

MICHAEL QUISINSKY

Ökumene als *aggiornamento*

Yves Congars *Chrétiens désunis*
zwischen Konvergenz, Konflikt und Konzil

1. Einleitung: Ein Buch aus den 1930er-Jahren in den 1950er-Jahren...

Der Dominikaner Yves Marie-Joseph Congar (1904–1995) veröffentlichte 1937 sein Pionierwerk *Chrétiens désunis. Principes d'un »œcuménisme« catholique*. Was hat dieses Buch mit den 1950er-Jahren zu tun, um die es in dieser Tagung geht? Im Folgenden soll eine Einordnung und Analyse des Buches vorgenommen werden, die der Frage nachgeht, was dieses Buch mit den 1950er-Jahren zu tun hat. Dabei ist die These leitend, dass Congars Pionierwerk im Rahmen seines Gesamtwerks¹ und im Horizont der zeitgenössischen Entwicklung aufzeigt, dass die Ökumene letztlich eine grundsätzliche Neubestimmung der Art und Weise mit sich brachte, wie das Christliche gelebt und gedacht werden kann. Wie gerade der Zusammenhang zwischen den 1930er-Jahren mit ihrer ersten Suche nach Konvergenz, den 1950er-Jahren mit ihren Konflikten und den 1960er-Jahren mit dem Konzil zeigt, ist die Ökumene dies als veritables *aggiornamento* christlichen Lebens und Denkens. Ein solches erfolgt auf Augenhöhe mit der Zeit und sowohl mit sensiblem Gespür für die Entwicklungen der Vergangenheit als auch in »Treue zur Zukunft«². In diesem Sinn ist die Rolle dieses Buches eine doppelte. Zum einen ist das Buch repräsentativ für die Zeit seiner Entstehung und Rezeption gerade in den 1950er-Jahren. In Inhalten und Rezeption bündeln sich Konflikte aus Kirchengeschichte und Gegenwart, aber auch Konvergenzen, ohne die das Konzil nicht so möglich geworden wäre, wie es sich dann tatsächlich ereignet hat, die aber auch umgekehrt durch das Konzil in ein neues Licht rückten. Zum anderen ist es ein Werk *sui generis*, wie auch der Autor ein Autor *sui generis* war. Nur als solcher konnte er dieses Werk schreiben.

Eine Historisierung des Buches von Yves Congar ermöglicht es also, Aufgabe und Reichweite ökumenischer Bemühungen als in Theorie und Praxis wirksames *aggiornamento christlichen Lebens und Denkens* auszuleuchten. Dazu sollen in einem ersten Schritt zeit- und theologiegeschichtliche Zusammenhänge skizziert werden (1.). In einem zweiten Schritt werden Wurzeln (2.) und im dritten Schritt Motivationen Congars (3.) beleuchtet, bevor dann in einem zentralen vierten Schritt wesentliche Aspekte einer innovativen ökumenischen Hermeneutik herausgearbeitet werden (4.), die in *Chrétiens désunis* angelegt ist, ohne dort schon gänzlich entfaltet zu sein. Im Nachklang dazu sollen in einem fünften Schritt als kurze Bilanz mit Ausblick einige zusammenfassende Beobachtungen die Konvergenz- und Konfliktgeschichte von *Chrétiens désunis* und dessen Rolle für das Konzil zu konturieren helfen (5.).

1 Mit Blick auf die Ökumene s. besonders Monika Maria WOLFF, *Gott und Mensch. Ein Beitrag Yves Congars zum ökumenischen Dialog* (FTS 38), Frankfurt 1990; Daniel BLAJ, *Yves Congar – pionnier de l'œcuménisme. Comment accueillir les valeurs des autres chrétiens*, Paris 2015.

2 Frère ÉMILE, *Treue zur Zukunft. Lernen von Yves Congar*, Freiburg 2014.

2. Zeit- und theologiegeschichtliche Zusammenhänge

Die 1950er-Jahre sind in Frankreich erstes Jahrzehnt der sogenannten *trente glorieuses*, also der 30 Jahre zwischen 1945 und 1975, die in vielen ihrer soziologischen und kulturellen Entwicklungen dem deutschen Wirtschaftswunder vergleichbar sind³. Die 1950er-Jahre folgten dem Weltkriegsjahrzehnt, das seinerseits den 1930er-Jahren folgte. Diese sind in Frankreich eine ganze eigene Zeit: Während in Italien schon einige Zeit der Faschist Benito Mussolini (1883–1945) regierte, in Spanien Francisco Franco (1892–1975) und in Deutschland Adolf Hitler (1889–1945) die Macht ergriffen, führten langfristige Entwicklungen in Frankreich zur ersten Volksfrontregierung unter Léon Blum (1872–1950). Am Ende der 1950er-Jahre wiederum stand der Beginn der V. Republik, die unter der Führung Charles de Gaulles (1890–1970) die trotz diverser Errungenschaften insgesamt glücklose IV. Republik ablöste. Dafür waren nicht zuletzt die sich ankündigenden Veränderungen verantwortlich, die dann das nächste Jahrzehnt prägen sollten. Insbesondere ist hier die Entkolonialisierung mit ihren bis heute gewichtigen Rückwirkungen auf die französische Gesellschaft zu nennen, besonders markant deutlich im Algerienkrieg 1954–1962⁴. Im Jahr, als dieser Frankreich traumatisierende Krieg mit den *accords d'Evian* beendet wurde, begann auch das II. Vatikanum, das das folgende Jahrzehnt nicht nur innerkirchlich prägen sollte. Auch dieses Jahrzehnt endete mit einer großen Veränderung: Nachdem am 15. März 1968 in der führenden Tageszeitung »Le Monde« zu lesen war *Quand la France s'ennuie*⁵, sahen sich zwei Monate später mit dem emblematischen *mai 68* Kirche und Welt in ganz neuer Weise herausgefordert.

Congars Lehrer, Kollege und Freund Marie-Dominique Chenu (1895–1990) war nicht der einzige, der bis weit in die Zeit nach dem Konzil der Meinung war, dass viele der Entwicklungen, die in den 1950er- und besonders dann in den 1960er-Jahren zum Durchbruch gelangten, ihre Wurzeln in den 1930er-Jahren hatten: »Ich kann mich des Gedankens nicht erwehren, dass die Nachkriegszeit mit ihrer Euphorie und ihrem Neuerungsgeist, die Krise der Industriegesellschaft und sogar noch der Mai 1968 ihre Wurzeln in jener Periode haben.«⁶ Dabei ist zu beachten, dass die 1930er-Jahre in Frankreich anders verliefen und damit bis heute anders konnotiert sind als in Deutschland. Auch Congar stellte verschiedentlich diesen Zusammenhang zwischen den 1930er-Jahren, der Nachkriegszeit und dann dem Konzil her. Beispielsweise brachte er in seinem Konzilstagebuch wenige Tage nach der Konzileröffnung anlässlich des Empfangs der nichtkatholischen Beobachter in dem im Gefolge des Konzils gegründeten Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen durch Kardinal Augustin Bea (1881–1968) seine Freude zum Ausdruck: »Das Ereignis ist da. ›Sie‹ sind in Rom, empfangen durch einen Kardinal und durch eine Einrichtung, die sich dem Dialog widmet; und Chrétien désunis ist vor fünfundzwanzig Jahren erschienen.«⁷

3 Jean FOURASTIÉ, Jacqueline FOURASTIÉ, *D'une France à une autre. Avant et après les Trente Glorieuses*, Paris 1987. Die kirchlich und theologisch relevanten Entwicklungen in dieser Zeit sind in der *longue durée* verortet u. a. bei Denis PELLETIER, *Les catholiques de France de 1789 à nos jours*, Paris 2019; Christian SORREL, *Le catholicisme français entre Séparation et Vatican II. Un chemin d'histoire*, Paris 2020.

4 Vgl. Étienne FOUILLOUX, *Les chrétiens français entre guerre d'Algérie et mai 1968*, Paris 1968.

5 Pierre VIANSSON-PONTÉ, *Quand la France s'ennuie...*, in: *Le Monde*, 15. März 1968 (https://www.lemonde.fr/archives/article/1968/03/15/quand-la-france-s-ennuie_2506740_1819218.html [Stand: 03.05.2023]).

6 Marie-Dominique CHENU, *Von der Freiheit eines Theologen. M.-Dominique Chenu im Gespräch mit Jacques Duquesne* (Collection Chenu 3), Mainz 2005, 84.

7 Yves CONGAR, *Mon journal du Concile. Présenté et annoté par Éric Mahieu. Avant-propos de Dominique Congar. Préface de Bernard Dupuy*, Bd. 1, Paris 2002, 118. Zur konzilspragmatischen und theologiegeschichtlichen Einordnung der nichtkatholischen Beobachter s. DERS., *Le rôle des »observateurs« dans l'avancée oecuménique*, in: DERS., *Le Concile de Vatican II. Son Église peuple de Dieu et corps du Christ. Préface de René Rémond*, Paris 1984, 91–98.

Diese hier nur angedeuteten Zusammenhänge bilden den unmittelbaren Rahmen für die Frage, welche Rolle für die 1950er-Jahre Yves Congars Pionierwerk *Chrétiens désunis* aus dem Jahr 1937 spielte – übrigens einem kirchlich und theologisch besonders ereignisreichen Jahr: Chenus Programmschrift *Une école de théologie: le Saulchoir*⁸, die in nuce bereits Inhalt und Methode der *Zeichen der Zeit* grundlegte, erschien in diesem Jahr, aber auch sein zunächst mindestens ebenso einflussreicher Aufsatz *Dimension nouvelle de la chrétienté*⁹, der eine Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Welt einleitete. Im Rückblick ordnet er diesen zeitgeschichtlich ein und fährt dann fort: »Das war also 1937. [...] Im selben Jahr schrieb Emmanuel Mounier einen *Court traité du catholicisme ondoyant*. Er antwortete damit auf Mussolini, der die Faschismusgegner unter den französischen Katholiken als »wankelmütige Katholiken« bezeichnet hatte. Im selben Jahr publizierte Pater Congar sein Buch *Chrétiens désunis – Principes d'un œcuménisme catholique*, das erstmals die ökumenischen Dimensionen jenseits des kirchlichen Nationalismus bewusst machte – Rom hat die zweite Auflage des Buches verhindert. Pater de Lubac veröffentlichte eine ganze Aufsatzreihe, die dann unter dem Titel *Catholicisme – Les aspects sociaux du dogme* zusammengefasst wurden. In *La Vie intellectuelle* hat Henri Guillemin eine Bombe losgelassen – er liebt so etwas sehr –, als er mit seinem Aufsatz »Durch unsere Schuld« eine Kritik der etablierten Kirche publizierte. Im Norden brachte Kanonikus Masure *L'humanisme chrétien* über die Beziehung zwischen Glaube und Mensch heraus; darin zeigte er: Wenn ich die Gnade erlange, dann durch den Menschen. Masure war eben sehr humanistisch eingestellt, vielleicht ein bisschen zu sehr. Im selben Jahr ist *Sept* eingestellt worden, und *Temps présent* erblickte das Licht der Welt. Und ebenfalls 1937 hatte die J.O.C. ihren berühmten Kongress im Prinzenpark, aus dem der M.I.C.I.A.C. [die Bewegung der Ingenieure und Industriellen der Action Catholique], hervorging. Damals erließ Pius XI. seine Enzykliken gegen den Nationalsozialismus und gegen den Kommunismus; in Spanien war das Jahr von Guernica. Also, wenn man das alles in einem einzigen Jahr schlucken muss – das füllt Ihnen den Magen. Natürlich hat all das zur Reifung Jahre gebraucht, aber von dort ist alles ausgegangen.«¹⁰

Congars *Chrétiens désunis* – der Name geht übrigens auf einen Vorschlag seines Kollegen und Freundes Henri-Marie Féret (1904–1992) zurück¹¹ – war ein Pionierwerk und ist Chenu zufolge *un des plus beaux fruits de notre théologie au Saulchoir, où le retour aux sources et aux principes, le réalisme historique de l'Incarnation, la lumière de la contemplation de la foi, rendent une jeunesse et une séduction conquérante aux traditionnelles conclusions*¹². Congar widmete sich darin dem, was er zeitbedingt im Untertitel die *principes d'un œcuménisme catholique* nannte. Diese Formulierung war in den 1950er-Jahren bereits überholt und wurde von Congar im Untertitel eines weiteren Grundlagenwerks aus dem Konzilsjahr 1963, *Chrè-*

8 Dazu CHENU, Von der Freiheit eines Theologen (wie Anm. 6), 90.

9 Marie-Dominique CHENU, *Dimension nouvelle de la chrétienté*, in: *La Vie intellectuelle* 53, 1937, 325–351 bzw. wiederabgedruckt in: DERS., *La parole de Dieu*, Bd. 2: *L'Évangile dans le temps* (Cogitatio Fidei 11), Paris 1964, 87–107. Zur Einordnung vgl. DERS., Von der Freiheit eines Theologen (wie Anm. 6), 106. Zu diesem Motiv jetzt umfassend Gianmaria ZAMAGNI, *Das Ende des »Konstantinischen Zeitalters« und die Modelle aus der Geschichte für eine »Neue Christenheit«*. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung, Freiburg 2018.

10 CHENU, Von der Freiheit eines Theologen (wie Anm. 6), 107f. Zu den in Chenus Schilderungen erwähnten Vorgängen ausführlich Christian BAUER, *Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift »Une école de théologie: Le Saulchoir«* (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 42), Münster 2010, u. a. 352–361; Étienne FOUILLOUX, *L'affaire Chenu (1937–1943)*, in: *RSPT* 98, 2014, 261–352; DERS., *Tangi CAVALIN, Nathalie VIET-DE-PAULE, Les Éditions dominicaines du Cerf 1918–1965*, Rennes 2018, bes. 117–139 sowie Michael QUI-SINSKY, *Marie-Dominique Chenu. Weg – Werk – Wirkung*, Freiburg 2021, 117–120.

11 Étienne FOUILLOUX, *Yves Congar 1904–1995. Une vie*, Paris 2020, 74.

12 Brief Chenus vom Juli 1937, zit. nach ebd., 56.

tiens en dialogue ersetzt durch *Contributions catholiques à l'oecuménisme*¹³. Trotz und auch wegen dieser bald erkannten Unzulänglichkeit markierte der Untertitel von *Chrétiens désunis* in den 1930er-Jahren das, was man mit Romano Guardini (1885–1968) einen *religiösen Vorgang von ungeheurer Tragweite*¹⁴ nennen könnte. Dieser schrieb sich ein in Suchbewegungen Yves Congars, in dessen Lebenswerk sich in besonderer Weise das *Jahrhundert der Kirche* widerspiegelt, von dem Otto Dibelius (1880–1967) wenige Jahre nach Guardini sprach¹⁵.

Chrétiens désunis ist nicht nur in der Studierstube entstanden, wengleich es alle Qualitäten einer wissenschaftlichen Abhandlung aufweist. Ursprünglich handelte es sich um Vorträge, die der damals knapp über Dreißigjährige Yves Congar anlässlich der Gebetswoche für die Einheit der Christen 1936 in der Basilika Sacré Coeur auf dem Montmartre gehalten hatte¹⁶. Er antwortete dabei auf eine spirituelle Suche seiner Zeitgenossen, indem er seinen eigenen spirituellen Anliegen nachging: Ökumene erwuchs für ihn nicht zuletzt aus der Biographie. Dass Congars Überlegungen zu einem Pionierwerk werden konnten, lag nicht zuletzt an ihrem Gespür für geschichtliche Zusammenhänge. Congar konnte mit seinen Ausführungen den Nerv der 1930er-Jahre treffen und Grundlagen für die 1950er-Jahre und darüber hinaus legen, weil er in ganz anderen Zeitdimensionen dachte. Ekklesiale und ekklesiologische, aber auch gesellschaftliche und kulturelle Entwicklungen im 11. oder 16. Jahrhundert waren ihm so vertraut, dass er die gegenwärtige Situation entsprechend einordnen konnte. Genauer müsste man sagen, dass das Besondere seiner Überlegungen nicht zuletzt darin lag, dass er überhaupt in Zeitdimensionen dachte und dies als intrinsischen Bestandteil der theologischen Reflexion. Wie auch für Chenu und als Dritten im Bunde Henri-Marie Féret, mit denen er gemeinsam Anfang der 1930er-Jahre ein *Projekt einer Geschichte der Theologie* plante, war für Congar die christliche Lehre nichts Statisches, weil der christliche Glaube nicht statisch war¹⁷. Die Geschichte des Glaubens und der Kirche sind vielmehr Teil der Geschichte der Welt und damit *ipso facto* auch *locus theologicus*¹⁸. Gegenüber einem vor der Zeit fliehenden Thomismus¹⁹ oder dem, was nicht nur er später *Denzinger-Theologie*²⁰ nannte, stellte dies einen entscheidenden Durchbruch zu neuen Möglichkeiten des Glaubens und Denkens dar. Chenu war es auch, der – als er noch Congars Lehrer war – in seiner Vorlesung mit dem Titel *Histoire des doctrines chrétiennes* mit seinem typischen Enthusiasmus, aber auch seinen theologiegeschichtlichen und pastoralen Einordnungen der damit verbun-

13 Yves CONGAR, *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'oecuménisme* (Unam Sanctam 50), Paris 1963.

14 Romano GUARDINI, Das Erwachen der Kirche in der Seele, in: DERS., Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge, Mainz 1922, 1–19, hier: 1.

15 Otto DIBELIUS, Das Jahrhundert der Kirche. Geschichte, Betrachtung, Umschau und Ziele, Berlin 1927. Vgl. Yves CONGAR, Bulletin de théologie spéculative: *Ecclésiologie*, in: RSPT 21, 1932, # 680: *Sommes-nous au ›Siècle de l'Église‹? Une autre génération, sans doute, en jugera, mais indéniablement, les études d'Ecclésiologie connaissent plus que leur faveur; on pourrait dire: un renouveau.*

16 Für die Details s. bes. Étienne FOUILLOUX, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIX^e au XX^e siècle. Itinéraires européens d'expression française*, Paris 1982, 221–268.

17 Zum Glaubensverständnis Congars s. jetzt John Anthony BERRY, *Yves Congar's Vision of Faith* (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 242), Rom 2019.

18 Zum *Projekt einer Geschichte der Theologie* s. Michael QUINSINSKY, *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 2007, 58–112. Zum Geschichtsverständnis speziell Congars s. auch Charles MACDONALD, *Church and World in the Plan of God. Aspects of History and Eschatology in the Thought of Père Yves Congar o.p.* With a Preface by Yves Congar, Frankfurt 1982.

19 Vgl. Bernard MONTAGNES, *Le Père Congar disciple de saint Thomas*, in: BLE 106, 2005, 115–134.

20 Yves CONGAR, *Du bon usage du Denzinger*, in: L'ami du clergé, 23. Mai 1973, 321–329 (dt. Über den rechten Gebrauch des Denzinger, in: DERS., *Situation und Aufgabe der Kirche heute*, Paderborn 1971, 125–150).

denen Entwicklungen seinen Studenten von *Faith and Order* berichtete²¹. Damit legte er einen entscheidenden Grundstein für Congars theologische Auseinandersetzung mit ökumenischen Fragen, die immer auch am Dialog und konkreten Dialogformaten ausgerichtet war. Ebenso führte Chenu Congar in die Lektüre von Johann Adam Möhler (1796–1838) ein²². Aufs Ganze gesehen kann man durchaus sagen, dass die Tübinger Schule in Chenu und Congar eine Fortsetzung fand²³. Die Mischung aus visionärer Inspiration und gewissenhafter Detailarbeit, die sich in der in vielerlei Hinsicht komplementären Zusammenarbeit mit Chenu herausbildete, zeichnete Congar sein Leben lang aus. So konnte er zu einem »Wünschelrutengänger« der Ökumene und der Katholizität werden²⁴.

3. Wurzeln: Biographie und Psychologie

Auch wenn hier nicht der Ort ist, Congars Biographie nachzuzeichnen²⁵, kann *Chrétiens désunis* doch nicht losgelöst davon verstanden werden. Im Folgenden seien lediglich drei Aspekte herausgegriffen, die dies illustrieren.

Zunächst war die kulturelle und konfessionelle Situation seiner Heimatstadt Sedan prägend, in der 1870 Kaiser Napoleon III. (1852–1870) von deutschen Truppen gefangengenommen wurde und damit das Ende des französischen Kaisertums sowie der Beginn des deutschen Kaiserreichs eingeläutet wurde. Hier geboren und aufgewachsen, war sowohl die deutsch-französische als auch die evangelisch-katholische Kulturbegegnung für Congar von Kindheit an selbstverständliches Umfeld. Dass in dieser Begegnung zugleich konfliktgenerierende und konfliktüberwindende Dynamiken im Spiel waren, zeigt Congars Erinnerung an den Ersten Weltkrieg: Nachdem die Pfarrkirche seiner Kindheit 1914 bei Gefechten zwischen deutschen und französischen Truppen zerstört wurde, stellte der evangelische Pfarrer (mit dessen Sohn Congar befreundet war) den Katholiken eine evangelische Kirche zur Verfügung – in dieser Kirche wurde Congar religiös und liturgisch sozialisiert und reifte in ihm der Wunsch, Priester zu werden²⁶.

Sodann kann als ökumenischer Durchbruch Congars kurz nach seiner Priesterweihe ein entscheidender Aufenthalt im Dominikanerkonvent von Düsseldorf im Jahre 1930 gelten. Nachdem er bereits seit einiger Zeit sein *Faible* für Ekklesiologie und Einheit der Christen hatte erkennen lassen, brach sich hier seine 1929 als solche erkannte »Berufung zum Ökumenismus«²⁷ bzw. »ökumenische Berufung«²⁸ endgültig Bahn. Dabei hatte wiederum

21 Une vie pour la vérité. Jean Puyo interroge le Père Congar, Paris 1975, 75; vgl. Yves CONGAR, Le frère que j'ai connu, in: L'hommage différé au Père Chenu, Paris 1990, 239–245, hier: 239.

22 Une vie pour la vérité (wie Anm. 21), 48.

23 Vgl. Stephan WARTHMAN, Die Katholische Tübinger Schule. Zur Geschichte ihrer Wahrnehmung (Contubernium 75), Stuttgart 2011, hier: 346. Congar widmete sich Möhler in mehreren Studien: DERS., La pensée de Möhler et l'ecclésiologie orthodoxe, in: Irénikon 12, 1935, 321–329; DERS., L'esprit des Pères d'après Möhler, in: VS.Suppl. 55, 1938, 1–25; DERS., La signification oecuménique de l'oeuvre de Möhler, in: Irénikon 15, 1938, 113–130; DERS., Note sur l'évolution et l'interprétation de la pensée de Möhler, in: RSPT 27, 1938, 205–212. Nach dem Konzil erschien die Würdigung DERS., Johann Adam Möhler 1796–1838, in: ThQ 150, 1970, 47–51.

24 Nachweise für die Verwendung des Begriffs bei Michael QUISINSKY, Wünschelrutengänger der Katholizität, in: SKZ 184, 2016, 397f.

25 Dazu jetzt FOUILLOUX, Yves Congar (wie Anm. 11).

26 Yves CONGAR, Appels et cheminements (1929–1963), in: DERS., Chrétiens en dialogue (wie Anm. 13), IX–LXIV, XII f. (wiederabgedruckt in: Cardinal Yves CONGAR, Écrits réformateurs. Textes choisis et présentés par Jean-Pierre Jossua, Paris 1995, 263–304). Wie der heranwachsende Congar den Ersten Weltkrieg erlebte, ist dokumentiert in: L'enfant Yves Congar, Journal de guerre 1914–1918, Paris 1997.

27 CONGAR, Appels et cheminements (wie Anm. 26), X.

28 Ebd.

die deutsch-französische Begegnung eine besondere Bedeutung: »Die Latinität hilft einem Deutschen, das Sprudeln seiner Gedanken in klare Bahnen zu lenken; der Germanismus offenbart einem Lateiner eine gewisse Dimension der Realität jenseits der formalen Ordnung und der Klassifikation der Ideen.«²⁹

Schließlich gilt für eine »Berufung« wie diejenige, die Congar verspürte, dass sie sich »wie die Liebe von allem nährt«³⁰, mit anderen Worten von unbändiger Neugier und Erkenntnisdrang geprägt ist. Congar sog denn auch nicht nur begierig das in Büchern und Dokumenten enthaltene Wissen auf, sondern weitete seinen Erkenntnisdrang auf die Begehung von Orten und insbesondere die Begegnung mit Menschen aus. Erfahrungen dieser Art führten bei ihm zu einer regelrechten *conversion*, die darin bestand, dass er *plus chrétien et plus catholique*³¹ (im Wortsinn) wurde. Dass all dies unmittelbarer Bestandteil theologischer Erkenntnis ist, war in einer Zeit einer oft recht formalen Schultheologie alles andere als selbstverständlich³². Dieses Lernen im Dialog gilt nicht nur für die Ökumene³³, aber gerade auch die diesbezüglichen Erinnerungen Congars lesen sich wie ein *who is who* der Ökumenischen Bewegung bzw. der Geschichte der Ökumene. Anstatt eines Namedroppings, das der Vielfalt wechselseitiger Einflüsse nicht gerecht werden kann³⁴, soll an dieser Stelle aber der Akzent auf eine spezifische Verbindung von Orten und Menschen gelegt werden, die sich wechselseitig prägen. So besuchte Congar in den folgenden Jahren etwa in Deutschland die Wartburg, Erfurt und Wittenberg, ab 1936 kamen Reisen nach England hinzu, die in Congars Selbstzeugnis eine gleichermaßen kulturelle, theologische und spirituelle Horizontverschränkung und damit -erweiterung darstellten³⁵. In Paris wiederum wurde Congar u. a. regelmäßiger Gast an der protestantischen Fakultät, durch die er insbesondere auch Karl Barth (1886–1968) kennenlernte und nach Le Saulchoir einlud³⁶, aber auch im Centre Saint Serge, wo eine exilrussische Gemeinde ihr geistliches und theologisches Zentrum hatte³⁷. Wenn dieses einerseits nicht die gesamte Orthodoxie in gleicher Weise repräsentierte, so setzte andererseits gerade die Exilsituation seiner russisch-orthodoxen Gesprächspartner wie Nicolas Berdiaeff (1874–1948) und Serge Boulgakov (1871–1944) mit der dadurch gleichsam erzwungenen Grenzüberschreitung bei Congar eine ungeheure geistliche und theologische Sensibilität frei und nährte davon ausgehend die Kreativität seines Denkens, das sich dafür zugleich um skrupulöses Verstehen des Anderen bemühte.

29 Ebd., XIVf.

30 Ebd., XIV.

31 Yves CONGAR, *Expérience et conversion oecuméniques*, in: DERS., *Chrétiens en dialogue* (wie Anm. 13), 123–139, hier: 123.

32 Zur theologischen Situation der Zeit vgl. Étienne FOUILLOUX, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II (1914–1962)*, Paris 1999.

33 Hervé LEGRAND, Yves Congar. Leidenschaft für die Einheit. Einige Anmerkungen zu seinen Einsichten und seiner Hermeneutik, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 113, 2004, 223–246, hier: 226, spricht in Anlehnung an das französische Bildungssystem von »Elitehochschulen« (*grandes écoles*).

34 Vgl. nach wie vor FOUILLOUX, *Les catholiques et l'unité chrétienne* (wie Anm. 16), 209–245 und passim.

35 CONGAR, *Appels et cheminements* (wie Anm. 26), XXV. Vgl. zu Congars Englandreisen (19.7.–2.9.1936 und 5.8.–11.9.1937, dokumentiert in unveröffentlichten Reisetagebüchern) und ihrer Auswirkung auf das Verständnis des Verhältnisses zwischen Theologie und Geschichte, auch QUINSINSKY, *Geschichtlicher Glaube* (wie Anm. 18), 113f.

36 Vgl. dazu auch Bernard REYMOND, *Théologien ou prophète? Les francophones et Karl Barth avant 1945*, Lausanne 1985, 123–132 sowie 144.

37 Catherine GOUSSEFF, *Une intelligence chrétienne en exil: les orthodoxes russes dans la France des années 1920*, in: *Intellectuels chrétiens et esprit des années 1920*, hrsg. v. Pierre COLIN, Paris 1997, 115–137; Vasileios PNEVMATIKAKIS, *L'émigration russe et la naissance d'une orthodoxie française 1925–1953*, *Slavica bruxellensia* [En ligne], 8 | 2012, mis en ligne le 15 juin 2012, Zugriff vom 18. September 2021. Vgl. auch Hyacinthe DESTVELLE, *Le père Yves Congar. Diversité dogmatique dans l'unité de foi. Dialogue de vérité avec l'orthodoxie russe*, in: DERS., *Conduis-la vers l'unité parfaite. Oecuménisme et synodalité*, Paris 2018, 89–111.

Alle drei genannten Beispiele – Herkunft aus Sedan, Besuche in Deutschland, vielfältige Kontakte – verbinden eine theologische mit einer spirituellen und kulturellen Dimension, wobei in der ein oder anderen Form jeweils auch politische Zusammenhänge eine Rolle spielen. Seine Erfahrungen fasste Congar dahingehend zusammen, dass er in den Jahren nach seiner Priesterweihe in vielen Begegnungen mit »den Anderen« selbst ein »anderer« wurde. »Ich wurde in einer Art zweiten Geburt neugeboren, in dem ich in die Welt der ›Anderen‹ kam und dort zur Welt kam, die auch die reale Welt ist.«³⁸ Entscheidend bei alledem ist: Congar, der von Zeitgenossen als nüchtern und auch etwas brummelig geschildert wurde, entwickelte aufgrund all dieser Zusammenhänge ein ausgeprägtes psychologisches Gespür. Ohne jemals im akademischen Sinn Psychologe gewesen zu sein, war seine ökumenische Theologie von Anfang an bei aller historischer Akribie und spirituellen Weite von einer erstaunlichen psychologischen Sensibilität gekennzeichnet. Deshalb ist es von grundlegender Bedeutung, wenn Congar die zunächst »untheologisch« erscheinenden psychologischen Mechanismen in Beziehung zum gemeinsamen Mahl bringt: »Wir haben uns daran gewöhnt, dass die einen ohne die anderen, die einen gegen die anderen leben, parallele Christentümer, die sich nicht mehr begegnen und die doch jeweils ihren eigenen Gläubigen das Gebot des Herrn zu befolgen lehren: ›Wenn Du Deine Opfergabe zum Alter bringst und Dich daran erinnerst, dass Dein Bruder etwas gegen Dich hat, lasse Deine Opfergabe vor dem Altar, versöhne Dich mit Deinem Bruder und bringe dann erst Deine Opfergabe dar‹ (Mt 5,23f.). Dass man nicht mehr miteinander redet wurde ein neues Motiv, und manchmal sogar das Wichtigste, dass man voneinander getrennt blieb. So kommt es in Familien oder unter Freunden vor. Man ist wegen geringer Sachverhalte aufeinander sauer – die Suppe war zu heiß, die Kinder machten Lärm... –; aber anstatt seine schlechte Laune zu überwinden und einen Anlass zu finden, die Freundschaft zu erneuern, hielt man es für wichtiger und würdiger zu schmollen, einander mit Kühle zu begegnen und nicht den ersten Schritt zu tun.«³⁹ Was hier geradezu launig daherkommt, ist aufgrund der theologiegeschichtlichen Detailkenntnis von Congar, die von einer seinerzeit keineswegs üblichen mentalitätsgeschichtlichen Komponente ergänzt wurde⁴⁰, von grundsätzlicher fundamentaltheologischer Bedeutung⁴¹. Hinzu kommt, dass die gewählte Metapher der gemeinsamen Mahlzeit unmittelbar ins Herzstück der ökumenischen Diskussionen, nämlich der Frage nach einer gemeinsamen Eucharistiefeyer, zielt. Die psychologische Komponente der Theologie ist übrigens auch keineswegs ohne Brisanz mit Blick auf die Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts. Man kann sie auch als eine Integration der Anliegen in die theologische Erkenntnislehre lesen, die in der sog. Modernismuskrise zu großen Konflikten führten⁴². Vereinfacht gesagt war die Angst einer bestimmten Schultheologie und der mit ihr in gegenseitiger Abhängigkeit verbundenen Kirchenleitung die, dass das »Subjektive« in der Theologie vermeintlich sichere Gewissheiten

38 CONGAR, Appels et cheminements (wie Anm. 26), XXV. Das französische Original *je naissais d'une sorte de seconde naissance, en venant au monde des ›Autres‹, qui est aussi le monde réel* spielt mit der doppelten Bedeutung von *venir au monde des ›Autres‹*, was sowohl heißen kann, dass er in die Welt der Anderen ging als auch, dass er dort zur Welt kam.

39 Yves CONGAR, *Chrétiens désunis. Principes d'un »oecuménisme« catholique* (Unam Sanctam 1), Paris 1937, 28.

40 Vgl. QUINSKY, *Geschichtlicher Glaube* (wie Anm. 18), 109–113.

41 Vgl. in diesem Sinne Michael QUINSKY, *Catholic Curiosity. Church History as Fundamental Theology*, in: *Res opportuna nostrae aetatis. Studies on the Second Vatican Council Offered to Mathijs Lamberigts* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovanienses 317), hrsg. v. Dries BOSSCHAERT u. Johan LEEMANS, Leuven 2020, 537–558.

42 Zur Modernismuskrise s. »In wilder, zügelloser Jagd nach Neuem«. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche (Römische Inquisition und Indexkongregation 12), hrsg. v. Hubert WOLF u. Judith SCHEPERS, Paderborn 2009; für Frankreich s. auch Pierre COLIN, *L'audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français (1893–1914)*, Paris 1997.

ins Wanken bringt⁴³. Congars Theologie mit ihrer biographischen Prägung und ihrer psychologischen Sensibilität setzte demgegenüber ganz anders an. In gewisser Weise wendete er intuitiv das fundamentaltheologische Programm seines Freundes Chenu an, der in der Modernismuskrise eine »Wachstumskrise«⁴⁴ des Glaubens sah. Insofern ist eine Botschaft von *Chrétiens désunis*: Ökumene ist ein »Wachstumsprozess« des Glaubens. Dies umso mehr, als mit diesem Pionierwerk sich die bisher noch etwas unverbundenen Entwicklungen in »Theologie und ökumenische Spiritualität ein erstes Mal kreuzten«⁴⁵. Dies zeigt sich in der fundamentelekklesiologischen Bedeutung des Werkes.

4. Motivationen: Ekklesiologie und Pastoral

Bei aller historischen Innovation und bei aller spirituellen Tiefe ist das Anliegen von *Chrétiens désunis* ein zugleich ökumenisches wie ekklesiologisches. Nach Hervé Legrand hat Congar »nicht als Ekklesiologe [...] den Ökumenismus entdeckt, sondern als Ökumenist wurde er gleichzeitig Ekklesiologe«⁴⁶. So stellt sich sofort die Frage, was eigentlich Ekklesiologie ist und wie man sie betreibt. Hier zeigt sich die Bedeutung von *Le Saulchoir* als institutioneller, theologischer und geistlicher Kontext, aus dem heraus Congar sich seiner biographisch geprägten ökumenischen Intuition widmen konnte. Ab 1931 war Congar dann Teil des Lehrkörpers von *Le Saulchoir*. Ihm wurde die Vorlesung in Apologetik anvertraut, zu der auch die Ekklesiologie gehörte⁴⁷.

Recht bald veränderte Congar allerdings die Ausrichtung beider Themenbereiche. Die Apologetik entwickelte Congar zu dem fort, was heute unter dem Namen Fundamentaltheologie bekannt ist, wengleich dies weniger aus philosophischen Herleitungen erfolgte als unter dem Eindruck eines stark geschichtlichen Zugriffs auf Thesen und Themen. Ende der 1930er-Jahre zeugte sein Artikel *Théologie* im *Dictionnaire de théologie catholique*⁴⁸, Anfang der 1960er-Jahre sein Buch *La foi et la théologie*⁴⁹ von dieser fundamentalen Neuausrichtung der Glaubensbegründung und -darlegung. In dieser Linie gestaltete Congar auch den Traktat Ekklesiologie in einer neuen Weise⁵⁰. Neben der im Studienprogramm vorgesehenen Auseinandersetzung mit Luther und der calvinistischen Theologie spielten Begegnungen und Erfahrungen eine bedeutende Rolle⁵¹. Zu Beginn seiner Lehrtätigkeit hatte er bereits mit namhaften protestantischen und orthodoxen Theologen Kontakt⁵², ebenso mit katholischen Ökumenepionieren wie Lambert Beauduin (1873–1960) und Paul Couturier (1881–1950). Zu den Erfahrungen gehörten außerdem auch die Einsichten, die sich in

43 FOUILLOUX, Yves Congar (wie Anm. 11), 80f., arbeitet die Nähe zwischen Chenu und Congar heraus, wie sie sich nicht zuletzt auch von den entsprechenden römischen Vorwürfen her darstellt.

44 Marie-Dominique CHENU, *Le sens et les leçons d'une crise religieuse*, in: *La Vie Intellectuelle* 13, 1931, 356–380, hier: 358.

45 Joseph FAMERÉE, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II. Histoire et Église. Analyse et reprise critique* (BETL 57), Leuven 1992, 35.

46 LEGRAND, Yves Congar (wie Anm. 33), 225.

47 Eingordnet in die Entwicklung seiner Ekklesiologie bei FAMERÉE, *L'ecclésiologie* (wie Anm. 45), 22f.

48 Yves CONGAR, *Théologie*, in: *DTC* 15, 1943, 341–502; zu diesem Artikel s. auch QUINSINSKY, *Geschichtlicher Glaube* (wie Anm. 18), 57f. Als eine Fortschreibung kann gelten DERS., *La foi et la théologie*, Paris 1962.

49 Yves CONGAR, *La foi et la théologie*, Paris 1962.

50 Vgl. FAMERÉE, *L'ecclésiologie* (wie Anm. 45), 23.

51 Wie er aus Begegnungen mehr gelernt habe wie aus Büchern, beschreibt Congar im Interview *Une vie pour la vérité* (wie Anm. 21), 77.

52 S. o.

Le Saulchoir durch das Interesse an pastoralen Neuaufbrüchen ergaben wie etwa der JOC um Joseph Cardijn (1882–1967), die ihrerseits wiederum eine Reaktion auf die zunehmend abhanden kommende oder bereits gekommene Glaubwürdigkeit des Christlichen war.

In einer gewissen Weise kondensierte sich all dies in Congars Suchbewegungen in Richtung einer geschichtsbewussten und geschichtssensiblen Theologie, die zugleich die spirituellen und pastoralen Herausforderungen der Zeit im Blick hatte und in der sich die dia- und synchronen Zugänge zur Kirche als Glaubenszusammenhang ergänzten. Diese Suche führte zu einem dazu, dass Congar gemeinsam mit Féret seinem früheren Lehrer und jetzigen Kollegen Chenu das schon erwähnte *Projekt einer Geschichte der Theologie* vorschlug. Diese sollte das christliche Leben und Denken als einen Teil der Welt in ihrer jeweiligen Zeit aufarbeiten und dabei u. a. Vorgehensweisen aus der Historikerschule der *Annales* um Marc Bloch (1886–1944), Lucien Febvre (1878–1956) und Fernand Braudel (1902–1985), die z. B. der Mentalitäts- und Wirtschaftsgeschichte großes Gewicht beimaßen, berücksichtigen. Zum anderen formulierte Congar in seiner *Conclusion théologique à l'enquête des raisons actuelles de l'incroyance*⁵³ ein überaus folgenreiches Programm, als er in einer theologischen Analyse einer Umfrage, die dem zeitgenössischen Unglauben galt, ein *déficit d'Incarnation*⁵⁴ ausmachte, dem ein *déficit de théologie*⁵⁵ korrelierte. Beides führt zu einem Mangel an Katholizität, der zugleich beide nährt. Congars Theologie ab den 1930er-Jahren suchte dem entgegenzuwirken durch eine wechselseitige Entgrenzung von Dogma und Pastoral⁵⁶.

In seiner ökumenischen Autobiographie *Appels et cheminements* aus der Konzilszeit reflektiert Congar den Weg, den er selbst seit und dank seiner *Conclusion théologique* durchgemacht hatte. War zunächst sein Ansatzpunkt, das Verständnis der Kirche aus einer juristischen Verengung zu befreien, so schrieb er während des Konzils: »Ich würde heute noch viel weiter gehen um zu beschreiben, was man besser sehen und darstellen müsste. Radikaler noch als die Kirche ist dies das Verständnis des Glaubens und korrelativ dazu das der Offenbarung; es ist die Idee Gottes als des Lebendigen Gottes; es ist das in der jüdisch-christlichen Offenbarung unauflösliche Band zwischen Theologie, Anthropologie und Kosmologie, dem Lebendigen Gott, dem Menschen und der Welt. [...] Darin würde die positive Antwort auf die Gründe des modernen Unglaubens liegen. Aber 1935 habe ich vor allem den ekklesiologischen Aspekt gesehen.«⁵⁷

Auch wenn Congar selbstkritisch eine ekklesiologische Engführung wahrnimmt, so markiert er doch eine Entwicklung, in der die Ekklesiologie aus dem Bereich wissenschaftlicher Spezialisierungen herausgeholt wird. Für ihn selbst wurde sie zu einer Leitwissenschaft, die ihrerseits zahlreiche Spezialisierungen zusammenführt und produktiv weiterdenkt. Später sprach Congar von einer *ecclesiologie totale*⁵⁸, was nicht in einem totalitären Sinne misszuverstehen ist, sondern in Analogie zum Ideal der *histoire totale* der *Annales*⁵⁹ das Anliegen

53 Yves CONGAR, Une conclusion théologique à l'enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance, in: La Vie Intellectuelle 37, 1935, 214–249.

54 Ebd., 244.

55 Ebd.

56 Dazu Michael QUINSKY, The »Interference« between Nouvelle Théologie and Catholic Practice in Church and Society, in: ETL 90, 2014, 71–98.

57 CONGAR, Appels et cheminements (wie Anm. 26), XXXIII.

58 Yves CONGAR, Jalons pour une théologie du laïcat (Unam Sanctam 23), Paris 1953, 14: *une théologie complète du laïcat, disions-nous, serait une ecclésiologie totale; elle serait aussi une anthropologie et même une théologie de la création dans son rapport à la Christologie...* Der Begriff *totale* im Sinne der *Annales* scheint in Le Saulchoir gängig gewesen zu sein: so schrieb Chenu an Féret am 13. Juli 1939 anlässlich einer Reise ins Heilige Land, dass, wer zugleich Theologe und Historiker ist, ein Gespür für *le spectacle de l'Église totale* braucht (zit. nach QUINSKY, Geschichtlicher Glaube [wie Anm. 18], 75). Zum »Totalitäts«-Verständnis s. a. BERRY, Yves Congar's Vision of Faith (wie Anm. 17), 106–109.

59 Vgl. dazu André BURGUIÈRE, L'École des Annales. Une histoire intellectuelle, Paris 2006, bes. 167–198.

zum Ausdruck bringt, die Kirche nicht als eine Sonderwelt in sich zu betrachten. In diesem Anliegen fasste Congar den Plan, die Reihe *Unam Sanctam* zu gründen⁶⁰. Als erster Band sollte eigentlich Johann Adam Möhlers *Die Einheit* erscheinen, aber aufgrund editorischer Schwierigkeiten eröffnete dann Congar selbst mit *Chrétiens désunis* die Reihe⁶¹. Für den Fortgang der Ereignisse sind drei Aspekte von besonderer Bedeutung. Erstens stellte das Werk inhaltlich ein Novum dar, das allein aus diesem Grund und ungeachtet der von Congar selbst thematisierten Grenzen der Darstellung eine große Dynamik auslöste. Zweitens geriet Congar in den Grundsatzkonflikt hinein, der u. a. um Chenus *Une école de théologie* herum ausgetragen wurde⁶². Auch seine Reihe *Unam Sanctam* erregte aus verschiedenen Gründen – darunter das beanspruchte Erbe Möhlers⁶³ – römisches und schultheologisches Misstrauen. Congar erfuhr in der deutschen Kriegsgefangenschaft 1941, dass *Chrétiens désunis* vergriffen sei und eine Neuauflage geplant sei. Er entschied sich gegen eine Neuauflage, da er zwischenzeitlich eingetretene Veränderungen einarbeiten wollte und dies in der Gefangenschaft nicht konnte. Damit nahm er freilich das Buch auch etwas aus der Schusslinie, und es wurde 1942, anders als Chenus *Une école de théologie*, nicht indiziert. Zu einer Neuauflage kam es allerdings auch nach dem Krieg nicht⁶⁴. Drittens entfaltete Congar nach seiner Rückkehr aus der Kriegsgefangenschaft sukzessive ein ungeheuer weitreichendes ekklesiologisches Programm, das für ihn immer zugleich auch ein ökumenisches war und umgekehrt. »Grundsätzlich bin ich übrigens der Meinung, dass ich mich sehr stark wehren muss, um endlich einen Teil der etwa fünfzehn Bücher zu schreiben, die ich in mir trage und die für andere nützlich sein werden [...] Ich versuche, die Neufassung von *Vraie et Fausse Réforme* zu vollenden, d. h. alles neu zu schreiben, indem ich mein ursprüngliches Manuskript verdopple oder verdreifache. Danach, d. h. zwischen Mitte November und Ostern, möchte ich, wenn Gott mir Leben und Kraft schenkt, mit dem Schreiben meines *De Ecclesia* beginnen, das ich 1929 geplant und begonnen habe. Jedes Mal, wenn ich die Gelegenheit dazu habe – so auch kürzlich bei einem wichtigen ökumenischen Treffen –, spüre ich eine Art Fülle, ich spüre, dass alles an seinem Platz ist und dass meine Ideen genau zu den Problemen passen, zu den realen Problemen, mit denen sie durch das Leben und das Denken (und die ›Arbeit‹) zusammen entwickelt wurden. In insipientia dico, Sie verstehen. Aber meine Pflicht drängt sich mir mit solcher Klarheit auf, dass ich ein Schuft wäre, wenn ich ihr nicht folgen würde. Es geht darum, auf jeden Fall die 10 oder 15 Bücher zu schreiben, für die ich das wesentliche Material habe. Vielleicht schaffe ich nur drei oder vier, aber ich muss mich daran machen.«⁶⁵

60 Vgl. auch Yves CONGAR, *Autour du renouveau de l'ecclésiologie. La collection »Unam Sanctam«*, in: *La Vie intellectuelle* 61, 1939, 9–32 (= DERS., *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques* [Unam Sanctam 41], Paris 1963, 513–528).

61 CONGAR, *Appels et cheminements* (wie Anm. 26), XXXV. Vgl. die Einordnungen bei Fouilloux, *Les catholiques et l'unité chrétienne* (wie Anm. 16), 238–240 sowie Cornelis Th. M. VAN VLIET, *Communio sacramentalis. Das Kirchenverständnis von Yves Congar – genetisch und systematisch betrachtet*, Mainz 1995, 285–288 (dort Analyse eines der Erstauflage ursprünglich beiliegenden Flyers, in dem das theologische Programm der Reihe *Unam Sanctam* skizziert wird).

62 Dazu auch FOUILLOUX, *L' affaire Chenu* (wie Anm. 10), 340–342.

63 Ebd., 302–305.

64 CONGAR, *Appels et cheminements* (wie Anm. 26), XL. Vgl. auch DERS., *Journal d'un théologien 1946–1956. Présenté et annoté par É. Fouilloux*, Paris 2000, 156–159.

65 *D'une façon générale, d'ailleurs, je considère que je dois me défendre très fort pour rédiger enfin une partie de la quinzaine de livres que je porte en moi et qui seront utiles aux autres [...] J'essaye d'achever la refonte de *Vraie et Fausse Réforme*, c'est-à-dire de tout réécrire en doublant ou triplant mon manuscrit primitif. Je voudrais, après cela, c'est-à-dire entre mi-novembre et Pâques, si Dieu me laisse vie et forces, me mettre enfin à la rédaction de mon *De Ecclesia*, projeté et commencé en 1929. Chaque fois que j'en ai l'occasion – encore récemment au cours d'une réunion oecuménique importante – je me sens une sorte de plénitude, je sens que tout est en place, et que mes idées tombent pile sur les problèmes, sur les vrais problèmes au contact desquels elles se sont élaborées, par la vie et la pensée (et le ›boulot‹)*

So erschienen dann 1950 *Vraie et Fausse Réforme dans l'Église*, 1952 *Le Christ, Marie et l'Église*, 1953 *Jalons pour une théologie du laïcat*, 1958 *Le Mystère du Temple ou l'économie de la présence de Dieu à sa créature de la Genèse à l'Apocalypse*, 1959 *Vaste monde, ma paroisse*, um nur die großen Titel zu nennen. Im Rückblick betrachtete er einige dieser Bücher als Erfüllung des Programms, das er in *Chrétiens désunis* skizziert hatte und im Übrigen aufgrund der breiten Streuung seiner Arbeiten und Vorträge einerseits sowie der von Rom auferlegten Schwierigkeiten andererseits nicht immer auf direktem Wege ausarbeiten konnte⁶⁶. Nicht alle seiner gewichtigen Aufsätze wurden in seinen zahlreichen Aufsatzsammlungen wiederveröffentlicht, ohne dass sie deshalb weniger bedeutend gewesen wären. So fand etwa die theologiegeschichtliche Hermeneutik von *Chrétiens désunis* eine Entfaltung in seinem Beitrag zur Festschrift von Lambert Beauduin mit dem Titel *Neuf cents ans après. Note sur le schisme oriental 1054–1954* und wurde wenigstens in der deutschen Übersetzung sogar zu einer eigenen Monographie⁶⁷.

Viele Veröffentlichungen stehen im Horizont der geplanten Ekklesiologie, die Congar seit 1929 schreiben wollte, und zugleich hielten genau diese materialgesättigten und perspektiveneröffnenden Beiträge ihn davon ab, diese Ekklesiologie zu schreiben. Eine eigene Frage (die letztlich als Frage an das Ideal einer *ecclésiologie totale* zu richten ist) wäre, wie ein so umfangreicher Inhalt und so zahlreiche fundamentale Herausforderungen in einer einzigen Ekklesiologie überhaupt hätten untergebracht werden können. Dass Congars Ekklesiologie letztlich, wie auch sein gesamtes Oeuvre bei aller inneren Kohärenz und stimulierenden Konsequenz eklektisch blieb, ist in diesem Sinn aufgrund seines Strebens nach nie einzulösender Ganzheit weniger eine Schwäche als eine Stärke⁶⁸.

Wie sehr Congar seine ökumenischen und ekklesiologischen Intuitionen einschrieb in das Leben der Kirche, zeigt das Buch *Vraie et fausse réforme de l'Église* von 1950, das er mit seiner oft zitierten Schilderung der Nachkriegszeit einordnet: »Wer die Jahre 1946–1947 des französischen Katholizismus nicht erlebt hat, hat einen der schönsten Momente des Lebens der Kirche verpasst. Inmitten eines langsamen Ausstiegs aus der Misere suchte man in der großen Freiheit einer Treue, die so tief ist wie das Leben, evangeliumsgemäß an einer Welt teilzuhaben, mit der man in Verbindung gebracht wurde, wie es seit Jahrhunderten nicht mehr der Fall war. Dass die Zukunft der Kirche an die Zukunft der Welt gebunden war [...], war eine Erkenntnis, die in der Erfahrung selbst gründete. Während fünf Jahren von der

conjuguées. In insipientia dico, vous le comprenez. Mais mon devoir s'impose à moi en une clarté si éblouissante que je serais un misérable si je ne le suivais. Il est, quoi qu'il arrive, de rédiger les 10 ou 15 livres dont j'ai la matière essentielle. Je ne'en ferais peut-être que 3 ou 4, mais je dois m'y mettre (Brief Congars an Féret vom 2. Oktober 1949 [s. QUINSKY, Geschichtlicher Glaube (wie Anm. 18), 164]).

66 CONGAR, Appels et cheminements (wie Anm. 26), XXXI.

67 Yves CONGAR, Neuf cents ans après. Notes sur le »schisme oriental« 1054–1954, in: *L'Église et les Églises. Études offertes à Dom Lambert Beauduin*, Bd. 1, Chevetogne 1954, 3–95 (deutsch erschienen als Monographie: DERS., *Zerrissene Christenheit. Wo trennten sich Ost und West?*, Wien 1959).

68 Die Kritik von Marie-Joseph LE GUILLOU, P. Yves M.-J. Congar O.P., in: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, hrsg. v. Herbert VORGRIMLER u. Robert VANDER GUCHT, Freiburg 1970, 181–199, hier: 198f., Congar fehle es an spekulativer Kraft, trifft nur dann vollumfänglich zu, wenn man die Komplexität geschichtlicher und auch psychologischer Sachverhalte in ihrer stets nur partiell erfassbaren Dimension zugunsten einer als solcher letztlich nur behaupteten »Gesamtreflexion« (ebd., 198) zurücktreten lässt. Wenn Le Guillou (1920–1990) die zentralen Anliegen des heilsökonomisch-pastoralen Denkens Congars in diesem Sinn nur als unzureichend würdigen kann, fällt die Frage auf ihn zurück, wie denn eine solche Gesamtreflexion überhaupt aussehen könnte, die die zentralen Anliegen Congars nicht ausklammert, sondern beinhaltet. Im Vergleich beider Theologen kann man zum Ergebnis kommen, dass Congar mehr Fundamentales grundlegte und dann auch entfaltete, als Le Guillou in seinem eigenen Denkraum erkennen konnte. Insofern bestätigt Le Guillous Kritik die These, wonach Congars spezifische Art des Theologietreibens zu einer Neubestimmung dessen führte, was überhaupt Theologie ist.

beachtlichen Arbeit abgeschnitten, die bei uns während des Krieges gemacht wurde, war ich dennoch von vorneherein mit deren Orientierung einverstanden: biblische Bewegung; liturgische Bewegung in einem pastoralen, nicht ritualistischen Sinn; Erneuerung der christlichen Gemeinschaft; Mission, sogar Arbeiterpriester; im Klerus herrschende Suche nach einer die pastoralen Bedürfnisse erhellenden Theologie... Das waren die Lebenslinien eines Reformismus, der sicherlich Gefahren barg, aber der in seinen Wurzeln und Zielsetzungen gesund war.«⁶⁹ Congar war daran im genannten fundamentalekklesiologischen und fundamentaltheologischen Sinn interessiert und suchte die grundsätzliche Dynamik zu verstehen und zu entfalten, die sich in all dieser Entwicklung manifestierte. Und er fährt fort: »All das war von einem immensen ökumenischen Interesse: es war wie der Beginn dieser inneren Renovation, die mir als das für jeden Einzelnen Entscheidendste seines Ökumenismus war.«⁷⁰ Kurz: Wenn für Congar Ekklesiologie und Ökumene zusammengehören, dann beinhaltet dies letztlich das Programm einer Theologie, die als Erkenntnis des in Geschichte und Gegenwart gelebten und bedachten Glaubens in seiner uneinholbaren Fülle verstanden wird und die als praxisgenährte Erkenntnis selbst zur Praxis und in die Zukunft drängt.

5. Hermeneutik: Ekklesia und Geschichte

Die bisherigen Überlegungen dürften aufgezeigt haben, dass Congars *Chrétien désunis* in vielerlei Hinsicht erstens die 1930er-Jahre mit den 1950er-Jahren verbindet und zweitens beide Jahrzehnte zusammen mit dem Konzil und der Zeit danach. Nach soviel »Vogelflugperspektive« lohnt sich aber auch eine exemplarische Tiefenbohrung. Denn *Chrétien désunis* hatte diese Wirkung nicht nur, weil es das erste Buch seiner Art war oder weil es zur rechten Zeit kam, sondern auch deshalb, weil es eine innovative Methode grundlegte. Es gilt dies umso mehr, als Congar i. d. R. keine abstrakten Methodenreflexionen anstellte, sondern Methoden im Umgang mit konkreten Fragen und Zugängen entwickelte und anwandte. Wenn Chenu von *loci theologici in actu*⁷¹ sprechen konnte, so kann man bei Congar in diesem Sinn eine »theologia in actu« ausmachen. *Chrétien désunis* war in sich betrachtet durchaus von einem Nebeneinander von »scholastischen«⁷² und »historischen«⁷³ Elementen geprägt, die von einer »sich suchenden Sprache«⁷⁴ zusammengeführt wurden. Diese Zusammenführung war Ausdruck einer inhaltlichen und methodischen Dynamik, die die dieser Zusammenführung inhärente Spannung langsam in eine neue Hermeneutik überführte. Um das Besondere der in *Chrétien désunis* initiierten Hermeneutik aufzuzeigen, ist es aber zunächst angezeigt, Aufbau und Inhalt des Buches kurz zu präsentieren.

Im ersten Kapitel reflektiert Congar die Bedeutung der Trennungen, von denen er im Plural spricht. Damit ist bereits der geschichtliche Zugang angedeutet, der Religion und Politik, Mentalität und Mystik in Beziehung setzt. Das zweite Kapitel handelt demgegenüber von der Einheit. Hier fällt die Vorwegnahme von Motiven auf, die auf dem II. Vaticanum eine zentrale Rolle spielen werden – beispielsweise das Motiv der Kirche als *realitas complexa* aus göttlicher und menschlicher Dimension – bzw. die Congar in dessen Gefolge entfalten sollte, wie etwa das Motiv der *Ecclesia de Trinitate*. Im dritten Kapitel widmet sich Congar mit der Katholizität einem seiner Leib- und Magenthemen. Die nichtkonfessionelle Definition von »Katholizität« mag heute keinen Neuigkeitswert mehr besitzen – manchmal kann man allerdings auch den

69 CONGAR, Appels et cheminements (wie Anm. 26), XLIII.

70 Ebd.

71 Marie-Dominique CHENU, *Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie* (Collection Chenu 2), Berlin 2003, 135.

72 FAMERÉE, *L'ecclésiologie* (wie Anm. 14), 53.

73 Ebd.

74 Ebd.

gegenteiligen Eindruck haben –, Mitte der 1930er-Jahre zeigt sich in Congars pleromatischer und pluralitätsoffener Konzeption von Katholizität besonders deutlich die Abkehr von einem apologetischen Zugang zu theologischen und bislang kontroverstheologischen Themen. Beachtenswert in Congars abschließendem »Porträt eines wahrhaft katholischen Christen«⁷⁵ ist die Verbindung von »universalem« Horizont und »konkreter« Realisierungsform katholischen Lebens und Denkens. Das vierte Kapitel atmet deutlich den Geist seiner Zeit, wenn Congar zwar die Vorläufer des Ökumenischen Rates der Kirchen, also *Life and Work* und *Faith and Order* würdigt, dies aber unter der Überschrift *idéologie*. Im fünften Kapitel gibt Congar – auch unter dem Eindruck einer veritablen Entdeckungsreise nach England⁷⁶ – eine Art Liebeserklärung an die anglikanische Kirche ab, aus der bei allen grundsätzlichen Fragen überaus deutlich eine große Bewunderung für diese als vorbildlich erachtete *via media* spricht⁷⁷. Analog entfaltet er im sechsten Kapitel die orthodoxe Ekklesiologie, die er gleichsam durch die Brille der Pariser Exilrussen sieht. Dabei wirkt sich auch die Nähe von Le Saulchoir zum *Séminaire Saint-Basile* aus⁷⁸, in dessen Umfeld dann auch die bis heute existierende Zeitschrift *Istina* entstand. Das siebte Kapitel ist das fundamentaltheologischste und fragt ausgehend vom Leitgedanken der Einzigkeit der Kirche nach der Bewertung der sogenannten »dissidenten«⁷⁹ Christen und Christentümer (*chrétientés*). Dass Congar hier seiner Zeit entsprechend von *chrétiens dissidents* spricht, ist insofern verständlich, als er überhaupt erst eine theologische Grundlage dafür erarbeiten muss, um deren auch ekklesiale Qualität würdigen zu können. Dass er von *chrétientés dissidentes* spricht, ist vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Diskussion von Interesse, in der der schillernde Begriff der *chrétienté* – etwa: »Christenheit«⁸⁰ – eine komplexe und als problematisch empfundene Verquickung von religiösen und politischen Zusammenhängen bezeichnet⁸¹. Als krönenden Abschluss präsentiert Congar im achten und letzten Kapitel die »großen Linien eines konkreten Programms eines katholischen ›Ökumenismus‹«⁸². Sind die Anführungszeichen ein Verweis auf die theologiegeschichtliche Verortung der Suchbewegungen Congars, so bezeichnet die Verbindung von »großen Linien« und »konkreten« Schritten im Grunde in nuce seinen ökumenischen Habitus. Dass Congars Buch die Wirkung entfalten konnte, die es entfaltete⁸³, liegt an dieser Mischung von visionärer Inspiration und nüchternem Realitätssinn. Beides ist gespeist aus unerschütterlicher Hoffnung und mündet in diese – das Buch ist *in memoriam*, *in spem* dem Mechelner Kardinal Désiré-Joseph Mercier (1851–1926) gewidmet –, wie dann auch nochmals die Schlussabschnitte zur Bewertung der Möglichkeiten einer Wiedervereinigung zeigen. Damit klingen übrigens künftige Wegmarken der Ökumene wie Hans Küngs *Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit*⁸⁴ und Karl Rahners und Heinrich Fries' (1911–1998) *Einheit der Kirche – reale Möglichkeit*⁸⁵ an.

75 CONGAR, *Chrétiens désunis* (wie Anm. 39), 146.

76 S. o.

77 Übrigens ist einer der wenigen Artikel Congars in der zweiten Auflage des LThK der über die anglikanische Kirche: vgl. Yves CONGAR, *Anglikanische Kirche. II. Lehre*, in: LThK² 1, 1957, 548–552.

78 Dazu u. a. FOUILLOUX, *Les catholiques et l'unité chrétienne* (wie Anm. 16), 103–105.

79 CONGAR, *Chrétiens désunis* (wie Anm. 39), 277.

80 Karl GABRIEL, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne* (QD 141), Freiburg 2000, 71.

81 Am Beispiel Chenus vgl. QUISINSKY, *Marie-Dominique Chenu* (wie Anm. 10), 160f. u. ö.

82 CONGAR, *Chrétiens désunis* (wie Anm. 39), 309.

83 Vgl. auch Joseph FAMERÉE, »Chrétiens désunis« du P. Congar. 50 ans après, in: NRT 110, 1988, 666–686.

84 Hans KÜNG, *Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit*, Freiburg 1960 (wiederabgedruckt in: Hans Küng. *Sämtliche Werke*, Bd. 2 [Freiburg 2015], 61–213).

85 Heinrich FRIES, Karl RAHNER, *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit* (*Quaestiones disputatae* 100), Freiburg 1983. Dazu jetzt Christoph THEOBALD, *Unification des Églises – une possibilité réelle. Les huit thèses d'Heinrich Fries et de Karl Rahner, relues trente-cinq ans après*, in: DERS., *Le courage de penser l'avenir. Études oecuméniques de théologie fondamentale et ecclésiologique* (*Cogitatio fidei* 2021), Paris 2021, 485–506.

In diesen acht Kapiteln ist eine große Fülle von Aspekten enthalten, die sowohl methodisch als auch inhaltlich eine eingehendere Analyse verdienen würden. So wäre beispielsweise aufzuzeigen, inwieweit Congar bisherige apologetisch enggeführte Zugänge zu den »getrennten Christen« wie etwa diejenigen seines zeitweiligen Lehrers Daniel Lallement (1892–1977) oder auch des schweizerischen Theologen Charles Journet (1891–1975) aufgegriffen und überwunden hat. Ebenso wäre von Interesse, den thomistischen Hintergrund zu analysieren, der Congar mit Lallement und Journet verbindet und der ihn zugleich von diesen unterscheidet, war doch Congar in *Le Saulchoir* Teil einer Dynamik, die als *thomisme du dépassement de soi*⁸⁶ charakterisiert werden konnte. Ebenso könnte man herausarbeiten, welche Motive des II. Vaticanums er vorwegnimmt (was nicht heißt, dass sie das Konzil einfach aus *Chrétiens désunis* übernommen hätte), so etwa seine Darlegung zur Kirche als *realitas complexa* aus göttlichem und menschlichem Element (später dann LG 8)⁸⁷ oder zu den *elementa Ecclesiae* (später dann LG 8 und UR 3)⁸⁸. Oder aber man könnte Congars abschließendes Programm darauf hin befragen, was davon tatsächlich realisiert wurde oder wo die von Congar mit eingeleitete Entwicklung dieses Programm bald schon überholte. Anstatt all diese Aspekte aufzuführen und dabei doch unvollständig zu bleiben, seien zwei besonders auffällige Sachverhalte herausgegriffen.

Erstens lohnt ein Vergleich der Bewertungen von Anglikanern und Orthodoxen. Inmitten einer ganzen Reihe von Dingen, die Congar im Anglikanismus bewundert, fällt sein Zögern hinsichtlich des theologischen Status der anglikanischen Ekklesiologie auf. Diese ist seines Erachtens nach *critico-humaniste, plus qu'ecclésiastique*⁸⁹. Näherhin macht er einen zu großen Einfluss der *logique protestante du libre examen*⁹⁰ aus. Mit dieser Konzeption sieht Congar die *réalité du théandrisme de l'Église*⁹¹ eingeschränkt. Dies ist umso bemerkenswerter, als die anglikanische Theologie und Spiritualität sich durch eine Hochschätzung der Inkarnation auszeichnen⁹², übrigens ähnlich wie Congars Mentor Chenu und in dessen Folge dann Congar selbst⁹³. Mit anderen Worten ist Congar die anglikanische Kirche in ihrem Selbstverständnis etwas zu »menschlich«. Die orthodoxe Ekklesiologie wiederum zeichnet nach Congar aus, dass sie die Kirche nicht etwa wie Robert Bellarmín (1542–1621) juristisch als eine *societas*, sondern organisch als *unité de vie*⁹⁴ betrachtet. So sehr er dies für richtig erachtet, so sehr fehlt ihm in dieser Bestimmung der Kirche als »Leib Christi« ihr *caractère militant*⁹⁵. Indem sehr stark das göttliche Leben im Menschen betont wird, wird das Menschliche als Ort dieses Lebens unterbelichtet. Das inkarnatorische Zueinander von Gott und Mensch, himmlischer und irdischer Kirche, Organismus und Organisation, Leib Christi und *societas* wird hier einseitig auf die göttliche Dimension hin aufgelöst. Mit anderen Worten ist Congar das orthodoxe Selbstverständnis von Kirche zu stark »göttlich«. In dieser Bewertung ist eine spezielle Verbindung von Dogma und Geschichte am Werk, insofern Congar einerseits die offizielle katholische Lehre vor-

86 Henry DONNEAUD, *Une école, des théologies?*, in: *Gregorianum* 82, 2002, 443–449, hier: 445.

87 *Cela fait, en effet, dans l'Église, deux réalités qui ont chacune, en ce qui concerne l'unité elle-même, leurs exigences et leurs logiques: et cependant, il n'y a qu'une Église* (CONGAR, *Chrétiens désunis* [wie Anm. 39], 95).

88 *Si [...] on ne peut dire des Chrétientés dissidentes qu'elles soient des membres de l'Una Ecclesia, on peut cependant, nous semble-t-il, dire d'elles qu'elles sont à des degrés divers d'ailleurs, des éléments d'Église* (ebd., 301f. – Hervorhebung im Original).

89 Ebd., 397 bzw., etwas anders formuliert, 228.

90 Ebd., 397 bzw. 230.

91 Ebd., 398 bzw. 237.

92 Ebd., 189.

93 Zur Inkarnation im Denken Congars s. u. a. WOLFF, *Gott und Mensch* (wie Anm. 1).

94 CONGAR, *Chrétiens désunis* (wie Anm. 39), 399 bzw. 261.

95 Ebd., 399 bzw. 266. *militant* nimmt Bezug auf das Motiv der *Ecclesia militans*, also der irdischen Kirche im Unterschied zur *Ecclesia triumphans*.

aussetzt und damit auch manches Sprachspiel bzw. manche Grundannahme übernimmt, andererseits aber in diesem Rahmen historische Zusammenhänge ausdeutet und damit letztlich auch den vorgegebenen Rahmen sprengt⁹⁶.

Zweitens tritt damit eine hermeneutische Herausforderung ersten Ranges auf den Plan. Wenn Congar im eben vorgestellten Vergleich zwischen Anglikanern und Orthodoxen auf den ersten Blick »nur« geschichtliche Entwicklungen theologisch deutet – und dies durchaus im noch relativ engen Korsett ekklesiologischer Vorgaben der 1930er-Jahre –, so wirft er damit die Frage nach der Veränderbarkeit der kirchlichen Gestalt und damit auch der kirchlichen Lehre auf. Wie bereits im Falle der Subjektivität begegnet hier mit der Dogmenentwicklung eine zentrale Frage aus der Zeit der Modernismuskrise. Congar weicht ihr nicht nur nicht aus, sondern geht sie mit einer »Hermeneutik in actu« an. Dies wird besonders deutlich in den beiden Kapiteln über die Katholizität (Kapitel 3) und die Einzigkeit der Kirche (Kapitel 7). In der Kapitelüberschrift *La catholicité de l'Église une* bindet Congar beide Themen bereits zusammen. Auch wenn es nicht unbedingt die von Congar in diesem Zusammenhang verwendete Sprache ist (deren Verwendung und inhaltliche Füllung er aber teilweise in anderem Zusammenhang grundlegt), so lässt sich seine fundamentaltheologische Grundlegung hinsichtlich der Katholizität mit den drei Worten Inkarnation, Rekapitulation und Inkulturation zusammenfassen. Alle drei Begriffe, und das ist entscheidend, drücken eine geschichtliche Dynamik aus, die über die Geschichte hinausweist.

Zunächst nähert sich Congar dem ersten Begriff der Inkarnation, indem er sich gleich zu Beginn von einem quantitativen Verständnis von Katholizität abwendet und stattdessen ein qualitatives Verständnis entfaltet, das er aus der pleromatischen Dimension der Gnade Christi ableitet. Seine späteren geschichtstheologischen Schriften wie z. B. *Mystère du Temple* oder *Jalons pour une théologie du laïc* und auch die konziliare Christologie in GS 22 vorwegnehmend, ist für ihn die Inkarnation des Logos in Jesus Christus ein Grundprinzip zum Verständnis von Wirklichkeit überhaupt⁹⁷. Die Inkarnation betrifft die ganze Menschheit und alles Menschliche⁹⁸. Bei aller Universalität ist die Inkarnation aber zugleich auch konkret. Insofern schreibt sie sich ein in die Geschichte und deren Dynamiken. Damit einher geht die Möglichkeit eines positiven Verständnisses von Diversität – in *Chrétiens en dialogue* sollte dann »Diversität« und »Pluralismus« den Platz von »Katholizität« einnehmen⁹⁹, der Titel *Diversités et communion* von 1982 zeigt einen Weg des theologischen und spirituellen Umgangs mit dieser Diversität an¹⁰⁰. Denn die Menschheit, die sich Christus »inkorporieren« will (leitend ist hier das zeitgenössisch dominierende Bild vom Leib Christi), ist von einer uneinholbaren Verschiedenheit geprägt, deren schöpfungstheologischer Wert inkarnationstheologisch unterstrichen und finalisiert wird. Damit kommt das zweite Motiv in den Blick, das Congar nicht zuletzt der ostkirch-

96 Methodische Fragen, die dabei entstehen, diskutiert John W. O'MALLEY, Yves Congar historien de l'ecclésiologie, in: Yves Congar, *Théologie de l'Église*, hrsg. v. Gabriel FLYNN, Paris 2007, 206–224.

97 Bernard BESRET, Incarnation ou eschatologie? Contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain 1935–1955. Préface de M.-D. Chenu (Rencontres 66), Paris 1964, 23–30, weist darauf hin, dass Congars *Conclusion à l'enquête* für den in den 1930er-Jahren zentralen Gebrauch des Inkarnationsmotivs in der französischsprachigen Theologie und Pastoral eine entscheidende Zusammenführung, Systematisierung und Entfaltungsmöglichkeit darstellte.

98 CONGAR, *Chrétiens désunis* (wie Anm. 39), 117.

99 So Jean-Pierre JOSSUA, Dans l'espérance de l'unité, in: FLYNN (Hrsg.), Yves Congar (wie Anm. 96), 151–163, hier: 160. Congar stimmte dieser Beobachtung Jossuas zu, vgl. die Nachweise bei Gabriel FLYNN, L'oecuménisme du cardinal Congar. Une »éthique oecuménique« pour la réconciliation?, in: ebd., 185–203, hier: 197.

100 Yves CONGAR, *Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique* (Cogitatio Fidei 112), Paris 1982.

lichen Tradition verdankt¹⁰¹: die Rekapitulationsdynamik, in die die Inkorporationsdynamik mündet¹⁰². Wenn Diversität ein Wert ist, dann deshalb, weil das Diverse ein Ausdruck der Fülle ist, für die die *recapitulatio* als »Wiederaufnahme aller Dinge in Christus« (vgl. Eph 1,10) steht. Das dritte Motiv, die später so genannte Inkulturation, vereint die beiden Dynamiken der Inkarnation und der Rekapitulation. Katholizität kann es nur geben in der Vielfalt christlicher Konkretionen, die ihrerseits von Kulturen, religiösen Erfahrungen, Theologen, unterschiedlichen nationalen Temperamenten etc.¹⁰³ geprägt sind. Insofern ist es nicht nur normal, sondern notwendig, dass sich Christliches in ganz unterschiedlicher Weise ausdrückt. Zugleich wird durch dieses Ausdrucksgeschehen das, was die Kirche dabei »assimiliert«, »gereinigt« und dem Gesetz der Einheit unterworfen¹⁰⁴. Auch wenn die Sprache etwas martialisch klingt, ist damit eine ökumenische Hermeneutik grundgelegt, die schöpfungs- und vollendungstheologisch gerahmt und erst dann ekklesiologisch konkretisiert wird. Denn eine so verstandene Katholizität kann zum Leitmotiv unterschiedlichster ökumenischer Bemühungen werden und diese dabei je neu in ein umfassendes Welt- und Wirklichkeitsverständnis einschreiben. Entwicklungen christlichen Lebens sind dabei selbstverständlich, weil dieses immer auf Fülle hin unterwegs ist. Ebenso selbstverständlich aber ist dann auch, dass dieser Weg auf Fülle hin durch die Lehre eingeholt werden muss, deren grundsätzlicher Begriff von Fülle durch dessen Konkretionen »gefüllt« wird. Mit anderen Worten beinhaltet Congars Verständnis von Katholizität nicht nur eine Grundlegung ökumenischer Hermeneutik, sondern auch eine Grundlegung für den Umgang mit Dogmenentwicklung.

Diese hermeneutischen Grundlegungen im Kapitel über die Katholizität werden in gewisser Weise gegengelesen im Kapitel über die Einzigkeit der Kirche und die »dissidenten« Christen und Christentümer. Hier behandelt Congar einerseits Einzelfragen wie etwa die Gültigkeit der Taufe. Hermeneutisch entscheidend ist der Einstieg in dieses Kapitel. Bei aller emphatischen Betonung der Katholizität, die aus dem Christusgeschehen folgt, ist die dem Willen Jesu widersprechende Trennung der Christen ein Faktum. Congar deutet es wiederum vom Bild des Leibes Christi als gekreuzigtem Leib. Die Schlussfolgerung, die Congar daraus zieht, ist aber nicht, dass sich die Kirche in einer Opferrolle sieht. Vielmehr zeugt sie wie der gekreuzigte Jesus von einem Christus, der in der gegenwärtigen Welt »mehr rettet als herrscht, und wenn er regiert, tut er dies weniger in einem Königtum, das in der Perfektion seiner Formen erkennbar wäre, sondern in einem inneren, verborgenen, gekreuzigten und kreuzigenden Reich: die Heilsordnung erfolgt durch das Kreuz, nicht durch königlichen Triumph«¹⁰⁵.

Hier sind zwei theologiegeschichtliche Ergänzungen vorzunehmen. Zum einen packt Congar den Stier der zeitgenössischen Dogmatik bei den Hörnern, indem er kurzerhand

101 Yves CONGAR, La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient d'après une étude récente, in: VS.Suppl. 43, 1935, 91–107 (im Wiederabdruck in DERS., Chrétiens en dialogue [wie Anm. 13], 257–272, ist eine *Note complémentaire* [270–272] hinzugefügt); bei der *étude récente* handelt es sich um Myrrha LOT-BORODINE, La doctrine de la »déification« dans l'église grecque jusqu'au XI^e siècle, in: RHR 55, 1932, 5–43; 56, 1932, 525–574; 57, 1933, 8–55.

102 Yves CONGAR, La déification dans la tradition orientale (wie Anm. 101), 262. Die Entwicklung der Verwendung dieses Motivs bei Congar verdiente eigene Aufmerksamkeit, s. u. a. DERS., La catholicité de l'Église. Notion et fondement de la Catholicité, in: Russie et Chrétienté 1, 1937, 139–164, hier: 140; DERS., Jalons (wie Anm. 58), 143.650 (hier *recapitation* genannt); DERS., Dogme christologique et Ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle [1954], in: DERS., Sainte Église (wie Anm. 60), 69–104, hier: 101; DERS., Unité de l'humanité et vocation des peuples [1957], in: ebd., 163–180, hier: 174f.; DERS., Le Christ, chef invisible de l'Église visible d'après saint Paul. Problèmes actuels de christologie (1961/64), in: DERS., Jésus-Christ. Notre Médiateur, notre Seigneur, Paris 1965, 140–180, hier: 144–146.

103 Vgl. CONGAR, Chrétiens désunis (wie Anm. 39), 137.

104 Vgl. ebd., 142.

105 Ebd., 279f.

behauptet, dass er mit seinen Auslegungen dem Prinzip *Extra Ecclesiam, nulla salus* keineswegs widerspricht¹⁰⁶. Er grenzt sich aber von allzu engen Auslegungen dieses Theologoumenons ab und interpretiert es dabei fast unmerklich neu: »Es scheint, dass es nur einen logischen Weg gibt. Wenn wir glauben, dass die katholische Kirche die Kirche Jesu Christi ist, seine einzige Kirche, und dass diese Kirche wahrhaftig sein mystischer Leib ist, gibt es nur einen Weg, auf dem wir unsere getrennten Brüder als Christen und die ›guten Heiden‹ als gerettet anerkennen können, und das ist, sie als wahre ›Brüder‹ und als Glieder der katholischen Kirche anzuerkennen. Es gibt keinen Ausweg aus dieser Situation.«¹⁰⁷ Anders gesagt: Wenn die Erlösungstat Christi der gesamten Welt gilt, übersteigt sie notwendigerweise die »sichtbare Realität«¹⁰⁸ der Kirche, wobei aber die von Christus Erlösten doch auch Teil der Kirche sind, womit sich dann aber auch wieder das Verständnis weitet, was »Kirche« ist und was deren »sichtbare Realität« ist oder sein könnte; zugleich stellt sich die Frage nach der Rolle der einen christlichen Kirche (in der Vielfalt ihrer Konfessionen) im Gefüge der Weltreligionen. Zum anderen, und das eben Dargelegte aufgreifend, wird Congar nach dem Zweiten Weltkrieg zusammen mit Vertretern der *Conférence catholique des questions oecuméniques* zusammenarbeiten und die Frage nach der Herrschaft Christi behandeln¹⁰⁹. Diese Überlegungen konnten dann sowohl in das II. Vaticanum als auch in die Vierte Weltkonferenz von *Faith and Order* in Montréal 1963 einfließen¹¹⁰. Kurz: Man könnte vereinfachend sagen, dass Congar in der geschichtstheologischen Hermeneutik von *Chrétiens désunis* ein Verständnis von Kirche grundlegt, das bei allen Differenzierungen und Abstufungen letztlich – zumindest analog – die gesamte Welt beinhaltet. Sein Buchtitel *Vaste monde, ma paroisse*¹¹¹, aber auch der Titel der Autobiographie von Willem Adolf Visser't Hooft (1900–1985) *Die Welt war meine Gemeinde*¹¹² zeugen in diesem Sinn von einer Ökumene, auf deren Wegstationen sich die Christinnen und Christen nicht nur aufeinander zu bewegen, sondern an denen sie des gemeinsamen Weges mit allen Menschen gewahr werden. Insofern dieser gemeinsame Weg ein Weg in der Geschichte und mit der Geschichte ist, ergibt sich fast zwangsläufig die theologische Notwendigkeit eines beständigen aggiornamento von Glaube und Kirche als unabgeschlossenem bzw. eschatologisch finalisiertem Prozess.

106 Deutlich direkter dann der Lexikonartikel (in der Enzyklopädie *Catholicisme*) DERS., »*Extra ecclesiam nulla salus*« (1959), in: DERS., *Sainte Église* (wie Anm. 60), 417–432. Die deutsche Übersetzung von Yves CONGAR, *Vaste monde, ma paroisse. Vérité et dimensions du salut*, Paris 1959, trägt den Titel *Außer der Kirche kein Heil*, Essen 1961.

107 CONGAR, *Chrétiens désunis* (wie Anm. 39), 279: *Il semble qu'il n'y ait de logiquement possible, qu'une seule voie. Si nous croyons que l'Église catholique est l'Église de Jésus-Christ, son unique Église, et que cette Église est vraiment son Corps mystique, il n'y aura qu'une manière dont nous pourrions, théologiquement, reconnaître à nos frères séparés valeur chrétienne et, aux ›bons paiens‹ qualité de sauvés, c'est de leur reconnaître, pour autant, valeur de véritables ›frères‹ et qualité de membres de l'Église catholique. On ne sortira pas de là.* Beim Wort *théologiquement* ergänzt Congar in einer Fußnote: *A aucun moment, dans le présent chapitre, nous ne portons un jugement sur l'état concret d'une âme ou la situation spirituelle concrète de quiconque. De cela, en effet, nous ne savons rien. Nous nous tenons au plan des principes et de l'explication théologique.* Das ist insofern eine – taktische? – Untertreibung, als Congar den »getrennten Brüdern« und »guten Heiden« mit einer Wertschätzung begegnet, die als solche die »theologischen Prinzipien« in ein neues Licht rückt und deren Potential zu heben versucht. 108 Ebd., 278.

109 Yves CONGAR, *La Seigneurie du Christ sur l'Église et le monde*, in: *Istina* 6, 1959, 131–166.

110 Peter DE MEY, *Johannes Willebrands and the Catholic Conference for Ecumenical Questions (1952–1963)*, in: *The Ecumenical Legacy of Johannes Cardinal Willebrands (1909–2006)* (BETL 253), hrsg. v. Adelbert DENAUX u. Peter DE MEY, Leuven 2012, 49–77.

111 Yves CONGAR, *Vaste monde, ma paroisse* (wie Anm. 106).

112 Willem Adolf VISSER'T HOOFT, *Die Welt war meine Gemeinde. Autobiographie*, München 1972.

6. Ein *aggiornamento* avant la lettre? Bilanz und Ausblick

Nach dem Zweiten Weltkrieg war Congar ein gefragter Redner, der in ganz Frankreich für die Sache der Ökumene warb¹¹³. Aber die Situation war prekär. Als 1948 der Ökumenische Rat der Kirchen gegründet wurde, verbot das Sanctum Officium die Anwesenheit katholischer Theologen¹¹⁴. *Chrétiens désunis* durfte nicht wieder aufgelegt werden. Eine überarbeitete Version blieb unveröffentlicht¹¹⁵. Im Oktober 1950 notierte Congar, nach einer Reihe von Gesprächen in Genf, Rom und an anderen Orten und wenige Tage nach einer Audienz bei Pius XII. (1939–1958): »In den letzten Tagen wurde ich über 50 mal und besonders häufig in Italien gefragt, ob es denn stimmt, dass ich das Verbot erhalten hätte, *Chrétiens désunis* erneut zu veröffentlichen; in Rom selbst hatten einige hinzugefügt, dass die Publikation von *Vraie et Fausse Réforme* gestoppt wurde. Überall habe ich die Sachverhalte richtiggestellt. Aber was sind die 50 Personen, denen gegenüber ich dies richtiggestellt habe und die mir alle gesagt haben, dass sie das von anderen Personen wüssten, im Verhältnis zu den tausenden, die meine Darlegungen nicht erreichen? Was macht man mit der Ehre der Menschen? Das würde mich eher dazu bringen, *Chrétiens désunis* so schnell als möglich erneut zu veröffentlichen; aber ich bin mit verschiedenen Schwierigkeiten konfrontiert: ich bräuchte Zeit für neue Darlegungen über die Zeit seit Amsterdam [Gründung des ÖRK 1948] in einem neuen Abschnitt; ich hätte die Schwierigkeit die römische Kritik zu befriedigen und doch nur Änderungen in dem Maße vorzunehmen, dass die getrennten Brüder, die mich lesen würden, nicht das Gefühl bekämen, dass ich unter dem Druck irgendeines Diktats auch die *Palinodie* singe...«¹¹⁶. Mitten während des Konzils erschien dann angesichts der zahlreichen Veränderungen der vergangenen Jahre als gleichsam schon zeitgeschichtliches Dokument eine unveränderte Neuauflage der Ausgabe von 1937. Congars Intuition konnte sich damit lehramtlich und weltkirchlich bestätigt sehen und dies näherhin gerade auch dadurch, dass die Entwicklung seither weiter ging.

Am Beginn der 1950er-Jahre steht aber zunächst mit der Enzyklika *Humani generis* ein kirchen- und theologiepolitischer Paukenschlag¹¹⁷. Die Kritik an neueren Strömungen in der Gnadentheologie, wie sie sich insbesondere im Werk Henri de Lubacs äußerten, betraf auch Congar. Dessen dem Ökumenismus und der Ekklesiologie zugrundeliegende Geschichtstheologie beinhaltete ebenfalls ein dynamisches Verständnis des Ineinanders von Natur und Gnade¹¹⁸. Deutlich wurde dies in den römischen Vorbehalten gegenüber *Jalons pour une théologie du laïc*¹¹⁹ sowie den Schwierigkeiten um *Vraie et fausse réforme*¹²⁰. Auch die Frage der Arbeiterpriester, deren Verbot 1954 für Congar einen schmerzlichen Einschnitt und das »Exil« zunächst in Cambridge und dann in Straßburg (wo er allerdings schnell zum

113 FOUILLOUX, Yves Congar (wie Anm. 11), 138.

114 Ebd., 140. Vgl. später Yves CONGAR, La question des observateurs catholiques à la conférence d'Amsterdam, 1948, in: Die Einheit der Kirche. Dimensionen ihrer Heiligkeit. Katholizität und Apostolizität (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 85), hrsg. v. Lorenz HEIN, Wiesbaden 1977, 241–246.

115 Yves CONGAR, Historique de la question d'un réédition de *Chrétiens désunis*, in: Journal d'un théologien (wie Anm. 64), 157–159.

116 CONGAR, Journal d'un théologien (wie Anm. 64), 179f.

117 Vgl. dazu auch Agnès DESMAZIÈRES, Le sens d'une soumission. La réception de l'encyclique *Humani generis* (1950–1951), in: Revue Thomiste 105, 2005, 273–306.

118 Zu Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen Congar und de Lubac s. Michael QUISINSKY, *Aggiornamento – aber wie? Die Konzilstheologen Henri de Lubac SJ und Yves Congar OP zwischen »nouvelle théologie« und Konzilsrezeption*, in: FZPhTh 58, 2011, 5–33.

119 Yves Congar, La crise de 1954, in: DERS., Journal d'un théologien (wie Anm. 64), 223–283, hier: 235.

120 Yves CONGAR, *Vraie et fausse Réforme dans l'Église menacé*, in: DERS., Journal d'un théologien (wie Anm. 64), 181–222; DERS., »Affaires de Rome«, in: ebd., 285–367, vgl. bes. 314–322 das Gespräch mit Rosaire-Marie Gagnebet (1904–1983) im *Sanctum Officium*, in dem es auch um *Chrétiens désunis* geht.

Berater und später Konzilstheologen der dortigen Bischöfe Jean-Julien Weber [1888–1981] und Léon-Arthur Elchinger [1908–1998] wurde) bedeuteten, behandelte ein ekklesiologisches Kernthema¹²¹, das aufgrund des Zusammenhangs von Ökumene, Ekklesiologie, Pastoral im Rahmen einer Fundamentaltheologie des *aggiornamento* auch Auswirkungen auf Congar ökumenische Forschungen hatte. Was Congar mit Blick auf die Verurteilung der Arbeiterpriester sagte, kann generell für die 1950er-Jahre gelten: »Man kann eine Lösung verurteilen, wenn sie falsch ist, aber man verurteilt kein Problem.«¹²²

Für Congar waren die 1950er-Jahre ambivalent. Einerseits reiften die Intuitionen, die er in den 1930er-Jahren erstmals in die Öffentlichkeit brachte. Sein Mühen um ökumenische Konvergenz zog Kreise. Er störte aber auch die Kreise eingefahrener Routinen und Denkmuster und geriet in einen Konflikt, in dem es letztlich um das Verständnis von Kirche und Glaube überhaupt ging. Das Konzil, auf dem sich die Kirche ihre eigene Entwicklung zu eigen machte, war noch nicht abzusehen. So sah Congars Bilanz am Beginn der 1950er-Jahre, in der die zentrale Rolle von *Chrétien désunis* deutlich wird und deren Duktus für das gesamte Jahrzehnt typisch ist, noch recht düster aus:

3 mars 52. J'ai des jours extrêmement durs en ce moment. Je n'ai que des ennuis; j'en repasse la série déjà notable:

Chrétien désunis

Möbler

Esquisses

Exclusion pratique du gradus

Démarche du P. Boyer pour m'exclure des relations oecuméniques (48)

Affaire de la réédition de Chrétien désunis: quatre mois de travail; deux ans d'attente pour aboutir finalement à l'impossibilité pratique de rien faire, et à cette constatation que je sers mieux la cause de l'oecuménisme par mon silence que par mon activité

Soupçons au moment de Humani generis

Dénonciation de ma conférence de Strasbourg sur Luther

*Accusation d'avoir favorisé Massin*¹²³

Congar blieb trotz der Schwierigkeiten und des Gefühls, nicht mehr seinen Anliegen entsprechend leben und wirken zu können¹²⁴, nicht untätig, auch wenn er manche Manuskripte zunächst mangels Veröffentlichungserlaubnis zeitweise als »Totgeburten«¹²⁵ betrachtete. So waren die 1950er-Jahre eine Zeit, in der er sozusagen mit angezogener Handbremse fuhr. Vieles blieb Wunsch, was mit dem Konzil unverhofft Wirklichkeit wurde.

121 *Je vois de mieux en mieux que le fond de tout est une question d'ecclésiologie, et quelles positions ecclésiologiques sont en cause* (CONGAR, »Affaires de Rome« [wie Anm. 120], 362). Vgl. auch ebd., 243.425 u. ö.

122 Yves CONGAR, L'avenir des prêtres-ouvriers, in: *Témoignage chrétien*, 25. September 1953, zit. nach einem Beitrag in der Tageszeitung *Le Monde* https://www.lemonde.fr/archives/article/1953/09/24/mgr-marella-nonce-apostolique-s-entretient-cet-apres-midi-avec-plusieurs-vevues-francais_1988251_1819218.html (Stand: 22.2.22).

123 CONGAR, *Journal d'un théologien* (wie Anm. 64), 184. Bei Jean Massin handelt es sich um einen Priester der Erzdiözese Paris, der nach Vikarsjahren in der u. a. für die Liturgische Bewegung emblematischen Pfarrei St. Séverin im 5. Arrondissement 1951 sein Priesteramt aufgab, um eine *Communauté de l'espérance chrétienne* zu gründen. Congar stand dem kritisch gegenüber.

124 Vgl. den Brief an seine Mutter: Yves CONGAR, »Et Lazarus similitur mala«, in: DERS., *Journal d'un théologien* (wie Anm. 64), 399–441, hier: 427. Ebd., 430, spricht Congar von seiner Situation als *néantisation*.

125 Ebd., 414.

Jenseits der Konflikte aber wurde auch deutlich: In den 1950er-Jahren steht mit dem, was in *Chrétiens désunis* grundgelegt und impliziert wurde, eine grundsätzliche Frage im Raum: Wie können Gott und Mensch, Kirche und Welt, Universalität und Konkretion gedacht werden im Horizont des Schöpfer-, Erlöser- und Vollendergottes und damit im Raum einer Kirche, die *Ecclesia de Trinitate*¹²⁶ ist? Die Zeit ab Konzilsbeginn beschreibt Étienne Fouilloux mit Blick auf Congars Werk als eine Art Dammbbruch, »der einen Fluß von Veröffentlichungen befreit, die die seit dreißig Jahren im Verborgenen erfolgte Arbeit zu Tage treten lässt.«¹²⁷ So veröffentlichte Congar neben einigen Neuauflagen (*Esquisses du Mystère de l'Église, Jalons pour une théologie du laïc* mit einem gewichtigen Nachwort) und der besonders einflussreichen Grundlegung *La foi et la théologie* (1962), *Les Voies du Dieu Vivant. Théologie et vie spirituelle* (1962), *Sacerdoce et laïc devant leurs tâches d'évangélisation et civilisation* (1962) – gewidmet seinen Freunden Féret und Chenu, mit denen er nach langen Jahren des Exils auf dem II. Vaticanum in Rom wieder vereint war –, *Pour une Église servante et pauvre* (1963) und nicht zuletzt *Sainte Église* (1963) als eine Art Ersatz für die seit 1929 geplante Ekklesiologie¹²⁸. In *Chrétiens en dialogue* fand *Chrétiens désunis* eine Fortentwicklung. Während *Chrétiens désunis* den Untertitel trug *Principes d'un œcuménisme catholique*, lautete der Untertitel von *Chrétiens en dialogue* nun *Contributions catholiques à l'œcuménisme*.

Das Konzil, das Vorarbeiten wie jenen von Congar Wesentliches verdankte, diese aber auch noch einmal in lehramtliche Anerkennung und weltkirchliche Weite überführte, machte deutlich: Die Katholiken (und auch Katholikinnen)¹²⁹ waren Teil der Ökumene geworden. Zugleich machte es sich eine Grundintuition Congars zu eigen: Die Aufgabe der Ökumene ist mehr denn je ein gemeinschaftliches *aggiornamento* des christlichen Glaubens, in dem dessen Vielfalt und Reichtum zum Dienst an der Welt wird.

126 Dazu Jean RIGAL, *L'ecclésiologie trinitaire du Père Congar*, in: BLE 106, 2005, 159–179.

127 FOUILLOUX, Yves Congar (wie Anm. 11), 258.

128 Vgl. Avertissement, in: CONGAR, *Sainte Église* (wie Anm. 60), 7. Zwar ist das Buch in diesem Sinn keine systematische Abhandlung, aber sowohl von den Einzelbeiträgen her als auch durch die Aufnahme der umfangreichen und zahlreichen Rezensionen Congars seit den 1930er-Jahren eine schier unerschöpfliche Quelle ekklesiologischer Reflexionen.

129 Vgl. Katholikinnen und das Zweite Vatikanische Konzil. Petitionen, Berichte, Fotografien, hrsg. v. Regina HEYDER u. Gisela MUSCHIOL, Münster 2018.