

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 58 (2011)

Heft: 1

Artikel: Aggiornamento - aber wie? : Die Konzilstheologen Henri de Lubac SJ und Yves Congar OP zwischen "nouvelle théologie" und Konzilsrezeption

Autor: Quisinsky, Michael

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761050>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 23.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

MICHAEL QUISINSKY

Aggiornamento – aber wie?

Die Konzilstheologen Henri de Lubac SJ und Yves Congar OP zwischen „nouvelle théologie“ und Konzilsrezeption

Die von Johannes Paul II. zu Kardinälen ernannten Konzilstheologen Henri de Lubac SJ und Yves Congar OP repräsentieren in besonderer Weise die sog. „nouvelle théologie“ vor dem II. Vaticanum, dann aber auch den Einfluss der französischen Theologen auf eben dieses Konzil. Während sich hinsichtlich ihrer Biographien bis zum II. Vaticanum erstaunliche Parallelen finden, so bestehen hinsichtlich ihrer jeweiligen Konzilshermenutik Unterschiede, die zum Teil bereits vor dem Konzil grundgelegt wurden. Ein Vergleich der beiden „Jahrhunderttheologen“ – beider Lebensspanne umfasst beinahe das gesamte 20. Jahrhundert – bietet die Möglichkeit, repräsentative und wirkmächtige Entwicklungslinien zum Konzil hin und über dieses hinaus freizulegen und dabei der Frage nachzugehen, wie einerseits eine ursprünglich als Einheit wahrgenommene „nouvelle théologie“ der Vielfalt weichen konnte, die in der Nachkonzilszeit zu z.T. heftigen Meinungsverschiedenheiten geführt hat, wie andererseits aber auch eine Komplementarität zwischen verschiedenen konzils hermeneutischen Optionen möglich sein kann. Zunächst soll ein Vergleich der beiden theologischen Biographien einige Gemeinsamkeiten aufdecken, die de Lubac und Congar zu repräsentativen Vertreter der französischen Theologie in Vorfeld, Verlauf und Rezeption des II. Vaticanums machen (1.). In einem zweiten Schritt werden einige der Aspekte ihrer Mitwirkung am II. Vaticanum verglichen, die sich besonders mit dem „Wie“ des Aggiornamento beschäftigen. Wenn hierbei im Rahmen dieser Untersuchung exemplarische Unterschiede im Vordergrund stehen, soll das Werk beider Theologen in seiner Gesamtbedeutung keineswegs auf diese Spitzenaussagen reduziert werden (2.). Dennoch soll ausgehend von den sichtbar werdenden Unterschieden – die weiter vorhandene Gemeinsamkeiten wie die Christozentrik z.T. überdecken – einigen der Gründe nachgegangen werden, aufgrund derer die zunächst als an einem Strang ziehende Konzilsmehrheit wahrgenommenen Bischöfe und Theologen sich nach dem Konzil unterschiedlich weiterentwickeln konnten (3.). Abschliessend wird nach der Bedeutung eines solchen Vergleichs für Konzilsforschung und Theologie gefragt (4.).

1. ZWEI PARALLELE THEOLOGISCHE BIOGRAPHIEN IM FRANKREICH DES 20. JAHRHUNDERTS

De Lubac wurde 1896 in Cambrai geboren und starb 1991 in Paris,¹ Congar wurde 1904 in Sedan geboren und starb 1995 in Paris.² Mit ihrem nach jeweils einer kurzen Phase anderweitiger Orientierung erfolgten Ordenseintritt spürten sie die Trennung von Kirche und Staat am eigenen Leib, zugleich eröffnete sich ihnen eine theologische und geistliche Entfaltungsmöglichkeit.³ Beide Theologen sind massgeblich von einem mehr und mehr historisch situierten Thomas von Aquin geprägt, von dem her sie – trotz gewichtiger anderer, v.a. augustiniistischer Einflüsse insbesondere bei de Lubac⁴ sowie wichtiger Impulse durch Maurice Blondel⁵ – spätere nur scheinbar thomistische Verlagerungen in der Theologie zu überwinden

¹ Zu de Lubac vgl. u.a. DORÉ, Joseph: *Henri de Lubac (1896–1991). La vie et l'œuvre d'un théologien exemplaire*, in: BLE 94 (1993) 39–46; VODERHOLZER, Rudolf: *Henri de Lubac begegnen* (= Zeugen des Glaubens). Augsburg: Sankt Ulrich 1999; WAGNER, Jean-Pierre: *Henri de Lubac* (= Initiations aux théologiens). Paris: Cerf 2001 sowie nunmehr CHANTRAINE, Georges: *Henri de Lubac. I. De la naissance à la démobilisation (1896–1919)*. Paris: Cerf 2007 und *Henri de Lubac. II. Les années de formation (1919–1929)* (= Etudes lubaciennes 7). Paris: Cerf 2009.

² Zu Congar vgl. u.a. JOSSUA, Jean-Pierre: *Le Père Congar. La théologie au service du peuple de Dieu*. Paris: Cerf 1967; LEGRAND, Hervé: *Yves Congar. Leidenschaft für die Einheit. Einige Anmerkungen zu seinen Einsichten und seiner Hermeneutik*, in: TThZ 113 (2004) 223–246; FAMERÉE, Joseph/ROUTHIER, Gilles: *Yves Congar* (= Initiations aux théologiens). Paris: Cerf 2008. Zu Congars Verwurzelung in Le Saulchoir vgl. auch QUISINSKY, Michael: *Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt. Der Beitrag von M.-D. Chenu, Y. Congar und H.-M. Féret zum II. Vaticanum* (= Dogma und Geschichte 6). Münster: Lit 2007; DERS.: „Heilsökonomie“ bei Marie-Dominique Chenu OP. *Kreative Rezeption ostkirchlicher Theologie im Vorfeld und Verlauf des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: Cath(M) 59 (2005) 128–153; DERS.: *Henri-Marie Féret. Auf dem Weg zu einer „konkreten und geschichtlichen Theologie“*, in: EGGENSBERGER, Thomas/ENGEL, Ulrich (Hgg.): „Mutig in die Zukunft“. *Dominikanische Beiträge zum Zweiten Vatikanischen Konzil* (= Dominikanische Quellen und Zeugnisse 10). Leipzig: Benno 2007, 65–103.

³ Aufgrund der politisch-religiösen Gemengelage in Frankreich, wo seit 1905 eine strikte Trennung von Staat und Kirche herrscht, absolviert de Lubac sein Ordensstudium in Saint Leonard-on-Sea in England, Congar seines in Le Saulchoir im belgischen Kain. Innerhalb ihres Ordens dazu bestimmt, ein theologisches Lehramt auszuüben, wird de Lubac 1929 Professor für Fundamentaltheologie und später auch für Theologie der Religionen an der Theologischen Fakultät des Institut Catholique de Lyon, Congar 1931 Professor für Ekklesiologie und Apologetik (Fundamentaltheologie) in Le Saulchoir, das kurz vor Kriegsbeginn nach Etolles bei Paris übersiedelt.

⁴ Zur Prägung durch Augustinus z.B. WAGNER: *Henri de Lubac*, 84 sowie z.B. QUISINSKY: *Geschichtlicher Glaube*, 222.225.

⁵ De Lubac ist deutlich von Blondel beeinflusst, wie z.B. VODERHOLZER: *Henri de Lubac begegnen*, 93–95 aufzeigt. Für Congar stellt BUNNENBERG, Johannes: *Lebendige Treue zum Ursprung. Das Traditionsverständnis Yves Congars* (= Walberberger Studien 14). Mainz: Grünewald 1989, 49 trotz fehlender direkter Abhängigkeit eine „Übereinstimmung [...] in wichtigen Positionen“ mit Blondel fest, wobei dieser nach FÉRET, Henri-Marie: *Dans le cheminement de la sagesse de Dieu*, in: *L'hommage différé au Père Chenu*. Paris: Cerf 1990, 208–238, 210, in Le Saulchoir zunächst nicht wohlgefallen war.

versuchen.⁶ Dies betrifft insbesondere ein Zwei-Stockwerke-Denken im Verhältnis von Natur und Gnade.⁷ Weiterhin treffen sich beide Theologen im Streben nach einer Neuausrichtung der Apologetik in Richtung einer Fundamentaltheologie, die die geistige Auseinandersetzung um die Wahrheit des Christentums nicht in erster Linie aus einer letztlich defensiven Haltung heraus führt.⁸ Um hierbei die weiterführende Dynamik der Schätze der Tradition freizulegen, wenden sich beide der Geschichte des Glaubens und der Theologie zu, wobei sich Grundoptionen bzgl. des Verhältnisses von Natur bzw. Welt und Gnade einerseits und Bewertungen geschichtlicher Ereignisse und Entwicklungslinien andererseits durchdringen, was sich nicht zuletzt in der Bewertung der „Moderne“ zeigt.⁹ Stärker noch als für de Lubac, der wie Congar zu einer z.T. impliziten christologischen Gesamtsicht der Geschichte gelangt,¹⁰ erhält dabei diese selbst für Congar einen – freilich näher zu bestimmenden – theologischen Status.¹¹ Beide werden selbst Akteure der Geschichte des christlichen

⁶ Vgl. VALLIN, Philippe: *Henri de Lubac et saint Thomas d'Aquin. Ouverture et structure en théologie*, in: RSR 77 (2003) 215–252; MAYER, Rupert Johannes: *Stockwerkphilosophie gegen Stockwerktheologie. Zum „desiderium naturale“ bei Henri de Lubac und Thomas von Aquin*, in: FZThPh (56) 2009 164–193; MONTAGNES, Bernard: *Le Père Congar disciple de saint Thomas*, in: BLE 106 (2005) 115–134.

⁷ Während de Lubac im Durchgang durch die gnadentheologische Entwicklung seit Augustinus stärker beim Individuum ansetzt, ist Congars Beschäftigung mit dem Thema Gnade stärker im Horizont des Menschen in seiner Umwelt verortet, wobei sich aristotelisch-thomanische Denkfiguren mit einem Zugang zur Geschichte im Sinne der Schule der Annales verbinden. Vgl. v.a. DE LUBAC, Henri: *Surnaturel*. Paris: Aubier 1946; DERS.: *Augustinisme et théologie moderne*. Paris: Aubier 1965; DERS.: *Le Mystère du Surnaturel*. Paris: Aubier 1965; dazu FIGURA, Michael: *Der Anruf der Gnade. Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach Henri de Lubac*. Einsiedeln: Johannes 1979; DERS.: *Natur und Gnade bei Henri de Lubac*, in: REIFENBERG, Peter/VAN HOOFF, Anton (Hgg.): *Gott für die Welt. Henri de Lubac, Gustav Siewerth und Hans Urs von Balthasar in ihren Grundanliegen* (FS Walter Seidel). Mainz: Grünewald 2001, 39–55. Von Congar liegen z.T. verstreut veröffentlichte Arbeiten vor, die sich mit gnadentheologischen Fragen oft auch unter einem anderen Gesichtspunkt befassen, vgl. etwa CONGAR, Yves: *Le Christ, l'Eglise et la grâce dans l'économie de l'espérance chrétienne*, in: *Istina* 1 (1954) 132–158; vgl. auch O'MEARA, Thomas F.: *Yves Congar, théologien de la grâce dans un vaste monde*, in: FLYNN, Gabriel (Hg.): *Yves Congar. Théologien de l'Eglise*. Paris: Cerf 2007, 329–355 (mit einem aufschlussreichen Vergleich zwischen Congar und Karl Rahner); FIELDS, Stephen: *Un trait d'union avec les religions non chrétiennes. Congar, Balthasar, nature et grâce*, in: *ebd.*, 357–379.

⁸ Für de Lubac: WAGNER: *Henri de Lubac*, 229–259; für Congar: QUINSKY: *Geschichtlicher Glaube*, 99–103.

⁹ Für de Lubacs stärker „modernitätskritische“ bzw. „apologetische“ Sicht der europäischen Geschichte vgl. z.B. WAGNER: *Henri de Lubac*, 147; für Congars diesbezüglich „gelassener“ Zugang vgl. z.B. QUINSKY: *Geschichtlicher Glaube*, 83–84.

¹⁰ DORÉ: *Henri de Lubac*, 43.

¹¹ Bei Congar gilt dies gleichermaßen für die konkrete Geschichte und Geschichtlichkeit wie für eine geschichtstheologische Gesamtschau, wie er sie etwa in *Le mystère du Temple ou de l'économie de la présence de Dieu à sa créature de la Genèse à l'Apocalypse*, Paris: Cerf 1958, vorlegt. S. auch CORTESI, Alessandro: *Rivelazione e storia nell'opera teologica di Yves Congar*, in: CORTESI, Alessandro et al.: *Yves Congar. Testimonianza e profezia* (= *Le frontiere*

Denkens, indem sie auf vielfältige Anfragen und Herausforderungen reagieren, die sie zum Heben der Schätze der lebendigen Tradition veranlassen. Beide erarbeiten auf diese Weise ein jeweils beinahe unüberschaubares Werk. Dies stellt zwar jeweils keine systematisierende Darstellung der Theologie dar, wenngleich die Entfaltung einzelner Gedanken von grundlegenden Ein- und Ansichten aus erfolgt und diese präzisiert, vertieft und auch überprüft.¹² Die Mischung aus traditionsgesättigtem Tiefgang und geistlicher Aktualität, theologischer Konstanz und denkerischer Flexibilität, die nicht zuletzt auch ihrer jeweiligen institutionellen Umgebung verdankt sind, begründet eine systematisch nur schwer einzuholende geistliche und theologische Originalität. Gerade darin sind beide, ebenso wie auch in den Grenzen ihrer Theologie, Kinder ihrer Zeit und nicht ohne Weiteres kopierbar.

Bereits in den 1930er Jahren kommt es auch zum direkten Kontakt. Als Congar 1937 seine bahnbrechende ökumenische Reihe *Unam Sanctam* begründet, gehört de Lubacs *Catholicisme* zu den ersten Titeln.¹³ Der Titel verweist auch auf das ekklesiologische Interesse, das beiden Theologen gemeinsam ist, und das sich in einer vielgestaltigen Vertiefung wie konzentrierten Erweiterung des Verständnisses von Kirche Ausdruck verschafft, wobei dem wiederentdeckten Johann Adam Möhler eine Schlüsselrolle zukommt.¹⁴ Auch de Lubac ist 1941 Mitbegründer einer in der Folgezeit einflussreichen Reihe mit dem aufschlussreichen Titel *Sources chrétiennes*.¹⁵ Der Zweite Weltkrieg bedeutet für beide Theologen eine Einschränkung bzw. Unterbrechung ihrer theologischen Tätigkeit, wenngleich die existenziellen Erfahrungen dieser Zeit theologisch nicht zu unterschätzen sind.¹⁶ Nach dem Krieg geraten beide in Konflikt mit der Kirchenleitung und stehen spätestens seitdem für die sogenannte „nouvelle théologie“. Während es im Falle de Lubacs besonders seine eigene

dell'anima 4). Florenz: Nerbini 2005, 101–151, für de Lubac vgl. VODERHOLZER, Rudolf: *Dogma und Geschichte. Henri de Lubac und die Wiedergewinnung der historischen Dimension als Moment der Erneuerung der Theologie*, in: *IKaZ* 30 (2001) 450–467.

¹² VODERHOLZER: *Henri de Lubac begegnen*, 80 sowie QUISINSKY: *Geschichtlicher Glaube*, 198ff.

¹³ DE LUBAC, Henri: *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (= *Unam Sanctam* 3). Paris: Cerf 1938. Zunächst war die französische Übersetzung von MÖHLER, Johann Adam: *L'Unité dans l'Eglise ou le principe du catholicisme*, als erster Band vorgesehen, bevor die Reihe aus praktischen Gründen mit CONGAR, Yves: *Chrétiens désunis. Principes d'un „oecuménisme“ catholique* (= *Unam Sanctam* 1). Paris: Cerf 1937, startete.

¹⁴ DE LUBAC, Henri: *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*. Paris: Aubier 1944; CONGAR, Yves: *Esquisses du Mystère de l'Eglise* (= *Unam Sanctam* 8). Paris: Cerf 1941; DERS.: *Sainte Eglise. Etudes et approches ecclésiologiques* (= *Unam Sanctam* 41). Paris: Cerf 1963 (dt. 1964).

¹⁵ FOUILLOUX, Etienne: *La collection Sources chrétiennes. Editer les Pères de l'Eglise au XX^e siècle*. Paris: Cerf 1995.

¹⁶ So z.B. DE LUBAC, Henri: *Résistance chrétienne à l'antisémitisme. Souvenirs 1940–1944*. Paris: Fayard 1988.

Schrift *Surnaturel*¹⁷ ist, die ihn Verdächtigungen aussetzt, ist es bei Congar neben der ökumenischen Reihe *Unam Sanctam* v.a. seine Zugehörigkeit zu der von Chenu im gleichnamigen Manifest präsentierten Schule der Theologie Le Saulchoir.¹⁸ Zugrunde liegt diesen für Congars Theologie einflussreichen Aktivitäten nicht zuletzt auch im Umfeld der von Joseph Cardijn gegründeten CAJ (frz. JOC) sein Interesse am Unglauben, dem er bereits 1935 eine einflussreiche Untersuchung widmete.¹⁹ Auch de Lubac ringt um einen angemessenen Umgang mit dem zeitgenössischen Atheismus, wenngleich sein Zugang weniger als derjenige von Congar pastoral, konkret und in gewissem Sinn auch historisch-soziologisch ist und sich stattdessen stärker noch um die der jeweiligen Situation innewohnenden philosophischen Dimensionen nicht zuletzt auch in ihrer Herausforderung für und durch den Glauben müht.²⁰ Dieser Unterschied im Zugang wird, ebenso wie die patristische bzw. thomistische Grundierung von Fourvière bzw. Le Saulchoir, beide Theologen zeitlebens begleiten. In für die französische Kirche schwierigen Jahren eröffnen, in Stil und Sprache unterschiedlich akzentuiert, sowohl de Lubacs *Méditation sur l'Eglise* als auch Congars *Vraie et fausse Réforme dans l'Eglise* Alternativen zur herrschenden römischen Theologie, deren Engführungen sie aus Liebe zur Kirche überwinden wollen.²¹ Beiden ist der Blick über die Grenzen der katholischen Kirche hinaus gemeinsam. Während Congar seit den 1930er

¹⁷ Vgl. SESBOÜÉ, Bernard: *Le surnaturel chez Henri de Lubac. Un conflit autour d'une théologie*, in: RSR 80 (1992) 373–408.

¹⁸ Zur Konfliktgeschichte vgl. die begleitenden Studien in CHENU, Marie-Dominique: *Une école de théologie: le Saulchoir. Avec les études de Giuseppe Alberigo, Etienne Fouilloux, Jean Ladrière et Jean-Pierre Jossua*. Paris: Cerf 1985 bzw. *Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie* (= Collection Chenu 2). Berlin: Morus 2003. Der Konflikt zwischen Rom und Le Saulchoir spitzt sich aufgrund der Arbeiterpriester im Jahre 1954 noch einmal zu (LEPRIEUR, François: *Quand Rome condamne. Dominicains et prêtres-ouvriers*. Paris: Cerf 1989). Während für Chenu und in seinem Gefolge Congar die Zugehörigkeit zur Schule Le Saulchoir wesentlich ist, wehrte sich de Lubac gegen die Vorstellung einer Schule von Fourvière, vgl. FOUILLOUX, Etienne: *Une Eglise en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II (1914–1962)*. Paris: DDB 1999, 173–174.

¹⁹ CONGAR, Yves: *Une conclusion théologique à l'Enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance*, in: *La Vie Intellectuelle* 37 (1935) 214–249.

²⁰ DE LUBAC, Henri: *Le drame de l'humanisme athée*. Paris: Spes 1944.

²¹ Nach einer Analyse der unterschiedlichen Strategien Congars und de Lubacs selbst sowie ihrer Orden, mit den Angriffen umzugehen, kommt FOUILLOUX, Etienne: *Autour d'un livre (1946–1953)*, in: *Henri de Lubac. La rencontre au cœur de l'Eglise. Etudes réunies par Jean-Dominique Durand. Conclusion par le cardinal Philippe Barbarin*. Paris: Cerf 2006, 91–107, 106, zu einem Urteil, das bereits spätere Unterschiede im Umgang mit der Nachkonzilszeit durch die beiden Theologen und die Wahrnehmung Congars und de Lubacs seitens der Hierarchie erahnen lässt: „Le premier (Congar, MQ) cherche une solution viable aux difficultés du moment, que le second (de Lubac, MQ) transcende par une approche du mystère faisant l'impasse sur une crise dont son auteur est pourtant l'une des principales victimes.“

Jahren zu einem Pionier der Ökumene wurde,²² nutzt de Lubac das ihm 1950 auferlegte Lehrverbot, um wichtige Schriften zum Buddhismus zu verfassen.²³ Besonders seit den 1950er Jahren veröffentlichen beide Sammelbände, die von einer engen Durchdringung von Theologie und Spiritualität zeugen.²⁴ Die Mitte ihres Glaubens, der zu Perspektivenerweiterungen nicht nur fähig war, sondern auch drängte, war für beide Ordensmänner in einem existenziellen wie in einem theologischen Sinn Jesus Christus. Die in beider Leben und Denken immer deutlicher zutage tretende Christozentrik erhielt bei de Lubac nicht zuletzt durch die Bewunderung für Pierre Teilhard de Chardin eine kosmische Weite. Letzere verschaffte sich auch, wenngleich weniger stark von Teilhard ausgehend, in Congars Werk durch verschiedene wie konzentrische Kreise sich ausweitende christozentrische und geschichtstheologische Grundlegungen Bahn.²⁵

Während des Konzils war es beiden Theologen nicht nur vergönnt, in dessen Prägung durch ihr Mitwirken und ihre Theologie eine Rehabilitation zu erfahren, sie veröffentlichten jeweils auch Werke, an denen sie lange arbeiteten und die gleichsam als Summe ihres bis zum Konzil gereiften Denkens gelten können.²⁶ Ebenfalls während des Konzils fanden Feiern statt, die ihr bisheriges Wirken würdigten. An einer Feierstunde in Strassburg zu Ehren Congars, dem im September 1963 der dominikanische Grad eines „Magister theologiae“ verliehen wurde, nahm de Lubac teil, der allerdings in diesem Zusammenhang auch die späteren unterschiedlichen Akzentsetzungen anklingen lässt.²⁷ Congar hielt anlässlich der Feier des

²² FOUILLOUX, Etienne: *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIX^e et XX^e siècle. Itinéraires européens d'expression française*. Paris: Cerf 1982; WOLFF, Monika Maria: *Gott und Mensch. Ein Beitrag Yves Congars zum ökumenischen Dialog* (= FTS 38). Frankfurt: Knecht 1990; LEGRAND: *Yves Congar*.

²³ GRUMETT, David: *De Lubac, Christ and the Buddha*, in: *New Blackfriars* 89 (2008) 217–230.

²⁴ Vgl. z.B. DE LUBAC, Henri: *Sur les chemins de Dieu*. Paris: Aubier 1956; CONGAR, Yves: *Les voies du Dieu vivant. Théologie et vie spirituelle*. Paris: Cerf 1962 (dt. 1964).

²⁵ V.a. DE LUBAC, Henri: *La pensée religieuse du père Pierre Teilhard de Chardin*. Paris: Aubier 1962 (Neuaufgabe 2002). Dazu mit herausfordernder Schlussbemerkung DISSE, Jörg: *Henri de Lubac und Teilhard de Chardin. Eine Annäherung*, in: REIFENBERG/VAN HOOFT (Hgg.): *Gott für die Welt*, 94–110; Zur kosmologischen Weite im Denken Congars vgl. z.B. DERS.: *Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums*. Stuttgart: Alber 1957 (frz. Originalausgabe 1953), 98–184; DERS.: *Eglise et monde*, in: *Esprit* 1965 337–359 (dt. *Kirche und Welt*, in: METZ, Johann Baptist (Hg.): *Weltverständnis im Glauben*. Mainz: Grünewald 1965, 102–126), dort auch Congars nüchtern-wohlwollende Einschätzung Teilhards und seiner Rolle für die zeitgenössische Glaubensverkündigung.

²⁶ DE LUBAC, Henri: *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*. 4 Bde. Paris: Aubier 1959–1964; CONGAR, Yves: *La Tradition et les traditions*. 2 Bde. Paris: Cerf 1960–1963.

²⁷ Neben der Feier in Strassburg, an der de Lubac teilnahm, fand im Dezember 1963 eine Feier in Le Saulchoir statt (s. QUISINSKY: *Geschichtlicher Glaube*, 272–275). Einen Artikel René Laurentins in *Le Figaro* vom 9. Dezember 1963 über die Feier in Le Saulchoir kommentiert de Lubac: „[...] article tendancieux et malheureux [...] ,Le prix dont Vatican II a été

50-jährigen Ordensjubiläums de Lubacs²⁸ einen Vortrag über „Le moment ecclésiologique actuel“.²⁹ Nach dem Konzil sehen beide als Mitglieder der Internationalen Theologenkommission nach einer Phase euphorischer Begeisterung das II. Vaticanum gleichsam von zwei Seiten in die Mangel genommen: während es den einen nicht weit genug ging, ging es anderen zu weit. Beide Theologen verteidigten das Konzil und seine Errungenschaften in verschiedenen Schriften. Allerdings zeigen sich in diesen auch unterschiedliche Akzentuierungen, die durch eine gewisse Polarisierung nach dem II. Vaticanum zusätzliches Gewicht erlangen.³⁰ Johannes Paul II., mit dem beide während des Konzils zusammenarbeiteten, ernannte bereits 1983 de Lubac, 1994 wenige Monate vor dessen Tod auch Congar zum Kardinal. Von beiden Kirchenmännern, die selbst verschiedene Rückblicke auf ihr Leben und Denken veröffentlichten,³¹ liegt nunmehr das

payé'. Article à la louange du P. Congar [...] Eloge mérité, quoique disproportionné. D'une part, l'optique de tout l'article est d'un 'provincialisme' français outrageant. D'autre part, il parle du concile comme si celui-ci avait ratifié, pris à son compte, tout le mouvement français 'd'avant-garde', comme si tout avait été parfait dans le mouvement des prêtres-ouvriers, de la Mission de France, etc. En outre, le point de vue est par trop 'dominicanisant': par exemple, pas un mot des errements Montuclard et autres; enfin, en conséquence, erreurs sur 'l'affaire de Fourvière': elle n'aurait eu lieu qu'en 1954, comme si c'était l'une des suites de l'affaire des prêtres-ouvriers et des ennuis faits aux dominicains" (DE LUBAC: CC, II, 59 (14. Januar 1964). Zur Auseinandersetzung um Maurice Montuclard OP vgl. KECK, Thierry: *Jeu-nesse de l'Église. 1936–1955. Aux sources de la crise progressiste en France. Préface d'Étienne Fouilloux*. Paris: Karthala 2004. Congar kritisiert zwar Einseitigkeiten im Denken Montuclards (vgl. z.B. DERS.: *Der Laie*, 141.151 u.ö.), bewertet aber einige seiner Grundintentionen positiv, darunter v.a., die Dimension der Gnade auch in der Geschichte auf dem Weg zu ihrem Ziel zu denken.

²⁸ Während dieser Feier wurde der Jesuit mit der Festschrift *L'homme devant Dieu* geehrt. Der Beitrag CONGAR, Yves: *Le thème de Dieu-créateur et les explications de l'Hexaméron dans la tradition chrétienne*, in: *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*. Bd. 1. Paris: Aubier 1964, 189–222 stellt eine Synthese von Congars Schöpfungstheologie an der Schnittstelle augustinischer und thomistischer Entwicklungslinien dar.

²⁹ Vgl. CONGAR: JC, II, 53 (März 1964) mit Anm. 3.

³⁰ Für einen Vergleich aus der Nachkonzilszeit eignen sich DE LUBAC, Henri: *Krise zum Heil. Eine Stellungnahme zur nachkonziliaren Traditionsvergessenheit. Mit einer Einführung von Rudolf Voderholzer und einem Nachwort von Olaf Lezinsky*. Berlin: Morus 2002 (frz. 1969) und CONGAR, Yves: *Au milieu des orages. L'Eglise affronte aujourd'hui son avenir*. Paris: Cerf 1969. Weniger direkt vergleichbar, aber eben auch darin aufschlussreich, sind Veröffentlichungen aus den 1980er Jahren, v.a. DE LUBAC, Henri: *Zwanzig Jahre danach. Ein Gespräch über Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils*. München: Neue Stadt 1985 und CONGAR, Yves: *Le Concile de Vatican II. Son Eglise peuple de Dieu et corps du Christ. Préface de René Rémond (= Théologie historique 71)*. Paris: Beauchesne 1984.

³¹ DE LUBAC, Henri: *Meine Schriften im Rückblick. Mit einem Vorwort von Erzbischof Christoph Schönborn*. Einsiedeln: Johannes 1996 (frz. 1989). Neben CONGAR, Yves: *Appels et cheminements (1929–1963)*, in: *Cardinal Yves Congar. Ecrits réformateurs. Textes choisis et présentés par Jean-Pierre Jossua*. Paris: Cerf 1995, 263–304 (erstmalig veröffentlicht in: CONGAR, Yves: *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'œcuménisme*. Paris: Cerf 1964, IX–LXIV) und DERS.: *Herbstgespräche. Erinnerungen und Anstöße*. München: Neue Stadt 1988 ist die postume Veröffentlichung DERS.: *Journal d'un théologien (1946–1956)*. Edité et

bereits vor der Publikation in zahlreichen Studien zum Konzil verwendete postum veröffentlichte Konzilstagebuch vor.³²

2. ZWEI KONZILSTHEOLOGEN

Eine überraschende Ernennung

Im August 1960 wurden de Lubac und Congar zu Konsultoren der vorbereitenden Theologischen Kommission ernannt. Beide waren angesichts der noch nicht lange zurückliegenden Verurteilungen und Lehrverbote überrascht über diese Geste, aber auch verunsichert über deren eigentliche Bedeutung. Congar zufolge verleiht ihnen dies zwar eine gewisse Glaubwürdigkeit, jedoch sieht er beide als „hapax“ in einem Text, dessen Kontext mir sosehr in eine konservative Richtung orientiert erscheint,³³ dass er einen Augenblick zögerte, diese Ernennung anzunehmen. De Lubac zufolge handelt es sich um „zwei symbolische Namen“,³⁴ mit denen

présenté par Etienne Fouilloux. Paris: Cerf 2001, zu nennen, die den autobiographischen Text „Mon témoignage“ (19–62) enthält.

³² Für Congar vgl. DERS.: *Mon journal du Concile, présenté et annoté par Eric Mahieu. Avant-propos de Dominique Congar. Préface de Bernard Dupuy, o.p.*, 2 Bde. Paris: Cerf 2002 (im Folgenden abgekürzt JC); JOSSUA, Jean-Pierre: *Le Concile d'Yves Congar*, in: CrSt 24 (2003) 149–153; VANNIER, Anne-Marie: *Note sur Yves Congar et Vatican II*, in: RSR 77 (2003) 8–10; PODVIN, Thomas Raymond: *Yves Congar. „Mon journal du Concile“*, in: Science et esprit 55 (2003) 323–347; HELL, Leonhard: *Yves Congars Tagebuch zum Zweiten Vatikanum*, in: TThZ 113 (2004) 247–253; MARCHETTO, Agostino: *Il Padre Congar al Concilio Vaticano II (dal suo diario)*, in: DERS.: *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia (Storia e attualità)*. Vatikanstadt: Libreria Editrice Vaticana 2005, 320–336; vgl. ausserdem HENN, William: *Yves Congar and „Lumen gentium“*, in: Gregorianum 86 (2005) 563–592; MARCHESI, Giovanni: *Il „Diario“ di Yves Congar sul Concilio*, in: La Civiltà cattolica 157 (2006) Nr. 3745, 57–66; MÜLLER, Wolfgang W.: *Yves Congar und Karl Rahner auf dem II. Vatikanischen Konzil. Über das Zusammenspiel von Lehramt und Theologie*, in: BELOK, Manfred/KROPAČ, Ulrich (Hgg.): *Volk Gottes im Aufbruch. 40 Jahre II. Vatikanisches Konzil*. Zürich: Theologischer Verlag 2007, 101–136; BUNNENBERG, Johannes: *Yves Congar (1904–1995). Mit dem Konzil über das Konzil hinaus*, in: EGGENSERGER, Thomas/ENGEL, Ulrich (Hgg.): *Mutig in die Zukunft. Dominikanische Beiträge zum Vaticanum II (= Dominikanische Quellen und Zeugnisse 10)*. Leipzig: Benno 2007, 39–63; SCARISBRICK, J.J.: *Réflexions d'un historien sur „Mon journal du Concile“*, in: FLYNN (Hg.): *Yves Congar*, 225–249. Für de Lubac vgl. DERS.: *Carnets du Concile. Introduit et annoté par Loïc Figoureux. Avant-propos de François-Xavier Dumortier, s.j. et Jacques de Larosière. Préface de Jacques Prévotat*. 2 Bde. Paris: Cerf 2007 (im Folgenden abgekürzt CC); MOINGT, Joseph: *Henri de Lubac au Concile*, in: RSR 97 (2009) 237–245; SIEBEN, Hermann-Josef: *Zwischen kurialistischem und säkularistischem Integrismus. Das Zweite Vatikanum in der Wahrnehmung des Tagebuchschreibers Henri de Lubac*, in: ThPh (83) 2008 531–561; HERCSIK, Donath: *Henri de Lubac: ein Zeitzeuge des Konzils*, in: Gregorianum (89) 2008 882–885. Vgl. nach wie vor auch NEUFELD, Karl H.: *Henri de Lubac S.J. als Konzilstheologe*, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 143 (1986) 149–159; DERS.: *Au service du Concile. Evêques et théologiens au deuxième Concile du Vatican*, in: LATOURELLE, René (Hg.): *Vatican II. Bilan et perspectives. Vingt-cinq ans après (1962–1987) (= Recherches. NS 15)*. Montréal-Paris: Bellarmin-Cerf 1988, 95–124, 110–123.

³³ CONGAR: JC I, 18 (Juli 1960).

³⁴ DE LUBAC: *Meine Schriften im Rückblick*, 404.

Johannes XXIII. zu verstehen geben wollte, dass die „französischen Affären“ nun ein Ende hätten.³⁵ Noch skeptischer als Congar hinsichtlich der Kräfteverhältnisse in der Theologischen Kommission sieht er sich in dieser „die Rolle einer Geisel, manchmal sogar eines Angeklagten“³⁶ spielen. Nicht zuletzt ihre gemeinsame Ernennung und deren Umstände führten dazu, dass sich die beiden Theologen während des gesamten Konzils verbunden fühlten und gegenseitig mit grossem Respekt begegneten, auch als Congars Aktionsradius gegen Ende des Konzils ungleich grösser wurde als derjenige de Lubacs.³⁷ Zugleich wurden sie auch in der Wahrnehmung Anderer oft in einem Atemzug genannt.³⁸ Von daher erklären sich auch Gerüchte um eine gemeinsame Kardinalserhebung.³⁹

Der offizielle und offiziöse Rahmen der Konzilsbeteiligung de Lubacs und Congars

Trotz der gemeinsamen Ernennung 1960 als Konsultoren und 1962 als Periti deckt der Konzilsverlauf wachsende Unterschiede auf. Dies betrifft zuerst den informellen Rahmen der Konzilsaktivitäten.⁴⁰ Beider Engage-

³⁵ Ebd., vgl. zu diesem Argument auch CONGAR: *JC*, I, 21 (6. September 1960). Hintergründe zur Ernennung de Lubacs auch bei FIGOUREUX, Loïc: *Introduction*, in: DE LUBAC: *CC*, I, XV–XLVII, XVI–XVIII.

³⁶ DE LUBAC: *Meine Schriften im Rückblick*, 404.

³⁷ Vgl. besonders deutlich etwa CONGAR: *JC*, II, 205 (15. Oktober 1964) sowie ebd., 419 (4. Oktober 1965). Seitens de Lubacs vgl. für eine inhaltliche Übereinstimmung z.B. DERS.: *CC*, I, 234 (7. November 1962). Neben vielen Berichten von vertrauensvollen Gesprächen findet sich allerdings auch die Einschätzung de Lubacs, Congar sei „quelque peu excité“ (ebd., II, 255 [27. Oktober 1964]). S. auch CONGAR: *JC*, II, 419 (4. Oktober 1965). Während der Dominikaner den Jesuiten noch mehrmals in seinem Tagebuch erwähnt, enden de Lubacs Verweise auf Congar mit der von diesem eingeleiteten Zusammenarbeit bzgl. einer Passage über den Atheismus (DE LUBAC: *CC*, II, 438 [13./14. Oktober 1965]).

³⁸ So Kardinal Alfredo Ottaviani (DE LUBAC: *CC*, I, 136 bzw. CONGAR: *JC*, I, 124 [beide 20. Oktober 1962]), der mit Verweis auf die Zustimmung von de Lubac und Congar zu einem Schema dessen Chancen auf Akzeptanz vergrössern wollte; so auch Erzbischof Pietro Parente, dem die Ansicht zugeschrieben wurde, durch die Anwesenheit von potentiell heterodoxen Theologen einen neuen „Fall Döllinger“ zu verhindern (DE LUBAC: *CC*, I, 198 – diese Interpretation, der de Lubac offensichtlich misstraut, wird ihm von Enrico Castelli zuge tragen) und so schliesslich auch Papst Paul VI. [CONGAR: *JC*, I, 426 (3. Oktober 1963)].

³⁹ Congar reagierte unwirsch, bringen sie ihn doch, wie er sagt, in eine „lächerliche Situation“ (CONGAR: *JC*, II, 499 [2. Dezember 1965]). De Lubac dementiert das Gerücht in einem Brief an Gaston Fessard vom 4. Dezember 1965 (vgl. FIGOUREUX: *Introduction*, XLII).

⁴⁰ Während der im Strassburger Dominikanerkonvent lebende Congar vom dortigen Bischof Weber konsultiert wurde und v.a. mit Bischofskoadjutor Elchinger, der als dynamischer Konzilsvater und Koordinator der Kontakte zwischen den deutschen und französischen Bischöfen eine wichtige Rolle auf dem Konzil einnahm (zu Elchinger XIBAUT, Bernard: *Mgr Léon-Arthur Elchinger. Un évêque français au Concile*. Paris: Cerf 2009 – Xibaut wertet darin u.a. auch die Wahrnehmung Elchingers durch Congar und de Lubac aus, wie sie sich in den beiden Konzilstagebüchern widerspiegelt), in einem engen Arbeits- und Vertrauensverhältnis stand, wirkte de Lubac als persönlicher Berater des Erzbischofs von Fianarantsoa auf Madagaskar, Gilbert Ramanantoanina SJ, der seine Dienste zudem offensichtlich

ment erfolgte in der ersten Sitzungsperiode trotz des Status als Peritus eher am Rande bzw. mit einem Gefühl der Marginalisierung.⁴¹ Während für Congar in der zweiten Sitzungsperiode der Umzug vom Angelicum ins Collegio Belga, wo die belgischen Konzilsbischöfe und -theologen arbeiteten, den eigentlichen Beginn seiner wirkungsvollen konziliaren Verflechtung bedeutete, wird de Lubac ab der zweiten Intersessio in die Arbeit an *De Ecclesia*, *De Revelatione* und am Schema XIII einbezogen.⁴² Allerdings erreicht sein Aktionsradius nie die Ausdehnung und Intensität desjenigen Congars, der insbesondere in der letzten Konzilssitzung immer wieder davon berichtet, dass er an der Aus- oder Überarbeitung mehrerer Dokumente zugleich beteiligt ist und deshalb zwischen mehreren gleichzeitig stattfindenden Sitzungen wählen muss.

In der Einleitung zu de Lubacs Konzilstagebuch vergleicht Loïc Figoureux den Jesuiten mit dem Dominikaner aufgrund ihrer theologisch wie institutionell ähnlichen Situation auf dem Konzil.⁴³ Da de Lubac aber weniger in die offiziellen und offiziösen Konzilsaktivitäten eingebunden war, sei es anders als im Falle Congars kaum möglich, eine Liste seiner Mitwirkung an Konzilstexten zu erstellen, wie sie Congar selbst in seinem Tagebuch skizziert.⁴⁴ In der Tat wirkte Congar mit zunehmender Dauer des Konzils immer mehr in Kommissionssitzungen zur Erarbeitung von Texten mit. Auch in diesem Fall direkter Mitwirkung gilt, was Figoureux und andere de Lubac-Kenner zu Recht für den Jesuiten beanspruchen: sein Werk bildet eine wichtige Voraussetzung und, wenn auch oft indirekte, Inspirationsquelle für die Konzilstexte. Dies gilt allerdings auch für eine grössere Zahl anderer Theologen und ist im Einzelfall ebenso schwer zu belegen wie es die Auslegung eines Konzilstexts aus der Perspektive nur eines Teilnehmers her verunmöglicht; umgekehrt erweist sich darin auch die konziliare Dimension des II. Vaticanums als Versammlung der Bischöfe – und der Theologen. So gehörte es zum de Lubac und Congar gemeinsamen Konzils-Ethos, nicht eigene Ideen durchsetzen zu wollen, sondern

wenig in Anspruch nahm, nicht im Dunstkreis einflussreicher Bischöfe und wurde auch vom französischen Episkopat wenig konsultiert. Zu einer gewissen Distanz der französischen Bischöfe gegenüber de Lubac während des gesamten Konzils vgl. auch zusammenfassend FIGOUREUX: *Introduction*, XXXV sowie CONGAR: *JC*, I, 205 (15. Oktober 1964).

⁴¹ Auch Congars Rolle bei der konzilspragmatisch bedeutenden Ablehnung des Offenbarungsschemas in der ersten Sitzungsperiode ändert nichts an diesem Befund (vgl. dazu DERS.: *Erinnerung an eine Episode auf dem II. Vatikanischen Konzil*, in: KLINGER, Elmar/WITTSTADT, Klaus (Hgg.): *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum* (FS Karl Rahner). Freiburg: Herder 1984, 22–64).

⁴² FIGOUREUX: *Introduction*, XXXVIII.

⁴³ FIGOUREUX: *Introduction*, XLV.

⁴⁴ Am 7. Dezember 1965 notiert Congar unter dem Eindruck der letzten Sitzung des II. Vaticanums eine Liste der Texte, an denen er mitgearbeitet hat: CONGAR: *JC*, II, 510–511.

mit den eigenen Erkenntnissen die Bischöfe – durchaus einflussnehmend – zu beraten und so der Kirche zu dienen.⁴⁵

Übereinstimmungen: die Vor-Gabe in der Offenbarungskonstitution

Eine zentrale Übereinstimmung zwischen de Lubac und Congar findet sich in der Bewertung der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum*.⁴⁶ Als infolge der deutlichen Ablehnung, die die Schemata der Theologischen Kommission erfuhren, Yves Congar einerseits und Karl Rahner andererseits jeweils ein Alternativschema bzw. einen Proömiumsentwurf vorlegten, war auch de Lubac an der Diskussion beteiligt. Diese fand in den von Bischof Hermann Volk und Bischofskoadjutor Léon-Arthur Elchinger geleiteten Treffen v.a. deutscher, französischer, belgischer und niederländischer Bischöfe und Theologen vom 19. Oktober und 18. November 1962 einen entscheidenden Ausdruck fanden. Congar legte seinen Alternativtext am 19. November 1962 auch de Lubac vor, mit dem zusammen er seit 1960 die Beratungen um das Schema *De Fontibus* verfolgt hatte.⁴⁷ Es kann hier nicht verfolgt werden, wie sich die jeweilige Theologie der Schema-Autoren, deren Alternativtexte sowie deren Bewertungen durch de Lubac zueinander verhalten. Grundsätzlich jedenfalls stimmen nach de Lubac er selbst sowie Karl Rahner und Congar darin überein, dass Jesus Christus selbst die Offenbarung ist. Anstelle eines objektivistischen oder instruktionstheoretischen wird sich das Konzil in der Folge unter dem Lob beider Theologen zu einem christozentrischen Offenbarungsverständnis bekennen, das für die Theologie grundlegende Bedeutung hat.⁴⁸

Auseinanderentwicklungen: die Pastoralkonstitution

Sowohl de Lubac als auch Congar waren an verschiedenen Stadien der Entstehung von *Gaudium et spes* wenn nicht immer unmittelbar beteiligt,

⁴⁵ FIGOUREUX: *Introduction*, XLV.

⁴⁶ BURIGANA, Riccardo: *La Bibbia nel Concilio. La redazione della costituzione „Dei Verbum“ del Vaticano II* (= Testi e ricerche di scienze religiose. Nuova serie 21). Bologna: Mulino 1998; HOPING, Helmut: *Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“*, in: HThK. Vat II 3 (2005) 695–831; SAUER, Hanjo: *Erfahrung und Glaube. Die Begründung des pastoralen Prinzips durch die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils* (= Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie 12). Frankfurt: Lang 1993.

⁴⁷ DE LUBAC: CC, I, 330 (19. November 1962). Einen Tag später berichtet de Lubac davon, dass er mit Congar über dessen Text gesprochen hat (ebd., 342 [20. November 1962]). CONGAR: JC, I, 235 (18. November), berichtet von einer längeren Unterredung mit de Lubac v.a. hinsichtlich des Verhaltens des *Sanctum Offizium* sowie von einem gemeinsamen Treffen mit den Bischöfen Elchinger, Schmitt, Boillon und Flusin.

⁴⁸ Zustimmend zu den Entwürfen Congars und Rahners DE LUBAC, Henri: *Die Göttliche Offenbarung. Kommentar zum Vorwort und zum Ersten Kapitel der Dogmatischen Konstitution „Dei Verbum“ des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Aus dem Französischen übertragen und eingeleitet von Rudolf Voderholzer. Einsiedeln: Johannes 2001, 207.

so doch in die entsprechenden Beratungen involviert. Ein *en gros et en détail* höchst spannender Vergleich der in den Konzilstagebüchern enthaltenen Bewertungen zur Entstehung von *Gaudium et spes* kann an dieser Stelle nur exemplarisch erfolgen, wobei naturgemäss weniger die Übereinstimmungen als vielmehr die Unterschiede in den Blick kommen. Für eine vergleichende Bewertung beider Theologen im Blick auf das II. Vaticanum ist diese Einschränkung zu berücksichtigen. Entlang der in den sichtbar werdenden Unterschieden angelegten Bruchlinien kann allerdings in der Verbindung mit anderen – v.a. konkreten – Fragestellungen ein Bruch zwischen verschiedenen Strömungen der Konzilsrezeption erfolgen, der besonders Fragen des Kirche-Welt-Verhältnisses und den Umgang mit der „Moderne“ betrifft.⁴⁹

Bereits die Reaktionen auf die „Botschaft an die Welt“, die als erstes Dokument des Konzils auf eine Initiative Marie-Dominique Chenu zurückgeht und als Vorläufer von *Gaudium et spes* gelten kann,⁵⁰ zeigen charakteristische Unterschiede. Chenu legte in seinem Entwurf besonderen Wert darauf, dass die Kirche in ihrem Reden die Situation der Adressaten wahrnimmt, was für ihn bereits von entscheidendem theologischen Wert ist. Congar zeigt sich angetan von der „Inspiration“ Chenus, jedoch vermisst er in der vorgeschlagenen Form eine deutlichere Rede über Christus und das Bundesangebot Gottes.⁵¹ De Lubac, dem Daniélou von der geplanten Botschaft berichtet hatte, teilt dessen Zurückhaltung. Während de Lubac mit Congar der Meinung ist, dass eine solche Botschaft expliziter als Chenus Version vom Christusglauben her geprägt sein muss, kann er im Unterschied zu dem Dominikaner auch der Initiative als solcher wenig abgewinnen, befürchtet er doch einen „demagogischen Ton und naturalistischen Geist“ und eine Art Anbiederungsstrategie der

⁴⁹ Exemplarisch zeigt dies die Haltung der beiden Theologen zur Zeitschrift *Concilium*, der de Lubac schnell den Rücken kehrt und damit gegen Ende des Konzils vorkonziliare, zeitweilig vom Konzil überdeckte, Meinungsverschiedenheiten sichtbar macht (vgl. DE LUBAC: CC, II, 220 [17. Oktober 1964]; 247 [23. Oktober 1964], 395. [24. Mai 1965 – Wiedergabe eines Briefes an Karl Rahner]; 455 [10. November 1965]). Insbesondere wirft de Lubac Edward Schillebeeckx vor, in *Concilium* gefährliche Theorien zu verbreiten, die zur Selbstsäkularisierung der Kirche führten. Vgl. auch DE LUBAC: *Meine Schriften im Rückblick*, 446. FOUILLOUX, Etienne: *Les chrétiens français entre guerre d'Algérie et mai 1968*. Paris: Parole et Silence 2008, 328–329, weist darauf hin, dass die *Concilium* zunehmend ablehnend gegenüberstehenden Theologen Louis Bouyer, Jean Daniélou und de Lubac eben diejenigen waren, die bereits in den 1950er Jahren mittels der Zeitschrift *Dieu vivant* einer sich auf die Welt einlassenden Inkarnationstheologie ein stärker affirmatives Denkmodell entgegenzusetzen wollten.

⁵⁰ Dazu DUVAL, André: *Le message au monde*, in: FOUILLOUX, Etienne (Hg.): *Vatican II commence... Approches francophones* (= Instrumenta theologica 12). Leuven: Peeters 1993, 105–118; ROUTHIER, Gilles: *Note de Recherche. Un tournant de Vatican II*, in: EHR 64 (1998) 71–79.

⁵¹ CONGAR: JC, I, 100.

Kirche.⁵² Damit rücken drei Grundfragen ins Licht: Erstens das Verhältnis zwischen der Verkündigung der christlichen Botschaft und der Wahrnehmung der konkreten Lebenssituation derer, denen diese Botschaft verkündigt wird;⁵³ zweitens die hinter dieser ersten Ebene liegende Frage nach dem Verhältnis von Gnade und Natur in einem christologischen Wirklichkeitsverständnis bzw. nach den Implikationen der Epistemologie, mit der dieses Verhältnis zum Ausdruck gebracht wird;⁵⁴ drittens die Frage nach der kosmischen Weite des Christusb Glaubens zwischen Schöpfung und Eschatologie und der Rolle, die in dieser Weite dem bei aller Freiheit stets geschichtlich situierten individuellen und kollektiven menschlichen Handeln und Wirken von der gnadenhaften Gottesbeziehung her zukommt.

Eine auffällige Meinungsverschiedenheit zwischen de Lubac und Congar betrifft Stil und Vorgehensweise des Schemas XIII. Grundsätzlich fordert de Lubac ein Apriori des Glaubens ein, demzufolge die Verkündigung der Offenbarung als solche die Antwort auf die wesentlichen Fragen der Menschen ist.⁵⁵ Es ist auch für ihn ein Anliegen, die Probleme und Sorgen der Welt zu berücksichtigen, „[a]ber warum denken einige, dass dies auf Kosten der Überzeugungskraft und der Eindeutigkeit des Christlichen erfolgen kann?“⁵⁶ Trete dieser Fall ein, werde strukturell derselbe Fehler wiederholt, dem aus anderer Motivation heraus auch die

⁵² DE LUBAC: CC, I, 104 (10. Oktober 1962).

⁵³ Vgl. dazu auch CONGAR: JC, II, 98 (4. Juni 1964).

⁵⁴ Zu diesen beiden Grunddimensionen s. auch de Lubacs heftige Kritik an Chenu und Schillebeeckx: DE LUBAC: CC, II, 218 [16. Oktober 1964]). Vgl. den dort inkriminierten Artikel CHENU, Marie-Dominique: *Consecratio mundi*, in: NRTh 86 (1964) 608–618 sowie seinen Ort im Entstehungsprozess der Pastoralkonstitution TURBANTI, Giovanni: *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale „Gaudium et spes“ del Vaticano II* (= Testi e ricerche di scienze religiose. NS 24). Bologna: Mulino 2000, 374–376. De Lubac wirft Chenu vor, der auch an anderer Stelle heftig kritisierten, dabei allerdings durchaus überzeichneten Position Schillebeeckx' zuzustimmen (SCHILLEBEECKX, Edward: *La chiesa e il mondo*. DO-C 142, September 1964, dt. in: METZ [Hg.]: *Weltverständnis im Glauben*, 127–142), die für ihn Anlass wird, aus dem Redaktionskomitee von Concilium auszuschneiden (vgl. seinen Brief an Karl Rahner, zitiert in: DE LUBAC: CC, II, 220 (18. Oktober 1964)). Zum gesamten Themenkomplex vgl. auch RUGGIERI, Giuseppe: *Delusioni alla fine del Concilio*, in: DORÉ, Joseph/MELLONI, Alberto (Hgg.): *Volte di fine Concilio. Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II* (= Testi e ricerche di scienze religiose 27). Bologna: Mulino 2000, 193–224, 210–212 sowie PRÉVOTAT, Jacques: *L'Eglise au milieu du monde*, in: DURAND, Jean-Dominique (Hg.): *Henri de Lubac. La rencontre au coeur de l'Eglise*. Paris: Cerf 2006, 19–34, 32. Congar seinerseits nimmt den positiven Kern der Grundaussage Chenus und Schillebeeckx' auf, vgl. z.B. DERS.: *Kirche und Welt*, 122 bzw. 125. Vgl. auch DERS.: *Kommentar zum vierten Kapitel des Ersten Teils der Pastoralkonstitution*, in: LThK.E 3 (1968) 397–422, 402 Anm. 17. Ähnlich auch CONGAR, Yves: *Mon cheminement dans la théologie du laïc et des ministères*, in: DERS.: *Ministères et Communion ecclésiale*. Paris: Cerf 1971, 9–30, 26.

⁵⁵ Sehr plastisch in DE LUBAC: CC, II, 142 (25. September 1964).

⁵⁶ DE LUBAC: CC, II, 142 (25. September 1964) – de Lubac zitiert hier aus seinem Brief an Henri Denis.

Vertreter der römischen Theologie verhaftet seien, die anstelle der ganzen christlichen Wahrheit aus falsch verstandenem Traditionsbewusstsein lediglich eine reduzierte Form verkündeten. Er wirbt deshalb dafür, im Schema XIII eine spezifisch christliche Sprache zu verwenden: „So würde das Konzil der Welt nicht nur seinen Glauben zeigen, sondern auch sein Vertrauen in den Glauben.“⁵⁷ So könne die Kirche immer noch mit vollem Recht und aufgrund einer glaubensimmanenten Notwendigkeit von den Problemen der Welt sprechen, mit der sie sich solidarisch fühlt, jedoch könne verhindert werden, dass sie selbst den Eindruck der Schwäche und des Minderwertigkeitsgefühls erwecke. In letzterem Fall wäre als ein „Zeichen der Zeit“ anzusehen, dass die Kirche ihre ewige Sendung in Frage stelle.⁵⁸ So spricht er sich gegen eine „schüchterne Idee der Prä-Evangelisierung“⁵⁹ aus, die letztlich darauf hinauslaufe, Weltliches absolut zu setzen und ihm dann das Übernatürliche geradezu zwangsläufig gegenüberzustellen bzw. es als etwas bloss Hinzukommendes zu präsentieren. Der kirchliche Triumphalismus, der dabei vermieden werden soll, erfolge so gerade erst recht. Ihm stellt sich die Lage so dar, dass ein Aggiornamento, das die Kirche von ihren Verkrustungen und Verengungen befreit, mit einem Aggiornamento verwechselt wird, das vom Anspruch des Evangeliums befreit. Eine einflussreiche Strömung wolle mithilfe des Konzils die Kirche verweltlichen.⁶⁰ Congar hingegen sieht es als unerlässlich an, gerade aus einer theologischen Betrachtung der Welt heraus deren Selbstverständnis zum Ausgangspunkt zu machen. Dabei soll zwar durchaus deren eingestiftetes übernatürlich-eschatologisches Ziel als ein Apriori aufgezeigt werden, jedoch nicht auf Kosten dessen, was der Welt aufgrund ihrer Eigendynamik positiv erwachsen kann.⁶¹ Congars Position, wie sie exemplarisch in seinem Vortrag „Eglise et monde“⁶² vom 12. Oktober 1964 zum Ausdruck kommt, geht von einem Dreischritt aus, die ihm eine grundsätzlich positive Haltung gegenüber Welt und Geschichte als Schöpfung und Natur mit dem Ziel der Vervollendung und Gnade ermöglicht, freilich ohne dieser selbst die Kraft der Erlösung zuzuschreiben: „Die Kirche ist in der Welt, mit der Welt solidarisch. – Die Kirche ist etwas anderes als die Welt. – Wenn Welt und Geschichte die Kirche umgreifen,

⁵⁷ DE LUBAC: *Meine Schriften im Rückblick*, 442.

⁵⁸ DE LUBAC: *Meine Schriften im Rückblick*, 443.

⁵⁹ DE LUBAC: CC, II, 141 (25. September 1964). Ausführlicher dies entfaltend de Lubacs Brief „an einen Kardinal“ (DERS.: *Meine Schriften im Rückblick*, 441).

⁶⁰ DE LUBAC: CC, II, 374 (5. April 1965). Ausführlicher diesen Gedanken entfaltend formuliert de Lubac, teilweise fast wörtlich übereinstimmend, bereits am 18. Oktober 1964 in einem Brief „an einen Kardinal“ (DERS.: *Meine Schriften im Rückblick*, 439).

⁶¹ CONGAR: *Kirche und Welt*, 108.

⁶² Dazu CONGAR: JC, II, 292 (November–Dezember 1964) bzw. die Veröffentlichung des Vortrags: CONGAR: *Kirche und Welt*.

so umgreifen ebenso Christus und die Kirche die Welt.“⁶³ Damit hat aber nicht mehr nur die Kirche der Welt etwas zu sagen, sondern auch die Welt der Kirche.⁶⁴ Der Ausdruck der Zeichen der Zeit, der nach Congar durchaus noch einer näheren biblischen, christologischen und eschatologischen Grundlegung bedarf, beinhaltet in diesem Sinn v.a. eine prophetische Dimension, die sich in der jeweiligen Konkretisierung einer Grundeinsicht erweist: „Il s’agit de reconnaître pleinement l’historicité du monde et de l’Eglise elle-même en tant que, distincte du monde, elle lui est cependant liée.“⁶⁵ Die Fragen der Welt, so Congar, müssten in der Kirche einen Widerhall finden, wenngleich die Kirche auch damit umzugehen lernen müsse, dass sie nicht auf alle diese Fragen eine unmittelbare Antwort habe.⁶⁶ In der Beurteilung von Mensch und Welt ist für Congar eine Konsequenz des Christusglaubens dessen eschatologische Dimension, die er freilich in der Pastoralkonstitution verstärkt eingebracht sehen möchte.⁶⁷ Wie er in einem Brief an Bischof de Provençères bzw. an Bischof Volk ausführt, ist in einer christlichen Anthropologie „l’homme nouveau, recréé dans et par l’Esprit-Saint par la vertu de la Pâque du Christ [...] le principe de continuité entre cette terre et la terre nouvelle, l’Histoire et le Royaume de Dieu“.⁶⁸ Die Kirche ist dabei, wie durch eine gemeinsame Initiative von Chenu, Congar und Erzbischof François Marty in der dritten Sitzungsperiode in *Lumen gentium* 9 zum Ausdruck gebracht, ein messianisches Volk.⁶⁹ Congar, der vergeblich dafür plädiert, diesen Ausdruck auch in die Pastoralkonstitution einzubringen, sieht in diesem messianischen Charakter der Kirche als universalem Heilssakrament die Möglichkeit gegeben, eine innergeschichtliche Dynamik auch in ihrer möglichen eschatologischen Finalität zu betrachten. Damit könne die potentiell theologale Bedeutung des jeweiligen positiven Kerns mitsamt seinem innergeschichtlich-weltlichen Eigenwert gewürdigt werden. Im Inkarnationsgeschehen kann dabei die Erlösungsordnung die Schöpfungsordnung vollenden. Die Geschichte der Welt erfährt eine eschatologische Vollendung ihres Weges. Dies gilt nicht nur für das, was sich in dem vielfältigen

⁶³ CONGAR: *Kirche und Welt*, 111.

⁶⁴ CONGAR: *Kirche und Welt*, 109.120

⁶⁵ CONGAR, Yves: *Le Schéma XIII*, in: DERS.: *Le Concile au jour le jour. Troisième Session*. Paris: Cerf 1965, 83–92, 84 (Erstveröffentlichung in den Informations Catholiques Internationales vom 15. November 1964) mit Verweis auf den Vortrag vom 12. Oktober 1964.

⁶⁶ In diesem Zusammenhang weist Congar auch auf den Unterschied zwischen einer theologischen Abhandlung und einem Konzilstext hin. Im Falle des Schema XIII sei es eine offene Frage, mit welcher Sprache (naturrechtlich und/oder evangeliumsgemäss) sich das Konzil an wen (Christen und/oder alle Menschen) genau wende.

⁶⁷ Dazu auch KERR, Fergus: *Yves Congar et le thomisme*, in: FLYNN (Hg.): *Yves Congar*, 65–92, 91.

⁶⁸ Brief Congars an de Provençères bzw. an Volk, 1. August 1965 (APF, Fonds Congar, YC 0518).

⁶⁹ Dazu QUISINSKY: *Geschichtlicher Glaube*, 355–367.

Streben und Handeln der Menschen auf diesem Weg bereits einen Ausdruck verschafft hat, vielmehr erfolgt die Vollendung durch Gericht und Verwandlung von Gott selbst her.⁷⁰ Was seine durchaus zahlreichen Desiderata an die werdende Pastoralkonstitution angeht, führt Congar sie erstens auf die Schwierigkeiten zurück, die mit dieser neuen Form eines konziliaren Dokuments verbunden sind. Zweitens beinhaltet für ihn die Notwendigkeit, einen umfassenden offenbarungstheologischen Zugriff mit Aussagen zu konkreten Sachverhalten zu verbinden, eine ungeheure Herausforderung. Dass die Kirche hiervoor nicht zurückschreckt, bewertet er ungleich höher an als alle offenen Probleme des Schemas XIII.

Die hier sichtbar gewordenen Optionen wirken sich nach dem Konzil in zwei Kommentaren aus, die de Lubac und Congar zu *Gaudium et spes* verfassten, wobei Verweise auf das Werk des jeweils anderen Theologen die bleibende Wertschätzung dokumentieren.⁷¹ De Lubac, dessen Kommentar zur Pastoralkonstitution unter dem Eindruck des ihm gestellten Themas des Atheismus mit einem energischen „affrontement“⁷² beginnt, anerkennt die Sorge von *Gaudium et spes*, ein christologisch fundiertes und eschatologisch ausgerichtetes „doktrinäres Gleichgewicht“⁷³ zwischen irdischer und christlicher Hoffnung darzustellen. Weil bei diesem Thema wie beim Genre der Pastoralkonstitution Neuland betreten wird, zeigt er sich einfühlsam gegenüber den Schwierigkeiten und Unvollkommenheiten, die dabei noch begegnen. Der Konzilstext selbst ist nach de Lubac ausreichend ausgeglichen, was das Verhältnis von Kirche und Welt, irdischer und christlicher Hoffnung, Immanenz und Transzendenz angeht.⁷⁴ Aber eine angemessene Interpretation und Rezeption dieses neuartigen Konzilsdokuments ist für ihn damit noch keineswegs gewährleistet, im Gegenteil. Congar seinerseits kommt in seinem Kommentar zu GS

⁷⁰ Congars hier äusserst knapp zusammengefasste Stellungnahmen im Umfeld der Redaktionsgeschichte von *Gaudium et spes* sind analysiert bei QUISINSKY: *Geschichtlicher Glaube*, 414–416. Vgl. auch ebd., 366–367 zur Einbettung des Motivs des Messianismus in die Ekklesiologie bei Congar sowie einigen unterschiedlichen Akzentuierungen gegenüber Chenu. Vgl. schliesslich auch CONGAR, Yves: *Un peuple messianique. Salut et libération* (= *Cogitatio Fidei* 85). Paris: Cerf 1975.

⁷¹ DE LUBAC, Henri: *Athéisme et sens de l'homme. Une double requête de « Gaudium et spes »* (= *Foi vivante* 67). Paris: Cerf 1968, 98 verweist im Zusammenhang mit der Darlegung der Natur-Gnade-Problematik auf CONGAR, Yves: *Le moment „économique“ et le moment „ontologique“ dans la Sacra doctrina (Révélation, Théologie, Somme théologique)*, in: *Mélanges offerts à M.-D. Chenu* (= *Bibliothèque thomiste* 37). Paris: Vrin 1967, 135–187; CONGAR: *Kommentar zum vierten Kapitel*, 419 u.ö. verweist an entscheidender Stelle auf DE LUBAC: *Catholicisme*.

⁷² DE LUBAC: *Athéisme et sens de l'homme*, 14.

⁷³ DE LUBAC: *Athéisme et sens de l'homme*, 126.

⁷⁴ Er zitiert zustimmend protestantische Konzilsbeobachter wie George A. Lindbeck, Hébert Roux und Wolfgang Dietzfelbinger, um seine eigene Sorge vor einer zu immanent gewendeten Eschatologie zum Ausdruck zu bringen und auf die Unvollkommenheit menschlicher Bestrebungen und geschichtlicher Entwicklungen hinzuweisen.

40–45 im LThK zu einer Zusammenschau von Menschheits- und Heilsgeschichte, die er bei aller Unterscheidbarkeit in einer messianischen Christologie als untrennbar ineinander verwoben entfaltet.⁷⁵ Er gibt zu bedenken, dass der Problemhorizont in *Gaudium et spes* z.T. erst aufgezeigt ist.⁷⁶ Mit Verweis auf die Theologie der Katholizität, wie sie de Lubacs *Catholicisme* vorlegt, entfaltet er seine Grundüberzeugung hinsichtlich des Welt-Kirche-Verhältnisses, das bei aller Wahrung der zuvorkommenden Gnade Gottes von einer Wechselseitigkeit geprägt ist, die für Congar indirekt schöpfungstheologisch grundgelegt, v.a. aber inkarnationstheologisch offenbart ist.⁷⁷ Deshalb kann ein Dialog für Congar nicht der eines Arztes mit einem Kranken sein, sondern ein solcher zwischen zwei voneinander lernenden Dialogpartnern.⁷⁸ Dies schliesst freilich nicht aus, dass die christliche Perspektive die des Pleroma ist, das von Gott her verwirklicht wird. Auf diese Weise hat die Sendung der Kirche als universales Sakrament des Heils einen dialogischen Charakter, zugleich aber auch einen umfassenden geschichtstheologischen Anspruch.⁷⁹ Mit Chenu betont Congar, dass die Kirche in *Gaudium et spes* die Welt nicht „auf die bloße Rolle eines Mittels (reduziert), um den Himmel zu erlangen“⁸⁰, sondern dass es darum gehe, im Umgang mit der autonomen Welt diese „auf die Eschata zu beziehen“.⁸¹ Für de Lubac wie für Congar steht die Anthropologie im Zentrum ihres Interesses an *Gaudium et spes*, jedoch ist vor dem Hintergrund ihres Gesamtwerks Congar hier stärker an einer auch geschichtlichen und sozialen Verortung des Menschen interessiert, während de Lubac stärker von der Beziehung des einzelnen Menschen zu Gott her denkt. Unterschiedliche Akzentuierungen zeigen sich auch hinsichtlich der eschatologischen Dimension, die für beide Theologen eine entscheidende Rolle spielt. De Lubac betont stärker kreuzestheologisch die „neue Schöpfung“ bzw. im Anschluss an Teilhard de Chardin die „Transformation“⁸² und damit die Bekehrung. Congar steht stärker in der ostkirchlich inspirierten Denktradition der Rekapitulation, die gewiss auch

⁷⁵ Grundlegungen in der Einleitung CONGAR: *Kommentar zum vierten Kapitel*, 404, Entfaltungen im folgenden Einzelkommentar zu GS 40–45.

⁷⁶ Für einen Vergleich mit Henri de Lubac vgl. auch seinen Verweis auf Maurice Blondel und Karl Rahner im Zusammenhang mit der Offenheit des Menschen für das Transzendente und dem Ungenügen der menschlichen Antworten (CONGAR: *Kommentar zum vierten Kapitel*, 410).

⁷⁷ Für die Entfaltung dieser Christozentrik der Kirche verweist Congar wiederum auf DE LUBAC: *Catholicisme* (CONGAR: *Kommentar zum vierten Kapitel*, 420 Anm. 9).

⁷⁸ CONGAR: *Kommentar zum vierten Kapitel*, 419. Neben de Lubac nennt Congar in Anm. 8 mit Marie-Joseph Le Guillou einen weiteren Theologen, der später zu den eher skeptischen und warnenden Stimmen in der Konzilsrezeption gehören wird.

⁷⁹ CONGAR: *Kommentar zum vierten Kapitel*, 421.

⁸⁰ CONGAR: *Kommentar zum vierten Kapitel*, 402.

⁸¹ CONGAR: *Kommentar zum vierten Kapitel*, 402.

⁸² Zusammenfassend FIGURA: *Natur und Gnade*, 52–54.

eine Befreiung von der Sünde meint, aber das Neue an der neuen Schöpfung stärker in seiner Beziehung zur ersten Schöpfung denkt.⁸³

Als zentrale Unterschiede zeigen sich zwischen Congar und de Lubac erstens der Stellenwert der induktiven Methode und damit zweitens der Zusammenhang von Gnade und Natur in einer Gesamtsicht von Inkarnation, Schöpfung und Erlösung. Hier ist bei Congar eine grössere Bereitschaft zu erkennen, die Geschichtlichkeit nicht nur als Konstitutivum des Menschen in den Blick zu nehmen, sondern konsequent von ihr her zu denken und dabei auch geschichtliche Prozesse als solche zu analysieren und auf die Eschata zu vermitteln. De Lubac bringt stärker das Anliegen ein, den Vorgabe- bzw. Offenbarungscharakter des Christlichen in jeder Hinsicht deutlich werden zu lassen. Während Congar im Zweifel bei allem Primat der Gnade immer noch neugierig auf den Eigenwert der Natur ist, will de Lubac im Zweifel bei aller Neugier auf die Natur zuallererst den Primat der Gnade wahren. Während Congar – und stärker noch Chenu – mit der Pastoralkonstitution v.a. die neu eröffneten Perspektiven in Verbindung bringen, ist de Lubac von der Sorge vor Missbrauch bzw. vor Vereinfachung ihrer Leitgedanken geprägt.⁸⁴

3. KONZILSREZEPTION

Rahmenbedingungen und Interpretationskategorien

Die Konzilsrezeption und -hermeneutik ist bereits im Erleben des Konzils grundgelegt. Hierzu findet sich am 18. September 1964 eine interessante Bemerkung in Congars Konzilstagebuch. Nach einer Begegnung mit de Lubac notiert er, dass dieser „toujours très pessimiste“ sei. „Il estime qu'on a oublié partout le Saint-Esprit et que celui-ci ne souffle pas au concile. Moi, je suis optimiste, peut-être trop.“⁸⁵ Diese Einschätzung, die man in ihrer Allgemeinheit wohl hinterfragen muss und durchaus nuancieren kann, verweist nicht etwa nur auf einen Mentalitätsunterschied zwischen beiden Theologen. Daneben geht es auch um das Verständnis des Konzils

⁸³ MACDONALD, Charles: *Church and World in the Plan of God. Aspects of History and Eschatology in the Thought of Père Yves Congar* op (= Regensburger Studien zur Theologie 27). Frankfurt: Lang 1982, passim.

⁸⁴ SANDER, Hans-Joachim: *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“*, in: HThK. Vat II 4 (2005) 581–886, 854, ordnet Henri de Lubac auch deshalb eher den deutschen als den französischen Interpretatoren von *Gaudium et spes* zu, wobei er im Sinne seiner eigenen Auslegung der Pastoralkonstitution in letzterer mehr Perspektiven eröffnet sieht.

⁸⁵ CONGAR: JC, II, 145 (18. September 1964). De Lubacs Aufzeichnungen desselben Tages, in denen die Begegnung mit Congar nicht erwähnt ist, klingen allerdings sehr neutral. Allerdings äussert de Lubac im Zusammenhang mit einer Sitzung des Sekretariats für die Nichtglaubenden die Sorge, dass ein falsch verstandener Dialogbegriff zu einer Schwächung des Glaubens führen könne (DE LUBAC: CC, II, 125). Wie eine Bejahung der Frage, ob Congar zu optimistisch ist, liest sich SCARISBRICK: *Réflexions d'un historien*, 241–243.

als solchem sowie der Rolle, die auf diesem nicht nur die Bischöfe, sondern auch Theologen und verschiedene Interpretatoren spielen. Auch hier können nur exemplarische Momente des Konzilsverlaufs vorgestellt werden. Am 23. November 1965 liest sich die Niederschrift der Eindrücke de Lubacs aus der Konzilsaula wie ein Protokoll einer immer mehr um sich greifenden doktrinären Verwirrung, die er mit einer Lotterie vergleicht.⁸⁶ Immer grösseres Unbehagen bereitet de Lubac eine von ihm ausgemachte Trennung zwischen „le concile lui-même et ceux qui s'agitent autour de lui“.⁸⁷ Mit dieser Kritik bezieht er sich auf „pseudo-théologiens auprès d'évêques sans doctrine“.⁸⁸ Wie er später resümierte, und dabei seine während des Konzils gemachte Unterscheidung zwischen dogmatisch zureichenden und unzureichenden Meinungen der Konzilsteilnehmer durch eine Unterscheidung zwischen einer Innen- und einer Aussensicht des Konzils ersetzte, machten sich für ihn „von 1964 an [...] die Zeichen einer wachsenden para-konziliaren Unruhe bemerkbar [...], die vom Willen der Konzilsväter oft weit entfernt war.“⁸⁹ Verantwortlich dafür zeichnet nach de Lubac eine Fehlinformation der öffentlichen Meinung durch die Presse und Kommentatoren.⁹⁰ Nach dem Konzil analysiert de Lubac die

⁸⁶ DE LUBAC: CC, II, 466.

⁸⁷ DE LUBAC: CC, II, 450 (29. Oktober 1965).

⁸⁸ DE LUBAC: CC, II, 450.

⁸⁹ DE LUBAC: *Meine Schriften im Rückblick*, 406.

⁹⁰ So ein von Julien Green wiedergegebenes Urteil de Lubacs in VODERHOLZER: *Henri de Lubac begegnen*, 78. Vgl. ebenso in DE LUBAC: *Zwanzig Jahre danach*, 43, die Zustimmung zu der von Albert Chapelle geäußerten Einschätzung, wonach „einfache Leser“ der „ersten Begeisterung“ der Konzilskommentatoren folgten und ihren Glauben „mit dem ‚Unterschied‘ zu identifizieren, der vom Vatikanum II in der kirchlichen Lehre markiert wurde“ (Zitat Chapelle). „Ja sie glaubten, es gehöre zur Treue gegenüber dem Konzil, ‚über es hinauszugehen‘; es schien, ‚als würden sie die evangelische Dynamik ihres Suchens messen an der Fähigkeit, alles immer wieder neu in Frage zu stellen‘“ (Zitat de Lubac mit Zitaten Chapelle). Beachtenswert und nicht unproblematisch ist hier die faktische Identifizierung der letztgenannten Aspekte. Dass de Lubacs Urteil sehr verallgemeinernd und einseitig negativ ist, zeigt die Untersuchung einzelner Zeitschriften: z.B. QUISINSKY, Michael: *Das II. Vatikanum im „Oberrheinischen Pastoralblatt“. Ein Beitrag zur Erforschung der Konzilsrezeption im Erzbistum Freiburg*, in: *Freiburger Diözesan-Archiv* 128 (2008) 135–160. De Lubacs Kritik wirft darüber hinaus die Frage auf, inwiefern sich die Konzilsbewertung ausgehend von theologischen Idealpositionen, wie er sie vornimmt, zu einer Konzilswahrnehmung über die Akteure der Konzilsaula hinaus verhält, die ekklesiologisch zwar nicht einfach zu fassen, aber eben auch nicht irrelevant ist. De Lubac widmet später eine Untersuchung dem von ihm so genannten „Parakonzil“, als das er eine nicht zuletzt in der öffentlichen Meinung starke Resonanz findende Tendenz ausmacht, das Konzil als völligen Bruch zu begreifen. DE LUBAC, Henri: *Appendice C. Concile et paraconcile*, in: DERS.: *Petite catéchèse sur nature et grâce*. Paris: Fayard 1980, 165–180. Vgl. auch DERS.: *Zwanzig Jahre danach*, 33–36. Aus seiner ablehnenden Haltung dieser Tendenz gegenüber heraus erfolgte zu Konzilsende de Lubacs Rat an Konzilsbischöfe, „vor denen ich mir ein offenes Wort erlauben durfte: ‚Versäumen Sie es nicht, gleich nach dem Abschluss, sobald Sie in Ihre Diözese zurückgekehrt sind, die erreichten Ergebnisse des langen und breiten zu erklären und die Initiative für richtige Orientierungshilfen zu ergreifen, andernfalls könnten Sie bitter enttäuscht werden.‘ [...] Das

Strategien, deren sich die „Apostel des Parakonzils“⁹¹ bedienen: die Textgeschichte werde dazu benutzt, anstelle der faktischen Konzilstexte einen eigentlichen Konzilswillen entsprechend der eigenen „erträumten Programme“⁹² herauszudestillieren; manche Textstellen würden mittels einer „chirurgischen Behandlung“⁹³ um jene Teile reduziert, die den eigenen weitergehenden Forderungen nicht entsprechen; und schliesslich würde die Berufung auf einen „Geist des Konzils“⁹⁴ dazu dienen, einen Bruch mit der wahrhaft traditionellen Kirche und Theologie zugunsten einer „neuen“ Theologie und einer „neuen“ Kirche zu legitimieren.⁹⁵ De Lubac konzediert, dass in jeder der von ihm kritisierten Haltung etwas Wahres zum Ausdruck kommt, ebenso wie er die Intentionen der Akteure des Parakonzils in den meisten Fällen als lauter betrachtet. Allerdings verwendet er – nicht immer unter Nennung von Namen und Titeln – auch resümierende Aussagen in z.T. polemischer Begrifflichkeit,⁹⁶ die bei de Lubac selbst später zur Frage führte, inwiefern sie in einem aufgeheizten Klima zu der von ihm ja gerade intendierten Sachlichkeit beitragen konnten, zumal nicht alle, die sich auf seine Schriften berufen, die dort verwendeten Schlagworte mit ebensoviel theologischem und historischem Hintergrundwissen angereicherten Sachverstand verwenden wie der Gelehrte.⁹⁷ Wie de Lubac im Hinblick auf den Dialog mit der Welt für eine affirmative Darlegung des Glaubens eintritt, um Fehlentwicklungen Vorschub zu leisten, so tritt er nun – unter Verwendung eines längeren Zitats von Karl Barth und mit Erleichterung ob einer ähnlich gelagerten Haltung des inzwischen amtierenden Johannes Paul II.⁹⁸ – dafür ein, dass

aus vollem Herzen gesprochene *Ja* zum Konzil und all seinen legitimen Folgen muss sich, um konsequent und aufrichtig zu bleiben, mit einem ebenso resoluten *Nein* zu einer gewissen Ausbeutung verbinden, die seine Perversion bedeutet“ (DE LUBAC: *Meine Schriften im Rückblick*, 406).

⁹¹ DE LUBAC: *Appendice C*, 169.

⁹² DE LUBAC: *Appendice C*, 169.

⁹³ DE LUBAC: *Appendice C*, 171.

⁹⁴ DE LUBAC: *Appendice C*, 175.

⁹⁵ So auch DE LUBAC: *Zwanzig Jahre danach*, 99.

⁹⁶ Z.B. DE LUBAC: *Petite catéchèse sur nature et grâce*, 89 Anm. 1.

⁹⁷ Selbstkritisch hinsichtlich des gewählten Stils äussert sich de Lubac am Beispiel von „Krise zum Heil“: DE LUBAC: *Meine Schriften im Rückblick*, 428, allerdings verbunden mit einer Gegenfrage, die eine gewisse Ratlosigkeit zum Ausdruck bringt.

⁹⁸ Auf einer Wellenlänge mit seinen eigenen Befürchtungen und Intentionen sieht de Lubac während der Erarbeitung von *GS* – nicht zuletzt, was den affirmativen Charakter der Glaubensdarlegung angeht – neben Kardinal Frings und Bischof Volk auch den Krakauer Erzbischof Karol Wojtyła (zu dessen Rolle für *Gaudium et spes* vgl. auch D’ORNELLAS, Pierre: *Liberté, que dis-tu de toi-même? Une lecture des travaux du Concile Vatican II 25 janvier 1959 – 8 décembre 1965*. Saint-Maur: Parole et Silence 1999, 396 u.ö.): vgl. DE LUBAC: *CC*, II, 358.361.363 (31. März bzw. 1 April 1965). Dagegen ist Congar über Woytilas Textentwürfe zunächst irritiert (CONGAR: *JC*, I, 464 [11. Oktober 1963]) bzw. hält sie für konzilspragmatisch wenig weiterführend (ebd., II, 309.313 [1. Februar 1965]).

im Innern der Kirche Lehramt und Theologen im Zweifel auch den eigenen Gläubigen gegenüber die Wahrheit des Glaubens affirmativ verkünden und damit ggf. korrigierend eingreifen.⁹⁹ Im Hintergrund des Plädoyers zugunsten einer affirmativen Glaubensdarlegung, aber auch einer mitunter beissenden Kritik de Lubacs steht letztlich seine Ausrichtung an theologisch stringenten Idealpositionen, mit deren Darlegung das Konzil jeglichem Beginn einer Selbstsäkularisierung des Glaubens wehren könne, die, erst einmal in Gang gesetzt, kaum zu stoppen sei.¹⁰⁰ Was diese Idealpositionen angeht, hat Joseph Moingt aufgezeigt, dass diese sich nicht zuletzt aufgrund der Auseinandersetzungen der 1950er Jahre, in denen der Jesuit das Ungenügen der in Rom herrschenden Neuscholastik zu ergänzen suchte, in einer Weise verfestigt haben, die einer positiven Auseinandersetzung mit neuen Fragen und Einsichten wenig Raum gelassen hat.¹⁰¹ Dazu gesellt sich bei de Lubac übrigens nicht selten direkt oder indirekt auch eine strikt antikommunistische Wahrnehmungskomponente mit einem latent auch politisch gefärbten Unterton. Insofern für den philosophisch vorgehenden de Lubac letztlich zwischen einer unbedarften Öffnung gegenüber dem atheistischen Kommunismus, einer übermässigen Kritik am Hergebrachten, einer Erschlaffung des Glaubens und einer fehlenden Loyalität gegenüber der Kirche Parallelen bestehen, besteht für ihn eine oberste Priorität hinsichtlich der Überwindung der dadurch ausgelösten Krise in einer kirchlich-affirmativen Glaubensdarlegung, die nicht von den „zerstörerische(n) Folgen“¹⁰² einer solchen allgemeinen Geisteshaltung, die sich seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs Bahn schaffte, infiziert ist. Moingt beendet seine Besprechung des Konzilstagebuchs de Lubacs lapidar, aber in der Verwendung des Wortes „résistance“ angesichts dessen Bedeutung im Lebens- und Denkweg de Lubacs hintersinnig: „Le 8 décembre 1965, Henri de Lubac quittait le concile pour entrer à nouveau en résistance.“¹⁰³ So kritisiert er zwar das Konzil nicht, sieht es aber in einem nicht unerheblichen Umfang innerhalb wie ausserhalb der Kirche als „schlecht verstanden“¹⁰⁴ an.

Hier kündigt der Zugang Congars zur Konzilsrezeption eine andere Entwicklungsrichtung an. Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass er als

⁹⁹ DE LUBAC: *Meine Schriften im Rückblick*, 179.

¹⁰⁰ Vgl. auch seinen Brief an Antoine Wenger (La Croix) vom 26. Juli 1966, in dem er eine Rede Joseph Ratzingers auf dem Katholikentag Beachtung ans Herz legt, die das „Modell einer kraftvollen Kurskorrektur“ bereithält (DE LUBAC: *Meine Schriften im Rückblick*, 447).

¹⁰¹ MOINGT: *Henri de Lubac au Concile*, 244. S. auch SOMMET, Jacques: *Catholicisme et résistance*, in: RSR 80 (1992) 327–344, 339–341.

¹⁰² DE LUBAC: *Meine Schriften im Rückblick*, 427. Eine Antwort auf diese Situation ist demzufolge DERS.: *La foi chrétienne. Essai sur la structure du symbole des apôtres*. Paris: Aubier 1969.

¹⁰³ MOINGT: *Henri de Lubac au Concile*, 244.

¹⁰⁴ DE LUBAC: *Krise zum Heil*, 27. Zu diesem Motiv auch DERS.: *Zwanzig Jahre danach*, 69.

Autor zahlreicher popularisierender Veröffentlichungen über die Arbeiten des laufenden Konzils¹⁰⁵ in gewisser Weise das Wort Paul VI. konkretisiert, wonach die gesamte Kirche sich im Zustand des Konzils befindet. Auch deshalb beschränkt er das Konzil im Leben der Kirche nicht auf die in Rom versammelten Bischöfe und Theologen, deren Zusammenarbeit auf dem Konzil er als modellhaft erlebt.¹⁰⁶ Aus Respekt vor dem Konzil als solchem und seinen offiziellen Mechanismen weigert sich auch Congar, an dem mitzuwirken, was auch er ein „Parakonzil“ nennt.¹⁰⁷ Auch warnt er während des Konzils deutlich vor bestimmten Tendenzen und wendet sich kritisch gegen Positionen, die von Konzilsbischöfen und -theologen vertreten werden¹⁰⁸ bzw. nach dem Konzil vor möglichen falschen Interpretationen der Konzilstexte.¹⁰⁹ Auch ihm sind manche Dokumente des Konzils nicht gründlich genug, etwa was die anthropologische Grundlegung in *Gaudium et spes* angeht.¹¹⁰ Dennoch denkt er sehr viel stärker von dem her, was dem Konzil möglich war¹¹¹ und rückt dabei – sicher bestärkt durch seine gleichzeitige Beteiligung an zahlreichen Konzilsdokumenten – auch das Textkorpus des Konzils als Ganzes stärker in den Blick. Die gleichsam unvollständigen Konzilstexte¹¹² werden für ihn somit bei aller Verbindlichkeit zur Initiation einer weiteren Auseinandersetzung mit den in ihnen behandelten Themen,¹¹³ und v.a. auch mit neuen Fragestellungen, die das Konzil selbst nicht behandelt hat, die aber durch eben das Konzil nunmehr auch in Kirche und Theologie geradezu notwen-

¹⁰⁵ V.a. CONGAR, Yves: *Le Concile au jour le jour*. Paris: Cerf 1963 sowie weitere Folgen nach jeder Sitzungsperiode. Zur diesbezüglichen Zurückhaltung de Lubacs s. NEUFELD: *Henri de Lubac S.J.*, 151.

¹⁰⁶ Zu Congars Theologie des Konzils sei nur verwiesen auf DERS.: *Les conciles dans la vie de l'Eglise*, in: *Informations catholiques internationales*, 15. Februar 1959, 17–26 bzw. DERS.: *Sainte Eglise*, 303–326; DERS.: *Conclusion*, in: *Le Concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Eglise*. Paris: Cerf 1960, 285–334; DERS.: *Konzil als Versammlung und grundsätzliche Konziliarität der Kirche*, in: METZ, Johann Baptist (Hg.): *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*. Bd. 2. Freiburg: Herder 1964, 135–165 (frz. in: *Le Concile au jour le jour*, 2^e session. Paris: Cerf 1964, 9–39).

¹⁰⁷ CONGAR: *JC*, I, 101 (September 1962).

¹⁰⁸ Vgl. für seinen Mittelweg CONGAR: *JC*, I 465 (12. Oktober 1963).

¹⁰⁹ Vgl. seine Sorgen bzgl. der Erklärung über die Religionsfreiheit (CONGAR: *JC*, II, 340 (Februar 1965)).

¹¹⁰ RUGGIERI: *Delusioni alla fine del Concilio*, 223.

¹¹¹ Zur Tragweite dieser Haltung vgl. FAMERÉE/ROUTHIER: *Yves Congar*, 44–45.

¹¹² Grundsätzlich FAMERÉE/ROUTHIER: *Yves Congar*, 45–46. Vgl. für die praktische Seite dieser theologischen Haltung die unterschiedliche Bewertung der redaktionellen Vermittlungstätigkeit der Belgier, insbesondere Gérard Philips: CONGAR: *JC*, II, 359 und DE LUBAC, CC, II, 370 (beide 3. April 1965).

¹¹³ Er selbst exerziert dies am Beispiel der Pneumatologie durch, die von einer Auswertung dessen, was das Konzil trotz unzureichender Beachtung der pneumatologischen Dimension in durchaus schon beachtlicher Weise pneumatologisch grundgelegt hat (CONGAR, Yves: *La pneumatologie dans la théologie catholique*, in: *RSPT* 51 [1967] 250–258) bis hin zu seinem Alterswerk DERS.: *Je crois en l'Esprit Saint*. 3 Bde. Paris: Cerf 1979–1980 reicht.

digerweise artikuliert werden.¹¹⁴ Congar ist hier insgesamt weniger von einem latenten Misstrauen gegenüber zu weit gehenden Theologen geprägt, sondern von der Sorge um eine Weiterführung der auf dem Konzil faktisch institutionalisierten und für die Kirche segensreichen Zusammenarbeit zwischen Bischöfen und Theologen,¹¹⁵ in der beide Seiten voneinander lernen.¹¹⁶ Weiter begreift Congar die Rezeption des Konzils als zu diesem gehörende, jedoch eigenwertige Dimension.¹¹⁷ Hierbei gelte es, die Reichtümer des Konzils zu empfangen und auszuschöpfen, und dabei „seiner Dynamik zu folgen.“¹¹⁸ In den unruhigen späten 1960er Jahren, als er selbst zwar immer noch in manchem römischen Milieu verdächtigt wurde, aber als Konzilstheologe internationales Renommée genießt, zieht Congar aus den Verurteilungen der 1950er Jahre die Lehre, dass Barrieren gegenüber Falschem allein nicht helfen und dass auch im Widerspruch ein wahrer Kern steckt, den es zu beachten gilt.¹¹⁹ Dies schliesst zwar keineswegs Sorge über theologische und pastorale Entwicklungen aus,¹²⁰ beinhaltet aber eine aus historischem langem Atem und aus Gottvertrauen gespeiste Zuversicht, mit der er den zahlreichen neuen Herausforderungen und Chancen begegnet.¹²¹

Beim Vergleich zwischen Texten de Lubacs und Congars aus der unmittelbaren Nachkonzilszeit ist insofern Vorsicht geboten, als hier Anlass, Adressatenkreis und Umfang jeweils recht spezifisch sind und sich notwendige Differenzierungen oft in anderem Zusammenhang erfolgen. Insgesamt zeigt sich in den Spitzenaussagen dieser Texte bei allen Schnittmengen der Bewertungen und Überschneidungen der Analysen ein unter dem Strich auffälliger Unterschied zwischen de Lubac und Congar, was erstens die Wahrnehmung der geistigen, politischen, philosophischen und

¹¹⁴ Z.B. sehr grundsätzlich CONGAR, Yves: *Situation und Aufgabe der Theologie heute*, in: DERS.: *Situation und Aufgabe der Theologie heute*. Paderborn: Schöningh 1971 (frz. 1967), 66–96, 67.

¹¹⁵ Vgl. seine diesbezügliche Unterredung mit Chenu und Féret am 7. November 1965 (CONGAR: JC, II, 465).

¹¹⁶ CONGAR, Yves: *Les lendemains de Conciles*, in: DERS.: *Le Concile de Vatican II*, 99–107, 107.

¹¹⁷ CONGAR, Yves: *La „réception“ comme réalité ecclésiologique*, in: DERS.: *Eglise et papauté. Regards historiques. Edition revue et corrigée*. Paris: Cerf 2002, 229–266 (Erstveröffentlichung 1972). Wie in der eben genannten Unterredung mit Chenu und Féret handelt Congar hier vornehmlich vom Lehramt und der Theologie, bezieht aber grundsätzlich die gesamte Kirche und alle Gläubigen ein (ebd., 255–257). Zu Congars Rezeptionsverständnis als Ausgangspunkt für eine grundlegende Beschäftigung mit der Dimension der Rezeption vgl. ROUTHIER, Gilles: *La réception d'un Concile* (= *Cogitatio Fidei* 174). Paris: Cerf 1993, 15–18.

¹¹⁸ CONGAR: *Les lendemains de Conciles*, 107.

¹¹⁹ CONGAR: JC, II, 435. Vgl. auch sein Diktum, wonach man zwar eine Lösung, aber kein Problem verurteilen könne, zit. nach VEZIN, Jean-Marie: *Une présentation raisonnée de la bibliographie Congar*, in: *Transversalités* Nr. 98 (2006) 37–59, 43 Anm. 22.

¹²⁰ So z.B. CONGAR: *Situation und Aufgabe der Theologie heute*, 73ff.

¹²¹ Sehr gut dargestellt ist diese Haltung bei KERR: *Yves Congar et le thomisme*, 89.

gesellschaftlichen Grosswetterlage und zweitens die eigene Reaktion darauf angeht.¹²² Im erstgenannten Fall wirkt sich zunehmend der Unterschied zwischen der mehr philosophisch ausgerichteten, patristisch grundierten Wahrnehmung de Lubacs einerseits und dem mehr geschichtlich-pastoral grundierten, thomistisch akzentuierten Zugang Congars andererseits aus; im letztgenannten Fall springt v.a. der Unterschied zwischen einer um Ausgleich ringenden Sprache Congars auf der einen und einer warnenden Sprache de Lubacs auf der anderen Seite ins Auge. Congar ist dort, wo er mit de Lubac die deutliche Sorge angesichts der Gefahr einer Horizontalisierung des Glaubens teilt, in der Regel stärker um das Verständnis der pastoralen Intention der kritisierten Ideen und Initiativen und in der Folge um einen konkret gangbaren Weg von Glaubensleben und Glaubensdenken bemüht, während de Lubacs warnende und oft dramatisch formulierte Äusserungen in diesem Zusammenhang zumeist stärker philosophisch grundiert sind und daher v.a. auch ein Auge auf mögliche zu weit gehende (v.a. denklogische) Implikationen haben.¹²³ Während der Dominikaner sich in der Folge auch im Bereich der philosophisch-theologischen Grundlegungen um die Integration des positiven Anliegens einer von ihm kritisierten Meinung oder Interpretation bzw. um eine positive Darlegung des Glaubens angesichts der Infragestellung oder Fehlinterpretation bemüht, ist der Jesuit stärker von der Sorge um die Überschreitung jener Linie geleitet, hinter der statt des richtigen Aggiornamento eine „Verwerfung des Kreuzes Christi“, eine „Auflösung ins Weltliche“, eine „Abdankung“, ein „Identitätsverlust“ und damit ein „Verrat unserer Pflicht der Welt gegenüber“ lauert.¹²⁴ Dieser Unterschied wird beispielsweise auch darin deutlich, wie de Lubac und Congar von Bultmann und seiner Schule reden, dessen Werk zur Zeit des Konzils zweifellos eine gewaltige Herausforderung für die katholische Theologie darstellte, ohne dass sich das Konzil selbst dieser gewidmet hätte.¹²⁵

¹²² Vgl. dafür z.B. die Verweise bei DE LUBAC: *Krise zum Heil*, 41–44 auf CONGAR, Yves: *Au milieu des orages. L'Eglise affronte aujourd'hui son avenir*. Paris: Cerf 1969, die bezeichnenderweise den für Verständnis werbenden und um Ausgleich bemühten Duktus Congars nicht aufgreifen, sondern Congars Kritik an der innerkirchlichen Kontestation in drastischer Weise entfalten.

¹²³ Vgl. etwa CONGAR: *Situation und Aufgabe der Theologie heute*, 73–75 mit DE LUBAC: *Krise zum Heil*, 44–45.

¹²⁴ Alle Zitate bei DE LUBAC: *Krise zum Heil*, 45.

¹²⁵ Vgl. DE LUBAC: *Krise zum Heil*, 38 mit CONGAR: *Situation und Aufgabe der Theologie heute*, 83: während der Horizont, vor dem de Lubac warnt, derjenige des Untergang des Glaubens, der Gnosis und der Loslösung des christlichen Glaubens von Jesus ist, plädiert Congar dafür, die Fragen, die von der Bultmannschule gestellt werden – Geschichtlichkeitsbegriff, Bezug zwischen Ontologie und Bedeutung bzw. zwischen Objektivität und wahrnehmendem Subjekt – aufzugreifen. S. auch QUISINSKY, Michael: *Philosophie et théologie. Quelques intuitions du Père Chenu revisitées par ses héritiers*, in: RSPT 92 (2008) 571–589, 580–583.

Man kann durchaus zusammenfassend die Meinung vertreten, dass für Congar, der nach „rechts“ und nach „links“ kritisiert, der Integrismus als eigentliches Problem der Konzilsrezeption v.a. auf dem rechten Rand angesiedelt ist.¹²⁶ Hingegen ist für de Lubac der Integrismus als Geisteshaltung auf dem rechten wie auf dem linken Rand der Kirche verortet.¹²⁷ Wenn für de Lubac einerseits eine bestimmte integralistische Haltung vor dem Konzil und in dessen Anfangsphase zu einer Radikalisierung der Reformer geführt hat,¹²⁸ so sieht er nach dem Konzil umgekehrt viele verunsicherte Christen durch einen für ihn geradezu revolutionären „sogenannten marschierenden Flügel“ dazu gedrängt, der „Versuchung des Integralismus“ zu erliegen.¹²⁹ In dieser Analyse freilich würde ihm Congar wohl nicht widersprechen, der Theologie und Kirche wie sein jesuitischer Theologenkollege de Lubac von der Verweigerungshaltung Erzbischof Lefebvres und anderer herausgefordert sah und mit dieser in Treue zur Tradition und damit zum II. Vaticanum umzugehen suchte.¹³⁰

Die schwierige Konkretisierung der Christozentrik

Für de Lubac wie für Congar muss die Antwort auf die vor dem Konzil diagnostizierte, nach diesem sich fortsetzende Glaubenskrise christologisch gegründet sein, womit trotz aller eben aufgezeigter Unterschiede wiederum die grosse und grundlegende Gemeinsamkeit der beiden Theologen ins Spiel kommt, die nicht nur in ihrer gesamten Lebens- und Denkgeschichte, sondern auch im Zusammenhang mit der Wertschätzung für das Offenbarungsverständnis von *Die Verbum* begegnete. Es ist hier nicht möglich, die christologische Komponente der nachkonziliaren Schriften de Lubacs und Congars systematisch herauszuarbeiten und sie im Zusammenhang mit anderen Komponenten wie insbesondere der ekklesiologischen, pneumatologischen und eschatologischen zu würdigen. Auch hier würden sich Übereinstimmungen und Schnittmengen über die bisher aufgezeigten Unterschiede hinaus zeigen. De Lubac formuliert eine Bedingung für eine Antwort auf diese Krise: „Liebe zu Jesus Christus [...] macht den Christen aus.“¹³¹ Ihm scheint es allerdings, „als hätten sich von

¹²⁶ Diese These von SCARISBRICK: *Réflexions d'un historien*, 241, ist m.E. in der Grundtendenz zutreffend, auch wenn man Anweg und Durchführung akzentuieren kann.

¹²⁷ Für die entsprechenden Stellen aus seinem Konzilstagebuch vgl. SIEBEN: *Zwischen kurialistischem und säkularistischem Integrismus*; vgl. auch MOINGT: *Henri de Lubac au Concile*, 242.

¹²⁸ DE LUBAC: CC, II, 398 (15. September 1965). Ähnlich DERS.: *Meine Schriften im Rückblick*, 439–443.

¹²⁹ DE LUBAC: *Meine Schriften im Rückblick*, 447.

¹³⁰ CONGAR, Yves: *La crise dans l'Eglise et Mgr Lefebvre*. Paris: Cerf 1977; DE LUBAC, Henri: *Appendice D. Le „Culte de l'homme“. En réparation à Paul VI.*, in: DERS.: *Petite catéchèse sur nature et grâce*, 181–200.

¹³¹ DE LUBAC: *Krise zum Heil*, 59.

allen Horizonten des Wissens her, anfangen von denen der Hermeneutik bis zu denen der höchsten Spekulation, alle Fortschritte des Menschengenies in jüngster Zeit zusammengetan, um uns von der Liebe Jesu Christi abzubringen.“¹³² So wirft er sich für die Affirmation der bleibend bedeutenden theologischen und dogmatischen Errungenschaften des Christusglaubens in die Bresche, denen für ihn ein Vorrang gegenüber modernen christologischen Tendenzen – aber auch gegenüber der von ihm so geschätzten Philosophie – einzuräumen ist.¹³³ Für Congar erweist sich die Christozentrik v.a. in der von ihm während des Konzils angemahnten theologischen Anthropologie, aber zunehmend auch in einer inkarnations-theologisch rückgebundenen Soteriologie, die unter Überwindung der extriseseistischen Sicht auf das Verhältnis von Natur und Übernatur auf die in der gegebenen geschichtlich-gesellschaftlichen Situation völlig neu gestellte Frage antwortet, was eigentlich das Heil sei.¹³⁴ Wenn er dabei das „Vorgegebene“ als unhintergebar ansieht, so muss seiner Meinung nach die Theologie nun damit ernst machen, dass auch das für den Glauben und durch ihn Vorgegebene sich nur in der Geschichte entfaltet. Der Vorrang der Errungenschaften des Christusglaubens kann damit weniger affirmiert, sondern muss im Dialog erwiesen werden.¹³⁵

4. AUSBLICK: FRAGEN FÜR DIE NACHKONZILIARE THEOLOGIE UND DIE KONZILSFORSCHUNG IN DIESER

Vom Vergleich der beiden Konzilstheologen de Lubac und Congar her stellen sich einige Fragen für die nachkonziliare Theologie im Allgemeinen wie auch für die Konzilsforschung im Besonderen. In grundlegender Weise betrifft dies den zuletzt angesprochenen Aspekt: wenn die christozentrisch gegründete (und pneumatologisch bzw. trinitarisch erfasste) Offenbarung und ihre Vergegenwärtigung das „Vorgegebene“ sind, so stellt sich die Frage, in welcher Weise gerade der Charakter der Vor-Gabe als solcher erkannt und bezeugt werden kann. Zweitens betrifft dies die Vielfalt der Weitergabe des Glaubens, wie sie sich als Teil des kirchlichen Überlieferungsgeschehens auch in verschiedenen theologischen „Schulen“ äussert. In welchem Verhältnis standen diese bisher zueinander, inwiefern können sie sich vom II. Vatikanum her gegenseitig ergänzen?¹³⁶ In der Tat handelt

¹³² DE LUBAC: *Krise zum Heil*, 61.

¹³³ DE LUBAC: *Krise zum Heil*, 67.

¹³⁴ CONGAR: *Situation und Aufgabe der Theologie heute*, 79.

¹³⁵ CONGAR: *Situation und Aufgabe der Theologie heute*, 83.

¹³⁶ Ein Beispiel: Nachdem Henri de Lubac den belgischen Dominikaner Edward Schillebeeckx während des Redaktionsprozesses von *Gaudium et spes* heftigst kritisiert hatte (s.o. Anm. 48 und 53), legt er 1980 eine profunde Auseinandersetzung mit dessen Werk vor (DE LUBAC, Henri: *Appendice B. „Sacrement du monde“?*, in: DERS., *Petite catéchèse sur nature et grâce*, 137–163). Auf die einzelnen Aspekte, die sich aus der Sachfrage – dem Verhältnis von

es sich bei den Unterschieden zwischen de Lubac und Congar nicht einfach nur um solche des persönlichen Temperaments oder der Mentalität. Die Konsequenzen, die sich aus den Akzentuierungen ergeben, verweisen bei allen Gemeinsamkeiten auf eine grundlegendere Dimension dieser Unterschiede. Inwiefern ist z.B. der sichtbar gewordene Unterschied zwischen stärker „affirmativen“ und stärker „dialogischen“ Zugangsweisen zur Verheutigung des Glaubens durch solche Schulen bedingt? Joseph A. Komonchak etwa hat beispielhaft herausgearbeitet, wie sich in der Beurteilung von *Gaudium et spes* eine thomistische und eine augustinistische Schule zu erkennen geben.¹³⁷ Dabei gelte es zum einen, retrospektiv die unterschiedlichen theologischen Wurzeln und Bezugspunkte dieser zu Konzilsbeginn gemeinsam gegen eine erstarrte Neuscholastik antretenden Konzilsmehrheit freizulegen, zum anderen aber auch, prospektiv nach dem Beitrag der jeweiligen Protagonisten zu einer Konzilshermeneutik unter dem Vorzeichen der Postmoderne zu fragen.¹³⁸ Während sich die

Kirche und Welt – ergeben, kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Wohl aber gilt es darauf hinzuweisen, dass Henri de Lubac hier ein überaus sensibles Beispiel des Strebens nach Komplementarität durchexerziert, wobei im Mittelpunkt der im Konzilstagebuch inkriminierte Vortrag Schillebeeckx' vom 16. September 1964 steht (s.o.).

¹³⁷ KOMONCHAK, Joseph A.: *Le valutazione sulla «Gaudium et spes»*. Chenu, Dossetti, Ratzinger, in: DORÉ/MELLONI (Hgg.): *Volti di fine concilio*, 115–153. Zu (dem Augustinisten) de Lubac und (dem Thomisten) Congar ebd., 151. Eine ähnliche Untersuchung stellt dar GROOTAERS, Jan: *Diversité des tendances à l'intérieur de la majorité conciliaire*, in: DONNELLY, Doris/FAMERÉE, Joseph/LAMBERIGTS, Mathijs/SHELKENS, Karim (Hgg.): *The Belgian Contribution to the Second Vatican Council. International Research Conference at Mechelen, Leuven and Louvain-la-Neuve (September 12–16, 2005)* (= Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 216). Leuven: Peeters 2008, 529–562.

¹³⁸ So kann man am Beispiel der hier untersuchten Theologen aus heutiger Sicht zunächst fragen, inwiefern tagesaktuelle Aussagen und Meinungsverschiedenheiten grundlegende Schnittmengen überdecken, die es etwa zwischen der von Chenu und ähnlich dann auch von Congar ins Feld geführten Interpretation der *potentia oboedientialis* und derjenigen, die de Lubac hinsichtlich des *desiderium naturale videndum Dei* vorschwebt, geben könnte. In beiden Fällen geht es den jeweils genannten Theologen darum, einen Zusammenhang von Natur und Gnade zu denken, der die Ungeschuldetheit der Gnade in ihrer die Natur vollendenden Dynamik gewährleistet, wobei allerdings Chenu einen schöpfungstheologisch fundierten und potentiell eschatologisch finalisierten Eigenwert der irdischen Wirklichkeit als solchen zu berücksichtigen sucht, während de Lubac in erster Linie jeglichen auch subtilen Konzeptionen einer *natura pura* Vorschub leisten will, in deren Folge die Gnade nur als äusserlich hinzukommende Zutat verstanden werden kann und die damit zu einer Dichotomie von Kirche und Welt führe. Vgl. zu Chenus Intention hinsichtlich der Natur-Gnade-Problematik TURBANTI: *Un concilio per il mondo moderno*, 650–652, zu de Lubacs Kritik am Motiv der *potentia oboedientialis* WAGNER: *Henri de Lubac*, 85.88. Auch stellt sich die Frage, ob die Kritik de Lubacs an der – für ihn direkt oder indirekt von Cajetans Interpretation affizierten – Formulierung die Interpretation durch Chenu und in seiner Folge Congar trifft. S. auch DE LUBAC, Henri: *Vorwort des Verfassers zur deutschen Ausgabe*, in: DERS.: *Die Freiheit der Gnade. I. Das Erbe Augustins. Übertragen von Hans Urs von Balthasar*. Einsiedeln: Johannes 1971, 7–11, bes. 9; DERS.: *Meine Schriften im Rückblick*, 414; SECKLER, Max: *Die scholastische „potentia oboedientialis“ bei Karl Rahner und Henri de Lubac. Ein Beitrag zur Metaphysik des endlichen Geistes*, in: THURNER, Martin (Hg.): *Die*

unterschiedlichen Anliegen nicht einfach gegenüberstehen und sich – bei den untersuchten Autoren, aber auch grundsätzlich – durchaus gegenseitig durchdringen können, so entfalten sie eine Dynamik der konzilshermeneutischen Auseinanderbewegung v.a. erst im Zusammenspiel mit verschiedenen theologischen, philosophischen, pastoralen, politischen und anderen Analysen und Standpunkten, die übrigens durchaus nicht immer einer kohärenten inneren Logik geschuldet sein müssen, sondern in ihrer Vielfalt jenseits epistemologischer Fragen auf den Theologen als Glaubenszeugen verweisen. Damit tritt auch die Frage nach den Generationen auf den Plan, die das II. Vaticanum vorbereitet, durchgeführt und rezipiert haben.¹³⁹ Während die Generation de Lubacs und Congars ihren theologischen Anweg in das Konzil einbringen konnte, stellten sich naturgemäss für die Generation ihrer Schüler (und zunehmend auch Schülerinnen) neue Fragen, ist doch einer Beobachtung Claude Geffrés zufolge die Generation, der das II. Vaticanum zu verdanken ist, geistig noch stark im 19. und angehenden 20. Jahrhundert verwurzelt.¹⁴⁰ Mit dem geistigen Umbruch der 1960er und 1970er Jahre geht nun einerseits eine Pluralisierung und damit auch Individualisierung der Theologie einher, andererseits ein neues Bewusstsein für die Kirche als Volk Gottes, dessen zahllose persönliche und gemeinschaftliche Glaubenszeugnisse zu einer nach Komplementarität strebenden Theologie drängen. Die Lehrer-Schüler-Konstellationen der Nachkonzilszeit stellen ein bisher noch wenig bearbeitetes, weites Feld der Konzilsforschung dar.¹⁴¹ Dies gilt umso mehr, als die im Vergleich zwischen de Lubac festgestellten Bruchlinien nicht unbedingt zwischen Congar und de Lubac selbst zu einem Bruch führten, sondern vor allem auch zwischen verschiedenen von ihnen mitgeprägten Strömungen in der Konzilsrezeption, wobei mitunter geradezu tragischerweise die Komplementarität verschiedener Anliegen und Zugänge aus dem Blick geraten kann. Für die Theologie stellt sich damit – wie ein partieller Vergleich zweier existenziell so engagierter Konzilstheologen exemplarisch deutlich machen sollte – die Frage nach dem Zusammenspiel verschiedener theologischer Schulen und Traditionen auf dem Konzil und darüber hinaus, aber auch nach der konkreten Realisierbarkeit eines möglichst umfassenden gemeinsamen Glaubenszeugnisses der Glieder der Kirche in

Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters (FS Richard Heinzmann). Stuttgart: Kohlhammer 1998, 301–316.

¹³⁹ Grundsätzlich ROUTHIER, Gilles: *Le Concile Vatican II livré aux interprétations de générations successives*, in: *Science et Esprit* 61 (2009) 237–255.

¹⁴⁰ GEFFRÉ, Claude: *Silence et promesses de la théologie française*, in: DERS.: *Le christianisme au risque de l'interprétation*. Paris: Cerf 1983, 323–346, 330; ähnlich z.B. auch PELLETIER, Denis: *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965–1978)*. Paris: Payot 2002, 22–23; für de Lubac vgl. besonders auch MOINGT: *Henri de Lubac au Concile*, 245; VALADIER, Paul: *Dieu présent. Une entrée dans la théologie du Cardinal de Lubac*, in: *RSR* 80 (1992) 345–358, 355–357.

¹⁴¹ Exemplarisch QUISINSKY: *Philosophie et théologie*.

ihrer unvermeidlichen Individualität und dies im Sinne des Konzils im Dienst einer Verheutigung des Glaubens und einer „proposition de la foi“. Vom II. Vaticanum her bietet sich hierfür eine an den *loci theologici* orientierte Methode an.¹⁴² Eine solche ist letztlich inkarnationstheologisch in der christliches Leben und Denken ermöglichenden wie herausfordernde Rollen Jesu Christi, der sowohl für de Lubac als auch für Congar die Offenbarung selbst ist. Damit ist von Jesus Christus her in Theologie und Kirche ebenso Vielfalt selbstverständlich wie Einheit möglich.¹⁴³

Zusammenfassung

In den Biographien und im Werk von Henri de Lubac und Yves Congar finden sich viele Gemeinsamkeiten. Als Konzilstheologen wurden beide zunächst gemeinsam als Vertreter der « nouvelle théologie » betrachtet. Gemeinsam war ihnen etwa ein christozentrisches Offenbarungsverständnis. In der Konzilsrezeption zeigten sich aber auch zunehmend Unterschiede. Die Gründe hierfür liegen in einem Zusammenspiel grundsätzlicher Optionen und konkreter Sachverhalte. Insofern beiden Theologen am « aggiornamento » lag, sollen exemplarisch und in konzilshermeneneutischer Zielsetzung Gemeinsamkeiten und Unterschiede auf ihre Komplementarität hin untersucht werden.

Abstract

There are many similarities in the biographies and in the works of Henri de Lubac and Yves Congar. As theologians of Vatican II, both were first considered as representatives of the « nouvelle théologie ». E.g., they both had a christocentric understanding of Revelation. Yet in the period after Vatican II, increasing differences between them can be observed. The reasons for this lie in the complex play between their fundamental theological options and concrete issues. Since both theologians were in favor of the « aggiornamento », by way of their example and with the aim of contributing to the hermeneutics of the council, similarities and differences between them shall be examined in this article with respect to their possible complementarity.

¹⁴² QUISINSKY, Michael: *Can Tradition (not) change? Truth in the history between God and Mankind*, in: ETL 86 (2010).

¹⁴³ QUISINSKY, Michael: *Inkarnation. Jesus Christus – Ermöglichung und Herausforderung christlichen Lebens und Denkens*, in: MOONY, Hilary Anne-Marie/RUHSTORFER, Karlheinz/TENGE-WOLF, Viola (Hgg): *Theologie aus dem Geist des Humanismus. Festschrift für Peter Walter*. Freiburg: Herder 2010, 292–331.