

*Margit Eckholt*

# Die Ausbildung eines neuen „Stils“ des Christlichen in gegenseitigen „Übersetzungsprozessen“

Eine Relektüre der „neuen Wege“  
der französischen Theologie

## I. Einführung: den „Grenzverkehr“ und „Austausch“ intensivieren

Der Grenzverkehr und Austausch zwischen Deutschland und Frankreich ist auf den unterschiedlichen Ebenen von Politik und Gesellschaft, Wirtschaft und Kultur seit den Prozessen der Aussöhnung nach dem 2. Weltkrieg ein reger und belebter geworden. Das trifft nicht in gleicher Weise auf den Grenzverkehr und Austausch zwischen katholischer Theologie und Kirche in Deutschland und Frankreich zu. Nur an wenigen theologischen Zentren werden die Entwicklungen in der französischen Theologie und Philosophie wirklich verfolgt und ernst genommen; verschiedene deutsche Bistümer haben zwar angesichts dort praktizierter kreativer pastoraler Entwicklungen den Kontakt zu Bistümern in Frankreich aufgenommen, aber auch dieses Miteinander der Ortskirchen könnte intensiviert werden.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu die von Missio organisierten Dialogtagungen: Hadwig Müller (Hg.), Sprechende Hoffnung – werdende Kirche. Proposer la foi dans la société actuelle. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft, Ostfildern 2001; dies., Neues erahnen. Lateinamerikanische und europäische Kirchen im Gespräch, Ostfildern 2004; Benedikt Kranemann / My-

Woran liegt diese mangelhafte Kommunikation und warum ist ihre Intensivierung gerade heute von Bedeutung? Die Situation von Kirche in der Gesellschaft hat sich in der Moderne in Frankreich und Deutschland auf jeweils eigene und sehr unterschiedliche Weise entwickelt, die kulturelle Präsenz des Christentums ist in den beiden Ländern eine andere. Die Trennung von Kirche und Staat in Frankreich im Jahr 1905 und die Ausprägung der spezifischen „laïcité“ der französischen Gesellschaft ist nur der Höhepunkt einer Entwicklung, die im 20. Jahrhundert das Desinteresse an theologischen und kirchlichen Entwicklungen hier wie dort begründet hat. Eine wirkliche Kenntnis hatten und haben einzelne „insider“; gerade angesichts der unterschiedlichen kulturellen Ausprägung des Christentums schien es auch nicht nötig, aufeinander zu hören oder voneinander zu lernen. In den letzten drei Jahrzehnten haben Veränderungen eingesetzt – nicht auf einer staatsrechtlichen Ebene –, aber auf Ebene der kulturellen Wahrnehmung und Präsenz des Christentums und der christlichen Kirchen, die ein Wissen umeinander hilfreich und notwendig macht. In Frankreich hat Religion in den letzten Jahren neu an Bedeutung gewonnen, nicht allein, aber in starkem Ausmaß bedingt durch die wachsende Bedeutung des Islam und damit verbundenen Fragen wie dem Tragen eines Kopftuchs an staatlichen Schulen oder der Auseinandersetzung mit der prekären Situation eingewanderter Jugendlicher und einer Fundamentalisierung von Religion, bedingt durch Armutskontexte, Gewalt und Ausgrenzungen unterschiedlichster Art. Auch die Frage nach christlichen Werten und der kulturprägenden Kraft des Christentums ist – in einigen Kreisen – zurückgekehrt. In

---

riam Wijlens (Hg.), *Religion und Laïcité in Frankreich. Entwicklungen, Herausforderungen und Perspektiven*, Würzburg 2009, 7.

Deutschland sehen wir auf der anderen Seite einen immer stärkeren Rückgang des Interesses am Christentum; der Islam gewinnt neue Präsenz, und in diesem neuen religiös pluralen und gleichzeitig aber auch auf einer öffentlichen Ebene immer stärker „religionsneutralen“ Kontext werden Tendenzen stärker, die sich der französischen „laïcité“ annähern. „Grenzverkehr“ und „Austausch“ werden darum notwendig – und sie haben, so meine These, mit der Notwendigkeit der Ausbildung eines neuen „Stils“ des Christentums zu tun.

In Frankreich ist diese Situation einer massiven „Entchristlichung“ bereits in den 30er und 40er Jahren des letzten Jahrhunderts wahrgenommen worden, Abbé Henri Godin, der Gründer der „Mission de Paris“ und der Arbeiterpriesterbewegung nahestehend, hat 1943 ein auf breites Interesse stoßendes Buch veröffentlicht unter dem Titel: „La France – pays de mission?“ In Deutschland ist eine Stimme wie die des im Februar 1945 in Plötzensee ermordeten Jesuiten Alfred Delp, der in ähnlicher Weise von einer neuen „missionarischen“ Situation für den christlichen Glauben sprach, nicht gehört worden. Was die französische Kirche bereits seit Mitte des letzten Jahrhunderts bewegt, was in Deutschland in den letzten Jahren immer mehr deutlich wird: Das Christentum gehört zur kulturellen Tradition der Nation bzw. der Republik, aber ist es wirklich lebendig? Inhalte christlicher Tradition gerinnen zu einem zu wahren, aber toten Kulturgut, verlieren an Lebensrelevanz. Kirche, Katechese und Theologie haben den Anschluss an die Sprach- und Lebensformen der Zeit verloren. Es wird immer schwieriger zu vermitteln, dass Glauben und Leben überhaupt zusammengehören. Das Leben ist dem Glauben davongelaufen, der Glaube irgendwo stehen geblieben, noch in Formen gegossen, die nicht mehr passen, und in der Verlegenheit, nicht zu wissen, wie neue Passformen zu finden sind. Selbst lange vertraute christliche Lebensformen werden brü-

chig, religionssoziologisch ist von einer Enttraditionalisierung und Entinstitutionalisierung des Glaubens die Rede.

Das bedeutet nicht das „Ende der Religion“, aber es bedeutet das Ende einer spezifischen Gestalt des Christentums: Die klassischen Gestalten der Kirchlichkeit brechen auf, festzustellen ist eine „frei flottierende neue Religiosität, welche die unterschiedlichsten Erscheinungen eines hochgradig individuellen Synkretismus hervorbringt. Vereinfacht gesagt: Kirche ist ‚out‘, Religion ist ‚in‘, freilich nicht die organisierte Religion, sondern die pluralistische Vielfalt religiöser Angebote.“<sup>2</sup> Genau hier, im aufbrechenden Scharnier zwischen Spiritualität und Kirchlichkeit, zwischen Religiosität und institutionell vorgegebenen verfassten Formen des Glaubens stellt sich die Herausforderung, einen neuen „Stil“ des Christentums auszubilden. Das bedeutet eine neue „missionarische“ Präsenz, wie Papst Franziskus – auf dem Hintergrund seiner lateinamerikanischen Erfahrung – in seinem Apostolischen Schreiben „*Evangelii Gaudium*“ formuliert: dynamisch, präsent in den neuen Kulturen der Stadt, die Institution Kirche immer wieder neu „aus der eigenen Bequemlichkeit“ aufbrechend.<sup>3</sup> Bereits in den 40er Jahren des letzten Jahrhunderts hat der große französische Dominikaner Pater Yves Congar OP von einem neuen „Stil“ gesprochen: Die Kirche „ist heute aufgerufen, einen neuen Stil ihrer Gegenwart in der Welt zu finden ... Die Kirche

---

<sup>2</sup> Ulrich Körtner, *Zwischen den Zeiten. Studien zur Zukunft der Theologie*, Bielefeld 1997, 16.

<sup>3</sup> Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2013, Nr. 20. (Das Dokument wird im Folgenden im Text mit der Abkürzung *EG* zitiert.) Vgl. auch *EG* 46; *EG* 49: „Ich will keine Kirche, die darum besorgt ist, der Mittelpunkt zu sein, und schließlich in einer Anhäufung von fixen Ideen und Streitigkeiten verstrickt ist.“

sollte weniger *von* der Welt und mehr *in* der Welt sein. Sie sollte nur die Kirche Jesu Christi, das vom Evangelium geformte Gewissen der Menschen sein, aber wäre sie es!“<sup>4</sup> Das ist eine Kirche, „die nicht nur den Rahmen für Menschen bildet, die eine ‚Religion‘ ‚praktizieren‘, sondern ein Zeichen darstellt, das den Glauben erweckt, ein Milieu, das den mündigen Glauben erzieht und nährt.“<sup>5</sup> Genau das hat Papst Franziskus im Blick, wenn er die Kirche an den zentralen Auftrag der Evangelisierung erinnert (EG, Kapitel 5) und davor warnt, „uns einzuschließen in die Strukturen, die uns einen falschen Schutz geben, in die Normen, die uns in unnachsichtige Richter verwandeln, in die Gewohnheiten, in denen wir uns ruhig fühlen, während draußen eine hungrige Menschenmenge wartet und Jesus uns pausenlos wiederholt: ‚Gebt ihr ihnen zu essen!‘“ (EG 49)

Die deutschen Bischöfe haben 2000 in ihrem Schreiben „Zeit zur Aussaat“ – Missionarisch Kirche sein“ diese neue Situation in den Blick genommen. Gerade dieses Dokument ist Ausdruck für eine neue Annäherung zwischen den Entwicklungen in der französischen und der deutschen Ortskirche, gleichzeitig ist es ohne einen Blick auf die Entwicklungen in der französischen Pastoral und Theologie des 20. Jahrhunderts nicht zu verstehen. Die für die französische Ortskirche wegweisenden Vorschläge des Dokumentes „Proposer la Foi“ – „Den Glauben vorschlagen“<sup>6</sup> haben den deutschen Bischöfen

---

<sup>4</sup> Yves Congar, Für eine dienende und arme Kirche, Mainz 1965, 94/95. – Congar fordert von der Kirche einen „evangeliumsgemäßen Stil ihrer Gegenwart“.

<sup>5</sup> Yves Congar, Christus in Frankreich, in: ders., Priester und Laien. Im Dienst am Evangelium, Freiburg/Basel/Wien 1965, 221–233, hier: 229.

<sup>6</sup> „Zeit zur Aussaat“. Missionarisch Kirche sein, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000; darin: Joachim Wanke, Brief

wichtige Anregungen gegeben, wenn sie den Begriff der „Mission“ neu einspielen, ihm aber auch – in der Schule Yves Congars und anderer Konzilstheologen – eine neue Ausrichtung geben. „Mission“ ist nicht die „Bekehrung“ der Andersgläubigen, die alte „Heidenmission“, sondern bedeutet, so das Dokument der deutschen Bischofskonferenz „Zeit zur Aussaat“, „mit anderen das Evangelium zu teilen und ihnen so die wahre Freiheit zu erschließen, die ein Kennzeichen des Ebenbildes Gottes im Menschen ist.“<sup>7</sup> Es heißt, mit Franziskus, „das Menschliche bis zum Grunde zu leben und als ein Ferment des Zeugnisses ins Innerste der Herausforderungen einzudringen“ (EG 75).

Die folgende „Übersetzung“ in den französischen Kontext ist dieser neuen Präsenz christlichen Glaubens und der Ausbildung eines neuen „Stils“ des Christentums verpflichtet. Über einen Blick auf drei der großen französischen Theologen der „Nouvelle théologie“ werden die theologischen und ekklesiologischen Grundlagen für die Ausbildung dieses neuen „Stils“ beleuchtet und herausgearbeitet, dass „Grenzüberschreitungen“ zwischen dem deutschen und französischen Kontext nicht selbstverständlich waren, heute aber bei der Ausbildung eines neuen „Stils“ des Christlichen in einer Weltkirche unumgänglich sind.

---

eines Bischofs aus den neuen Bundesländern über den Missionsauftrag der Kirche für Deutschland, 35–42.

<sup>7</sup> Allen Völkern sein Heil. Die Mission der Weltkirche, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2004, Einleitung, 8.

## II. Ein fragmentarischer Blick auf die Geschichte von Theologie und Spiritualität in Frankreich

Christliche Theologie in Europa hat ein gemeinsames Erbe, und sie ist in ihrem Entstehungsgrund immer europäisch gewesen. So „provinziell“ wie heute war Theologie nicht in der Antike, nicht im Mittelalter und noch nicht in der frühen Moderne. Christliche Theologie gründet in den Entstehungsprozessen des Christentums, der Ausprägung einer neuen Religionsform, die sich aus dem Judentum emanzipiert und die im Zuge von unterschiedlichen Inkulturationsprozessen in der damaligen Ökumene des Mittelmeerraums und des römischen Reiches vor allem über den Dialog mit der damaligen Philosophie eine eigene Gestalt der „Weisheit“ – der Reflexion auf den Sinngrund des Glaubens und seine Welt und Mensch begründende Gestalt – ausbildet. Theologie im Sinne eines „Verstehens des Glaubens“, eines „intellectus fidei“ – „fides quaerens intellectum“ –, wie Anselm von Canterbury es formuliert, gestaltet sich im Mittelalter aus, im Zuge der kulturellen, sozialen, politischen und religiösen Erneuerungsbewegungen, die mit der Entstehung der Städte verbunden sind. Kaufmannsfamilien, Handwerker und ihre Zünfte bilden neue, den Freiheitsgedanken und das Wohl der Stadt in den Mittelpunkt stellende Rechtsformen in den Kommunen aus. Auf religiöser Ebene führen diese Freiheit und Subjektivität zur Ausbildung von neuen Formen, den christlichen Glauben zu leben; die neuen Bettelorden, Franziskaner und Dominikaner, neue Frauenbewegungen, Beginen und andere religiöse Bewegungen stehen dafür. In diesen Städten werden die ersten Universitäten gegründet, Bologna, Erfurt, Köln, Paris usw., die das Studium der „artes liberales“ mit dem Studium des Rechts, der Medizin und Theologie verbanden und durch einen neuen wissenschaftlichen Geist geprägt waren, der, vermittelt über

den Einfluss arabischer Gelehrter in Spanien und durch die Rezeption der Schriften des Aristoteles, ein neues geistiges Klima entstehen ließ: Wissenschaft sucht nach „Gründen“, setzt Freiheit voraus, bedarf des regen Austausches der verschiedenen Disziplinen der Universität. Theologie wird als Glaubenswissenschaft verstanden, die im Dienst des Evangeliums steht, aber diesen Dienst als wissenschaftliche und rationale Verantwortung der Inhalte christlichen Glaubens versteht und die universale Plausibilität des Glaubens zu erarbeiten hat. Dieser Prozess der Entstehung der Glaubenswissenschaft ist einer, der sich unterschiedlichen Übersetzungsprozessen verdankt: Albertus Magnus wurde in Dillingen geboren, er wird in Köln zum Lehrmeister des Dominikaners Thomas von Aquin, der in der Nähe von Neapel geboren wird und dann in Paris zu einem der größten Gelehrten in der Geschichte Europas werden wird. Marie-Dominique Chenu – einer der großen französischen Theologen des 20. Jahrhunderts – hat die einzigartige Bedeutung dieses Entstehungsprozesses der Theologie in seinen Publikationen aufgearbeitet und für unsere Zeit erschlossen. Im Konzept der Glaubenswissenschaft eines Thomas von Aquin begegnen sich „Wissenschaft und Weisheit“, Theologie ist immer lebendige Glaubensreflexion, in spirituelle Vollzüge eingebettet und steht in diesem Sinne im Dienst der Gemeinschaft der Glaubenden.<sup>8</sup>

Paris – im besonderen das Dominikanerstudium im Konvent Saint-Jacques – ist die Keimzelle für die Entstehung der Theologie in Europa. Die Option des Thomas für den Orden des heiligen Dominikus ist nicht als sekundär zu veranschlagen

---

<sup>8</sup> M.-Dominique Chenu, *Die Theologie als Wissenschaft im 13. Jahrhundert*. Aus dem Französischen von Michael Lauble. Mit einer Einführung von Andreas Speer, hg. von Thomas Eggensperger/Ulrich Engel (Reihe Collection Chenu, Bd. 4), Ostfildern 2008, 160.



für die Entstehung seines Modells von Theologie als Wissenschaft. Es ist eine faszinierende – sicher auch zu diskutierende – These, wenn Chenu am Schluss seines Werkes „Theologie als Wissenschaft im 13. Jahrhundert“ behauptet, dass die „Renaissance“ des 13. Jahrhunderts – der neue Aufbruch theologischer Arbeit aus den Quellen der Antike und des biblischen Erbes – die einzig gelungene in der Christenheit ist.<sup>9</sup> Alle anderen „Renaissancen“ sind mit massiven Konflikten, mit Gewalt und Ausgrenzung verbunden, so auch die der frühen Neuzeit, die zum Ausgangspunkt für die unterschiedlichen theologischen und spirituellen Entwicklungen geworden ist, die im engeren Sinne von einer Theologie in Frankreich bzw. in Deutschland sprechen lassen. Die Reformation war ein europäisches Ereignis, sie trifft Frankreich jedoch anders als Deutschland. Die französischen Varianten der Reform – an der Grenze zur Schweiz ist es der Calvinismus Ende des 16. Jahrhunderts, ein Jahrhundert später ist es der Jansenismus von Port-Royal – werden zum großen Teil massiv zurückgeschlagen. Die katholische Kirche versteht sich als Nationalkirche, die mit einem exklusivistischen Anspruch auftritt und sich im besonderen auch von römischen Einflüssen freizuhalten sucht. So ist es – auch auf diesem Hintergrund – zu verstehen, dass das Jahrhundert der Aufklärung und die Revolution von Frankreich ausgehen werden. Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit, die großen Leitmotive der Revolution, beruhen auch auf dem Geist des Evangeliums, der sich jedoch

---

<sup>9</sup> Chenu, Die Theologie als Wissenschaft, 170: „Diese Unbefangenheit in der Entdeckung der Vernunft, diese Meisterschaft im Urteil, diese Unerschrockenheit im Vorgehen, diese Heiterkeit der Seele: das war der Geist von Saint-Jacques in seinem Lehrer Thomas von Aquin, und dies bleibt das unverwüstliche Kapitel des Thomismus, die schöne Frucht der einzigen Renaissance, die in der Christenheit gelang.“

von den Privilegien einer mit dem Staatsabsolutismus verwobenen Kirche frei gemacht hat.

Dieser Weg in die Moderne und die Vorbereitung der Aufklärung sind nicht nur als eine Bewegung des Absetzens von Kirche und Glauben zu verstehen; sicher, der Atheismus der Moderne findet im 18. Jahrhundert eine Ausprägung in kirchenkritischen Philosophen und Literaten wie Diderot und Voltaire, doch gerade das Jahrhundert eines Ludwig XIV. ist in religiöser Hinsicht ein großes Jahrhundert der Reformen innerhalb des Katholizismus. Es geht als solches der „Ecole française de spiritualité“ in die Geschichte ein: François de Sales, Henri de Bérulle, Marguérite d'Alacoque, Blaise Pascal, René Descartes und Nicolas Malebranche sind nur einige der Denker, die für Reform stehen, die im Geist der Neuzeit an das Evangelium erinnern und die Gottesfrage auf neue Weise mit der Moderne zu vermitteln versuchen. Das sind Strömungen, die gerade in Deutschland, das in den theologischen Ausbildungsstätten stark von einer (barock)scholastischen Theologie beeinflusst war, wenig Eingang finden. So kann diese Moderne als Ursprung der – wir würden heute sagen – „kontextuellen“ Ausprägungen von Theologie und Glaubensleben verstanden werden, die sich dann nach den einschneidenden Ereignissen der französischen Revolution weiter ausprägen werden. Zu einem „Grenzverkehr“ und „Austausch“ von theologischen und geistlichen Traditionen kommt es nur wenig.

Kirche, Theologie und geistliches bzw. säkulares Leben in Frankreich beginnen sich mit Aufklärung, Revolution und Romantik stark zu polarisieren. Auf der einen Seite mündet der säkulare, kirchenkritische Geist der Revolution immer mehr in Absetzungsbewegungen, die – beeinflusst durch den Geist von Positivismus, Materialismus und Liberalismus – zur Trennung von Kirche und Staat im Jahr 1905 führen und die spezifische Gestalt der französischen „laïcité“ ausprägen. Auf der anderen

Seite macht sich ein stark konservativer Katholizismus breit, genährt von den Schriften eines Félicité de Lamennais und François-René de Chateaubriand oder der Poesie eines Gérard de Nerval, der – im Verbund mit einer neuen Rom-Orientierung – modernen theologischen Entwicklungen einen Riegel vorschiebt. Eine Thomas-Renaissance ist angesagt, aber im Sinne einer abstrakten thomistischen Schultheologie, und ein Anti-Modernismus, der neue historisch-kritische Rückfragen an das Studium der Heiligen Schriften oder Versuche eines Dialogs mit neuen naturwissenschaftlichen Entwicklungen – vor allem der Evolutionslehre eines Charles Darwin – unterbindet. Die Modernismuskrise prägt sich besonders in Frankreich aus; dem christlichen Glauben und der katholischen Kirche verbundene Denker wie Maurice Blondel – der die Rückfrage nach dem Glauben auf eine neue personalistische und existentielle Weise stellt – oder Alfred Loisy, der einen neuen geschichtlichen Zugang zur Offenbarung, Tradition und Kirche legt, werden ausgegrenzt.<sup>10</sup> Diese Ausschlussprozesse, die zu Lehr- und Publikationsverboten führen, setzen sich in den weiteren Varianten der Modernismuskrise bis Ende der 50er Jahre fort. Erst das 2. Vatikanische Konzil wird die Theologen rehabilitieren, die zu Vordenkern dieser großen Erneuerungsbewegung in der katholischen Kirche geworden sind. Trotz – oder vielleicht auch gerade wegen – dieser Ausgrenzungsprozesse und Modernismuskrisen ist die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts ein besonders kreatives Umfeld für neue Suchbewegungen: Theologie, wie sie ein Thomas von Aquin im 13. Jahrhundert als Glaubenswissenschaft verstanden hat, die in lebendige Prozesse des Glaubens eingebettet ist und sich

---

<sup>10</sup> Vgl. Peter Neuner, *Der Streit um den katholischen Modernismus*, Frankfurt/M. 2009.

daraus speist, ist auf neue Weise gefragt, sich in Zeiten der Moderne – unter Beachtung der neuen „Zeichen der Zeit“, und das sind vor allem die Fragen von Freiheit und Autonomie, ein von Naturwissenschaften geprägtes Weltbild, die Exklusionsprozesse der modernen Industriegesellschaften, aber auch eine neue Definition von Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden und Volk Gottes – als diese Leben und Glaube aufeinander beziehende Glaubenswissenschaft zu verstehen.

Begleitet ist die theologisch-philosophische Reflexion von einer neuen Blüte der französischen Literatur in den 20er und 30er Jahren des letzten Jahrhunderts, die unter dem Stichwort „renouveau catholique“ in die Literaturgeschichte eingegangen ist. François Mauriac, Georges Bernanos, Paul Claudel oder Julien Green sind Denker und Gottsucher, die die existentielle Frage der Gottsuche auf eine neue Weise buchstabieren und gerade so einer anthropologisch orientierten Theologie, die bei den Freuden und Hoffnungen, Ängsten und Nöten des Menschen ihren Ausgang nimmt, Wege bereiten. Auf ihre Weise haben sie das gespürt und literarisch verarbeitet, was eine Therese von Lisieux durchlebt hat: die Nacht des Glaubens, den Atheismus, den „Menschen ohne Gott“ und die Abgründe, die sich hier auftun. Therese von Lisieux ist nicht umsonst die Patronin der Missionare und Missionarinnen, eine Patronin für unsere Zeit, in der Glaube und Leben auseinanderdriften und das Lebenswort des Glaubens oft nicht mehr spricht und Glaubenstraditionen zum Kulturgut – in Kathedralen oder Museen verwahrt – werden.

### III. Die Wege der „nouvelle théologie“ und ihre Bedeutung für die Ausbildung eines neuen „Stils“ des Christentums

Der „neue Stil“ des Christentums ist ohne die „Nouvelle théologie“ nicht zu verstehen, die Erneuerungsbewegung der katholischen Theologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die Theologie wieder neu an den lebendigen Glaubensvollzug rückbindet, die Glauben als ein dynamisches, sich in der Geschichte entfaltendes Geschehen versteht, die eine abstrakte, ungeschichtliche – und einem passiven Glaubensgehorsam verpflichtete – neuscholastische Theologie aufbricht. Marie-Dominique Chenu, Henri de Lubac und Yves Marie-Joseph Congar sind Hauptvertreter dieser – vor allem die französische Theologie kennzeichnenden – Bewegung. Alle drei haben durch ihr Wirken das 2. Vatikanische Konzil entscheidend vorbereitet und waren auf verschiedenen Ebenen – als Berater von Bischöfen, in Kommissionen, als Vortragsredner usw. – am „Ereignis“ Konzil mitbeteiligt. Alle drei haben in den 40er und 50er Jahren ein Lehrverbot erhalten, ihre Schriften konnten nicht publiziert werden, sie haben an unterschiedlichen Orten Rückhalt gefunden, nicht immer durch ihren Orden. Ihre Tagebücher, die sie während dieser Zeit verfasst haben und die in den letzten Jahren publiziert werden konnten, geben davon ein beeindruckendes Zeugnis. Erst Jahre nach dem Konzil wurden sie „rehabilitiert“ – Henri de Lubac und Yves Congar erhielten jeweils kurz vor ihrem Tod die Kardinalswürde.

*Marie-Dominique Chenu –  
die „Präsenz“ des Evangeliums in der Zeit*

Der Dominikaner Marie-Dominique Chenu (1895–1990) war von 1920 bis 1942 an der Ordenshochschule Le Saulchoir der dominikanischen Ordensprovinz in Frankreich tätig und hat in diesen Jahren sein wegweisendes Werk „Une école de théologie: Le Saulchoir“ vorbereitet, 1937 veröffentlicht, 1942 vom Lehramt angesichts der „neuen Wege“ einer geschichtlichen Erneuerung verurteilt; ab 1947 lehrte er an der Sorbonne, ab 1953 am Institut Catholique in Paris.<sup>11</sup>

Der Einfluss Marie-Dominique Chenus auf das Denken Johannes XXIII. ist nicht zu unterschätzen; er wird als Verfasser der „Botschaft an die Welt“ gesehen, mit der Johannes XXIII. am 20. Oktober 1962 die weitere Öffentlichkeit auf das 2. Vatikanische Konzil einstimmte.<sup>12</sup> Hier geht es um eine neue Präsenz der Kirche in der Welt von heute; die Kirche findet nur dann in ihr Wesen, wenn sie sich auf den Weg macht, die „Zeichen der Zeit“ zu analysieren und von ihnen ausgehend die Frage nach dem Auftrag der Kirche im „Hier und Heute“ zu bestimmen. Die Arbeiterfrage, die große Schere zwischen Arm und Reich, Nord und Süd, die Frauenfrage, die Sorge um den Weltfrieden gehören dazu. Chenu war zwar nicht einer der von Rom ernannten Experten für das Konzil,

---

<sup>11</sup> Vgl. dazu: Christian Bauer, Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift „Une école de théologie: Le Saulchoir“, Bde. 1 und 2 (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik, Bd. 42), Berlin 2010. Französische Ausgabe: „Une école de théologie: Le Saulchoir“. Avec les études de G. Alberigo, E. Fouilloux, J. Ladrière et J.-P. Jossua, Paris 1985; dt. Ausgabe: Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie. Aus dem Französischen von Michael Lauble, Berlin 2003.

<sup>12</sup> Vgl. Bauer, Ortswechsel der Theologie, Bd. 2, 653–660.

aber theologischer Berater des Bischofs Claude Rolland von Antsirabé, Madagaskar. Er ist ausgewiesener Experte der Tradition seines Ordens; es gibt wohl kaum einen anderen Theologen, der sich auf solch differenzierte Weise mit Thomas von Aquin und anderen scholastischen Theologen auseinandergesetzt hat. 1927 hat er die Studie „La théologie comme science au XIIIe siècle“ vorgelegt, zehn Jahre später die genannte Programmschrift für das Dominikanerstudium in Le Saulchoir: „Une école de théologie“. Gerade diese Schrift ist Anlass für das Lehrverbot geworden, sie wurde zunächst nur ordensintern verlegt, konnte nach dem Lehrverbot nicht veröffentlicht werden und ist erst 65 Jahre nach der ersten Vorlage publiziert worden. Im Zentrum steht eine Neu-Entdeckung Thomas von Aquins und ein Aufsprengen der ungeschichtlichen scholastischen Methodik des Theologiestudiums. Die Auseinandersetzung mit den Texten des Thomas gilt aber nicht der Vergangenheit, sondern es geht Chenu darum, über das neue Erschließen der Tradition die „Kraft zu echter ‚Zeitgenossenschaft‘“ zu finden.<sup>13</sup> Erst dann lebt im Glauben und in der diesen Glauben zu verantwortenden Theologie das Evangelium. Für eine Theologie wie die neuscholastische Theologie, so Chenu, „ist die rein formale Zustimmung zur dogmatischen Formel ausreichend, und der Ungläubige kann auf sie ein gutes Argument aufbauen, wenn sein Syllogismus das Gesetz der drei Sätze respektiert. Die Theologie wäre nicht mehr fromm, sie bliebe wahr. Wir sagen aber, daß sie tot wäre, und, ganz wörtlich genommen, ohne Seele, ein rationales Spiel auf der Oberfläche eines Gegebenen. Eine lächerliche Theologie: theologia, das ‚Wort Gottes‘ spricht nicht mehr in ihr.“<sup>14</sup> Chenus Formulierung „theologia, la ‚parole de Dieu‘ ne parle plus

---

<sup>13</sup> Chenu, Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie, 77.

<sup>14</sup> Chenu, Une école de théologie: le Saulchoir, 131.

en elle“ trifft die neuscholastische Theologie in ihrem Grund – Theologie zu sein, wirklich und wahrhaftig, wird ihr abgestritten. Die Schärfe der Formulierung Chenus ist sicher auch Ausdruck der angespannten Situation in den Jahrzehnten nach der Modernismuskrise, Jahren des Streites um die Erneuerung theologischer Methodik.

Marie-Dominique Chenu hat die Grundlagen gelegt für ein neues Theologieverständnis. Das ist eine den Umbrüchen im 12. und 13. Jahrhundert vergleichbare „Revolution“<sup>15</sup>. Zur Diskussion steht zum einen der Status des Momentes des Historischen in der Theologie, seine Vermittlung im Blick auf die Wahrheitsfrage; es gilt, gegen den Relativismusvorwurf zu argumentieren. Es geht darum, einer Gestalt von Theologie den Weg zu bereiten, die in der Geschichte dem Mysterium auf der Spur ist, es geht um die Einsicht in die „Positivität“ und das heißt die „Geschichtlichkeit“ von Glauben und Theologie. Die vielfältigen historischen Arbeiten, das neue Interesse an Exegese und historischer Theologie, Dogmengeschichte, Patristik, die Entwicklung neuer historischer Methoden trugen wesentlich dazu bei. Genau in diesem Rückgang in die Geschichte wurde es möglich, das jeder Zeit neu gegenwärtig werdende Evangelium und mit ihm den ursprünglichen Glaubensimpuls wieder neu zu entdecken.

Das bedeutet dann für die systematische Theologie, auf die Pastoral hin offen zu sein, bzw. die Entwicklung einer neuen pastoralen Theologie, wie es Christian Bauer in seiner umfassenden Studie zur Theologie von Marie-Dominique Chenu herausgearbeitet hat.<sup>16</sup> In diesem Zusammenhang steht dann auch Chenus Einsatz an der Seite der neuen sozialen Bewegungen im Frankreich der 40er und 50er Jahre, an der Seite

---

<sup>15</sup> Vgl. Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir*, 117/118.

<sup>16</sup> Bauer, *Ortswechsel der Theologie*, 2 Bde.



der Arbeiterpriester, ein neues „Experiment“ der Präsenz von Kirche in der Arbeiterschaft, das 1954/1959 von Rom verboten wurde. In diesem Zusammenhang ist auch der Einfluss von Chenu auf die Entstehung von kontextuellen Theologien in Lateinamerika oder Afrika zu sehen. Die Kategorie der „Zeichen der Zeit“, die auf dem 2. Vatikanischen Konzil – in der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ – zu einer neuen Kriteriologie wird, den Auftrag von Kirche im „Hier und Heute“ zu bestimmen, geht in entscheidender Weise auf Chenu zurück.<sup>17</sup>

Theologie – so dieser fragmentarische Zugang zu Chenu im Blick auf einen „Stil“ des Christlichen – muss „präsent“ sein in der Zeit: „Seiner Zeit gegenwärtig sein ... Theologisch gesprochen heißt das, der Offenbarungsgegebenheit im gegenwärtigen Leben der Kirche und in der aktuellen Erfahrung der Christenheit gegenwärtig sein. Nun ist die Tradition gerade, im Glauben, die Gegenwart der Offenbarung. Der Theologe lebt davon: seine Augen sind weit geöffnet auf die Christenheit im Vollzug.“<sup>18</sup> Theologie und Kirche können heute von diesen neuen Wegen lernen, Wege, die den Glauben gerade aus

---

<sup>17</sup> Vgl. Bauer, Ortswechsel, Bd. 2, 754–762; Marianne Heimbach-Steins, „Erschütterung durch das Ereignis“ (M.-D. Chenu). Die Entdeckung der Geschichte als Ort des Glaubens und der Theologie, in: Gottfried Fuchs / Andreas Lienkamp (Hg.), Visionen des Konzils, Münster 1997, 103–121.

<sup>18</sup> Chenu, Une école de théologie: le Saulchoir, 142: „Etre présent à son temps ... Théologiquement parlant, c'est être présent au donné révélé dans la vie présente de l'Eglise et l'expérience actuelle de la chrétienté. Or la Tradition, c'est, *dans la foi*, la presence même de la révélation. Le théologien vit de cela: ses yeux sont grands ouverts sur la chrétienté en travail.“ Vgl. auch S. 116: „... c'est la loi même de l'économie de la révélation que Dieu se manifeste par et dans l'histoire, que l'éternel s'incarne dans le temps où seulement l'esprit de l'homme le peut atteindre.“

seiner „Zeitgenossenschaft“ mit dem Evangelium als Präsenz in der Zeit verstehen und die der Theologie eine neue Lebendigkeit geben, gerade indem diese aus den Quellen schöpft.

*Henri Lubac – „le désir de Dieu“:  
Gnade als Geheimnis von Mensch und Welt*

Wenn Chenu für die Entdeckung der Geschichtlichkeit von Theologie und Glauben steht, so steht Henri de Lubac für einen neuen Blick auf den Menschen und eine Erneuerung der Gnadentheologie.<sup>19</sup> Henri de Lubac (1896–1991) war von 1929 bis 1961 Professor für Fundamentaltheologie und Religionsgeschichte am Institut Catholique in Lyon, 1938 erschien sein Werk „Catholicisme“ (dt. 1943), 1946 die Gnadenlehre „Surnaturel. Etudes historiques“, die 1950 verurteilt wurde.<sup>20</sup> Seit den frühen Anfängen seines theologischen Arbeitens hat Henri de Lubac Grundfragen der Gnadenlehre aufgegriffen; er knüpft an die nachtridentinische Kontroverse um das Verhältnis von Natur und Gnade an, die Diskussion um die „natura pura“ – reine Natur – und die Ungeschuldetheit der Gnade. Wir sind mitten in Kontroversen der Reformation und nach-reformatorischen Zeit, der Neuzeit, in der die Wissenschaften sich von theologischen Vorgaben lösen, in denen der Begriff der „Natur“ in einer neuen – autonomen – Weise bestimmt wird. In der Scholastik ist es noch selbstverständlich, dass der

---

<sup>19</sup> Vgl. dazu im Folgenden: Margit Eckholt, „Desiderium naturale in visionem Dei“. Ein notwendendes Theologoumenon in Zeiten des fernen Gottes, in: Lothar Bily / Karl Bopp / Norbert Wolff (Hg.), Ein Gott für die Menschen. Festschrift für Otto Wahl SDB zum 70. Geburtstag, München 2002, 204–220.

<sup>20</sup> Vgl. Henri de Lubac, Die Freiheit der Gnade, 2 Bde. Übertragen von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1971.

Mensch auf Gott bezogen ist. Worin findet die menschliche Natur ihre Erfüllung? In Gott, in der Gemeinschaft, die Gott dem Menschen verheißt, in der Hineinnahme in das Leben Gottes, es ist hier von der „visio beatifica“ die Rede und dass zur Natur des Menschen ein „desiderium naturale“, eine Sehnsucht, Gott zu schauen gehört. Und genau dies entspricht, und dafür steht das „naturale“, dem Menschen in der Tiefe seiner „Natur“, seines Wesens und seiner Antriebskräfte.

Das Theologoumenon von der Schau Gottes bzw. der seligen Schau war von Beginn an nicht unumstritten; während im Mittelalter der Akzent der Streitigkeiten vor allem im Blick auf die „Erkenntnis Gottes“ formuliert wurde (vgl. hier die dogmatische Entscheidung auf dem Konzil von Vienne, DH 475), war seit der frühen Neuzeit, der subjektorientierten Perspektive neuzeitlicher Theologie entsprechend, vor allem das „naturale“ angefragt. Genau hier verdichteten sich die Gnadenstreitigkeiten der Moderne: Kann – so Thomas de Vio Cajetan – eine menschliche Natur überhaupt ein über sie hinausgehendes Ziel „natürlich“ anstreben? Wenn jedes Ziel auch der Natur „konnatural“ sein muss, ist dann nicht im Blick auf die „visio beatifica“ eher von einem „übernatürlichen“ Streben zu sprechen?<sup>21</sup> Das ist der Beginn einer Trennung von Natur und Gnade – in der Theologie ist von zwei Stockwerken die Rede –, die de Lubac dann heftig kritisieren wird. Für ihn sind in dieser Aufspaltung gefährliche Weichenstellungen gegeben worden, die dafür verantwortlich sind, dass christlicher Glaube in der Moderne immer mehr an Relevanz für den Menschen – und gerade auch für den suchenden – Menschen verliert, so dass er sich damit ins Abseits jeder Geschichte und Kultur bewegenden Fragen katapultiert. Letztlich ist damit der Kern christlichen Glaubens überhaupt aufs Spiel gesetzt: dass der

---

<sup>21</sup> Vgl. Henri de Lubac, Die Freiheit der Gnade, Bd. 2, 26 ff.

Gott, an den Christen glauben, mit dieser Geschichte, mit dem Menschen zu tun hat, und dass umgekehrt der Mensch mit Gott zu tun hat. Mit dem „natura-pura“-Begriff – einem von dem Ereignen der Gnade losgelösten Begriff – sind die Grundlagen für ein Menschenbild „ohne Gott“ gelegt. Henri de Lubac wird neben den großen Werken zur Gnadenlehre auch beeindruckende Studien zum Atheismus vorlegen („Le drame de l’humanisme athée“, 1944). Die Frage nach dem, was Gnade ist, ist am Beginn des 21. Jahrhunderts einer der wunden Punkte, an denen sich für viele die Einstellung zum christlichen Glauben entscheidet – angesichts einer Welt des Machens, in der Freiheit im Sinne von Selbstbezüglichkeit einer der höchsten Werte ist. Dass aber Freiheit, gerade wenn sie nicht zur Beliebigkeit wird, auf den größeren Horizont Gottes verwiesen ist, ist wohl einer der Punkte, der am schwierigsten zu vermitteln ist.

Henri de Lubac setzt sich – in der Begegnung mit den Werken Joseph Maréchal, Maurice Blondel und Pierre Rousselots – mit der Struktur menschlichen Geistes auseinander, er spricht von der „dynamischen Öffnung des Geistes auf die Fülle des Seins“. Gott selbst ist das „letzte Ziel“ und die „innere Antriebskraft unserer Erkenntnisbewegung“<sup>22</sup>; „wir sind das, was wir an uns selbst sind, nur indem wir geöffnet sind und innerlich teilhaben an dem, was zugleich schlechthin jenseits unser und rein in sich selbst *ist*,“ so auch Bernhard Welte.<sup>23</sup> Die Ausrichtung des Geistes bzw. der Geistnatur auf die Quelle jeder Wirklichkeit, auf Gott, ist dabei jedoch nicht „selbst-

---

<sup>22</sup> Vgl. auch Erhard Kunz in seiner Studie über Rousselots Glaubenstheologie: Glaube – Gnade – Geschichte. Die Glaubenstheologie des Pierre Rousselot SJ, Frankfurt/M. 1969, 17 f.

<sup>23</sup> Bernhard Welte, Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie, in: Symposium. Jahrbuch für Philosophie 2 (1949) 1–190, 152.

verständlich“; der Mensch muss, so Maurice Blondel, eine „option“ treffen.<sup>24</sup> Henri de Lubac interpretiert das Theologoumenon vom „desiderium naturale videndi Deum“ neu; kontrovers zu den Thomas-Interpretationen in Barock- und Neuscholastik unterstreicht er die Bedeutung der „Sehnsucht des Menschen nach Gott“ als eines „Naturverlangens“: Ein solches „desiderium“ ist zwar – so bereits Thomas – keine „facultas“, aber eine „aptitudo passiva“, eine „Sehnsucht aus Entbehrung“: „Der ‚Grund‘ der geistigen Seele, der ‚Spiegel‘, wo im Geheimen das Bild Gottes aufleuchtet, ist zwar, wie Tauler sagt, der ‚Geburtsort‘ unseres übernatürlichen Seins: aber nicht dessen Same und Embryo ... Das Verlangen, das diesem ‚Grund‘ der Seele entquillt, ist ein Verlangen ‚aus Entbehrung‘, nicht aus ‚beginnendem Besitz“.<sup>25</sup>

Gerade indem de Lubac die Sehnsucht als eine solche „aus Entbehrung“ charakterisiert, ist er auf der einen Seite den Erfahrungen seiner Zeitgenossen nahe; der Mensch erfährt sich als in die Welt hineingeworfen, er stößt sich an eigenen, an fremden Grenzen, er „entbehrt“ – die Fülle des Lebens, Gemeinschaft und Freundschaft, Sinn und Liebe. Und so kann er auch gar nicht, wie de Lubac schreibt, „wenn die ‚Natur des Geistwesens‘ in ihrer Offenheit auf eine ‚unabdingbar übernatürliche Finalität‘ hin gedacht wird“, „schon in sich selbst und wie aus eigenem Bestand das geringste positiv übernatürliche Element in sich“<sup>26</sup> enthalten. Die Natur wird gerade nicht „als Natur und durch die Natur erhoben“<sup>27</sup>. In der Formulierung des „Verlangens aus Entbehrung“ ist er den großen Gott-

---

<sup>24</sup> Michael Figura, *Der Anruf der Gnade. Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach Henri de Lubac*, Einsiedeln 1979, 42–50.

<sup>25</sup> *Die Freiheit der Gnade*, Bd. 2, 125 f.

<sup>26</sup> *Die Freiheit der Gnade*, Bd. 2, 55.

<sup>27</sup> *Ebd.*

suchen und Gottsucherinnen in der Geschichte des Christentums nahe. Sie glauben, dass Gott, der Schöpfer, in der „Urgabe des Seins“ ihnen dieses „*désir de Dieu*“ eingestiftet hat. Das „Göttliche“ „bricht“ immer ein, und genau dies charakterisiert das „*desiderium naturale*“ in der Tiefe. Es ist eine Sehnsucht, die sich an der Erfahrung der Gnade bricht: Die „übernatürliche Wirklichkeit“ „krönt und vollendet“ die Versuche des Menschen, „weil sie sie vorerst zerstört und umkehrt“. „Ja vielleicht wäre es angezeigt, deutlicher aufzuweisen, daß nicht nur unsere Vollendung ‚uns von einem Anderen zukommt und nicht von uns selbst‘, sondern daß diese Vollendung selbst nicht bloß das normale Ergebnis von Bestrebungen ist, die ohne übernatürliche Hilfe nicht die Kraft hätten, ihr Ziel zu erreichen: sie ist ‚verwandelnde Einigung‘ und infolgedessen ist jedenfalls nicht einzusehen, daß sie ohne einen Einbruch, der in der Natur eine ‚passive Läuterung‘ bewirkt, erlangt werden kann. Damit würden im endlichen Wesen zwei sich widerstrebende, gleichermaßen natürliche und radikale Strebungen aufgedeckt, so daß der Übergang zur Gnadenordnung sich nie – auch in der sündelosen, heilen Natur nicht – anders als durch eine Art Tod vollziehen kann.“<sup>28</sup>

Henri de Lubac macht auf eine neue Weise auf das ursprüngliche und unvordenkliche Geschehen der Gnade aufmerksam: wir können uns nie Gott „verobjektivieren“, er schenkt sich uns, unserer Freiheit, als der Freie – und alle Freiheit des Menschen gründet in der letzten Tiefe in der Freiheit, die Gott ist. Mit diesen Überlegungen hat de Lubac Wege bereitet für den Dialog mit der modernen Welt, mit dem Atheismus, mit anderen Religionen, und er macht auch den Weg frei für ein neues Erschließen der großen geistlichen Traditionen

---

<sup>28</sup> Die Freiheit der Gnade, Bd. 2, 51/52. Lubac zitiert hier Hans Urs von Balthasar.

des Christentums. Genau darin wird er zum Vordenker eines neuen „Stils“ des Christlichen.

*Yves Marie-Joseph Congar –  
Kirche im Dienst der Menschen*<sup>29</sup>

Entscheidendes Fundament für die Ausbildung eines neuen „Stils“ des Christlichen ist der ekklesiologische Aufbruch des 2. Vatikanischen Konzils, und hier hat der französische Theologe Yves Congar entscheidend zu beigetragen. Yves Congar, am 13. April 1904 in Sedan geboren, trat 1925 in den Dominikanerorden ein, 1931 wurde er an der Ordenshochschule Le Saulchoir Professor für Apologetik und Ekklesiologie, zunächst in Belgien, dann seit 1939 in Paris Etioilles. Das „Leben der Kirche“, das immer auch „Leben in Welt“ ist, wird für Congar zum „theologischen Ort“<sup>30</sup> und immer wieder neuen Ankerpunkt in der Entwicklung seines theologischen Denkens, das ihn dann zu dem großen „Inspirator“ des Aufbruchs auf dem 2. Vatikanischen Konzil werden lässt.

1937 legt Congar sein erstes großes Werk „Chrétiens désunis. Principes d'un ‚oecuménisme‘ catholique“ vor, zwei Jahre später erscheint in der neu gegründeten Reihe „Unam sanc-

---

<sup>29</sup> Vgl. dazu im Folgenden: Margit Eckholt, Yves Congar (1904–1995), in: *Lebendiges Zeugnis* 68 (2013) 264–276; Yves Congar, „Eglise et monde dans la perspective de Vatican II“, in: *L'Eglise dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et spes“*, hg. von Y. M.-J. Congar/M. Peuchmaurd, Bd. 3, Paris 1967, 25/26; Congar, *Situation und Aufgabe der Theologie heute*, Paderborn 1971 (frz. Originalausgabe: 1967), 164: Die Kirche ist „Weggenossin auf ihrem Weg, in der Geschichte verwurzelt in ihrer Geschichte“.

<sup>30</sup> Yves Congar, *Situation und Aufgabe der Theologie heute*, Paderborn 1971, 14 (frz. Originalausgabe: 1967).

tam“ die französische Übersetzung von Johann Adam Möhlers Schrift „Die Einheit der Kirche“, die Congar – zusammen mit der orthodoxen Tradition der „sobornost-Lehre“, die er durch seine Beziehungen zu Sergij Bulgakov und Nikolay Berdjaev entdeckt – anleitet, neue Wege für die katholische Ekklesio-  
logie in ökumenischer Perspektive zu erschließen. In seiner Studie „Vraie et fausse réforme dans l’Eglise“<sup>31</sup> entwickelt er Kriterien für die Erneuerung der Kirche, zwei Jahre später erscheint dann das grundlegende – und bis heute nicht überbotene – Werk zum Laienapostolat in der Kirche.<sup>32</sup> 1954 wird ihm die Lehrerlaubnis entzogen, der Konflikt um die „nouvelle théologie“ erreicht seinen Höhepunkt. Der Weg ins „Exil“ nach Jerusalem, Rom und Cambridge führt ihn 1956 nach Straßburg, wo er in Bischof Jean-Julien Weber und dem Weihbischof Léon-Arthur Elchinger große Förderer findet, für die er dann auch als theologischer Berater auf dem Konzil fungieren wird und im Vorfeld zu den vorbereitenden Schemata Voten und Modi erarbeitet.

Von Anfang an ist Congar, obwohl die Lehrverurteilungen noch nicht offiziell aufgehoben waren, von den Konzilsteilnehmern mit großer Wertschätzung behandelt worden<sup>33</sup>, die Antrittsenzyklika „Ecclesiam Suam“ von Paul VI. wird ihren Leitfaden aus den ekklesiologischen Impulsen Yves Congars schöpfen: eine Kirche, die Gemeinschaft ist, Dialog nach innen und außen. Der Weg der Erneuerung, den das „Ereignis“ Konzil einschlägt, eine Erneuerung aus den Quellen unter Beach-

---

<sup>31</sup> Paris 1950.

<sup>32</sup> Yves Congar, *Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums*, Stuttgart 1964.

<sup>33</sup> *Mon Journal du Concile*, Paris 2002, Bd. I, 177. (Die Zitate aus dem Konzilstagebuch werden mit Band- und Seitenangabe abgekürzt.): „Je suis confondu du crédit insensé que j’ai partout.“ – Auch Paul VI. bringt ihm höchste Wertschätzung entgegen: z. B. I 396, 426, 437.



tung der „Zeichen der Zeit“, wird den Spuren folgen, die Congar seit den 30er Jahren ausgelegt hat: eine Kirche, die sich als auf das Geheimnis des dreifaltigen Gottes bezogenes Mysterium versteht, als Volk Gottes, das in der Gemeinschaft der Völker wächst, eine Kirche, die nach innen – als „heilige Priesterschaft“ aller Getauften, von Priestern und Laien – und nach außen – in Ökumene und interreligiösem Dialog – Gemeinschaft ist, eine Kirche in Welt, die der Pastoral den Vorrang vor der Lehre geben wird. Die Kirche steht im Dienst der „Konversion der Welt“, aber dies, so Congar in seinen Überlegungen zur „Situation und Aufgabe der Theologie“, ist zu verstehen als „Konversion zum Menschen“.<sup>34</sup> Sie öffnet sich der Welt, um ihr zu dienen.<sup>35</sup> Die Kirche ist Heilssakrament und Volk Gottes, von Gottes Geist belebt und geleitet, und zwar „in seinem ganzen Leben, seiner ganzen Geschichte, die in der Weltgeschichte gelebt wird“<sup>36</sup>.

Gerade der Blick auf die Traditionen der anderen christlichen Kirchen, der frühe Einsatz für die Ökumene, öffnet Congar den Blick dafür, dass die Kirche immer auch als „Fehlbare“, als die „ecclesia semper reformanda“, ihren Weg durch die Zeit geht, das hält ihn selbst im Gleichgewicht, bei allen Erschütterungen, die die Diskussionen um die Konzilstexte, vor allem das neue und wegweisende Dokumente über die „Kirche in der Welt von heute“ begleiten werden. Der ekklesiologische Aufbruch des 2. Vatikanischen Konzils verdichtet sich im neuen Kirche-Welt-Verhältnis, in der Art und Weise, wie Kirche in ihren Bezügen nach außen gesehen wird und welcher Stellenwert diesen zukommt. Von Beginn seiner Beratertätigkeit wurde Congar auch zur Diskussion und Erarbeitung des Dokumen-

---

<sup>34</sup> Situation und Aufgabe der Theologie, 173.

<sup>35</sup> Situation und Aufgabe der Theologie, 173.

<sup>36</sup> Un peuple messianique, 98.

tes über die „Kirche in der Welt von heute“ herangezogen, Bischof Garonne beauftragte ihn mit der Abfassung des Kapitels zur Anthropologie<sup>37</sup>. Die Erneuerung der Gnadenlehre durch eine „relecture“ von Thomas von Aquin, zu der Congar ebenso wie de Lubac beiträgt und die gegen den Dualismus und Extrinsicismus der Barock- und Neuscholastik das Ereignis der Gnade „in“ Welt, aus und in allen Vollzügen des Menschen entfaltet, wird die ekklesiologischen Grundvollzüge hinein in die vielfältigen Wege des Menschen und aus den vielen Bezügen, in denen Kirche steht, buchstabieren. Wenn erste Aufgabe der Kirche die „Evangelisierung“ ist, so kann Kirche die Menschen jedoch nur zu Christus führen und ihnen je neu die Gotteskindschaft erschließen, wenn sie „mit ihnen auf dem Weg ist, sie ist Weggenossin auf ihrem Weg und in der Geschichte verwurzelt in ihrer Geschichte. Aber sie erhält ihr Sein und die damit verbundene Sendung aus einer Serie von gnadengewirkten Initiativen Gottes, die in der doppelten Sendung des Wortes und des Heiligen Geistes ihre Quelle haben.“<sup>38</sup> Beide Bewegungen sind – das ist in der christologischen Tiefendimension der „hypostatischen Union“ verankert – aufeinander bezogen. Das immer vorgängige „donné“ – „Gegebensein“ – der Offenbarung er-

---

<sup>37</sup> Mon journal du concil, I 367.

<sup>38</sup> Congar, *Eglise et monde*, 25/26: „... chemine avec eux, elle est itinérante dans leur route et historique dans leur histoire. Mais elle tient son être, et cette mission avec lui, d'une série d'initiatives gracieuses de Dieu culminant en la double mission du Verbe et du Saint-Esprit.“ Vgl. Congar, *Situation und Aufgabe der Theologie*, 164: „Die Kirche ist das Sakrament, das heißt Zeichen und Mittel dieser Gabe Gottes. Ihr Auftrag ist es, sie den Menschen zu bringen und zu offenbaren; darum geht sie mit ihnen, ist ihr Weggefährte und geschichtlich in ihrer Geschichte. Aber sie erhält ihr Wesen und mit ihm ihre Sendung durch das gnadenhafte Eingreifen Gottes, das in der zweifachen Sendung des Wortes und des Heiligen Geistes kulminiert.“

schließt sich auf den Menschenwegen. Bereits während des Konzils beginnt Congar mit der Zusammenstellung von zentralen Texten, die das neue Kirche-Welt-Verhältnis beleuchten, das seinen Weg in der Nachkonzilszeit vor allem in der pastoralen Erneuerung der Kirche in Frankreich nimmt und nicht ohne Einfluss auf den Neuaufbruch der Kirche in Lateinamerika sein wird. Der Aufenthalt im belgischen Kolleg ermöglicht ihm einen intensiven Kontakt zu lateinamerikanischen und afrikanischen Bischöfen, er ist der Gruppe der „Kirche der Armen“ verbunden, die sich hier auf Initiative von Helder Câmara hin treffen wird; Congar wird selbst eine Publikation zum Thema „Pour une Eglise servante et pauvre“ vorlegen, Frucht dieser Begegnungen.<sup>39</sup>

Die Arbeiten am Schema XIII gehen für Congar mit denen am Missionsdekret, den Erklärungen zur Religionsfreiheit und zur Haltung der katholischen Kirche gegenüber anderen Religionen überein. „Mission“ ist nicht irgendein „Anexum“ der Kirche, sondern Wesensvollzug der Kirche, weil Kirche als Kirche Jesu Christi nicht anders kann als sich immer wieder neu zu öffnen „zur Welt, um ihr zu dienen“<sup>40</sup>. Die Überlegungen, die Congar bereits 1959 zu Fragen von Mission und Heil vorgelegt hat, werden auch „Nostra aetate“ auf den Weg schicken. Kirche ist nicht nur der Teil der Welt, der Jesus Christus anerkannt hat; Jesus Christus hat auch „fidèles“ bei denen, die ihn nicht kennen. „Keimhaft existiert das Heil; deshalb ist die Kirche überall in der Welt im Werden.“<sup>41</sup> So kann man, und hier bezieht Congar sich auf M. P. Evdokimov, „sagen, wo die Kirche ist, aber man kann nicht sagen, wo sie nicht ist.“<sup>42</sup> Con-

---

<sup>39</sup> Congar, Für eine dienende und arme Kirche, Mainz 1965.

<sup>40</sup> Congar, Situation und Aufgabe der Theologie, 173.

<sup>41</sup> Situation und Aufgabe der Theologie, 160.

<sup>42</sup> Situation und Aufgabe der Theologie, 161.

gar wird so zur Erneuerung des Missionsbegriffs beitragen: „Es geht darum, mit Jesus Christus auf dem Weg zu sein. Diese missionarische Situation kann so umschrieben werden: als Kirche mit den Menschen sein, im Hinblick auf Jesus Christus. Die örtliche Entfernung ist hier sekundär und belanglos. Daß die Chinesen, um das Evangelium kennenzulernen, Menschen brauchen, die *von fern* gesandt werden, gehört zum kanonischen Begriff der Mission. Das ist weder notwendig noch ausreichend, um eine missionarische Situation der Kirche zu beschreiben. Zu jemanden gesandt sein bedeutet nicht notwendig, daß man sich örtlich auf ihn zubewegt. Umgekehrt kann man neben ihm sein, ohne zu ihm gesandt zu sein. Die Mission verwirklicht sich, wenn man, anstatt von jemandem entfernt zu sein oder einfach neben ihm oder ihm gegenüber, wirklich *mit* ihm ist. Und zwar nicht nur um einer guten Kameradschaft willen, um der Freude willen, beisammen zu sein, sondern im Namen von etwas anderem: als Kirche und im Hinblick auf Jesus Christus.“<sup>43</sup>

Eine Präsenz der Kirche in der Zeit, die ermöglicht wird durch einen neuen Blick in die Geschichte, die grundlegende Revision der Gnadenlehre und ein theologischer Ansatz, der von den Fragen der Menschen ausgeht und die Erneuerung einer Ekklesiologie in ökumenischer Perspektive: das sind die Grundlagen, die die drei großen Erneuerer der französischen Theologie – Chenu, de Lubac und Congar – gelegt haben und die in unterschiedlichen „Übersetzungsprozessen“ auch den theologischen Aufbruch in Deutschland befruchtet haben. Hier sind Grundlagen gelegt, die über fünfzig Jahre später, in neuen

---

<sup>43</sup> Congar, *Priester und Laien im Dienst am Evangelium*, Freiburg/Basel/Wien 1965, 225; ebd.: „Die Bemühungen, um endlich *mit* ihm zu sein, im Hinblick auf Jesus Christus, bilden die Sinnspitze der inneren Mission ...“

Zeiten eines von Papst Franziskus angeleiteten „evangelischen Aufbruchs“ von Bedeutung sind im Blick auf die Entfaltung eines „neuen Stils“ des Christlichen. Theologie steht im Dienst der Evangelisierung, dass Glauben auf eine solche Weise gelebt und Gestalten und Figuren des Christlichen ausgebildet werden können, die den Charme und das Faszinosum des Glaubens für Menschen heute erschließen können.

#### IV. Eine neue missionarische Präsenz des Christentums – Wege zu einem neuen „Stil“ des Christentums

Papst Franziskus hat mit „*Evangelii gaudium*“ das grundlegende Dokument dieses neuen „Stils“ des Christlichen vorgelegt, einer „Kirche im Aufbruch“, und dabei an den Aufbruch des Konzils und das 1975 von Paul VI. vorgelegte Schreiben „*Evangelii Nuntiandi*“ angeknüpft. Auftrag der Kirche ist die Verkündigung des Evangeliums, unter Beachtung der „Zeichen“ der jeweiligen Zeit. Der Ekklesiozentrismus langer Traditionen wird aufgebrochen, es geht um eine Präsenz des Christlichen in den neuen Kulturen der globalisierten Welt, unter Beachtung der Autonomie der Lebensfelder des Menschen. Glaube ist Angebot an die Freiheit des Menschen, er kann nicht geboten, sondern nur – so die französischen Bischöfe – „vorgeschlagen“ werden. Der französische Theologe Christoph Theobald hat aus einer systematisch-theologischen Perspektive diesen neuen „Stil“ in das Zentrum seiner Überlegungen gestellt, er spricht im Blick auf die pastorale Arbeit der Kirche von einem „engender“ – „zeugen“ – dieser neuen Wege.<sup>44</sup> Die Inhalte des Glaubens können nicht anders als dem

---

<sup>44</sup> Christoph Theobald, *Le christianisme comme style. Une manière de*

Menschen „vorgeschlagen“ werden; es geht darum, dass sie sich selbst aus alten Sprachformen lösen und das, was Glauben ist, neu „hervortreten“ lassen. Yves Congar sprach bereits 1963 von diesem „Stil“, es ist der „Stil“ der frühen Kirche, als christliche Gemeinden in der von einer Vielfalt von Religionen und Weltanschauungen geprägten Ökumene die Stadt der Menschen auf die „civitas Dei“ hin öffneten. Das Konzil ist Ausgangspunkt für diese neuen Wege, die Struktur und Charisma neu verbinden; es gilt, den zweiten Teil der Kirchenkonstitution „Lumen Gentium“ – die pneumatologische und charismatische Gestalt der Kirche – stärker auf den ersten christologischen Teil zu beziehen, das ist Ermutigung, einen neuen, befreienden „Stil“ auf den Wegen der Nachfolge Jesu Christi auszubilden – im Sinne des „engendrer“, von dem die französische Kirche und Theologie sprechen.

Eine solche Kirche muss bereit sein, sich auf unterschiedliche „Übersetzungsprozesse“ einzulassen, von außen nach innen und umgekehrt. Es geht darum, „Eigenes“ in die Welt zu vermitteln, aber auch darum, das Neue der Welt nach innen zu übersetzen. Das ist mit Risiko, mit Suchbewegungen, mit Unschärfen verbunden, mit „Grenzüberschreitungen“ und mit dem Einüben der Haltung der Anerkennung der Anderen – der säkularen Welt, der anderen christlichen Kirchen, der anderen Religionen – aus der Tiefe christlicher Freiheit. Dann kommt es, wie Congar 1963 geschrieben hat, zu einer „Erneuerung eines Lebens aus dem Evangelium“<sup>45</sup>. Das bedeutet dann „Ekklesiogenese“, und das ist „Mission“ in säkularen und religiös pluralen Zeiten, die Ausbildung eines neuen „Stils“

---

faire de la théologie en postmodernité, 2 Bde., Paris 2007; ders., Evangelium und Kirche, in: Reinhard Feiter / Hadwig Müller (Hg.), Freigeben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich, Ostfildern 2013, 110–138.

<sup>45</sup> Congar, Für eine dienende und arme Kirche, 93.

christlichen Lebens. Die Kirche, so Congar, „ist heute aufgerufen, einen neuen Stil ihrer Gegenwart in der Welt zu finden.“ „Die Kirche sollte weniger *von* der Welt und mehr *in* der Welt sein. Sie sollte nur die Kirche Jesu Christi, das vom Evangelium geformte Gewissen der Menschen sein, aber wäre sie es!“<sup>46</sup> Das ist eine Kirche, „die nicht nur den Rahmen für Menschen bildet, die eine ‚Religion‘ ‚praktizieren‘, sondern ein Zeichen darstellt, das den Glauben erweckt, ein Milieu, das den mündigen Glauben erzieht und nährt.“<sup>47</sup>

Wenn Papst Franziskus die Kirche an ihren ursprünglichen Auftrag der Evangelisierung erinnert, an das, woraus Kirche in der Tiefe ihre Identität gewinnt, so berührt sich dies mit den Neuaufbrüchen der „nouvelle théologie“. In globalen Zeiten, in denen Traditionen wegbrechen und sich neue konfigurieren, im Dialog mit der säkularen Welt, im Gespräch und in der Auseinandersetzung von Kulturen und Religionen, ist dieser neue „Stil“ des Christlichen gefragt, ein Weg zu den Quellen, aus denen die „nouvelle théologie“ schöpfte und die heute nicht weniger Orientierung bieten.

---

<sup>46</sup> Congar, Für eine dienende und arme Kirche, 94/95.

<sup>47</sup> Yves Congar, Christus in Frankreich, in: ders., Priester und Laien. Im Dienst am Evangelium, Freiburg/Basel/Wien 1965, 221–233, hier: 229.