CENTRO PRO UNIONE

CONTENTS

Centro Pro Unione 3
English 7
français 19
Attività dell'Anno 3
English 8
français 20
Teologia Morale: Un soggetto per il Dialogo Interconfessionale
— *di* Bernard Häring, C.SS.R. . . . 5
English 9
The Ecumenical Meaning of the Recent Synod of Bishops
— *by* Francis X. Murphy, C.SS.R. . 11
français 21
About Structures and Ministries
— *by* Hans Hoekendijk 15
Uniformité et Pluriformité du Message Chrétien
— *par* Gustav Thils 23
Liste des Organisations engagées dans l'action œcuménique 32
Liste des Organismes Internationaux confessionnels et interreligieux des Conseils Nationaux des Eglises et des Conférences Episcopales Catholiques Romaines 40

Centro Pro Unione
Via S. M. dell'Anima, 30
00186 - Roma, Italia

N. 2 - 1970

This issue of the Bulletin *Ce numéro du Bulletin*

CENTRO PRO UNIONE

is dedicated to the memory of Canon *est dédié à la mémoire du Chanoine*

JOHN FINDLOW

Representative of the Archbishop of Canterbury to the Holy See and first Warden of the Anglican Centre in Rome (1966-70), *in recognition of his many years of ecumenical activity carried out with love and dedication.*

Représentant de l'Archevêque de Cantorbéry près du Saint Siège et premier Directeur du Centre Anglican de Rome (1966-70), *en reconnaissance de l'activité œcuménique par lui développée avec amour et zèle.*

The Directors of the Centro Pro Unione wish to express their gratitude to the many benefactors of the Friars of the Atonement whose contributions have made the work of this centre possible on a day to day basis. We also are grateful to those other persons and organizations who have assisted us in an extraordinary way by their special gifts, particularly we wish to publicly thank THE AMERICAN LUTHERAN CHURCH *which through the office of its President generously contributed to our Library, and the* MARIE STAUFFER SIGALL FOUNDATION *for their assistance in the purchase of technical equipment.*

*Les Directeurs du Centre Pro Unione désirent aussi exprimer leur gratitude aux nombreux bienfaiteurs qui leur ont facilité la régularité du travail quotidien du Centre. Nous sommes très reconnaissants à toutes les autres personnes et organisations qui nous ont aidés par des cadeaux exceptionnels. Nous désirons notamment exprimer un remerciement officiel à l'*EGLISE LUTHERIENNE D'AMERIQUE *dont le Président a généreusement contribué à enrichir notre bibliothèque et à la* FONDATION MARIE STAUFFER SIGALL, *qui a aidé à l'achat de l'équipement technique.*

CENTRO PRO UNIONE

Il Centro Pro Unione di Roma prima di tutto è inteso come luogo d'incontro, per ricerche, studi e scambi di informazioni. Per l'esecuzione di questi tre progetti sono stati realizzati: una biblioteca ecumenica, un ufficio di informazioni ecumeniche, e un programma di contatti. In una parola lo « scambio » è il proposito di questo Centro.

Nella biblioteca sono raccolte opere ecumeniche, confessionali, interconfessionali, storiche e sull'ateismo in quattro lingue: inglese, francese, tedesco e italiano; e in misura minore: russo, olandese, spagnolo, portoghese, greco e latino. Una biblioteca di questo genere facilita la consultazione di opere ecumeniche che altrimenti sarebbero difficili a trovarsi a Roma. La biblioteca è interconfessionale non soltanto per i numerosi libri di autori protestanti e ortodossi, ma anche perché i Frati hanno seguito i vari suggerimenti di persone delle varie confessioni, qualificate in questo campo, nel raccogliere quanto di meglio fra il materiale più rappresentativo delle loro proprie tradizioni. Un particolare accento è stato dato alla sezione di riviste della biblioteca essendo esse una fonte preziosa d'informazione, di attività e pensiero interconfessionale.

L'ufficio informazioni, insieme con la sezione delle riviste dà a coloro che lo frequentano o utilizzano l'opportunità di conoscere le attuali attività ecumeniche e interreligiose di ogni parte del mondo. E' stata compilata una lista di centri ecumenici e interreligiosi di tutto il mondo. A questi centri dopo il primo contatto si è richiesto di appoggiare il Centro, inviando materiale che riguarda le loro attività. Il Centro è pronto a esporre qualsiasi materiale che questi centri inviano, allo scopo di essere meglio conosciuti a Roma. Ciò è pure valido per le pubblicazioni ecumeniche e interreligiose.

Per stabilire effettivi contatti le facilitazioni che il Centro mette a disposizione possono concretizzarsi a favore di ogni centro, istituto, chiesa o organismo, che non abbiano un ufficio di rappresentanza a Roma.

Da quando il Centro è stato aperto molti gruppi di studenti, specialmente in viaggio di studio o confessionalmente affiliati a collegi e università, hanno utilizzato i locali messi a loro disposizione dal Centro. Oltre ad essere un luogo dove possono riunirsi o celebrare le loro liturgie, il Centro mette poi a loro disposizione sale per avere dialoghi con altri studenti di differenti culture e di diversi ambienti religiosi. Quando viene richiesto, e se possibile, lezioni e conferenze sono anche organizzate per gruppi di studenti. Ma i gruppi studenteschi non sono i soli a usare questo Centro. Il programma di contatto è basato sull'opportunità. Piuttosto che stabilire degli scopi fissi di limitare le attività ad un certo numero di persone, cosa che potrebbe limitare considerevolmente l'attività generale, il punto da precisare è che il Centro è aperto a tutti. Appena le opportunità si presentano, sono messe in atto il più possibile. Ognuno può utilizzare il Centro senza sentirsi obbligato ad alcuno.

Il Centro Pro Unione è situato nel cuore di Roma (Piazza Navona). Consiste in due vaste sale adibite allo sviluppo della biblioteca, una ampia sala per le conferenze che può contenere più di 200 persone, due uffici, e due camere di lavoro.

Il Centro è sotto la direzione dei Frati dell'Atonement.

I Frati formano una Comunità totalmente dedicata al lavoro dell'Unità Cristiana, come è stabilito nella loro nuova Costituzione:

« *I Frati dell'Atonement sono una Comunità di religiosi di tradizione francescana impegnati a vivere una intensa forma di vita cristiana. seguendo l'ispirazione del loro Fondatore, il P. Paolo Wattson, adoperandosi specialmente a mantenere la missione della Chiesa della unità cristiana impegnandosi nell'ecumenismo* ».

Come preveduto dal loro Fondatore, l'unità in tutti i suoi aspetti dovrebbe dirigere e ispirare la vita dei Frati. Essi sono alla ricerca dell'unità con Dio e dell'unità degli uni con gli altri; devono preservare la unità entro la Chiesa, promuovere la vera e completa unità di tutti gli uomini con il Popolo di Dio perché è Dio « che ci riconcilia con Se stesso per mezzo di Cristo, e ci ha conferito il ministero della riconciliazione (II Cor. 5:18) ».

Nello stesso palazzo del Centro si trova l'IDO-C, la casa editrice di documentazione internazionale e interconfessionale e il Foyer Unitas delle Dame di Betania che ospita i non-cattolici durante il loro soggiorno a Roma.

I Frati dell'Atonement, le Dame di Betania e l'IDO-C collaborano strettamente anche se il lavoro di ognuno è distinto e diverso. Essi hanno molte cose in comune, una di queste è di assicurare a tutti i visitatori del nostro comune indirizzo un caloroso benvenuto.

ATTIVITA' DELL'ANNO

Luglio 1969 - Giugno 1970

Il buon ecumenismo è cooperazione. A tale principio si è fedelmente attenuta la nostra attività dello scorso anno. Poiché durante i mesi estivi l'affluenza dei visitatori al Centro è ridotta, i membri del gruppo direttivo hanno potuto partecipare a varie riunioni, tra le altre, quella indetta dall'Associazione Ecumenica Internazionale a Breda (Olanda) e quella del Congresso Ecumenico Nazionale a Rocca di Papa (Italia). Nello stesso periodo di tempo abbiamo pubblicato il primo numero del nostro Bollettino Annuale, previa richiesta di cooperazione dei

vari Centri e organizzazioni, per lo sviluppo del nostro lavoro. La cooperazione non è mancata e per questa esprimiamo la nostra viva gratitudine.

In quel nostro primo Bollettino la lista dei Centri ecumenici sparsi nel mondo, ha suscitato tanto interesse da indurci a rendere tale elenco il più completo ed esatto possibile e ad ampliarlo includendovi la lista delle altre organizzazioni internazionali e delle riviste che alimentano l'unità religiosa. Questa nuova lista è pubblicata alla fine del presente numero.

Come è noto, a Roma, l'avvenimento principale dell'anno fu la sessione straordinaria del Sinodo dei Vescovi. A corollario di ciò, in cooperazione con l'IDO-C noi organizzammo una serie di conferenze, di ricevimenti e discussioni che, iniziate il 12 ottobre, si conclusero il 28 dello stesso mese. Le conferenze furono tenute dai seguenti oratori:

Dr. Anthony Spencer del Centro di Ricerche Pastorali di Londra — « Il Futuro della funzione Episcopale del Papa ».

Prof. Dr. Hans Hoekendijk dell'Unione del Seminario Teologico di New York — « Circa le Strutture e i Ministeri ». (in questo numero)

Prof. Dr. Gustav Thils di Louvain — « Uniformità e Pluriformità del Messaggio Cristiano » (in questo numero).

Dr. René Laurentin dell'Università di Angers — « Bilancio del Sinodo ».

Sempre in ottobre organizzammo una Tavola Rotonda — « Corresponsabilità nella Chiesa »; presieduta dal P. Dominique Chenu, O.P. con il Patriarca Maximos V Hakim, il Prof. Jean Grootaers, il P. Rocco Caporale e la Dott. Luisa Rinser, fu seguita da una numerosa assemblea.

Novembre fu dedicato particolarmente allo sviluppo della nostra biblioteca che dispone sino ad oggi di oltre 6.000 titoli e di 1.000 periodici rilegati. Per facilitare le ricerche agli interessati, abbiamo aggregato al direttivo della biblioteca un esperto bibliotecario e una segretaria, che affrettano la catalogazione sistematica di tutte le opere. Al presente altre 1.000 titoli hanno già le loro multiple schede complete.

In dicembre il Dr. Francis X. Murphy, C.S.S.R. tenne una conferenza sul tema: « Il significato ecumenico del recente Sinodo dei Vescovi » (in questo numero) che propone alcune vive idee circa la funzione pratica del Papato.

Gennaio 1970 — L'annuale « Settimana di Preghiera per l'Unità », da 25 anni organizzata in Roma dai Frati dell'Atonoment, fu patrocinata per la prima volta dallo stesso Vicario di Roma in accordo con le direttive della Santa Sede. Naturalmente noi partecipammo a diversi incontri di preghiere interconfessionali, particolarmente intonati alla « Settimana di Preghiera », fummo anche promotori di due di tali incontri: uno, in collaborazione con l'organizzazione laica, *Segretariato Attività Ecumeniche* (S.A.E.), tra Cattolici e Protestanti in Roma; l'altro, assieme alle Dame di Betania, dedicato ai visitatori non-Cattolici in Roma. Poiché la Diocesi di Roma promuove, ove possibile, attività ecumeniche locali, a mezzo della Commissione Ecumenica, proprio in accordo con detta Commissione abbiamo invitato il P. Jean Bonadio, segretario della Commissione Episcopale per gli affari Ecumenici, a tenere una conferenza per le Religiose. Molte di queste conferenze furono indette nell'ambito della Diocesi per avviare a livello parrocchiale una comprensione dell'ecumenismo.

Nel mese di febbraio, il noto teologo P. Bernard Häring, accogliendo cortesemente il nostro invito, ha trattato un aspetto degli studi ecumenici, raramente discusso: « Teologia Morale: un soggetto per il dialogo interconfessionale ». La conferenza, nelle due lingue, italiana e inglese, è riportata in questo Bollettino.

In marzo, di rilevante è da citare un « Teach-In » organizzato dal nostro Centro, assieme alla Comunità inglese Metodista. La discussione fu diretta dal noto storico, Dr. Gordon Rupp, professore e presidente della Wesley House dell'Università di Cambridge. Al suo fianco erano il Dr. Alberto Soggin della Facoltà Valdese di Roma, P. Gerald Phelan del Segretariato Vaticano per i Non-Credenti e studenti della Facoltà Valdese e del Collegio Nord Americano. Il vivacissimo dialogo tra i partecipanti durò oltre due ore e mezzo, e solo a causa dei superati limiti di tempo, si dovette porvi termine.

Aprile: abbiamo avuto il privilegio di dare un ricevimento di commiato al Rev. Canonico Findlow, primo direttore del Centro Anglicano e rappresentante personale dell'Arcivescovo di Canterbury presso la Santa Sede. Molte centinaia di invitati, tra i quali Cardinali officiali della Curia romana e altre personalità, espressero il loro grato apprezzamento per l'opera svolta dal Canonico Findlow, durante i suoi cinque anni di permanenza qui in Roma.

Maggio e giugno segnano la fine dell'anno accademico a Roma e l'inizio della stagione turistica. Durante il periodo estivo molti visitatori si fermano al Centro e si avvalgono della cortese ospitalità delle Dame di Betania del Foyer Unitas. Con le Dame di Betania abbiamo partecipato all'annuale Christmas Party e alla Agapé interconfessionale del Giovedì Santo. Entrambe le cerimonie ebbero luogo nelle nostre sale, dove vennero pure svolti, con frequenza settimanale, programmi di Studi Biblici, sotto il patrocinio del *Segretariato Attività Ecumeniche* e mensilmente ebbero luogo incontri del G.E.S.I.R. (Gruppo Ecumenico Studentesco Internazionale di Roma). Durante il corso dell'anno, molti studenti e altri gruppi di studio, approfittarono delle facilita-

zioni offerte dal Centro per le loro conferenze e riunioni.

Ragione di esistenza del Centro è il promuovere l'Unità Cristiana a tutti i livelli, perciò è aperto a tutti, e tutti sono i benvenuti. Se avete occasione di venire a Roma, fateci visita e usate liberamente delle possibilità che il Centro può offrirvi.

TEOLOGIA MORALE: UN SOGGETTO PER IL DIALOGO INTERCONFESSIONALE

di Bernard Häring

Nel passato, se un protestante, ben istruito nella Sacra Scrittura e nella dottrina delle Chiese Riformate, attratto dalla Chiesa Cattolica, avesse letto il manuale morale di Heribert Jone « Teologia morale trattata con particolare attenzione al diritto canonico e il diritto civile della Germania, Austria e Svizzera », avrebbe forse chiesto a qualche amico cattolico se questo manuale rappresentasse veramente la visione cattolica. Un « sì » l'avrebbe certamente « liberato » da ogni « tentazione » di divenire cattolico: tanto poco convincente e tanto poco credibile gli sarebbe apparsa quella visione di teologia morale.

Esame di coscienza

Il dialogo interconfessionale esige una revisione e una riforma leale della presentazione del messaggio morale, tanto da parte cattolica, che da parte dei riformati e degli ortodossi. I teologi protestanti e ortodossi che nel passato hanno giudicato la morale cattolica solo in forza dei manuali di Jone, Noldin, Génicot, Aertnys-Damen... non hanno saputo informarsi bene. Quando questo tipo di manuali per futuri confessori era già ampiamente in voga, la scuola del Cardinale Berulle (la scuola francese di spiritualità) ha continuato a insegnare una morale fondata sulla grazia e incentrata in una prospettiva sacramentale di tutta la vita: una morale che metteva al centro « l'altezza della vocazione dei fedeli in Cristo » (Vat. II, Optatam Totius, a. 16).

Parimenti in Germania teologi come Johan Baptist Hirscher, Johan Michael Sailer, Martin Deutinger, Magnus Joacham, Karl Werner, Franz Xavier Linsenmann, durante tutto il secolo XIX hanno insegnato una morale in cui i grandi temi dell'etica protestante e ortodossa non erano assenti (centralità del mistero dell'amore, visione sacramentale, fede e frutto di fede, la grazia dello Spirito Santo e la libertà dei figli di Dio). Oggi però è, in ogni caso, necessario un esame di coscienza sincero sulla metodologia, contenuti e accentuazioni del nostro insegnamento morale. E' una questione di vita o di morte per la teologia morale: essa è servizio di salvezza, deve perciò continuamente rinnovarsi in sereno confronto coi segni dei tempi.

Questo rinnovamento sarà veramente profondo e fecondo, solo se sarà fatto con un animo autenticamente ecumenico. Il primo frutto sarà uno spirito di umiltà dinanzi alle sue stesse formulazioni, unito alla prontezza sincera che porta a riconoscere e ad accogliere con « gratitudine liturgica » gli aspetti veri e autentici della visione morale delle Chiese separate. La fedeltà vera della teologia morale non è una sclerotizzazione in formule ben precisate e fissate. Quando ci si chiude in una sola formula o in una sola serie di formule, si finisce inavvertitamente col porre in pericolo la profondità e la ricchezza dello stesso mistero cristiano. Il mistero cristiano è sempre trascendente, ha sempre qualcosa in più, è sempre al di là di quanto noi riusciamo a dire. I dogmi sono punti di riferimento piuttosto negativi, indicano cioè dei punti che non possono essere scavalcati in una determinata direzione, ma non sono tutta la verità. La moderna scienza del linguaggio prova poi a sufficienza come l'insistere sulle parole e sulle formule, più che sulle verità da esse espresse, finisce col perdere la stessa verità.

L'esame di coscienza deve poi estendersi alle nostre responsabilità per la separazione. Nel momento in cui si realizzavano le diverse fratture, se la teologia morale avesse meglio posto in risalto le virtù necessarie per la reciproca comprensione e l'obbligo di tentare ogni cosa e di fare qualsiasi sacrificio pur di conservare l'unità e la carità; se la morale avesse condannato con spirito profetico tutte le colpe oggettivamente molto gravi, anche se commesse da persone investite di altissime cariche; forse le separazioni sarebbero state meno gravi.

Non servirebbe a niente però esaminare la coscienza di vescovi o prelati dei tempi passati, senza che ci sentiamo chiamati in causa noi stessi. Neppure basta riconoscere l'inutilità di un'apologetica unilaterale, insincera e priva di umiltà. Dobbiamo chiederci fino a qual punto gli atteggiamenti del passato non siano ancora nostri. Dobbiamo riconoscere con lealtà tutti i nostri atteggiamenti pratici che bloccano il cammino verso l'unità o che possono causare nuove fratture. Si pensi alla mancanza di carità caratteristica di tante discussioni tra scuole teologiche o tra diverse tendenze cattoliche, o alle incomprensioni, a livello di chiese locali, che potrebbero essere benissimo superate, ma che crescono, perché nessuno vuole incominciare per primo.

Reintegrazione di fede e di vita

Prima di parlare della necessità di integrare le dottrine morali delle altre Chiese, in ciò che del patrimonio comune esse hanno meglio conservato, è necessario sottolineare l'importanza che riveste, anche in prospettiva ecumenica, un'altra reintegrazione. E' necessario supe-

rare un'impostazione della morale che non ponga chiaramente in luce il legame inscindibile tra fede e vita. Il Concilio Vaticano II ci indica la strada quando sottolinea il dinamismo della vocazione dei fedeli: « portare frutto nella carità per la vita del mondo » (Optatam Totius, n. 16).

Viene poi il compito della integrazione ecumenica propriamente detta, che tende a una cattolicità più vera e autentica. Tutta la ricerca deve essere sorretta e ispirata da uno spirito liturgico: riconoscere il bene che è negli altri è riconoscere e glorificare il Padre di tutti, l'unico Signore, il solo Spirito. Il lavoro di integrazione ha una triplice dimensione: cercare prima ciò che ci unisce, il patrimonio comune; dinanzi ad una diversità, cercare prima di tutto se e fin dove essa sia una complementarietà; riconoscere con franchezza e con cuore grande tutto ciò che può essere integrato.

Non si tratta però di integrare alcuni « pezzi da museo » del secolo XVI e dei secoli prima del mille. Lo studio di Lutero, di Zwigli... intanto è valido in quanto ci fa conoscere meglio il presente, in quanto ci fa comprendere meglio le istanze di fondo, le linee di forza, le visioni di base delle Chiese d'oggi che sono alla base della loro evoluzione e che oggi le caratterizzano. E' necessario perciò lo studio dei teologi delle altre Chiese; uno studio fatto in spirito di amicizia, tenendo presente sempre il contemporaneo sviluppo della Chiesa cattolica.

Lo sforzo di comprensione sarà però vano se non sarà sorretto dallo studio delle componenti socio-culturali e socio-religiose. La personalità di M. Lutero, è certamente centrale nella riforma protestante: lo studio della sua vita e della sua esperienza religiosa è indispensabile. Però più decisiva è senza dubbio la situazione socio-politica della cristianità nel secolo XVI. Certo la sociologia religiosa non può prendere il posto del dialogo teologico, né è una bacchetta magica che tutto risolve. E' però un momento indispensabile nel cammino di integrazione ecumenica: senza di essa non si arriverà mai al nocciolo dommatico del problema né si sarà capaci di rintracciare la complementarietà che arricchisce.

Reintegrazione di alcune prospettive delle Chiese separate

Le Chiese ortodosse hanno conservato meglio che la Chiesa cattolica una visione sacramentale comune a tutta la Chiesa fino a Leone Magno. Al centro della visione orientale c'è il mistero di Dio che si autocomunica, restando sempre trascendente ciò con cui si comunica e sempre più grande di quanto noi riusciamo a percepire. Di qui il posto centrale dato ai sacramenti nella vita morale. I sacramenti non vengono messi ai margini del dinamismo morale: essi ne sono l'anima e la norma.

Parimenti c'è una visione pneumatica della vita morale da cui sgorga un maggior equilibrio tra ufficio e carisma. Anche la visione della legge ne è profondamente influenzata: la legge è sempre sottomessa alla « oikonomia ». Non è un assoluto da osservare anche quando non può prevedere la situazione della persona, ma espressione della benignità e della condiscendenza del piano di Dio. Così l'indissolubilità matrimoniale è fortemente difesa dalla Chiesa orientale. Essa però la applica con una diversa mentalità, specie quando si tratta di casi in cui è « meglio risposarsi che bruciare ». Ma la tradizione orientale contemporaneamente inculca, più di quella occidentale, il dovere del perdono reciproco. Lo stesso vale per la confessione auricolare che gli ortodossi praticano senza mai cadere in una chimica delle speci. Dalla visione pneumatica deriva anche un concetto di cooperazione e collegialità e un'istanza profetica che richiama continuamente la necessaria sintesi tra fede e vita.

Un analogo discorso è possibile per le Chiese uscite dalla Riforma. La « sola fides » e la « sola gratia » sottolineano come non si possa avere morale veramente cristiana, senza porre al centro la fede, senza porre in primo piano la fonte ultima e indispensabile: Cristo. Non che la fede sia soluzione pratica già pronta per tutti gli interrogativi, ma non si può cercare una soluzione autentica se non nella fede e in vista di Cristo. Ritroviamo anche una forte istanza di trascendentalismo che non ci permette di essere assorbiti in un orizzontalismo chiuso in sé. Altro punto caro ai riformati è la varietà e diversità dei doni dello Spirito. Anche il sacerdozio è visto prima di tutto nella linea dei carismi. Tutto ciò dà una caratteristica personale a tutta la morale: al centro è la coscienza. Mentre i manuali cattolici mirano a formare una guida alle coscienze, la morale riformata mira a formare la coscienza individuale che sarà responsabile della decisione di fede. Già Newman nella sua « Lettera al Duca di Norfolk » dà un ottimo esempio di integrazione delle istanze riformate riguardo alla coscienza.

Un buon tentativo di dialogo ecumenico nel campo morale è l'opera di James Gustafson: CHRIST AND THE MORAL LIFE (Harper - Row, New York, 1968). Ecco il piano del libro: Christ the Lord who is Creator and Redeemer; Christ the Sanctifier; Christ the Justifier; Christ the Pattern; Christ the Teacher.

La Nuova situazione

Oggi più che mai non è tanto l'ortodossia che trova fede quanto *l'ortoprassi*; più che mai ci accorgiamo quanto sarebbe squallida e degna di poca attenzione un'ortodossia che non diventi vita, che non porti frutti di vita per la salvezza del mondo. Questa nuova sensibilità è densa di conseguenze. Ogni volta che le strutture della Chiesa, la maniera concreta dell'esercizio dell'autorità, la vita dei fedeli, soprattutto dei « maestri della morale », non sono secondo la verità, è indispensabile l'umile confessione: è questa l'unica maniera per trovare ancora fede.

E' urgente ancora un esame sincero di tutte le formulazioni della verità, che non hanno più alcuna incidenza esistenziale, che non riescono più a tradursi in dinamica vitale, che non riescono più a portare frutti. I giovani di oggi forzano con impazienza la teologia morale a porre tutte le questioni ecumeniche in quel contesto sottolineato come proprio e indispensabile della morale cattolica: la fede intensa, proclamata e formulata come salvezza dell'uomo nella sua totalità e integralità e nella solidarietà di tutto il genere umano.

Il dialogo tra le diverse Chiese si trova oggi in una situazione che potremmo definire di « *ecumenismo secolare* ». Questo dialogo a più largo respiro condiziona ogni passo dell'ecumenismo interconfessionale, che non deve tendere ad altro che a facilitare e autenticare la missione della Chiesa di Cristo: servire i fratelli, come il suo maestro e Signore. Fare insieme la verità è il compito odierno dell'ecumenismo. Il praticare insieme la verità nella carità, ci condurrà a una conoscenza sempre più profonda della verità che è dono di Dio e a un pluralismo di espressioni e di formulazioni ragionevole e responsabile: l'unità nella verità e nella molteplicità dei doni dello Spirito.

THE CENTRO PRO UNIONE

The Centro Pro Unione, is intended to be a meeting place for encounter, for study, and for the exchange of information. To achieve this three projects have been undertaken: and ecumenical library, an information bureau and a program of contacts. In a word, « contact » is the purpose of this center.

The library features basic works of ecumenical and inter-religious interest, atheism and Church History in four languages — English, French, German and Italian, but not exclusively; works in Russian, Dutch, Spanish, Greek and Latin are also in the collection. The Library is one means to make available in Rome many works which are otherwise difficult to obtain. The Library is interconfessional, not only because of the large number of works on and about Protestant and Orthodox authors, but also because the Friars have asked various representative persons of differing confessions to suggest titles for the Library which would truly be representative of their proper traditions and concerns.

An emphasis is given to the periodical section of the Library since this is an invaluable source of current interconfessional activity and thought. The information bureau along with the periodical section of the Library brings those who use it into « paper contact » with actual interreligious undertakings. A verticle file on ecumenical and inter-religious centers around the world is available. Each was contacted and asked to supply this Centro with material about their proper activities. The Centro is ready to display any material that these centers wish so that they can be better known here. This is also true of ecumenical and interreligious publications.

To promote actual contacts, the facilities of the Centro have been made available for use to any of the above centers, any institute, any church or organization which does not have representatives offices in Rome. Since the Centro openned many student groups from outside of Italy, usually on study trips or from denominationally affiliated colleges and Universities have used the facilities of the Centro. Besides being a place for them to meet or to celebrate their liturgies, the Centro offers then a place to have dialogues with other students of differing cultural and religious backgrounds. When requested and when possible lectures and conferences are also arranged for student groups. But student groups are not the only ones to use this Centro. The contact program is based on opportunity. Rather than setting fixed goals or limiting activities to a certain kind or number of people which could limit activity considerably the point to be made is that the Centro is open to anyone. As opportunities arise they are put into reality as far as possible. Anyone may use the Centro without feeling obliged to anyone else.

The Centro Pro Unione is located in the heart of Rome (Piazza Navona). It consists of three large rooms for a developing library, a moderately large meeting room, a Conference hall that can hold more than two hundred persons, two offices and two work rooms. The Centro is under the direction of the Friars of the Atonement, a community totally dedicated to the work of Christian Unity as the following quotation from their new Constitutions shows.

The Friars of the Atonement are a community of religious in the Franciscan tradition committed to living an intensive form of the Christian life, following the inspiration by their founder, Fr. Paul Wattson, and existing specifically to help fulfill the Church's mission of Christian Unity.

As envisioned by their Founder, the ideal of unity in all its aspects should guide and direct the lives of the Friars. They are to seek unity with God and unity with each other; they are to preserve unity within the Church, promote true and complete unity among all Christians and bring all men into the fulness of unity with the People of God. For it is God « who reconciled us to himself through Christ and gave us the work of handing on this reconciliation (II Cor. 5:18) ».

In the same building with the Centro one can find IDO-C the international and interconfessional clearing house for documentation and the Casa Foyer Unitas of

the Ladies of Bethany who receive Christians of various denominations when they visit Rome. The Friars of the Atonement, the Ladies of Bethany and the directors of IDO-C collaborate with each other even though the work of each organization is distinct and diverse. They share many interests, however, one of these is to assure one and all that a warm welcome can be had at our common address.

THE YEAR'S ACTIVITY

July 1969 to June 1970

Cooperation is good ecumenism. That has been the guiding principle of the past year's activity. The Summer months saw the staff members participating in various meetings such as the International Ecumenical Fellowship meeting in Breda, Holland, and the Italian National Ecumenical Convention in Rocca di Papa. At the same time we published the first number of our annual bulletin and asked for the cooperation of various organizations and centers in developing our work here. That cooperation came and we are most grateful.

Of particular interest in that first number was the list of centers around the world. So much interest was aroused that we set out to make it as complete as possible and to expand it to include a list of international organizations which foster religious unity. This new list is published at the end of this number.

The principal event in Rome this year was the extraordinary session of the Synod of Bishops. In cooperation with the Centre IDO-C we carried out a series of conferences, receptions and discussions from October 12th through the 28th to coincide with the Synod. Conferences were given by:

Dr. Anthony Spencer of the Pastoral Research Centre - London - on « The Future of Papal, Episcopal Roles ».

Prof. Dr. Hans Hoekendijk of Union Theological Seminary - New York - on « About Structures and Ministries » (printed in this issue).

Prof. Dr. Gustav Thils of Louvain on « Uniformité et Pluriformité du Message Chrétien » (printed in this issue).

Dr. René Laurentin of the University of Angers on « Bilan du Synode ».

A round table discussion on « Coresponsibility in the Church » chaired by Père Dominique Chenu, O.P. with Patriarch Maximos V Hakim, Prof. Jean Grootaers, Padre Rocco Caporale and Dr. Luise Rinser participating was also held and drew a large audience.

November was a month set aside for work on our library which has now grown to 6,000 titles, and 1,000 bound periodicals. The addition of a trained librarian and secretary allowed us to undertake the task of complete systematic cataloging of all the works which greatly facilitates research. To date approximately 1,000 titles are so catalogued.

In December Fr. Francis X. Murphy C.S.S.R. gave a conference on the theme « The Ecumenical Meaning of the Recent Synod of Bishops » (printed in this issue) and suggested some fresh ideas on the practical function of the Papacy. The annual Week of Prayer for Unity, which the Atonement Friars have sponsored in Rome for twenty-five ears, this year was sponsored by the Vicariat of Rome itself in accord with the directives of the Holy See. We, however, did participate in several interconfessional meetings to mark the Week of Prayer. Two of these we cosponsored; one between Catholics and Protestants in Rome in cooperation with the lay organization, *Segretariato Attività Ecumeniche,* and the other for non-Catholic visitors in Rome with the Ladies of Bethany. The Diocese of Rome through its Ecumenical Commission is promoting local ecumenical activities where possible and in cooperation with the Commission we organized a conference given by Fr. Jean Bonadio, secretary of the Italian Bishop's Commission for Ecumenical Affairs, for Religious Sisters. Several such conferences were arranged around the Diocese to promote an understanding of ecumenism at the parochial level.

In February the noted theologian, Fr. Bernard Häring, held a conference on an aspect of ecumenical study not too often discussed. His subject was « Moral theology: a subject for interconfessional dialogue ». The conference in both languages in which it was given is contained in this issue.

In March a « Teach-In » cosponsored by the English Methodist Community of Rome and this center was held. Dr. Gordon Rupp, noted historian, professor, and president of Wesley House at Cambridge University, directed the discussions. With him were Dr. Alberto Soggin of the Waldensian Faculty of Rome, Fr. Gerald Phelan of the Vatican Secretariat for Non-Believers and students from the Waldensian Faculty and North American College. After two and a half hours of lively dialogue between the participants, and then with the assembled large audience, the discussion had to be stopped because it ran overtime.

In April it was our privilege to give a farewell reception to the Reverend Canon Findlow, first director of the Anglican Center, and personal representative of the Archbishop of Canterbury to the Holy See. Several hundred persons including Cardinals and officials of the Roman Curia attended and expressed their grateful appreciation for the work done over the past five years here in Rome by Canon Findlow.

May and June mark the end of the academic year here in Rome and the beginning of the tourist season.

During this time many visitors stop by the Center and avail themselves of the good services of the Ladies of Bethany of the Foyer Unitas. This year, with the Ladies of Bethany, we participated in an annual Christmas Party and an interconfessional Holy Thursday Agapé, both of which were held in our conference Hall. The Hall was also used weekly for an interconfessional Bible Study program sponsored by the *Segretariato Attività Ecumeniche* and monthly for the meetings of G E S I R (Gruppo Ecumenico Studentesco Internazionale di Roma). Several times during the year foreign student and other study groups also used the facilities of the Centro for their conferences and meetings.

The Centro exists to promote Christian Unity at all levels, it is open to all and all are welcomed. Should you come to Rome, please pay us a visit and feel free to use the Centro if that will be helpful to you.

MORAL THEOLOGY: A SUBJECT FOR INTERCONFESSIONAL DIALOGUE

by Bernard Häring

In the past if a Protestant, well versed in Scripture and in Reformed Church doctrine felt drawn to the Catholic Church, he would have read Heribert Jone's « *Moral Theology* taking into particular account Canon Law and the civil law of Germany, Austria and Switzerland » and he probably would have asked a Catholic friend if this manual really represented the Catholic viewpoint. A « yes » certainly would have « freed » him of any temptation to become a Catholic: this view of moral theology would have appeared so unconvincing and hardly credible to him.

An Examination of Conscience

Interconfessional dialogue requires a revision and a loyal reform of the presentation of the moral message; this is equally so on the part of Catholics as well as by Reformed Christians and the Orthodox. Protestants and Orthodox who in the past judged Catholic moral teaching based solely on Jone, Noldin, Génicot, Aertnys-Damen... did not know how to better inform themselves. When these types of manuals were already in wide use for future confessors, the school of Cardinal Berulle (The French school of spirituality) continued to teach a moral theology founded on grace and centered on a sacramental view of all of life: a moral theology which put emphasis on the « loftiness of the vocation of the faithful in Christ » (Vat. II, Optatum Totius a. 16).

In Germany too, all during the XIX century, theologians like Johan Baptist Hirscher, Johan Michael Sailer, Martin Deutinger, Magnus Joacham, Karl Werner, Franz Xavier Linsenmann taught a moral theology in which the great themes of the Protestant and Orthodox ethic are not lacking (the centrality of the mystery of love, a sacramental vision, faith and its fruits, the grace of the Holy Spirit and the freedom of the Sons of God).

Today, however, we must make a sincere examination of conscience, methodology, content and accentuation of our moral teaching. This is a question of life and death for moral theology: for it is a service of salvation, but must, however, be renewed constantly in face of the signs of the times.

This renewal will truly be deep and fruitful only if it is made with an authentic ecumenical spirit. The first fruit will be a spirit of humility *before* the same formulations, united with a sincere readiness to recognize and to accept with « liturgical gratitude » the real and authentic aspects of the moral views of the separated Churches.

The real fidelity of moral theology is not found in concretized, precise and fixed formulae. When we close or limit ourselves to one formula or one series of formulae, we inadvertently end up by placing in danger the depth and riches of the Christian Mystery. Christian mystery is always transcendent. It has always something more and is always beyond what we are capable of saying. Dogmas are rather negative points of reference, that is, they indicate the points that can not be overlooked in a determined direction, but they are not the whole truth.

The modern science of languages proves sufficiently well how an insistence on words and formulae, rather then on the truth expressed by them ends up by losing that same truth. The examination of conscience must also be extended to our responsibility for the separation among Churches. At the time when the various divisions among Christians were happening, if moral theology had explained more clearly the virtues necessary for reciprocal understanding and the obligation of trying everything and of making any sacrifice to preserve Unity and Charity, and if moral theology had condemned, with prophetic spirit, all of the very grave faults even if committed by persons invested with the highest authority, perhaps the separations would have been less grave.

It would be of little use, however, to examine the consciences of Bishops or prelates of times gone by without feeling ourselves called to task. Nor is it enough to recognize the uselessness of an apologetics which is unilateral, insincere and lacking in humility. We must ask ourselves up to what point the attitudes of the past are not still ours of the present. We must recognize with loyalty all of our practical attitudes which block the path to unity or which could cause new breaks. One has only to recall the lack of Charity characteristic of so many discussions between various schools of theology or among

Catholics of different persuasions, or of the misunderstanding on the level of local Churches which could very easily be overcome, but which grows because no one wishes to be the first to begin.

Reintegration of faith and life

Before speaking of the necessity of integrating the moral teachings of other Churches on those points of common patrimony which they have best preserved, it is necessary to stress the importance, also in ecumenical perspective, of another reintegration. The formulation of a moral theology which does not clearly explain the integral bond between faith and life has to be overcome. The II Vatican Council indicates the way when it emphasizes the dynamism of the vocation of the faithful « to bear fruit in charity for the life of the world » (Optatem totius 16).

Next comes the task of ecumenical integration properly so called which is conducive to a Catholicity that is truer and more authentic. The entire pursuit must be aided and inspired by a liturgical spirit, recognizing the good that is in others, and glorifying the Father of all, the One Lord and the one Spirit.

The task of integration has a three-fold dimension: 1) to discover that which unites us, our common patrimony; 2) where there are differences to find out first of all if and to what extent they can be considered complementary; 3) to recognize frankly and openly all that can be integrated.

It is not a question, however, of integrating « museum pieces » of the 16th century or of the first christian millennium. The study of Luther, Zwingli... is worthwile in as much as it helps us to know better the present, and in as far as it helps us to understand better the background, specific developement and the fundamental views which characterize and constitute the teachings of today's Churches.

A study of the theologians of other Churches is necessary, a study made in the spirit of friendship, keeping ever in mind the current developments within Catholicism. Trying to understand these theologians, however, will be useless unless it is done in view of the socio-cultural and socio-religious elements which influenced them. The personality of Luther is certainly the center of the Protestant Reform; a study of his life and religious experience is indispensable. The socio-political situation of the XVI century is without doubt an even more decisive factor. Certainly religious sociology can not take the place of theological dialogue, nor is it a magic wand to solve all problems. But it is an indispensable element on the path of ecumenical integration. Without it, it would be impossible to arrive at the heart of the problem nor woud we be able to discover the points which could be considered complementary.

Some possible points for reintegration

The Orthodox Churches have preserved better than the Catholic Church a sacramental vision of life which was common to the whole Church up to te time of Pope Leo the Great. The heart of the Oriental view is God who is self communicating, and what he communicates is always transcendent and ever grander than we are able to perceive. As a result of this a central position is given to the sacraments in moral life. The sacraments are not marginal to moral dynamism, but are its soul and norm.

Likewise they have a pneumatic view of moral life from which flows a greater balance between office and charism. Even their idea of law is greatly influenced by this: law is always subjected to « oikonomia ». It is not an absolute requiring adherence when the situation of an individual is unforseen, but rather it expresses the benign condescension of God. Thus the indissolubility of marriage is vehemently defended by the Oriental Church, yet she applies it with a different mentality expecially when it is a question of « it is better to remarry than to burn ». But the Oriental tradition at the same time inculcates, more than the Western tradition, the obligation of mutual forgiveness. The same holds true for auricular confession which the Orthodox practice without ever falling into the chemistry of the types of sins. From this pneumatic vision flows the concept of cooperation and collegiality, and a prophetic stance which continually recalls the necessary synthesis between faith and life.

A similar discussion is possible when considering the Churces of the Reform. The « *sola fides* » and « *sola gratia* » indicate how impossible it is to have a real Christian moral theology without faith as its center and without Christ in the forefront. Not that faith can be a practical solution for all questions, but one can not look for a valid solution if not in the faith and in Christ. We find also a very strong imprint of transcendentalism which does not allow us to become absorbed in a closed horizontalism which does not allow us to become absorbed in a closed horizontalism. Another point very dear to the Reformers was the variety and diversity of the gifts of the Spirit. The priesthood, for example, is seen first of all in the line of the charisms. All of this gives a personal characteristic to all moral theology: at the center of it all is conscience. While Catholic manuals strive to form a guide for consciences, Reformed Ethic seeks to form the individual conscience which will be responsible for decisions of faith. Newman in his « Letter to the Duke of Norfolk » gives a fine example of the integration of the Reformed position in regard to conscience.

A good attempt at ecumenical dialogue in the area of moral theology is James Gustafson: *Christ and the Moral Life* (Harper & Row, New York, 1968). Its plan is as follows: Christ: the Lord who is Creator and Redeemer;

Christ the Sanctifier; Christ the Justifier; Christ the Pattern; and Christ the Teacher.

The new situation

Today more than ever it is not so much orthodoxy that finds belief as much as genuine practice. More than ever we are aware how squalid and how worthy of little attention would be an orthodoxy that does not become life, that does not bear the fruits of life for the salvation of the world. This new sensitivity is full of importance. Every time the structures of the Church, the concrete means of exercising authority, the life of the faithful, above all, of the « teachers of moral theology » are not in accord with truth, a humble confession is indispensable and this is the only means of still finding faith.

A sincere examination of all the formulations of truth which no longer have any existential bearing, which no longer succeed in translating themselves into vital dynamics and which no longer bear fruit is urgently needed. Today's youth are impatently forcing moral theology to place all ecumenical questions within this context as something proper and indispensable to Catholic Moral Theology: the faith understood, proclaimed and formulated as the salvation of man in its totality and in the solidarity of all the human race.

The dialogue among the various Churches finds itself today in the situation which we might define as « secular ecumenism ». This dialogue in its widest sense conditions every step of interconfessional ecumenism which must strive only to facilitate and authenticate the mission of Christ's Church; that is, to serve the brethren as Christ the teacher and Lord did. To live the truth together is the task of ecumensim today. Practicing truth and charity together will lead us to an increasingly deeper knowledge of the truth which is a gift of God, and to a pluralism of expressions and of reasonable and responsible formulations: unity in variety and in the multiplicity of the gifts of the Spirit.

THE ECUMENICAL MEANING OF THE RECENT SYNOD OF BISHOPS

By Francis X. Murphy, C.SS.R.

What the apostles of reform within the Catholic church are seeking is a twofold development. They want to give the church a truly new look; and they desire to justify that reorientation by means of a new approach to the church's thinking and practices, without repudiating or denying its continuity with the past. This updating has been authorized by Vatican Council II. It enters deeply into the structure of the church, and into the conception of its theology. These two concepts commingle, of course, and they represent concrete reality within the context of the living body of Christ of which the Catholic Church is an authentic manifestation.

As a result of the sixteenth century revolt and the subsequent Protestant Reformation, the Church of Rome reacted with a tough and hard headed counter-reform. This movement was given substance and direction by the Council of Trent (1543-65). In a series of decrees and definitions, that lengthy assembly reinterpreted tradition, and laid down laws whose application became stricter and more stringent during the succeeding centuries.

Over the last three hundred years, likewise, the leaders of the Church considered themselves and their people as undergoing a state of seige. And indeed the church was subjected to a prolonged series of attacks from Erastian governments, the Enlightenment, a mounting anticlerical movement sparked by the French Revolution and spear-headed by continental masonry. It engaged in strong polemics with Protestants outside, and the Gallicans and Jansenists within. Finally it was the target for succeeding waves of nineteenth century philosophical opposition from positivism to relativism. The result was a hardening of the church's attitude in asserting its theological certainties, and in strengthening its autocratic rule. These tendencies reached a climax in the Syllabus of Errors in 1864, and the definition of papal supremacy and infallibility in 1870.

An internal wave of hysteria shattered attempts early in this century to modify the church's hostile attitude towards contemporary thought. Condemned as Modernism, the movement was proscribed by papal action in the Encyclical *Lamentabili* of 1907. And in the years immediately preceding and following World War II, repressive measures were taken against what was considered an attempt to revive modernist heresies, particularly in France.

But slowly, particularly as a result of the horrible suffering undergone by many of its priests and people, together with believers of other religious persuasions, in concentration camps and under the persecution of nationalist ideologies, thinking churchmen and lay leaders experienced the need for cooperation with other Christians in confronting the breakdown of religious values everywhere. Thus when the condemnations projected by Pope Pius XII in the Encyclical *Humanae Generis* of 1950 turned out to be cautions rather than definitive repressions, a new atmosphere made itself felt in the church. That strong minded pontiff, besides, opened up many of the questions bothering the church since the start of the twentieth century. Pope Pius attempted to settle these intricate problems by himself, in allocutions and statements that represented a height of papal responsibility and benevolent, if monolithic, rule.

Under Pope John, a new hope was indulged that resulted in the four sessions of Vatican Council II. The essence of the Council's achievement was a basic realization that the church was not a bastion of intellectual truths that had to be defended; nor was it a monolith in the form of an inverted pyramid with its base squarely implanted on the papacy. The universal church was rather a conglomeration of churches bound together in faith and charity, whose visible center of unity was the Pope as the vicar of Christ, and whose individual faithful were to realize their worth and responsibility as the People of God.

In the strictly theological order, likewise, their desire for truth was to be satisfied not in the apprehension of formulas as such, but in a growing appreciation of Christ who announced himself as the Truth. As St. Thomas had realized, the Christian faith was anchored on a person not on an integrated series of ideas.

The description of the church achieved by Vatican Council II required a total reevaluation of the internal structure of Catholicism, and a reconsideration of its relationship to the outside world. For the church does not exist in a vacuum. Around it, other committed Christians had been working feverishly both to reinterpret the scriptures in terms applicable to the problems of contemporary man, and in a long term attempt to bring about the reunion of all the Christian churches. Catholic scripture scholars and theologians had been effected by the first of these movements, but their attempts to profit by the new insights and discoveries were viewed with great suspicion by Vatican authorites abetted by the canon lawyers and the curial professors in the Roman universities and seminaries. In like fashion, attempts by Catholic apostles and activists to cooperate with ecumenical movements, and particularly with branches of the World Council of Churches, were strongly frowned upon by these same people.

By what can only be termed an internal miracle, or a direct intervention of the Holy Spirit, Vatican Council II changed all that. Its convocation and its fundamental line of development were set by an octogenarian pope whose education and personal piety should have constituted him as an arch-conservative. But it was this old man, whose career had been spent mainly in the Vatican diplomatic service, who determined that the council should be primarily pastoral in its interests; who drew a fundamental distinction between the truths of the faith, and their explanation on the theological level; and who cautioned the assembled bishops to pay close attention to the signs of the times. He chastised the intransigents among the church's leaders characterising them for all time as « prophets of doom » who « learned nothing from history ». In the end, he called for a return of the church to the simple form it had when it left the hands of Christ its founder.

To say that John's program shocked the majority of conservative prelates and professors in his curial entourage, is tantamount to the understatement of the year. It infuriated many of his Vatican collaborators, and strengthened the determination to resist among their sympathizers in the body of bishops assembled for the Council. But it likewise emboldened even more of the prelates and theologians from the church beyond Rome who woke up one morning to the realization that they were equally responsible for the well-being of the church universal; and, what was more, that they represented a sound majority at the council and thus, the generality of the church's membership.

John's initiative in inviting Orthodox and Protestant observers to attend the council, and his capitalization on world interest by his favorable attitude toward the press, set the stage for a great theological drama. It was constituted by the church's conscious attempt to achieve a thorough reconsideration of its beliefs and practices in their relation to the church's function — preaching the gospel, and caring for the well-being of all mankind.

Thus fundamental development in its theological thinking was gradually made manifest by the Council's justification of John's injunction that it concentrate its efforts on being a pastoral assembly, laying down guidelines for the Christian Way of Life. It was not to hammer out definitions on the conceptual plane; and above all, it was not to indulge in anathemas and condemnations. Rather, it should busy itself with a practical type of theology that would indicate its adequacy in confronting the problems of the here and now. And despite hard-fought internal skirmishes, this is precisely what the Council did accomplish in a series of decrees and constitutions.

But one thing the Council failed to do. And that was convert the conservative opposition, both among the curial diehards, and a number of the residential prelates who left the council somewhat confused but determined to resist. They would not surrender what they considered the church's old and unchangeable principles and traditional ways. To accomplish this conversion, the Council should have tackled with greater vigor the internal structure of the church's government. But beyond asserting the principles of episcopal responsibility for their local churches as a prerogative possessed by the bishops as direct successors to the apostles, and their consequent collegial coherence in the governance of the universal church, they stopped short of the reorganization of the executive and administrative functions at the top. They failed to discuss the ways and means to be used in their relations with one another. This reorientation, they believed, should be the prerogative and the right of the

Pope in his office as the successor to St. Peter, with a commission to serve the church by strengthening the faith and charity of his brethren.

It is this task upon which Pope Paul has been engaged since the close of the Council in his determined, if somewhat slow, attempt to reorganize the curia or administrative offices of papal government; and even more importantly, in his care to promulgate and push the implementation of the Council's decisions. Not the least notable of his accomplishments thus far is the final reordering of the Church's liturgical actions. Of almost greater significance, however, has been the holding of two Synods of Bishops, the last of which was accomplished in October, 1969.

It has been a long way round, getting down to a consideration of the second Extraordinary Synod of Bishops. But for our purposes, that are specifically ecumenical, I believe that all this information is crucial. The Synod simply cannot be seen, or evaluated in isolation. It has been referred to as the fifth session of the council; and I believe this observation is justified. For once again, the Synod demonstrated that the church's true and fundamental interest is not in theological formulations, no matter how precious and important these may prove in the final safe-guarding of the deposit of faith.

The Church's task is to lead all men to salvation in Christ. For this, it is in need of a viable governing organization with leadership at the top, and responsibility all up and down the echelons of its membership. But these echelons should not to be looked at in a strictly vertical fashion. Rather they are to be considered in their horizontal extention, being the conjunction of the members of Christ's body, functioning together with the head. Each of the local churches is an integral manifestation of the body of Christ by itself, and in its cooperation with the regional or national Church, through the bishops organized in Episcopal conferences or patriarchates. In turn each Church and Conference or Patriarchate is linked with the source and symbol of unity directly, and through its corporative cooperation in faith and charity with its fellow churches both local and universal. And over all the churches presides the Bishop of Rome, representing in a special fashion Christ as the head of his body which is the universal Church.

It is here that the tie in with ecumenism begins and should come to fruition. For the Synod indicated quite courageously what the council had hinted at clearly but insufficiently. The office of the papacy should not be an obstacle to the final reunion of Christians. Authority in the church is a necessary adjunct to faith and charity. It is not the binding force constituting unity. And for this reason, nothing was said at the Synod about canon law. Authority in the church is rather a safety devise making for orderliness, and stimulating development in the church's spiritual and material commitments in the world.

While other Christians were not present at the Synod, this purposeful omission was justified. The Catholic church was busy about an internal arrangement — the re-creation of an organism that would restore the realistic responsibility of the bishops for the well-being of all the Churches. This in turn meant the reactivation of corresponsibility on all levels of church commitment, from the parish, through the diocese, to the papacy. Once this structure truly begins to function, the Catholic Church will be in a position to welcome total reunification with the other churches. It will then be experiencing a true plurality of organizational structure, and of theological expression within its own immediate household. It will thus be able to accomodate itself to the structures and traditions to be met with in the other authentic Christian bodies.

In a sense, the union of the Churches will only grow out of mutual respect and cooperation on local, territorial levels, where the stimulation of the Spirit is obviously manifesting itself in both a growing desire, and in an increasing activation of ecumenical projects, from mutual prayer and para-liturgical experiences, to a combined effort of the so-called corporal works of mercy.

Meanwhile the papacy, which Pope Paul acknowledges to be a prime obstacle to reunion, is slowly undergoing a transformation. It was this aspect of the Synod's accomplishment that seems to be least noted by the commentators. By the installation in Rome of a revolving committee of residential bishops charged by their fellows with implementing the decisions of a Synod just held, and preparing for the next convocation with problems and questions submitted from the Churches outside Rome, they have provided themselves and the Holy Father with an instrument that will greatly modify the style of papal rule. Historically and factually, a large organization needs at least a sign and symbol of unity at the top. And a church, no matter how loosely organized, or independent in its component parts, is face to face with the necessity of using authority to both guide and protect its members. In this sense, it must be considered a political entity, realizing that the world *polis* means city, and that the Church is the City of God.

Thus for the final cohesion of the *oikumene* or truly catholic church, binding together all the Christian Churches in conformity to Christ's stated desire « that they may be one, Father, as you are in me, and I in you » there will have to be a visible head who listens and at times admonishes; who guides and at times suggests corrections; who occasionally has to act swiftly and courageously for the well-being of a local church, or of a particular individual; and who in the end can reflect the

sensus fidelium of the whole church in deciding a crucial matter of faith, or order, or morality.

It is along this line that the modern papacy is evolving; and the Synod definitely contributed an energetic push in that direction. While there was little said specifically of ecumenism, it was not far from the minds of most of the participants. But as one prelate remarked: "We wanted to give an authentic example of ecumenical cooperation among ourselves, before laying it on the line for others".

At the present moment one can predict what will be the structure of the church tomorrow. Present leaders in the church, from the top down, seem to take for granted that the current system must perdure since, basically, it has been in vigor from at least the late fourth century. Nevertheless, it is conceivable that a different type of relationship will be worked out, not dependent upon the legal concepts now part of the machinery that actually characterizes relations between the Pope and the dioceses and patriarchates of the Catholic communion. Should there be a reunion of the main Christian churches tomorrow, it is conceivable that some sort of federal structure would have to be created that will accept or acknowledge the leadership of the Bishop of Rome.

But such a situation like that would cause that leadership to be exercised in a fashion quite different from its present form.

Certainly one of the first organizations that will undergo substantial modification will be the Roman curia, if only because of the introduction of totally new types of mentalities from the other Churches. Even should most of its offices be retained in their present form, as useful in dealing with problems arising in the western church, its current philosophy and manner of operation will not be acceptable to the other churches.

By way of example, it is obvious that one department in particular will not survive in its present concept. This is the Congregation of Religious which up to the present has demonstrated a determination to exercise monolithic control over the orders and congregations. What is amazing is that so many of these societies have submitted to its interference. They have their own experts — canonists and theologians fully competent to interpret the decisions of Vatican Council II in regard to the renewal of religious life, but they are being given only a minimal acknowledgement by the Congregation. Within the non-catholic Churches which have religious orders of their own, submission to the directives of the beaurocratic office whose primary purpose thus far seems to be to restrain initiative and curtail adaptative action will be inacceptable. When one considers the origins of the religious and monastic life in their spontaneity, and the service they performed for the church long before there was a thought of central control from Rome, it is simply amazing that their current leaders have tolerated this tight type of dominance. It is true, of course, that there does have to be some over-all guidance, and an office capable of handling difficult problems and cross-jurisdictions that eventuate in the complications of the modern world is needed. But in an age of change and internal confusion, it seems close to folly that a papal organism should risk alienating the loyalty of groups that since the Middle Ages, at least, have been the pope's main support in difficulties with local hierarchies or parts of the Church. In an ecumenical perspective, it is highly probable that there will be a new splurge of creative activity along the line of new religious institutes and groupings; but such a development will not be initiated or controlled by an organ such as the current Congregation.

It will, as indicated above, be by introducing new people with diverse notions of the Christian tradition into the over all guidance of the universal church that a fundamental reordination of Vatican thinking will be achieved. During the Council, the non-Catholic observers frequently, though without vote or even the right to participate in the discussions of the conciliar commissions, did have an effect on the final outcome of a number of decisions and documents promulgated by the Council. It will be their continued responsible participation in the policy making of the Church that will bring about true rejuvenation. Once or twice before in history, an attempt was made to bring the Church back to the simple form it possessed when it "left the hands of Jesus Christ, its founder", to use Pope John's great expression. When they failed to bring this about, leaders of these reforms left the main body of the church. In the inscrutible designs of Divine Provindence, this disruption was tolerated. Now it is time for their successors to reassume the responsibility of working for that rejuvenation within the universal christian communion.

The footings for such action are being laid in the cooperative movements on all levels being pursued by the various churches. Far from discouragement, their confrontation with apparently insurmountable obstacles in the guise of dogmatic tenets and intercommunion incidents, as well as more severely juridical considerations, are a sign of the honesty and earnestness with which they are pursuing their objective.

The Synod indicated a way in which the log-jam of strong tradition, favoring uniformity of concepts and rule within the Catholic communion, can be broken. It insisted upon a true pluralism in many spheres of the church's thinking and disciplinary action. It advocated an honest approach to subsidiarity, and it set up machinery that could widen its horizons in respecting the differences that must be coordinated if there is to be truly one, holy, catholic, and apostolic church. By

highlighting the fact that the bishops as successors to the apostles have both universal responsibility for the whole church, and particular authority in their own local churches, but horizontalizing that authority among the clergy and laity of the dioceses and parishes, the Synod has opened the way for a truly ecumenical and therefore catholic or universally united christianity.

I believe that the discussions, co-operative movements in all directions, and the display of mutual confidence being pursued in ecumenical encounters among all the Chruches toda is an immediate preparation for true reunion. Taking revived courage from St. Paul's observation: "I planted, Apollo watered, but God gives the increase", I think w ehave to work together incessantly "*importune, opportune*". But we have also to await with patience the arrival of the *kairos,* the grace laden occasion. For, though less obviously, perhaps, the present Paul has at least supervised the planting done at the Council; and he has enabled the Secretariat for Unity to engage with the other churches in vigorous watering. But what will really accomplish the reunification will be the Holy Spirit in an event that will literally knock our heads together. While the Extraordinary Synod of Bishops did not clarify when or what that action of the Spirit would be, it did indicate that it is on its way. In this confused world, one could hardly ask for more.

ABOUT STRUCTURES AND MINISTRIES

Hans Hoekendijk

This is simply a *working paper* with suggestions for dialogue. What I have tried to do is to put together some of the findings of the World Council of Church's inquiry into the 'missionary structures of the Church' (1962-7) and the WCC's investigation of "the patterns of ministry". Basic documents are: T. WIESER (Ed) *Planning for Mission,* (1966); WCC: *The Church for Others* (Reports 1967); two introductions by people who have been deeply ivolved in these studies J.G. DAVIES, *Worship and Mission* (1967) and L.M. RUSSELL, *Christian Education in Mission* (1967). The seven issues of the WCC Bulletin on the Ministry and *Theological Education, Autumn* 1967. This material has been widely used in the preparatory books for the WCC Assembly in Uppsala, 1968; for a critical review, cf. H.T. Neve, *Sources for Change* (1968). I am not trying to suggest any solutions in the area of this most controversial ecumenical topic. This paper tries to raise questions.

Some basic assumptions:

1. All denominations go through a serious *identity crisis* in reference to the ministry.

2. More than we are willing to admit this crisis is (partly) caused by the *Christendom-illusion;* the minister was situated then near the center of things, now he finds himself very much in an excentric position, on the outer fringe of society's decision-making agencies.

3. Traditional doctrines of the ministry are to a very large extent no longer relevant because they presuppose an outdated form of society (homogeneous, static).

4. A fuctional approach is called for rather than "ontological" (status) definitions.

5. Attempts at a fuctional redefinition of the ministry should take into account the results of recent New Testament research: Christological concentration (Jesus Christ the ONE Minister); great diversity of ministerial models generally brought together under the umbrella-word, *diakonia;* the primary type, the apostle in the Pauline understanding ("missionary" not "authorized representative").

6. The Apostolic Church IS Mission, or participation in the *missio Dei.*

7. Tradition should be understood in terms of Mission; paradosis: the handing over of Jesus to the next generation and to men of other cultures (CULLMANN). Tradition is always future-oriented (MOLTMANN).

8. "Today two Churches are struggling for supremacy. One wants to contain things, to preserve the religious club, to stem the process of dissolution. The other (and it consists of many clergy and laity, and many who have voted with their feet) longs to release what life there is from a casing that threatens to stifle it. Most of the time there is not a clear either-or... Ultimately it is a matter of faith, of whether we put our trust in survival or in resurrection. ...The next five years, I suspect, will tell which way the Church must die". Bp. J.A.T., ROBINSON).

9. The second Church referred to by ROBINSON sometimes organizes itself "underground"... "Most of those involved in the underground churches admit that they are torn between involving themselves in unofficial and sometimes clandestine activities and working with existing institutions to bring about change. Most express the hope that bishops (etc.) will eventually choose ot make the new forms legitimate". (Cf. M. Boyd, ed. *The Underground Church,* 1968).

I. *Restructuring the Church for Mission*

When the World Council (WCC) was founded in 1948 it included a concern for evangelism (Mission) in its program. Nobody exactly realized what he has

doing. Both in the German and French language-field people tried to get away from this historically burdened term 'evangelism'. In the English-American field the majority of the Churches apparently misunderstood evangelism in terms of good old revivalism. In this chaotic confusion the first thing to do obviously was to find an area of common understanding. It took more than ten years to arrive at (what one might call) *a first ecumenical consensus on evangelism.* We find it in a little brochure, that thas had an unexpected influence upon the thinking in the Churches: *A Theological Reflection on the Work of Evangelism* (1959). When we look at it *now* we are not impressed by a touch of novelty or avant-garde thinking. But only a few years ago, this was IT. We find in it some of the preconceptions of later theological reflection on this theme, namely.

1. *Rejection of the 'Christendom-illusion'.* There may be, here and there, some christendom pockets left. They are only insignificant islands in a vast ocean of complete evangelical illiteracy. There can be no question of bringing back to memory things one has never heard (revivalism). We have to conceive of evangelism *not* in terms of revivalism but in terms of Mission.

2. *Situational Realism.* The Gospel only comes to life in an authentic human situation. We cannot expect this to happen in a secluded 'religious' setting. We do not know, in advance, to what specific situation this Message will speak; we have to find this out, inductively.

3. *Laity are the 'people of the Mission'.* They are the exposed representatives of the cause of God in this orld. One should really question whether the set-apart ministers are not professionally disqualified for this work.

4. *Evangelism is not just a matter of words.* The pure verbalism of traditional revivalists does not take into account that one has to share *world,* before one can share *words.* Communication presupposes communion.

5. The Gospel has to be *represented in at least a threefold way: proclaimed (kerygma), corporately manifested (koinonia) and spelled out in acts of humble service (diakonia).*

This (very rough sketch) was first consensus. There is, however, one more important point to make. Evangelism is not so much to task of a few charismatic individuals, but the mode of existence of the whole *laos tou theou,* the people of God. Together, in their *corporate* behavior, they are God's object-lesson amidst the 'nations'. Therefore this whole people will have to restructure their life in such a way that they will truly become the people of the Mission. In later discussions we have often spoken of substituting a "Go-structure" (Mt-28:18ff) for the prevalent "Come-structure" ('come and join us'-proselytism). This, however, seems to be too harmless an alternative. A Bishop has suggested that our current styles of Church life show a 'Stay-away' rather than a 'Come' structure.

In the 1959 brochure we find a chapter on *The Structure of Church Life,* which takes up the question: what changes are required in order to re-structure the re-structure the Church for Mission. This particular topic was singled out for further investigation by the WCC in its Assembly in New Delhi (1961). Since the spring of 1962 several study groups in different parts of the world have been involved in a realistic assessment of the "Structures of a Congregation-in-Mission". On the whole it has been an exciting adventure, in which we have seen emerge gradually, *a second ecumenical consensus on the work of evangelism.* Two reports of this common investigation are now available. (*The Church for Others*). They served as basic documents for the delegates at the Uppsala (1968) assembly. In the USA they will be used as points of orientation in the reunion plans of some major denominations. So, in all likelihood, we have to deal with this material in the years to come. The reports involved an international inter-denominational and inter-disciplinary (theology and sociology) enterprise, in which representatives on different sides of the present Great Divine 'conservative conformists' and 'progressive avant-gardists') were brought together. In them we see a new style of theologizing emerging. I would like to call it 'experimental theology' (others prefer to speak about "functional theology"). We no longer accept tradition as an unquestioned 'given', but rather try to test Tradition in Mission, in the hope and expectancy that *New* truth (a-letheia: dis-closure) will emerge. Experimental theologians are not likely to produce 'systematic' and foolproof treatises. They try to find a few perspectives, and a few formulae helpful to DO things. They always remember Bonhoeffer's dictum: "We shall not know what we will not do" and they cannot forget that this definition of 'doing theology' is a late echo of St. John (J. 7:17).

Six perspectives with implicit inferences for restructuring the Church for Mission are:

A. *We look at thing in the perspective God-world-church* and no longer in the traditional perspective of God-church-world. This is the right logical and theological order. God is concerned with the world. He is, if you want, a secular God. The Church should be the first to celebrate this glorious datum. She does not try to appropriate God for herself but can only hope (and prepare herself) to be used as an instrument to help the world recover its true value and to come to a knowledge of its true destiny. *Therefore* the Church should not wish to have a 'sociology of its own'. It will rather use the available and usable wordly structures. In

fact it has always done so. It respects the priority of the world (and it acknowledges its own servant-function) by structuring its life in terms of 'nations' (human groupings) instead of denominations.

B. *This world of God's concern, the locus of His manifestation, is in permanent change.* It is no longer a well organized 'order of being'; its has been let loose into history. Even more (as the Hebrews knew already) it is an *event,* a happening. More exactly, an unfinished event. In the world we are only in on the beginning of things; nothing as yet is final. *Therefore*: the worldly structures the Church may assume (because they are usable) should be regarded as radically historicized. They cannot have an irreformible quality; they are simply moments in an on-going process of de — and re-structuring. Structures are only open-ended processes and institutions do *not* have any 'ontological status'; they are nothing more than provisional schemes of orientation.

C. *A shorthand description of God's action in this historicized world could well be: missio Dei, the Mission of God.* He acts in this world by way of that mystery. God wants to be with man, Emmanuel, and He has taken all necessary measures to come where He wants to be. He sends light, judgment, truth, prophets, angels, the Messiah, the Spirit, His Son, the apostles, the Church, etc. The Church can only hope to become an "instrument and sacrament" of this all-encompassing sending-economy. *Therefore*: the Church must structure her life to serve this *missio Dei.* She will, hopefully, disregard and reject all structures as unauthentic, whenever they are merely used for self-perpetuation or, even worse, self-aggrandisement.

D. *The goal and purpose of this Mission of God is humanization.* God intends to remake man and to bring him to the full realization of his human potentialities. *Therefore*: the authentic structures of Church-life will form themselves where, at present, humanization takes place. In the abstract do not know where this will be. We should not take it for granted that this will always be around the question of salvation instead of man's quests for soup or soap (William Booth: 'soup, soap, salvation'). Or in Bonhoeffer's terminology it many well be that Church structures should be devised around "screaming for help on behalf of the Jews" instead of the traditional locus of "Gregorian chant". I prefer to think of the purpose of Mission in terms of establishing *signs of Shalom.* We cannot translate this word, nor bury it in a precise definition. *Shalom* is always a story about cohumanity; we cannot impose it on others. We have to find it together in a common Search. It is not a thing, but rather a happening. We possibly might capture the aroma of this happening if we realize that *shalom occurs within three horizons*:

a) In the horizon of *creation,* that is in the totality of reality for shalom promises life; it opens windows beyond death; it opens us up to a "shalomatic" horizon of life.

b) In the horizon of history shalom suggests an intervention in the course of events so that righteousness may be achieved. (Ps. 85:10ff). *c*) Wherever this comes to pass, in creation or in history, we have moved already into the *messianic* horizon. It is the Messiah who is expected and supposed to overcome death by life, injustice by ringhteousness. His name is Shalom and he brings to us the Kingdom of God, that is, His gracious rule once His will is done upon earth. These are, I would think, the three horizons of Hope: refusals to take the *blepomena* (things as we see them) as ultimate reality. Beyond whatever we see, we hear the promises of life, righteousness and the Kingdom, not in a hereafter, but in *this* secular world of which we are a part of these "shalomatizing" horizons. This may be the goal and purpose of Mission: "to open up the future with hope" (Jer. 29:11).

E. The *laity* are the reference group for both a relevant restructuring of the Church for Mission and a realistic redefinition of all ecclesiastical ministries. We simply repeat here what Paul said in 2 Cor. 4:5 "we *preach* ourselves as your servants for Jesus' sake". Ministers are the servants of the people of the Mission'. Allow me to make two explicative footnotes. First of all, I refer here to the "non-domesticated laymen" and *not* to the non-ordained and yet Church-domesticated assistants of pastors and priests who are active members of the establishment. Rather I think of those who are immersed in the secular world, who are the "listening presence" of the Church outside its confines and who, for this very reason, are supposed to pick up 'the agenda which the world has to write for the Church'. And, secondly, this means that all set-apart ministries have to be layfocused. The best the clergy can hope to be is to become an 'enabler' of others. Webster's Dictionary is illuminating here: 'enable means to make able... to give sombody strength and authority sufficient for a purpose'. The purpose is, of course, the *missio Dei Therefore* all structures and all ministries have to serve this enabling process of the people of the Mission which is called laity-formation.

F. *To be concrete we have to realize that the world of which we have spoken so far, that is our world,* or "all that matters" presents itself in a particular shape. We are caught in a process of increasing social *differentiation.* There is no one dominating ideology, no one integrative principle left. *Saeculum* is, by definition, pluralistic. Man lives in a variety of 'worlds'; he is a bundle of social selves; he has no proper name, they call him 'Legion' for he is many (Mark 5:9). But we

live with this plurality of roles in larger concentrations than before. No longer in precisely circumscribed 'local' units; rather in 'areas', in *zones* ("extensive ecological units of some homogeneity") in which these various worlds are somehow held together, but not because we have settled down in this broader context. On the contrary we are no longer 'settlers', our second name is '*mobilites*', we are on the move. Harvey Cox speaks of "the City" as a '*Mass-Movement*'.

How do we assume Church structures in this kind of world? The most obvious thing to suggest is that there has to be a pluriformaty of structure. We have to be serious about this. We have to face the fact that they are there already, and that there will be increasingly more contradictory Church-structures. Some are intent on 'community' experience; others want institutions of permanent availability, service-stations without the hidden agenda of creating some sort of Christian fellowship. Some prefer task-forces with a very concrete and limited objectives. All these various structures are inter-related and have to be held together in some sort of a zonal structure. (Cf. L. M. Russell, *Christian Education in Mission,* 1967, pp. 35ff).

Since the beginning of this century there has been much talk about the usability of the old parish model. The real equivalent of the old parish is, of course, the larger "area" (*zone, Raumschaft*). On the basis of evidence in many countries I am convinced that the *parish* will recover a fuction of its own ('family of God') as soon as we are willing and able to delegate particular Church-fuctions, or, more precisely, specific messianic ministrations to other (equally valid) structures.

The point here is *not* that we substitute a new set of structures for the one and old monolithic one. The real issue is, that we accept and use our freedom to experiment.

II. *The predicament of ministers*

It is clear that these perspectives and the implicit inferences for structures have far-reaching consequences for our concept of the ministry. But it is very hard indeed to go beyond general and stale stereotypes. We are not in a position to present a blueprint for reform of *the* ministry. The point is that each and every minister has to find this out for himself, as "a man come-of-age". He has to write his own job description. In general we can only attempt at (what I should like to call) a dream-description. Rather than inscribing the ecumenical *problem* of the ministry as an item on the agenda, we had better focus our attention on the predicament of ministers.

It has been sufficiently noised abroad by now that our current denominational definitions have very little in common with the *norma normans* of Scripture. Only by exegetical tricks are we able to validitate our ministerial status quo. Küng states that "a frightening gulf separates the Church" of today from the original constitution of the Church and he fears "an ecclesiastical dishonesty and untruthfulness" in this respect. On an "existential" level we realize that our "ideologies" (not theologies) of the ministry are a constant threat to the authenticity of those who have decided ("are called") to be set-apart ministers. I guess that all who are involved in "theological education" are embarrassed by our escape mechanism. We tend to forget that the first tracts on 'Practical Pastoral Theology' (in the fourth century!) have the common title of "The Flight for the Ministry" (*peri phuges, de fuga*).

We proclaim doctrines of the ministry but in actual fact we try to pass on *institutions*. By definition (Arnold Gehlen) institutions are "schemes of orientation in which mores have been stabilized and stereotyped". Institutions are supposed to be helps to release energy for moving on. To appropriate an institution is to be initiated into (future-oriented) Tradition. Institutions cannot claim any "ontological status" (Peter Berger). In a theology of institutions both aspects should be equally stressed and spelt out. "Here is an invitation to 'hope back-ward' into the realm of Memory and to remember forward'into the realm of Hope". As 'Churchpositivists' we have, usually, reified the institutions into global, very ambiguous, complexes in which Scripture, Tradition, traditions (in Reformation documents referred to as *traditiones humanae*) all sorts of cultural survivals and historical hangovers are inextricably intermingled. The (functional) Institution *comes* to us as a solidified, "real" thing. As Saul's armor ("A helmut of bronze" it says and "a coat of mail") to be put on David's shoulders. Today we hear all the present day Davids repeat his famous words "I cannot move; I am not used to all this". (1. Sam. 17:38).

Whom do we have in the ministry? First of all we recognize the *con-formists;* they feel confortable in this heavy armor. They will be the bishops of tomorrow and the next bureaucrats in the Protestant establishment. Then there are the *super-conformists*. They believe in what they have to use. They turn out to be "morphological fundamentalists" who elevate an historically contingent morpho to the realm of eternal truth. Most conspicuous are the *non-conformists* in various grades and ways. Authentically they cannot identify themselves with the traditioned Image of the Ministry, but they keep trying and sometimes show a perfect facade. Some are ready to vote with their feet; but they are loyal, for some reason or another but in "loyal opposition". And then we find some *free* men and women. They move in the armor *hos me* (1 Cor. 7:29:31) in an

unselfconscious and gracious way as though it were not even on.

How do we come to this freedom? This is a far more important issue than the Faith and Order question: How do we find some kind of consensus on (of all things) the ministry? Maybe we can uncover some clues and perspectives. The greatest liberation is awareness of the fact that there is only ONE Minister. It is no accident that the names for ministerial fuctions are, originally, Christological titles. He is the Apostle, Shepherd, Bishop, etc. Ministry cannot be anything else but a participation in the ministrations of this ONE Minister. It means sharing his particular pattern of life (cf. Suffering Servant of election — service (diakonia) — witness-solidarity with others-suffering... (Phil. 2:5-11), and it suggests that this messianic pattern of life should be shared by the whole Church. And the minister is, first of all, someone who does not refuse to be ministered to. In the great diversity of New Testament ministerial 'roles' the one word diakonia is the integrating principle. We should not perhaps make too much of an *argumentum in silentio;* but it is noteworthy that the available terms for dominion or leadership (Greek: *arche, time,* etc.) are NOT used in the New Testament. But to proclaim (kerygma) Jesus as Lord is to proclaim his ministers as "slaves" (2 Cor. 4:5). We also have a glimpse of what the ministry is about in Paul's understanding of his own apostleship. He is called and set apart (*eis to euaggelion*) to 'fulfill' the gospel (*eis ta ethne*) on his way to the people of all nations (*eis ten upakoen*) to lead them to an obedience of faith (Rom. 1:5).

Traditionally the apostolic ministry has been interpreted in terms of the Lukan and/or Deutero-pauline understanding of authorized representation "and" guaranteed truth (apostolicity). There is now, however, ample evidence (partly due to the recognition of the theological priority of Paul's concept) that we should move towards a functional understanding of the apostolic Church (apostolate). "...the whole Church is the successor of ministry; apostolic succession is a succession in apostolic faith and witness; service and life", (Kung). Within this total ministry of the people of the Mission (laity) the set-apart-ministers have to find their place: "A missionary understanding of the Church requires a *flexible concept of the ministry*". It has to be shaped around the constantly changing priorities of human need which are contextually concrete and ad hoc. This implies (in principle) an unlimited variety of ministries (pluriform: *form follows function*); "tentmaking" ministers and, perhaps far less, full-time ("in many areas they may become a selfish luxury of the Church"), with special attention for devising *experimental* and *exploratory* ministries.

LE CENTRE PRO UNIONE

Le Centre Pro Unione veut être avant tout un lieu de rencontre, d'étude, d'échanges d'information. Trois réalisations ont eu ce but en vue: une bibliothèque œcuménique, un bureau d'information, un programme de contacts. La finalité du Centre peut d'ailleurs se résumer dans ce seul mot: contact.

La bibliothèque s'est spécialisée dans les ouvrages de référence d'intérêt œcuménique et interreligieux, ou traitant de l'athéisme et de l'histoire de l'Eglise, en anglais, français, allemand et italien; en moindre nombre elle compte aussi des livres en russe, hollandais, espagnol, grec et latin. Elle veut permettre de consulter à Rome même de nombreux ouvrages qu'il serait difficile de se procurer autrement. Elle est interconfessionnelle, non seulement parce qu'elle offre un vaste choix d'auteurs protestants et orthodoxes, mais aussi parce que les Frères qui l'organisent ont demandé à plusieurs personnes compétentes de différentes religions de leur suggérer les ouvrages qui font plus fidèlement connaître leurs traditions et leur caractère. La section des périodiques est l'objet d'un soin tout particulier: ils sont une source inappréciable d'information sur la pensée et l'activité interconfessionnelle de notre temps.

Un bureau d'information complète cette section des périodiques ou du « paper contact ». Il renseigne sur les activités interreligieuses actuelles. On y trouve la liste des centre œcuméniques et interreligieux du monde entier, qui ont d'ailleurs été invités à faire connaître eux-mêmes leurs activités en adressant au Centre un matériel d'information qu'il est prêt à exposer. L'offre est valable aussi pour les publications œcuméniques et interreligieuses.

Dans son souci de promouvoir les contacts le Centre Pro Unione met à la disposition des centres susdits, de tout institut, église ou organisation sans bureau à Rome, les locaux et autres facilités dont il dispose. Depuis son ouverture de nombreux groupes d'étudiants étrangers, d'ordinaire en voyage d'étude ou appartenant à des collèeges et des universités de caractère confessionnel, ont utilisé les avantages ainsi offerts. Mais le Centre n'est pas simplement un lieu où ses hôtes peuvent se rencontrer et célébrer leurs liturgies, il leur donne en outre l'occasion de dialoguer avec d'autres étudiants de culture et de tradition religieuse différentes. Si demande en est faite et quant c'est possible, il organise également des conférences et des cours pour les groupes d'étudiants. Cependant ceux-ci ne sont pas seuls à user du Centre. Le programme de contact est basé sur l'opportunité. Au lieu d'avoir des objectifs précis et des activités limitées à une certaine catégorie ou à un certain nombre de personnes, ce qui amoindrirait considérablement son action, le Centre, et il faut y insister,

est ouvert à tous. Toutes les occasions sont saisies dès qu'elles se présentent et le meilleur profit en est tiré. Chacun peut utiliser le Centre sans se sentir d'obligation envers quiconque.

Le Centre Pro Unione est situé au cœur de Rome (Place Navone). Il comprend trois vastes pièces réservées à la bibliothèque, une salle de réunion moyenne, une salle de conférence pouvant contenir plus de deux cents personnes, deux bureaux et deux salles de travail.

Il est sous la direction des Frères de l'Atonement, une congrégation religieuse totalement vouée à l'œuvre de l'unité des chrétiens, comme il est précisé dans ses nouvelles constitutions:

« Les Frères de l'Atonement sont une communauté de religieux de tradition franciscaine, qui s'engagent à vivre une intense forme de vie chrétienne, suivant l'esprit de leur fondateur, le Frère Paul Wattson, et dont la fin spécifique est d'aider l'Eglise dans sa mission pour promouvoir l'unité chrétienne.

D'après les vues de leur fondateur, l'idéal d'unité dans tous ses aspects doit guider et diriger la vie des Frères. Ils doivent chercher l'unité avec Dieu et l'unité entre eux; ils doivent préserver l'unité au sein de l'Eglise, promouvoir la vérité et l'unité complète entre tous les chrétiens et ramener tous les hommes à la plénitude d'unité du peuple de Dieu. Car c'est Dieu " qui nous a réconciliés avec Lui par le Christ et nous a confié le ministère de la réconciliation " » (II Co 5, 18).

Dans le même palais où est le Centre se trouvent aussi l'IDO-C, un centre de documentation internationale et interconfessionnelle, éditeur d'une revue, et le Foyer Unitas des Dames de Béthanie qui accueille les chrétiens de variées dénominations quand ils viennent visiter Rome. Les Frères de l'Atonement les Dames de Béthanie et les dirigeants de l'IDO-C collaborent entre eux même si leur travail est autre et distinct. Ils ont d'ailleurs plusieurs objectifs en commun, dont l'un est d'assurer tous et chacun qu'un chaleureux accueil les attend à notre commune adresse..

ACTIVITE DE L'ANNEE

(juillet 1969 - juin 1970)

La coopération est un bon œcuménisme. Ce principe a guidé notre activité pendant l'année écoulée. Au cours des mois d'été 1969 l'équipe dirigeante a participé à plusieurs rencontres, entre autres à l'assemblée de l'Association Oecuménique Internationale à Breda (Pays-Bas) et à celle de l'Association Oecuménique Nationale Italienne à Rocca di Papa (Italie). A la même époque nous avons publié le premier numéro de notre bulletin annuel et fait appel à la coopération des autres centres et des organismes variés pour développer notre travail romain. Cette coopération nous a été offerte et nous en sommes très reconnaissants.

La liste des centres concernant l'œcuménisme que nous avons publiée dans notre premier bulletin a été accueillie avec si grand intérêt que nous avons été encouragés à la parfaire en y joignant celle des organismes internationaux qui travaillent à promouvoir l'unité religieuse. On trouvera cette nouvelle liste à la fin de ce bulletin.

L'événement saillant à Rome cette année a été la session extraordinaire du Synode des évêques. En collaboration avec le Centre IDO-C nous avons organisé une série de conférences, des réceptions et des débats du 12 octobre au 28, c'est-à-dire pendant la durée du Synode. Citons les conférences:

— Dr. Antony Spencer de Pastoral Research Centre de Londres - « The Future of Papal Roles »;

— Prof. Hans Hoekendijk de Union Theological Seminary de New York - « About Structures and Ministires » (dans ce numéro);

— Prof. Gustav Thils de Louvain - « Uniformité et Pluriformité du Message Chrétien » (dans ce numéro);

— Abbé René Laurentin, de l'Université d'Angers - « Bilan du Synode ».

Nous avons aussi organisé une Table ronde sur « la Coresponsabilité dans l'Eglise », présidée par le P. Dominique Chenu, o.p., entouré du Patriarche Maximos V Hakim, du prof. Jean Grootaers, du P. Rocco Caporale et du dr Luise Rinser, qui attira une nombreuse assemblée.

Novembre fut plus particulièrement consacré à l'aménagement de notre bibliothèque, laquelle compte à ce jour 6.000 volumes et 1.000 périodiques reliés. La venue d'un bibliothécaire supplémentaire, aidé d'une secrétaire, nous a permis de commencer un catalogue systématique qui facilitera beaucoup les recherches. Jusqu'ici 1.000 titres environ sont déjà ainsi classés.

En décembre le P. Francis X. Murphy, c.ss.r., donna au Centre une conférence sur le thème « Les sens œcuménique du récent synode des évêques (dans ce numéro) et proposa quelques idées nouvelles sur l'exercice pratique de la papauté.

En janvier, la Semaine de Prière pour l'Unité, que les Frères de l'Atonement patronnent à Rome depuis vingt-cinq ans, fut assumée cette année par le Vicariat de Rome selon les directives du Saint Siège. Nous avons pris part à plusieurs rencontres interconfessionnelles organisées à cette occasion, dont deux le furent par nous:

une entre catholiques et protestants de Rome, en collaboration avec une organisation laïque, le *Segretariato Attività Ecumeniche,* et l'autre pour les non-catholiques de passage à Rome, en liaison avec les Dames de Béthanie. En collaboration avec la Commission œcuménique du diocèse de Rome, qui au plan local cherche à promouvoir toutes les activités œcuméniques possibles, nous avons organisé une conférence pour les religieuses, donnée par le secrétaire de la Commission épiscopale italienne pour les Affaires œcuméniques, le P. Jean Bonadio. D'autres conférences furent organisées ci et là dans le diocèse pour diffuser au niveau paroissial la compréhension de l'œcuménisme.

En février, le P. Bernard Häring, théologien bien connu, donna au Centre une conférence sur un aspect de la recherche œcuménique rarement traité: « Theologia Moralis: un sujet pour le dialogue interconfessionnel ». Les deux versions, italienne et anglaise, sont publiées dans ce bulletin.

En mars, en union avec la Communauté méthodiste anglaise nous avons eu un « Teach-In » qui obtint plein succès. Le professeur Gordon Rupp, historien de renom, Président de Wesley House à l'Université de Cambridge, dirigea les débats entouré du dr Alberto Soggin de la Faculté Vaudoise de Rome, du P. Gerald Phelan du Secrétariat du Vatican pour les Non-Croyants, et d'étudiants de la Faculté Vaudoise et du Collège Nord-américain. Au bout de deux heures et demie de dialogue animé, les participants durent y mettre fin sous la contrainte du temps.

En avril, nous avons eu le privilège de donner une réception d'adieux pour le départ du chanoine Findlow, premier directeur du Centre anglican et représentant personnel de l'Archevêque de Cantorbéry près du Saint Siège. Y assistèrent plusieurs centaines d'invités, parmi lesquels des cardinaux et des membres de la Curie romaine qui exprimèrent leur appréciation du travail fait par le chanoine Findlow pendant ses cinq années romaines et l'en remercièrent.

Mai et juin marquent la fin de l'année académique à Rome et le commencement de la saison touristique. De nombreux visiteurs viennent alors au Centre et recourent aussi aux bons offices des Dames de Béthanie du Foyer Unitas. A ce propos, nous avons participé avec elles à une annuelle « Christmas Party » et à une Agapé interconfessionnelle le Jeudi Saint dans notre grande salle de conférences. Chaque semaine cette salle est mise à la disposition du *Segretariato Attività Ecumeniche* pour un programme interconfessionnel d'études bibliques, et chaque mois à celle du GESIR (Gruppo Ecumenico Studentesco Internazionale di Roma) pour ses réunions. Tout au long de l'année des étudiants étrangers ou d'autres groupes d'étude utilisent les locaux du Centre pour leurs conférences et réunions.

La raison d'être de ce Centre est de promouvoir l'unité chrétienne à tous les niveaux; aussi est-il ouvert à tous, et tous y sont les bienvenus. Si vous veniez à Rome, venez nous voir; et en toute liberté usez de ce Centre s'il peut vous être utile.

LE SENS ŒCUMENIQUE DU RECENT SYNODE DES EVEQUES

Francis X. Murphy, C.SS.R.

La tâche de l'Eglise est de conduire tous les hommes au salut dans le Christ. Il lui faut pour cela une organisation de gouvernement viable, avec une direction au sommet et la responsabilité à tous les échelons de la societé ecclésiale. Mais ces échelons ne devraient pas être regardés dans un sens strictement vertical; ils sont plutôt à voir dans leur dimension horizontale, comme ensemble des membres du corps du Christ fonctionnant avec la tête. Chacune des églises locales est une intégrale manifestation du corps du Christ en elle-même et en sa coopération avec l'Eglise régionale ou nationale à travers les évêques organisés en conférences épiscopales ou en patriarcats. A son tour chaque église (chaque conférence ou patriarcat) est directement unie à la source et au symbole d'unité, et par sa coopération corporative en foi et charité aux églises sœurs, à la fois locales et universelles. Et au-dessus de toutes les églises préside l'évêque de Rome, qui d'une manière spéciale représente le Christ en tant que tête de son corps qui est l'Eglise universelle.

C'est ici que le lien avec et dans l'œcuménisme commence et devrait se développer. Car le Synode précisa avec grand courage ce que le Concile avait insinué clairement mais insuffisamment. La papauté ne devrait pas être un obstacle à la réunion des chrétiens. L'autorité dans l'Eglise est un complément nécessaire à la foi et à la charité: elle n'est pas la force copulative qui constitue l'unité et c'est pourquoi le Synode ne traita pas du droit canon. L'autorité dans l'Eglise est plutôt une disposition visant à assurer le bon ordre et à stimuler les engagements matériels et spirituels de l'Eglise dans le monde.

Si les autres chrétiens ne furent pas présents au Synode, il s'agit d'une omission voulue qui se justifiait. L'Eglise catholique traitait d'un arrangement interne — la re-création d'un organisme capable de restaurer la responsabilité effective des évêques dans l'intérêt de toutes les églises. Il s'agissait donc de redonner vie à la coresponsabilité à tous les échelons de la mission de l'Eglise, de la paroisse à la papauté en passant par le diocèse. Que cette structure commence sincèrement à fonctionner et l'Eglise catholique sera à même d'accueillir la réuni-

fication totale avec les autres Eglises. Alors elle expérimentera une véritable pluralité de structures d'organisation et d'expressions théologiques au sein même de sa famille immédiate. Ainsi pourra-t-elle s'adapter elle-même aux structures et aux traditions que peuvent présenter les autres corps chrétiens authentiques.

Dans un sens l'union des Eglises ne se réalisera qu'à partir du respect mutuel et de la coopération aux niveaux locaux et territoriaux où l'impulsion de l'Esprit est manifeste, aussi bien par un désir toujours plus vif que par des entreprises œcuméniques multipliées qui vont de la prière les uns pour les autres et des expériences paraliturgiques à l'effort en commun dans les œuvres dites d'assistance.

Et pendant ce temps la papauté, que Paul VI sait être le premier obstacle à la réunion, subit une lente transformation. Or il semble que cet aspect des résultats du Synode soit celui que les commentateurs aient le moins retenu. L'instauration à Rome d'un Comité d'évêques résidentiels chargés par roulement d'appliquer les décisions d'un Synode valablement tenu et de préparer pour le suivant les questions et problèmes soumis par les églises hors de Rome, instauration décidée par les évêques eux-mêmes en union avec le Pape, est une mesure qui modifiera grandement le style de la papauté. Historiquement comme en fait une vaste organisation requiert au moins un signe, un symbole d'unité au sommet. Et une église. peu importe que ses parties composantes soient plus ou moins dépendantes ou même indépendantes, se trouve devant la nécessité d'user d'autorité à la fois pour guider et pour protéger ses membres. Dans ce sens il faut la considérer comme une entité politique, en réalisant que le terme *polis* signifie cité et que l'Eglise est la Cité de Dieu.

C'est pourquoi pour la cohésion finale de l'*oikumene,* c'est-à-dire de l'Eglise vraiment catholique qui englobe toutes les Eglises chrétiennes selon le vœu du Christ lui-même: « Que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi », s'imposera un chef visible, qui écoute et parfois admoneste; qui guide et parfois suggère les corrections; qui occasionnellement doit agir promptement et courageusement dans l'intérêt d'une église locale ou d'un individu; et qui finalement peut refléter le *sensus* fidelium de l'Eglise entière dans les décisions cruciales en matière de foi, d'ordre ou de moralité.

C'est dans cette ligne que la papauté moderne est en train d'évoluer et que le Synode a résolument contribué à lui donner une énergique impulsion. Si spécifiquement on y a peu parlé d'œcuménisme, la plupart des participants l'avaient en vue. Mais, remarqua un évêque: « Nous voulions donner un authentique exemple de coopération œcuménique entre nous avant de le proposer aux autres ».

A l'heure actuelle on peut prédire ce que sera la structure de l'Eglise de demain. De haut en bas de la hiérarchie on semble estimer que le système actuel doit être conservé puisque, fondamentalement, il est en vigueur au moins depuis la fin du quatrième siècle. Toutefois on peut concevoir que sera instauré un autre type de relation, qui ne reposera pas sur les concepts légaux qui maintenant font partie du mode d'administration qui caractérise présentement les relations entre le pape et les diocèses ou les patriarcats de la communion catholique. Si la réunion des principales Eglises chrétiennes se faisait demain, on peut penser qu'une sorte de structure fédérative devrait alors être instaurée, qui accepterait ou reconnaîtrait la direction de l'Evêque de Rome. Mais une situation de ce genre demanderait que cette direction soit assumée d'une façon tout à fait différente de l'actuelle.

Il est certain qu'un des premiers organismes qui devra se modifier substantiellement sera la curie romaine, serait-ce du seul fait de l'introduction de mentalités totalement autres appartenant aux autres Eglises. Même si la plupart de ses fonctions devaient être conservées dans leur forme actuelle, reconnue avantageuse pour traiter les problèmes qui se présentent dans l'Eglise occidentale, sa philosophie générale et sa manière d'opérer ne pourront pas être acceptées par les autres Eglises.

C'est, comme indiqué ci-dessus, par l'introduction dans la direction supérieure de l'Eglise universelle de nouvelles personnes, qui ont une conception autre de la tradition chrétienne, que la réorganisation fondamentale conçue par Vatican II s'accomplira. Pendant le Concile les observateurs non catholiques ont fréquemment, bien que sans droit de vote ni même celui de participer aux discussions dans les commissions conciliaires, exercé une influence sur l'élaboration finale de plusieurs décisions et documents promulgués par le Concile. C'est leur participation responsable et continue dans l'organisation de l'Eglise qui réalisera son véritable rajeunissement. Déjà une ou deux fois dans l'histoire la tentative fut faite de ramener l'Eglise à la forme simple qui était la sienne quand elle « sortit des mains de Jésus-Christ son fondateur », pour employer la forte expression du pape Jean. En échouant les chefs de ces réformes ont quitté le corps principal de l'Eglise, et dans les inscruptables desseins de la divine Providence la rupture fut tolérée. Mais maintenant le temps est venu pour leurs successeurs d'assumer de nouveau la responsabilité de travailler à ce rajeunissement au sein de la communion universelle chrétienne.

Les supports de cette entreprise se trouvent dans les mouvements coopératifs à tous les niveaux présentement atteints par les diverses Eglises. Loin de décourager, leur confrontation avec des obstacles apparemment insurmontables dans l'expression des dogmes et les

incidents de l'intercommunion, ainsi que les considérations plus rigoureusement juridiques, témoignent de l'honnêteté et du sérieux avec lesquels les Eglises tendent vers leur objectif.

Le Synode indiqua une manière d'entamer le tronc compact d'une solide tradition, tout en favorisant l'uniformité de conceptions et de règles au sein de la communion catholique. Il insista sur un véritable pluralisme dans plusieurs sphères de la pensée et de l'action disciplinaire de l'Eglise. Il se prononça pour un honnête rapprochement de subsidiarité et l'instauration d'une structure capable d'élargir ses horizons tout en respectant las différences à coordonner pour avoir une Eglise vraiment une, sainte, catholique et apostolique. En projetant une vive lumière sur le fait que les évêques, comme successeurs des apôtres, ont à la fois une responsabilité universelle sur l'Eglise entière et une autorité particulière dans leurs églises locales respectives, mais en situant horizontalement cette autorité sur le clergé et le laïcat des diocèses et des paroisses, le Synode a ouvert la voie à une chrétienté vraiment œcuménique et par conséquent catholique ou universellement unie.

Je pense que les discussions, les mouvements coopératifs dans toutes les directions et les manifestations d'une confiance mutuelle que provoquent aujourd'hui les rencontres œcuméniques dans toutes les Eglises est une immédiate préparation à cette véritable union. Ranimant mon courage à cette déclaration de saint Paul: « J'ai planté, Apollon a arrosé mais Dieu donne la croissance », je pense qu'il nous faut travailler ensemble sans relâche, « à temps et à contretemps ». Mais il nous faut aussi attendre avec patience la venue du *kairos,* la grâce que comporte l'occasion. Car le Paul de nos temps, même si c'est avec moins d'évidence peut-être, a surveillé la plantation faite au Concile; et il a donné pouvoir au Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens d'entreprendre avec les autres Eglises un énergique arrosage. Mais la réunification sera l'œuvre de l'Esprit Saint dans un événement qui littéralement fera éclater toutes nos têtes. Si le Synode extraordinaire des évêques n'a pas précisé quand interviendra l'action de l'Esprit ni ce qu'elle sera, il a indiqué qu'il est sur cette voie. Dans ce monde confus on pourrait difficilement demander plus.

UNIFORMITE ET PLURIFORMITE DU MESSAGE CHRETIEN

Gustav Thils

Affirmer la pluralité ou la pluriformité du message chrétien n'a rien d'original, ni de compromettant: tout dépend de la portée réelle qui est donnée à ces expressions. Parler de pluralité ou de pluriformité « légitimes », n'apporte guère d'éclaircissement: l'intention de demeurer fidèle ne garantit pas que l'on comprendra avec exactitude ce que comporte cette fidélité.

Des questions concrètes sont autrement précieuses et stimulantes. Si un anglican nous demandait: « Jusqu'où peut-on pousser la diversité de ministères ecclésiastiques sans trahir l'unité de la foi chrétienne? », on ne pourrait lui répondre qu'après une étude laborieuse du message de la foi catholique. Cette étude requiert une compétence réelle et un discernement théologique averti. La rigueur est d'autant plus nécessaire que l'on prétend déterminer, non pas une doctrine préférée, mais les données doctrinales appartenant à la foi et à la constitution de l'Eglise. Pareille détermination est conditionnée par tout ce qui régit l'herméneutique de la révélation et des dogmes. Et c'est là un monde!

L'exemple précédent concerne l'œcuménisme, la rencontre des Eglises chrétiennes. Des questions parallèles se posent dans les régions dont la culture diffère de la culture européenne. Un catholique d'Asie peut nous demander: « Jusqu'où peut-on s'avancer dans une représentation asiatique de la Trinité, de l'Incarnation etc... sans trahir le fondement de la foi? ». Et même, dans nos régions européennes, un penseur ou un universitaire chrétien peuvent nous demander légitimement et l'ont fait: « jusqu'où suis-je tenu d'accueillir par un acte de foi chaque article de la profession de foi de Paul VI, et doit-on, par exemple accepter comme appartenant définitivement à la foi catholique ce qui y est dit du péché originel; le sens, les concepts, les formules? ».

Répondre à ces questions exige des recherches sérieuses et critiques sur chacun des thèmes évoqués. Mais ces recherches elles-mêmes sont régies par de très nombreux présupposées d'ordre général, concernant la révélation, sa réception et sa communication; les dogmes, leur intelligence et leur formulation; les systèmes théologiques, leur valeur et leur diversité; mais aussi *l'unitas fidei,* sa nature, son discernement, les conditions de son accueil par les fidèles. D'où le plan suivant, un peu artificiel mais facile:

A. Pluriformité du message chrétien

1. Les théologies
2. Les dogmes
3. La révélation

B. Unité de la foi

1. Nature de *l'unitas fidei*
2. Le discernement de *l'unitas fidei*
3. L'unité de foi et les chrétiens.

A. Pluriformité du message chrétien

1. Les théologies

Il n'est pas nécessaire de s'arrêter longuement sur ce point. Certes, les recommandations autorisés en faveur de la pensée thomiste sont nombreuses et insistantes. Le canon 1366 par. 2 en résume les éléments: « Quant aux études de philosophie rationnelle et de théologie ainsi qu'à la formation des étudiants en ces disciplines, les professeurs suivront avec soin la méthode, le principe et la doctrine du Docteur angélique ». En serrant les textes officiels de plus près, on pouvait cependant constater que l'autorité ecclésiastique visait le « patrimoine commun » des « Pères et des docteurs scolastiques », quant à l'essentiel, pour l'enseignement dans les institutions catholiques et tout particulièrement dans les écoles ecclésiastiques; et elle assurait qu'on pouvait accueillir cette doctrine en toute sécurité. Par ailleurs, l'attitude à l'égard des autres systèmes est résumée dans un adage qui reparaît à chaque génération dans quelque document pontifical; *iusta libertas et honesta aemulatio.*

Sur ce sujet, le compte-rendu de la visite de deux éminents jésuites au pape Benoît XV est éclairant. Le 27 juillet 1914, trois semaines avant la mort de Pio X, la Congrégation des Séminaires et des Universités publiait un *Elenchus* de XXIV thèses thomistes, déclarant que ces thèses résument parfaitement les principes et les positions majeures de saint Thomas. Or l'expression *principia et pronuntiata maiora* était reprise au *Motu Proprio* « Doctoris Angelici » du 29 juin précédent, qui rappelait aux institutions ecclésiastiques d'Italie l'obligation de suivre saint Thomas. Après quelques remous et certaines mises au point, le P. Nalbone, assistant de la Compagnie Jésus pour l'Italie, et le P. Fine, assistant pour la France, furent reçus par Benoît XV le 16 décembre 1914 et lui demandèrent de résoudre quelques *dubia.* Mgr F.G. Martinez en donne le procès-verbal suivant.

Dubium I. —
Est-on obligé d'enseigner les XXIV thèses comme devant être tenues? *tamquam tenendas?*
R. — Ces thèses ne sont pas des normes directrices sûres *tamquam normae tutae directivae.*

Dubium II. —
Si la Société de Jésus n'est pas obligée d'enseigner les thèses comme devant être tenues, est-ce en vertu d'une dispense?
R. — Non. Une dispense suppose qu'il y a obligation; or il n'y a pas d'obligation.

Dubium III. —
Le Saint-Siège, s'il n'oblige pas de tenir des thèses, leur accorde-t-il cependant sa préférence, *eas tamen praeferat?*
R. — Le Saint-Siège n'impose pas ni ne préfère; il laisse la liberté, *neque imponit neque praefert; relinquit libertatem.*

Dubium IV. —
Le terme « sûr » exclut-il que les thèses contraires ne peuvent être également « sûres », ou même « plus sûres »?
R. — Le terme « sûr » n'exclut pas que les sentences contraires puissent être également sûres, ou même « plus sûres ». *Vox « tuta » non excludit sententias contrarias posse esse aeque tutas, vel etiam tutiores* » (1).

La pluralité des systèmes théologiques s'explique aisément. Tout système suppose le choix d'un critère autour duquel l'ensemble des données va être ordonné et organisé; ce critère par lui-même est partiel et incomplet; il n'est aucun critère qui contienne tous les aspects et permette un égal et harmonieux développement de tous les éléments d'une synthèse. D'autre part, tout système est l'expression d'une vérité qui s'efforce d'être rigoureuse, et pour autant technique; à cet effet, on néglige assez facilement les aspects concrets de la vie doctrinale, de la piété, de la discipline, alors que ceux-ci devraient compléter la vue d'ensemble d'une synthèse parfaite. Tout système, de plus, est né à une époque déterminée; même s'il représente une sorte de bilan de la pensée des âges qui l'ont précédé, il ne peut contenir en résumé les fruits des découvertes intellectuelles qui seront faites aux siècles suivants et qui peuvent être des richesses authentiques, voire définitives. Tout système, enfin, a nécessairement une certaine actualité, même quand il tend à une perfection telle qu'il en acquiert une sorte d'intemporalité: il est des propos, des attentions, des allusions qui « datent » un écrit. Chacune de ces considérations concerne tout système. La question, aujourd'hui, est plus profonde cependant. La pluralité des théologies acceptées communément dans les milieux catholiques concerne des systèmes divers, certes, mais qui tous sont liés à un type de réflexion semblable, sinon identique à une philosophie foncièrement « réaliste », qu'on pourrait appeler philosophie « classique ». Or, la réflexion théologique, l'effort d'interprétation — ou de réinterprétation — des doctrines révélées, peuvent s'exercer aussi en s'appuyant sur d'autres types de philosophie: philosophie « critique » inspirée de Kant, philosophie de l'historicité, à la suite de Hégel.

Exemple: la Paternité de Dieu. En quel sens dire

que Dieu est Père? Plusieurs méthodes se présentent à nous.

Tout d'abord il y a une méthode plus directement métaphysique, qui semble avoir été spontanément appliquée par la tradition scolastique. Cette méthode fait porter l'accent, dans l'expression Dieu-Père, sur le premier terme, Dieu. On montre que l'on désigne par là l'Etre absolu, infini créateur. Cette densité absolue de l'Etre que l'on appelle Dieu est, dans un second moment, comprise comme présentant un visage de Père pour les hommes, agissant avec les sentiments d'un père. Dans cette optique, on comprend ce que signifie « le père » en montrant ce qui fonde la possibilité d'être Père (avec grand « P »!). Ce fondement, c'est le fait que le Père est Dieu; il est l'Etre infini qui, précisément parce qu'infini, peut *également* être Père.

Une autre méthode, plus historique et phénoménologique, prendra son point de départ ailleurs, sans vouloir pour autant renier la démarche précédente. On cherchera à ressaisir l'expérience religieuse des Juifs pour voir ce qu'eux-mêmes ont voulu dire lorsqu'ils ont peu à peu désigné Dieu comme Père. On décrira les contextes différents où Dieu est soit désigné, soit invoqué comme Père. On parvient de la sorte à tracer les règles d'usage que l'expérience juive a inconsciemment appliquées en attribuant à Dieu le qualificatif de Père. A ce point de départ historique fera généralement suite une réflexion plus psychologique, plus anthropologique. On se demandera ce qui est changé dans l'expérience religieuse de l'homme d'aujourd'hui, lorsqu'il appelle Dieu « Père »; on étudie ainsi la Paternité en Dieu comme désignation analogique, projection symbolique dont l'homme est responsable. Enfin en dernier lieu seulement, on se posera le problème du passage de la démarche anthropologique et psychologique à la démarche plus proprement métaphysique: on élucidera entre autres la question de savoir si, par une telle désignation symbolique, l'homme entend connaître une attitude réelle en Dieu ou s'il veut parler de son expérience humaine, par exemple de son espérance.

Autre exemple: le salut, la rédemption.

La philosophie de l'intersubjectivité et de l'historicité approche l'homme avant tout par le biais des relations qui le constituent comme homme. On ne nie pas, de la sorte, la densité ontologique personnelle de chaque être humain; mais ce noyau personnel n'est pas ce que la réflexion atteint d'emblée quand elle cerne le problème de l'homme; il est ce qui se manifeste et se réalise dans une situation historique faite d'expériences avec le monde de la nature et surtout d'expériences choc de la rencontre avec d'autres hommes. Aussi est-il compréhensible que notre première approche de l'homme consiste à décrire la façon dont chacun vient à lui-même, devient homme, acquiert sa personnalité grâce à la *reconnaissance* par les autres de ce qu'il est (reconnaissance bienveillante et amicale, ou hostile dans la volonté de destruction). L'impossibilité de se réaliser seul sera alors une des toutes premières données avec lesquelles devra compter la métaphysique.

Si l'on confronte ce type de réflexion philosophique au message chrétien du salut, les concepts qui expriment le mieux le contenu de la Rédemption ne seront pas *d'abord* ceux de rénovation, d'élévation, ni même celui de dimension surnaturelle, mais de nouvelle mise en relation: ce sera un rapport nouveau, une façon nouvelle de se voir situé à l'égard du mystère de Jésus Christ. En fin de compte, pour le chrétien, l'être de l'homme ne se comprend et ne peut se réaliser sans la *reconnaissance* de ce qu'il est, reconnaissance donnée et offerte cette fois, non plus par d'autres hommes, si privilégiés soient-ils, mais par le Christ ressuscité. Le mystère de la présence et de la résurrection du Christ est ainsi la *médiation* nouvelle et essentielle grâce à laquelle l'homme à qui parvient le *salut* peut se réaliser. On approche ainsi le salut en décrivant en premier lieu ce qu'il y a d'unique et de nouveau dans la reconnaissance de soi-même qui est offerte à chacun dans le mystère du Christ. C'est ensuite en décrivant la profondeur divine et absolue de l'être du Christ que l'on présentera spontanément le salut comme rénovation, don de la grâce.

Parlant de la doctrine de l'Eucharistie, de la transsubstantiation, le P.K. Rahner écrivait récemment que, malgré toute leur bonne volonté, certains théologiens « ne sont pas capables d'entrer dans le cadre des présupposés philosophiques et de l'ontologie existentielle sous-jacents à une thèse comme celle de la transsignification, qu'il faut tout de même prendre au sérieux... » (1).

Je n'y suis pas habitué non plus. Mais on peut faire confiance au P. Rahner et, à partir d'un cas limité — à soumettre à la critique — on devine ce qu'il peut en advenir pour l'ensemble de la dogmatique et de la morale.

Il faut avancer encore. Même lorsqu'on accepte cette dernière source de pluriformité théologique, il est possible de maintenir quelque étroitesse d'esprit, un certain « provincialisme ». Les types de philosophies auxquelles nous avons fait allusion viennent d'Europe, d'Occident. La pluriformité théologique ne pourra obtenir sa stature réellement catholique, que lorsqu'elle aura reconnu, examiné, parfois intégré l'apport d'autres sagesses, comme celles d'Orient, telles ontologies archaïques, telle notion de temps, et d'autres données. Nous ne pouvons qu'indiquer ce secteur dont l'importance va croître de plus en plus.

2. *Les dogmes*

Peut-on parler de pluriformité en ce qui concerne les dogmes? Mieux vaut partir d'une situation concrète. En

janvier 1967, le P. Dejaifve publiait dans la *Nouvelle Revue Théologique* un article intitulé *Diversité dogmatque et unité de la révélation.* Apres avoir étudié les décrets du concile de Florence relatifs à la « procession du Saint-Esprit » il se demande si une seule et même foi, la *fides quae creditur,* ne peut être exprimée différemment, selon des représentations diverses, sans qu'il soit porté atteinte à sa vérité.

« A première vue, cette affirmation peut paraître étrange et elle contredit apparemment la pratique même des Eglises, depuis les origines.

La formule dogmatique ne doit-elle pas être unique et la même pour tous puisqu'elle est l'expression d'une seule et même foi, d'une seule et unique Révélation? Ne faut-il pas proclamer tous ensemble: une seule foi, un seul dogme? La même foi révélée doit-elle nécessairement aboutir à une seule et unique formation dogmatique, contraignante pour tous? (1).

Tout dépend, poursuit-il, de la manière dont on se représente la *fides quae creditur,* le « dépôt » de la foi. Si celui-ci est un ensemble de vérités explicites communiquées par Dieu sous forme d'énoncés *notionnels,* si le dogme est la formulation *adéquate* d'une de ces vérités proposées par le magistère à l'adhésion de foi de tous les fidèles, alors sans doute n'y aura-t-il jamais qu'une formulation dogmatique adéquatement vraie. Mais en est-il bien ainsi? Il ne semble pas.

La révélation elle-même se présente à nous autrement. L'économie de la révélation, lit-on dans *Dei Verbum,* « comprend des événements et des paroles, *gestis verbisque,* intimement mis entre eux, de sorte que les œuvres — réalisées par Dieu dans l'histoire du salut — attestent et corroborent la doctrine ainsi que les réalités signifiées par les paroles, tandis que les paroles proclament les œuvres et éclairent le mystère qu'elles contiennent » (n. 2).

Alors? Voilà de quoi annoncer une réflexion sur la pluriformité au niveau dogmatique.

a) *Pluralité d'herméneutiques*

Il y a pluralité d'herméneutiques.

En septembre dernier « l'Association catholique française pour l'étude de la Bible » se réunit à Chantilly sur le thème: « herméneutique ». Il s'agissait, écrit « Le Monde » (10 sept. 1969):

« d'une recherche commune pour comprendre des disciplines bibliques encore étrangères. En se sensibilisant à ces disciplines , professeurs et exégètes pourraient être amenés à préparer le renouvellement de leurs méthodes (p. 10).

Première approche: la « psychologie profonde »:

« la lecture du chapitre VII de l'Epitre aux Romains, faite du point de vue de la psychanalyse par le professeur Vergote, de Louvain, fit apparaître dans ce texte — choisi, il est vrai, entre mille — une dimension psychologique qui projette sur lui une nouvelle lumière (p. 10).

Autre approche: l'analyse structurale:

« La brillante démonstration que fit M. Roland Barthes de l'analyse structurale, en s'appuyant sur deux chapitres des Actes des Apôtres, causa un plus grand choc, dans la mesure où la parenté des objectifs faisait davantage ressortir la distance considérable entre les moyens d'approche. Tandis que l'efficacité de la méthode se révélait incontestable au plan de la connaissance objective d'un texte, les exégètes se demandaient si leur propre discipline peut s'accommoder de l'indifférence du structuralisme envers l'histoire et la génétique, de son refus de considérer dans l'œuvre écrite un Tu s'adressant à un Je » (p. 10).

Celui-ci n'est qu'un exemple, et révélateur. Il est de nombreuses herméneutiques légitimes: méthode historique, procédés littéraires, analyse linguistique etc. L'utilisation scientifique de ces instruments — et à supposer que ceux-ci demeurent des moyens purement techniques — conduit nécessairement à quelque pluriformité dans l'exégèse du donné révélé.

Intelligence du dogme

Un dogme n'est pas une loi chimique ou un théorème de géométrie, insensibles au milieu, aux circonstances. Il est une vérité, une valeur. Dans le cas qui nous occupe, que se passe-t-il? Une vérité du salut, mieux, le salut lui-même dans toute sa réalité, se manifestent à des fidèles, à une communauté. Ceux-ci y adhèrent, changent l'orientation de leur vie. L'accueil se réalisera dans un conditionnement multiple, où sont unis la diversité des expériences spirituelles, les avatars de l'existence humaine, le type de milieu culturel et de civilisation.

Le Décret sur l'œcuménisme y a été sensible. On y lit:

Dans l'effort d'approfondissement de la vérité révélée, *in veritatis revelatae exploratione,* les méthodes et les voies de connaître et de confesser les choses divines ont été diverses en Orient et en Occident, *méthodi gressusque diversi ad divina congnoscendo et confitendo* (n. 17).

De même,

« l'héritage transmis par les Apôtres, tradita ab Apostolis haereditas, est reçu selon des formes et des modes divers et... il a été expliqué de façon différente selon la diversité du génie et des conditions d'existense, *et varie explicata ob diversitatem quoque ingenu et vitae condicionum* » (n. 14).

Et des différences culturelles multiples expliquent: que certains aspects du mystère révélé ont été parfois mieux saisis et mieux exposés, *magis congrue percipi* (n. 17), par l'Orient ou par l'Occident.

On a souvent affirmé l'importance de la prière et du culte de la communauté chrétienne pour l'intelligence des dogmes trinitaire et christologiques. L'évolution générale de l'humanité peut aussi nous aider à percevoir mieux, voire à dégager, certains aspects de la foi chrétienne, en ecclésiologie ou en anthropologie (corps mystique, humanisation et évangélisation, salut et développement).

C'est qu'en effet la Parole de Dieu s'énonce dans un discours humain sensé; cette Parole, comme tout langage, est intégrée par l'ensemble des hommes, en l'occurrence, par l'ensemble des croyants qui se l'assimilent. A moins de n'être que la répétition morte d'un sens atrophié, la répétition d'un discours sensé ne se fera jamais de façon automatique. Dès lors, en intégrant la Parole de Dieu dans leur langage et dans leur vie, les croyants introduisent dans cette Parole toute la richesse, mais aussi tout le poids, de leur particularité, de leurs catégories mentales. La Parole de Dieu devient vie en eux, mais ce faisant, l'intégration de la Parole est déjà interprétation de cette Parole. La pluriformité au niveau du dogme y trouve un élément de justification.

Perfectibilité des définitions dogmatiques

La pluriformité au niveau dogmatique trouve un auto-appui dans ce qu'on pourrait appeler la perfectibilité des définitions dogmatiques. Celles-ci sont irréformables, certes. Mais cette irréformabilité n'est nullement exclusive d'une certaine perfectibilité.

Il y a longtemps déjà, dans *Le donné révélé et la théologie* le P. A. Gardeil, en analysant le mécanisme des systèmes théologiques, rappelait d'abord « l'incapacité où se trouve l'intelligence humaine de s'égaler totalement à son objet » (2e éd., 1932, 265) et concluait — je cite — « à la double disproportion de l'expression dogmatique à l'objet divin, et de la vérité rationnelle à l'être » (*Ibidem,* 265-266).

L'encyclique *Humani generis,* elle aussi, affirme que les Ecritures et la Tradition contiennent tant et de tels trésors de vérité, que jamais elles ne seront épuisées, *ut numquam reapse exhauriatur.* (1)

Cette constatation, K. Rahner, l'explicite et l'explique heureusement, bien qu'il envisage des énoncés théologiques.

« La réalité visée dans les énoncés théologiques est d'une richesse illimitée et d'une plénitude infinie. Le matériel terminologique disponible pour caractériser cette réalité est très limité. Il reste limité, même quand il s'accroît dans l'histoire des concepts et des mots. Il reste en outre limité, et il l'est particulièrement, quand il s'agit de ce donné terminologique qui est utilisable pour un énoncé théologique, lequel doit être bref, intelligible à tous, approprié à la conscience de foi d'un groupe assez considérable. Par ce matériel très limité de concepts utilisables communautairement, le regard doit être tenu ouvert sur la richesse infinie de ce qui est visé par la foi, et ce même matériel doit servir à exprimer la richesse et la diversité infinies de la réalité en question. Une réelle terminologie finie ne peut jamais être adéquate à la chose visée ». (1)

D'ailleurs, on doit reconnaître une perfectibilité du dogme, lorsqu'on met celui-ci en face de la pleine révélation en Jésus-Christ. L'Epître à Tite (2,13) nous parle de « l'attente de la bienheureuse espérance et de la manifestation glorieuse de notre grand Dieu et Sauveur, le Christ Jésus ». Cette perspective eschatologique nous rappelle que le dogme est, comme le culte ancien, « une image et l'ombre des choses célestes » (Hébr. 8,5). C'est dans la Jérusalem céleste seulement que nous aurons la joie d'atteindre la plénitude *totale* de la gloire éternelle: « ad totam aeternae gloriae plenitudinem in coelesti Ierusalem laetus perveniat ». (2)

Nous en arrivons ainsi au thème: « révélation ».

La révélation

La révélation, le « patrimoine » révélé, sont autre chose qu'un trésor caché dans une mallette et que les prophètes se passaient d'âge en âge. Les auteurs de nos manuels scolaires savaient cela aussi; mais ils s'exprimaient parfois de manière tellement allusive, qu'on ne retenait guère ce qu'ils voulaient insinuer. Sur la pluriformité affectant la révélation, nous voudrions présenter trois considérations.

A. *La révélation et le prophète.* Isaïe, Jérémie, les Apôtres sont porteurs de révélation. Que s'est-il passé en eux- Qu'ont-ils perçu? Comment ont-ils pu percevoir?

S'ils ont perçu quelque chose, c'est qu'ils ont vécu une expérience nouvelle, que ce soit une expérience qui se déroule dans le silence de l'intériorité ou qu'elle ait jailli de la rencontre avec d'autres hommes. Nous n'avons en fait aucun accès direct à ce fond mystérieux où cette expérience a mûri; nous assistons seulement à ses résultats, nous voyons le prophète prêcher, invectiver, dialoguer, agir. De ces attitudes extérieures nous concluons qu'il y eut à leur source une expérience religieuse, une perception globale nouvelle, qui fut le plus souvent discrète, modeste, restreinte, peu spectaculaire. L'origine de cette expérience religieuse put être principalement intérieure; ce sera comme l'affleurement ou le surgissement d'un sentiment, d'une lueur, d'une impression relative au mystère non visible de Dieu ou au fondement non temporel d'une histoire temporelle. Mais cette perception globale a pu trouver son origine dans la confrontation parfois douloureuse avec une situation extérieure du monde des hommes (justice sociale etc.). Quoi qu'il en soit, l'expérience religieuse ou la perception globale nouvelle a été chaque fois configurée à la personnalité

de chacun de ces « prophètes ». Aussi le caractère de *révélation divine* n'est-il pas dissociable de la figure chaque fois nouvelle que l'expérience religieuse assume, qu'elle soit de nature subite comme l'éclair ou à maturation lente et historique. En parlant de révélation divine, on désigne alors cette expérience religieuse telle qu'elle est, pour la présentation humaine et le développement historique dans lesquels la révélation divine sont indissociables; d'où une inéluctable pluriformité.

B. *Langue et langage. En novembre* 1961, à la « Semaine des Intellectuels Catholiques » de France, le P. Daniélou fit une communicaton sur « Unité et pluralité en théologie » (1). Il s'agit de théologie, certes; mais plusieurs de ses réflexions s'appliquent, *servatis servandis,* à la révélation. Il y a une pluralité qu'on pourrait appeler « linguistique », dit-il. La révélation peut être exprimée par toute langue, et « les diversités linguistiques lui donnent une coloration différente ». La théologie s'est exprimée durant vingt siècles dans les langues d'Occident; mais le problème est aujourd'hui celui d'une théologie qui s'exprime en arabe, en chinois ou en bantou, qui sont des langues foncièrement différentes.

« A l'égard de ce pluralisme, poursuit le P. Daniélou, il n'y a pas de difficulté de principe... C'est un enrichissement pour le message chrétien que de s'exprimer dans des langues nouvelles... Réfracté dans le prisme des diverses langues, l'unique rayon de l'Evangile manifeste des colorations diverses ». (2)

Cette constation vaut aussi pour les langues dans et par lesquelles la révélation nous est parvenue. Celles-ci ont également leur génie propre. Or, si la révélation parvient à modeler en quelque mesure le langage qu'il rencontre, on doit reconnaître aussi, — je cite le P. Daniélou — que

« les mots gardent quelque chose de leur origine première. Ainsi, il est vrai que la révélation traduite en hébreu et la révélation traduite en grec ont des traits différents. Quand nous parlons de vérité, l'*emet* hébreux exprime avant tout la solidité d'un témoignage et l'*alètheia* grecque d'éclat de l'objet dévoilé » (1). Est-ce là un enrichissement ou une déformation?

« Tout langage déforme également, mais différemment. Ou plutôt, tout langage à la fois révèle et masque. Et c'est en quoi la complémentarité des langages donne une image plus complète » (2). Cela atteint la révélation elle-même.

En parlant de langage, jusqu'ici, il s'est agi avant tout de langage et de génie culturels. En réalité, le langage est plus que cela. Pour les penseurs contemporains, il est une réalité humaine, mieux, un constituant essentiel de l'existence humaine. M. Merleau-Ponty écrit:

« La prédominance des voyelles dans une langue, des consonnes dans une autre, les systèmes de construction ne représentent pas autant de conventions arbitraires pour exprimer la même pensée, mais plusieurs manières pour le corps humain de célébrer le monde et finalement de le vivre ». (3)

Bref, l'homme *est* langage. Mais quelles que soient les orientations particulières que la théorie du langage prend chez Merleau-Ponty et sans doute en débordant cet auteur, on peut voir dans le langage le biais par lequel les hommes se comprennent et brisent leur isolement réciproque. On reconnaîtra dès lors dans le langage deux dimensions fondamentales. D'une part, la visée de vérité, par laquelle l'« homme parlant » prétend « dire » quelque chose de valable universellement. Le langage est ainsi le lieu de la vérité où, en principe tout discours humain peut recevoir de nouveaux développements en vue de conquérir l'assentiment de tous, c'est-à-dire pour être en fait, grâce au consentement *universel,* ce qu'il est en droit: le lieu de la vérité *universelle.* Mais d'autre part, tout discours humain est chargé des particularités propres à celui qui l'énonce; ces particularités embrassent aussi bien la charge affective de l'« homme parlant » que l'expressivité générale que dégage son corps et qui se répercute sur le développement du discours lui-même. En ce sens encore, l'homme est langage et Merleau-Ponty vient de montrer que le langage constitue pour le corps une manière de vivre. Telle est la deuxième dimension fondamentale du langage, lieu de l'universl, qui se développe en libérant l'expression de l'homme tout entier. On voit dès lors l'ampleur humaine et le volume considérable que prennent les différences et la complémentarité dont parlait le cardinal Daniélou à propos de l'hébreu et du grec, concrètement à propos de tous ceux que nous appelons « prophètes ».

C. *Troisième considération: diversité dans les Ecrits inspirés.*

Que lit-on, par exemple, dans l'Instruction de la « Commission Pontificale pour les Etudes bibliques » sur la « vérité historique des Evangiles »? (21 avril 1964). La lecture attentive de ce document laisse l'impression que les auteurs inspirés s'exprimèrent avec une liberté, et aussi avec une originalité, plus grandes qu'on le pense communément. Ainsi, dans l'élaboration des évangiles, ils

« choisirent certains éléments parmi la multitude de ceux qui avaient été transmis, ils en résumèrent quelques-uns, ils en développèrent certains, en égard à l'état des Eglises » (c. 714).

Ils agencèrent ainsi leurs récits d'après le but général qu'ils s'étaient proposé:

« ce qui était le plus utile à leur propos et aux diverses conditions des fidèles, ils le racontèrent de la façon qui correspondait à ces conditions comme aussi au but qu'ils s'étaient fixé » (c. 714).

Ainsi:

« les évangélistes rapportent les paroles et les actes du Seigneur de façons diverses, et ils expriment Ses déclarations non pas *ad litteram* mais, tout en leur conservant leur signification, de manières variées » (c. 714).

Il n'y a d'ailleurs pas à nier que

« Les Apôtres ont transmis aux auditeurs ce que le Seigneur avait réellement dit et fait, *avec la compréhension plus pleine* — nous soulignons — dont eux-mêmes jouissaient après qu'ils eurent été instruits par les événements glorieux du Christ et enseignés par la lumière de l'Esprit de vérité » (c. 712-713).

Ces déclarations, dont la portée est considérable, sont tirées d'une Instruction de la Commission pour les études bibliques. On comprend que, dans leurs travaux techniques, les exégètes de métier soient amenés à souligner l'originalité des différents écrits et auteurs inspirés.

D'ailleurs, nous attendons une révélation ultime et plénière, un dévoilement final des réalités dont nous tenons l'existence dans la foi (Héber. 11,1), une « épignase » ou connaissance parfaite, sans médiation (I Cor. 13,12). Ici encore, la façon concrète de comprendre ce degré ultime de révélation influe considérablement sur la question qui nous occupe. Est-ce une lumière plus éclatante, une sorte de « projecteur » permettant de mieux « voir » ce que nous connaissons déjà? Mais n'est-ce pas plus? Ne nous sera-t-il pas possible de connaître « autrement » — totaliter aliter, disaient même jadis les professeurs de dogmatique — ce qui s'est passé en Jésus, comment l'homme et le Verbe sont unis? Ou la façon dont le Père et l'Esprit sont « un »? Ou le rapport existant entre le « salut et le développement »? Ou le sens même de l'histoire du monde? Sans doute, la présence en mystère du Royaume, l'anticipation en Jésus de l'eschaton, peuvent déjà jeter quelque lumière sur toutes ces questions. Mais bien des réalités peuvent être cachées encore. Dès lors, des exégèses diverses peuvent revendiquer une certaine légitimité temporaire.

Dans une étude consacrée à Wolfhart Pannenberg, Ignace Berten aborde la question d'une pluralité d'interprétations de la révélation.

— Pannenberg, s'explique cependant avec prudence! — Pour lui, « la pleine signification de la résurrection de Jésus n'est pas definitivement reconnaissable en deça de la resurrection générale des morts, pas même pour la pensée chrétienne ». La connaissance chrétienne, caracterisée par une saisie anticipée de la vérité définitive, réservée à l'eschaton, demeure donc « provisoire ». Face à elle, « d'autres perspectives et d'autres jugements sont possibles »: par exemple, là où « la signification de la résurrection est tenue pour secondaire ». « La conscience de la différence entre notre situation présente et la plénitude eschatologique du salut devrait interdire au chrétien de confondre sa conception, si fondée qu'elle soit, avec la vérité définitive de Dieu ». Pannenberg précise cependant:

« Une telle pluralité de perspectives et d'interprétations n'autorise cependant pas à faire un choix arbitraire entre elles. Les diverses conceptions ne sont pas sans plus également valables. Il faut au contraire se demander dans quelle mesure elles font droit à la réalité et donc, dans notre cas, à la réalité historique de Jésus et du christianisme primitif ».

Cette déclaration de Pannenberg est d'autant plus forte qu'elle est faite par un penseur qui reconnaît actuellement que nous possédons une certaine connaissance analogique de la vie des ressuscités. Antérieurement il estimait « qu'il ne pouvait être parlé de la réalité eschatologique du salut, tout comme Dieu, que de façon *purement* métaphorique ». Récemment, il s'exprimait au contraire comme suit: « puisque la résurrection signifie le passage à une vie nouvelle, impérissable, ce qu'elle vise doit aussi pouvoir être compris, par analogie avec le phénomène de la vie en général, comme la réalisation achevée — et déficiente dans les autres cas — du concept même de vie ».

B. *Unité de la foi*

1. *Nature de l'unité de foi*

L'expression *unitas fidei* est ambiguë. Tout le monde a pu constater que, parmi les formules très « souples » de la théologie, l'*unitas fidei* avait sa place, et une place bien méritée. Au nom de l'unité de la foi, les uns défendent le maintien de la plupart des positions reçues aujourd'hui dans leur milieu: rites, théologie, coutumes. Mais au nom de la même unité, d'autres requièrent la possibilité et la légitimité d'adhérer à des interprétations, à première vue surprenantes, de telle ou telle vogue, par exemple celle de Chalcédoine. Tel est le fait.

On devra donc reconnaître que arguer simplement de l'*unitas fidei* pour défendre une position, ne sert de rien, aussi longtemps que l'on n'a pas dit ce qu'on entend par « unité de la foi », et qu'on n'a pas prouvé que cette conception est juste, pertinente.

Pour aider à capter assez judicieusement l'*unitas fidei,* nous croyons utile de proposer les réflexions suivantes. Elles concernent trois binômes: unité-uniformité, unité-catholicité, unité-schisme.

a. Unité-uniformité. — Rares sont ceux que défendent aujourd'hui une uniformité rigide dans les rites, les doctrines, les structures. En réalité, la pluriformité des rites s'inscrit déjà dans la vie de l'Eglise, les Ecoles de théologie sont plus ouvertes aux courants de pensée « non-classiques », et le Droit Canon est soumis à une révision, *recognitio,* sur laquelle un périodique *Communicationes* promet de nous renseigner. Mais l'idéal

n'est pas de parvenir à une autre uniformité, à une nouvelle uniformité, fût-elle supérieure.

La pluriformité dans l'Eglise doit faire une place à diverses formes et expressions de l'unité. En voici une. Il y a quelques années, en 1961, un article de *Seminarium,* intitulé *L'unità della fede e l'unificazione dei popoli* (oct.-dec. 1961, 561-582), associait assez intimement *l'unità della fede* à trois facteurs capitaux: la langue latine, la doctrine thomiste, la structure juridique inscrite dans le Droit Canon. Pourquoi refuserait-on cette façon particulière d'interpréter et de manifester l'unitas fidei? L'erreur consisterait à identifier l'unité et une de ses expressions, à promouvoir cette expression comme étant le modèle de *l'unitas fidei,* et à l'imposer aux autres chrétiens, au nom de *l'unitas fidei,* comme condition de la restauration de l'unité.

b. Unité et catholicité. Lorsqu'on réfléchit à *l'unitas fidei,* il est indispensable de garder bien présente à l'esprit la vision de l'Eglise catholique entière. De soi, les Eglises catholiques orientales sont aussi fidèles à *l'unitas fidei* que l'Eglise catholique latine. Or, entre ces Eglises authentiquement catholiques, il existe des différences parfois très marquées: la façon de comprendre les vérités révélées elles-mêmes, la liturgie, l'ecclésiologie, la spiritualité, la discipline canonique, l'organisation ecclésiastique. Ensemble, ces Eglises catholiques d'Orient et d'Occident conçoivent et vivent *l'unitas fidei* selon une diversité et dans une pluriformité caractérisées.

Ce fait peut et doit nourrir notre réflexion en matière d'ecclésiologie. Si certaines Eglises en Europe, en Amérique latine, aux Etats-Units, en Afrique bantoue, quelque jour en Chine, devaient acquérir dans l'avenir une physionomie et un statut ecclésiastique tout à fait propres, il serait erroné de déclarer aussitôt, et prématurément, qu'elles brisent l'unité catholique. En réalité, elles pourraient tout aussi bien vivre *l'unitas fidei* dans une pluriformité légitime..

Cette situation nouvelle aurait même un avantage du point de vue œcuménique. Les autres Eglises chrétiennes pourraient ainsi constater *de visu* que le maintien de *l'unitas fidei* peut aller de pair avec la sauvegarde de nombreuses différences légitimes; et elles reliront dans des perspectives plus convaincantes ce passage du décret sur l'œcuménisme:

« En maintenant l'unité dans ce qui est nécessaire, « tous, dans l'Eglise, — chacun d'après la fonction qui « lui est départie — doivent conserver la liberté qui « est due, soit dans les formes diverses de la vie spirituelle « et de la discipline, soit dans la variété des rites litur- « giques, et même dans l'élaboration théologique de la « vérité révélée » (n. 4).

Et le Décret concluait:

« C'est en agissant de la sorte qu'ils manifesteront « de jour en jour plus pleinement l'authentique catho- « licité en même temps que l'authentique apostolicité de « l'Eglise » (n. 4).

c. Unité de la foi et schisme. Il a été fréquemment question de *l'unitas fidei* au premier concile du Vatican, comme dans les travaux théologiques du XIXe siècle relatifs à l'Eglise, à la papauté. Or, en parcourant ces documents et ces écrits, on constate que face au thème: unité de foi et de communion (*unitas fidei et communionis*), on rencontre régulièrement le thème: hérésies et schimes (*haereses et schismata*). Qu'il s'agisse des traités *de Ecclesia* ou de *Romano* pontifice, des Vota préparatoires ou des discussions du concile Vatican I, le fait est constant. Telle est, ajoute-t-on à Vatican I, la raison d'être de la primauté, la *finis primatus.*

Certes, il faut entendre ces expressions: « *unitas fidei et communionis* », « Haereses et schismata » en un sens large, *cum grano salis,* sans cette rigidité qui est toujours néfaste en théologie, et par rapport à la primauté pontificale. Mais il ne conviendrait pas non plus d'en forcer l'élasticité. Leur juxtaposition régulière en éclaire certainement la signification fondamentale. La zone « haereses et schismata » doit demeurer une donnée objective dans la détermination globale de « unitas fidei et communionis ».

Un exemple. Pour expliquer officiellement aux Pères de Vatican I, peu avant le vote, ce que signifiait l'expression « unité de foi et de communion — qui est la raison d'être de la primauté pontificale — le rapporteur de la commission dogmatique leur dit: il faut « préserver les fidèles de l'hérésie et du schisme », car les nations qui rejettent la primauté se « divisent en schismes et en hérésies (MANSI, t. 53, 638-639).

2. *Discernement de l'unité de foi*

Si *l'unitas fidei* est comprise de manière plus exacte, plus profonde, au cœur d'une pluriformité plus accentuée, son discernement en devient d'autant plus malaisé et plus délicat, comme aussi sa vérification, sa justification. Que l'on interroge la Parole de Dieu écrite ou transmise, que l'on s'adresse aux pasteurs et aux docteurs du peuple chrétien, que l'on ausculte l'*universitas fidelium* ou que l'on interroge les signes des temps, un labeur plus complexe et plus onéreux s'impose toujours.

A. On doit en effet tenir compte de ceci — et il serait bon de l'admettre une fois pour toutes: il n'est pas possible de dissocier parfaitement l'objet de la foi et son expression, le sens d'une vérité et son énoncé, pas plus dans les textes magistériels que dans les Ecrits inspirés. Les chrétiens ne doivent donc pas attendre de leurs pasteurs — quelles que soient la compétence et la bonne volonté de ceux-ci — un document où ils trou-

veraient enfin consignée la doctrine de la foi, « à l'état pur ».

Pour déterminer *l'unitas fidei,* il faut plutôt, et en général, considérer le noyau permanent au cœur du transitoire, l'élément stable porté par bien des changements, la donnée nécessaire se dégageant de connotations adventices, la valeur fondamentale surgissant régulièrement de la masse des circonstances accessoires, l'invariant qui persiste au milieu de formulations successives, le « type », comme dirait Newman, qui s'inscrit, d'âge en âge, en réalisations concrètes et datées.

B. Si l'on interroge un texte, il n'est pas possible de lier, toujours et sans plus, l'unité de la foi à un concept. L'Instruction de la Commission biblique, en 1964, parle de dégager la « signification » de ce qui est « rapporté de façons variées ». La constitution *Gaudium et spes* (n. 62, 82) demande de maintenir le « sens dans les énoncés » des vérités de la foi; car, y lit-on:

« autre chose est le dépôt même ou les vérités de la foi, autre chose la façon selon laquelle ces vérités sont exprimées, à condition toutefois d'en sauvegarder le sens et le contenu doctrinal »

« aliud est ipsum depositum fidei seu veritates, aliud modus secundum quem enuntiantur, eodem tamen sensu eademque sententia ».

Si l'on interroge le devenir d'une donnée, — donnée doctrinale et vécue dans une communauté — l'unité n'est pas à lier, d'abord et avant tout, à la répétition d'un vocable, à la permanence d'un concept, mais à la persistance de formes semblables, de structures homologues, de « types » équivalents de signification.

Et même, qu'il s'agisse de doctrines ou d'institutions, une redistribution des éléments, une réorganisation des données doit demeurer possible, hormis le cas où la structure même a été voulue par le Christ ou le magistère, certainement, intégralement et définitivement.

3. *L'unité de foi et les fidèles*

Ces considérations sur l'unité fondamentale de la foi et de la pluriformité plus accentuée du message chrétien — bien que prudentes, modérées, et libératrices pour certains — sont-elles reçues, sont-elles vécues aujourd'hui par l'ensemble des chrétiens? Il ne semble pas. En voici trois indices.

a. D'abord, l'ensemble des chrétiens n'ont pas le discernement nécessaire à recevoir tout enseignement de leurs pasteurs selon leur « degré » d'autorité et de vérité. Ils ne perçoivent pas « vraiment » que dans tous les documents magistériels, on peut retrouver, agencées et unies d'après les circonstances du moment et les intentions de ceux qui enseignent, des définitions dogmatiques des doctrines reçues universellement, de hautes certitudes théologiques, des opinions d'Ecoles et de Docteurs, des explications courantes mais non critiques des hypothèses des applications nuancées d'actualité, etc. Cela signifie concrètement: engagement magistériel « gradué », vérité « proportionnée », indice de perfectibilité et de réformabilité. Bref, « sentire cum Ecclesia ».

Certes, les remous post-conciliaires, le choc ressenti à la parution de *Humanae vitae,* ont secoué les esprits. Mais, pour le discernement gradué d'un enseignement, les adhésions inconditionnelles ou les distancements de principe, ne sont d'aucune aide.

b. Autre indice: la façon de lire la Bible et, singulièrement, l'interprétation littérale donnée à trop de récits. Nous avons déjà cité l'Instruction de 1964 sur les récits historiques du Nouveau Testament. On y lit encore: les écrivains sacrés,

« en rédigeant leurs ouvrages, ont employé les modes de penser et d'écrire qui avaient cours chez leur contemporains » (c. 712).

Tous les chrétiens qui lisent ces lignes estimeront qu'ils peuvent accepter ce principe, notamment lorsque, dans *les Evangiles de l'Enfance* du cardinal J. Daniélou, ils le relèvent à propos du *Gloria* et du *Magnificat*:

« Nous aurions donc dans l'hymne des anges un élément de la liturgie Judéo-chrétienne, lui-même issu de la liturgie de la synagogue. La présence, à côté du *Gloria,* d'autres cantiques liturgiques dans les récits de l'Enfance selon saint Luc, le *Benedictus,* le *Magnificat,* le *Nunc dimittis,* donnerait à croire, comme le pense Riesenfeld, que le Sitz im Leben de ces récits dans la communauté primitive est l'assemblée liturgique ».

Voilà une application du principe relatif au « mode de penser et d'écrire » des écrivains sacrés, et aussi un cas d'unité fondamentale au cœur d'énoncés bien datés.

c. Enfin, s'il est quelque peu secoué par l'Instruction de la commission biblique de 1964, peut-être le fidèle « moyen » cherchera-t-il dans les documents du Magistère ecclésiastique — conciles, papauté — ce qu'il estimera être la foi à l'état pur et dans un langage décanté. A nouveau, il sera nécessaire de lui dire que s'il veut saisir avec précision et discernement les extraits consignés dans Denzinger, un laborieux effort d'herméneutique est tout aussi indispensable. *Fides* et *haeresis* peuvent avoir un sens plus ou moins strict. *Anathema sit* ne désigne pas nécesairement une hérésie. Des propositions sont dites *damnatae* du fait qu'elles sont *piarum aurium offensivae.* La pointe d'une définition se comprend bien lorsqu'on précise l'erreur visée. L'engagement magistériel peut être absolu ou mineur, d'après l'intention exprimée par les Pères conciliaires ou un souverain Pontife. Si l'on est bien formé méthodologiquement, on comprend à quel niveau se situe l'unité de la foi. Sinon, il n'est pas possible d'être entendu. On pourrait prolonger cette énumération.

Un mot pour conclure

Il est évidemment plus facile de donner une conférence sur la pluriformité doctrinale que d'enseigner, en catéchèse ou homélie, ce qu'est Notre Seigneur Jésus-Christ. Si l'on présente la foi, on s'en remet nécessairement à une certaine exégèse, à une certaine vision du monde, à certaines notions, à certaines Ecoles théologiques. Mais on peut en même temps, et plus ou moins fortement d'après le genre d'auditoire auquel on s'adresse, faire sentir ou faire remarquer combien notre façon de parler est inadéquate — par rapport au mystère —, simplifiée, liée à une époque, à une philosophie. Le ton, l'accentuation, les nuances: tout peut y conduire. Mais il est des pasteurs qui, par ignorance, par une prudence illusoire ou par lassitude, « absolutisent » tout ce qu'ils disent: exégèse biblique, textes conciliaires, déclarations pontificales, nouveautés théologiques. Cela est peu respectueux de la vérité, et au surplus très dangereux. Ce danger était moins ressenti jadis: pendant une vie de pasteur ou de professeur, trois ou quatre vérités « absolus » devenaient « moins absolues », si bien que l'ensemble des fidèles avait le temps de digérer ces changements sans être trop incommodés. Aujourd'hui, en une génération, des secteurs entiers de l'enseignement sont remis en question, réexaminés, même révisés et renouvelés. Ceux qui « absolutisent » induement sont des esprits malfaisants et, à leur manière, des fossoyeurs de la foi.

LIST OF INTERCONFESSIONAL AND INTERRELIGIOUS CENTERS, ORGANIZATIONS AND INSTITUTES ENGAGED IN ECUMENICAL WORK OF ONE TYPE OR ANOTHER

We would appreciate receiving any materials that any of these centers and organizations publish in order to keep our information files current.

LISTE DES CENTRES INTERCONFESSIONNELS ET INTERRELIGIEUX, DES ORGANISATIONS ET INSTITUTS ENGAGES DANS L'ACTION OECUMENIQUE OU INTERRELIGIEUSE QUELLE QU'ELLE SOIT.

Nous saurons gré à tous les centres et organisations qui voudront bien nous envoyer leurs publications afin de nous permettre de mettre nos listes à jour.

AFRICA - AFRIQUE

ALGERIA

Centre Chrétien
d'Etudes Maghrebines
31, Rue Reda Houhou
Alger

NIGERIA

Christian Council of Nigeria
Institute of Church & Society
P.O. Box 4020
Ibadan

RWANDA

Secrétariat pour l'Unité
des Chrétiens
B.P. 405 Kigali

SOUTH AFRICA - AFRIQUE DU SUD

The Benedictine Abbey
P.O. Box 166
Pieterburg, Transvaal

The Christian Institute of
Southern Africa
P.O. Box 31134
Braamfonbein, Transvaal

Isellenbosch Ecumenical Center
81 Brich St.
Isellenbosch, Cape

ZAMBIA

Mindolo Ecumenical Foundation
P.O. Box 1493
Kitwe

ASIA AND THE NEAR EAST
ASIE ET PROCHE-ORIENT

CEYLON

Christian Inst. for the Study
of Religion & Society
Christia Seva Ashram
Chunnakam

Secretariat for Christian Unity
976 Maradana Rd.
Colombo 8

Study Center for Religion & Society
490/5 Havelock Road
Colombo 6

HOLY LAND - TERRE SAINTE

Sainte Anne
« Proche Orient Chrétien »
B.P. 19079
Jerusalem

St. Isaiah House, Box 1332
20 Rehov, Gershon Agron
Jerusalem

HONG KONG

Christian Study Center on
Chinese Religion & Culture
Tao Fong Shan
Statin, N.T.

INDIA

Christian Inst. for the Study
of Religion & Society
Devanandan House
17 Miller's Rd.
Bangalore 6

Christian Retreat & Study Center
P.O. Rajpur
Dehra Dun, U.P.

Ecumenical Centre
Sneha Sena Office
P.B. 1774
Kerala Cochin-16

Ecumenical Christian Center
Whitefield, P.O.
Bangalore

The Fellowship of SS. Thomas & Paul
Adur P.O.
Travancore, S. India

INDONESIA

Madjelis Pemuda Kristen Oikumenis
Djalan Teuku Umar 17
Djakarta, Java

JAPAN

The Japan Ecumenical Association
2-28-5 Matsuhara, Selapayahu
Tokyo 156

NCC Center for the Study of
Japanese Religions
c/o School of Theology
Doshisha University-Kamkyo-ku
Kyoto

Oriens Institute for Religious
Research
Chitose P.O. Box 14
Tokyo 156

KOREA

The Institute for Ecumenical and
Inter-Religious Studies
C.P.O. Box 3251
Seoul

LEBANON - LIBAN

Ecumenical Youth and Student
Office of the Middle East
Rubeiz Bldg. Makhoul Str.
P.O. Box 1375
Beirut

Groupe Oecuménique de Pastorale
B.P. 7002
Beyrouth

Monastère de l'Unité
(Religieuses Clarisses)
Yarsé

PAKISTAN

Christian Study Center
Saif Ullah-Lodi 128
Rawalpindi

PHILIPPINES

John XXIII Ecumenical Center
P.O. Box 4082
Manila

THAILAND

East Asian Christian Conference
14/2 Pramuan Rd.
Bangkok

TURKEY - TURQUIE

Bibliothèque Oecuménique
Beyoglu, Hamalbasi
Eczebasi soh 15
Istanbul

AUSTRALASIA - AUSTRALASIE

AUSTRALIA

Catholic Evidence Guild
Box 1256 L.
G.P.O.
Melbourne

Institute for the Study
of Man and Society
P.O. Box 270
Kingston, Canberra

NEW ZEALAND - NOUVELLE-ZELANDE

Catholic Enquiry Centre
140 Austin St.
Wellington

EUROPE

AUSTRIA - AUTRICHE

Oekumenisches Institut
der Universität Graz
Graz

Pro Oriente Centre
In der Burg
Säulenstiege II - 54
Vienna 1

BELGIUM - BELGIQUE

Centre Oecuménique des Frères Carmes
221 Galerie Porte Louise
5 Bruxelles

Foyer Oriental Chrétien
206, Av. de la Couronne
Bruxelles 5

Monastère Bénédictin
B 5395
Chevetogne

CZECHOSLOVAKIA - TCHECOSLOVAQUIE

Oekumenische Sektion der
Theologischen Fakultat
Johannes Huss
Praha 6 Dejvice
V V Kujbyseva 5

DENMARK

The Ecumenical Center
Klovermarksnej 4
8200 Aarhus N.

The Ecumenical Youth Council
Vendersgade 28
Copenhagen K

ENGLAND - ANGLETERRE

The Audenshaw Foundation
1 Lord Street
Denton
Manchester

Catholic Ecumenical Center
Wood Hall
Linton near Wetherby
Yorkshire

The Church Union
199 Uxbridge Rd.
London W 12

Downside Abbey
Stratton on the Fosse
Bathe

The Farncombe Community
Wolseley Rd.
Farncombe, Godalming
Surrey

The Fellowship of S. Alban and
S. Sergius
St. Basil's House
52 Ladbroke Grove
London W. 11

International Ecumenical Fellowship
42 Crutched Friars
London E.C. 3 U.K.

The Lee Abbey Community
26/27 Courtfield Gardens
London S.W. 5

The Society of St. John Chysostom
Marian House, Holden Ave.
London N. 12

Vita et Pax Foundation for Unity
Benedictine Priory
1 Priory Close
Southgate, London N. 14

Westminster Diocesan Ecumenical Center
47 Francis St.
London SW 1

FINLAND

Oekumenisches Institut
der Universität Helsinki
Helsinki

FRANCE

Abbaye de Notre Dame du Bec
27 Le Bec
Helluin

Abbaye St. Martin
86 Ligugé

Association Oecuménique
(B.O.S.E.B.)
67, Rue St. Dominique 75
Paris 7

Bénédictines Missionaires
Prieure Ste. Marie de Fortevrult
« La Barre »
49 Martigny-Briaud

C.I.M.A.D.E.
176 Rue de Grenelle
Paris VIIe

Centre d'Etudes Istina
45 Rue de la Glacière
75 Paris 13

Centre d'Etudes Oecuméniques
8 Rue Gustav Klotz
67 Strasbourg

Le Centre de Villemétrie
91 La Fertè Alais
Orgemont

Centre Oecuménique Enotikon
43 Rue du Fer-à-Moulin
75 Paris (5E)

Centre Oecuménique
12 Rue Fenelon
36 Lyon

Centre St. Irenée
2 Place Gailleton
69 Lyon (2)

Centre « Unité Chrétienne »
2 Rue Jean Carries
69 Lyon (5)

Groupe Interconfessionnel des Dombes
6 Rue Jean Ferrandi
75 Paris (6)

Institut de Théologie Orthodoxe
Saint Serge
93 Rue de Crimée
75 Paris 19e

Institut Supérieur d'Etudes Oecuméniques
21 Rue d'Assas
Paris (6)

Communauté de Taizé
71 Taizé

Institut Français des Etudes Byzantines
8, rue François I
Paris VIIIe

GERMANY - ALLEMAGNE

Benediktiner-Abtei St. Matthias
55 Trier

Bund für Evangelisch-Katholische
Wiedervereinigung e.V.
6393 Wehreheim (Taunus)
Postfach 15

Konfessionskundliche
Forschungsstelle des
Evangelischen Bundes
10 Mauerstr.
15 Potsdam, East Germany

Institut für Europäische Geschichte
Abtlg. für abendlänpisches
Alte Universitätstr 17
D-65 Mainz

Institut für Missionswissenschaft
und Ökumenische Theologie der
Universität Tübingen
Hausserstr. 43
74 Tübingen

Inst für Ökumenische Forschung
der Universität Tübingen
Nauklerstr. 37a
74 Tübingen

Inst. für Ökumenische Theologie
der Wilhelms-Universität Münster
44 Münster (Westf)

Inst. für Ökumenische Theologie
der Univ. München
Geschwister-School
Platz 1
D-8 München 22

Konfessionskundliches Institut
des Evangelischen Bundes
Eifelstrasse 35
614 Bensheim

Lebenszentrum für Einheit der
Christen
8721 Wetzhausen
Schloss Craheim

Möhler-Institut
Leostrasse 19a
4790 Paderborn

Oberbibliotherksrat
Schwerdstr 2
672 Speyer

Oekumenische Centrale
Bockenheimer Landstrasse 109
6 Frankfurt am Main

Oekumenisches Institut
Abtei Niederaltaich
8351 Niederaltaich bei
Deggendorf

Ökumenisches Institut
1017 Berlin
Georgenkirchstr 70
DDR, East Germany

Oekumenisches Institut der
kath. theolog. Fakultät der
Universität Munster
Johannisstrasse 8-10
D-44 Münster

Ökumenisches Inst. der Univ. Heidelberg
Plankengasse 1
69 Heidelberg

Ökumenisches Inst. der Evangel. Theol.
Fakultät der Univ. Bonn
Liebfrauenweg 1
53 Bonn

Ökumenische Arbeitstelle
der Diözese Meissen (D.D.R.)
Karl Heine Str. 110
7031 Leipzeg, East Germany

Ökumenisches Seminar der Theol.
Fakultät der Univ. Marburg
Lahntor 3
355 Marburg

Ökumenisches Inst. der
Univ. Bochum
Overbergstr. 15
463 Bochum-Querenberg

Ökumenisches Lebenszentrum
8901 Ottmaring
bei Augsburg, AM
Wasserturm

Ökumenisches Seminar
Univ. Hamburg
von-Melle Mark 6
2 Hamburg 13

Östkirchliches Inst. der Augustiner
Augustinerkloster St. Bruno
D-8 Würzourg

GREECE

L'Institut Byzantin
Rue Vassileos Konstantinou II
Psychiko Athenes

HOLLAND

Apostolaat der Hereniging
Kasteel Stapelen
Boxtel, N.B.

Hospitium Oecumenicum
Waldeck Pyrmontlaan 9
Amsterdam Zuid

Institut Byzantin et Oecuménique
Louisweg 12
Nijmegen

Interuniversitares Institut
für Missiologische und
Oekumenische Forschung
Heidelberglaan 2
Utrecht

Oekumenisch Actie Centrum
De Horst 1
Driebergen

St. Willibrord Vereniging
De Horst 1
Driebergen

IRELAND - IRLANDE

The Irish School of Ecumenics
c/o Rev. M. Hurley, S.J.
Milltown Park
Dublin 6

ITALY - ITALIE

Associazione Cattolica Italiana
per l'Oriente Cristiano
20121 Milano, Via S. Tommaso, 2
90133 Palermo, Piazza Bellini, 3

Assoc. Int. Unitas
Via del Corso, 306
00187 Roma

Azione Ecumenica Europea
Largo Chigi, 19
00187 Roma

Centre IDO-C
(Centre Interconfessionnel et
International de Documentation)
Via S. Maria dell'Anima, 30
00186 Roma

Centro Anglicano
Via del Corso, 303
00187 Roma

Centro Ecumenico Cremonese
Via Cavallotti, 25
26100 Cremona

Centro Ecumenico di Perugia
Via del Verzano, 23
06100 Perugia

Centro Ecumenico Pastorale
Eparchia di Lungro
87010 Lungro (Cosenza)

Centro Ecumenico Nordico
U.S. Pietro Campagna, 154
06081 Assisi (Perugia)

Centro Ecumenico S. Nicola
Padri Domenicani
70122 Bari

Centro Francescano
di Azione Ecumenica
Chiesa Nuova
06081 Assisi (Perugia)

Centro Pro Unione
Frati dell'Atonement
Via S. Maria dell'Anima, 30
00186 Roma

Centro Uno
per l'Unità dei Cristiani
Piazza Tor Sanguigna, 13-2
00186 Roma

Centro Ut Unum Sint
Via Antonio Pio, 75
00145 Roma

Circolo Ecumenico « Koinonia »
Via dei Greci, 3
00187 Roma

Comunità Evangelica Ecumenica
di Ispra-Varese
21034 Cocquio-Caldana (Varese)

Formation Oecum. Interconfessionnelle
Via Statuto, 4
20121 Milano

Foyer Unitas
Dame di Betania
Via S. Maria dell'Anima, 30
00186 Roma

Istituto Ecumenico di Gerusalemme
c/o Mons. Carlo Moeller
Piazza S. Uffizio, 11
00193 Roma

Gruppo Ecumenico Genovese
Gall. Mazzini 7/5a
16121 Genova

Segret. Attività Ecumeniche
Via A. De Gasperi, 2
00165 Roma

Segretariato per i non credenti
Piazza S. Callisto, 16 (sc. II, 2° p.)
00153 Roma

Segretariato per l'Unione dei Cristiani
00120 Città del Vaticano

S I D I C
Via del Plebiscito, 112 int. 9
00186 Roma

NORWAY - NORVEGE

Oekumenisches Institut der
Universität Oslo
Krags Vei 1
Oslo 3

Centrum for Oekumenist Teologi
P.O. Box 1046
5001 Bergen

POLAND - POLOGNE

Osdorek dia spraw Jednosei
Chrkescijan
Kuria Metropolitalna
Warszawa (Midowa 17)

RUMANIA - ROUMANIE

Protestantisch Theologisches Inst.
P. Victoriei 13
Cluj

SCOTLAND - ECOSSE

Scottish Churches House
Dunblane-Perthshire

SPAIN - ESPAGNE

Centro Ecumenico
Povenza 249
IOE
Barcellona 8

Centro Ecumenico Juan XXIII
Universidad Pontificia
Ramon y Cajal 7
Salamanca

Centro de Estudios Orientales
Claudio Coello 129
Madrid 6

Secretariado Nacional de Ecumenismo
c/ Alfonso XI, 4
Madrid

SWEDEN - SUEDE

Nordiska Ekumeniska Inst.
Box 68
190-30 Sigtuna

Stockholms Teologiska Institut
Värdskusbacken 1
11265 Stockholm K

SWITZERLAND - SUISSE

Bildungszentrum Boldern
8708 Männedorf

Centre de Recherches et d'Etudes
de Institutions Religieuses
3 Route de Suisse
1290 Versoix
Genève

Centre Orthodoxe du Patriarchat
Oecuménique
37, Chem. de Chambesy
1292 Chambesy
Genève

Centre Protestant d'Etudes
7 rue Tabazan
1200 Genève

The Ecumenical Institute
Château de Bossey
1298 Celigny
Genève

Foyer John Knox
27 Chemin des Crêts
1218 Grand-Saconnex

Inst. d'Etudes Oecuméniques
de l'Université de Fribourg
Rue de Morat
1700 Fribourg

LATIN AMERICA - AMERIQUE LATINE

ARGENTINA

Centro de Estudios Cristianos
Paranà 489, 7 piso, of 42
Buenos Aires

Departamento de Ecumenismo (CELAM)
José Cubas 3543
Buenos Aires 1919

BRAZIL - BRESIL

Instituto Evangelico de Pesquisas
Rua Régo Freitas 530
Sao Paulo

CHILE

Departamento Nacional
de Ecumenismo
Cas. 9194 (y Cas. 13861)
Santiago

CUBA

Centro de Estudios Ecumenicos
Apartado 594
La Habana

MEXICO - MEXIQUE

Centro de Estudios Ecumenicos
Guty Cardenas 131
Mexico 20, D.F.

URUGUAY

Rama Uruguaya
Plaza Cagancha 1342
Piso 10, of 3
Montevideo

NORTH AMERICA - AMERIQUE DU NORD

CANADA

C.C.C. Office National d'Oecuménisme
1542 rue Drummond, Ch 214
Montréal 107, Qué. (Sector Français)

830 Bathurst St.
Toronto 179, Ont. (English Sector)

Le Centre « Dialogue »
2185, rue Bishop
Montréal 247, Qué.

Centre Mi-ca-el
4661 Queen Mary Road
Montréal 247, Qué.

Centre Monchanin
4917 St. Urbain
Montréal 151

Le Centre d'Oecuménisme
1444 Drummond
Montréal 107, Qué.

Ecumenical Institute of Canada
11 Madison Ave.
Toronto 180

Paulist Information Centre
830 Bathurst St.
Toronto 4, Ontario

Ecumenical Institute of Campa
97 St. George Street
Toronto

U.S.A. - ETATS-UNIS

Consultation on Church Union
228 Alexander St.
Princeton, N.Y. 08540

Council of Christian Unity
222 So. Downey Ave.
Indianapolis, Ind. 46207

The Ecumenical Continuing
Education Center
Yale University
363 St. Ronan St.
New Haven, Conn. 06511

The Ecumenical Institute
Box 171
Morrimac, Mass. 01860

Ecumenical Institute
3444 Congress Parkway
Chicago, Ill. 60624

The Ecumenical Institute
Wake Forest University
Winston-Salem, North Carolina 27109

Graymoor Ecumenical Institute
Friars of the Atonement
Garrison, N.Y. 10524

The Gustav Weigel Society
P.O. Box 29038
Washington, D.C. 20017

Institute for Ecumenical and
Cultural Research
Collegeville, Minnesota 56321

John XXIII Center for
Eastern Christian Studies
Fordham University
Bronx, N.Y. 10458

Kansas City Ecumenical Library
5221 Rockhill Rd.
Kansas City, Missouri 64110

North American Academy of
Ecumenists
c/o N.Y. Theological Seminary
235 East 49 St.
N.Y.C., N.Y. 10017

Packard Manse Ecumenical Center
Stoughton, Mass. 02072

Paulist Institute for
Religious Research
415 West 59th St.
New York, N.Y. 10019

LIST OF THE ADDRESSES OF WORLD CONFESSIONAL BODIES, INTERNATIONAL INTERRELIGIOUS ORGANIZATIONS, NATIONAL COUNCIL OF CHURCHES AND ROMAN CATHOLIC EPISCOPAL CONFERENCES.

For information about ecumenical and interreligious activity write directly to the particular organization.

LISTE DES ORGANISMES INTERNATIONAUX CONFESSIONNELS ET INTERRELIGIEUX, DES CONSEILS NATIONAUX DES EGLISES ET DES CONFERENCES EPISCOPALES CATHOLIQUES ROMAINES.

Pour toute information prière d'écrire directement a chaque organisation respective.

AFRICA - AFRIQUE

ANGOLA

Conferencia Episcopal de Angola e S. Tomé
C.P. 1230
Luanda

BURUNDI

Conférence des Ordinaires du
Ruanda et du Burundi
B.P. 1390
Bujumbura

CAMEROUN

Conférence Episcopale du Cameroun
B.P. 297
Yaoundé

CONGO

Conférence Episcopale du Congo
B.P. 2301
Brazzaville

REP. DEM. DU CONGO - KINSHASA

Secrétariat Général de l'Episcopat du Congo
B.P. 3258
Kinshasa/Kalina

THE IVORY COAST - COTE D'IVOIRE

Conférence Episcopale de Côte d'Ivoire
B.P. 8016
Abidjan

GHANA

The Christian Council of Ghana
P.O. Box 919
Accra

KENYA

All Africa Conference of Churches
P.O. Box 20301
Nairobi

Ass. of East African Episcopal
Conferences
P.O. Box 21191
Nairobi

Christian Council of Kenya
P.O. Box 5009
Nairobi

MALAGASY REPUBLIC - REPUBLIQUE MALGACHE

Fiombonan' ny Fiangonana
Protestanto eto Madagaskara
(Malagasy Christian Council)
Ambavahadimitafo
Tananarive

MALAWI

The Catholic Secretariat of Malawi
P.O. Box 5368
Limbe

Christian Service Committee
P.O. Box 949
Blantyre

MOZAMBIQUE

Christian Council of Mozambique
C.P. 21
Lourenco Marques

NIGERIA

Christian Council of Nigeria
1 Oil Mill Street, Box 2838
Lagos

National Episcopal Conference of Nigeria
Catholic Secretariat
P.O. Box 951
Lagos

NORTH AFRICA - AFRIQUE DU NORD

Conférence Episcopale d'Afrique du Nord
13 rue Khelifa Boukhalfa
Alger

RHODESIA

Christian Council of Rhodesia
P.O. Box 3566
Salisbury

Rhodesia Catholic Bishops Conference
P.O.B. 2591
Salisbury

SENEGAL

Fédération des Missions
Protestantes
P.O. Box 150
Dakar

SIERRA LEONE

United Christian Council of
Sierra Leone
P.O. Box 404
Freetown

SOUTH AFRICA - AFRIQUE DU SUD

Christian Council of South Africa
706/707 N.B.S. Building
11 Greenmarket Square, P.O. Box 2846
Cape Town

South African Bishops Conference
Standard Bank Buildings
Paul Kruger St.
P.O. Box 941
Pretoria

The South African Council of Churches
P.O. Box 31190
Braamfontein, Transvaal

SUDAN - SOUDAN

Sudan Council of Churches
P.O. Box 317
Khartoum

UGANDA

Joint Christian Council
P.O. Box 2886
Kampala

ZAMBIA

Catholic Bishop's Secretariat
P.O. Box 1965
Lusarca

Christian Council of Zambia
Box 8018, « Woodlands »
Lusaka

ASIA AND THE NEAR EAST
ASIE ET PROCHE-ORIENT

BURMA - BIRMANIE

East Asia Christian Conference
140 Pyi-daungsu-yeiktha Road,
Rangoon

Burma Catholic Bishop's Conference
289 Theinbgu St.
Rangoon (G.R.O.)

Burma Christian Council
20 Signal Pagoda Road
Rangoon

CEYLON

Ceylon Catholic Bishops Conference
976 Maradana Rd.
Colombo 8

National Christian Council of Ceylon
61 Sir James Peiris Mawata
Colombo 2

CHINA

Catholic Central Bureau
34, lane, 22, Kuang Fu Rd.
Taipei, Taiwan (Formosa)

HONG KONG

Hong Kong Christian Council
Christian Centre
Metropole Bldg.
57 Peking Road
Kowloon

INDONESIA

Council of Churches in Indonesia
Djl. Salemba Raya 10
Djakarta IV/3

Sekretariat Djendral Konferensi
Taman Tjut Mutiah 10
Djakarta II/14

ISRAEL

Conférence Evéques Latins du
Proche-Orient
Patriarcat Latin P.O.B. 14-152
Jerusalem

United Christian Council in Israel
P.O. Box 116
Jerusalem

INDIA

Conference of Churches of Christ
in Western India
P.O. Box 26, Baramati, Dist Poona
Maharashtra

National Christian Council of India
Christian Council Lodge
Nagpur 1
Maharashtra

JAPAN

National Catholic Committee of Japan
10-1 Rokubancho
Chiyodaku, Tokyo, 102

National Christian Council of Japan
Kyobunkwan Building, 2 Ginza, 4-chome
Chuo-ku
Tokyo

KOREA

Catholic Conference of Korea
C.P.O. Box 16
Seoul

National Christian Council of Korea
P.O. Box 134
Kwang-Wha-Moon P.O.
Seoul

LAOS

Conférence Episcopale Laos-Cambodge
Mission Catholique
Vientiane

LEBANON - LIBAN

Near East Council of Churches
P.O. Box 5376
Beirut

MALAYSIA

Council of Churches of Malaysia and Singapore
6 Mount Sophia
Singapore 9

PAKISTAN

East Pakistan Christian Council
11 Dilu Road
P.O. Box 220
Dacca

West Pakistan Christian Council
P.O. Box 357
Lahore

PHILIPPINES

Catholic Bishops Conference
2655 F.B. Harrison
Pasay City P.O. Box 1160
Manila

National Council of Churches in the Philippines
941 Epifanio de los Santos Avenue
Quezon City
(P.O. Box 1767, Manila)

SINGAPORE

Catholic Episcopal Conference
P.O. Box 108
Miri
Saravak via Singapore

THAILAND

National Council of Churches in Thailand
14 Pramuan Road
Bangkok

TURKEY - TURQUIE

Eastern Ortodox Episcopate
Ecumenical Patriarchate
Phanar, Istanbul

AUSTRALASIA AND THE PACIFIC
AUSTRALASIA ET PACIFIQUE

AUSTRALIA

Australian Council of Churches
Room 2, 3rd Floor, 411 Kent Street
Sydney, N.S.W. 2000

FIJI - FIDJI

Conferentia Episcopalis Pacifici
P.O. Box 1200
Suva

Pacific Conference of Churches
P.O. Box 357
Suva

NEW ZEALAND - NOUVELLE-ZELANDE

The R.C. Episcopal Conference
C.P.O. Box 198
Wellington

National Council of Churches
in New Zealand
P.O. Box 297
Christchurch, C.1.

EUROPE

AUSTRIA - AUTRICHE

Oekumenischer Rat der Kirchen
in Osterreich
Schottenring 17
Wien I

Osterreichischer Missionsrat
Gumpendorfer Strasse 129
Wien VI

BELGIUM - BELGIQUE

Fédération des Eglises Protestantes
de Belgique
3 rue du Champ de Mars
Bruxelles 5

Conférence Episcopale Belge
Rue Guimard 5
1040 Bruxelles

Mission Protestante de Belgique
5 rue de Champ de Mars
Bruxelles 5

CZECHOSLOVAKIA - TCHECOSLOVAQUIE

Ekumenicka Rada Cirkvi
v Ceskoslovensku
Jungmannova 9
Prague 2

DENMARK

Okumeniske Faellesrad i Danmark
Norregade 11
Copenhagen K

ENGLAND - ANGLETERRE

British Council of Churches
10 Eaton Gate
London S.W. 1

Conference of Missionary Societies
in Gt. Britain and Ireland
Edinburgh House, 2 Eaton Gate
London S.W.1.

Friends World Committee for
Consultation
Hdq.: Woodbrooke, Selly Oak
Birmingham 29

General Secretariat: Episcopal
Conference of England and Wales
Archbishop's House Westminster
London S.W.1.

International Congregational Council
11 Memorial Hall
Farrington St.
London EC 4

SPAIN - ESPAGNE

Alianza Evangelica Espanola
calle Verdi 189
Barcelona 12

El Secretariado del Episcopado
Espanol
la calle Alfonso XI, no. 4
Madrid (14)

FINLAND

Ecumenical Council of Finland
Aleksanterink 15 B 4
Helsinki 10

FRANCE

Alliance Evangélique Française
47 rue de Clichy
Paris IXe

Secrétariat Général de l'Episcopat Catholique
106 Rue du Bac
75 Paris VIIe

Societé des Missions Evangéliques de Paris
102 Boulevard Arago
75 Paris 14

GERMANY - ALLEMAGNE

Arbeitgemeinschaft Christlicher
Kirchen in Deutschland
Bockenheimer Landstrasse 109
6 Frankfurt/Main

Deutscher Evangelischer
Missions-Rat
Mittelweg 143
Hamburg 13

GREECE

Ekklesia tes Ellados
Athene

HOLLAND

Bischoppenkonferentie Van de
R.K. Kerk
Maliebaan 40
Utrecht

Oecumenische Raad Van Kerken
in Nederland
Maliebaan 88
Utrecht

Nederlandse Zendingsraad
37 Prins Hendriklaan
Amsterdam

HUNGARY - HONGRIE

Ecumenical Council of
Hungarian Churches
Szabadsag tér 2. I.
Budapest V

IRELAND - IRLANDE

Irish Catholich Episcopal Conference
Kilmoyle
N. Circular Rd.
Limerick

ITALY - ITALIE

Conferenza Episcopale Italiana
Via della Conciliazione, 1
00193 Roma

Consiglio Federale delle Chiese
Evangeliche d'Italia
Via IV Novembre, 107
00187 Roma

MALTA

The Episcopal Conference of Malta
Archbishop's Curia
Valletta

NORWAY - NORVEGE

Conferentia Episcoporum Scandiae
Secretariatus Generalis
Akersvejen 5
Oslo 1

Norsk Mellomkirkelig Institutt
Munchsgt. 2
Oslo 1

POLAND - POLOGNE

Chrzescijanska Rada Ekumeniczna w Polsce R.E.
ul. Swierczewskiego 76 a
Warsaw

Sekretariat Episkopatu Polski
Warszawa 40
(Stare Miasto)
ul. Dziekania 1

PORTUGAL

Alianca Evangelica Portuguesa
Rua do Arco a S. Mamede n. 9, 3 D
Lisbon 2

Conférence Episcopale Catholique
Palma de Cima
Lisboa 4

RUMANIA - ROUMANIE

Patriarch de l'Eglise Orthodoxe
Roumaine
Stre. Patriarchiei 2
Bucuresti

SCOTLAND - ECOSSE

Scottish Catholic Episcopal Conference
156, King's Gate
Aberdeen

SWEDEN - SUEDE

Svenska Missionsradet
Tegnérgatan 8
Stockholm

Swedish Ecumenical Council
Box 68
Sigtuna

SWITZERLAND - SUISSE

Alliance of the Reformed Churches
Throughout the World Holding
the Presbyterian Order
150 route de Ferney
1211 Geneva 20

Brethren Service Commission
150 route de Ferney
1211 Geneva 20

Christian Medical Commission
150 route de Ferney
1211 Geneva 20

Churches Committee of Migrant
Workers
150 route de Ferney
1211 Geneva 20

Conférence des Evêques Suisses
1950 Sion 2
C.P. 136

Conference on European Churches
150 route de Ferney
1211 Geneva 20

Conseil Suisse des Missions Evangéliques
6 Balmweg
3007 Berne

Diakonia
150 route de Ferney
1211 Geneva 20

International Christian Youth Exchange
150 route de Ferney
1211 Geneva 20

International Fellowship of
Evangelical Students
Chemin de Chandolin, 8
Lausanne

Lutheran World Federation
150 route de Ferney
1211 Geneva 20

Schweizerischer Evangelischer
Kirchenbund
Celigny, Geneva

World Alliance of Young Men's
Christian Associations
37 Quai Wilson
Geneva

World Council of Christian Education
150 route de Ferney
1211 Geneva 20

The World Council of Churches
150 route de Ferney
1211 Geneva 20

World Student Christian Federation
P.B. 206
1211 Geneva 3 Rive

U.R.S.S. - RUSSIE

Russian Orthodox Patriarchate
Chisty Pereulok 5
Moscow 34

YUGOSLAVIA - YOUGOSLAVIE

Conférence Episcopale Yougoslavie
Kaptol 31
Zagreb

Ecumenical Council of Churches in Yugoslavia
Fah 182
Belgrade

LATIN AMERICA AND THE CARRIBEAN
AMERIQUE LATINE ET CARAIBES

ARGENTINA

Federaciòn de Eglesias Evangélicas
Tucumàn 358-6° « L »
Buenos Aires

Secretariado General del
Episcopado Argentino
Paraguay 1867
Buenos Aires

BAHAMAS

Bahamas Christian Council
c/o The Rt. Rev. The Lord Bishop
of Nassau and the Bahamas
P. O. Box 107
Nassau

BRAZIL - BRESIL

Confederaçao Evangélica do Brasil
Av. Erasmo Braga 277
(Caixa Postal 260)
Rio de Janeiro

Conférencia Nacional dos Bispos
do Brasil
Caixa Postal 85-ZC-01
Rio de Janeiro - G. B.

CHILE

Sec. Gen. del Episcopado de Chile
Cienfuegos 47
Casilla 13191 - Correo 21
Santiago de Chile

Concilio Evangélico de Chile
Clasificador 682, Compania 1560
Bombero Salas 1351
Santiago

COLUMBIA

C.E.L.A.M.
Apartado Aéreo 52-78
Bogotà

Confederaciòn Evangélica de Colombia
Apdo. aéreo 3604
Bogotà

CUBA

Concilio Cubano de Iglesias
Evangelicas
Neptuno 629
Havana 2

ECUADOR

Conference Episcopal Ecuatoriana
Apartado 1081
Quito

HAITI

Conférence Episcopale Haïtienne
Archevêché
Port-au-Prince

JAMAICA - JAMAÏQUE

Jamaica Council of Churches
6 Hope Road
Kingston 10

MEXICO - MEXIQUE

Concilio Evangelico de Mexico
Apdo. 1830
Mexico 1, D.F.

PANAMA

Conferencia Episcopal Panamena
Apartado 386
Panama, R.P.

PERU - PEROU

Concilio Nacional Evangélico
del Peru
Apdo. 2566
Lima

URUGUAY

Comision Provisoria Pro Unidad
Evangélica Latinoamericana
(provisional regional body)
Paysandu 893 1er piso,
Casilla 1773
Montevideo

TRINIDAD AND TOBAGO - TRINITE ET TOBAGO

Federal Council of Evangelical
Churches of Trinidad and Tobago
P.O. Box 248
Port of Spain

NORTH AMERICA
AMERIQUE DU NORD

CANADA

Canadian Catholic Conference
General Secretariat
90 Parent Ave.
Ottawa 2, Ont.

Canadian Council of Churches
40 St. Clair Avenue East
Toronto 7, Ont.

United Church of Canada
United Church House
85 St. Clair Ave. E
Toronto 7, Ont.

U.S.A. - ETATS-UNIS

Baptist World Alliance
1628 16th Street, N.W.
Washington, D.C. 20009

Mennonite World Conference
3003 Benham Ave.
Elkhart, Ind. 46514

The National Council of the Churches
of Christ - General Secretariat
475 Riverside Dr.
N.Y.C. N.Y. 10027

The United Church of Christ
297 Park Ave. So.
N.Y.C., N.Y. 10010

U.S. Conference of Catholic Bishops
1312 Mass. Ave. N.W.
Washington, D.C. 20005

World Christian Endeavor Union
1221 East Broad St.
Columbus, Ohio 43216

World Convention of Churches
of Christ (Disciples)
Room 448, 475 Riverside Drive
New York 10027, N.Y.

World Methodist Council
777 U.N. Plaza
New York

Arti Grafiche Scalia - 00149 Roma - Via di Vigna Jacobini, 5 - Tel. 555.890