

CENTRO PRO UNIONE

N. 70 - Fall 2006
ISSN: 1122-0384



semi-annual Bulletin

In this issue:

<i>Letter from the Director</i>	p. 2
<i>La preghiera per l'unità da P. Paul Wattson al Concilio Vaticano II e alla collaborazione con il Consiglio Ecumenico delle Chiese</i> Eleuterio F. Fortino	p. 3
<i>Anglicanism and Eucharistic Ecclesiology</i> Paul Avis	p. 11
<i>A Contemporary Lutheran View of the Papacy. The Possibility for Ecumenical Advance</i> William G. Rusch	p. 19

Centro Pro Unione - Via S. Maria dell'Anima, 30 - 00186 Rome, Italy

A Center conducted by the Franciscan Friars of the Atonement

www.prounione.urbe.it

Director's Desk

In this issue you will find the up-date of the Bibliography of the International Interchurch Theological Dialogues. You may also find the up-to-date bibliography (in real time) on our web site at all times (<http://www.prounione.urbe.it> click on library and then go to the bibliography of interconfessional dialogues).

In this issue of the *Bulletin*, we are pleased to present the last of the lectures from the **Centro Pro Unione**'s special series on the Eucharist. Prof. Paul De Clerck speaks of the challenges that the third millennium poses to the celebration of the Eucharist. George Tavard's conference, given at the Centro during this year's celebration of the Week of Prayer for Christian Unity, entitled "Hospitality as Ecumenical Paradigm" is also included. Prof. Tavard is no stranger to the Centro since he has spoken here many times both during the Second Vatican Council as well as afterwards.

The ninth annual Paul Wattson/Lurana White lecture will be given by Gillian Kingston, Methodist member of the International Methodist-Catholic Dialogue from Ireland. More details of the lecture will be forthcoming in the Fall issue of the *Bulletin*.

The ecumenical symposium sponsored by the Ecumenical Institute «Studi Ecumenici» San Bernardino and the **Centro Pro Unione** held at the Pontifical University of St. Thomas Aquinas - Angelicum, Rome, from Dec 1-3, 2005 on the theme of "The Relation between Bishop and the Local Church: Old and New Questions in Ecumenical Perspective" was a big success. The acts will be published in a future issue of *The Jurist* (in English) and in *Studi ecumenici* (in Italian).

Activities of the Centro this year have included courses that were conducted for Caldwell College (USA) on "Faiths Seeking Understanding" and St. Olaf's College of Minnesota (USA) "On Christian Rome." in addition to these groups, we received 37 students and faculty from the Ecumenical Institute of Bossey. In addition conferences held this year include "Anglicanism and Eucharistic Ecclesiology" by Dr. Paul Avis from the University of Exeter and "A Contemporary Lutheran View of the Papacy: The Possibility for Ecumenical Advance" by Prof. William Rusch of the Evangelical Lutheran Church in America. These texts will be found in the Fall issue.

Our researcher, Dr. Teresa Francesca Rossi, attended the 40th Anniversary Consultation on the mandate of the Joint Working Group between the Catholic church and WCC in Geneva where she presented a paper: "Towards the Renewal of Ecumenism in the 21st Century: The Contribution of the JWG". Since she is an expert in Pentecostalism, she also attended the Azusa Street Centennial. "Together Again," held in Los Angeles as guest of the International Charismatic Committee.

The Director gave a paper: "Learnings on Apostolicity from the Anglican and Methodist Dialogues" at the University of Durham in honor Walter Cardinal Kasper who received an honorary doctorate. In addition he gave the Runcie Lecture "Constructing Local Theologies. A Challenge for the Future" at the graduation of the Graduate Theological Foundation (GTF). The Centro's Annual Summer course on the ecumenical and interreligious movements is an approved course of the GTF.

This periodical is indexed in the *ATLA Religion Database*, published by the American Theological Library Association, 250 S. Wacker Drive, 16th Floor, Chicago, IL 60606 (<http://www.atla.com>).

James F. Puglisi, sa
Director





CC

Centro Conferenze

La preghiera per l'unità da P. Paul Wattson al Concilio Vaticano II e alla collaborazione con il Consiglio Ecumenico delle Chiese

Eleuterio F. Fortino

Sotto-Segretario del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani

Ottava conferenza annuale in onore di Padre Paul Wattson e Madre Lurana White
fondatori della Congregazione Francescana dell'Atonement

(Conferenza tenuta presso il **Centro Pro Unione**, sabato, 17 dicembre 2005)

Introduzione

“Sulla via ecumenica verso l'unità, *il primato spetta senz'altro alla preghiera comune*, all'unione orante di coloro che si stringono insieme attorno a Cristo stesso. Se i cristiani, nonostante le loro divisioni, sapranno sempre di più unirsi in preghiera comune attorno a Cristo, crescerà la loro consapevolezza di quanto sia limitato ciò che li divide a paragone di ciò che li unisce”¹. Questa affermazione dell'Enciclica di Giovanni Paolo II *Ut Unum Sint* (1995) sulla possibilità, sul significato e sugli effetti della preghiera comune segna il traguardo di un lungo e doloroso percorso fatto dalla Chiesa cattolica. Tale percorso parte, per i cattolici, dalla proibizione della preghiera comune, all'ammissione della sola recita del *Padre Nostro* in speciali circostanze², alla discussione nel Concilio Vaticano II fino alla individuazione della base teologica della possibilità di pregare insieme, nonché alla sua significativa e efficace utilità ecumenica. In questo processo vari pionieri in tempi e in luoghi diversi hanno promosso iniziative di riflessione teologica e di pratiche realizzazioni di gruppi di preghiera, con varie prospettive e impianti teologici.

Tuttavia va qui notato che la preghiera per l'unità è stata sempre presente nella Chiesa, in connessione con il problema della divisione come problema grave per la coscienza ecclesiale e con importanti proclamazioni e appelli connessi alle diverse iniziative per la ricomposizione dell'unità (crociate, Concili anche immaginati come ecumenici – Leone

II, Firenze), con inviti (gli ortodossi per esempio sono stati invitati al Concilio Vaticano I) e generalmente con *appelli al ritorno* nella Chiesa Madre. In questo contesto era la *preghiera comune* che destava difficoltà. Il progresso conosciuto dal processo della preghiera per l'unità è avvenuto nel passaggio *dalla preghiera nella propria Chiesa per l'unità*, nel senso di ricongiungimento degli altri cristiani nella comunità di chi pregava, *alla preghiera comune* fra cristiani di Chiese e Comunità non in piena comunione *per la piena comunione*. Ciò necessariamente presupponeva un progresso previo nella concezione della ricerca dell'unità nel contesto ecclesologico.

Vi sono state anche iniziative che dalla fine del secolo XIX e durante il secolo XX hanno inciso sulla storia e noi oggi godiamo dei frutti da esse prodotti e di cui l'attuale prassi della preghiera per l'unità rimane segnata.

1. Leone XIII e il Novenario per l'unità

Il Papa Leone XIII (1878-1903) ha avuto fortemente presente la questione della divisione e dell'unità dei cristiani. Particolarmente con gli orientali, ma non esclusi gli occidentali. Infatti per iniziativa della preghiera per l'unità egli non si rivolge ad un gruppo particolare. Lo storico Rosario F. Esposito in un'opera che considera l'azione di Leone III verso l'Oriente Cristiano così si esprime circa l'iniziativa per la preghiera: “Con il Breve *Provida Matris*³ (5 maggio 1895) egli indicava precisi particolari per la novena di Pentecoste, allo scopo di favorire l'unione dei dissidenti con la Cattedra di Pietro. Dal testo del Breve non si deduce che egli si rivolgesse ad una Comunità particolare di separati, ma, come farà anche nella seconda enciclica sullo Spirito Santo, la *Divinum illud munus*, si occupa genericamente dei dissidenti, sia Orientali che Protestan-

¹ Lettera Enciclica *Ut Unum Sint*, 22.

² “Benché in tutte queste riunioni e conferenze si debba evitare qualsiasi *communicatio in sacris*, però non è proibita la recita del *Padre Nostro* o di una preghiera approvata dalla Chiesa cattolica, con cui le stesse riunioni vengano aperte e chiuse”, da “Istruzione della Suprema S. Congregazione del S. Offizio all'Episcopato cattolico sul Movimento ecumenico - V, 23”, (20 dicembre 1949), in C. BOYER e D. BELLUCCI (eds), *Unità cristiana e movimento ecumenico: testi e documenti*” (Roma: Studium, 1963).

³ AAS 27, 326 (1895) 645-647.

ti⁷⁴.

Leone XIII invita ad un novenario nell'imminenza della Pentecoste per rivolgersi "concordi e con straordinario ardore a Dio, insistendo in quella preghiera: Manda o Signore il tuo Spirito e rinnova la faccia della terra". Uno dei frutti sarà che "più stretto facciasi e si mantenga il consenso e l'unione degli animi, quale si addice ai figli della Chiesa". Qui il Papa sta parlando della Chiesa cattolica. Ma aggiunge: "Da questo esempio poi di cristiana concordia fra i cattolici, da questo religioso impegno di preghiera al Paraclito è da sperare sommamente che si promuova la riconciliazione dei dissidenti fratelli, alla quale noi abbiamo rivolto le cure affinché essi sentano medesimamente in se stessi quello che in Cristo Gesù (Fil II,5), partecipando un giorno alla stessa fede e speranza, stretti da dolcissimi vincoli di perfetta carità".

Per promuovere e avvalorare il novenario il Papa concede le indulgenze: "A tutti coloro che per nove giorni continui innanzi alla Pentecoste faranno quotidianamente e devotamente, o in pubblico o in privato, alcune preghiere particolari allo Spirito Santo, concediamo per ciascun giorno indulgenza di sette anni e altrettante quarantene; ed indulgenza plenaria per una sola volta in qualsivoglia dei detti giorni o nel giorno di Pentecoste, o in uno dei giorni seguenti, purché confessati e comunicati preghino secondo la Nostra intenzione di sopra espressa"⁷⁵. Inoltre concede le stesse indulgenze a chi "pregherà di nuovo con le stesse condizioni negli otto giorni seguenti la pentecoste".

Un vestigio di questa iniziativa leoniana si riscontra ancora oggi nella prassi di alcuni Paesi di celebrare la preghiera per l'unità attorno a Pentecoste.

2. P. Paul Wattson e l'Ottavario per l'unità dei cristiani

Mentre si divulgava lentamente la prassi del novenario p. Paul Wattson, un episcopaliano americano, assieme ad un altro episcopaliano p. Spencer Jones, lanciava (1908) un'altra iniziativa un ottavario di preghiera per l'unità dei Cristiani da realizzare tra il 18 e il 25 gennaio (*The Church Unity Octave*). L'anno seguente (1909) p. Wattson e la sua Society of the Atonement, aderivano alla Chiesa cattolica e questa adesione collettiva veniva approvata dalla Santa Sede. Tre mesi dopo l'Ottavario veniva approvato dall'Arcivescovo di New York e dal Nunzio Apostolico negli Usa.

Ciò mostra chiaramente due fatti: da una parte il particolare interesse spirituale di p. Wattson per l'unità dei cristiani e dall'altra la sollecita considerazione positiva delle autorità ecclesiastiche locali, in genere prudenti e lente, per l'iniziativa di p. Wattson.

Questa iniziativa, manteneva l'obiettivo dell'unità della Chiesa, ma mutava il periodo e la durata della preghiera (18-25 gennaio invece che nel periodo di Pentecoste e ottavario anziché novenario). La domanda è stata fatta, per mezzo di una lettera indirizzata alla rivista *The Lamp*

⁷⁴ R. F. ESPOSITO, *Leone XIII e l'Oriente Cristiano: studio storico-sistemico* (Roma: Edizioni Paoline, 1960) 457.

⁷⁵ Cfr. il testo in C. BOYER e D. BELLUCCI (eds), *Unità Cristiana...*, op. cit., 31-33.

(*"Perché un ottavario e non una novena?"*)⁷⁶. P. Paul Wattson ha così risposto: "L'adeguatezza di un ottavario – che ha inizio con una festa in onore di ciò che Dio stesso ha costituito quale centro dell'unità cattolica, e cioè la cattedra di Pietro, e che termina con la festa della conversione del grande apostolo dei gentili – è così ovvia che non ha bisogno di tante spiegazioni. Quando il fondatore del cristianesimo ha pregato per l'unità dei suoi discepoli, la ragione che ha dato è stata "che il mondo creda". Dobbiamo quindi cominciare con l'unità così da poter concludere nella conversione di tutto il mondo. La cattedra di Pietro rappresenta la prima; S. Paolo, il missionario convertito, rappresenta la seconda. Inoltre proprio una ottava, come in musica – è la scala dell'armonia – può simboleggiare l'armonia e l'unità dei cristiani"⁷⁷.

La scelta delle nuove date offriva in realtà a p. Wattson la possibilità di sottolineare il fondamento e un'indicazione teologica per la preghiera per l'unità. L'unità dei cristiani si dovrà realizzare attorno alla cattedra di Pietro con l'aggregazione ad essa di quelle comunità che si erano nel tempo staccate da Roma. Il punto fermo è la cattedra di Pietro.

L'unità poi, nella linea della preghiera di Gesù, riportata dal Vangelo di S. Giovanni, è orientata all'evangelizzazione, anzi è una condizione "perché il mondo creda".

Vi è stata una progressiva divulgazione ed accoglienza dell'iniziativa da parte di vescovi, di America, dell'Europa, di vescovi latini e orientali cattolici. P. Wattson ha organizzato una vera rete di comunicazione con l'episcopato allo scopo di estendere la pratica di preghiera alla Chiesa Universale. Ad un certo punto il Card. Farley, Arcivescovo di New York, ha chiesto il riconoscimento ufficiale della Santa Sede dell'Ottavario "come preghiera della Chiesa Universale". Il 25 febbraio del 1916, il Santo Padre Benedetto XV con il Breve *Ad perpetuam rei memoriam*⁷⁸ ha esteso all'intera Chiesa cattolica l'appello per l'ottavario. Il Breve innanzitutto ricorda che "è stato sempre interesse dei Romani Pontefici", ma che è stato pure "oltremodo a cuore che i cristiani acerbamente allontanatesi dalla religione cattolica vengano infine richiamati ad essa come a madre abbandonata". Quindi il Papa afferma che con animo lieto ha appreso dell'iniziativa di p. Wattson e del fatto che essa sia stata approvata dai vescovi degli Stati Uniti e benedetta da Papa Pio X. "Perciò - aggiunge - onde le sopraddette preghiere vengano rivolte a Dio dovunque e con abbondante frutto degli animi per ottenere più facilmente l'esito desiderato, Noi, dopo aver ascoltato anche i venerabili nostri fratelli, i cardinali inquisitori generali, concediamo ed elargiamo misericordiosamente nel Signore l'indulgenza e remissione

⁷⁶ La rivista *The Lamp (La lampada)* è stata fondata il 23 febbraio 1903 da Padre Paul Wattson e ha continuato la sua attività di promozione della pratica della preghiera per l'unità fino al 1971. È stata la più longeva delle iniziative letterarie di p. Paul, che la curava con dedizione egli stesso. Il primo numero citava un versetto di Isaia che indicava l'impulso interiore del fondatore: "Per amore di Sion non miterò in silenzio, per amore di Gerusalemme non mi darò pace, finché non sorga come stella la sua giustizia e la sua salvezza non risplenda come lampada" (Is.62,1).

⁷⁷ Riportato da D. GANNON, S.A., *Father Paul of Graymoor* New York: The Macmillan Company, 1951) 260.

⁷⁸ Cfr. C. BOYER e D. BELLUCCI (eds), "Unità Cristiana...", op. cit., 57-58.

plenaria di tutti i peccati a tutti i singoli fedeli di ambo i sessi che avranno recitato ogni anno una volta al giorno le preci sotto riportate dal giorno 18 del mese di gennaio, sacro alla cattedra romana di S. Pietro, fino al giorno 25 dello stesso mese”. In seguito il Breve indica altre possibilità e condizioni per le indulgenze nell’osservanza dell’Ottavario. L’approvazione e la concessione di indulgenze ratificava l’iniziativa dell’Ottavario e la proponeva all’intera Chiesa cattolica. Ne risultava una ampia divulgazione particolarmente in Inghilterra, Irlanda, Scozia, Belgio, Francia, Polonia e Italia⁹.

Un’altra petizione è stata fatta a Roma per rafforzare quella pratica di preghiere. Il Breve di Benedetto XV di fatto aveva dato un decisivo impulso al fondatore di sollecitare l’appoggio dei vescovi cattolici. Nel 1925 venendo a Roma p. Watson recava la petizione sottoscritta da 200 vescovi e da oltre 5.000 sacerdoti religiosi e laici, orientata ad ottenere dalla Santa Sede una disposizione che rendesse “Obbligatorio l’Ottavario” nello stesso modo in cui erano prescritte le devozioni alla Beata Vergine nel mese di maggio e di ottobre. Nel 1934 la Congregazione dei Riti risponde che la richiesta non può essere accolta prima di aver ulteriormente accertato la sua reale diffusa osservanza nel mondo cattolico. Per decenni però l’Ottavario si era progressivamente diffuso e ha ispirato la preghiera per l’unità tra i cattolici. In quel tempo p. Watson aveva dato all’iniziativa il sottotitolo “Ottavario della Cattedra dell’unità”. I suoi biografi lo esplicitano così: “Intendeva sottolineare così il carattere papale dell’unità per la quale si pregava, riferendo la parola “cattedra” al Trono di Pietro, sede dell’autorità del Papa sulla Chiesa. Inoltre il nuovo titolo differenziava l’Ottavario da tutte le altre iniziative a favore dell’unione tra protestanti”¹⁰. Infatti anche al di fuori della Chiesa cattolica si pregava per l’unità. Nel 1926, per esempio, la Commissione “Fede e Costituzione” pubblicava “Suggerimenti per l’ottavario di preghiera per l’unità dei cristiani”. È utile rilevare come anche quella Commissione aveva assunto il termine di “ottavario”. L’iniziativa di p. Watson aveva la sua propria caratteristica: l’Ottavario – proposto da p. Watson - era orientato a sollecitare la ricomposizione dell’unità attraverso l’unione corporativa con Roma. I due recenti biografi, entrambi membri della Comunità di p. Watson, osservano: “Padre Paolo (Watson) constatava che per la maggior parte degli altri cristiani era impossibile partecipare al suo Ottavario finché questo fosse rimasto esplicitamente orientato nel senso di una “sottomissione” dei non cattolici alla Santa Sede. Bisogna ricordare però che in una lettera scritta un anno prima di morire, p. Watson suggeriva che ortodossi, anglicani e protestanti potessero pregare *in maniera generale per la realizzazione dell’unità*”¹¹.

I due citati biografi presentano due osservazioni realistiche.

⁹ Cfr. D. GANNON, S.A., *Father Paul...*, op. cit., 161.

¹⁰ C. ANGELL e C. La FONTAINE, *Un profeta dell’unità: P. Paolo Watson*, S.A. (Roma: Centro Pro Unione, 1984) 118. Forse qui gli autori si riferiscono a queste altre iniziative: il *Church Unity Octave Council* di Spencer Jones, (1921), la *Catholic League* (1917); il *Council for promoting Catholic Unity* (1920) e la *Settimana di preghiera dell’Alleanza Evangelica*, di spiro missionario e inizialmente anticattolica.

¹¹ Ibidem, 118.

Innanzitutto che l’estensione del concetto basilare dell’Ottavario, di cui parlava p. Watson, “si realizzò nel 1935, grazie all’impegno di un sacerdote cattolico della diocesi di Lyon”, l’Abbé Paul Couturier. In secondo luogo, ma decisamente, affermano i biografi: “I contrasti cessarono nel 1964 con la promulgazione da parte del Concilio Vaticano II, del Decreto sull’ecumenismo, che revocava la condanna della preghiera comune”¹². Non solo ma il Decreto ne offriva la base teologica e ne indicava l’utilità tanto da raccomandarla.

3. Abbé Paul Couturier e l’Ottava - Settimana per l’unità dei cristiani

L’Abbé Paul Couturier (1881-1953), sacerdote di Lyon, ha pubblicato nel 1935 sulla *Revue Apologetique* l’articolo – urto, come è stato definito, “dal quale è nato tutto il metodo dell’ecumenismo spirituale, a cui resterà legato il nome di don Couturier”¹³. Nel 1932, durante un soggiorno al monastero benedettino di Amay-sur-Meuse (oggi Chevetogne) studiò gli scritti di Don Lambert Beauduin e del Card. Mercier. Rientrato a Lyon, con l’appoggio dell’Arcivescovo, iniziò a promulgare l’idea dell’Ottava di preghiera per l’unità dei cristiani. Nel 1935 chiarì il suo orientamento per la preghiera così formulato: “*Si faccia l’unità visibile del Regno di Dio, come Cristo vuole e mediante i mezzi che egli vorrà*”¹⁴. Questa formula riuscì a divulgare l’idea e facilitare la preghiera, in senso più sereno. Di fatti si inseriva nell’orientamento della domanda del Padre Nostro: “Sia fatta la tua volontà”. Va notata la terminologia. All’inizio il Couturier parla di *Ottava* di preghiera in seguito assume la terminologia “*Settimana di Preghiere per l’unità*”¹⁵ pur mantenendo lo stesso periodo di otto giorni dal 18 al 25

¹² Ibidem, 119.

¹³ Cfr. la nota di M. VILLAIN nella pubblicazione *Ecumenismo Spirituale, Gli scritti di Paul Couturier* (Alba: Edizioni Paoline, 1965) 65. In questa pubblicazione viene riportato integralmente l’articolo in questione, “Psicologia dell’Ottava di preghiere dal 18 al 25 gennaio,” pp. 65-73. Nel 1937 il Couturier rielaborò il suo pensiero in modo più esteso e articolato nello studio “*Universale preghiera dei Cristiani per l’unità*”. Una terza redazione ha avuto luogo nel 1944 sotto il titolo “*Preghiera e unità cristiana*,” cfr Ibidem rispettivamente alle pp. 92-127 e pp. 217-233.

¹⁴ Ibidem, 25, mentre ap. 61 si riproduce in fac-simile in una pagina manoscritta dal Couturier si legge: “*La prière universelle (sottolineato nell’originale) ne pourra donc être que celle du Christ à la S.te Cène, ch. XVII de St Jean. Nous Lui dirons donc tous: ‘L’Unité que Tu veux par les moyens que Tu voudras’*”.

¹⁵ Peres, nel 1937 scrive: “*La Settimana della Preghiera Universale dei cristiani per l’unità cristiana è il grande richiamo annuale per l’unità cri della carità nei cuori cristiani*”, Ibidem, 228. Nel 1945 indica che la “settimana” può essere suddivisa in intenzioni particolari per ciascuno giorno: “*Da questo punto di vista diventa possibile, se lo si trova conveniente, scomporre l’intenzione fondamentale della Settimana per l’unità cristiana: ‘Si compia l’Unità voluta da Cristo con i mezzi che egli vorrà’, in intenzioni quotidiane*”, in questo modo: per il rinnovamento o la santificazione dei cattolici, poi degli ortodossi, degli anglicani, dei protestanti... Cfr. Ibidem, 231-232.

gennaio.

Il Couturier conosce le due precedenti iniziative: quella di Leone XIII e quella di p. Watson e le commenta per l'aspetto positivo generale, ma anche per aspetti particolari. Quella proposta da Leone XIII gli sembra che abbia una intenzione che "rimane un po' oscura"¹⁶. Per l'impostazione data da p. Watson egli afferma che "l'unità era compresa come un ritorno alla Chiesa romana"¹⁷. Apprezza il periodo proposto da Leone XIII, ma preferisce quello indicato da p. Watson. Le buone iniziative devono evolversi. "Le due grandi intercessioni unitive, quella della pentecoste e quella di gennaio, devono continuare a coesistere, a vivere, a svilupparsi. Tuttavia il loro passato preconizza per ciascuna un avvenire diverso"¹⁸. Nel 1935 Paul Couturier fa una sintesi del proprio orientamento per la preghiera per unità dei cristiani. Egli scrive:

- L'Ottava non ha un'origine cattolica,
- L'Ottava non vuole essere accaparrata dai cattolici,
- L'Ottava deve essere una grande azione ecumenica come un'assise triangolare su tre pilastri psicologici:
 1. un *confiteor* prolungato nell'umiltà, preghiera e penitenza, *indipendenti ma convergenti*,
 2. la necessità dell'ecumenicità di tale convergenza.
 3. la conservazione integrale dell'indipendenza radicale delle teologie cristiane nonostante questa ecumenicità necessaria.
- Si potrebbe parlare di un "Triangolo dell'Ottava",
- L'Ottava si propone come scopo una riunione d'insieme della quale noi sappiamo soltanto che Dio la vuole, poiché Cristo ha pregato per l'unità".¹⁹

Nel primo punto del triangolo si parla di "*preghiere indipendenti, ma convergenti*". Questa è la prospettiva del Couturier: ciascun fedele e ciascuna comunità (cattolica, ortodossa protestante) prega indipendentemente per l'unità, ma in modo convergente. Non vi è ancora la prospettiva della preghiera comune. Egli scrive: "Non è affatto necessario (anzi sarebbe nocivo e rovinoso perché il confusionismo rituale è già un passo verso l'indifferentismo religioso) che questo punto di convergenza prenda corpo visibile per partecipare ufficialmente o no alle stesse cerimonie religiose"²⁰. Egli auspica che questa preghiera diventi universale cioè estesa a tutti i cristiani nelle diverse comunioni cristiane, che si crei quasi un "monastero invisibile" in cui si preghi non solo durante la settimana o l'ottava, ma durante tutto l'anno, perché l'unità è un bene immenso per la comunità cristiana ed è voluta da Cristo. Egli sintetizza così il suo pensiero: "Una preghiera universale, indipendente, convergente, di simultaneità visibile, al riparo di qualsiasi interconfessionalismo è possibile e perciò obbligatoria tra tutti i

cristiani separati: tale è la conclusione che scaturisce da tutte le considerazioni teoriche precedenti. Esiste o bisogna crearla? Fortunatamente esiste e non rimane che promuoverla. Esiste in una duplice forma"²¹ (quella di Leone XIII e quella di p. Watson). Di queste due iniziative, che pure apprezzava, egli aveva affermato che avevano bisogno di ulteriori sviluppi ecumenici. Lo stesso va detto della forma di preghiera da lui proposta. Per la Chiesa cattolica il Concilio Vaticano II ha posto la base teologica per la possibilità della preghiera comune.

4. L'impegno ufficiale del Concilio Vaticano II.

Il 4 dicembre 1965, tre giorni prima della chiusura del Concilio Vaticano II nella Basilica di S. Paolo fuori le Mura ha avuto luogo un evento straordinario. Per la prima volta nella storia, il Papa ha presieduto una preghiera comune con la partecipazione degli Osservatori delle altre Chiese e Comunità ecclesiali che avevano seguito i lavori del Concilio²². Il Cardinale Bea, Presidente del Segretariato per l'Unione dei Cristiani, metteva in rilievo che, per salutare definitivamente gli osservatori, "Paolo VI ideò una preghiera in comune, anzi una solenne liturgia della Parola da celebrarsi insieme agli osservatori... La liturgia fu tanto più commovente, in quanto presero parte attiva alle letture de testi della Sacra Scrittura e al canto delle preghiere anche vari osservatori, non solo dal Papa ma anche dai padri conciliari... Con questa liturgia della Parola, il Papa stesso dava un luminoso esempio di quella raccomandazione che un anno prima era stata formulata nel decreto sull'ecumenismo... è lecito anzi desiderabile che i cattolici si associno nella preghiera con i fratelli separati (UR,8)... La liturgia si risolse infatti in una delle più belle esperienze ecumeniche di tutto il Concilio"²³. Era questa la sanzione pratica e pubblica delle decisioni conciliari; era l'esempio di applicazione pratica dato dal Papa stesso ai cattolici.

Nelle sessioni conciliari il tema della preghiera per l'unità e la preghiera comune avevano avuto un denso e partecipato dibattito che coinvolgeva innanzitutto l'ecclesiologia. Ma le affermazioni della Costituzione *Lumen Gentium* sulla coscienza della Chiesa cattolica circa la Chiesa di Cristo (LG 8), sul riconoscimento delle dimensioni ecclesiali delle altre Chiese e Comunità ecclesiali (LG 15) precisata nel Decreto *Unitatis Redintegratio* (UR 1, 3, 15, 20-22) e sull'affermazione della comunione reale anche se parziale esistente fra la Chiesa cattolica e le altre Comunioni cristiane (LG 15 e UR 3) ponevano il fondamento alla possibilità della preghiera comune nei limiti imposti dalla situazione di non piena comunione.

²¹ Ibidem, 118; parlando della unanimi ad intercessione senza confusionismo, il Couturier scrive: "Ciascuno pregherà al di qua delle frontiere delle sue convinzioni personali e delle sue abitudini personali allo scopo di ottenere l'attuazione dell'unità come l'ha voluta e domandata il nostro comune Salvatore Gesù Cristo", 230.

²² Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum Secundum, *Observateurs-délégués et hôtes du Secrétariat pour l'unité des Chrétiens au Deuxième Concile Œcuménique du Vatican* (Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1965).

²³ Agostino Bea, *Ecumenismo nel Concilio: tappe pubbliche di un sorprendente cammino* (Milano: Bompiani, 1968) 231-232.

¹⁶ Ibidem, 119.

¹⁷ Ibidem, 120.

¹⁸ Ibidem, 126.

¹⁹ Ibidem, 88.

²⁰ Ibidem, 108.

Le conclusioni del Concilio sulla preghiera per l'unità possono essere sistemate in tre tematiche:

a) *la preghiera per l'unità nella Chiesa cattolica.*

Il decreto *Unitatis Redintegratio* nel dare indicazioni sull'esercizio dell'ecumenismo situa la preghiera per l'unità dei cristiani in quel nucleo che chiama *l'anima* dell'intero movimento ecumenico e che si può giustamente chiamare "*Ecumenismo spirituale*"²⁴. Il decreto segnala le tre dimensioni che costituiscono *l'ecumenismo spirituale*: la conversione del cuore, la santità di vita, le preghiere pubbliche e private²⁵. Riferendosi al risultato raggiunto dal sopra descritto processo di evoluzione della preghiera per l'unità, il decreto constata: "È infatti consuetudine per i cattolici (*sollemne est Catholicis*) di recitare insieme la preghiera per l'unità della Chiesa con la quale ardentemente alla vigilia della morte lo stesso Salvatore pregò il Padre: Perché tutti siano una sola cosa (Gv.17,21)²⁶. La preghiera per l'unità aveva fatto già molta strada, come del resto il movimento ecumenico a cui la preghiera rimane saldamente connessa. Il Concilio Vaticano II ne prendeva atto e la rafforzava indicandola come costitutiva di quel nucleo chiamato l'anima stessa del movimento ecumenico.

b) *la preghiera comune per l'unità dei cristiani,*

Nella Chiesa cattolica lentamente si era sviluppata la riflessione teologica della preghiera comune tra i cristiani in stato di non piena comunione. Gruppi informali la sperimentavano anche non senza tensioni. Queste tensioni provenivano da due cause: l'atteggiamento riservato delle autorità della Chiesa circa la preghiera comune per evitare ogni relativismo ecclesiologico e la non piena unanimità dei teologi cattolici sull'argomento. Il decreto sull'ecumenismo, sui due fronti della normativa e della teologia, apporta una chiarificazione essenziale che in seguito il Direttorio Ecumenico²⁷, previsto dallo stesso Concilio, ha esplicitato.

Per la normativa il Concilio ha deciso: "In alcune circostanze, come sono le preghiere che vengono indette per *l'unità*, e nei congressi ecumenici, è *lecito anzi desiderabile* che i cattolici si associno nella preghiera con i fratelli separati" (UR 8). Nella conoscenza comune permaneva la proibizione della preghiera comune, salvo la recita del

Padre Nostro,²⁸ il decreto conciliare affermava senza mezzi termini che in speciali circostanze "è lecito" (*licium est*) ai cattolici associarsi ai "fratelli separati" (*sejunctis*) nella preghiera. Era una indicazione liberante e nello stesso tempo impegnativa e responsabilizzante. Non soltanto è lecito, ma anche *desiderabile (immo et optandum)*. Il Concilio ha intravisto il valore positivo della preghiera comune e la ha anche consigliata.

Il Concilio, nello stesso tempo, si preoccupa di giustificare la normativa. E lo fa su due piani, su quello della utilità della preghiera comune e su quello della giustificazione del suo fondamento teologico.

"Queste preghiere in comune sono senza dubbio un *mezzomolto efficace* per impetrare la grazia dell'unità (*perfficax sane medium gratiae unitatis impetrandae*). Analizzate tutte le ragioni di eventuale riserva per la preghiera comune (relativismo ecclesiologico e confusione di assemblee eterogenee) il Concilio, che evidentemente presuppone adeguata informazione e catechesi, dichiara la liceità della preghiera comune e la sua grande efficacia (*perfficax*). Non esplicita le ragioni di questa efficacia, ma cita un testo del Vangelo di Matteo che è illuminante: "Dove sono due o tre adunati nel mio nome, ci sono io in mezzo a loro" (Mt 18,20)²⁹.

Il versetto citato è preceduto da un'altra affermazione di Gesù che può aiutare a comprendere l'insieme: "Se due di voi sopra la terra si accorderanno per domandare qualunque cosa, il Padre mio che è nei cieli ve la concederà" (Mt 18,19).

Il decreto aggiunge qual è il *fondamento teologico* che sorregge la possibilità di pregare insieme tra cristiani non in piena comunione. Le preghiere in comune "sono una genuina manifestazione dei vincoli, con i quali i cattolici sono ancora (*adhuc*) congiunti (*coniunguntur*) con i fratelli separati (*sejunctis*)". Ciò che rende teologicamente e pastoralmente possibile la preghiera comune sono quelle realtà (*vinculi*) comuni a cattolici ed altri cristiani che fanno sì che i cattolici siano ancora *congiunti* con i fratelli *disgiunti*. Queste realtà la Costituzione dogmatica sulla Chiesa le chiama *rationes* e dice che sono *plures (plures ob rationes)*. La costituzione afferma: "Con coloro che battezzati sono insigniti del nome cristiano, ma non professano integralmente la fede o non conservano l'unità di comunione sotto il successore di Pietro la Chiesa sa di essere per più ragioni congiunta" (LG 15). E con un "infatti" (*enim*) la Costituzione annovera alcune di queste *rationes*: la Sacra Scrittura, la venerazione alla Trinità e la fede in Gesù Cristo Figlio di Dio e Salvatore, il battesimo, altri sacramenti, l'episcopato, l'Eucaristia, la devozione alla Vergine Madre di Dio. La Costituzione fa intuire che non tutti gli altri Cristiani mantengono in eguale modo questi elementi, Si

²⁴ Lorenz Card. JAEGER commentando il *Decreto Unitatis Redintegratio* nota: "L'espressione "ecumenismo spirituale" risale a Paul Couturier e indica un intero programma", Cfr. *Il decreto conciliare "sull'ecumenismo" - Storia, contenuto, e significato* (Brescia: Morcelliana, 1965) 120.

²⁵ "Questa conversione del cuore e questa santità di vita, insieme con le preghiere private e pubbliche per l'unità dei cristiani, si devono ritenere come l'anima di tutto il movimento ecumenico e si possono giustamente chiamare ecumenismo spirituale" (UR 8).

²⁶ UR 8.

²⁷ La prima volta nel 1967 e più ampiamente nel 1993.

²⁸ Nell'istruzione del S. Offizio (20 dicembre 1949) si prevedeva, oltre al Padre Nostro la possibilità di recitare una preghiera approvata dalla Chiesa cattolica, ma quelle approvate per l'unità esprimevano la teologia del "ritorno" nella Chiesa cattolica, cosache gli altri cristiani non accettavano e quindi era praticamente impossibile recitarle insieme. In ogni modo ciò non è avvenuto.

²⁹ UR 8.

allude alla distinzione fra ortodossi e protestanti. Cosa che va tenuta presente nei rapporti con essi, Ma tra gli elementi segnalati dalla *Lumen Gentium* ci sono anche quelli comuni a tutti i cristiani, su cui si può fondare la preghiera comune.

La Costituzione ci offre un altro elemento che ha un diretto impatto nel nostro tema: "A questo si aggiunge la comunione di preghiere e di altri benefici spirituali: anzi una vera unione nello Spirito Santo, poiché anche in loro con la sua virtù santificante opera per mezzo di doni e grazie, ed ha fortificato alcuni di loro fino allo spargimento del sangue" (LG 15). Il Decreto aggiunge un'altra idea. E cioè: la preghiera comune non solo si fonda sulla fede comune esistente – di converso essa è limitata dalle divergenze esistenti –, ma essa è anche una genuina manifestazione di questi vincoli di unità esistenti. Una assemblea interconfessionale in preghiera comune esprime nello stesso tempo la fede comune esistente e l'invocazione della piena comunione.

Il decreto non ha indicato circostanze, modalità, possibilità e limiti della preghiera comune, cosa che hanno fatto poi il Direttorio Ecumenico ed i direttori locali (nazionali o diocesani)³⁰.

c) *La communicatio in sacris*

Connessa con la preghiera comune, ma distinta è la questione della *communicatio in sacris* vera e propria, la partecipazione ai sacramenti. Il Decreto sull'ecumenismo fa un richiamo esplicito: "Tuttavia la comunicazione in cose sacre non la si deve considerare come un mezzo da usarsi indiscriminatamente per il ristabilimento dell'unità dei cristiani" (UR 8). Questa questione è stata discussa ampiamente tra i

³⁰ Il Direttorio veniva pubblicato in due parti, la prima nel 1967 e la seconda nel 1970 e poi riveduto e ampliato nel 1993.

La prima parte "Ad Totam Ecclesiam (1967)" con quattro capitoli rispondeva ad alcune urgenze concrete e immediate come:

1. *La creazione delle Commissioni ecumeniche diocesane e nazionali* (nn. 3-8). Queste commissioni sono state costituite progressivamente formando una rete di azione efficace per l'ecumenismo locale. Giovanni Paolo II ha espresso il seguente apprezzamento: "Tali iniziative attestano il coinvolgimento concreto e generale della Chiesa cattolica nell'applicare gli orientamenti conciliari sull'ecumenismo: è questo un aspetto essenziale del movimento ecumenico" (Ut Unum Sint, 31)
2. *La validità del battesimo amministrato dai ministri delle altre Chiese e Comunità ecclesiali* (9-20).
3. *L'ecumenismo spirituale nella Chiesa cattolica* (nn. 21-24)
4. *La comunicazione nelle cose spirituali con i fratelli separati* (nn. 25-63). Gli orientamenti del Direttorio hanno promosso il contatto locale tra i cristiani, la preghiera comune - non senza incertezze - e la parziale *communicatio in sacris* talvolta con tensioni e trasgressioni, la collaborazione pratica. Il riconoscimento della dimensione ecclesiale delle altre Comunità cristiane e la distinzione fra Chiese ortodosse e le Comunioni oriunde dalla Riforma, per la diversità di gradi di comunione e di converso di divergenze dottrinali, diventava l'ambito del dialogo teologico, dell'azione pastorale, delle possibilità e dei limiti di cooperazione.

cristiani nel dopo-concilio³¹ e anche l'ultimo Sinodo dei vescovi della Chiesa cattolica (2-23 ottobre 2005) se ne è occupato ed una (la 41^a) delle 50 propositiones sottoposte al Papa riguarda questo tema. Il Decreto ha affermato il criterio basilare sull'argomento: "Questa comunicazione dipende soprattutto da due principi: dalla manifestazione dell'unità della Chiesa e dalla partecipazione ai mezzi della grazia. La significazione dell'unità per lo più (*plerumque*) vieta la comunicazione. La necessità di partecipare la grazia talvolta (*quandoque*) la raccomanda" (UR 8). Quindi il decreto lascia all'autorità episcopale del luogo decidere il concreto tenuto conto delle circostanze di tempo, e di luogo nonché delle eventuali disposizioni della Santa Sede o delle Conferenze episcopali.

5. Cooperazione con il CEC

Nell'applicazione degli orientamenti del Concilio Vaticano II va ricordata un'iniziativa del Segretariato per l'unità dei cristiani che continua ininterrottamente, cioè la promozione della preghiera per l'unità dei cristiani. È stato necessario un lento e continuo lavoro per la sua ricezione e realizzazione.

In questo contesto va inserita la collaborazione con il CEC che si è mostrata veramente feconda. Il SPUC ha organizzato una stretta collaborazione con il Consiglio Ecumenico delle Chiese per la preparazione comune, per la divulgazione e per la realizzazione della preghiera comune per l'unità dei cristiani.

1. Fin dal 1965 era stato costituito un Gruppo Misto di Lavoro con il Consiglio Ecumenico delle Chiese (CEC). Già nella sua prima riunione quel gruppo aveva "sentito la necessità di stabilire un certo numero di principi per le preghiere comuni". Si era anche studiata la questione "in quale misura può essere raggiunto un accordo" tra la Chiesa cattolica e il CEC. In questa prospettiva il Segretariato per l'unità dei Cristiani prendeva una iniziativa di chiarificazione all'interno della Chiesa cattolica per un progetto di collaborazione con il Consiglio Ecumenico delle Chiese.

Veniva organizzata una consultazione dei centri cattolici delle varie

³¹ Negli anni '70 una questione ha polarizzato l'attenzione dei cristiani e creato vera tensione tra le Chiese: la questione della *communicatio in sacris*, o dell'*intercomunione* (come si diceva allora) o della "ospitalità eucaristica". Il Segretariato per l'Unione è intervenuto in vari modi. In particolare con tre documenti:

1. *Dichiarazione (7 gennaio 1970) sulla posizione della Chiesa cattolica circa l'Eucaristia comune tra cristiani di differenti Confessioni*,³¹
2. *Istruzione (1 giugno 1972) circa casi particolari di ammissione di altri cristiani alla comunione eucaristica nella Chiesa cattolica*³¹,
3. *Nota (17 ottobre 1973) su alcune interpretazioni della "Istruzione (1 giugno 1972) circa casi particolari di ammissione di altri cristiani alla comunione eucaristica nella Chiesa cattolica"*³¹.

Un tale susseguirsi di documenti sullo stesso soggetto indica il problema pastorale, teologico e disciplinare, sottostante e fa anche intuire la passione che una tale discussione suscitava. La questione del resto, sostanzialmente chiara dal punto di vista cattolico, rimane aperta nelle relazioni con gli altri cristiani che hanno teologie e prassi diverse. Quei documenti tuttavia hanno offerto un sussidio teologico e pastorale utile.

tendenze che si occupavano di ecumenismo e di preghiera per l'unità. Per comodità queste tendenze potevano essere incanalate su due binari: quella che faceva capo a P. Paul Wattson e quella che si rifà all'Abbé Paul Couturier. L'incontro ha avuto luogo a Lyon (13-16 ottobre 1966) e vi presero parte 15 specialisti cattolici. È stato raggiunto un accordo nella linea degli orientamenti conciliari ed è stato formulato il seguente voto:

“I rappresentanti dei diversi organismi cattolici d'ecumenismo, riuniti a Lyon su invito di S.E.Mons. Willebrands, hanno espresso il voto che sia costituito un gruppo di lavoro, sotto il patrocinio del segretariato per l'unità, per promuovere, nel clima post-conciliare, un ampliamento della preghiera per l'unità dei cristiani ed uno sviluppo dell'ecumenismo spirituale sotto diverse forme”.

La consultazione constatava che *“oggi l'ecumenismo spirituale appare come essenziale non soltanto all'unità e al rinnovamento della cristianità, ma anche al progresso e all'avanzamento dell'umanità intera”.* Si concordava l'opportunità di stabilire un accordo con il Consiglio Ecumenico delle Chiese. L'incontro con 15 rappresentanti del CEC si realizzava immediatamente dopo a Ginevra (16-20 ottobre) sul tema: *“L'avvenire della Settimana di preghiera per l'unità”.* Una relazione di questa consultazione è stata inviata al Gruppo Misto di Lavoro, il quale, nel secondo rapporto approvato e reso pubblico (1967) ha assunto e confermato le conclusioni nel modo seguente:

a) *Si formerà un gruppo composto da rappresentanti della Commissione “Fede e Costituzione” e dei centri cattolici romani operanti in questo campo;*

b) *Questo gruppo avrà innanzitutto il compito di preparare ogni anno l'opuscolo per la Settimana di preghiera; tale opuscolo sarà messo a disposizione delle Chiese e dei Consigli di Chiesa;*

c) *Le Chiese delle diverse nazioni saranno invitate ad adattare il testo dell'opuscolo alle proprie esigenze. Tuttavia questo adattamento dovrà farsi, per quanto possibile, in cooperazione ecumenica;*

d) *La Settimana non si celebra nella stessa data in tutti i paesi. Mentre la maggioranza si attiene alla data dal 18 al 25 gennaio, certi paesi, per ragioni diverse, hanno scelto altre date (cioè il periodo tra l'ascensione e la pentecoste). Nessuna di tali date deve essere considerata obbligatoria dappertutto, ma è importante che tutte le Chiese di uno stesso paese osservino la settimana di preghiera nella stessa data.*

L'accordo è diventato immediatamente operativo. Nel mese di febbraio del 1967 si è incontrato a Ginevra un comitato misto che ha preparato per la prima volta insieme fra rappresentanti del CEC e della Chiesa cattolica l'opuscolo sulla Settimana di preghiera per il 1968 sul tema *“A lode della sua gloria” (Ef 1,12).* Da allora ininterrottamente ogni anno si sono preparati insieme i sussidi della preghiera annuale per l'unità dei

cristiani.

2. Nel 1972, congiuntamente, il CEC e il Segretariato per l'unità dei Cristiani ha promosso una inchiesta nel mondo intero sull'andamento della settimana di preghiere per l'unità dei cristiani. Sono emersi giudizi positivi, desideri, proposte. È indicativa la risposta data al Segretariato per l'unità alla domanda *“In quale anno ha avuto inizio nel vostro paese la Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani”*: 1908:1; dal 1920 al 1930 in 7 paesi; dal 1930 al 1940 in 10 paesi, dal 1940 al 1950 in 13 paesi; dal 1950 al 1960 in 27 paesi; dal 1960 al 1970 in 77 paesi, dal 1970 al 1971 in 5 paesi.

La grande crescita si è manifestata nel decennio tra il 1960 e il 1970: sono gli anni del Concilio Vaticano II e dell'accordo con il CEC.

Esaminati i risultati complessivi dell'indagine è stata apportata una modifica al metodo di lavoro del comitato misto per la preghiera. Questo comitato si era ampliato a tal punto che era difficile lavorare efficacemente. D'altra parte vi era la richiesta che i testi preparati fossero più aderenti alla realtà. La composizione del comitato con rappresentanti di centri di studio rischiava di fatto di rimanere troppo sul campo astratto. Si è deciso di ridurre il numero dei partecipanti: 5 membri per parte. Di converso si è concordato di chiedere ad un gruppo ecumenico locale di un paese, diverso d'anno in anno, un primo progetto su un tema da stabilire insieme (gruppo locale, CEC, Chiesa cattolica) per avere una varietà di problematiche e di espressioni. Rimaneva sempre in vigore l'esigenza che alla fine ogni paese dovrebbe adattare i progetti alla propria situazione, tenendo anche conto della diversità di tradizioni liturgiche presenti.

Il metodo si è mostrato fecondo e sostanzialmente viene usato fino ai nostri giorni con un permanente impatto sui cristiani.

3. Talvolta si ha l'impressione che in vari luoghi la preghiera per l'unità divenga più tiepida. Nella documentazione che perviene al Pontificio Consiglio per l'unità dei Cristiani risulta che la Settimana di preghiere è diventato l'appuntamento ecumenico stabile di ogni anno con espressioni diverse di realizzazione. Che se in alcune zone di un paese cresce una forma di assuefazione, in altri viene introdotta come una novità. Tuttavia già nell'inchiesta del 1972 era emerso che la preghiera per l'unità è in stretta relazione con il posto che la preghiera in genere ha in una comunità ed è rispondente alla situazione ecumenica del luogo.

Il fatto che i testi siano elaborati assieme dal Consiglio Ecumenico delle Chiese e dalla Chiesa cattolica e parallelamente inviati alle Chiese membri di quel Consiglio e da parte cattolica alle Commissioni ecumeniche dei Sinodi delle Chiese orientali cattoliche e delle Conferenze episcopali sparse nel mondo, ha fatto sì che la preghiera per l'unità penetrasse in ambienti dove non sarebbe stato possibile introdurla separatamente.

L'invio congiunto, ogni anno, di un testo comune da parte del Consiglio per l'unione dei cristiani e di Fede e Costituzione del CEC in tutto il mondo costituisce *una anàmnese permanente*, l'appello più regolare per la ricomposizione dell'unità dei cristiani.

4. Dall'anno 2005 è stata presa una nuova iniziativa: non limitarsi a preparare insieme, tra Chiesa cattolica e Consiglio Ecumenico delle Chiese, i sussidi per la preghiera, ma anche procedere *alla pubblicazione congiunta*, in modo che pure visivamente emerga la collaborazione e l'intenzione della preghiera comune. Il Segretario del PCPUC e il Segretario del Consiglio Ecumenico delle Chiese in una prefazione comune ai sussidi per il 2005 sul tema "*Il Cristo unico fondamento della Chiesa (1 Cor 3,1-23)*" hanno affermato che con la nuova iniziativa "*une nouvelle étape vient en effet d'être franchie en direction de l'unité des Chrétiens*".

L'iniziativa simbolica non fa che affermare la validità dell'accordo con il CEC per la collaborazione ecumenica nel campo della preghiera.

Osservazione conclusiva

- a. La preghiera per l'unità fa parte dell'anima del movimento ecumenico. È quindi interiormente connessa con il movimento ecumenico, lo ispira, gli dà vitalità, lo orienta.
- b. La sua pratica è abbastanza diffusa, sembra però che rimanga saltuaria: dovrebbe entrare nella preghiera normale delle varie Chiese.
- c. La preghiera comune è sempre più diffusa. I sussidi preparati congiuntamente dalla Chiesa Cattolica e dal Consiglio Ecumenico delle Chiese rende un autentico servizio. Questi sussidi ad alcuni – particolarmente agli ortodossi – danno l'impressione di una certa artificiosità. Ma la contingenza degli strumenti non dovrebbe

limitare la bontà dell'iniziativa stessa.

- d. Si avanza talvolta l'opinione che, osservando le norme della *communicatio in sacris*, vada anche promossa la partecipazione comune al culto normale delle altre Chiese, piuttosto che elaborare testi ad hoc, che danno l'impressione di artificiosità. Per esempio, Per una data circostanza, si potrebbe partecipare insieme al culto della sera di una determinata Chiesa. Si pregherebbe insieme e nello stesso tempo si conoscerebbero meglio gli altri, nel cuore stesso del loro orientamento religioso.
- e. Va tenuto presente però che i testi elaborati in comune sono serviti a promuovere la preghiera comune tenendo conto tanto della fede comune tra le comunità impegnate, quanto le loro differenze. Non può essere la preghiera l'occasione di una tensione teologica o spirituale.
- f. L'exkursus storico ci fa capire anche le ragioni dei periodi in cui la preghiera per l'unità si fa anche nei nostri giorni (18-25 gennaio – e – periodo di pentecoste). Si rileva anche il cambiamento del nome da "ottavario a settimana", pur rimanendo otto giorni di preghiera: una settimana più lunga!
- g. Il lungo processo sviluppatosi attorno alla preghiera per l'unità ci ricorda la sua complessità che abbraccia: teologia, ecclesiologia, varietà liturgiche, convergenza di intenzioni, differenti sensibilità religiose e culturali. La preghiera comune in qualsiasi forma, se realmente partecipata, esprime comunione fraterna, speranza per il futuro e soprattutto fiducia in Dio.



CC

Centro Conferences

Anglicanism and Eucharistic Ecclesiology

Paul Avis

General Secretary, Church of England's Council for Christian Unity
Director of the Centre for the Study of the Christian Church
and the convening editor of the journal *Ecclesiology*

(Conference given at the **Centro Pro Unione**, Friday, 17 March 2006)

A. INTRODUCTION¹

The aim of this paper

Is the Anglican understanding of the Church an expression of 'eucharistic ecclesiology'? Is eucharistic ecclesiology substantially present within Anglican theology, as it is within Roman Catholic and Orthodox theology? If the answer to those questions should turn out to be: 'Yes; the Anglican understanding of the Church is indeed a form of eucharistic ecclesiology, at least to a significant extent,' we will have an immediate rapport with modern Roman Catholic and Orthodox ecclesiologies. If we have that basic rapport, we will know that we are standing on common territory, and this will give grounds for hope that historic differences between the Roman Catholic, Orthodox and Anglican traditions are capable of being at least partially resolved.

I am going to defer for the time being the question of what 'eucharistic ecclesiology' means because there are some preliminaries to be considered first. The method of this paper, in approaching the question of an Anglican eucharistic ecclesiology, is to offer some commentary on the presence in Anglican ecclesiology of the related concepts of catholicity and apostolicity, and of trinitarian and eucharistic themes. Taken together these make up the substantive content of eucharistic ecclesiology. There is no need to ask *whether* these four themes are present in the Anglican tradition: an understanding of the Church that did not include these four aspects, in some way, would not be credible. You could not have an ecclesiology that had nothing positive to say about catholicity and apostolicity, or that did not ground its existence in the life of the Holy Trinity, or that did not allow itself to be shaped by reflection on the celebration of the sacraments, particularly

the Eucharist. So let us not ask such superfluous questions as: Does Anglican ecclesiology have a sense of catholicity? Or: Is Anglican ecclesiology informed by the doctrine of the Holy Trinity? That goes without saying. What is needed is to ask: How are the themes of catholicity and apostolicity, of trinitarianism and the Eucharist, manifested in Anglican ecclesiology and how are they articulated?

A preliminary comment

This analytical exercise is not easy for Anglicans to do, because they have an innate reluctance to parade their deepest convictions of faith. Anglicans (and not only in England) are diffident about making claims for their portion of the Christian Church and its tradition. They have an aversion to asserting a distinct ecclesial identity. There has been some discussion in recent years of the question: Does Anglicanism have any special doctrines – doctrines that distinguish and differentiate it from the largest and most ancient Christian churches (the Roman Catholic and the Eastern Churches)? There has been great reluctance to claim any such special doctrines – and not merely on the part of Anglicans who are particularly sympathetic towards the Roman Catholic or Orthodox traditions.

We may agree straight away that Anglicanism does not have any *dogmas* (truths necessary to be believed for salvation) that are unique to itself. It does not have any pretensions to formulate or promulgate fresh dogmas. In fact, no church claims the authority to articulate new dogmas of the faith. For Anglicans, what is *de fide* is to be found in Scripture and has been sufficiently expressed in the Catholic Creeds (as Article VI of the Thirty-nine Articles and the Lambeth Quadrilateral of 1888 insist).

However, it seems clear to me that, in one area, Anglicanism must have a set of doctrines that are sufficiently distinctive, though not unique, and that is in its understanding of the Church, in certain aspects of its ecclesiology. While, as ecumenical dialogue shows,

¹ This is a revised version of a paper given at the Centro Pro Unione, Rome. A longer version is due to be published in the proceedings of the Anglican – Old Catholic Theologians Conference held at Hinsley Hall, Leeds, England in August-September 2005.

Anglicanism shares large areas of its ecclesiology with the Roman Catholic and Orthodox – as well as with the Lutheran, Reformed and Methodist traditions – there are (as ecumenical dialogue again shows) also certain important points where it differs from them.

Anglicanism must have a specific view of the Church that enables it to say that there are Anglican Churches in the proper sense of the word, ‘true’ churches that are duly constituted as such and enjoy a sufficiency of the means of grace to bring the faithful within them to salvation. Anglicans assert, over against any kind of ecclesial exclusivity, that their churches belong to the one, holy, catholic and apostolic Church and that – though they are far from perfect – they lack nothing that is essential to their ecclesial reality: the word of God is truly preached, the sacraments of the gospel are rightly celebrated and there is an authentic ministry of oversight to provide for all this (cf. Article XIX).

We need not go into that discussion any further now,² but I mention it simply to illustrate the fact that Anglicans generally are rather allergic to making comparisons with other churches and to flaunting what they have. They find the sort of claims that are sometimes made by other churches – claims to enjoy a fullness that others lack – distasteful. Over the centuries, Anglicans (with exceptions, of course) have tended to take the line that other churches stand or fall to their own Master and do not intend to pass judgement on other churches. On the other hand, we should not overlook the fact that, when other churches have seemed to pass judgement on them, as in the papal bull *Apostolicae curae*, 1896, Anglicans have responded robustly and convincingly.

For all Christians, it is probably hard to talk up the most vital constitutive elements of your own Church. It is like being asked to describe objectively your family home – what makes home ‘home’ – or to analyse what makes your own mother special. As Anglicans, we live and move and have our being in a Church whose life and worship is felt intuitively to be catholic, apostolic, trinitarian and eucharistic – even though it has many weaknesses. It is not easy to stand back and to hold up to examination a church to which we are so close.

Affirmation and restraint

As the then Archbishop of York, David Hope, put it in his ‘Afterword’ to the anthology of Anglican spirituality texts *Love’s Redeeming Work*: ‘there is a holy reticence in

² See the discussion in P. AVIS, “The Churches of the Anglican Communion,” in P. AVIS (ed), *The Christian Church: An Introduction to the Major Traditions* (London: SPCK, 1992) 132-134.

Anglicanism’s soul which can be tantalising.’³ In the Anglican psyche I too find reticence, or restraint, but I also find affirmation. The two qualities of affirmation and restraint, held in combination and interaction, are typical of Anglican theology, certainly in the Church of England. They can be seen at work in the spheres of both faith and order.⁴ In the area of faith, the historic formularies (the Book of Common Prayer, 1662, the Ordinal and the Thirty-nine Articles), which comprise the confessional trust deeds of the Anglican tradition, are not held up as the last word in Christian doctrine, but simply as ‘agreeable to the word of God’. The central truths of the Christian faith are roundly affirmed, but without going beyond what is clearly revealed in Scripture. Anglicanism is a practical and lived faith, not a speculative one; and that is both a strength and a limitation. Anglicans are invited to rehearse their faith primarily in liturgical and doxological modes. Clergy are required to adhere to the apostolic faith, as the Church of England has received it, through loyalty, respect and canonical obedience, rather than through juridical enforcement.

In the realm of Church order, Anglicans maintain that their ministries and sacraments are sufficient for the purpose for which they are given – that of nurturing the faithful in their pilgrimage towards heaven. The justification that Anglicans have for these ministries and sacraments, is not some kind of knock-down guarantee that can be flourished to impress others, but the assurance that they are ministries and sacraments of the Church of Christ – they are catholic and apostolic. The historic threefold ministry, as the Church of England has received it, is affirmed in a beautifully downbeat phrase in the Canons as ‘not repugnant to the Word of God’. No officially sanctioned theory or interpretation of the ordained ministry within Anglicanism has the effect of unchurching other ecclesial bodies.⁵ Once again, we find a practical, not

³ G. ROWELL, K. STEVENSON and R WILLIAMS (eds) *Love’s Redeeming Work: The Anglican Quest for Holiness* (Oxford: Oxford University Press, 2001) 762.

⁴ Cf. P. AVIS in R. HANNAFORD (ed), *The Future of Anglicanism* (Leominster: Gracewing, 1996) 15-16.

⁵ Even among the classical Anglican divines of the seventeenth century, you can go as ‘High’ as you like without encountering an ‘unchurching’ approach towards non-episcopal ministries. See the discussions of, e.g., Andrewes, Bramhall, Laud, Hammond and Thorndike in P. AVIS, *Anglicanism and the Christian Church*, revised and expanded edition (London/New York: T. & T. Clark, 2002). A more exclusive attitude emerged with the Nonjurors towards the end of the century. There is an important difference between attitudes to the national churches of Protestant mainland Europe and attitudes towards Dissenters, who were regarded as schismatic, that is to say, as having separated from the Church of England without a

a speculative approach to Church order, one that is attuned to the local delivery of the means of grace and of pastoral care. In their combination and balance of affirmation and restraint, the Anglican formularies reveal a communion that is quietly and humbly confident of its catholicity and apostolicity.

The methodological problem of selectivity

It is always problematic to claim that certain texts or writers are 'typical' or 'representative' of Anglicanism. There is a serious methodological difficulty here, one that arises from several empirical factors that relate to the intellectual richness, the historical scope and the geographical extent of Anglicanism. Some writers have taken to speaking of 'Anglicanisms', in the plural. I understand the point: there is considerable diversity in the historical scope and contemporary breadth of Anglicanism. But I would not want to adopt that slogan myself. I do not believe that Anglicanism is inherently, or in principle, more diverse than any other major Christian tradition. You would not normally speak of 'Roman Catholicisms' or 'Lutheranisms', although there is much diversity within those traditions.

The first 'empirical' factor is that, in looking at Anglicanism, it is not correct to begin with the sixteenth century. Anglicans do not believe that their church originated with the Reformation and in this belief they are justified. A church would not be catholic and apostolic if it simply had been brought into being by a decision of Henry VIII or Elizabeth I. It is in the bones of Anglicans that they belong to a church that is continuous with the mediaeval church in the West and that goes back to the Apostles and early Fathers. This continuity takes various forms.

Many episcopal sees, parishes, cathedrals and colleges, especially in England, Wales and Ireland, are mediaeval in origin and some date from before the Norman Conquest. The ordained ministry of bishops, priests and deacons links the pre-Reformation and post-Reformation forms of the church. Lists of rectors and vicars in parish churches are continuous and usually give little overt sign of the Reformation changes. Much medieval canon law continued as the law of the reformed Church of England (including Wales). Late sixteenth- and seventeenth-century divines drew heavily and substantially on medieval scholastic theology and philosophy, without any conscious sense of crossing a boundary: for example, Richard Hooker and the mid-seventeenth century Caroline moral theologians were deeply indebted to St Thomas Aquinas. In many important respects, the relationship between the Church and the State in modern England is the same as it was in mediaeval times: the establishment of the Church in England was not

ecclesiological cause.

an invention of the sixteenth century. The Conciliar Movement of the late fourteenth and early fifteenth centuries profoundly influenced the English Reformers (just as it did the Continental Reformers) and Richard Hooker: its principles of political philosophy (constitutionality, representation, consent) have shaped the politics of the churches of the Anglican Communion. There is both continuity and discontinuity across the Reformation watershed.⁶

This is important for Anglican theological method in the sphere of ecclesiology. Anglican ecclesiology is not confessional in the way that Lutheran or even Reformed theology is. It does not consist in giving a commentary on, exposition of, or defence of Anglican authoritative texts. It is intended to be Catholic theology. For example, in his work on the theology of the Eucharist, more than a century ago, Charles Gore (later bishop) could write:

...the main object of this book is to set the specifically Anglican teaching of our formularies on a larger background, by going back behind the Reformation and the middle age upon the ancient catholic teaching and upon the Bible. I seek to elaborate the eucharistic doctrine in what I think is the truest and completest form. I have to admit that Anglican standards are in certain respects defective and even misleading when taken by themselves... But after all the Anglican Church does not claim to stand by itself. It refers back behind itself to the ancient and catholic church. Thus I am most thankful to believe that it admits a great deal which it does not, in its present formularies, explicitly teach.⁷

The second 'empirical' factor that contributes to the problem of selectivity in Anglicanism is that no single period of Anglican history is definitive, such as to serve as a paradigm of Anglican ecclesiology. The 'historic formularies' of the Church of England have shaped all churches of the Anglican Communion, while being adapted or revised in various ways by them. The Articles of Religion developed over an extended period in the sixteenth century, while the Book of Common Prayer and the Ordinal underwent a series of revisions between 1549 and 1559 and then reached their final, classical form in 1662, when the climate was rather different after first the suppression and then the restoration of the Church of England. But we cannot stop there: Anglicanism has been continuously evolving and modern Anglican theology (and

⁶ For extensive substantiation of these points see P. AVIS, *Beyond the Reformation? Authority, Primacy and Unity in the Conciliar Tradition* (London/New York: T. & T. Clark, 2006).

⁷ C. GORE, *The Body of Christ* (London: John Murray, 1901) vii.

specifically ecclesiology) have been shaped by a number of subsequent developments, including the eighteenth-century High Church movement, Tractarianism and Anglo-Catholicism, the Broad Church tendency stemming from S. T. Coleridge, Thomas Arnold and F. D. Maurice, Evangelicalism, the Ecumenical Movement, Protestant biblical theology and Vatican II (to name but a few). Anglicanism is a continuous story: we cannot freeze-frame it at any particular point and say, 'This is definitive Anglicanism.' It is still developing, in interaction with various cultures and with other Christian traditions.

The third empirical factor is that Anglicanism is a global phenomenon, existing in every part of the world. So we cannot take the Church of England as adequately representative of Anglicanism. Of course, the historic official texts from the sixteenth and seventeenth centuries, and the writings of the British and Irish divines of the period before the emergence of the world-wide communion, constitute a common inheritance. But Anglican theology has been developing its different emphases in various parts of the Communion, with the Episcopal Church of the USA making a particularly significant contribution. The churches or provinces that make up the Communion are constitutionally self-governing (autonomous), but spiritually and pastorally interdependent. The global spread of Anglicanism, into a Communion of around 70 million persons, makes it highly tendentious to select from the Anglican tradition. But is not that precisely what catholicity, by definition, is about: can you have a narrow, predictable, monochrome catholicity? Nevertheless, there are ample theological resources that are sufficiently authoritative to enable us to pursue our question further.

B. CATHOLICITY AND APOSTOLICITY

What do Anglicans mean by the Church and by its catholicity and apostolicity? 'The Church', for Anglicans, refers primarily to the one, holy, catholic and apostolic Church, the Church confessed in the Nicene-Constantinopolitan Creed.⁸ Anglicans believe that they belong to the one Church of Christ. But they recognise that other, non-Anglican Christians, as individuals, also belong by virtue of faith and baptism to the Church. They also recognise that other Christian bodies corporately belong to that Church. They affirm that each Anglican church, subsisting within the Anglican Communion, is itself truly a church, but they do not claim that the Anglican churches comprise the Church without remainder. Anglicans have used, therefore, the terms 'part', 'portion' or 'branch' to describe both their own church and other churches.

⁸ Cf. P. AVIS, *The Anglican Understanding of the Church: An Introduction* (London: SPCK, 2000).

Anglicans maintain that the doctrine, worship, ministry, sacraments and polity of their churches are those of the Church of Christ and they believe that these are blessed by the Holy Spirit. Anglican churches resolutely affirm their catholicity and apostolicity and their standing as true churches of Christ. Anglicans are deeply offended when the catholic and apostolic credentials of their church are questioned or impugned (for example by the Roman Catholic Church's condemnation of Anglican orders in 1896). They hold that the designation 'Catholic' fully belongs to their church and in the creed, of course, they affirm as an article of faith that the Church is One, Holy, Catholic and Apostolic.

While they resolutely uphold the ecclesial standing of their church, Anglicans confess that, like all branches of the Christian Church, without exception, Anglicanism is provisional and incomplete in the light of the Church that is confessed in the creeds as one, holy, catholic and apostolic. Anglicans believe that these credal attributes of the Church will only be fully revealed eschatologically, when God's saving purpose is revealed in the end time. This belief entails the important admission that the fragmentation of the Church into various parts or branches is not the definitive state of the Church or what God wills for it. Here Anglicans are, in effect, saying: 'We are the Church. You also are the Church. But none of us is the Church as it should be.' This acknowledgement of the incompleteness of one's own church and recognition of the ecclesial reality of other churches contributes to the commitment to the quest for Christian unity.

Anglicans believe that the Church on earth is united with the Church in heaven in the communion of the saints (*sanctorum communio*). They speak of 'the Church Militant here in earth' and the Church triumphant in heaven. They worship God together with 'Angels and Archangels, and with all the company of heaven'.

Anglicans acknowledge that the Church of Christ on earth is manifested in particular contexts and at various 'levels', from the universal to the very local: they are all manifestations of the Church.

First, there is the universal Church, the Church Catholic. It is both one and many. It is simultaneously united and divided. Though outwardly divided in some important ways, it remains inwardly united in several crucial respects. The universal Church consists of all Christians united to Christ in the Holy Spirit, fundamentally through faith and baptism, and ordered in their various communities under the apostolic ministry of word, sacrament and pastoral oversight. Anglicans unequivocally recognise their essential fellowship with all the baptised, whatever their Christian tradition or denominational allegiance may be. The Book of Common Prayer (1662) speaks of Christians as 'very members incorporate in the mystical body of thy Son, which is the

blessed company of all faithful people [which is usually taken to mean: those who have confessed the faith in baptism]’.

Second, there are provinces (sometimes, paradoxically, made up of more than one ‘province’, as in England). Many provinces are national churches. The significance that Anglicans give to provinces derives from ancient Catholic usage, where dioceses were gathered into provinces under a metropolitan (usually an archbishop).

Third, there is the church of the diocese, which is often an area with a common history and sense of identity. The diocesan bishop exercises an apostolic ministry of pastoral oversight among the faithful of the diocese as their chief pastor and father in God. He usually shares his *episkope* with suffragan bishops and also consults with the clergy and representative lay people, through the diocesan synod and the bishop’s council, in his task of leading and governing the diocese. The bishop is also canonically the president of the diocese as a eucharistic community and the principal minister of the sacraments. The bishop is, therefore, the president of the eucharistic celebration of the Christian community. However, he (or she in some Anglican provinces) shares the cure of souls and eucharistic presidency with the clergy of the diocese in a collegial manner, while retaining the ultimate responsibility under God. In Anglicanism, the diocese, as the community united in its bishop and as the bishop’s sphere of ministry, is regarded ecclesologically as the ‘local church’. It is the *locus* or sphere of the bishop’s oversight and of the bishop’s collegial ministry with the presbyterate, assisted by the deacons, in every place.

Fourth, there is the parish, the most local level of the Church (though not ‘the local church’) and the smallest unit of the Church to have ecclesial significance for Anglicans. In the established, territorial Church of England it is the geographical parish, rather than the worshipping community itself, that is recognised. The church of the parish consists of a community of the baptised, together with ‘catechumens’ (enquirers receiving instruction leading to baptism and confirmation). It normally gathers in one place, the parish church, for worship, teaching and fellowship. Anglicans do not think of the gathered congregation as the fundamental unit of the Church, but of the diocese as the local church, comprising all the parishes within which the clergy exercise a ministry of word, sacrament and pastoral care that is commissioned and overseen by the bishop. The parish is authentically an expression of the Church, just as the universal, provincial/national and diocesan structures are manifestations of the Church.

However, the two most fundamental manifestations of the Church are the universal Church and the local Church (diocese): provinces and parishes are dependent on these,

but are no less truly ecclesial realities. The universal and local (diocesan) expressions of the Church are essential and interdependent; the provincial and parochial expressions are in a sense contingent and not essential. The existence of the Church, at any of these levels, can be identified, as the Thirty-nine Articles suggest, wherever the Word of God is preached and the sacraments of baptism and Holy Communion (Eucharist) are celebrated and administered, according to Christ’s institution, by those who are given authority to do so, for these indicate that Christ is present with his people in the power of the Holy Spirit (cf. Article XIX).

Catholic and reformed

The churches of the Anglican Communion regard themselves as both Catholic and reformed or as ‘reformed Catholic’. Bishop Lancelot Andrewes, at the beginning of the seventeenth century, referred to the Church of England as the ‘English Protestant Catholic Church’ and said that he regarded his own Church and the Roman Catholic Church as ‘one and the same Church of Christ’, the one reformed and the other not.⁹ Later in that century, Bishop John Cosin described his church as ‘the Protestant Reformed Catholic Church’.¹⁰ Anglicans would never give up the word ‘Catholic’: to be a Catholic Christian is to belong to the visible community of the faithful, united in the confession of the apostolic faith and in the celebration of the sacraments and ordered under the care of its pastors, extended through history and throughout the world.

Anglicans have sometimes seen themselves as a bridge communion between Protestantism on the one hand and Roman Catholicism and Eastern Orthodoxy on the other. There is an element of pretension and even of fantasy in this aspiration to be a bridge church: Anglicans are not the only Christians to see themselves in that way. But it reflects the fact that Anglicans look with a sense of recognition and of belonging both to the Roman Catholic Church and to the churches of the Reformation. Anglican ecumenical policy is twin-track. In truth, Anglicans feel pulled both ways and cannot wholly commit themselves in either direction. Perhaps they are like the donkey in the fable who, faced with two equally delicious bundles of hay, could not make up his mind which one to eat and so starved to death! (No doubt that parable does not apply only to Anglicans...)

⁹ A.H. MATHEW, *A True Historical Relation of the Conversion of Sir Tobi Matthew to the Holy Catholic Faith with the Antecedents and Consequences Thereof* (London, 1904) 99.

¹⁰ J. COSIN, *The Works of the Rt Reverend Father in God John Cosin, Lord Bishop of Durham*, ed. J. Sanson, 5 vols, Library of Anglo-Catholic Theology (Oxford, 1843-55) 4:167.

The relationship between Anglicanism and Protestantism is not straightforward. There is a built-in tension. On the one hand, Anglicanism was decisively shaped by the Reformation. The Anglican Reformers were strongly influenced (though not uncritically) by the Continental Reformers, who generally were more creative than they were themselves. From the mid-sixteenth century Anglicanism has been marked by the key features of the Protestant Reformation: justification by grace, received through faith; an open Bible and an emphasis on the ministry of the word; liturgy in the vernacular with the participation of the laity; a (usually) married, pastoral ministry integrated with the community; Holy Communion administered in both kinds; the involvement of the laity in church governance, whether in the form of the Sovereign, Parliament, local lay officers or (for the past century and more) various forms of representative or synodical government.

Calvinism (its doctrines of grace, not its Presbyterian polity) was the prevailing theology during the reigns of Elizabeth I and James I (i.e. the second half of the sixteenth and the first quarter of the seventeenth centuries). After the Civil War and Commonwealth periods, in the mid-seventeenth century, Lutheranism became the most favoured Protestant communion for the next 150 years. Historically Anglicans saw the Church of England as a sister church of the Lutheran and Reformed Churches on the Continent until the late eighteenth century.¹¹

On the other hand, Anglicans have always insisted on the catholicity of their church. The Anglican Reformers (like the continental Reformers) were clear that they were not setting up a new church. They were seeking to reform the one Church that went back to the Apostles, the Fathers, the early martyrs and the Celtic missionaries. The first Christians in Britain probably came with the Roman invaders. It was known that the British church was represented at early councils. The ancient structures of the Catholic Church survived the upheavals of the Reformation: the threefold ministry was maintained, with episcopal succession in the ancient sees; several medieval practices were reformed, not abolished; and traditional symbols including some vestments, the sign of the cross and the ring in marriage were retained.

The High Church tradition within Anglicanism kept alive a sense of Catholic continuity – though this was not achieved at the expense of a sense of affinity with the Reformation inheritance (until the radical phase of the Oxford Movement taught Anglicans to be prejudiced against the Reformation). A series of abortive private

initiatives attempted to build bridges with the Roman Catholic Church abroad. Religious orders were restored in the second half of the nineteenth century. Although in very modern times some Anglicans have become coy about the word Protestant, they have unequivocally affirmed that Anglicanism is not only Catholic but also reformed.

It has sometimes been suggested (e.g. by the historian Thomas Babbington Macaulay) that the Church of England combined Calvinist Articles of Religion with a Catholic (or ‘popish’) liturgy. This antithesis is highly questionable. The Thirty-nine Articles cover a wide range of contentious issues that are not specific to Calvinism; they take a moderate, almost non-committal, position on the doctrine of predestination. Their clearest echo of a Reformation formulary is of the Lutheran Augsburg Confession (on the marks of the visible Church: Article XIX; cf. *Confessio Augustana VII*). On the other hand, as we have noted, the Book of Common Prayer, 1662, is clearly shaped by Protestant sensitivities.

C. EUCHARISTIC ECCLESIOLOGY IN ANGLICANISM?

After these rather extensive preliminaries, let us turn to the question of whether Anglicanism is an instantiation of, or is at least hospitable to ‘eucharistic ecclesiology’. When we think of ‘eucharistic ecclesiology’, we think mainly of Nikolai Afanasieff and John Zizioulas in Orthodoxy and of Henri de Lubac and the early Joseph Ratzinger in the Roman Catholic Church (my colleague on the journal *Ecclesiology*, Paul McPartlan, is a noted Roman Catholic exponent today of eucharistic ecclesiology¹²). The doctrine of the mystical body of Christ is common to the Eastern and Western patristic traditions and is our shared inheritance. There are also scholars in other traditions who seem to have an affinity to eucharistic ecclesiology, though this has to be adapted, in some cases, to a non-episcopal polity: e.g. Geoffrey Wainwright among Methodists. But what about Anglicans? First a word about the Orthodox sources of eucharistic ecclesiology.

Modern Orthodox theology, within the ecumenical arena, is an expression of ‘eucharistic ecclesiology’, even where it does not follow Afanasieff, the pioneer of this mode of theology, into a sort of eucharistic totality (as Zizioulas calls it). Eucharistic ecclesiology brings every affirmation about the Church to the touchstone or criterion of the Divine Liturgy, where the bishop gathers the local Church (Church with a capital C) as one body, united with the universal Church and with the saints in heaven. The Eucharist is seen as the supreme manifestation of the

¹¹ See further P. AVIS, *Anglicanism and the Christian Church*, revised and expanded edition (London/New York: T. & T. Clark, 2002).

¹² P. McPARTLAN, *The Eucharist Makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1993). A foundation text of eucharistic ecclesiology is H. de LUBAC, *Méditation sur l'Église*, 3rd edition (Paris: Aubier, 1954).

reality of the Church. Eucharistic ecclesiology, though it privileges the mystical above the institutional reality of the Church, on the whole affirms the visibility of the Church (though this is rather tenuous in Khomiakov) and affirms the visibility of its hierarchical aspect, through the role of the bishop or priest in eucharistic presidency. In contrast to the western, Roman tendency to exalt the universal over the local, in eucharistic ecclesiology the particular, local expressions of unity and catholicity are affirmed (though in Afanasieff the universal is rather downplayed, 'universal ecclesiology' being seen as the antithesis of eucharistic ecclesiology). It is the Eucharist that unites the Church in space and time and the Eucharist cannot happen without the bishop.¹³

The most impressive exposition (at least to Anglican eyes) of contemporary Orthodox eucharistic ecclesiology, is found in the combination of the two seminal works by John Zizioulas: *Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop during the first three centuries*¹⁴ and *Being as Communion*.¹⁵ The highly personalist and relational theology of *koinonia* in *Being as Communion*, though published after the ecclesiological spade work of *Eucharist, Bishop, Church*, provides the ontological structure for Zizioulas' synthesis. His is a confessedly holistic theology, attempting to hold together unity and multiplicity, the one and the many, the mystical and the visible, the universal and the local. The co-inherence of the one and the many, the mystical and the visible, is found in the Church that is simultaneously both local and universal. The bishop and the people, primacy and conciliarity, are held together. These are not in conflict: they are held in being by the Holy Spirit simultaneously.¹⁶

In the New Testament, Zizioulas argues, it is the coming together, the gathering, for the Eucharist that constitutes the Church – but Zizioulas demurs at what he sees as Afanasieff's absorption of the Church into the Eucharist.¹⁷ Over against eucharistic totalism Zizioulas stresses the complementary, collateral conditions for the Church: faith, love, baptism, holiness. Although these are implied in a true understanding of the Eucharist, and can be

unpacked from it, they should not be taken for granted, but should be specifically affirmed. The institutional aspect of the Church is of little concern to Zizioulas: what excites him is its mystical nature: the 'mystical identity' between the Church on earth, gathered in the celebration of the Eucharist, and the Church in heaven, joining with angels and archangels in worship. Correspondingly, the ministries of the Church are seen as 'mystical radiations' of Christ's authority, because there is a mystical relationship between the Sender and the sent, Christ and the Apostles (Luke 10.16). Nevertheless, Zizioulas explicitly rejects the Harnackian disjunction and opposition between spirit and order, charism and structure: for Zizioulas, the hierarchy is itself charismatic.

Some twentieth-century Anglican theologians were moving along the same lines as Orthodox and Roman Catholic scholars: they were on a trajectory that pointed towards a full eucharistic ecclesiology.

(a) Charles Gore (bishop successively of Worcester, Birmingham and Oxford, d. 1932) was steeped in the Eastern as well as the Western Fathers: he had read his way through the lot. Gore's writings, taken together, on the Incarnation, the Eucharist and the Church (*The Incarnation of the Son of God*, 1891; *The Body of Christ*, 1901; *The Holy Spirit and the Church*, 1924)¹⁸ cumulatively amount to something close to eucharistic ecclesiology. The Church is the extension or continuation of the Incarnation. The order of the Church reflects its nature as a divine-human mystery. The episcopate is divinely ordained and necessary for the validity of the Church's ministry and sacraments.¹⁹

(b) Michael Ramsey (Bishop of Durham, Archbishop of York, Archbishop of Canterbury) owed an immense debt to Gore, whom he revered, but Ramsey benefited from the rediscovery of the Reformation and drew out its catholicity of intention in *The Gospel and the Catholic Church* (1936) which forged a creative synthesis of biblical and patristic theology, liturgical studies, and Reformation insights. He promoted an Anglican reformed Catholicism in continuity with both the Oxford Movement and the Reformers. Ramsey was not a eucharistic totalist and was critical of the parish communion movement for narrowing the Church's appeal to the people. Eucharistic ecclesiology is not fully developed in Ramsey, but the foundations are

¹³ See for an introduction A. NICHOLS, *Theology in the Russian Diaspora: Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanas'ev (1893-1966)* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

¹⁴ Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2001.

¹⁵ New York: St Vladimir's Seminary Press, 1985.

¹⁶ See P. McPARTLAN, "The Local Church and the Universal Church: Zizioulas and the Ratzinger-Kasper Debate," *Journal for the Study of the Christian Church* 4, 1 (2004) 21-33.

¹⁷ For Zizioulas' criticisms of Afanasieff, see *Being as Communion*, 24-25, 156 n. 59, 194 n. 83, 200-201.

¹⁸ *The Incarnation of the Son of God*, 1891; *The Body of Christ*, 1901; *The Holy Spirit and the Church*, 1924: all published by John MURRAY (London).

¹⁹ I wrote my doctoral dissertation on Gore; it was published in an abbreviated form as *Gore: Construction and Conflict* (Worthing: Churchman, 1988). See also, especially for these aspects of Gore's thought, J. CARPENTER, *Gore: A Study in Liberal Catholic Thought* (London: Faith Press, 1960).

there.²⁰

©) Lionel Thornton of the Community of the Resurrection, Mirfield, the author of *The Common Life in the Body of Christ* (1942),²¹ was a pioneer of the theology of *koinonia*, mainly in terms of biblical theology. The fullness of Christ is received in the Church, his body. Thornton develops a realist doctrine of the mystical body: 'We are members of that body that was nailed to the Cross, laid in the tomb and raised to life on the third day' (p. 298). In *Confirmation: Its Place in the Baptismal Mystery*, Thornton developed a high view of the sacramental ministry of the bishop in Christian initiation.²²

There are adherents of eucharistic ecclesiology in the Church of England today (Rowan Williams, John Hind) and, no doubt, in other provinces of the Communion. Speaking more personally, in conclusion, I have to say that I feel a strong theological affinity with Zizioulas' approach. *Being as Communion* helped to inspire my early essay in *koinonia* theology *Christians in Communion*.²³ The beautifully symmetrical theology of *Eucharist, Bishop, Church* is meat and drink to me and has helped to shape my recent study of conciliar ecclesiology in historical perspective.²⁴ However, in appropriating the insights of eucharistic ecclesiology, one of the most creative developments in Christian theology in the last half-century, I find myself wanting to modify it in certain, mainly complementary, ways.

My own way of appropriating eucharistic ecclesiology, in an Anglican context, would attempt to adjust its balance in two ways. First, I would seek to balance the Eucharist with baptism, setting the two dominical sacraments side by

side as *twin controlling sacramental foci* of the Church. The significance of the truth that the Eucharist presupposes baptism and that baptism contains a theological dynamic and momentum that leads to the Eucharist needs to be developed: it is generally reckoned to be under-developed in Orthodoxy. Baptism is immersion into the body of Christ, in union with his death and resurrection, and it is a eucharistic body. The logic of the whole process, the *cursus*, of Christian initiation should inform and shape our ecclesiology. So I would advocate a eucharistic ecclesiology in which baptism has a more prominent role.

Second, I would want to balance the sacraments with the proclaimed word. I would emphasise that the Word of God, the proclamation of the biblical revelation, is integral to the sacraments. The Eucharist proclaims the Lord's death until he comes (1 Corinthians 11.26). It is the word that gives the sacraments their 'form' and constitutes them as more than rituals, as in truth sacraments of the gospel. So I would have a more *kerygmatic eucharistic ecclesiology*.

Finally, I would want to give the whole approach more of a missiological thrust in terms of evangelisation, seeing baptism and Eucharist as, first, *instruments* of mission, as they set forth God's redemptive action in Christ, and second, as *goals* of mission, because evangelisation must necessarily be geared towards, and lead to, initiation into Christ, into the Church as the body of Christ. Here I believe that I would be in tune with the teachings of Vatican II and Paul VI's *Evangelii nuntiandi* (1975) and I would be giving eucharistic ecclesiology more of a cutting edge.²⁵

But trying to adapt eucharistic ecclesiology in these ways, to help to find a place and a home for it within the Anglican tradition, one that has been shaped by the Reformation in a way that Orthodoxy has not, may perhaps seem to others to be turning it into something rather different!

²⁰ A.M. RAMSEY, *The Gospel and the Catholic Church* (London: Longmans, 1936).

²¹ 3rd edn, London: Dacre Press, 1950.

²² London: Dacre Press, 1954.

²³ London: Geoffrey Chapman Mowbray, 1990.

²⁴ *Beyond the Reformation...*, *op. cit.*

²⁵ See further P. AVIS, *A Ministry Shaped by Mission* (London: T. & T. Clark, 2005).



CC

Centro Conferences

A Contemporary Lutheran View of the Papacy The Possibility for Ecumenical Advance

William G. Rusch

Faith and Order Commission of the National Council of Churches of Christ
and former Chief Ecumenical Officer of the Evangelical Lutheran Church in America

(Conference given at the **Centro Pro Unione**, Thursday, 23 March 2006)

Introduction

At the outset I want to stress a few points. This will be a contemporary Lutheran view, not the Lutheran view – if one exists! Some attention will also be given to earlier Lutheran views because without this perspective a contemporary opinion would lose its significance.

Second, I want to acknowledge my appreciation of much recent Catholic reflection on this topic, especially by the Pontifical Committee of Historical Sciences in 1989, the Congregation for the Doctrine of the Faith in 1996, and the symposium of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity in 2003, as well as the numerous publications of Catholic theologians within the last few decades.

I want to be clear that I am not going to discuss the development of the papacy. That story has been told repeatedly and need not be done again here.¹ My basic concern is a, contemporary, Lutheran, and ecumenical, dimension.

Lutheranism and the Papacy Until the Second Vatican Council

The primary goal of Luther's Reformation was not the abolition of the papacy. Luther did not set out to critique the papacy. His concern was pastoral, the "pure" preaching and teaching of the gospel of Jesus Christ. An important distinction must be kept in mind. Even when Luther became critical of the pope, the papal office as a given was not

a target of Luther's polemic. But the papal office as it was understood within the Roman hierarchy and exercised was. This can be observed in Luther's "conditional" recognition of the papacy even after 1520.

For example Luther wrote in the summer of 1520, "If it were really true that the pope considers himself above the word of God, *then* he would carry the marks of the 'Antichrist.'" Luther also stated, "if the pope would keep the Gospel free and pure, *then* I would let him be what he claims to be."²

This estimate of the papacy is even found in the later Luther. His last and harshest text against the papacy of 1545 with the title, *Against the Roman Papacy, An Institution of the Devil, (Wider das Papsttum vom Teufel gestiftet)* which tells the reader something of the contents, has the following point of view expressed: the pope might have a primacy of "honor and superiority" and "of oversight over teaching and heresy in the church." Luther in the same work declares there is a place for a proper bishop in Rome who would preach the gospel purely and properly or see that it was preached.³

When Luther took up the term "Antichrist" for the pope he was not employing a curse word or an expression of deep hatred of the pope. In taking it up, Luther was accepting a dangerous heritage. He was gradually raising the question – could the pope, this pope, be the "Antichrist"? When Luther came to the point of answering that query positively, he used this word as an abbreviation to express three things.

First, the pope makes the claim for himself to have the exclusive right to interpret Scriptures.

¹ See for example V. TWOMEY, *Apostolikos Thronos*, Münsterische Beiträge zur Theologie 49 (Münster: Aschendorf, 1981); R.B. ENO, *The Rise of the Papacy*, Theology and Life Series, 32 (Wilmington, DE: Michael Glazier, Inc., 1990); K. SCHATZ, *Papal Primacy: From Its Origins to the Present* (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1996); M. MACCARRONE (ed), *Il Primato del Vescovo di Roma nel Primo Millennio* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1991); and H.J. POTTMEYER, trans. by Matthew J. O'Connell, *Towards A Papacy in Communion: Perspectives from Vatican Councils I & II* (New York: The Crossroad Publishing Company, 1998).

² Weimar Edition of Luther's Works: Weimarer Ausgabe, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1883 ff) 38:195. Hereafter cited as *WA*.

³ *WA* 54, 231; *Luther's Works*, J. PELIKAN, H.C. OSWALD and H.T. LEHMANN (eds), (St. Louis: Concordia Publishing House and Philadelphia: Fortress Press, 1955-86) 41:241 and 368. Hereafter cited as *LW*.

Second, the pope establishes new articles of faith claiming that it is necessary for salvation to accept them and to place our trust in them.

Third, the pope claims that Christians cannot be saved without his power and without their obedience to him.

The core here for Luther is that the papacy is “Antichrist” not as such but rather in the manner it was being understood and practiced in his day.

Certainly after 1522 Luther had real doubts that the pope would ever fulfill the demands of the Reformation. Nevertheless Luther’s critique in view of his own words must always be qualified. Luther’s rejection of the papal office with all of his sharpness is an empirical judgement and not a judgement in principle. This evaluation is saying in effect the state of things was such in Luther’s time and for a considerable time before that Luther must bear a negative judgement on the papacy. Yet it could be conceivable that this state of things could change so that Luther’s judgement would no longer apply. By the end of his life, Luther did not consider this a real possibility. Yet it could not be rejected out of hand.

For completeness sake, let me just add that this concept of a “conditional” recognition of the papacy was certainly held by Philip Melanchthon and over against Luther’s remarks in the Smalcald Articles which come close to a rejection in principle of the papacy.

To sum up where we have come so far. For Luther, and I would add the Lutheran Reformers, the papacy and even papal primacy remained “open questions.” If the supreme norm of Scripture (*sola Scriptura*), the gratuity of salvation (*sola gratia/ sola fide*), and the unique mediatorship of Christ (*solus Christus*) had been accepted by the Roman Church, presumably the Lutheran criticism of the papacy would have been without validity and would have disappeared.

In the Lutheran Confessions, that authoritative, foundational, collection of documents for Lutheranism, found in the Book of Concord of 1580, there are critical comments about the pope or the papacy either implicitly or explicitly in all the texts with the exception of the Small Catechism – interestingly enough, but not surprising – the best known of the confessional writings. Still it is in the Smalcald Articles by Luther of 1537 and especially Melanchthon’s tract, *De potestate et primatu papae*, of the same year where the subject is summarized under three points.⁴ The papacy is criticized and the pope is identified with the “Antichrist” for the claims to ecclesiastical primacy, its claims for secular power, and its demands for obedience for salvation, *de necessitate salutis*.

From these confessional texts two extremely important factors emerge. Luther in the Smalcald Articles demands the papacy to renounce its claims on the basis of *ius divinum* with its “Antichrist” implication, but this demand is not accompanied with specific wording, which Luther had stated earlier, that the Reformation side would then accept the papal office.

Yet Melanchthon’s position, which is also part of the Lutheran confessional commitment is different. Even when we remind ourselves today of the ambiguity and limited usefulness of the categories of *ius*

humanum – ius divinum, and there is Lutheran-Roman Catholic consensus on this issue, it is critical to note how Melanchthon addresses this concern.⁵

In his tract on the power and primacy of the pope Melanchthon addresses directly the thorny question of the *ius divinum* of the papacy. Unlike what many Lutherans believe, and a general perception out there, Melanchthon did not in the final analysis deny a papacy on the basis of *ius divinum*. Two statements are extremely enlightening and in view of their importance should be quoted.

“Therefore, even if (*etiamsi*) the bishop of Rome did possess primacy by divine right (*iure divino*), obedience is still not owed him when he defends ungodly worship and teaching contrary to the gospel. Indeed, it is necessary to oppose him as the Antichrist (*tamquam Antichristo*).”⁶

“Even if (*etiamsi*) the bishop of Rome should possess primacy and superiority by divine right (*iure divino*), one would still not owe obedience to those pontiffs who defend ungodly forms of worship, idolatry, and teaching inimical to the gospel. On the contrary, one should regard such pontiffs and such rule as anathema (*tamquam anathema*).”⁷

As a careful reading of the text shows, Melanchthon is referring to Galatians 1:8 and canonical law to demonstrate that no obedience is owed to a heretical pope. He supports this idea by a reference to the high priests of the Old Testament. They exercised their office *de iure divino*, but obedience was refused them when they were seen to be godless high priests.

It would seem then that Melanchthon in this passage is rejecting an exaggerated understanding of the papacy’s foundation as *iure divino*. If this interpretation is correct the Lutheran Reformation’s insistence on the *ius humanum* nature of the papal office is basically and intentionally not a categorical denial of the *ius divinum*, but a correction of its maximalistic understanding. Melanchthon’s teaching on this matter would leave open the possibility of further dialogue between Catholics and Lutherans about a *theological* reinterpretation of the papacy. For Lutherans, this type of reinterpretation would take a priority over any questions of structure or jurisdiction by a pope. This view has been convincingly for me been argued by Harding Meyer in several places,

⁵ See for example, P.C. EMPIE and T. AUSTIN MURPHY (eds), *Papal Primacy and the Universal Church: Lutherans and Catholics in Dialogue V* (Minneapolis, MN: Augsburg Publishing House, 1974) the common statement §§30 and 35 on pages 25f. and 30f, as well as various supporting essays, especially by A.C. PIEPKORN, G.A. LINDBECK, and G.H. TAVARD.

⁶ R. KOLB and T.J. WENGERT (eds), *The Book of Concord* (Minneapolis, MN: Augsburg Publishing House, 2000), 339.

⁷ KOLB & WENGERT (eds), *The Book of Concord...., op. cit.*, 336.

⁴ Smalcald Articles, II, 4 and Treatise on the Power and Primacy.

and I am indebted to him for this ecumenically helpful insight.⁸

Thus the necessary conclusion from this review must be as follows. If Luther is considered alone, there is not an outright rejection of the papacy despite all of his extremely sharp polemic. Luther even until the end exhibits an openness to the papal office and its primacy in *some* form. Likewise when *all* the texts of the Lutheran Confessions are included, it becomes clear that Lutherans are not committed to an outright repudiation of the papacy. These confessional texts even allow the possibility for Lutherans to consider a papal office that is *iure divino*.

This confessional openness was never entirely lost for Lutherans through the subsequent centuries after the Reformation. It must be stated that Lutheranism through Lutheran Orthodoxy and beyond never completely lost the hope of a renewed papacy, even if that hope was often more implicit than openly expressed.

For those who held such aspirations, the crisis came in 1870 at the First Vatican Council. That council with its teaching of papal primacy and papal infallibility appeared to mark the definitive conclusion that any Protestant, including Lutheran, agreement on the papal office was now precluded. In 1967 the prominent Lutheran theologian, Peter Brunner of Heidelberg, wrote, "While during the time of the Reformation and afterwards the question of papacy had remained 'dogmatically open' and even the Council of Trent 'did not decide anything nor pronounced any condemnations in this matter,...Pius IX, the First Vatican Council and also the papal mariological definitions, in the meantime, definitely have closed the door, *ins Schloss gefallen*, in this matter."⁹ Brunner also did not see the Second Vatican Council changing anything in this regard.

Lutheranism and the Papacy after the Second Vatican Council

Professor Brunner was certainly correct on the formal level in terms of his evaluation of the teaching of the Second Vatican Council. Although the important text, *Lumen gentium*, does place the subject of the papacy in a broader ecclesiological context, it is fundamentally a restatement of the teaching of Vatican I. Certainly in terms of primacy and infallibility of the pope nothing is retracted. At the same time this council taught an ecclesiology of *communio*, the collegiality of bishops with the Bishop of Rome in an episcopal college, the place of ecclesial offices under the Word of God. The Second Vatican Council and its means of operation with the invitation to ecumenical observers along with the creation prior to the council of the Secretariat for Promoting Christian Unity by Pope John XXIII reflected also a new ecumenical appreciation and awareness on the part of the Roman Catholic

Church.¹⁰

The papacy has also been deeply influenced by the individuals who have been elected to that office in recent years. Popes John XXIII, Paul VI, John Paul II, and I would argue already, Benedict XVI, show an understanding of the ecumenical problematic of the papacy. Certainly the encyclical, *Ut unum sint*, of John Paul II documents this claim vividly with its invitation to engage with the pope in a "fraternal, patient dialogue about the papal ministry."¹¹

However, probably the most significant factor coming from the Second Vatican Council was the stated readiness for ecumenical dialogue with other Christian bodies and the willingness to implement this dialogic process quickly.

Just two years after Brunner's sober estimate of the situation, the international Lutheran-Roman Catholic dialogue at its third session came to a startling observation in the document entitled, "The Gospel and the Church," published in 1972 and generally known as the "Malta Report." The dialogue stated, and I am quoting here in part from § 66, "The primacy of jurisdiction must be understood as ministerial service to the community and as bond of the unity of the church. This service of unity is, above all, a service of unity in faith. The office of the papacy also includes the task of caring for legitimate diversity among local churches... The office of the papacy as a visible sign of unity of the churches was therefore not excluded insofar as it is subordinated to the primacy of gospel by theological reinterpretation and practical restructuring."¹² This report also acknowledged that the papal office was "a special problem for the relationship between Lutherans and Catholics."

Within two years of the conclusions of the "Malta Report," the Lutheran-Roman Catholic dialogue in the United States was taking a similar position. I am quoting selectively from §28, which deserves attention in its entirety. "If perspectives such as the foregoing prevail, papal primacy will no longer be open to many traditional Lutheran objections... Lutherans increasingly recognize the need for a Ministry serving the unity of the church universal. They acknowledge that, for the exercise of this Ministry, institutions which are rooted in history should be considered seriously... Lutherans can also grant the beneficial role of the papacy at various periods of history. Believing in God's sovereign freedom, they cannot deny that God may show again in the future that the papacy is his [God's] gracious gift to his [God's] people." Then a key sentence, "The one thing necessary, from the Lutheran point of view, is that papal primacy be so structured and interpreted that it clearly serve the gospel and the unity of the church of

⁸ H. MEYER, "The Lutheran Approach to Primacy," in J.F. PUGLISI (ed), *Petrine Ministry and the Unity of the Church* (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1999) 28-30 and "Der päpliche Primat im katholische/lutherische Dialogue," in *Versöhnte Verschiedenheit: Aufsätze zu ökumenischen Theologie II*, (Frankfurt am Main/Paderborn: Otto Lembeck/Bonifatius, 2000) 317-338.

⁹ P. BRUNNER, "Reform – Reformation, Einst – Heute, Elemente eines ökumenischen Dialoges im 450 Gedächtnisjahr von Luthers Ablassthesen," *Kerygma und Dogma* 13, 3 (1967) 182.

¹⁰ For recent Roman Catholic evaluation of the Second Vatican Council, see H.J. POTTMEYER, *Towards a Papacy...*, *op. cit.*

¹¹ JOHN PAUL II, *Ut unum sint: That They May be One – On Commitment to Ecumenism* (Washington, DC: United States Catholic Conference, 1995) and esp §§88-96.

¹² H. MEYER and L. VISCHER, eds., *Growth in Agreements: Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*, Faith and Order paper 108 (New York/Geneva: Paulist Press/World Council of Churches, 1984) 184.

Christ, and that its exercise of power not subvert Christian freedom.”¹³

The topic of the papal office was not lost in the continuing Lutheran-Roman Catholic Dialogue. In the report of 1980, “All Under One Christ,” of the international dialogue, among the unresolved problems was listed the primacy of jurisdiction and the infallibility of the pope as promulgated in 1870, the reference, of course, to *Pastor aeternus*.¹⁴ The following year in the report, “Ministry in the Church” the dialogue devoted more attention to the topic of the papacy. In a section entitled, “The Episcopal Ministry and Service for the Universal Unity of the Church,” the subject of the papacy is once more said to be a problem needing further and more detailed treatment. Again the Catholic and Lutheran positions are explained.

The Roman Catholics begin with the ministry of the bishop in the local church and the collegiality of bishops gathered together. The communion between bishops and, with them and through them, the communion of the local churches has its point of reference in communion with the Church of Rome and the Bishop of Rome as the holder of the chair of Peter, who presides over the communion. The Bishop of Rome has this supreme pastoral office in the church. His ministry is to serve the unity of the universal church and its legitimate diversity. The text goes on to picture the special ministry in relation to the unity of faith declaring that through the power of the Holy Spirit the holder of this office is preserved from error in teaching when he solemnly declares the faith of the church (infallibility). This is followed by a long section in which the Roman Catholics explain the different ways, through two millennia, the ministry of unity has been understood. Vatican I highlighted the service to unity with the two dogmas of papal jurisdiction and infallibility. This section concludes with the key sentence, “Aware as the Catholic Church is that the papacy remains to this day for many Christians one of the greatest obstacles on the road to unity of the churches, it nevertheless hopes that as it is structurally renewed in the light of Holy Scripture and the tradition, it may more and more in the future provide an important service to unity.”¹⁵

The Lutherans explain that they have come to an awareness of the interrelationship of the individual local and regional churches. With this insight has come the question of what visible forms of church fellowship represent a world-wide bond of faith. Lutherans, the text states, came to believe that the papacy suppressed the gospel and was therefore an obstacle to true Christian unity, a view confirmed for Lutherans by their interpretation of Vatican I. Then follows a remarkable section, which I will quote exactly, “Lutheran theologians today are among those who look not only to a future council or to the responsibility of theology, but also to a Petrine office, when it is a question of service to the unity of the church at the universal level. How this would

be exercised still remains an issue. But in various dialogues, the *possibility* begins to emerge that the Petrine office of the Bishop of Rome also need not be excluded by Lutherans as a visible sign of the unity of the church as a whole, insofar as (this office) is subordinated to the primacy of the gospel by theological reinterpretation and practical restructuring.”¹⁶

Thus it becomes possible to put forth the case that in Lutheran thinking an agenda is emerging whose purpose is a dialogue with the Roman Catholic Church on the papal office, including papal primacy. More and more the assumption of this dialogue is that the papacy understood as a ministry of unity for the Christian Church could be acceptable for, and welcomed by, Lutherans.

This conditioned openness is based on a number of factors. The past issues of the secular powers of the pope and the call for obedience to the pope for salvation are not on the agenda because they are not called for on the Catholic side. For a papal primacy to be received by Lutherans it must be placed *under* the primacy of the Gospel and *serve* the gospel *clearly*. I suspect that this means for Lutherans not just an asserted subordination but a primacy of the gospel over the papacy that is self-evident and recognizable. The “gospel” of course means the center of the Scripture for Lutherans, i.e. the message of unmerited gratuity of salvation for Christ’s sake in justification by grace through faith. Lutherans can also be expected to look continually to see this subordination of the papacy to the gospel in terms of the papacy’s teaching authority, especially its claim to the infallibility or indefectibility of its *ex cathedra* decisions.

What is being called for here is a theological reinterpretation of the understanding of papal primacy. In view of the resources both within Catholicism and Lutheranism, this is not an impossible request from either side as even a glance at scholarly bibliographies would disclose.

An Ecumenical Proposal for Advance

Lutherans would need to shed an anti-papal bias that for some understandable reasons has become part of their tradition and recover the full confessional teaching they claim in regard to the papacy. They would also need to grasp more fully the advantages at this time of a ministry of unity for the entire Christian Church. They would need to discourage and disown a certain type of anti-papal and polemic literature that has flourished in some Lutheran circles. Lutherans would also need to acknowledge that their own tradition has been impoverished by its neglect of some office to promote the visible unity of all Christians in this world.

It is not really for me to say what Catholics would need to do, but let me say from a Lutheran perspective what from the Catholic side would be most welcome: official, critical and, where possible, positive reaction to the dialogue. Such an official action in whatever ways the Roman Catholic Church would deem best would assure its many ecumenical partners of a role for the papacy, which those partners could affirm. And let me say certainly in scholarly circles this process is ongoing.

Of course, a maximal step in these efforts would be the *official*

¹³ P.C. EMPIE and T. AUSTIN MURPHY, eds., *Papal Primacy...*, *op. cit.*, 21.

¹⁴ H. MEYER and L. VISCHER, eds., *Growth in Agreement...*, *op. cit.*, 245.

¹⁵ See H. MEYER and L. VISCHER, eds., *Growth in Agreement...*, *op. cit.*, 269-271.

¹⁶ H. MEYER and L. VISCHER, eds., *Growth in Agreement...*, *op. cit.*, 270-271.

reception by the Lutheran churches of the Lutheran World Federation and the Roman Catholic Church at the level of the Vatican of the results of their dialogues on the papacy. The form of a declaration on a specific topic covered in the dialogue, similar to that of the *Joint Declaration on Justification*, could be employed. Such a text and the process leading up to it would test the conclusions of the dialogues on the papacy and the still-to-be-resolved questions. Unfortunately, as far as I know, no such process and goal are before the churches.

The *Joint Declaration on Justification* with its methodology of differentiated consensus could be the model. What things could Lutherans and Roman Catholics say together about the papacy? What differences could they acknowledge, which would not touch the claimed consensus? To pursue these questions the methodology of the *Joint Declaration* could be utilized, the method of differentiated consensus. As the *Joint Declaration* reveals, differentiated consensus is characterized by an obvious and intended double structure, a clear bi-dimensionality. On the one level there is a fundamental commonality; on a second level there are remaining differences. For example with the papacy, on one level Lutherans and Roman Catholics could agree that there is in the Church an office of unity. On another level Lutherans and Catholics could continue to disagree on the necessity of that office for the Church to be church.

The nature of this differentiated consensus is such that it provides space for the difference in itself and in fact integrates differences. This consensus does not under all circumstances reject difference as something foreign to it. The result is that differentiated consensus always comprises two different statements. One statement expresses the agreement attained on a doctrine or issue that has been seen in dispute. The agreement is fundamental and essential in terms of content. Thus agreement that there is a ministry of unity for the Church Catholic and it is desirable for all Christians to make use of this office. Another statement shows how and why the remaining differences are able to be evaluated as admissible, and thus they do not call into question the agreement on the fundamental and essential aspects. For example, could Lutherans allow for, not necessarily accept, the teachings of the First Vatican Council, if they were reinterpreted under the Gospel and contextualized, in such a way as not to destroy the agreement on the first level? This would obviously need to be tested. Could Catholics allow for, not necessarily accept, an interpretation on the second level that might at first glance not be compatible with what has been taught in Catholicism about that council? This too would clearly require testing. But there are encouraging signs in contemporary Roman Catholic theology.

My suggestion here is simply that differentiated consensus be tested with the papacy in view of the conclusions reached in several Lutheran-Roman Catholic dialogues. The identification of the method and formulation of the term owe much to the work of Professor Harding Meyer, the former professor and director of the Lutheran World Federation's Institute for Ecumenical Research at Strasbourg. I have written about differentiated consensus and its potential in several places, most recently in an issue of *Ecclesiology* and in the October

issue of *Ecumenical Trends*.¹⁷

What the successful use of differentiated consensus would do in regard to the papacy for Lutherans and Catholics is provide for a partial *theological* agreement about the papal office and reduce the areas of church-dividing thinking about this office. Differentiated consensus would not solve issue of how Lutherans and Catholics together would take part in the papacy.

Here a concept I developed in the article just mentioned might offer a way forward. I pointed out that the Evangelical Lutheran Church in America and the Episcopal Church in the United States arrived at a differentiated consensus about an ordained episcopal office in the life of the Church. On the basis of this differentiated consensus, it was possible for Lutherans and Episcopalians to move to the area of common structures in a life of full communion.

Now let me draw out some implications for Lutherans and Roman Catholics. If there is a differentiated consensus between them about justification by grace through faith, the article for Lutherans on which the church stands or falls, and if a differentiated consensus is possible between them on the papal office, *would it be possible that Lutheran and Roman Catholic churches would agree to participate in this one and same office of the papacy without a complete agreement on the nature of this office?*

Harding Meyer has suggested for this type of development the term *differentiated participation*. Differentiated participation has certain parallels with differentiated consensus in that it acknowledges areas of agreement and allows to stand areas of disagreement so long as these areas do not challenge the basic agreement reached. Differentiated participation moves beyond differentiated consensus, although it builds on it, to provide for ecumenical advance in areas of structure for the common life of churches on their way to full communion together. In an article in the spring 2005 issue of *Stimmen der Zeit* Meyer argues that differentiated participation between Lutherans and Roman Catholics in the papacy would be in conformity with the recommendations of the international dialogue in its report, "Facing Unity" and very close to what Cardinal Joseph Ratzinger, now of course Benedict XVI, expressed in a lecture in 1976, which he allowed reprinted without change in 1982. The Cardinal's position was that Rome must not require from the Eastern church in terms of primacy any more than was formulated and lived in the first thousand years of the Church's history.¹⁸

The limits of differentiated participation require much further exploration. But differentiated consensus *and* differentiated participation could be the components of a contemporary Lutheran view of the papacy and give the possibility for an ecumenical advance. Only strenuous efforts and the guidance of the Spirit will give us the final

¹⁷ W.G. RUSCH, "Structures of Unity: The Next Ecumenical Challenge – A Possible Way Forward," *Ecclesiology: The Journal for Ministry, Mission and Unity* 2, 1 (2005) 107-122 and *Ecumenical Trends* 34, 9 (2005) 1-8.

¹⁸ H. MEYER, "Evangelische Teilhabe am Episkopat?" *Stimmen der Zeit* 4 (2005) 244-256, which appears in an English translation in *Ecumenical Trends* 34, 9 (2005) 9-15.

answer, but even now we should have hope, “that all may be one”—*Ut unum sint*.