme, comme mouvement, est réellement une « troisième force » dans la mission de l'Église, pourrait-il ne pas être une force aussi en produisant une intégration pratique dans la spiritualité chrétienne? Le focus spirituel du pentecôtisme est la plénitude de vie dans l'Esprit-Saint, une complète ouverture à l'opération de tous les dons de l'Esprit dans la vie et la mission de l'Église. Un même accent porte sur la vie et le travail, sur le sacré et le séculier, sur la grâce et la nature, sur le transcendant et l'immanent; en vérité il est prophétique d'une réconciliation dans le nouveau, du témoignage catholique et protestant dans la vie de l'Église. Bien que centrée sur le Saint Esprit, la spiritualité du mouvement de Pentecôte est trinitaire et christologique dans son système interne (30). Le Christ est au cœur de sa conscience religieuse. Son enseignement est Jésus-Christ et le pouvoir de son amour sauveur pour transformer l'homme et le monde. L'insistance sur le baptême dans l'Esprit et sur la plénitude de vie dans l'Esprit mis par de nombreux pentecôtistes ne signifie pas qu'ils revendiquent le don de contemplation pure ou de maturité spirituelle. Ils veulent souligner la variété des dons venant d'un même Seigneur, et communiqués par un seul et même Esprit, pour édifier l'Église, le Corps du Christ (1 Co 12,27). Il y a donc toute apparence que le mouvement conduit les chrétiens à une meilleure intelligence de ce que signifie être membre de l'Église. Il conduit au progrès dans la vie spirituelle de l'Église; il conduit à une sérieuse réflexion sur les Écritures et à méditer la vie de foi.

(29) Henry Rack, *20th Century Spirituality* (Epworth Press, London 1969), New Reformation Series, p. 113.

(30) Une étude oecuménique intéressante dans cette ligne se trouve dans deux essais faits par un luthérien et un catholique romain, Arnold Bittlinger & Kilian McDonnell, sous le titre: *The Baptism in the Holy Spirit as an Ecumenical Problem* (Charismatic Renewal Services Inc., P.O. Box 12, Notre Dame, Indiana 46556, USA).

(26) K. McDonnell, p. 208 in *Commonweal*, article *cit. supra*.

(27) Lettre au Secrétaire du CUP citée note 13.

(28) *Canadian Journal of Theology*, Vol. XIV, 4 (1968) et reproduit dans le 7e volume de *New Theology*.

Implications pour le Mouvement oecuménique

L'oecuménisme est le mouvement des chrétiens vers l'unité, pour la mission, par un renouvellement. Si nous acceptons cette définition, nous constatons combien nos priorités, comme chrétiens individuels et comme membres d'Eglises particulières, doivent être revues et ordonnées. Nous comprendrons mieux aussi quelques implications du mouvement de pentecôte pour le mouvement oecuménique.

A. Renouveau

Une question qui demeure toujours posée est de savoir si le renouveau de l'Eglise est un édifice sur le sable ou sur le roc. L'espoir de renouveau procède principalement de la croyance que le message chrétien fondamental fut effectivement reçu par le peuple chrétien. L'action sociale et la démocratisation des structures ecclésiales sans engagement personnel au Christ et l'action efficace de son Esprit dans nos vies ne conduisent pas au renouveau. En réalité ce serait une sorte d'humanisme séculier (II Tim. 3, 1-5; 4, 1-5). Nous devons savoir reconnaître ce qui entoure tout ce qui se présente sous le nom de renouveau. Nous avons besoin d'une réévaluation fondamentale (31). L'évangélisation fondamentale n'est pas le fondamentalisme, bien que le mouvement de Pentecôte soit souvent chargé de ce caractère.

Dans un rapport du secrétaire du Secrétariat catholique romain pour l'unité des chrétiens à la session plénière annuelle de ce Secrétariat en 1971, le Père Jérôme Hamer parle des contacts et dialogues qui s'ouvriraient alors avec les « Evangéliques conservateurs » de deux groupes ecclésiaux fondamentaliste et traditionnel. Les pentecôtistes classiques étaient inclus. Après avoir relevé les difficultés oecuméniques, le Père mentionne également les avantages oecuméniques d'une nature profondément spirituelle. Puis il conclut:

Les possibilités ouvertes de ce côté attirent surtout notre attention sur l'importance des valeurs spirituelles dans ce nouveau dialogue. C'est dans le domaine de la prière, de l'intériorité religieuse, de la méditation contemplative, que nous trouverons notre point de rencontre. Ce domaine —qui est celui de l'oecuménisme spirituel... va d'ailleurs prendre, à mon avis, une importance

(31) Cf. Ralph Martin, *Unless the Lord Build the House...* (Ave Maria Press, Notre Dame, Indiana 46556, USA).

plus grande dans l'ensemble de la recherche de l'unité des chrétiens (32).

Le renouveau spirituel dans la vie de l'Eglise met l'accent sur la présence de l'Esprit-Saint dans la vie de l'Eglise et sur ses dons. L'oecuménisme spirituel insiste sur le renouveau spirituel dans la vie de l'Eglise, voyant en lui une loi interne de croissance et de développement oecuménique. Ainsi que l'écrit Ruth Slade:

L'oecuménisme spirituel est simplement « l'unité de l'Esprit dans le lien de la paix —une unité déjà expérimentée dans quelque mesure chez les chrétiens séparés, qu'il faut redécouvrir et approfondir, et rendre visible dans une communion à la face du monde entier (33).

Le témoignage pentecôtiste unit renouveau spirituel et oecuménisme spirituel par son insistance sur le rôle du Saint Esprit, la communion diversifiée de ses dons, l'appel à la conversion —autant de facteurs essentiels du mouvement oecuménique.

B. Unité chrétienne

En novembre 1971 Oscar Cullman prit la parole à un Colloque des Intellectuels catholiques d'Europe qui avait lieu à Strasbourg. Il parla d'une crise menaçant le mouvement oecuménique directement en son centre. Une crise de la foi. Le mouvement oecuménique s'efforce de redécouvrir les éléments essentiels de la foi qui pourraient reconduire les chrétiens à une communauté visible unique. Sa recherche est celle de la *plénitude* de foi. La foi est le fondement de la réunion. La crainte de Cullman est de voir émerger un oecuménisme sans regard pour le fondement de foi (34). Ce que l'exposé de Cullman offre de particulièrement intéressant pour nous se trouve parmi les causes de la crise de foi qu'il craint, entre autres la « dévaluation de la prière ». Citant Rom 8, 15, 26, il dit que « quand un homme ne prie plus, c'est la preuve la plus manifeste que l'Esprit s'est retiré de lui ». A son avis l'Eglise ne doit jamais affaiblir la prédication de la Parole « pour échapper aux méprisantes moqueries des Athéniens ». Nous ne devons pas non plus rejeter des structures et des pratiques simplement parce que l'Esprit n'y

(32) SPCU Information Service, February 1971/1, n. 13, sections 18-20.

(33) « The Spirit of Unity », *The Way* (April 1969), Vol. IX, 2, p. 141.

(34) « This, Our Common Crisis », reproduit dans *Faith* (édité par le Rev. Edward Holloway), Vol. IV, 1, January-February 1972.

est plus présent, dans le sens de nous écarter des chrétiens qui ne s'ouvrent pas suffisamment à l'Esprit pour un renouveau et une revivification de ces structures et pratiques.

Si notre axe, dit-il, est le fleuve vivant de l'Évangile, alors nous réaliserons le vrai renouveau. Alors nous aurons quelque chose *en propre* à annoncer au monde, quelque chose que le monde ignore encore, bien meilleur que nous pensons. Nous mériterons et obtiendrons audience. Dans le cœur des Églises nous soulèverons alors non pas la rébellion, qui est contraire à l'Esprit-Saint, mais un enthousiasme « sauveur », dans le sens étymologique du mot (35).

L'appel que Cullman adresse aux chrétiens en leur demandant de s'unir dans cette crise et d'associer leurs charismes respectifs pour défendre l'Évangile, pourrait paraître avoir été entendu par le mouvement de Pentecôte. Le mouvement présume en effet la nécessité d'un renouveau de foi dans les Églises. Son programme est de prêcher l'Évangile en insistant sur le pouvoir de l'Esprit pour édifier l'Église du Christ. Rapportant ses impressions et observations sur une conférence charismatique tenue à l'Université de Surrey (Guildford), qui avait été organisée et patronnée par le Fountain Trust, Leslie Davison dit entre autres:

Le caractère le plus saillant de cette conférence fut le merveilleux sentiment d'unité dans l'Esprit qui transcendait toutes les variées traditions et donna à la conférence un sentiment très profond de joie et de paix. Immédiatement on comprit que c'était là ce que l'Église était réellement et on eut la vision de ce que l'Église serait si, sous l'effusion de l'Esprit, les trésors de chaque tradition pouvaient être partagés entre tous. L'amour réel qui se manifesta a rendu possible la discussion de problèmes s'affrontant, vus d'un angle très différent: celui d'une conviction profonde que la vérité nous unirait tous et qu'il fallait la chercher avec patience (36).

C. Mission

Hollenweger a relevé que dès ses tout premiers débuts le mouvement de Pentecôte de ce siècle a rendu un authentique témoignage au Christ, par la non-discrimination raciale. Il fut une Église des pauvres. En outre, les Églises missionnaires eurent toute liberté de créer des liturgies indi-

(35) *Ibid.*

(36) D'un rapport présenté au Département Mission and Unity, enregistré DMU/CUP 7/1971.

gènes, une vie congrégationnelle, et même leurs propres formes de théologie. Cette ligne de conduite, dit Hollenweger, « explique non seulement la diffusion rapide du mouvement de Pentecôte mais également la diversité de ses formes à travers le monde... ». On peut douter que le mouvement constitue une partie de la chrétienté dans le Tiers-monde, c'est-à-dire en Amérique latine et en Afrique. Mais Hollenweger confirme sa présence comme mouvement important en Italie, en France, en Scandinavie, en Roumanie et en Russie. En Amérique et en Europe il atteint plutôt les chrétiens de la haute bourgeoisie qui sont à la recherche d'un renouveau spirituel et voudraient trouver la solution de leurs problèmes dans une religion spontanée, délivrée des problèmes théologiques.

S'il s'avère exact que la population chrétienne du continent africain et de l'Amérique latine l'emportera au tournant du siècle sur la population chrétienne du reste du monde, le mouvement missionnaire oecuménique « devrait examiner par quelles voies il peut entrer dans une communion théologique et structurelle avec ce type de chrétien ». Le type, naturellement, est spontané, non littéraire, use de paraboles et d'associations, de slogans, de plaisanteries, de témoignages, de la radio et de la télévision. En outre l'intérêt des Églises d'Europe et d'Amérique est de « rétablir le contact avec la culture post-littéraire nouvellement émergée en Occident, surtout chez les Jeunes » (37).

Réactions des Églises au mouvement de Pentecôte

Tout au début de cet article nous avons rapporté quelques réponses des Églises traditionnelles au mouvement Néo-pentecôtiste. Il me semble qu'une réponse positive autorisée gagne du terrain dans les Églises. Cette attitude caractérisa les remarques présentées au Département Mission and Unity, par quelques observateurs qui assistèrent à la Conférence de Guildford en juillet 1971. Cette année 270 participants de plusieurs dénominations se sont réunis pour une conférence charismatique à Digby Stuart

(37) Walter Hollenweger, « *Charisma and Oikoumene* », *One in Christ*, Vol. VII, 4, 1971, p. 325. Des oecuménistes auraient eu grande difficulté à accepter les pp. 335-336 de l'article de Hollenweger car il semblerait justifier les Églises pentecôtistes restées en dehors de la réintégration visible de l'Église chrétienne, estimant que leur témoignage missionnaire particulier aurait été sacrifié par l'assimilation qu'implique le développement des Églises en union au lieu d'anticiper l'incorporation de leur vie et témoignage dans l'Église dans le procès oecuménique de convergence, un procès visant l'unité sans absorption, c'est-à-dire la participation aux dons communiqués par le Saint Esprit pour édifier toute l'Église.

College sous les auspices de la Société Gustave Weigel, qui porte le nom d'un grand pionnier oecuménique catholique romain et se consacre à promouvoir l'oecuménisme spirituel. Les participants firent un grand éloge de cette conférence. Encouragement significatif, l'annonce que des représentants du Secrétariat Vatican pour l'unité des chrétiens ont amorcé un dialogue quinquennal avec les responsables du mouvement de Pentecôte (38).

Conclusion

Face à la tendance des Eglises d'adopter une attitude négative envers le mouvement de Pentecôte ou de l'approcher au mieux avec circonspection — nous avons effleuré plusieurs de leurs motifs — nous voulons pour conclure relever quatre des éléments essentiels de la réponse positive (si autorisée) que les Eglises, croyons-nous, sont appelées à donner.

1) On a le *sentiment* que l'Eglise reste étrangère aux besoins profonds de l'esprit humain, dans son enseignement ou dans sa liturgie. Une théologie du renouveau n'est pas un renouveau. La foi doit pouvoir s'exprimer, précise le Père Coventry, « par toute activité humaine, de création et de découverte, serait-ce par la danse » (39). Peut-être les théologiens cérébraux ont-ils trop demandé dans le passé en laissant se creuser de plus en plus un abîme entre la formulation intellectuelle de la foi et les émotions l'exprimant. Comme le remarque Paul Clifford, « ce qui est un lieu commun en psychologie gagne péniblement la surface dans les cercles ecclésiastiques ». Et encore:

A tout prendre, les responsables des Eglises n'ont pas osé affronter la base émotive de la religion, craignant de sombrer dans les extravagances qui ont caractérisé les mouvements de réveil. Ainsi le christianisme est devenu intellectualisé et par conséquent il n'est pas surprenant que l'Eglise ait généralement paru froide et distante.

Se référant directement au mouvement de Pentecôte Paul Clifford ajoute:

Quels que soient ses déficiences théologiques et son enthousiasme incontrôlé, il a, semble-t-il, mis en branle une cloche dans le coeur d'une multitude de gens auxquels

(38) Le plan pour le dialogue a paru dans le numéro de Janvier 1972 de *New Covenant*, publication mensuelle du Catholic Charismatic Renewal, P.O. Box 102, Main Street Station, Ann Arbor, Michigan 48107, USA.

(39) Lettre au Secrétaire du CUP, *cit. supra*.

la communauté ecclésiale traditionnelle ne s'était pas adressée.

Il conclut son observation par ces mots:

C'est là une réalité qu'il serait pure folie d'ignorer ou de mépriser avec indifférence et suffisance. Il se présente comme un défi de toute première importance à chaque pensée chrétienne sur le renouveau (40).

2) Au premier chef le mouvement de Pentecôte est un mouvement de prière qui conduit les chrétiens aux oeuvres appropriées d'amour et de service. Là où il peut se développer il crée un clergé zélé et un laïcat vraiment engagé. Ce mouvement de prière conduit à un sens communautaire qui est bien plus qu'une expression de « rassemblement ». Véritablement il est une manifestation de l'Eglise, Corps du Christ. Là où sous la direction du mouvement des groupes se réunissent pour prier dans l'Esprit on perçoit un déplacement d'accent, c'est-à-dire partir de l'expérience spirituelle individuelle du baptême dans l'Esprit pour croître et vivre au sein d'une communauté vivant dans l'Esprit. En cela est sa force particulière et son importance pour l'Eglise d'aujourd'hui dans sa tâche de se renouveler.

3) Quelle que soit l'ecclésiologie affirmée par les variées Eglises, on peut sûrement y trouver un élément essentiel de l'enseignement du Nouveau Testament sur lequel l'accord peut se faire. De sa nature l'Eglise est charismatique. Nouvel Israël de Dieu, elle est à ce titre la communauté bien-aimée épousée par Dieu. Et Dieu lui a confié sa Parole pour la vie du monde. Ce titre de communauté bien-aimée inclut la promesse de Dieu de nous donner l'Esprit qui nous conduit à la plénitude de vérité. Chaque génération de chrétiens doit attendre un nouvel événement puisque nous vivons historiquement dans le dernier âge d'une nouvelle création. Dieu répand dans son Esprit la plus riche variété de ses dons pour qu'il nous les apporte au terme des temps quand Dieu sera tout en tous (1 Co 15, 28). Si nous limitons les dons et l'action du Saint Esprit en nous et par nous au monde; si les Eglises ne font aucun effort pour reconnaître le fruit ou discerner l'Esprit, a-t-on le droit de dire que nous vivons dans la foi intégrale de l'Evangile? Nous devons nous attendre à ce que surviennent des choses nouvelles et différentes si nous vivons dans l'Esprit — un Esprit qui est créateur, aimant, perturbateur, et absolument libre. Telle est la foi du Nouveau Testament.

Hollenweger pense qu'en partie notre difficulté avec le mouvement de Pentecôte, de l'exté-

(40) *Op. cit.*

rieur ou de l'intérieur, a sa source dans la théologie du Saint Esprit. Nous sommes portés à juger le mouvement en termes de deux approches classiques, celle de Luc et celle de Paul. « Selon Luc, le *croyant* qui prie reçoit le Saint Esprit; Selon Paul, ...la prière et la foi sont le fruit du travail de l'Esprit... A mon avis ces deux conceptions ne sont pas fondamentalement contradictoires et ne demandent pas que nous tentions de les harmoniser dans un système ».

La plus grande aide à apporter à une théologie critique est peut-être de comprendre que la théologie pentecôtiste est en majeure partie

une théologie *ad hoc*, une théologie fragmentaire taillée à la mesure d'une situation particulière et aussi, en général, complètement modelée sur des exemples de théologie biblique dont la force est précisée dans leur inséparabilité de situations historiques et géographiques spécifiques (41).

Pour Hollenweger le mouvement de Pentecôte est déjà un mouvement oecuménique; son oecuménicité ne repose pas sur une doctrine établie, mais sur une expérience partagée. Les Eglises pentecôtistes ont soulevé une sérieuse question théologique: Comment la foi chrétienne peut-elle être formulée et présentée autrement que dans un langage théologique conceptuel?

4) Enfin les Eglises ne peuvent se dispenser d'affronter certaines questions quelles que soient leurs réactions au mouvement de Pentecôte. Comment le mouvement peut-il être relié au renouveau de l'Eglise chrétienne? Si nous avons repoussé la notion que « la doctrine divise, le service unit », les oecuménistes auront-ils à écarter à leur tour comme non moins fausse celle que « la doctrine divise, l'expérience unit »? Comment ce mouvement peut-il se rattacher au mouvement oecuménique? Ces questions n'appellent pas une réponse précipitée ou immédiate. Les responsables du mouvement oecuménique à ses variés niveaux devront voir dans le mouvement de Pentecôte un signe de grande portée dans notre avance vers le rétablissement de notre pleine unité visible dans le Christ.

(41) « *Charisma and Oikoumene* », *One in Christ*, cit. supra, pp. 340-341.

(*) L'auteur de cet article est le Secrétaire du Comité pour l'Unité de Prière du British Council of Churches, qui pendant deux ans a étudié le Mouvement de Pentecôte en Grande Bretagne et en Amérique du Nord et dans sa relation avec le mouvement oecuménique. Il est reconnaissant aux membres du CUP de leurs suggestions, mais ses conclusions sont personnelles et ne reflètent celles ni du CUP ni du BCC. Le Père Sullivan est américain, franciscain de l'Atonement.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

BRUNER, FREDERICK DALE, *A Theology of the Holy Spirit* (Hodder & Stoughton, London 1971). Une bonne analyse biblique des problèmes du pentecôtisme, bien qu'elle aboutisse à un point d'opposition et même de massacre à mesure que la thèse est développée. Excellentes bibliographie et notes, pp. 342-376.

DUNN, JAMES D.G., *Baptism in the Holy Spirit*, Studies in Biblical Theology. Second Series, 15 (SCM Press, London 1970). Autre approche biblique de l'expérience centrale du mouvement de Pentecôte, se trouve plus en sympathie.

DU PLESSIS, DAVID J., *The Spirit Bade Me Go* (David J. Du Plessis, 3742 Linwood Avenue, Oakland, California 94602, 3rd printing, 1963). Valable témoignage de celui qui fut un pionnier dans la tentative de rapprocher les mouvements de Pentecôte et oecuménique.

HARPER, MICHAEL, *None Can Guess* (Hodder & Stoughton, 1971). Un témoignage personnel plus récent de celui qui s'est consacré à faire connaître et apprécier le mouvement charismatique, notamment en Grande Bretagne par le Fountain Trust.

HOLLENWEGER, WALTER J., *The Pentecostals* (SCM Press, 1972). A juste titre fut qualifié d'exposé encyclopédique. C'est l'ouvrage de ce genre qui fait le plus autorité et qui statistiquement est le plus digne de confiance.

SHERRILL, JOHN L., *They Speak With Other Tongues* (Hodder & Stoughton, 1965). Récit passionnant de l'histoire d'un journaliste professionnel enquêtant sur le phénomène des langues et de là entrant dans le mouvement de Pentecôte.

LA TESTIMONANZA COMUNE E IL SERVIZIO MISTO DI SODEPAX

Introduzione alla compartecipazione ad un impegno comune

Qual è il motivo per il quale ci siamo riuniti questa sera, qui al centro di questa città unica, chiamata Roma? Il motivo è un interesse comune.

Se richiedi, possiamo esprimere questo comune interesse in vari modi, in diverse categorie, teologiche o meno. La sede che ci ospita è detta « Pro Unione »: permettetemi di mutarne un poco il termine « Unione », ampliandolo a « Comunione ».

Recentemente, Paolo VI ha sollecitato i cristiani con queste parole: « Non dobbiamo cessare di pregare e di operare per l'integrazione di tutti i cristiani in quella singola, una comunione chiamata la Chiesa ». Posso quindi presumere che ci siamo qui riuniti, stimolati dall'impegno per la « comunione ».

Meditando così, insieme, sulla « comunione » ci sarà facile l'avvio alla comprensione del significato di « Sodepax ». Gesù Cristo, alla vigilia della Sua via al Calvario, pregò perché coloro che credono in Lui « possano tutti essere uno, come Tu Padre sei in me ed io in Te; così possano anche loro essere in noi affinché il mondo possa credere che Tu mi hai mandato, o Padre giusto, Io ho fatto loro conoscere il Tuo nome, cosicché l'amore che Tu hai avuto per me, possa essere in loro ». Uno con Dio e uno coi nostri simili.

Il principio essenziale della comunione è questo amore che rimane un mistero, ma che vissuto ci guiderà passo dopo passo alle sue profondità. Ci perderemmo senza uno sforzo continuamente rinnovato per scendere alle sorgenti spirituali della nostra esistenza.

« Che cosa vi attrasse fuori nel deserto? Un canneto agitato dal vento? ». Andando alla ricerca di quella eterna primavera che è la parola vivente del Cristo vivente, scopriremo che non esiste comunione senza amore. Si sforziamo per la comunione con gli altri, per la comunione *per* gli altri. « Come Tu mi hai mandato nel Mondo, così io ho mandato loro nel Mondo ».

Per « comunione » s'intende il muoversi comune verso l'altro, il vicino, il compagno, verso i cristiani e gli altri; ma « comunione » specialmente può significare la prontezza a dare la propria vita, cosicché l'uomo non sia più vittima dell'uomo. Il che implica, in effetti, l'interesse per il povero, l'oppresso, il discriminato. Il movimento verso la comunione è espresso in mille modi differenti, conosciuti solo in parte dal pubblico. Molte manifestazioni di questo amore — il moto ispirato ad una testimonianza comune e al servizio — sono nascoste, persino sotterranee. Conosciute solamente da pochi. Ma diverranno manifeste quando i tempi saranno maturi.

Il movimento ecumenico, essenzialmente, altro non è che questo appassionato tendersi verso la comunione, questo amorevole accostarsi agli altri, questo sfuggire al circolo vizioso dell'amor proprio, dell'egoismo personale, dell'egoismo di gruppo, del parallelismo confessionale. Il movimento verso la comunione per gli altri è apparso in maniera particolarmente evidente durante il Concilio Vaticano II — (La Chiesa e il Mondo moderno) — o, ad esempio, per mezzo della Conferenza Chiesa e Società, organizzata a Ginevra dal Consiglio Mondiale delle Chiese, nel 1966.

Ed ora veniamo al Sodepax... 1968; alcuni cristiani, superando gli angusti limiti delle tradizioni confessionali e le divisioni, altri operando nella Curia Romana, specialmente quelli di recente nomina della Commissione Pontificia « Giustizia e Pace », altri ancora facenti parte del personale del W.C.C. a Ginevra, ispirati dallo Spirito

di Amore della Comunione e dell'impegno, indissero una Conferenza Mondiale sullo Sviluppo a Beirut, e quasi nello stesso periodo di tempo, crearono una comunione per il servizio misto, che essi nominarono « Comitato per la Società, lo Sviluppo e la Pace del W.C.C. e la Commissione Pontificia Giustizia e Pace » (SO - DE - PAX). Ecco, secondo il documento fondamentale, ha lo scopo « di contribuire a dare un vigoroso impulso allo sviluppo, giustizia e pace, a mezzo dello studio e della educazione ad entrambi i livelli, internazionale e locale », e a questo fine, allo stesso tempo, « facilitare, quale complesso di relazione, la collaborazione tra il W.C.C. e la Commissione Pontificia ».

Personalmente ritengo della più grande importanza che in questo momento critico della Storia della Chiesa, nel quale le nostre istituzioni ecclesiastiche tradizionali oscillano a causa di una crisi di rinascita, e un certo genere di disagio, d'incertezza è sentito nel cosiddetto movimento ecumenico, ritengo, come ho detto, che noi vediamo assieme, e in qualità di cristiani ci accordiamo su questa comunione a dimensione profonda, circa tutte le nostre iniziative miste di collaborazione.

Comunione con Dio — come il Padre e il Figlio sono uno, e comunione con e per i nostri simili. Diversamente saremo persino incapaci di comprendere che cosa avviene realmente nel Sodepax; finiremo col sovrastimarne o sottostimarne. Possiamo creare o vivere in errate attese oppure possiamo limitarne la nostra visione al lato semplicemente umano, organizzativo, a un'operazione superficiale delle strutture ecclesiastiche. Permettetemi di procedere un poco oltre: se il Sodepax è per convinzione profonda di tutti questi interessati e impegnati, una manifestazione di quella comunione che viene detta la Chiesa, esso è tuttavia solo una delle molte manifestazioni, una piccola manifestazione al suo primo inizio, ed è assai saggiamente creata « ad experimentum ».

Nella nostra epoca di rapidi mutamenti che intaccano anche le istituzioni della Chiesa, tempo persino di crisi delle istituzioni ecclesiastiche, si dovrebbe essere attenti nel creare nuove serie di strutture organizzative, nuove burocrazie. E questo vale per tutti i modelli di organizzazione umana odierna. E' meglio muoversi dalla burocrazia verso una ad-hoc-crazia, come consigliava Toffler. Più di un grande complesso organizzativo adatto a un lontano futuro, abbiamo bisogno dell'invenzione di gruppi d'assalto, animati da una dinamica creatività.

Sodepax è una struttura provvisoria, molto flessibile, un catalizzatore utile affinché certi punti cruciali, il processo di partecipazione dei beni materiali e spirituali nella famiglia umana, possa mettersi in moto e continuare il pro-

gresso verso una società umana nella quale l'uomo non sia più vittima degli uomini.

Ma benché sia in atto la forma democratica contemporanea di « Comitato », Sodepax esprime al tempo stesso qualcosa di quella comunione trascendente che è chiamata Chiesa. I 12 membri del Comitato di Sodepax e i due del segretariato di Sodepax sono cristiani che operano spinti da una profonda motivazione cristiana, dotati di una precisa identità cristiana, ma che al tempo stesso cercano collaboratori non solamente tra i cristiani. Sodepax è un luogo d'incontro, un'occasione di partecipazione, di reciproca consapevolezza.

Alcuni membri della Commissione Pontificia Giustizia e Pace o della Commissione della partecipazione delle Chiese allo sviluppo — C.C.P.D. (una sotto-unità del W.C.C. di Ginevra) lavorano a orario completo. Alcuni di loro, di provenienza esteri alle strutture ecclesiastiche, sono esperti nel campo degli affari internazionali, dell'economia ecc. Tutti questi membri del Comitato si scambiano le loro idee regolarmente durante il lavoro giornaliero, nei loro uffici di Roma e di Ginevra, e in occasione dei vari viaggi con centinaia di persone di molte nazioni, professioni religiose o convinzioni ideologiche. Non vi è linea di separazione nella cooperazione tra cristiani e « tutti i credenti in Dio e con quelli che, benché non riconoscono l'Autore del Mondo, nondimeno nella loro stima del valore umano, cercano sinceramente la giustizia con mezzi onorevoli », come ha dichiarato lo scorso anno il Sinodo dei Vescovi.

Questi esseri umani semplici, implicati nel processo di Comunione, detto Sodepax, che cercano di far pressione, pronti ad essere a loro volta pungolati, hanno bisogno di ricevere e sono disposti a dare, a seconda dei loro mezzi e delle loro risorse.

E' l'amore di Cristo che ci sollecita e gli effetti di questo amore sfuggono in gran parte all'osservatore scientifico, politico o statistico e persino ai mass media...

Possiamo ora, come si dice in marina, fare il punto del Sodepax, di questa piccola comunione? Dov'è diretta? Che cosa fa quella gente? Permettetemi di dirvi qualcosa circa la nostra ultima riunione, avvenuta poche settimane or sono al Comitato Direttivo Sodepax. Abbiamo passato insieme due giorni di intensa fraterna collaborazione: i due co-presidenti, Mons. Gremillion, Segretario Generale della Pontificia Commissione di Giustizia e Pace e Mons. Max Kohnstamm, un autorevole politico europeo, un « artefice di Comunità ». Mons. Montezemolo, Vice Segretario della P.C.J.P.; il Signor Itty e il Dr. Neehall, del CCPD-W.C.C.; P. Meeking del Segretariato per l'Unione dei cristiani. Naturalmente con noi c'erano i nostri consiglieri permanenti: S. E. Card. Wille-

brands e il Segretario Generale del W.C.C., prima il Dr. Blake ed ora il Pastore Philip Potter. La loro presenza ci mostra l'interesse e ci dà tutto l'aiuto e l'incoraggiamento inerente ai loro personali impegni e le loro alte responsabilità all'interno delle strutture ecclesiastiche. E infine ci sono effettivamente altri due membri del personale del Sodepax, P. Joseph Spae e io stesso.

All'inizio della riunione avemmo uno scambio d'informazioni circa le attività e i progetti della P.C.J.P. e del W.C.C. in vista, è ovvio, di reciproca ispirazione, arricchimento e possibile collaborazione pratica.

Poi esaminammo l'effettivo stadio di certi programmi nei quali, almeno per ora, il Sodepax è implicato quale responsabile e co-responsabile. Permettetemi di citarvi i due più importanti di questi programmi:

Primo:

Un progetto est-asiatico di ricerca per lo Sviluppo e la Pace

La regione est-asiatica sta cercando un nuovo tipo di relazioni economiche e politiche, quale conseguenza di:

- 1) parziale disimpegno degli Stati Uniti;
- 2) nuova politica estera della Repubblica Popolare Cinese;
- 3) espansione economica del Giappone.

L'attuale è un momento cruciale per questa regione, che deve trovare una via di influenza alle decisioni che saranno prese dalle varie parti interessate (governi, imprese private, organizzazioni regionali, ecc.) per salvaguardare i nuovi rapporti da effetti negativi sullo sviluppo umano nella regione e per incanalarli in una direzione costruttiva. Tutto questo può avvenire solo a condizione che uno spazio concordato fra tutti i Paesi coinvolti, sia fatto dal popolo e dai gruppi impegnati nello sviluppo umano. Il primo stadio, co-garantito dal Sodepax, la Conferenza delle Chiese dell'Asia (Protestanti e Ortodosse) e la Conferenza della Federazione dei Vescovi asiatici (Cattolici), avrà termine probabilmente nel marzo '73 con una riunione di 20 asiatici. Essi poi definiranno l'esatto contenuto e lo schema del progetto. Sarà un progetto asiatico e non avrà certamente la dimensione universale della Comunità Mondiale.

Secondo:

Esiste un programma per mettere in contatto ad alto livello gli artefici della politica e i responsabili delle decisioni delle in-

industrie di comunicazione con i rappresentanti delle Chiese. Il Sodepax avrà qui, ancora, azione catalizzatrice di comunicazione, in modo tale che le citate persone possano discutere e confrontare le implicazioni morali ed etiche dello sviluppo, giustizia e pace, diritti dell'uomo, specialmente quando questi problemi coinvolgono e intaccano il Terzo Mondo. Il Programma è detto « Sistema di Prova e un altro modo di sviluppare rapporti multiformi nei diversi campi di comunicazione.

Ecco qualche altro accenno. Noi non vogliamo negligenza la dimensione teologica dell'Educazione, dello Sviluppo e della Pace. Inoltre, posti di fronte al problema dell'ammontare di denaro che dovrebbe essere usato dai cristiani, vogliamo indagare circa le modalità nelle quali potrebbero essere usate le esperienze tra le Chiese particolari e i gruppi spontanei per mettere da parte una percentuale del bilancio annuale o una data cifra fissa, ad un certo periodo, per lo sviluppo, per suggerire operazioni similari. In particolare, sto pensando al 2% o più, che per lo più, ma non esclusivamente, molte chiese europee stanziavano regolarmente nel loro bilancio annuale ai fini dello sviluppo. Poiché la Comunione implica anche la spartizione dei beni materiali. Come oseremmo alzare profeticamente la voce a riguardo dell'impegno per la Giustizia, se proprio nelle nostre Comunità ecclesiali siamo incapaci di fare il primo passo?

Come un filo sottile, la comunione deve collegare in particolare coloro che lavorano a Roma, Ginevra ed in altri centri ecclesiastici con quei luoghi nei quali può verificarsi effettivamente l'ingiustizia, dove la gente sia oppressa, soffra la fame e lotti, a livello locale, specialmente nel Terzo Mondo, trascurata dalla maggior parte dei popoli cristiani nelle regioni nord-atlantiche. Anche qui il Sodepax, in tutta modestia, cerca di essere di qualche aiuto, ancora in qualità di catalizzatore, suscitando iniziative di servizio di comunione.

Il servizio di comunione del Sodepax deve essere molto ricco di immaginazione per escogitare i metodi di lavoro più adeguati, usando i vecchi che ancora risultano efficaci ed inventandone di nuovi.

Il contributo « cristiano » alla giustizia e alla pace, può di sovente non apparire molto spettacolare, almeno attualmente. Forse deve concentrarsi sempre più su questo suo dire alle profondità del cuore umano, processo che può essere definito il risveglio della coscienza (coscientizzazione), l'esame di coscienza, ma allora è ancora più importante alzare la voce e vivere oltre la parola di liberazione, cosicché liberati dall'oscurità dei nostri cuori, saremo liberi di lavorare creativamente come seguaci, senza giudicare o pronun-

ciare condanne irrevocabili, ma vivendo impegnati, bruciando d'amore per questa pienezza di comunione che nell'antico e nel nuovo linguaggio ebraico è detta: SCHALOM. SCHALOM significa molte cose insieme: Giustizia, pace, armonia, felicità, vivere-insieme-COMUNIONE. Il nostro soggetto, allora, non è Sodepax, ma servizio congiunto e comune testimonianza di tutti gli impegnati.

E' uno stimolo pieno di speranza per tutti noi, qui a Roma, un appello Urbi et Orbi alla Comunione.

P. CHRISTOPHE von WACHTER, di Taizé

SODEPAX

Segretario Generale Aggiunto

SOME THOUGHTS ON CHRISTIAN IDENTITY IN THE CONTEXT OF THE ECUMENICAL AND INTERRELIGIOUS SITUATION IN JAPAN

by Fidelis Fujihara, S. A.

I would like to express my gratitude to you, coming here tonight to spend some time with me. I am a stranger, as you know, who comes from the other side of the world. I am very unfamiliar with Rome as the Center of the Roman Catholic Church. And I am not sure what kind of contribution I can make to you. I simply came here with those thoughts which I get from my daily experience. I would like to share some of these with you.

I. *What is it to take part in Christian Community*

Before I get into the theoretical insight, I would like to introduce myself as an example of how Japanese people both take part in the Church and do not take part in it.

I was born on one side of a mountain in the west part of Japan's main Island. The other side of the mountain is Hiroshima, well known for the Atomic bomb. My town was small — about two thousand people. There was a small Protestant Church in the town. It is still there. When I was attending junior high school, some of my classmates were going to the Church regularly. Looking at them, I felt something was wrong with them. One was a baptized member of the Church. It seemed to be something unnatural, looked superficial, and artificial.

I also had another bad experience. You might laugh, but it was serious to me. When I was a senior high school boy, one of my friends showed

me the New Testament, saying « this book is the world's bestseller; you have to read it ». I opened it at the very beginning. It was the genealogy of Jesus according to Matthew. Could you imagine what I felt at the first sight of it? « This is not the kind of book which I have to read ». I turned it back to him and said « I will read it, if I have time ». Consequently, I retained my feeling that christianity was unnatural, and a foreign religion. Then I met a very sincere old Maryknoll nun who had spent many years as a missionary in Africa and Manchuria.

Meeting her was very accidental. One day the same friend who showed me the New Testament, invited me to join an English Conversation Class with him. I did not care much about where it was held, I just followed him and found it was in a Catholic Church. The old nun was the teacher. She welcomed me but I felt that I was the poorest student in the class. She was very kind and really a wonderful woman. I enjoyed her class until the time came when I had to miss the class. I was working in a factory on a part time job, and my schedule was changed. I tried to find another chance to continue the classes, but it was impossible.

At the same time, the pastor of the Church approached me and invited me to study Catholicism in comparison with Buddhism. He knew I was studying Buddhism in the school. He also knew that one of my relatives was an abbot of a Zen Buddhist Temple. I had been deeply influenced by him through my parents. When the priest invited me to study Catholicism, it sounded very reasonable. I had confidence in Catholic people because of the Maryknoll nun who had never shown any of proselytistic tendencies. She was the one who helped erase my prejudice against Christianity, and opened my inner self up to see the reality.

Studying the catechism, however, I could not dismiss my feeling of Christianity as a foreign religion, even though I became more and more aware of something important in it. After about two years study I concluded that Christianity, as introduced in Japan, was inseparably united to western culture. I felt there was a possibility of a Japanized Christianity without losing any essential truth of Christ's teaching, but at that time, about 18 years ago, to become a Catholic meant to be Romanized (or to be westernized). I was very sensitive about this. Because of this I hesitated to step into the Christian Community. I respected missionaries very much. But that was quite different from committing myself to a belief.

Looking for the way out of my struggle, I concluded that the main reason why this impression was given was due to Japanese Christians. They had not fully digested the teaching

of Christ. They were just imitating western Christians. Until Japanese adapt Christianity it will remain foreign. Here is where I found my challenge. I decided to become a Catholic; moreover I would become a priest at the same time. I hope this personal example will help you to understand what being a Christian means to us.

II. *What is the Christian Identity?*

Today many Christians are having an identity crisis. This is a very serious problem of the Church, not only in the Christian countries but more so in a country like Japan. In my report, which has been handed out to you, you may find a bright picture of the ecumenical movement in Japan. In the very beginning of the report, however, I wrote that: « there are still deep mental obstacles among Christians which have to be radically changed. A fresh view of the Church in the future, concern for human development in missionary activities and theology in Japan (which means theologizing in Japanese context) are badly needed ».

The world is rapidly changing. Many priests are losing confidence in the established Church; they are losing confidence in their roles. Today, we can not expect great numbers of converts for baptism. On the contrary, young people are leaving the Church. And we don't know what exactly to do. The pastors are repeating the same mistakes as before. They teach catechumens before their baptism. But once they are baptized what do they do for the baptized people? Of course, they offer mass every Sunday, give communion, and hear confessions. Their main effort is to make the people come to the Church every Sunday, insisting on their Sunday obligation, without giving much effort to how Sunday service is meaningful, without any great effort of preparation to bring out a meaningful experience of the Eucharist. They just follow the rubrics. If their people do not show up on Sunday, they become angry. They maintain a very bureaucratic attitude in their pastoral work. It seems to me that such an attitude is really an escape from struggling with the reality they face.

What people expect from their pastor is assistance in personal development as humans as well as Christians. The reason why people stop coming to the Church, generally speaking, is that the Church does not respond to their need. Why? To respond or to serve people as a pastor should really be a frustrating matter. Spiritual strength and psychological balance are important and necessary factors for the role. But looking at the Church situation in Japan, we find that there are not many ideal pastors. Many are causing

unnecessary problems among their people, and even dividing them.

I would like now to turn to another consideration. In Japan there are many interreligious dialogues, joint studies and common social programs. Let me sight an example: The World Federalists' Movement among religionists. We have a joint committee which has sponsored four National Assemblies in the last four years. The first meeting was held at a Buddhist temple at the foot of Mt. Fuji in 1969, one year ahead of the World Conference on Religion and Peace in Kyoto. About 2,000 people from different religions gathered together for a two day meeting. The second one was held at Hiroshima. About 6 or 7,000 people gathered at the city hall for the general meeting to commemorate the 25 anniversary of the Atomic bomb. The third one was at Yokohama, and the fourth one was at Nagoya. The next one will be at Ise Shinto Shrine where the Emperor of Japan is the Supreme Priest.

At these mass-gatherings of thousands of people each time, many things are talked about and discussed in groups. For instance, Religious education for Peace, Cooperation among Religions, Justice in the World, Environmental Pollution, Human development, Future Society, etc. Even though many Christians are not too favorable towards this movement, it has given great opportunity to the people to open their mind to world-wide problems. In 1970, when the World Conference on Religion and Peace was held in Kyoto, most major religions participated in the Conference. I was asked to work for the secretariat of the Conference.

One significant thing for Japanese religions was that Shintoism was forced to move away from being a nationalistic religion. This is still a problem for Shintoism. They are seriously seeking in their own theology to become international. On the other hand, Japanese Buddhists are taking more interest in social and world problems. As a religious body, Buddhist have not been as socially oriented as Christians are. Therefore they are trying to learn from Christians. Even though Christians are less than 1% of the total population in Japan, Buddhists are expecting a Christian contribution to their development and activities.

This is an opportunity for us to take a leadership role in religious movements. Very few Christians however are taking up the challenge. There are certain reasons: financial weakness is one. Some evangelical groups are too mentally narrow to keep their activity pure. Catholics have a broader viewpoint, but generally do not seem to want to be bothered. Several non-Christian groups have been invited to send representatives but the present Church situation does not allow us to do this easily. Personally I feel that it

is important for us to work with them not only to keep contact, but also to witness to Christ. What is required of us is very simple. Firm belief in the mystery of death and resurrection can create a communal spirit and help human development. We should not be ashamed if we do not know how to solve problems. We can learn it from the other fellow who knows, or we can study the problem together. This is a very simple and concrete way to facilitate our own development into the life of Trinity in the Christian Context. Unfortunately, it seems to me that many priests and bishops do not live in this practical way. They have too much theoretical knowledge, struggling with it and in fact living fictional lives. We have to be more simple and practical.

The biggest problem which Church authorities have is to confront the traditional and dogmatic teaching with the reality which men have to face. At the root of this problem between dogmatic knowledge and reality is this: Church authorities easily identify themselves with the abstract dogma rather than with reality. By using the word «faithful» they identify themselves with theoretical ideas. «Dogma is not fiction». I do not deny that, but when the authorities use dogmatic terms in dialogue or in the presentation of the Church's teaching only theoretical ideas emerge. For instance, we can talk about differences between what is catholic and protestant in general terms, but we can hardly talk about it in reference to two concrete persons, a catholic and a protestant.

What then should our Christian Identity be based on? The most admirable fact in the Gospel is that Christ identified himself with us, that is with problematic human beings. He struggled with life's reality and died, and was risen. Don't you think we have to identify with reality and so struggle with our Christian identity and rise with Christ? To identify means to love. Jesus Christ taught us to love and serve one another. He lived according to these principles. We must be honest with ourselves and we must be humble. We can not identify ourselves with God. We are not God. We can not identify ourselves with Christ either. He has identified himself with us, so that we could meet him. We can not identify ourselves with Him totally because in this life He is the *Way* we have to follow step by step, and the *Truth* we have to seek, and the *Life* we have to live more and more deeply and constantly (John 14, 6). Christ is our goal. We have not reached him yet. We should not misunderstand this point. Christians easily identify themselves with Christ, yet cut themselves off from other people of the same God and sometimes make themselves intolerable to people of good will.

In Luke 6, 20-23, there are beautiful words, which only a radically converted person can understand.

Happy are you poor...
 Happy are you who are hungry now...
 Happy are you who weep now...
 Happy are you when men hate you,
 and reject you, and insult you,
 and say that you are evil,
 because of the Son of Man.
 Be happy when that happens,
 and dance for joy...

Why should we be happy when we are poor, hungry, etc. Because at that moment we are standing on the very root of the problematic of reality and know in which direction we have to go. Christ identified with the poor and hungry. He loved them and gave his life for the poorest. Paul describes Christ's identification beautifully in the letter to Philippians in Chapter 2, v. 6-8:

He always had the very nature of God,
 But he did not think that by force
 he should try to become equal with God
 Instead, of his own *free will* he gave it
all up.
 And took the nature of a servant.
 He became like man, he appeared in human
 likeness.
 He was humble and walked the path of
 obedience
 to death — his death on the cross.

If we want to be followers of Christ, we must identify ourselves with problematic human society. This constant identifying process means the way to the cross. Until we come down to this point, we will never know what Christ's resurrection means in our life. (cf John 12, 24-25).

« Love your friends and give your life for them » (John 15, 12-13). Doing this you will know the joy of the resurrection. This is the mystery in which we believe. It may not become obscured in the Christian Church today. For us it is the point where we can meet with other Christians and non-Christians heart to heart. In this belief we can find that all Catholics, Orthodox, Protestants, and non-Christians, without any discrimination can share life together into the eternal life of the Trinity.

LA VITA DI FRATERNITA OGGI

di Gerhard Jean Rötting JB

In questi ultimi decenni nell'ambiente evangelico è sorto un discreto numero di fraternità femminili e maschili. Cosa vogliono? Questi giovani uomini e donne portano avanti un fine realizzabile? Oppure vogliono por mano ad un hobby di

una archeologica ecclesiologia nella quale si celebri in arcaiche forme liturgiche, affermatesi da lungo tempo nelle regole degli ordini o vogliono magari dare il via ad una certa volontà ecclesiale di riparazione? Queste sono le domande che ci poniamo.

Già quello che ho detto sopra potrebbe essere una ragione sufficiente per dare una risposta, ma certamente c'è anche un'altra ragione: una risposta la dobbiamo dare, perché la comunità cristiana la aspetta con urgenza. Poiché negli ultimi anni lo spirito delle comunità locali si è andato raffreddando e poiché nonostante tutte le buone cose che vengono offerte sia nei giorni festivi che in quelli feriali tale freddezza non ci riesce di scrollarla di dosso, proprio per questo le comunità locali si aspettano una risposta da parte delle fraternità. Le fraternità possono darla. Certamente ciascuna di esse in modo e maniera propria. C'è però in loro una comune caratteristica: da esse non riceviamo una risposta teologica. Esse sanno solamente e lo sanno bene, che gli affamati, oggi, cercano dell'altro. I raffreddati non si riscaldano con una « centrale di conoscenze ». Perciò le giovani fraternità sia maschili che femminili offrono, invece che una teologia, *una spiritualità per la comunità locale*.

Come possiamo cogliere questa spiritualità e come la possiamo acquisire? Giova qui portare un esempio concreto. Ne trovo uno, fra gli altri, nella « scuola di vita » della nostra fraternità perché lì è stato possibile sperimentare come tale spiritualità possa germogliare e crescere. Serve perciò dire due parole su tale « scuola di vita ». I nostri fratelli e le nostre sorelle aprono la loro comunità a giovani da 18 anni in su, per una specie di seminario che dura un anno. Tale « seminario » nient'altro è che una vita comunitaria che dovrebbe servire a ciascuno per iniziarsi alla vita spirituale.

Alcuni anni fa, quando la nostra fraternità era numericamente più modesta di adesso e tutti i fratelli potevano vivere assieme in una piccola casa a pigione negli stereotipati caseggiati della città industriale di Ludwigshafen, davanti a me correva una donna. Aveva una visibile fretta, sebbene fosse ancora mattino presto. Nella sua premura fece quasi cadere due netturbini che erano intenti a trasportare sulla strada i bidoni delle spazzature dai cortili interni delle case.

La signora saltò prontamente da una parte, fece poi una veloce svolta attorno agli uomini e i loro bidoni delle spazzature e sparì in una bottega da parrucchiere. I due uomini rimasero un momento sbigottiti e poi scuotendo la testa, continuarono il loro lavoro. Bidoni delle spazzature-uomini. Uomini che si guadagnano di che vivere con la sporcizia dei rifiuti della gente. « Uomini sporchi »...! dai quali automaticamente ci si allontana? « Uomini » e io? E noi fratelli? Chi ama questi uomini?

Chi vive con loro? Possiamo disprezzarli, anche se ci servono? C'è qualche giovane cristiano che faccia giornalmente qualche lavoro per amore di Dio e che vorrebbe vivere fra questi uomini? Non ci dice niente la nostra chiamata: « Andate in tutto il mondo... »? Non è certo poi un'eccezione il mondo della nettezza urbana.

Un giorno ne abbiamo parlato di questo in un piccolo circolo. Accade una sorpresa: alcuni giovani vollero porre un accento nuovo alla loro esistenza; vollero essere completamente liberi per Dio e per gli uomini. Poi lasciarono la routine giornaliera della loro vita, perché si sentirono interrogati e chiamati da Gesù e andarono con il minimo necessario a vivere da fratelli con i fratelli. Erano tre semplici giovani, ma amavano Gesù. Il fatto si diffuse fra la gente. Un anno più tardi si unirono a loro anche ragazze che avevano scoperto cosa significasse essere « a casa » nella nuova fraternità delle sorelle il cui tetto divenne subito troppo piccolo. Fu questo il primo passo che diede l'avvio alla « scuola di vita ».

Il passo successivo dipese dal nuovo sviluppo che prese questa « scuola di vita ». Ecco, vi racconto: la vita comunitaria, simile ad una famiglia cristiana, si radicava sempre più forte nella fede. Allora gli scolari e le scolare capirono che: si può essere mandati nel mondo soltanto dopo che si è vissuti da fratelli con fratelli. Infatti, dove si cerca come prima cosa il Regno di Dio, dove Gesù è il Signore, là si deve rompere con le cose vissute un tempo affinché il nuovo possa avere inizio. Questa « scoperta » significava mettersi assieme per andare in profondità. E' stata una spiritualità veramente generosa. Così possiamo ben dire che Dio regala la vita spirituale, oggi, alle generazioni giovani là dove ci si mette davanti alla Sua parola e ad essa ci si conforma. Dirò in seguito qualcosa intorno a questa spiritualità. Ora penso meglio raccontare cosa successe dopo che i fratelli e le sorelle aprirono le loro case alla gente. Ed è subito detto: le loro case erano divenute una piccionaia. Le coperture dei cuori e delle case abbisognano di tutta la nostra forza, di tutto il nostro tempo e di tutto il nostro denaro. Ma può il Regno di Dio non costarci tutto? Molti vennero alla fede in Gesù Cristo. E questi stessi portarono ancora e ancora altri alla comunità. Le case divennero presto troppo piccole. Dio seppe come darci il Suo aiuto. Venivamo invitati da destra e da sinistra. Abbiamo così formato piccole comunità di tre persone (ora di sorelle ora di fratelli) e le abbiamo mandate a vivere nelle città industriali della Germania e più tardi anche in luoghi diversi dall'Europa. Dovevano vivere e servire nel loro posto di lavoro o nella scuola, in mezzo al mondo, come sacerdoti direttori di anime e far crescere l'amore di Dio. Sì, vivere davanti agli altri questo amore con il moto nel cuore: Parla soltanto quando verrai interrogato, ma vivi in modo tale che ti si in-

terroggi. Quando viene capito il mistero del grano che marcisce e messo in pratica, maturano nuovi frutti, vita nuova e con essa nuova speranza per la chiesa e per il mondo.

E' necessario che le fraternità, dopo avere offerto i loro doni spirituali e la loro anima alla comunità locale, parlino anche dei due modi di vita che hanno scoperto vivendo insieme:

primo: la vita esteriore

secondo: la vita intima di chi vive in Cristo.

1.) La vita esteriore con il pensiero, il sentire, la volontà e la fattività di chi vive in Cristo è diretta dall'io. Questo modo di essere in Cristo è piantato nelle dottrine, nell'istruzione e nella ritualità. Tale vita esteriore in tutto il suo movimento è vuota e si attacca alla lettera, alla forma e alla superficialità. La spiegazione tradizionale della parola di Dio, scivola in una religiosità astratta. Si può dire che funziona ma non fa nascere nuova vita. Non è forse scivolata la maggior parte dei cristiani durante i secoli scorsi in confessioni esteriori? Dà nell'occhio che quando nella chiesa prevalse la razionalità, la cristianità è sempre corsa con scottante passione verso l'esterno. E' il momento in cui ci si orienta verso i numeri e le statistiche; è il momento in cui la vita esteriore conta e sembra che ci si dimentichi: L'uomo staticamente religioso finisce in un batter d'occhio nel rischio di diventare un massificato nella fede e nell'ascolto. L'uomo staticamente religioso che vuol capire tutto con la ragione, crede che la sua vita dipenda da servizi e da condizionamenti esterni. E' chiaro però che questo non è quell'essere discepolo che il nostro Signore Gesù ha annunciato. La vita comunitaria — dove ognuno non solamente accetta il suo prossimo, ma lo vuole amare per volere di Dio e lo stima più che sé — mostra che cosa significhi vocazione per il discepolo e quanto essa costi.

2.) L'essere intimamente cristiani invece vuol dire: quando la parola di Dio e la sua volontà determinano l'esistenza concretamente e dà tutto il significato all'« essere qui » allora c'è il risveglio e la rinascita. Qui battono le ore della gioia e del rinnovamento del cuore. Qui c'è gioia per ognuno che ha cambiato direzione e che si è sottomesso all'autorità di Gesù che dice: « Io in voi e voi in me » (Gv. 15). Questo intimo essere in Cristo lo vediamo in quelli che vivono consapevolmente in contatto con Dio e nell'essere uno in Lui. Tale vita punta sull'essere di Dio, sull'esperienza del Dio vivente, sull'ascolto, sul desiderio di obbedire che viene liberamente e volontariamente. E' l'intimo stimolo, è l'intimo crescere. Qui si realizza la parola di Dio; qui stà il fare la Sua volontà. Concretamente ciò significa avere scoperto la sorgente viva. Così diventiamo, siamo

e rimaniamo, quelli che ricevono e quelli che vivono da ora in poi in modo recettivo.

Si può allora capire facilmente come la nostra vita sia uscita da una confessione esteriore per andare verso un intimo e schietto movimento fraterno della chiesa. Prima abbiamo corso il pericolo che la nostra vita diventasse povera e vuota, perché volevamo cercare di chiarircela. Ora ci siamo capiti noi stessi e non soltanto questo: ora noi possiamo accoglierci gli uni e gli altri con tutto l'« imballaggio ». Ogni non senso ha dato facilmente posto ad una vita piena di senso. Abbiamo ricevuto per la nostra vita più di quanto noi stessi speravamo e ci potevamo aspettare. Abbiamo contato su questa parola, perché Gesù non è lettera morta, né formalità, né religione, né dogma, ma parola del Dio vivente — oggi come duemila anni fa —. E quello che Lui promette lo mantiene. E ancora una cosa è successa in quel tempo: nella misura in cui accettammo di diventare poveri esteriormente, nella stessa misura ricevemmo dallo Spirito Santo molti doni per servirlo.

Questo intimo essere in Cristo imprime un movimento a tutto. Questo modo di essere del Cristo in noi manda a pezzi le concezioni statiche dell'universo, le filosofie, le ideologie e certamente anche molte teologie. Possiamo inoltre anche mandare a pezzi tutti i pensieri e desideri personali. La vita della risurrezione di Pasqua significa: creativo svilupparsi in Gesù e, attraverso Lui, comprensione della vita del Suo corpo. Dall'intimo, da Gesù, si va dilatando un « progresso » organico e una spirituale crescita.

Una delle più grandi scoperte della vita con Dio è quella che ci ha riempiti di sapienza: sono nato da Dio. Sono un cristiano rinato. Cresco. Vivo. Ama Dio e i Suoi uomini. Sono un membro vivente del Suo corpo.

Tutto ciò per molti di noi era una esperienza rivoluzionaria. Colui che invece vive rivolto verso l'esterno verso l'intimo, quando si mette in ascolto del suo intimo e non di quello che gli viene da fuori, questi sente cosa produce la forza intima: la vicinanza di Dio. L'essere divino è superiore ad ogni potere umano. E là dove succede la rinascita il proprio io passa in secondo posto. Ma l'io di Dio porta avanti. E' Lui che conduce l'uno all'altro e che fa da uomini di caratteri ed estrazioni diverse uomini fraterni che per volere di Dio vivono assieme, in unità.

Ma ora dobbiamo anche parlare della seconda scoperta: Dio prende possesso della nostra vita per generare vita. Molti giovani lo confessano con noi: « Dio ha bisogno di me. Lui mi manda in mezzo al mondo ». Ciò non capita per uno sforzo della volontà e neanche dopo una riflessione o una tensione. Ciò succede quando si è nella comunione con quelli che amano Gesù e al centro

dei quali c'è Gesù. Dove si è fatta una decisione chiara per Gesù, là c'è, come in un compasso, il centro chiaro ed univoco. Adesso possiamo fare cerchi grandi e piccoli. Ma tutte le linee che tracciano il compasso sono armoniche perché hanno lo stesso centro concentrico. Questo circolo di discepoli, con al centro Gesù, non è soltanto un bacino o una patria spirituale o un porto per noi. No, perché da questo porto le navi vengono fuori in fretta — vanno veloci verso l'alto mare —. Quando qualcuno viene mandato non succede mai senza l'unità con i fratelli. Né succede senza la benedizione con l'imposizione delle mani da parte dei fratelli.

Da dove si viene mandati, costì è naturale che ci si ritorni anche per riunirsi di nuovo e per cercare l'unità con i fratelli. Sia quando ci si mette insieme, sia quando si viene mandati, Dio regola per la vita comunitaria anche « chiarezze » che aiutano a vedere e a realizzare, nell'unità dei fratelli e delle sorelle, il puro fine di Dio.

Se una sola persona non può vivere senza prospettive e chiarezze, una comunità spirituale lo può ancora meno. Se non vuol cadere in una illusione deve — come già detto — trovare il centro che non può farsi da se stesso. Esso, il centro, deve essere reale e visibile.

Così Dio ci ha aiutati a trovare il senso del centro. Ci ha permesso di *contemplarlo*. Quando si vuole penetrare è importante avere la capacità di *vedere nello stesso momento* e con chiarezza orizzonti aperti, cose diverse e persone diverse.

Abbiamo visto nel Nuovo Testamento come il Padre Celeste glorifichi Suo Figlio Gesù, lo ami e lo stimi: « Allora apparve una nuvola che li avvolse d'ombra e dalla nuvola venne una voce: — Questi è il mio Figlio diletto, ascoltatelo ». Dio non pensa per primo a « se stesso » (questa concezione di pensare a « se stessi » è propria della filosofia).

Lui non chiede attenzione per se stesso. Non *Lui* vuole essere glorificato, ma glorificare e amare Suo Figlio.

E come vediamo Gesù? Qui si vede lo stesso movimento. Egli mostra lo Spirito Santo: « Ma il Consolatore, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, quegli vi insegnerà tutte le cose e vi richiamerà alla mente tutte le cose che io vi dissi » (Gv. 14, 26). Anche qui non ci è dato di scoprire questo noto movimento verso « se stessi ». Gesù ha lo stesso modo di pensare del Padre, glorifica, stima, ama l'altra persona.

E lo Spirito Santo? Non ha altra funzione che di mostrarci il Padre di GlorificarLo e di amarLo.

Padre, Figlio e Spirito Santo hanno questo in comune: il loro amore per loro e tra loro. Ancora di più: sono uno nel loro amore.

Questa lezione l'abbiamo imparata molto volen-

tieri. Essa ci ha aperto l'essere di Dio e l'essere per la nostra vita di fraternità.

A chi è dato di scoprire l'unità dell'amore, questi intuisce anche il dinamismo dei primi cristiani. Essi, in pochi decenni, poterono sconvolgere, il mondo di quel tempo con l'unità dell'amore. Poiché: essi riconobbero nel Dio-Creatore, attraverso Gesù, il loro Padre celeste. Gesù stesso li aveva chiamati o Lo avevano incontrato, come redentore e salvatore, prima e dopo Pasqua. Ma loro stessi hanno ricevuto lo Spirito Santo soltanto a Pentecoste o più tardi. Quando i primi cristiani contemplavano insieme quell'unità di amore sbocciava tra loro il desiderio per questa unità di amore. La loro immagine era la tri-unità di Dio: l'amore senza fine in continuo movimento dinamico; quell'amore che corre dal Padre al Figlio allo Spirito Santo e da Lui di nuovo al Padre e al Figlio; un amore che hanno preso come offerta; un amore che vissero molto naturalmente e che inoltre davano agli altri. Non devono tutti venire alla conoscenza di questa verità? Qui si realizza in modo naturale il mandato che viene quando ci si mette insieme.

Dio ci ha dato, come giovane comunità, questa visione dell'amore-unità. Per noi è diventata l'immagine a cui rifarsi per tutto il nostro vivere insieme. Essa ci tiene uniti e ci porta avanti nelle difficoltà e sofferenze intime ed esterne. Ci rende capaci, come discepoli, di portare e sopportare tutto con gioia: discepoli che vogliono vivere nella chiesa e nel mondo.

Quell'unità del Dio uno e trino faceva della nostra comunità una grande famiglia di Dio che cresce sempre di più. Quello che abbiamo ricevuto non dovremmo darlo, con rendimento di grazie, a tutti quelli che cercano una vita nell'amore di Dio?

E quello che successe ancora è presto raccontato: l'immagine esteriore di un movimento di fraternità si presenta sempre diversa. Negli anni seguenti si univano ai fratelli e alle sorelle anche giovani famiglie. Una parte di loro vive in regioni diverse, un'altra parte vive anche come comunità di tre in case intercomunicanti. E' iniziata anche una comunità di donne (vedove). E tutti questi vivono la stessa spiritualità: siano celibi o nubili, sposati o vedovi.

Diviene più chiara la relazione che vogliamo avere con la Tri-unità di Dio, se dico, che quando abbiamo la possibilità, mandiamo fratelli celibi o sorelle nubili a tre a tre. L'organicità del numero tre è messa in evidenza anche dai tre diversi stati civili: celibatari, sposati e vedovi. Ogni stato civile stima e ama l'altro. Anche qui l'unità dell'amore ci mostra un movimento pieno di speranza per la chiesa.

L'immagine che abbiamo presentato della fraternità non vogliamo descriverla oltre. Ma quelli

che riescono a vedere *capiscono una risposta per il futuro della chiesa*. Una cosa dovrebbe essere molto chiara: la domanda sulla chiesa del futuro non ha una risposta dogmatica, ma dalla vita dello Spirito Santo del Signore Gesù risorto. La risposta può venire soltanto guardando alla «vita» che Gesù ci ha offerto.

Nell'ultimo incontro che ho avuto ad Essen con cattolici, mi venne richiesto se la chiesa del futuro andrà più verso la direzione di un cattolicesimo evangelico o di più verso un protestantesimo cattolico. Colui che fece questa domanda non dimenticava soltanto i fratelli anglicani, ma anche quelli della chiesa ortodossa. Intorno al diventare uno di tutte queste confessioni diverse è possibile rispondere con una domanda e cioè se noi, come chiesa, vogliamo prendere sul serio il terzo articolo di fede e viverlo come unità di vita nella pluralità, come cellule viventi in quell'unico corpo di Gesù del quale Lui è il capo.

Per la chiesa il futuro è già cominciato là dove con rischio abbiamo iniziato a saltare le barricate nella fede; barricate che sono vecchie e fatte da uomini e delle quali non abbiamo colpa. Questo salto di conciliazione nell'amore sarà un unico rischio nello Spirito Santo. Questa è allora la domanda che ci stringe: «Vogliamo entrare in quel rischio di vita?». Quando qualcuno lo fa si trova subito come cellula fraterna. Dove le particolari cellule del corpo di Cristo si accettano le une le altre con il proprio «imballaggio» là l'unità dell'amore di tutto il corpo diviene una testimonianza visibile nel mezzo del mondo. E questa testimonianza significa: la vita che risplende.

Una tale forza di vita ci è data dallo Spirito Santo. Solo Lui ci rende viventi e... umili. La chiesa del futuro sarà una chiesa degli umili, una chiesa di uomini fraterni. Colui che cerca per volontà di Gesù i fratelli in intima unità e nell'amore di Dio, trova la UNA, SANTA, CATTOLICA E APOSTOLICA CHIESA che vive nello Spirito Santo e trasporta le montagne per fede.

Nelle seguenti dieci indicazioni voglio cercare di dare uno schizzo di una vita di fraternità:

Primo: Una fraterna vita comune è *forte nella fede* perché non è una comunità di lavoro, ma una comunità di vita e di offerta che viene esercitata un giorno dopo l'altro. In tali cellule di vita si soffre insieme con Dio ogni sgarbatezza che divide il corpo di Cristo. La vita di fraternità è forte nella fede perché la nostra fede è la vittoria che ha superato il mondo. Colui che è entrato nel Regno di Dio, trasporterà molte montagne nella fede. La vita di fraternità è forte nella fede perché dice quello che fa; non predica soltanto ma vive.

Secondo: la vita di fraternità è un *modello di apertura* perché ha capito che siamo i figli

prodighi di Dio. Poiché la porta era aperta per noi quando abbiamo confessato il nostro orgoglio a Dio e ai fratelli, dobbiamo anche lasciare la porta aperta per ciascuno che bussa.

La vita di fraternità è aperta come modello, perché il ringraziamento fa l'apertura. Per le comunità nuove di fratelli e di sorelle si avvera la parola di Isaia (54-2, 3): « Allarga lo spazio della tua tenda, stendi le stuoie senza risparmio, allunga le corde, rinforza i pioli, che a destra e a sinistra ti dilaterai ».

Terzo: La vita di fraternità è *universale*, perché la pluralità vive nella unità; è unita nell'essenziale e allargata nel particolare. Per questo può stimare cristiani di altre confessioni, circoli e chiese più che se stessa e li può accogliere in mezzo.

La fraternità creata dallo Spirito Santo ha impresso il paterno essere di Dio.

Quarto: La vita di fraternità è *maggiorenne* quando ha in sé la disponibilità alla sofferenza come dice Luca 14: quello che Gesù chiede è chiaro:

vers. 26: « Se uno viene a me e odia il padre e la madre, la moglie e i figli, i fratelli e le sorelle, anzi la sua stessa vita, non può essere mio discepolo ».

vers. 27: « Chi non prende la sua croce e mi viene dietro non può essere mio discepolo ».

L'essere maggiorenne scaturisce da un pensare per, e da un fare per. Chi ama l'« imballaggio » dei suoi fratelli e li accetta così come sono — e non come vorrebbe che fossero — vive il senso fraterno di Gesù. Da questo semplice senso fraterno cresce la nuova disponibilità all'altro.

Quinto: la vita di fraternità è un *aggiornamento di amore*, perché include due fattori:

a) la domanda su Dio

b) la domanda sull'autorità.

Chi si sottomette all'autorità di Dio e ai fratelli può accettare ognuno nel mondo anche se sa che da tutti non sarà accettato come amante.

Sesto: La vita di fraternità è *forza di vita*, perché la sua radice risiede in Gesù. Colui che si lascia chiamare da Gesù, diviene lui stesso uno che chiama nel nome di Gesù. Dove Gesù può essere il primo nato tra molti fratelli, là si diviene trasparenti per l'altro in relazione al proprio peccato personale e nello stesso tempo anche in relazione alla visione che Dio ha con la chiesa e il mondo.

La fraternità creata dallo Spirito Santo ha impresso il carattere della riconciliazione di Gesù.

Settimo: La vita di fraternità è *dinamica*, perché si lascia condurre dallo Spirito Santo. Lo Spirito Santo la conduce e la rende capace di gioire nel rischio.

Essere dinamico non vuol dire essere senza tranquillità e senza fondo. Significa avere capito che la vita di fraternità non è una opera statica ma un movimento condotto dallo Spirito Santo.

L'amore dei fratelli riconosce l'attuale desiderio di Dio nei confronti della chiesa e del mondo.

Ottavo: Vivere in fraternità significa anche vivere nell'essere *mandato*. Nessuno può mandarsi da se stesso. I fratelli che sono mandati fraternamente sono autorizzati ad agire nel nome di Dio. Essi, proprio perché mandati, sono anche uomini in ascolto e obbedienti. E l'essere in ascolto e obbedienti contemplano l'umiltà e l'impegno di portare a termine il mandato.

Colui che porta a termine l'impegno è come un porto spirituale che offre ad altri un tale porto.

Nono: La vita fraterna c'è in una *struttura aperta*, perché Gesù non diede ai suoi discepoli l'incarico di tenersi alla struttura, ma a Lui e alla Sua parola vivente. Dove i fratelli vivono uniti, quando ci si mette insieme e quando si è mandati, tutti i dibattiti sulla struttura cadono. Quelli che amano Gesù non possono attaccarsi alle strutture perché Gesù ci pone sempre accanto ad altri che sono diversi da me. Liberato da tutte le strutture è colui che ha detto fino all'ultimo di sì a Dio e che lo ripete sempre di nuovo. Poiché l'amore non crea frontiere, ma è sempre teso verso l'unità, la vita di fraternità è tremendamente vulnerabile nella sua struttura aperta.

Ciò nonostante l'amore è pronto e disposto al martirio.

La fraternità creata dallo Spirito Santo ha impresso il carattere dell'unità di amore che non si esaurisce mai.

Decimo: *Una prospettiva.*

In un ultimo tempo, che possiamo riconoscere dall'amore che si va raffreddando in molti, Dio è sulla via di riunire i carboni infuocati. Cioè: cerca discepoli desiderosi di vita fraterna, per riunirli affinché non si spenga dappertutto il fuoco dell'amore di Dio.

La prima domanda della Bibbia sul fratello resta attuale nell'ultimo tempo: « Dove è tuo fratello...? ». Dove sono i tuoi fratelli le tue sorelle che vogliono essere uniti e vivere insieme con te? Che hanno ascoltato la vocazione santa di dare la vita per Dio e per l'Uomo nell'amore e nell'unità?

Se un giovane vuole entrare come fratello o sorella nella nostra fraternità gli poniamo tre domande.

1) Sei pronto a dare la tua vita incondizionatamente al Dio uno e trino senza ma e se, perché Lui ti ama, ti cerca e ti vuole senza compromessi?

2) Sei pronto a donare interamente la tua vita per i fratelli e le sorelle e a stimare loro più che te stesso e a vivere in unità di amore tutta la tua vita?

3) Sei pronto a dare la tua vita, d'ora in poi al mondo senza mezze misure e per ciascuno che ha bisogno di te, per la volontà di Dio uno e trino? Colui che risponde una volta di sì a Dio, ai fratelli e al mondo, lo ripete ogni giorno di nuovo il suo sì e cerca di vivere coerentemente. Egli sperimenta come Dio prende sul serio questo sì quale offerta di amore e come benedice l'unità dei fratelli.

Dopo la quotidiana preghiera dell'unità recitata a mezzogiorno i fratelli e le sorelle promettono: « Facci uno affinché il mondo possa credere ».

Su questa promessa giornaliera si mette la benedizione di Dio, perché l'essere unito è il desiderio del Dio uno e trino. Chi rischia di vivere questa divina spiritualità, perderà la sua vita, ma quello che perde la propria vita per il volere di Gesù la ritroverà.

FRANCISCAN COMMUNITY LIFE IN THE ANGLICAN CHURCH

by Bro. Michael Fisher S.S.F.

It is never easy to describe the Anglican Church — particularly to Continental Christians. In one sense it is a Protestant Church, a product of the Reformation. Yet the Reformation in England was such that its members could always claim (though not all of them would wish to do so — another source of confusion!) that they remained a part of Catholic Christendom. It was once maintained at a Conference of Anglican Bishops meeting at Lambeth that four fundamental requirements for Catholicism had been retained in the Anglican Church — the Sacraments, Scriptures, Creeds,

and Apostolic Ministry. They called it the « Lambeth Quadrilateral ». Evidence for this claim is to be found in the basic Anglican documents — The Book of Common Prayer, Liturgy, Ordinal and Articles, and justifies the suggestion that the Church of England might be regarded as in some ways unique — though I recognise this is a claim open to criticism.

What is important for my purpose is to make clear that there were always sufficient grounds for a possible renewal in Catholic faith and practice.

Anglican Spirituality, rooted in Sacraments and Scripture, produced two parallel revivals of faith at the beginning of the last century, both Evangelical and Catholic. From the Catholic revival (which in many ways was influenced by the Evangelical revival which came first) led notably by Edward Bouverie Pusey, John Henry Newman, and John Keble in Oxford sprang a new appreciation of the Catholic Faith as it was embodied in the Prayer Book. From an early point in the « Oxford Movement », as it came to be called, there was a longing for a revival of the Religious Life which had been dead in the Anglican Church since the monasteries were dissolved.

The first Community for women started in 1845, the year Newman became a Roman Catholic, and the first Community for men in 1866. By 1900 there were literally thousands of women Religious in the Anglican Church at home and overseas and in Missions throughout the world. The Communities for men grew more slowly, but between 1890 and 1900 several notable Communities for men were started, most of which are still flourishing with branches or provinces in other countries. All these Communities drew their inspiration from a mixture of sources. A scholarly concern for the Fathers, the ancient origins of traditional western monasticism, the rather Victorian and romantic quest for mediaevalism, contemporary continental practice, and so on. As a consequence some of these Communities are still struggling with ungainly Rules — and even more ungainly buildings of a kind no doubt all too familiar to some of you!

My own Community has the enormous advantage of never having been caught up in this. It was inspired by another strand in the Church of the last century in England — a strong Evangelical and Social conscience. Put very briefly, the first Franciscan Brotherhood began in 1892 in the slums of London, and was called the Society of Divine Compassion. Since then there have been principally four other foundations for men, and four for women. These, in different ways, and with two exceptions, have become one Religious Community for men and women — The Society of Saint Francis. This Society (known originally as The Brotherhood of Saint Francis of Assisi)

was the last to be founded — in 1921. It began with a handful of men determined to help the homeless unemployed after the first world war, by living with them and sharing their lives. At the same time as this social work was done it developed a ministry of preaching and a life of prayer.

Our Rule, which is a modern Rule based on the ideals to be found in the Primitive Rule of St. Francis, was first written for one of the Franciscan foundations which established itself in India, and was later absorbed into the brotherhood in England.

We are primarily a lay Community — less than a third of the Brothers are priests, and all say the same Office, share the work and live a common life without distinction. We are all called « Brother ». All positions of responsibility in the Community are open to all the professed Brothers. There is a noviciate of three years, and a minimum of three years in first vows before life vows are taken. The Society is divided into three autonomous Provinces, and at present there are 178 Brothers of whom 52 are novices. There are 50 Sisters, of which about half are active; the rest strictly enclosed, and following the Rule of St. Clare. The Third Order, which with us is regarded as an integral part of the Society, numbers about 700.

Our Apostolate is to the poor, deprived, sick or needy. Our Houses are still open to « wayfarers » (as we prefer to call the homeless beggars) and, for instance, at our Mother House in Dorset last year over 800 stayed for at least one night (a reflection on the increased unemployment in England). There is also in England a school for maladjusted boys, hostels for delinquents or young ex-prisoners, Missions in Industry and the Universities as well as a considerable amount of preaching in parishes, schools, etc.

Overseas there are Missions in Africa and the Pacific area. The Pacific Province includes Houses in New Guinea and the Solomon Islands as well as New Zealand and Australia. Like the American Province it has its own noviciate houses.

To define our characteristics would be rather more difficult than giving the statistics. We own no property, and generally live in small groups in small houses — preferably never less than four. We are moving towards a greater flexibility which might be defined as a « Franciscan Presence » in a missionary situation for just as long as it appears to be needed.

We know that ours is not a « higher » vocation than any other and have tried to accept a spirit of « open-ness » to one another and the world. We know that we must not only love, but be seen to love, those who share their lives with us, and that this love can only spring from

our love for Our Lord, who is Himself the source of all love.

We sense, even if we have not yet realised, that if we are truly open to each other nothing good becomes unreasonable or impossible.

We want each Brother and Sister to find the Community the place where they can truly become themselves — the person God always meant them to be. And we know that this requires endless patience.

We are thankful that within the general structure of our prayer life, centred on the Eucharist, there are some who are being called to a particular vocation for prayer and silence. As a consequence our first Franciscan hermitage has been established. This has become a means of emphasising our ecumenical concern, as it has been done in conjunction with Capucin Brothers in France.

Perhaps the most significant developments in our life have occurred during the years since the last war. In that time we have grown in numbers very rapidly. But we have also grown together as one family. The Brothers and Sisters, both active and contemplative, together with the Third Order, are seeing themselves more and more as one Franciscan witness in the Anglican Church, and for this we must be profoundly thankful.

LA PRIERE: FORCE INTERNE POUR L'UNITE DES CHRETIENS

par Thaddeus Horgan, S.A.

Le thème de la prière et de l'unité des chrétiens fait immédiatement jaillir deux choses à l'esprit: que c'est sous forme de prière que le Christ a déclaré l'impérative nécessité de l'unité des chrétiens (Jn 17, 21ss.) et que, de même que le mouvement de prière pour l'unité des chrétiens s'est intensifié et propagé au cours des soixante dernières années, le mouvement oecuménique s'est lui aussi développé et étendu. Ainsi voyons-nous que la prière est manifestement et fondamentalement liée à tout effort en faveur de l'unité des chrétiens. Comme le fait remarquer le décret sur l'Oecuménisme, elle est « l'âme de tout l'oecuménisme ». Il est bon que notre attention soit de temps à autre éveillée sur le fait. La semaine présente est un temps de rappel.

Cette année le Comité mixte des représentants de l'Eglise catholique et du Conseil oecuménique des Eglises qui décide du thème de la Semaine de prière pour l'unité a choisi: la prière. Plusieurs

raisons furent données pour justifier ce choix. Certains pensent que les initiatives sociales qui font que les chrétiens « se sentent » un (at-one) dans le bien et se trouvent ainsi stimulés, les distraient du fait essentiel de notre désunion comme chrétiens. D'autres estiment que le mouvement oecuménique est en train de perdre de sa vigueur (telle n'est pas l'opinion de l'auteur: cf. *L'Osservatore Romano*, English Edition, August 3, 1972) et qu'on le revivifierait en mettant un nouvel accent sur la prière. D'autres encore déclarent que tous les chrétiens doivent prier et par conséquent se souvenir que nous sommes un peuple appelé à la prière, à l'adoration. Voilà pour expliquer le choix de ce thème. Mais la raison majeure est peut-être que la prière est la force interne et vive que nous avons à notre disposition pour réaliser l'unité des chrétiens. La prière produit en nous un changement intérieur du cœur et cette ouverture à l'autre essentiels dans l'engagement oecuménique, base d'une véritable unité des chrétiens. La prière nous stimule aussi dans la recherche des voies et moyens aptes à concrétiser le don de l'unité de Dieu dans nos vies communautaires chrétiennes qui, en fait, sont religieusement séparées. La prière, privée, en commun, ou s'épanchant dans la liturgie, pour ainsi dire, nous presse de nous donner à Dieu et de collaborer à ses desseins. Pour atteindre ce but la prière doit être véritable, c'est-à-dire avoir le triple caractère de contemplation, de demande et de dévotion — pour reprendre la définition donnée par le Comité qui a élaboré le thème de la Semaine de prière de cette année.

Seul, mais pas isolé

La prière est essentiellement de contemplation, parce qu'elle commence et peut seulement se développer dans l'authentique vie humaine que nous vivons. Le silence, la solitude, la simplicité font partie de la vie de l'homme. Dans nos moments de silence, dans le désir que nous éprouvons parfois d'être seuls mais non point isolés, dans notre recherche d'une vie harmonieuse, nous rentrons en nous et cherchons à voir clairement quel est le sens de la vie. Sous le regard de la foi notre interrogation ne s'égaré pas dans l'angoisse d'un problème agnostique, mais plutôt nous percevons Dieu, avons conscience d'être en sa présence. Car en vérité Dieu est personnellement présent dans notre vie. Il est Celui qui s'est révélé à nous. Il est aussi Celui qui nous révèle ce que nous sommes, nous rend conscients de la nature de notre être et de notre relation à lui. Il nous dit qu'il nous veut unis à lui pour que notre être soit accompli. Tout cela nous le sentons au plus intime de notre être et Dieu nous dit que ce n'est possible que si nous sortons

de nous-mêmes. En vérité la vie humaine n'a de sens que si elle est une (at-one) avec lui, dans une relation de Père à fils et à fille. Et en trouvant Dieu nous rencontrons aussi notre prochain. Bien plus, la seule authentique découverte de Dieu est celle qui nous fait découvrir en même temps notre prochain. Dans le plan divin les deux sont inséparables. Or c'est uniquement dans ce plan, cherché dans le silence intérieur, dans la solitude, et dans la simplicité de la parole de Dieu, que nous trouverons notre accomplissement. Dieu est l'achèvement de l'homme. Non les hommes. Dieu et l'homme constituent une plénitude.

Dans sa totalité la révélation est le déploiement de la merveilleuse action de Dieu pour que les hommes soient un avec lui et entre eux. Le Christ, la rédemption, l'Esprit Saint, l'Eglise, la grâce, les sacrements — tout ce qui a préparé la venue du Sauveur, tout ce qui est salvifique dans nos vies et dans nos Eglises — proclament l'unité que Dieu veut pour les hommes. Bien plus, tout cela nous montre que Dieu est la seule source de cette unité, le seul qui puisse l'accomplir, en même temps que son seul objet. Quant à l'unité que nous devons avoir les uns avec les autres, elle ne peut être réalisée en plénitude que si nous réfléchissons au fait que Dieu nous a sauvés en tant que peuple, son Peuple, non comme individus. Le Christ est le centre de cette unité. Il a comblé la brèche entre Dieu et les hommes. Et il poursuit son oeuvre de réconciliation par la vie du peuple de Dieu devenu un en lui, par l'Esprit. Ici nous tressaillons, car nous savons que présentement nous ne sommes pas un ou tout à fait un. Cependant nous le pourrions. Dieu nous en a fourni les moyens, il nous a montré la voie, il a introduit son unité dans notre monde. Nous n'avons pas bien agi quant à elle, nous n'avons pas bien utilisé le plus grand don de Dieu aux hommes.

Jusqu'aux fibres les plus profondes

Cette réflexion est en soi une prière. Par elle nous réalisons le rôle de Dieu dans notre vie. Elle nous amène à supplier Dieu de nous accorder ce à quoi il nous a destinés, à savoir l'unité avec lui et entre nous, dans son Fils. Ainsi notre méditation devient une prière de demande. Et cette prière de demande est une profession de foi, un credo par lequel nous reconnaissons, dans un sentiment d'adoration, que Dieu est la seule source d'unité. Cette prière est également un acte de repentir pour notre culpabilité, c'est-à-dire l'imperfection de notre unité. Nous reconnaissons humblement ne pas avoir pleinement répondu à la volonté de Dieu si clairement manifestée. Semblable prière atteint les fibres les plus profondes de notre être

parce qu'elle nous fait comprendre que le plan de Dieu sur l'unité entre nous n'est rien moins que satisfait.

La demande que nous adressons à Dieu de nous faire un est aussi un acte d'adoration parce qu'elle reconnaît notre impuissance totale sans l'aide de Dieu. Notre repentir et notre volonté de retourner à Dieu est la racine de cette *metanoia* nécessaire pour que Dieu accomplisse en nous sa volonté. Nous souhaitons faire sa volonté, mais nous sommes hésitants. Notre prière sincère devient alors une dangereuse chose: elle nous plonge soudainement dans la réalité du plan de Dieu pour notre salut. Nous réalisons que ce plan n'est pas un « Dieu et moi », mais un « Dieu et nous dans le Christ ». Notre tranquille sécurité personnelle (self-security) est ébranlée par ce « nous ». Nous avons pris conscience que « Dieu et moi » ne pouvons être seuls en cause parce que Dieu nous sauve en tant que son peuple rassemblé par la rédemption dans le Christ. La prière que j'adresse à Dieu pour être un avec lui m'incite à considérer mon prochain, ces autres chrétiens, tous les chrétiens.

Nous prions alors pour et avec les chrétiens de toutes les Eglises et communautés. Mais ici intervient un élément pas tout à fait normal. Actuellement les chrétiens vivent dans un isolationisme collectif, chaque Eglise se tenant à part des autres. Dans notre prière de demande nous avançons des excuses! Nous pensons aux abus, aux réformes, à tous les genres de raisons historiques et théologiques qui justifient notre séparatisme. Notre prière semble sonner creux et telle un marteau pilant notre conscience elle nous condamne. Dieu n'a que faire de nos excuses. Notre prière nous replie sur nous-mêmes. Alors que nous devons répondre du miséricordieux dessein de Dieu sur nous. Dieu ne changera pas; sa bonté est immuable. Notre prière de demande est exaucée par notre réponse à l'appel de Dieu de mettre fin à nos divisions.

Mais nous sommes limités et nous en avons le sentiment devant l'incommensurabilité de Dieu. C'est que nous oublions le don de l'Esprit. En lui rien n'est impossible, à l'exception de ce que nous plaçons sur le chemin. Notre prière de demande nous montre que l'unité des chrétiens n'est pas un rêve impossible ou un dessein humainement réalisable. Certes elle nous montre que nous sommes parfois absurdes d'essayer de tracer nos voies en dehors de l'immuable miséricorde de Dieu. L'honnêteté, l'humilité, le repentir devant Dieu doivent l'emporter sur nous-mêmes. Accueillir le pardon et l'inlassable miséricorde de Dieu et pardonner nous-mêmes à ceux qui sont dans le Christ, voilà ce que notre prière nous enseigne être nécessaire. Par elle nous réalisons qu'il nous faut étendre et partager avec tous les hommes la miséricorde que

Dieu offre à tous, si la volonté de Dieu doit s'accomplir en ce monde en nous et par nous.

« La conversion du coeur »

La liberté que Dieu nous a donnée est devenue maintenant un impératif. La prière sincère nous ouvre aux actions de Dieu et à sa volonté de nous faire un. Elle attise notre prise de conscience et la nécessité où nous sommes d'être vertueux devant Dieu et devant nos frères. Elle nous presse de coopérer à la volonté de Dieu — dans le choix du bien qu'il nous destine. Nous pouvons changer intérieurement; c'est ce que le pape Jean appelait une « conversion du coeur », ainsi qu'en témoigne le second concile du Vatican. C'est là le premier et l'indispensable principe de la vie et du travail oecuménique. Mais plus encore — car l'engagement oecuménique ne devrait pas être considéré comme une « tâche spéciale » — c'est un aspect de toute la vie de l'Eglise, c'est l'indispensable qualité requise pour être chrétien. Et c'est dans la prière seulement que se trouve la vraie force portant l'Eglise à l'unité. Toutefois la prière ne doit pas s'arrêter là. Elle porte à une active détermination de se donner à Dieu pour l'accomplissement de sa volonté. Nous connaissons la volonté de Dieu par suite de la révélation et de ses actions salvifiques et aussi par notre prière. Il attend une participation de notre part, veut que nous coopérions avec sa grâce, ôtions tous les obstacles humains qui sont sur le chemin. La vraie prière sourd en témoignage et en action: témoignage de nos vies vraiment chrétiennes, ouverture à nos frères chrétiens, volonté d'apprendre et de croître avec eux, ensemble, désir de partager les acquis de nos traditions. Tout cela résulte de la prière. De même en est-il du travail pour l'unité, qui revêt bien des formes et se situe à bien des niveaux. A nous de l'assumer selon notre état et les circonstances. C'est un exercice de liberté, la liberté de faire le bien, d'accomplir la volonté de Dieu; c'est la liberté des enfants de Dieu.

Le renouveau oecuménique

L'appel est lancé: on réclame aujourd'hui un renouveau oecuménique dans la prière. Faut-il s'en étonner? Les Eglises se rapprochent et exigent de nous le courage de reformer l'unité. La crainte s'empare des coeurs devant les nouveaux problèmes que les Eglises doivent affronter, non pas séparément, mais transconfessionnellement. Et le monde, que le peuple de Dieu est appelé à servir dans l'action salvifique de Dieu, exerce une plus grande autonomie, et celle-ci ne reconnaît pas toujours le rôle de l'Eglise dans le monde. Tout

cela nous somme de satisfaire la nécessité de l'unité des chrétiens. Pour en avoir la force et être d'utiles instruments de la volonté de Dieu, nous devons nous tourner vers la prière. Plutôt qu'à une dérobade des problèmes, la prière nous porte directement à l'accomplissement de la volonté de Dieu. En réponse à notre prière Dieu nous donne le courage de faire sa volonté.

Jésus notre Sauveur a prié pour l'unité au moment où il allait accomplir la volonté de Dieu en réalisant notre rédemption. Il a prié. Puis à tous il a acquis le don de l'unité de Dieu, en sa mort et sa résurrection. Ce don, nous le réaliserons dans notre vie et en ces jours si nous prions nous aussi. Alors Dieu nous montrera le chemin. Car pour être efficace notre prière doit nous amener à coopérer d'une manière réelle et vécue, en *faisant* ce que nous savons être la volonté de Dieu. Il n'y a pas d'autre voie parce que l'unité est l'oeuvre propre à Dieu: c'est le don qu'il nous fait.

« La prière est la force interne et vive que nous avons à notre disposition pour réaliser l'unité des chrétiens ».

Père Horgan

ECUMENICAL SPIRITUALITY A PROTESTANT PERSPECTIVE

by Dr. Egon W. Gerdes

I. The Perspective

When it comes to ecumenical spirituality, nobody can expect to be heard who does not begin with confessing the perspective from which one speaks. Our perspective allows us to see things in a focus, thus things make sense to us. At times, however, our perspective also seems to distort what we are looking at.

So we confess our perspective, following the example of Augustine in his *Confessions*. We confess to God and before men both our praise and our guilt. We have been allowed to see, though we see only partially, like in a dim mirror. We have our vision blurred and need constantly to be corrected.

The perspective employed in the following

considerations is admittedly and consciously Protestant. And since Protestantism still exists only in the form of definite denominational persuasions, it may as well be admitted that at times the Methodist coloring of the Protestant perspective may shine through. The Protestant perspective in its Methodist form raises two questions for our procedure. First, what is so Protestant about the perspective to be employed? And, secondly, how deep does the perspective reach?

A perspective is Protestant in the classical sense when it tries to be scripturally oriented. There is, however, a twofold qualification which, in this case, comes out of the Methodist context.

On the one hand, it should be impossible to approach Scripture individualistically, relying on one's own wisdom for interpreting it. After all, we have been taught to read the Scripture in a particular community of faith. It is with its eyes, through its tradition, that we read Scripture and cannot help it. Granted, in the first heat of the Reformation and in the last procrastinations of current Fundamentalism, biblical theology was and is defended biblicistically. Yet since Methodism is a late child of the Reformation, and antedating Fundamentalism, we can afford to take Scripture again as the book of the Church. This we consider to be a viable Protestant attitude. If it be objected that this is a Catholic position as well, so be it. Perhaps it is just something Christian, to be recovered by all of us. If we can agree that Scripture is the book of the Church, we have already found one ecumenical element.

On the other hand, our tradition can free us to be critical about Scripture. We need not simplistically stop at Scripture as the terminal of our faith. We can push through it as a medium to the Lord to whom it points. With Luther we can look into Scripture to find Christ and whatever brings forth Christ. Since Luther said it, this must be a Protestant conviction. But are we Protestants alone it, or could we together agree on it, once more finding that we are Christians together, discovering another ecumenical element?

For the sake of ecumenism we may thus say that within Methodism we are Protestant by being biblical, imbedded in tradition, pointing to Christ.

The second question is, how deep our perspective runs. The answer can be put in an image: Our perspective is not only a matter of Protestant glasses, but of Protestant eyes. If we err we may be little helped by having only glasses prescribed. We may need an eye operation. To put the argument differently, we find that our Protestant perspective has both a historical, i. e., a biographical, and a theological, i. e., a convictional,

tional strand intertwined. Could this historical theology, this biographical conviction already be a sign for a legitimate spirituality? We like to think so, because here lies the reason why we are interested in ecumenical spirituality.

II. The Use of Terms

When we talk about ecumenical spirituality, we are making two terms define each other, which, however, also deserve to be looked at in their own rights. We may expect that they would point to their counterpart anyway. Thus we should now raise from our particular Protestant perspective the double question-what is spirituality in general and, dependent upon it, why spirituality should be pursued ecumenically.

First, what is spirituality? The very term spirituality has been more abused than used by Protestants, particularly in America. The abuse is widely identified with revivalism's constriction of spirituality into an individualistic affair between man and God, taking place in the form of an inner life only. The subsequent concern for a social gospel touching outer structures has taught Protestantism for better or worse to become abstinent in words and perhaps also in matters of spirituality. Only recently are we prepared to reconsider the term as it is being offered to us by our Catholic friends, for friends they have become. Not all Protestants share in this recovery. There are still many revivalistic Protestants around who continue to use the term spirituality in a narrowly restricted meaning. Also, the Protestants of classical confessionalistic persuasion seem to prefer to remain abstinent when spirituality is spoken about. It is no accident that among the Protestants the Methodists feel a deep affinity to the Catholics when it comes to spirituality. The reason of the affinity can probably be traced to the common heritage which we share in this area. We have been reading the same spiritual classics.

Beyond the terminology, what does spirituality mean to Protestants who wish to avoid both the Scylla of revivalistic restriction and the Charybdis of confessionalistic abstinence? Four descriptive definitions can be given.

First, spirituality is the human answer to the gospel. For a Protestant the emphasis will always be on the gospel and on the call which it issues. Yet the response should not be neglected, either. The response to the gospel cannot be reduced to a passive hearing of the word, as the confessionalistic traditions seem to advocate. Nor should the response, which itself depends on the gospel, be made over into a self-initiated decision for the gospel, as the revivalistic prac-

tices still imply. The response to the gospel is enabled by the gospel itself, but then it is enacted and structured in the freedom into which the gospel liberates. Thus both, spontaneity and discipline, are part of spirituality. It is not enough to hear the word, answer spontaneously, and worry no further, as some Protestants argue. Nor is it enough to forget about the impact of the new life and just structure whatever is at hand as other Protestants preach.

Secondly, spirituality can be determined in four directions which are slowly being discovered among Protestants. Foundational is the communal nurturing soil of spirituality, in the congregational form of the *ecclesia* and the group interaction of the *ecclesiola*. This aspect of spirituality Catholics would call liturgical spirituality. Resulting from it is the personal depth of spirituality, lived in the intimacy of the family and the solitude of the self. Catholicism is much more at ease than is Protestantism to designate this area as mysticism. Communal and personal spirituality merge into political spirituality, passionately advocated by avant-garde Protestants and Catholics alike. Both seem to capture concerned action and vicarious suffering under the term of ministry, Protestants speaking of their mission, Catholics of their apostolate. While communal, personal and political spirituality focus on the issues, let us not forget the process involved. We therefore speak of medial spirituality. The means of realizing spirituality make the Protestant reconsider his relationship to the word, particularly in light of the Catholic emphasis on the role of silence. Thus we find ourselves in a development which Catholics have since long called spiritual formation.

Thirdly, spirituality is both lived and thought. Spirituality is the style of the Christian life, its inner lining and outer pattern. As such it provides material for theological reflection. Certainly, theology also reflects on the data preserved by tradition and on the input provided by our modern age. Yet it may be well advised to begin with our existential starting point, our experiences, which are the concern of spiritual theology.

Fourthly, spirituality is a distinct way to ecumenism. It is different, though not isolated from the other two main approaches usually recommended, namely, doctrinal debates and administrative compromises.

The answer given to our first question, what spirituality is all about, has thus led us to the second question which we promised to raise. It is, why should spirituality be pursued ecumenically? In order to bring this question closer to a substantial answer, we should also in this case first account for the use of our terms. This

can be done by addressing the preliminary question: What makes a spirituality ecumenical? We propose the following suggestions for consideration.

For our spirituality to be truly ecumenical it can be neither monistic nor pluralistic. Spirituality cannot be monistic in the sense that our spiritualities can all be reduced to one common denominator. If that could be done, we would all be the poorer for it. Spirituality cannot be pluralistic either, in the sense that we can let each one have his own spirituality and don't have to care. If that were the case, we would soon have no spirituality ourselves, either. Rather, our spiritualities, precisely where they are ecumenical, have a swinging quality which constantly relativizes the states of monism and pluralism. This swinging quality we could call the verging of spirituality, manifest in divergence and pointing to convergence.

The verging quality of spirituality is indeed crucial. Spirituality is as divergent as the forms of incarnation are that it takes. Spirituality is as convergent as the ways are in which it points through the church and the gospel to the Lord of both and thus of us all.

In its verging quality spirituality must thus be divergent among us. This divergence is neither the stumbling block nor the foolishness of which Scripture speaks, although we have been conditioned to believe so by a long tradition of dogmatics and metaphysics. Neither Scripture nor the Lord it points to, but our dogmatics have insisted on the fiction of a monism, on harmony to the extent of uniformity, disallowing true divergence in the process. Neither Scripture nor the Lord it points to, but our metaphysics have advocated that there is a place for everything and for everyone doing his own thing in an all out pluralism, disallowing true convergence in the process. The ecumenism of spirituality which we seek is neither the harmony of the cemetery nor the chaos of pluralism.

Thus spirituality, neither monistic nor pluralistic but divergent and convergent, is by definition ecumenical in the sense of an ellipse. We are in something together. Let us acknowledge it. Within this circumference we are enabled to act as different foci, confronting each other honestly, openly and at times in sharp ways. Thus we develop a divergence and a convergence which are mutually enriching. To say it theologically, if the Holy Spirit is the pulsating principle of life, animating His body, us together, then spirituality, by being ecumenical, is corporal, i. e., divergent in incarnation, and it is corporate, i. e., convergent by pointing us to Him.

III. The Subject Matter

We must now consider reflectively what is already happening existentially, experientially. Ecumenical spirituality is with us. It is increasingly emerging as common life patterns of ours, maybe a few ecclesial islands excepted. Now we should engage in ecumenical spirituality also for the sake of shaping our theological thought patterns together. This is our common mandate, and as such not a matter of choice but a matter of survival. This is why we have to deal with spirituality ecumenically.

Were ecumenical spirituality our own choice, something for us to take up or to leave, we would soon again declare it to be a negligible luxury and leave it, as we have done before. We would again prefer to stay with the tribal spiritualities of our histories that have separated us for so long. We would present Germanic, Romance, British, Eastern and Third World spiritualities, even when subsequently we rationalize them as Protestant, Catholic, Anglican, Orthodox or Independent spiritualities. Now, however, voices all around us declare that we cannot escape the movement that brings us together. In the process, our spiritualities must also become ecumenical. Should they be the last on the ecumenical band wagon? Or could we conceive of an ecumenical spirituality as pioneering the theological enterprise?

There is another side to the same coin. The temptation is at hand, and we have already yielded to it too often, to restrict our ecumenism to other areas than spirituality. We often defend our spirituality as the untouched bulwarks of our faith. Instead of praying together, so we propose, we should debate together and negotiate together. More and more however, we realize our frustration, not getting anywhere in the most well meaning debates and negotiations. Could it be that this is the case because we lack the spiritual correctives? That is to say, can we actually fruitfully talk together and walk together if we don't pray together?

There is merit in approaching ecumenism with spirituality, both on the primary existential level, the prayer in the Spirit, and on the subsequent secondary theological level, the study we have to do.

We have introduced prayer into our discussion and must account for it. Prayer is the heartbeat of spirituality, though it is to be granted that there is certainly more to the body of spirituality than just prayer. But what does it mean to approach ecumenism with prayer? It can mean two things.

Prayerful ecumenism can stop half way, at the prayer for ecumenism. We have offered

these prayers. It can be argued that our prayers for ecumenism are now being answered and we may reap the fruit by actually praying together. When we do pray together, when we are internally inescapably moved to pray together and externally providing structures to pray together, then we can call our existential spirituality ecumenical.

Similarly, there is an ecumenical promise in spiritual theology over against dogmatic or practical theology. Having moved from prayer for ecumenism to prayer prayed ecumenically, we may also be able to see why ecumenical debates and ecumenical negotiations have frustrated many of us. Debates being doctrinal opposition, and opposition tends to harden the lines when done with the head only and without the heart. Yet, if we have left spirituality out, we have left the heart out. Similarly, negotiations bring administrative compromises, and compromises can entail the seeds for further trouble when contracted by many hands without the heart present. The absence of the heart is the absence of spirituality.

The least we can thus claim is that doctrinal and administrative ecumenism have but little chance without an ecumenical spirituality. Perhaps we can even go further and say that debates and negotiations should be accompanied by inviting each other into forms of spiritual life that we develop together and thus come up with mutually corrective thought processes from the inside.

We can push even further if it is not presumptuous to suggest that we may begin by seeking each other to learn to pray together. If prayer binds a group together and becomes its distinguishing mark, should we not make our praying more inclusive, first among Christians and then wherever it may lead us? The promise could still be valid then when we gather together in His name, that is for the sake of the world, our Lord himself will be present and teach us truth through his Spirit. By thus giving the Spirit a chance we may even stumble over theological insights!

If we can agree that spirituality today cannot but be ecumenical, and if ecumenism has the greatest promise when approached in the context of spirituality, then we have made our understanding of both, spirituality and ecumenism, interdependent. Then they mutually inform each other as they should.

IV. Theological Ramifications

It is time to become concrete. Having attempted to argue the case for ecumenical spiritu-

ality, we need to spell out the implications. We can do so by pointing out how spirituality, by becoming ecumenical, informs our dealing with the present, the past and the future.

Ecumenical spirituality has implications for the present. In learning to pray together and doing so responsibly, we not only have our traditional practices and convictions challenged, but we find ourselves longing for new ones. Suddenly Protestants are joined by Catholics when they don't want to be preached at any longer. Catholics are joined by Protestants when they reject the Mass as a one-man show. Spirituality asserts itself because here are people who themselves have stories to tell. They want to tell their stories because they believe that, if they do so long enough, with the corrective of each other, they will find themselves wrapped up in the story of Christ - the story of God. Thus ecumenical spirituality makes room for story telling.

There are several aspects to this story telling. First, we must have a story to tell, individually and collectively. We tell the story of where we were and where we are now, seeing ourselves in an open-ended story. Secondly, as somebody begins who is conscious of his story, others become aware of their own story. Story telling is contagious. Thirdly, we learn how to tell a story. Our ecclesial inbreeding made us use terminology that is often offensive to each other. So we grope for new words and get better in the telling of the story all the time. Fourthly, we become grateful for people to whom we can tell our story, who will listen and then share their story. We celebrate together. Finally, in all this the story becomes transparent for the greater texture of history in which we are all interwoven and in which is in His hand. Thus we end up praising Him!

Ecumenical spirituality has also implications for our dealing with the past. For as we tell our story we dig back deeper and deeper. We don't tell only our personal story but also that of our forbears. Thus we correct while we reappropriate our heritage. We let it spill over and yet at the same time pick up elements from others. We broaden our history.

The Catholic tells the story of ascetism and mysticism, terms he may himself be uncomfortable with. The Protestant, however, has thrown these terms out all together, ascetism with monasticism, and mysticism with enthusiasm. And though these have found dubious ways back into Protestantism, we get only now better acquainted with them, seeing values here and there, beginning to appreciate questions of discipline and pondering about the nature of a Christ ecstasy.

Invertedly, the Protestant is amazed that he has listeners for his story of piety for which he

is so apologetic. Yet he has to speak of the core of classical Protestant spirituality as *homo pietatis*, the new man in Christ who he became; the *collegia pietatis*, the support groups nourishing his faith; the *praxis pietatis*, the political involvement to which he is urged; and the *reformatio pietatis*, the concern for reforms which touch life and don't stop with doctrine. And before the Protestant is through with explaining his spirituality to his partner, he has been able to identify deeper with his own tradition.

And, ecumenical spirituality has implications for our expecting the future. When Paul in I. Thessalonians 5:23 speaks of our holiness as being brought about in our body, soul, and spirit, we can no longer understand him as speaking of three parts of man. We are all three aspects fully as whole human beings, just as a man is a son, a husband, and a father, not each as a part, but all fully together. If we are allowed to understand our bodily existence as our very identity as people among people in the here and now, and our soul existence as our very self, tied to the depths of our origins as they are intricately interwoven with the structures of this world of which we are a part, what then does it mean to speak of our spiritual existence? Is it not us as we relate to God? In this understanding of the spirit, both God's and our human spirit, lies the heart of our understanding of spirituality.

The spiritual dimension takes up the bodily and the psychic, the human and the worldly, the present and the past, appreciating them yet leading them to the spiritual, the divine, the future. As humans are not human on their own but in the context of their world, so humans are not human reduced to these two, either. Humans are human

through the inbreak of God into their world and humanity. And that, we believe, takes place through Christ in His Spirit. Thus spirituality at its best is catching God's future into our world and humanity.

If spirituality is indeed the human response to the gospel, then spirituality remains human, and thus as varying as we humans are. But, at the same time, it is in our spiritual variety that we realize our relationship to Christ, that we realize Christ, without dissolving him into our own schemes, and be they spiritual. Thus we can be constantly on the move with Him and to Him realizing the oneness which we seek only by finding it in Him!

In this sense our very way back to Scripture opens up the horizon of the future, spirituality by being Scriptural, becomes eschatological. In the light of spirituality, Scripture is not restricted to serve as dogmatic proof text or religious literature for exegetes. As together we try to understand each other and ourselves, Scripture takes on a spiritual meaning itself, becoming the common referent of our quest forward.

We have spoken of our way backward and forward. This is our experience on which we reflect. The spirituality which is faithfully lived and seriously theologized about, is therefore horizontal rather than vertical, is secular and communal rather than sacred and institutional, has reference to the flux of history rather than to a well ordered metaphysical universe. Today we are bound by these categories. Within them, however, the spiritual life is not less meaningful nor is spiritual theology less possible. Quite the contrary. It is here where the ecumenical mandate has impressed itself so deeply upon us.

INDEX NOS. 1 TO 5

Findlow, Mrs. Irina - La devozione alla Madonna nella Chiesa Ortodossa . . .	IV, 35
Fisher S.S.F., Bro. Michael - Franciscan Community Life in the Anglican Church . . .	V, 27
Fujihara S.A., Rev. Fidelis - Some thoughts on Christian Identity in the context of the Ecumenical and Interreligious Situation in Japan	V, 19
Gassmann, Prof. Günther - Bilateral Conversations	IV, 8
Gerdes, Dr. Egon - Ecumenical Spirituality: A Protestant Perspective . . .	V, 31
Häring C.S.S.R., Dr. Bernard - Teologia Morale: un soggetto per il dialogo interconfessionale	II, 5
English	II, 9
Hoekendijk, Prof. Hans - About Structures and Ministries	II, 15
Horgan S.A., Rev. Thaddeus - Littérature Oecuménique	III, 29
English	III, 30
Italiano	III, 31
Horgan S.A., Rev. Thaddeus - La prière: force interne pour l'Unité des Chrétiens . . .	V, 28
Mackie, Dr. Stephen - Ministries in Protestant Local Communities	III, 15
Marafini, Mons. Giuseppe - Elements d'une mentalité oecuménique . . .	I, 28
Mc Ginn, Rev. Daniel - Non-Christian Faith and Theology in our Universities . . .	IV, 28
Murphy C.S.S.R., Dr. Francis X. - The Ecumenical Meaning of the Recent Synod of Bishops	II, 11
Français	II, 21
Nelson, Prof. J. Robert - Convergence, Resurgence, Emergence	I, 29
Français	I, 36
Rötting, Bruder Gerhard - La vita di fraternità oggi	V, 22
Smythe, Dr. Harry R. - Bishops in the Church	III, 20
Sullivan S.A., Dr. Emmanuel - Le Mouvement de Pentecôte peut-il renouveler les Eglises?	V, 4
Thils, Gustav - Uniformité et Pluriformité du Message Chrétien	II, 23
Thomas S.A., Rev. Ralph - Grass-Roots Ecumenism in America	I, 27
Français	I, 27
Van der Bent, Dr. Ans - Une ère d'oecuménisme elargi s'est ouverte . . .	IV, 14
Wachter, Frère Christophe de Taizé - La testimonianza comune e il servizio misto di Sodepax	V, 16
Willebrands, Cardinal Jan - La Problematique oecuménique actuelle . . .	I, 13
English	I, 20