

SIMON BEENTJES/PETER DE MEY

Die »Journées oecuméniques« in Chevetogne zwischen Weltkrieg und Konzilsankündigung (1942–1959)

Hauptakteure, Themen und Entwicklung

Auch wenn der zeitliche Fokus des vorliegenden Bandes auf den 1950er-Jahren liegt, muss dieser Beitrag über die Journées Oecuméniques, die zwischen 1942 und 1999 jährlich im Benediktinerkloster von Chevetogne stattfanden, schon in den 1940er-Jahren beginnen. Die Journées Oecuméniques sind aus den wachsenden Spannungen im festen theologischen Gerüst der katholischen Kirche in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entstanden¹. Bei den ersten Treffen in Chevetogne ging es hauptsächlich darum, neue Wege für die katholische Theologie zu finden. Obwohl die Ökumene hier von großer Bedeutung war und ab 1947 auch nichtkatholische Theologen an den Treffen teilnahmen, insbesondere um gemeinsam die Quellen der christlichen Glaubenstradition zu studieren, war das Streben der ökumenischen Bewegung nach kirchlicher Einheit an sich nicht der unmittelbare Anlass für die Treffen in Chevetogne. Dies im Unterschied zu Initiativen wie etwa der Katholischen Konferenz für ökumenische Fragen des späteren Kardinals Johannes Willebrands (1909–2006), die die Instruktion *Ecclesia Catholica* als Bezugspunkt hatten².

Wenn das so genannte »Ressourcement«, das Aufbrechen der starren Strukturen der katholischen Theologie durch eine tiefere Betrachtung der Quellen, der Hauptgrund für die Gründung der Journées Oecuméniques war, so zeigt diese Initiative auf perfekte Weise, wie sich Ressourcement und Ökumene von Anfang an und auf ganz natürliche Weise ergänzt haben. Ein Blick auf die verschiedenen Tagungen der Journées Oecuméniques zwischen 1942 und der Ankündigung des Konzils im Jahr 1959 zeigt, wie das Prinzip des Ressourcement dazu beitrug, einen Dialog zwischen katholischen Theologen auf der einen Seite und orthodoxen und protestantischen Theologen auf der anderen Seite zu schaffen. In diesem Beitrag werden die Tagungen der Journées Oecuméniques deshalb in chronologischer Reihenfolge besprochen. Abschließend folgen dann einige Bemerkungen zur ökumenischen Relevanz des Ressourcement.

Innerhalb dieser chronologischen Betrachtungsweise kann man grob von drei aufeinander folgenden Tagungsreihen sprechen, die jeweils unterschiedliche thematische Ausrichtungen hatten. Zwischen 1942 und 1947 zielten die Tagungen auf ein besseres Verständnis der großen Probleme der katholischen Theologie ab, indem die Mentalitätsunterschiede

1 Für Literatur über die *Journées Oecuméniques*: O. ROUSSEAU, Les journées oecuméniques de Chevetogne (1942–1967), in: *Au service de la Parole de Dieu. Mélanges offerts à Mgr A.-M. Charue, évêque de Namur*, Gembloux 1969, 451–485; Albert VERDOODT, Les colloques oecuméniques de Chevetogne (1942–1983) et la réception par l'Église catholique de charismes d'autres communions chrétiennes, Chevetogne 1986.

2 Siehe auch den Artikel über die Bedeutung der Katholischen Konferenz für Ökumenische Fragen, an anderer Stelle in diesem Band.

zwischen dem Katholizismus und den anderen christlichen Konfessionen untersucht wurden. Im Zeitraum von 1949 bis 1953 konzentrierten sich die Treffen auf ein bestimmtes Thema wie etwa die Bibel oder die Gnade, dann jedoch aus ökumenischer Perspektive. Dies bedeutete, dass die unterschiedlichen Ansichten der theologischen Traditionen zu diesen Themen analysiert wurden. Nach 1953 wurden die Themen dann explizit ekklesiologischer und befassten sich mit den theologischen Grundlagen der Kirche wie der Taufe oder dem Heiligen Geist. Diese Tagungen wurden fortgesetzt, bis die Ankündigung des Konzils alle Pläne änderte und eine neue Reihe von Tagungen zur Vorbereitung des Konzils begann. Bevor ich nun mit dem ersten Treffen im Jahr 1942 beginne, sollen zunächst kurz die Initiatoren der Journées Oecuméniques sowie ihre Gründungsgeschichte vorgestellt werden.

1. Zuflucht in Chevetogne

Es ist allgemein bekannt, dass die katholische Theologie in den späten 1930er- und frühen 1940er-Jahren in eine neue Phase der Anfechtung eintrat. Die modernistische Krise war zwar vorbei, aber neue Kontroversen traten auf den Plan. In diesem Kontext versuchte Papst Pius XII. (1939–1958) einige klare Grenzen für die theologische Debatte zu setzen. Zu diesem Zweck veröffentlichte er im Jahr 1943 zwei ausdrücklich theologische Enzykliken, *Divino Afflante Spiritu* und *Mystici Corporis Christi*. Diese Enzykliken prangerten einerseits an, was in der zeitgenössischen Theologie nach Einschätzung Roms falsch war, versuchten aber andererseits auch festzustellen, wo die Bedürfnisse in der katholischen Theologie durch neue Impulse und Anweisungen erfüllt werden könnten³. Während wir *Divino Afflante Spiritu* vor allem als »Türöffner« für die Bibelwissenschaft kennen, können wir das Gleiche von *Mystici Corporis Christi* für die Ekklesiologie nicht sagen. Stattdessen bestand eine wichtige Aufgabe von *Mystici Corporis* darin, verschiedene katholische Interpretationen der Kirche als mystischer Leib Christi, die als *weniger richtige oder ganz verfehlte Ansichten* bezeichnet wurden, zu verurteilen⁴. Die vorherrschende Mentalität vieler katholischer Theologen ging dahin, dass neue Wege in der Theologie zur Lösung akuter Probleme nur dann beschritten werden konnten, wenn sie vom Lehramt der Kirche in der Person des Papstes gebilligt wurden.

Natürlich gab es auch Ausnahmen: Theologen, die unkonventionelle Positionen vertraten, die sie in Konflikt mit dem Lehramt brachten. Das berühmteste Beispiel ist der französische Dominikaner Marie-Dominique Chenu (1895–1990), der in seiner »École de Saulchoir« schrieb, dass die Methodik der Theologie vom menschlichen Leben losgelöst sei, und deshalb mehrere methodische Verbesserungen für das Theologiestudium vorschlug⁵. Nach Angaben des Heiligen Offiziums war dies nicht akzeptabel und sein Buch wurde 1942 auf den Index gesetzt. Im selben Jahr wurde auch das Buch »Essai sur le problème théologique« seines weniger bekannten Mitbruders, des belgischen Dominikaners Louis Charlier (1898–1981), auf die Liste gesetzt. Charlier hatte in seinem Buch argumentiert, dass sich das Dogma im Laufe der Zeit entwickeln kann, während die vorherrschende katholische Ansicht war, dass sich nicht das Dogma selbst, sondern nur unser Verständnis des Dogmas entwickeln kann. Damit widersprach er einem der neuscholastischen Grundsätze der katholischen Theologie: der Unveränderlichkeit des Dogmas⁶.

3 Karim SCHELKENS, *Papal Leadership in the First Half of the Twentieth Century: Resistance and Renewal*, in: *The Cambridge Companion to Vatican II*, hrsg. v. Richard GAILLARDDETZ, Cambridge 2020, 41–61.

4 PIUS XII., (29. Juni 1943), *Mystici Corporis Christi*. Abgerufen 21. März 2022 von: https://www.vatican.va/content/pius-xii/de/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html.

5 Marie-Dominique CHENU, *Le Saulchoir, une école de théologie*, Kain 1937.

6 Jürgen METTEPENNINGEN, *Nouvelle Theologie – New Theology. Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*, London, 2010; R. GUELLUY, *Les Antécédents de l'encyclique Humani Generis dans*

Diese Sanktion gegen Louis Charlier führte schließlich auch zum Rücktritt seines ehemaligen Professors an der Universität von Löwen, René Draguet (1896–1980). Es war klar, dass Notizen aus Draguets Kurs die Grundlage für Charliers Buch bildeten⁷. Der Weggang von Draguet hatte zudem große Auswirkungen auf die Theologische Fakultät von Löwen, denn die Fakultät verlor ihren wichtigsten Impulsgeber für die lebhafteste Debatte über das Verhältnis zwischen spekulativer Theologie und Schrift. Dieser Verlust hatte auch Folgen für den Theologischen Kreis: eine Gruppe von etwa 30 Studenten und Professoren, die sich trafen, um theologische Probleme zu diskutieren. Angesichts der Verdächtigungen gegen Draguet wurden diese Treffen eingestellt. Einer der Teilnehmer fasste jedoch den Plan, ähnliche Diskussionsrunden im Kloster von Chevetogne zu organisieren, wo es wahrscheinlich weniger Überwachung und Kontrolle durch die römischen Behörden geben würde⁸.

Der Initiator dieses neuen Plans war Charles Moeller (1912–1986). Obwohl Moeller nicht an der Theologischen Fakultät in Löwen studiert hatte, arbeitete er dort zu dem Zeitpunkt an einer Dissertation über die neochalzedonische Christologie, als die Draguet-Affäre den Theologischen Kreis erschütterte. In den Jahren der Journées Oecuméniques war Moeller der Klassenlehrer der fünften Poësis-Klasse an einer Hochschule in Brüssel und war ab 1954 an der Universität Löwen zuständig für Philosophische Fächer und später auch für Ökumene. Während und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil hatte sich Moeller einen Ruf als Experte für Ökumene erworben, da er in der Theologischen Kommission des Konzils beteiligt war und später Sekretär des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen wurde. Moellers Interesse für die Ökumene geht auf eine Veranstaltung zurück, die Moeller als Jugendlicher besucht hatte, auf welcher der Ökumene-Pionier und Gründer von Chevetogne, Lambert Beauduin OSB (1873–1960), gesprochen hatte⁹. Obwohl Moeller selbst nicht wie Beauduin Benediktinermönch wurde, absolvierte er einen großen Teil seines Studiums in der Benediktinerabtei Mont Cesar in Löwen. Dort hatte er auch den Benediktinermönch kennengelernt, der ihm später bei der Organisation der Journées Oecuméniques geholfen hat: Clément Lialine (1901–1958).

Clément Lialine war ein russischer Emigrant, der von der Orthodoxie zum Katholizismus konvertiert war. Dennoch behielt er sein ganzes Leben lang ein starkes Interesse an der orthodoxen Spiritualität, Liturgie und Theologie¹⁰. Dies war auch der Hauptgrund, warum er sich 1930 der Gemeinschaft von Chevetogne anschloss. Lambert Beauduin hatte diese Gemeinschaft der christlichen Einheit 1925 gegründet, nachdem Papst Pius XI. (1922–1939) den Benediktinern aufgetragen hatte, die Einheit zwischen den verschiedenen Konfessionen zu fördern¹¹. Zu diesem Zweck hatte Beauduin seinen Plan für eine Gemeinschaft umgesetzt, in der sowohl die byzantinische als auch die lateinische Liturgie gefeiert werden sollte¹². Beauduin war es auch, der Lialine in die Gemeinschaft aufnahm, zunächst als Lehrer, später als Mönch. Lialine war auch an der Zeitschrift der Gemeinschaft »Irénikon« beteiligt, sowohl als Herausgeber als auch als Autor mehrerer Artikel. In dieser Zeitschrift reflektierten

les sanctions romaines de 1942: Chenu, Charlier, Draguet, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 81, 1986, 421–497.

⁷ Ward DE PRIL, *Theological Renewal and the Resurgence of Integrism: The René Draguet Case (1942) in Its Context*, Leuven 2016.

⁸ Étienne FOUILLOUX, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIXe et XXe siècle. Itinéraires européens d'expression française*, Paris 1986, 782.

⁹ Albert HOUSSIAU, *In memoriam Mgr Charles Moeller*, in: *Revue Théologique de Louvain* 17, 1986, 253–257.

¹⁰ Olivier ROUSSEAU, *In memoriam: Clément Lialine*, in: *Irénikon* 31, 1958, 165–182.

¹¹ Pius XI. schrieb den apostolischen Brief *Equidem Verba* dazu. Zur Geschichte des apostolischen Briefs *Equidem Verba* und der Gründung des Klosters der Union: FOUILLOUX, *Les catholiques et l'unité chrétienne* (wie Anm. 8), 143–150.

¹² Jacques MORTIAU/Raymond LOONBEEK, *Dom Lambert Beauduin visionnaire et précurseur (1873–1960). Un moine au coeur libre*, Paris 2005, 109–124.

die Autoren über Fragen der christlichen Einheit. Er selbst hatte 1938 einen einflussreichen Artikel mit dem Titel »La méthode irénique« verfasst. In diesem Artikel hatte er versucht, den Dialog zwischen den Kirchen zu strukturieren, indem er einen methodischen Rahmen für den Vergleich verschiedener theologischer Positionen entwarf¹³. Es war ein Versuch, eine solide Grundlage für den Dialog in der Theologie zu finden, lange bevor die Förderung der christlichen Einheit eine strukturelle Angelegenheit wurde.

Als Moeller 1942 an Lialine mit dem Vorschlag herantrat, in Chevetogne Treffen im Geiste des Theologischen Kreises von Louvain zu organisieren, brachte er eine andere Welt ins Kloster. Obwohl Lialine von der Draguet-Affäre und dem kritischen Geist einer neuen Generation französischsprachiger Theologen gewusst haben muss, bildete die Analyse von Problemen der katholischen Theologie nicht die Hauptaktivität von Chevetogne und Irénikon. Jedoch ließen sich die beiden Welten leicht miteinander verbinden, weil Moeller sich für die Ökumene interessierte und Lialine eine selbstkritische Haltung in seiner Methodik des Dialogs hatte. Als Lialine und Moeller gemeinsam die ersten »Journées Oecuméniques« organisierten, reflektierten diese Treffen den Stand der katholischen Theologie mit Hilfe von Perspektiven aus anderen theologischen Traditionen.

2. Das Herz der Theologie: 1942, 1943, 1945, 1947

Obwohl die Dokumentation dieser ersten Treffen eher spärlich ist, gibt es einige Notizen in den Archiven der Kommunität von Chevetogne und in den Archiven von Charles Moeller. Bei jeder Sitzung, bei der Moeller anwesend war, machte er sich Notizen. Einige Notizen wurden in einem Artikel für die Veröffentlichung in Irénikon überarbeitet, aber die Notizen der ersten Treffen blieben unveröffentlicht. Im Jahr 1952 hatte Moeller den Plan, diese Notizen in einem Buch zu verarbeiten, das einen Überblick über die bisherigen Journées Oecuméniques geben sollte. Das Buch wurde zwar nie fertiggestellt, aber das Manuskript gibt uns immer noch einen wichtigen Einblick in diese frühen Treffen¹⁴.

Bei dieser ersten Sitzung der Journées Oecuméniques, die damals noch »Journées Théologiques« hießen, waren nur sechs Teilnehmer zugegen. Neben Moeller und Lialine waren dies die Benediktiner Jacques Dupont OSB (1915–1998), Théodore Strotmann OSB (1911–1987) und Robert van Cauwelaert OSB (1906–1986), die sich zu dieser Zeit in der Gemeinschaft von Chevetogne aufhielten. Der einzige Teilnehmer von außerhalb der Gemeinschaft, neben Moeller, war der Kirchenhistoriker Roger Aubert (1914–2009). Genau wie Moeller war Aubert ein Doktorand an der Theologischen Fakultät von Löwen. In den folgenden Jahren wurden drei der Teilnehmer, Aubert, Strotmann und Dupont, zu häufigen Besuchern und auch Referenten in Chevetogne. Das Forschungsgebiet Auberts war die Kirchen- und Theologiegeschichte nach dem Tridentinischen Konzil¹⁵. In seinen Beiträgen zu den Journées Oecuméniques versuchte er oft deutlich zu machen, wie die katholische Theologie auf die historischen Entwicklungen innerhalb und außerhalb der Kirche reagiert hatte. Das Hauptinteresse von Strotmann galt der Einheit und Trennung in den christlichen Kirchen¹⁶. Für ihn stand dieses Thema in engem Zusammenhang mit den Kirchenvätern und ihrer Vision der Kirche. Sein Benediktinerkollege Jacques Dupont war ein Neutestamentler, der sich für eine Rückkehr zur Bibel einsetzte, um ein neues Licht auf die ökumenisch sensiblen Themen

13 Clément LIALINE, *De la méthode irénique*, Amay sur Meuse 1938.

14 Charles MOELLER, *Le mouvement pour l'unité à la croisée des chemins. Dix années d'oecuménisme à Chevetogne, 1942–1951*, Manuskript aufbewahrt im Archiv des Klosters von Chevetogne.

15 Karim SCHELKENS / Dries BOSSCHAERT, Roger Aubert, in: *Kirchengeschichte im Porträt. Katholische Kirchenhistoriker im 20. Jahrhundert*, hrsg. v. Gregor WURST u. Jörg ERNESTI, Freiburg i. Br. 2016, 45–56.

16 Emmanuel LANNE, *In memoriam. Dom Théodore Strotmann*, Irénikon 60, 1987, 54–60.

zu werfen, die darunter litten, dass die Exegeten den historischen und religiösen Kontext des Neuen Testaments nicht berücksichtigten¹⁷.

Das Thema der ersten Tagung im Jahr 1942 lautete »Écriture, magistère et oecuménisme«. Bei diesem Treffen analysierten die Teilnehmer das gestörte Verhältnis zwischen Schrift und Lehramt in der katholischen Theologie. In Anlehnung an die Argumentation von Draguet schrieb Moeller, dass die theologischen Handbücher, die für die Ausbildung in den Priesterseminaren verwendet wurden, die Heilige Schrift nur als *auctoritates* in der Theologie behandelten. Damit reduzierten diese Handbücher biblische Fragmente zu bloßen Beweisen für dogmatische Behauptungen. Die deduktive Argumentation der spekulativen Theologie, die in diesen Handbüchern verwendet wurde, hinderte die Theologen also daran, den Reichtum der Quellen selbst aufzuzeigen. Moeller schrieb, dass, anstatt die eine, die Schrift, in den Dienst der anderen, des Lehramtes, zu stellen, beide wichtigen Linien der Theologie in der lebendigen Tradition der Kirche, zum Beispiel der Liturgie, zusammenkommen müssen.

Diese Inkarnation von sowohl Schrift und Lehramt in der lebendigen Tradition der Kirche erforderte eine andere, dynamischere Beziehung zwischen beiden. Man musste anerkennen, dass es in der Schrift immer mehr gab als im Lehramt, was bedeutete, dass das Lehramt die Schrift als seine Quelle nicht erschöpfen konnte. Andererseits musste man sich bewusst sein, dass es im Lehramt immer mehr gab als in der Schrift, was bedeutete, dass das Lehramt nicht nur auf Fragmente der Schrift zurückgeführt werden konnte. In gewisser Weise könne die Schrift helfen, das Lehramt zu verstehen, und das Lehramt könne helfen, die Schrift zu verstehen, ohne sich gegenseitig vollständig zu erklären¹⁸.

In ihren Ausführungen über den vernachlässigten Reichtum der Quellen und ihren Vorschlägen für eine Neubewertung derselben näherten sich die Teilnehmer des JOC-Treffens der orthodoxen Kritik an der katholischen Theologie an. Dies war kein Zufall, denn Moeller verwies auf den Ersten Kongress der orthodoxen Theologieschulen 1936 in Athen als Inspiration für die Diskussionen während dieses ersten Treffens in Chevetogne¹⁹. Aufgrund zweier bahnbrechender Vorträge des orthodoxen Theologen Georges Florovsky (1893–1979) war diese Athener Konferenz zu einem Meilenstein in der neopatristischen Bewegung der orthodoxen Christenheit geworden. Florovsky hatte argumentiert, dass die orthodoxe Theologie zu sehr von westlichen Einflüssen geprägt sei. Daher sollte die orthodoxe Theologie mit dem scholastischen Schema des Westens brechen und zu der Denkweise der Kirchenväter zurückkehren²⁰. Obwohl diese Schriften Florovskys der katholischen Theologie nicht sehr positiv gegenüberstanden, sahen die katholischen Theologen auf den Journées Oecuméniques in Florovsky einen Gesprächspartner für das, was sie »Ressourcement«, die Rückkehr zu den Quellen, nennen würden.

Die orthodox-katholische Dynamik wurde auf dem zweiten Treffen 1943 in Chevetogne unter dem Titel »Les signes de l'Église dans le catholicisme et l'orthodoxie« weiter untersucht. Zuzufolge der Enzyklika *Mystici Corporis* diskutierten die Teilnehmer vor allem die Ekklesiologie sowohl des Katholizismus als auch der Orthodoxie²¹. Obwohl Moeller erklärte, dass sowohl die Orthodoxie als auch der Katholizismus die Kirche als Zeichen Christi interpretierten, kam er zu dem Schluss, dass die orthodoxe und die katholische Theologie unterschiedliche Konzepte von *Zeichen* hätten und daher auch unterschiedliche Ekklesiologien kannten. Für die katholische Theologie sei das Amt das Hauptzeichen Christi

17 Benoît STANDAERT, »Au carrefour des Écritures«. Le Père Jacques Dupont, moine exégète (Ottignies: Publications de Saint-André, 1998).

18 MOELLER, Le mouvement pour l'unité (wie Anm. 14), I, 1–16.

19 Ebd., 1.

20 Viorel COMAN, Neo-Patristic Movement, in: Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, Turnhout 2020, 347–353.

21 Clément LIALINE, Une étape en ecclésiologie. Réflexions sur l'encyclique »Mystici Corporis«, Irénikon 19–20, 1946–1947, 129–152, 283–317, 34–54.

in der Kirche, während für die orthodoxe Theologie das Charisma dieses Zeichen sei. Um Amt und Charisma wieder zusammenzubringen, sollte man nicht in die Zeit des Schismas zurückkehren, sondern in das apostolische Zeitalter. In diesem apostolischen Zeitalter gab es ein »median kirchliches Bewusstsein«²², das sowohl die zeitlichen als auch die ewigen Aspekte der Kirche verbunden hatte. Es sei die Psychologie des Schismas gewesen, die Amt und Charisma in den beiden theologischen Strömungen auseinandergetrieben habe. Um diese Trennung zu durchbrechen, mussten beide Seiten des Schismas in die Denkweise des apostolischen Zeitalters und der Kirchenväter eintauchen²³.

Während das erste Treffen der Journées Oecuméniques aufgrund seines Themas noch als Fortsetzung des theologischen Kreises in Löwen angesehen werden konnte, trug dieses zweite Treffen stark die Handschrift der Gemeinschaft von Chevetogne. Für Benediktiner wie Dupont und Strotmann waren das apostolische Zeitalter und die Kirchenväter die gemeinsamen Quellen, die für die Wiederherstellung der christlichen Einheit notwendig waren. Auch die Ideen von Clément Lialine waren leicht zu erkennen, denn die Psychologie des Schismas und die Identifizierung grundlegender Gegensätze zwischen den theologischen Traditionen waren Schlüsselemente seiner Arbeit. Es war geplant, diese Richtung mit einem Treffen über die verschiedenen Anthropologien, die den theologischen Traditionen zugrunde liegen, fortzusetzen, aber die Eskalation des Zweiten Weltkriegs in Belgien machte es unmöglich, ein Treffen im Jahr 1944 zu organisieren. Die nächste Veranstaltung fand 1945 statt, aber schließlich entschied man sich aufgrund der Freude über das Ende des Krieges, mit dem Thema »Les Églises au sortir de la deuxième guerre mondiale« einzusteigen.

Ab den Journées Oecuméniques von 1945 sind die Programme im Archiv von Charles Moeller erhalten geblieben. Daher wissen wir, welche Referenten einen Beitrag zum Treffen von 1945 geleistet haben, nämlich: Roger Aubert, Charles Moeller, François Vandembroucke (1912–1971), Jean Leclercq (1911–1993), Jean Daniélou (1905–1974), Olivier Rousseau (1898–1984) und Clément Lialine. Die Artikel von Vandembroucke und Leclercq versuchten, das Bild zu entschärfen, dass der mittelalterliche Katholizismus mit der östlichen Tradition unvereinbar sei. Sie wiesen auf das Mönchtum als die andere Seite des mittelalterlichen Katholizismus hin, neben der Scholastik²⁴. Mit seiner starken patristischen Ausrichtung könne das mittelalterliche Mönchtum daher eine Brücke zur Orthodoxie sein. Lialine und Moeller nahmen auch den Dialog mit der Orthodoxie auf, indem sie die Werke der orthodoxen Theologen Vladimir Lossky (1903–1958), Sergei Bulgakov (1971–1944) und Georges Florovsky diskutierten. Neben den Diskussionen über die Orthodoxie und orthodoxe Theologen gab es auch einige Referenten, die sich mit der Theologie von Karl Barth und ihren Unterschieden zur katholischen Theologie befassten.

Der Name von Jean Daniélou ist in der Gruppe der Referenten wohl am auffälligsten. Der Jesuit, der an der berühmten Theologischen Fakultät von Lyon ausgebildet wurde, wurde eingeladen, über die Bewegung und die Richtung des religiösen Denkens in Frankreich in den letzten Jahren zu sprechen. In seiner Rede vertrat er die Ansicht, dass die katholische Theologie den Kontakt zum menschlichen Leben verloren habe und durch eine Rückbesinnung auf die Quellen neu belebt werden könne. Obwohl dies für die in Chevetogne anwesenden Theologen keine neue Botschaft war, fügte Daniélou der Analyse eine weitere Dimension hinzu, nämlich die der modernen Philosophie. Die in Frankreich nach dem Krieg vorherrschenden philosophischen Richtungen, der Marxismus und der Existenzialismus, könnten als Spiegel für die Theologie dienen. Wenn die katholische Theologie in diesen Spiegel schauen würde, würde sie sehen, dass Kategorien wie Geschichtlichkeit und Subjektivität in der katholischen Theologie keinen Platz hätten. Daniélou zufolge könnte die Theologie

22 MOELLER, *Le mouvement pour l'unité* (wie Anm. 14), II, 16.

23 Ebd., 41f.

24 François VANDENBROUCKE, *Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines*, in: *Nouvelle revue théologique* 72, 1950, 372–389; Jean LECLERCQ, *Médiévisme et unionisme*, in: *Irénikon* 19, 1946, 6–24.

diese Lücken durch eine erneute Beschäftigung mit ihren Quellen füllen: die Heilige Schrift, die Kirchenväter und die Liturgie²⁵.

Als Daniélou seine Rede bei den Journées Oecuméniques in einen Artikel für die Jesuitenzeitschrift »Études« umarbeitete, wurde sie einem großen Publikum vorgestellt. In der Literatur zur Nouvelle Théologie wird dieser Artikel oft als »Manifest« der Nouvelle Théologie zitiert²⁶. Auch wenn dies vielleicht etwas übertrieben ist, da die meisten Ideen von Daniélou alles andere als neu waren, so ist es doch wahr, dass er eine Hinwendung zum menschlichen Leben in der katholischen Theologie widerspiegelt. Auch in den Beiträgen von Moeller und Aubert war diese »anthropologische Wende« das beherrschende Thema²⁷. Dieser anthropologische Aspekt wurde 1947 in der Tagung über »L'anthropologie surnaturelle et l'œcuménisme« weiter ausgearbeitet, die damit an die ursprünglichen Pläne anknüpfte.

1947 nahmen zum ersten Mal protestantische und orthodoxe Theologen an den Journées Oecuméniques teil. Sie waren eingeladen, über die Anthropologien ihrer Traditionen zu sprechen. Die Protestanten Max Thurian (1921–1996), der an der Gründung der Gemeinschaft von Taizé beteiligt war, und Gunnar Rosendal (1897–1988), ein lutherischer Theologe, der der katholischen Bewegung in der schwedischen lutherischen Kirche angehörte, hielten einen Vortrag über die Anthropologie Calvins bzw. über die Anthropologie des Protestantismus im Allgemeinen. Die Anglikaner Geoffrey Curtis (1902–1981) und Patrick John Thompson (1907–1978), die beide eine Affinität zu den Kirchenvätern teilten, hielten ebenfalls einen Vortrag. Nicolas Arseniev (1888–1977) leitete eine Sitzung über die zeitgenössische russische Anthropologie. Insgesamt gab es vierzehn Referenten, von denen fünf einer anderen Konfession angehörten. Unter den neun katholischen Referenten befanden sich der berühmte dominikanische Ökumeniker Yves Congar (1904–1995), der bereits im Jahr zuvor teilgenommen hatte, ohne damals einen Vortrag zu halten, und der Löwener Exeget Lucien Cerfaux (1883–1968). Sie diskutierten über die Anthropologie des Heiligen Thomas beziehungsweise über die Anthropologie des Heiligen Paulus²⁸.

Die Konfrontation der verschiedenen anthropologischen Perspektiven brachte Moeller zu dem Schluss, dass die westliche Tradition in dem Sinne akosmisch war, dass sie den Menschen als isoliertes und individualisiertes Wesen betrachtete. Dieser Anthropologie, die den Menschen nur in sich selbst betrachtet, fehle der Bezug zu Gott. Die orthodoxe Anthropologie hingegen war eher eschatologisch. In dieser Anthropologie konnte der Mensch den verklärten Zustand des Fleisches wiederherstellen, indem er sich des sterblichen Leibes entledigte und dadurch das Irdische mit dem Himmlischen verband²⁹. Obwohl das Treffen im Geiste der irenischen Methodik von Lialine zu einer ausgearbeiteten Synthese führte, die die grundlegenden Unterschiede hervorhob, war es das letzte von Lialine selbst organisierte Treffen. Ab 1949 übernahm sein Mitbruder Olivier Rousseau diese Aufgabe. Obwohl sich die Journées Oecuméniques weiterhin jedes Jahr um ein zentrales Thema drehten, waren die Referenten in dem neuen Format freier in ihrer Entscheidung, wie sie sich diesem Thema nähern wollten. Während sich 1947 die Titel der Beiträge noch alle ausdrücklich auf das

25 MOELLER, *Le mouvement pour l'unité* (wie Anm. 14), III; Jean DANIELOU, *La vie intellectuelle en France*, in: *Études* 78, 1945, 241–254; Jean DANIELOU, *Orientations présentes de la pensée religieuse*, in: *Études* 79, 1946, 5–21.

26 Vgl. z. B. Jon KIRWAN, *An Avant-Garde Theological Generation. The Nouvelle Théologie and the French Crisis of Modernity*, Oxford 2018, 243f.

27 Charles MOELLER, *Humanisme et sainteté: Témoignages de la littérature occidentale*, (UCL Bibliothèque de l'Institut Supérieur des Sciences Religieuses 1), Tournai 1946; Roger AUBERT, *Les grandes tendances théologiques entre les deux-guerres*, in: *Collectanea Mechliniensia* 16, 1946, 17–36. Diese anthropologische Wendung wurde ausführlich untersucht von: Dries BOSSCHAERT, *The Anthropological Turn, Christian Humanism, and Vatican II. Louvain Theologians Preparing the Path for ›Gaudium et spes‹* (1942–1965), Leuven 2019.

28 Programme 1947, in: *Archives d'Amay-Chevetogne, Journées œcuméniques*.

29 MOELLER, *Le mouvement pour l'unité* (wie Anm. 14), IV, hier: 32–35.

Hauptthema »Anthropologie« bezogen, wurde der Bezug zum Hauptthema in den Folgejahren lockerer. Die erste Tagung in diesem neuen Format im Jahr 1949 hatte die Bibel in ihrer ökumenischen Dimension zum Thema.

3. Eine ökumenische Theologie: 1949, 1950, 1951, 1952, 1953

Auf der Tagung über »Bible et Oecuménisme« im Jahr 1949 traten die Katholiken in den Journées Oecuméniques dem Vorurteil entgegen, die katholische Theologie habe der Bibel den Rücken gekehrt, wie dies von orthodoxen und protestantischen Theologen oft behauptet wurde³⁰. Obwohl das Konzept der *lebendigen Tradition* bereits in der Debatte über Schrift und Lehramt während der ersten JOC-Tagung aufgetaucht war, wurde es nun im Dialog mit der protestantischen und orthodoxen Theologie weiterentwickelt. Die protestantische und die orthodoxe Theologie waren durch die französische Theologin Suzanne de Dietrich (1891–1981) bzw. den russischen orthodoxen Laientheologen Paul Evdokimov (1901–1970) vertreten. Unter den katholischen Rednern wurde die exegetische Methode der Formgeschichte als ein wichtiger Schritt zu einer biblischeren Theologie angesehen, da sie die Bibel wirklich in ihrer Einheit betrachtet. In seinen Schlussfolgerungen betonte Moeller die Einheit der Bibel und das »dessein de Dieu« in ihr. Dies war ein wichtiges Thema im Werk der protestantischen Theologin Suzanne de Dietrich, das von Moeller aufgegriffen wurde, da er den Begriff mehrfach verwendete³¹.

Ein weiteres wichtiges Thema der Tagung war die Ausweitung der Heilsgeschichte in der christlichen Gemeinschaft, zum Beispiel durch die Liturgie, wie Evdokimov in seinem Vortrag darlegte³². Hier berührten die Referenten die protestantische Vorstellung von der Kirche als Volk Gottes oder die orthodoxe Liturgie als Beispiele für das biblische Grundverständnis der Theologie³³. Trotz der Wertschätzung dieses biblischen Grundverständnisses in Orthodoxie und Protestantismus ging Moeller in seinen Schlussfolgerungen auf eine Ökumene der Wiederkehr zu. Es sei die Aufgabe der katholischen Kirche, ihr Haus für die getrennten Brüder bewohnbar zu machen, wenn auch in einer Synthese dessen, was an Gutem über die anderen Kirchen verbreitet worden sei³⁴.

Die Ausgabe 1950 mit dem Thema »Théologie de la Parole et œcuménisme« befasste sich sowohl mit der Rolle der Predigt im Christentum im Laufe der Jahrhunderte als auch mit den modernen Herausforderungen des Unglaubens und des Atheismus, denen sich sowohl der Protestantismus, die Orthodoxie als auch der Katholizismus stellen müssen³⁵. Die Referenten Aimon-Marie Roguet O.P. (1906–1991), Élie Mélia (1915–1988) und Jean-Louis Leuba (1912–2005) berichteten über ihre Erfahrungen mit der Predigt in der modernen Ge-

30 Charles MOELLER, Bible et œcuménisme, in: Irénikon 23, 1950, 164–188.

31 In ihrem Buch illustriert De Dietrich die verschiedenen Elemente des Plans Gottes und seines Bündnisses mit der Menschheit anhand der biblischen Bücher: Suzanne DE DIETRICH, Le dessein de Dieu. Itinéraire biblique, Neuchâtel 1945.

32 Paul EVDOKIMOV, La Bible dans la piété orthodoxe, in: Irénikon 23, 1950, 357–368.

33 Die alttestamentliche Vorstellung, dass Gott sich nicht einzelnen Personen, sondern einem Volk offenbart hat, war besonders wichtig für eine Theologie, die die Weitergabe des Wortes Gottes ernst nimmt. Traditionell war dieses Thema in der protestantischen Theologie stärker ausgeprägt, insbesondere durch die Methode der Formgeschichte. MOELLER, Bible et œcuménisme (wie Anm. 30), 165.

34 Ebd., 185f.: *Il faut donc que nous fassions tout pour rendre la maison catholique la plus habitable possible à nos frères séparés. [...] seule l'Église romaine possède, en synthèse mystérieuse, une série de vérités qui sont comme éclatées, délitées, éparpillées par fragments chez nos frères séparés. Mais, entre le trésor réel de l'Église et son témoignage concret, il y a de la marge.*

35 Charles MOELLER, Théologie de la Parole et Oecuménisme, in: Irénikon 24, 1951, 313–343.

sellschaft aus katholischer, orthodoxer und protestantischer Sicht³⁶. Dieser Vergleich führte Moeller zu der Schlussfolgerung, dass jede Konfession heute etwas im Dreieck von Predigt, Katechismus und Kerygma vermisst, das ihre Verkündigung zu einem Erfolg machen könnte. Moeller zufolge ist eine unausgewogene Ekklesiologie die Grundlage für diese Defizite in der Verkündigung. Jede Tradition kannte eine Ekklesiologie, in der nur zwei der drei Ämter Christi (Prophet, Priester und König) wirklich erfüllt wurden. Nur im apostolischen Zeitalter hatten diese drei Ämter in der Kirche zusammengewirkt. Daher war das apostolische Zeitalter der bevorzugte Zeitpunkt, um eine vollständige Ekklesiologie zu finden, die in eine ökumenische Theologie passt³⁷.

Auf der Tagung von 1951 zum Thema »Tradition et oecuménisme« war das Verhältnis zwischen Schrift und Lehramt erneut von größter Bedeutung³⁸. Ausgehend von dem Gedanken, dass die Tradition eine »Conditio sine qua non« für die Lektüre der Heiligen Schrift ist, wurde der Begriff der Tradition in den verschiedenen theologischen Richtungen (z. B. lutherisch, calvinistisch, anglikanisch, orthodox) von mehreren Referenten wie dem russisch-orthodoxen Historiker Pierre Kovalevsky (1901–1978) und dem lutherischen Pfarrer René Blanc untersucht. Mehrere katholische Referenten wie Paul De Vooght OSB (1900–1983), ein Experte für die frühe Reformbewegung und die mittelalterlichen Konzilien, und Edmond Ortigues (1917–2005), ein junger Exeget, der eine Doktorarbeit über die Beziehung zwischen Exegese und Theologie geschrieben hatte, untersuchten ihrerseits die Behauptung des Protestantismus und in geringerem Maße der Orthodoxie, dass die katholische Kirche zwei Quellen der Offenbarung, die Schrift und die Tradition, anerkenne. In seinem Beitrag versuchte Edmond Ortigues beispielsweise, diesen verbreiteten Glauben zu widerlegen, indem er sich mit den Akten des Konzils von Trient befasste³⁹.

Die Frage, welche Stellung die Tradition in der Verbindung zwischen Offenbarung und Kirche einnehmen würde, fügte der Debatte eine ekklesiologische Dimension hinzu. Diese ekklesiologische Dimension bestand in Bildern für die Kirche, die am besten zur orthodoxen und protestantischen Interpretation der Verbindung zwischen Offenbarung und Kirche passten. Während der Protestantismus, insbesondere Karl Barth (1886–1968), argumentieren würde, dass die Kirche sich *gegenüber* der Offenbarung stellt, verortet die Orthodoxie die Offenbarung innerhalb der Kirche. So identifiziert sich die Orthodoxie mit Christus und bevorzugt den Leib Christi als Bild. Auf der anderen Seite würde der Protestantismus die Distanz zwischen Christus und seiner Kirche betonen und die Braut Christi als Bild bevorzugen. Die totale Ekklesiologie, die die katholische Theologie nach Moeller anstreben müsse, solle jedoch beides miteinander verbinden. Die Frage nach den Bildern der Kirche sollte in späteren Tagungen noch ein paar Mal auftauchen.

Im Laufe der Jahre war die Zahl der Teilnehmer auf etwa 40 Personen im Jahr 1951 gestiegen. Bis zur Ankündigung des Konzils kamen jährlich zwischen 30 und 40 Personen zu den Treffen⁴⁰. Damit waren die Journées Oecuméniques zu einem vollwertigen Teil der ökumenischen Aktivitäten von Chevetogne geworden. Als die Editions de Chevetogne 1954 einen Band zu Ehren ihres Gründers Lambert Beauduin herausgaben, der in diesem Jahr 80 Jahre alt wur-

36 Programme 1950, in: Archives d'Amay-Chevetogne, Journées œcuméniques.

37 Ebd., 343: *L'Église des temps apostoliques manifeste clairement une miraculeuse plénitude où sacerdoce, prophétie et royauté se soutiennent mutuellement. [...] C'est l'étude approfondie de l'Église des temps apostoliques qui est le grand lieu théologique de l'œcuménisme.*

38 Charles MOELLER, Tradition et oecuménisme, Irénikon 25, 1952, 337–370.

39 Edmond ORTIGUES, La Tradition de L'Évangile dans l'Église d'après la doctrine catholique, Foi et Vie 49, 1951, 304–322. Der bemerkenswerte Lebenslauf von Edmond Ortigues, der das Priesteramt verließ und ein renommierter Sozialwissenschaftler wurde, ist in einer Sonderausgabe der Zeitschrift »Archives des sciences sociales des religions« über Ortigues in vielen Facetten beschrieben worden: Archives des sciences sociales des religions 173, 2016.

40 Die Listen der Teilnehmer gibt es in: Archives d'Amay-Chevetogne, Journées œcuméniques.

de, stammten fünf der Beiträge in diesem Band von den Journées Oecuméniques die zwei Jahre zuvor stattgefunden hatten⁴¹. Da sich die Journées Oecuméniques von 1952 mit dem Thema »La théologie du Schisme« befassten, konnten ihre Vorträge ohne weiteres in den Beauduin-Band aufgenommen werden, der das Gedenken an das Schisma von 1054, neun Jahrhunderte später, in den Mittelpunkt stellte. Häufige Besucher und Referenten der Journées Oecuméniques wie Yves Congar und Jacques Dupont erörterten das Konzept des Schismas als integralen Bestandteil der christlichen Theologie, während Charles Moeller und Jean Leclercq historische und theologische Hintergründe zu mehreren konkreten Schismen in der Kirchengeschichte lieferten⁴². Ihre Überlegungen zur schmerzhaften Geschichte der Schismen in der Kirche halfen den Ökumenikern ihre Vision von Einheit und Vielfalt in der Kirche zu entwickeln.

Die Journées Oecuméniques von 1953 mit dem Thema »Divinisation: grâce crée, grâce extrinsèque« führten ebenfalls zu einer Veröffentlichung der Editions de Chevetogne⁴³. Es ist klar, dass die Journées Oecuméniques mit dieser Konferenz über die Gnade versuchten, den kontroversesten Themen des ökumenischen Dialogs nicht auszuweichen. Da die Gnadenlehre einer von Luthers Haupteinwänden gegen die katholische Kirche gewesen war, war dies immer noch ein sehr heikles Thema. Der lutherische Pfarrer Henry Bruston (1904–1975) und Bruder Pierre-Yves Emery (*1929) von der Communauté de Taizé wurden eingeladen, dem überwiegend katholischen Publikum die protestantische Sichtweise der Gnade zu erläutern. Insbesondere der katholische Begriff der geschaffenen Gnade war in den Augen der Protestanten inakzeptabel, da er den Primat Gottes in der Gnade untergraben würde⁴⁴. Auch die orthodoxe Sicht der Gnade schien dem Begriff der geschaffenen Gnade nicht sehr wohlwollend gegenüberzustehen. In seinem Beitrag über die Theologie der Vergöttlichung im Osten legte der orthodoxe Theologe Jean Meyendorff (1926–1992) die Palamitische Theologie der Vergöttlichung vor, in der das Konzept der ungeschaffenen Energien sowohl den Primat Gottes bestätigte als auch die Möglichkeit der geschaffenen Gnade ausschloss.

Es oblag den katholischen Referenten, Gérard Philips (1899–1972), Charles Moeller und Jean-Nicolas Walty (1912–2004), zu zeigen, dass die Idee der geschaffenen Gnade mit dem Primat eines rettenden und rechtfertigenden Gottes vereinbar sein könnte. Da dies eine gründliche Untersuchung des philosophischen, historischen und theologischen Hintergrunds der christlichen Gnadenlehre erforderte, entstand 1957 die Veröffentlichung »Grâce et Oecuménisme« von Gérard Philips und Charles Moeller. Nach Ansicht der Autoren fehlte in den Traktaten *De Gratia* in den Handbüchern der katholischen Theologie eine trinitarische Sicht der Gnade. Dies sei bedauerlich, denn eine trinitarische Gnadenlehre könne hilfreich sein, um die Vorurteile gegen die geschaffene Gnade zu bekämpfen⁴⁵. Dennoch wurde auch auf die erheblichen Divergenzen zwischen den verschiedenen Konfessionen in Bezug auf die Gnade hingewiesen. Mit einem impliziten Verweis auf die Enzyklika *Humani Generis* von 1950 kamen sie zu dem Schluss, dass es besser wäre, eine Diskussion in Loyalität mit den getrennten Brüdern zu führen, als einem »schlechten Irenismus« zu erliegen⁴⁶.

41 Hrsg. v. Yves CONGAR, Lucien CERFAUX, and Jacques DUPONT, 1054–1954. *L’Eglise et les Eglises: neuf siècles de douloureuse séparation entre l’Orient et l’Occident*, Chevetogne 1954.

42 Yves CONGAR, *Neuf cents après: notes sur le schisme oriental*, in: 1054–1954: CONGAR/CERFAUX/DUPONT (Hrsg.), *L’Eglise et les Eglises*, (wie Anm. 41), 3–98; Jacques DUPONT, *Le Schisme d’après Saint Paul*, in: ebd., 163–182; Charles MOELLER, *Réflexions sur les schismes à l’époque des premiers conciles (241–260)*, in: ebd., 241–260.

43 Charles MOELLER/Gérard PHILIPS, *Grâce et œcuménisme*, Chevetogne 1957. Diese Veröffentlichung basiert auf: Charles MOELLER, *Théologie de la Grâce et œcuménisme*, *Irénikon* 28, 1955, 19–56.

44 Moeller, *Théologie de la Grâce* (wie Anm. 43), 26f.

45 Ebd., 43–45.

46 MOELLER/PHILIPS, *Grâce et œcuménisme* (wie Anm. 43), 81. Die Enzyklika *Humani Generis* spricht in ihrem letzten Absatz von einem *false* »irenismo«: Pius XII, (12. August 1950), *Humani Generis*. Abgerufen 30. März 2022 von: https://www.vatican.va/content/pius-xii/la/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html.

4. Die ekklesiologischen Konferenzen: 1954, 1955, 1956, 1958

Vielleicht hatten sich die Organisatoren der Konferenz von 1954 über »Baptême et Église«, an der 34 Personen teilnahmen, von einem Artikel inspirieren lassen, den der Dominikanerpater Jérôme Hamer (1916–1996) einige Jahre zuvor in Irénikon veröffentlicht hatte⁴⁷. Auf der Grundlage seiner Analyse der Lehren westlicher und östlicher Kirchenväter über die Gültigkeit der Taufe, wie sie von Häretikern und Schismatikern vollzogen wird, war Hamer zu dem Schluss gekommen, dass »die Taufe, auch wenn sie außerhalb der sichtbaren Einheit vollzogen wird, ihrem Wesen nach ein echtes Element der Kirche Christi ist«⁴⁸. Der kürzlich ernannte Löwener Professor Albert Descamps (1916–1980) wurde gebeten, einen Vortrag über die Theologie der Taufe im Neuen Testament zu halten⁴⁹. Aufgrund seiner Offenheit für den Ansatz der Formgeschichtlichen Schule war er überzeugt, dass das Neue Testament eine »Vielfalt von Theologien der Taufe«⁵⁰ offenbart. Einige Darstellungen verstehen die Taufe als einen Ritus der Reinigung, der zur Vergebung der Sünden führt; andere als das Zeichen der Annahme Christi und des dreieinigen Gottes; eine andere Gruppe verstand sie als »Ritus der Aufnahme in die Kirche« oder als einen Ritus, der »die mystische Vereinigung mit dem auferstandenen Herrn« symbolisiert. Die Theologie der Taufe sei heute aufgefordert, diese Vielfalt noch stärker zu reflektieren⁵¹. Bernard Botte (1893–1980), Benediktinermönch an der Abtei Mont César in Löwen, wurde wohl wegen seines Artikels von 1952 über die Auslegung der Taufriten eingeladen⁵². Der Artikel enthält ein starkes Plädoyer an die Heilige Ritenkongregation, das »Rituale Romanum«⁵³ und seine Riten für die Säuglings- und Erwachsenentaufe wiederherzustellen, wie es 1951 mit der Osternacht geschehen war. Da der Vortrag von Dom Botte der einzige dieser Konferenz ist, der vollständig veröffentlicht wurde, ist er ein wertvolles Zeugnis für die Absicht der Organisatoren, einen berühmten Liturgiker zu bitten, über die kirchliche Bedeutung der Taufe nachzudenken⁵⁴. Für ihn erfordert dies die Aufmerksamkeit auf die drei Dimensionen des Wortes »ἐκκλησία« im Neuen Testament: die liturgische Versammlung, die Ortskirche und die universale Kirche. Für Botte ist die Bedeutung der Taufe als Eingliederung in die Universalkirche unbestritten; in seiner Zeit muss das Gefühl der Zugehörigkeit zur Ortskirche – und des regelmäßigen Kontakts mit ihrem Bischof – sowie eine regelmäßige Teilnahme an ihrer Liturgie betont werden⁵⁵.

47 Jérôme HAMER, Le baptême et l'Église. À propos des »vestigia Ecclesiae«, in: Irénikon 25, 1952, 142–164, 263–275.

48 Ebd., 275.

49 Albert DESCAMPS, Simples réflexions sur la théologie primitive du baptême chrétien, in: UCL-LG, Charles Moeller, Hefte: Nr. 50, 1954, 1.

50 Laut J. GIBLET, Mgr Albert Descamps, exégète et théologien de Louvain, in: Revue Théologique de Louvain 12, 1981, 40–58, kombinierte Descamps den thematischen Ansatz seines Lehrers Cerfaux mit der Dibelschen Formgeschichte. Nach dem Konzil war Descamps weiterhin bereit, über die Taufe im Zusammenhang mit der Einheit der Christen nachzudenken, wie aus, Le baptême, fondement de l'unité in: Battesimo e giustizia in Rom 6 e 8, Rom 1974, 203–234, hervorgeht.

51 *Il ne faut pas synthétiser trop vite ces thèmes, mais les étudier séparément chacun pour lui-même; à l'unité factice d'une synthèse, il faut préférer, en l'occurrence, la riche diversité d'une tapisserie à laquelle bien des artisans ont œuvré*, DESCAMPS, Simples réflexions, 1.

52 Bernard BOTTE, L'interprétation des textes baptismaux, in: La Maison-Dieu 532, 1952, 18–39.

53 Ebd., 36: *Il me paraît évident qu'il est, parmi nos livres liturgiques, celui qui aurait le besoin le plus urgent d'une correction ou même d'une refonte.*

54 BOTTE, Les rapports du baptisé avec la communauté chrétienne, in: Les questions liturgiques et paroissiales 34, 1953, 115–126.

55 Insbesondere die Schlussfolgerung, ebd., 124: *En demandant le baptême, le catéchumène demande à être incorporé à l'Église universelle. De cela, il est parfaitement conscient. Mais cette Église est hiérarchiquement organisée. [...] Aujourd'hui comme aux premiers siècles, tout chrétien est incorporé à une*

Drei Redner aus anderen kirchlichen Traditionen ergriffen ebenfalls das Wort. Der protestantische Gelehrte, der ursprünglich zu dem Treffen eingeladen worden war, André Benoît (1909–1999), war ein Spezialist für die Theologie der Taufe im zweiten Jahrhundert⁵⁶. In einem Artikel aus der gleichen Zeit verteidigte er die »Koexistenz« von Ortsgemeinde und Weltkirche in der frühen Kirche. Anders als in der katholischen Tradition wird der Begriff der universalen Kirche jedoch als die Erfahrung der Gegenwart Christi in der Feier der Taufe und des Heiligen Abendmahls durch die Gemeinde verstanden⁵⁷. Sowohl der anglikanische als auch der orthodoxe Sprecher verweisen auf die Beziehung zwischen der Taufe und der Auferstehung Christi sowie auf die Bedeutung der Liturgie als *locus theologicus*. Laut dem anglikanischen Priester Geoffrey Curtis versteht das *Book of Common Prayer* die Taufe als Eingliederung in den auferstandenen Herrn. Die Vereinigung mit der Auferstehung Christi wird durch das Wirken des Geistes in uns sichtbar, nicht nur für uns selbst, sondern für die gesamte Schöpfung⁵⁸. Der orthodoxe Redner Élie Mélia wies auf die Bedeutung des Ritus des Untertauchens hin, der bedeutet, dass der Getaufte am Opfer Christi und an seiner Auferstehung teilhat. Für ihn bedeutet die Taufe auch die Aufnahme in die örtliche eucharistische Gemeinschaft⁵⁹.

Im nächsten Jahr organisierte die Gemeinde von Chevetogne eine Konferenz über »Ecclesia sponsa«, die Kirche als Braut Christi, mit 41 Teilnehmern. Nach Ansicht von Henri Cazelles (1912–2009) könnte die Metapher der bräutlichen Beziehung zwischen Jahwe und Israel als Reaktion auf das Vorhandensein von Fruchtbarkeitskulten und heiliger Prostitution in den Religionen des Alten Orients entwickelt worden sein⁶⁰. Der Professor für Neues Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Genf, Franz Leenhardt (1902–1990), war wahrscheinlich eingeladen worden, weil er sich in einigen seiner früheren Schriften mit der Kirche im Neuen Testament befasst hatte⁶¹. Die wichtigste Metapher für die Kirche bei Paulus ist die des Leibes Christi, die sowohl auf die mystische Beziehung zwischen den

Eglise locale, soumis à la juridiction d'un évêque. Et de cela nos chrétiens ne sont pas assez conscients. Bottes Verteidigung der Gemeinde endete mit einer Kritik an der Katholischen Aktion: *Rêver d'une cura animarum organisée sur le plan de l'action catholique, suivant les classes sociales, serait, à mon avis, une dangereuse utopie. En tout cas, à l'heure actuelle, la paroisse reste la communauté normale du chrétien.* Ebd., 126.

56 André BENOÎT, *Le baptême chrétien au second siècle. La théologie des Pères* (Études d'histoire et de philosophie religieuses de l'Université de Strasbourg 43), Paris 1953. Benoît, ein Patrologe von der Universität Straßburg, wurde durch Pierre Regard, einen protestantischen Pfarrer aus Mons, Belgien, ersetzt.

57 Vgl. André BENOÎT, *La paroisse dans le christianisme primitif*, in: *Foi et vie* 50, 1952, 215–231, besonders hier: 219–221.

58 Geoffrey Curtis, *L'appartenance à l'Église par le baptême et l'incorporation au Christ et à sa Résurrection par ce sacrement*, in: UCL-LG, Charles Moeller, Hefte: Nr. 50, 1954. Curtis war ein Mitglied der Community of the Resurrection in Mirfield.

59 Élie MÉLIA, *L'insertion dans l'Église par le baptême dans la tradition de l'Église orthodoxe*, in: UCL-LG, Charles Moeller, Hefte: Nr. 50, 1954. Mélia, ein ehemaliger Schüler von Bulgakov in St. Serge, war Rektor der georgischen Gemeinde in Paris. Sein theologisches Werk war hauptsächlich eine Reflexion seiner pastoralen Erfahrung. In derselben Zeit wurde Mélia von Serge Verhovskoi, der von 1944–1952 Professor an St. Sergius gewesen war und die Einladung angenommen hatte, Dogmatik am Orthodoxen Theologischen Seminar von St. Vladimir zu lehren, eingeladen, an einem wichtigen Sammelband mitzuarbeiten. Vgl. MÉLIA, Malaja Cerkov'. *Prihod, kak xristianskaja obščina* [Die kleine Kirche. Die Gemeinde als christliche Gemeinschaft], in: *Pravoslavie v zhizni* [Orthodoxie im Leben]. *Sbornik statei pod redaktsii S. Verkhovskiy*, New York 1953, 85–116. Der Artikel handelt von der Beziehung zwischen der Gemeinde und dem Bischof. In den Schlussfolgerungen dieses Kapitels warnt er vor der doppelten Gefahr, die Bedeutung der Pfarrei herunterzuspielen, indem man sie nicht als die Kirche Christi betrachtet, oder anzunehmen, dass die Pfarrei eine autarke Einheit ist.

60 Cazelles war erst kürzlich Professor am Institut Catholique de Paris geworden.

61 Insbesondere Franz J. LEENHARDT, *Études sur l'Église dans le Nouveau Testament*, Genève 1940.

Gläubigen und Christus als auch auf die soziologische Dimension der Kirche hinweist⁶². In einer anderen Veröffentlichung erörtert er die eheliche Beziehung zwischen Christus und der Kirche in Epheser 5 als eine Variante der Metapher der Kirche als Leib Christi. Wir sind mit Christus durch die Gabe des Heiligen Geistes vereint, dank der Liebe Christi zu uns, die in der Kreuzigung gipfelte⁶³. Die für die patristische Tradition typische Aufmerksamkeit galt dieses Mal ausschließlich dem syrischen Osten. Irénikon hatte bereits 1955 eine Studie des syrisch-katholischen Priesters Gabriel Khouri-Sarkis (1898–1968) über das Fest der Weihe und der Einweihung der Kirche veröffentlicht, das in der syrischen Tradition das liturgische Jahr eröffnet⁶⁴. Der Jesuit François Graffin (1905–2002), der 1951 zum Professor für Orientalisches Christentum am Institut Catholique de Paris ernannt worden war, befasste sich in den Journées œcuméniques mit demselben Thema, jedoch auf der Grundlage einer reichhaltigeren Quellensammlung, den syrischen und chaldäischen Brevieren und den Predigten des syrischen Bischofs Mar Jacob (684–688). Das Hauptziel seines Artikels, der als einziger von der Konferenz 1955 veröffentlicht wurde, war es, diese reiche liturgische Tradition auch im Westen bekannt zu machen⁶⁵. In seinem Beitrag über die Kirche als Braut in der orthodoxen Tradition hebt der orthodoxe Theologe Boris Bobrinskoy (1925–2020) die lehrhaften Themen hervor, die in dieser »Hochzeitsymbolik« mitschwingen. Dazu gehören die Beziehung zwischen Gott und Israel, die Heiligkeit der Kirche und die Sündhaftigkeit ihrer Mitglieder, die Mutterschaft der Kirche, die Beziehung zwischen der Mutter Gottes und der Kirche und die Beziehung zwischen Kirche und Weisheit in Bulgakow. Nach der Konferenz schickte er Moeller eine detaillierte Übersicht über Zitate von Kirchenvätern und orthodoxen Theologen zum Thema »l'action du Saint-Esprit dans l'Eglise-Epouse du Christ«, zum Teil in Vorbereitung auf die nächste Konferenz⁶⁶.

Nur wenige Monate zuvor hatte die Katholische Konferenz für Ökumenische Fragen ihre vierte Tagung in Paris zu einem ähnlichen Thema veranstaltet. Hier sollten die katholische Reflexion über das Wesen der Kirche angeregt werden, indem zwei wichtige Bilder in den Fokus gerückt wurden, nämlich das der Kirche als Braut und das der Kirche als Leib Christi. Anders als in Chevetogne überließ die Katholische Konferenz das Wort nur katholischen Rednern, die als Konvertiten aufgefordert wurden, die Theologie ihrer bisherigen Traditionen zu erläutern. Die Vorträge von Louis Bouyer (1913–2004), Joseph Gill (1901–1989), Willem Hendrik van de Pol (1897–1988) und Horst Michael (1901–1983) hatten alle das Bedürfnis, die Überlegenheit der katholischen Sichtweise zu diesem Thema zu

62 Ebd., 42.

63 Franz J. LEENHARDT, *Réalité et caractères de l'Église*, in: *La Sainte Église Universelle. Confrontation œcuménique* (Cahiers de l'actualité protestante. Hors série 4), hrsg. v. Georges FLOROVSKY, Franz J. LEENHARDT u. Regin PRENTER, Neuchâtel 1948, 59–91, hier: 74.

64 Gabriel KHOURI-SARKIS, *La fête de l'Église dans l'année liturgique syrienne*, in: *Irénikon* 28, 1955, 186–193. Anhand von Zitaten aus dem syrischen Brevier preist der Autor die Kirche als Braut Christi, die die Liebe Christi zu ihr empfängt und erwidert.

65 François GRAFFIN, *Recherches sur le thème de l'Église-Épouse dans les liturgies et la littérature patristique de langue syriaque*, in: *L'Orient Syrien* 3, 1958, 317–336. Die Zeitschrift wurde zwei Jahre zuvor von Khouri-Sarkis gegründet und Olivier Rousseau trug zur ersten Ausgabe »Actualité des Études syriennes«, in: *L'Orient Syrien* 1, 1956, 31–43, mit bei.

66 Bobrinskoy, der den Lehrstuhl für Dogmatische Theologie an der Orthodoxen Theologischen Fakultät von St. Sergius in Paris nur ein Jahr zuvor angenommen hatte, wurde von dem georgischen Priester Melia gebeten, ihn zu ersetzen. Das Thema seiner Vorlesung wird in seiner reifen Kirchenlehre wichtig bleiben. Vgl. Boris BOBRINSKOY, *Le mystère de l'Église. Cours de théologie dogmatique*, Paris 2003. Im Neuen Testament, das »Brautbild« *n'est plus une analogie, c'est la réalité de l'amour divin, du Christ vis-à-vis de son Église et de toute âme humaine que l'Esprit fiance au Seigneur. C'est le mystère des noces éternelles du Christ et de l'Église qui deviennent le fondement de l'amour humain.* (Ebd., 143). Der Abschnitt endet mit einer Reflexion über die Glückseligkeit und das Wohlbefinden in der Kirche. Ebd., 148–151.

betonen. Dennoch bot der Vortrag des Schweizer Theologen Charles Journet (1891–1975) eine reichhaltige katholische Reflexion über das Bild der Kirche als Braut Christi, das sowohl die innige Beziehung als auch den Unterschied zwischen der Kirche und Christus auszudrücken vermag⁶⁷. Journet war ebenso überzeugt, dass die protestantische Abneigung gegen die Anwendung dieses Bildes auf die Kirche überwunden werden kann, indem man der Verbindung von Pneumatologie und Ekklesiologie mehr Aufmerksamkeit schenkt. Der Geist ist »die wirksame Persönlichkeit der Kirche«⁶⁸.

Der Schweizer protestantische Exeget Pierre Bonnard (1911–2003), der für seine begrüßende Reaktion auf *Divino Afflante Spiritu*⁶⁹ bekannt ist, war 1956 zu der Konferenz »L'Esprit-Saint et l'Église« – an der 34 Personen teilnahmen – eingeladen worden, um den neutestamentlichen Hintergrund dieses Themas zu erläutern⁷⁰. Die Beschreibung der genauen Beziehung zwischen dem Geist und der Kirche ist ein heikles Thema. Die christliche Gemeinschaft *ist* der Tempel des Geistes (1 Kor 3,16), aber einzelne Christen können dennoch gegen den Geist handeln. Bonnard folgt Congar, um von einer »Bundesbeziehung« zwischen Kirche und Geist zu sprechen, nicht dass sich aus diesem Bild die Unfehlbarkeit des ordinierten Amtes ableiten ließe⁷¹. Im Neuen Testament ist die Ekklesiologie immer noch von einem »geistlichen Monismus« geprägt, der keine strikte Trennung zwischen den Mitgliedern der Gemeinschaft und ihren Leitern befürwortet⁷². Der Vortrag von Nicolas Koulomzine (1912–1995) hatte ebenfalls einen starken Fokus auf die Heilige Schrift und konzentrierte sich auf den Geist als Offenbarer Christi im Neuen Testament und in der Kirche⁷³.

In seinem ersten Beitrag zu den Journées œcuméniques stellte Emmanuel Lanne (1923–2010) den Beitrag der patristischen Theologie zu diesem Thema vor⁷⁴. Seine Aufmerksamkeit gilt zunächst der Lehre der afrikanischen Theologen von Tertullian bis Augustinus über die Gültigkeit der von Häretikern vollzogenen Taufe. Seiner Meinung nach kann der berühmte Schluss von Buch III des *Adversus Haereses* von Irenäus – den Lanne auf Lateinisch zitiert: *Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia*⁷⁵

67 Charles JOURNET, *L'Église, Épouse du Christ*, in: Archive de la Conference Catholique pour les questions œcuméniques, Chevetogne, Dossier 3, 5. Bei der Behandlung der Konferenz von Chevetogne über *Ecclesia Sponsa* achtet Olivier Rousseau auf die Auswirkungen dieser Idee auf die Abfassung der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *De Ecclesia*. Vgl. ROUSSEAU, *Les journées œcuméniques de Chevetogne* (wie Anm. 1), 472.

68 JOURNET, *L'Église, Épouse du Christ*, 6.

69 Pierre BONNARD, *L'Encyclique Divino Afflante Spiritu et l'orientation de l'herméneutique biblique*, in: *Revue de théologie et de philosophie* 38, 1950, 51–56. Laut Bonnard, einem Professor für Neues Testament an der Freien Fakultät Lausanne, hatte mit dieser Enzyklika *l'aube de l'herméneutique catholique romaine* begonnen.

70 Pierre BONNARD, *L'Esprit-Saint et l'Eglise selon le Nouveau Testament*, in: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 37, 1957, 81–90.

71 Ebd., 85, in Bezug auf Yves CONGAR, *Esquisses du mystère de l'Eglise* (*Unam Sanctam* 8), Paris 1953, 160.

72 Ebd., 88.

73 Nicholas Koulomzine lehrte bereits in St. Serge, wurde aber nach dem Konzil der Nachfolger von Cassien Bézobrazov auf dem Lehrstuhl für Neues Testament. In: Nicholas KOULOMZINE, *Images of the Church in St. Paul's Epistles*, in: *St. Vladimir's Theological Quarterly* 14, 1970, 5–27, hier: 10, wird deutlich, dass er 1 Kor 12,3 – »niemand kann sagen, dass Jesus der Herr ist, außer durch den Heiligen Geist« – als »geistige Gabe« betrachtet.

74 Emmanuel Lanne hatte an der École Pratique des Hautes Études in Paris promoviert und wurde noch im selben Jahr zum Studiendekan des Collegio Graeco in Rom ernannt. Sein Vortrag wurde erst 1970 als »Lo spirito e la Chiesa nella teologia patristica« veröffentlicht, in: *Una ricerca ecumenica. Lo spirito Santo e la Chiesa*, hrsg. v. Emmanuel LANNE, Rom 1970, 153–205.

75 Ebd., 171.

– als eine Reflexion über die Grenzen der Kirche interpretiert werden⁷⁶. Die griechischen Kirchenväter Irenäus von Lyon und vor allem Kyrill von Alexandrien sind nach wie vor sehr hilfreich für eine zeitgenössische theologische Reflexion über die richtige Rolle von Christus und dem Geist im Prozess der Vergöttlichung⁷⁷.

Da das Thema dieser Sitzung thematisch mit dem der Gnade verknüpft war, hatte Moeller Professor Philips noch einmal gebeten, die neuere katholische Lehre über die Beziehung zwischen dem Geist und der Kirche vorzustellen. Er veröffentlichte seinen Vortrag nicht, sondern nahm ihn in seine Kursnotizen auf⁷⁸. Philips forderte die katholischen Theologen auf, den griechischen Kirchenvätern mehr Aufmerksamkeit zu schenken, wenn sie trinitarische Theologie lehren. Auf diese Weise würden sie aufmerksamer für die Vereinigung des Gläubigen mit jeder der göttlichen Personen werden, *ad propria personarum*, wie Thomas von Aquin es nannte⁷⁹. Philips betonte, dass die Vereinigung zwischen der Kirche und dem Heiligen Geist »eine personale Vereinigung ist, keine hypostatische«⁸⁰.

Der Zyklus der ekklesiologischen Konferenzen endete 1958 mit einer Konferenz über die »Présence réelle du Christ dans l'Eucharistie«, bei der wiederum 34 Teilnehmer zugegen waren. Moeller berichtet in seiner Einleitung, wie Professor Leenhardt bereits während ihrer Korrespondenz zur Vorbereitung der Journée über »Ecclesia Sponsa« den Vorschlag gemacht hatte, einen Teil dieser Konferenz einer Diskussion über dieses Thema zu widmen. Er hatte 1948 »Le sacrament de la Sainte Cène« veröffentlicht und seine Studie von 1955 zum selben Thema war von dem katholischen Theologen Joseph de Baciocchi (1915–2009) gut aufgenommen worden⁸¹. Bald darauf wurde Istina auf diese Debatte aufmerksam⁸². Moeller begann eine Konferenz über die Einheit und die Eucharistie vorzubereiten, aber aufgrund einer Tagung des CCQO in Chevetogne und der Einweihung und Weihe der byzantinischen Kirche im Jahr 1957 fand die JOC-Konferenz erst 1958 statt. Sie sollte sowohl Leenhardt als auch de Baciocchi zusammenbringen. In seinen Schlussfolgerungen warnte Moeller jedoch, dass es um mehr geht als die scholastische Debatte über die Transsubstantiation: Es geht um »die Rolle des Heiligen Geistes, die göttliche Gegenwart

76 Ebd., 173: *Coloro dunque che non hanno la fede della Chiesa, non sono della Chiesa e pertanto non possiedono lo Spirito, perché lo Spirito è verità. Essi non possono dissetarsi con la bevanda di giovinezza racchiusa nella Chiesa, dice Ireneo, quindi rigettano lo Spirito.*

77 Ebd., 202: *Nella Chiesa partecipiamo al corpo di Cristo e partecipiamo al suo Spirito, due aspetti diversi della stessa realtà.*

78 Vgl. Gérard PHILIPS, *De Spiritu Sancto et Ecclesia in theologia contemporanea*, Louvain 1957–1958. Die zentrale Bedeutung dieses Themas in seinem theologischen Werk geht auch aus dem Titel einer späteren Festschrift hervor: *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta* (LG 53): *Mélanges théologiques* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 27), Gembloux 1970.

79 Gérard PHILIPS, *Le Saint-Esprit en nous*, Brügge 1948, 129.

80 Gérard PHILIPS, *L'Esprit-Saint et l'Église dans le développement de la Théologie Catholique*, in: UCL-LG, Charles Moeller, Hefte: Nr. 50, 1956. Im Gegensatz zu anderen katholischen Theologen seiner Zeit zeigte Philips großen Respekt vor der Freiheit der Gläubigen und erklärte die Persönlichkeit der Kirche nicht so, dass der Heilige Geist fast als Hypostase der Kirche erscheinen würde. Vgl. Claude GÉRARD, *Le Saint-Esprit et ses œuvres dans la pensée de Monseigneur Gérard Philips*, Rom 1995, 64–66.

81 Franz J. LEENHARDT, « Ceci est mon corps ». Explication de ces paroles de Jésus-Christ (Cahiers théologiques 37), Neuchâtel 1955. Joseph de BACIOCCHI, *Le mystère eucharistique dans les perspectives de la Bible*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 77, 1955, 561–580, beklagt die unzureichende Beachtung der Heiligen Schrift und die übertriebene Betonung der philosophischen Spekulation in der katholischen Theologie. Vgl. Ebd., 562: *Il s'est agi d'abord de bien voir en quel sens le sacramentalisme eucharistique prolonge la structure de la pâque juive ; et pour ce travail le livre de Franz Leenhardt m'a été des plus précieux.*

82 M. LE GUILLOU/A. HENRY, *Un débat sur l'eucharistie ; à propos l'ouvrage du professeur Leenhardt, Ceci est mon corps*, in: *Istina* 3, 1956, 210–240.

in den anderen Sakramenten und im Wort Gottes, die Beziehung der Eucharistie zum mystischen Leib«⁸³.

Die Analyse der Einsetzungserzählungen im Neuen Testament von Jacques Dupont spiegelt fast die Einleitung von Moeller wider⁸⁴. Die theologische Grundlage des Dogmas der Realpräsenz ist der prophetische Hinweis auf das Opfer Jesu am Kreuz in den Einsetzungserzählungen, die allerdings auch zu einem »Mahnmal«⁸⁵ geworden sind. Der orthodoxe Theologe Nicolas Koulomzine hat aus denselben neutestamentlichen Texten zwei Thesen abgeleitet: »1. Die Einsetzung der Eucharistie kann nicht anders verstanden werden als die Einsetzung eines Sakraments nach dem Willen unseres Erlösers; 2. das Sakrament der Eucharistie kann nicht anders verstanden werden als kirchlich nach der Absicht Christi«⁸⁶. Gisbert Ghysens (1911–1993), ein Benediktiner aus Maredsous, hat den Versuch unternommen, die Lehre über die Realpräsenz und die Transsubstantiation des Konzils von Trient auf ökumenische Weise neu zu lesen. Wie Henri de Lubac (1896–1991) in seinem »Corpus Mysticum: L'Eucharistie et l'Église au Moyen-Age« gezeigt hat, ist es hilfreich, sich bewusst zu machen, dass die Theologen des späten 12. und frühen 13. Jahrhunderts den Begriff *substantia* in dem weiten Sinne verwendeten, dass er sich auf die *Realität* (*veritas*) von etwas bezieht⁸⁷. Es ist ratsam, die Veränderung der Substanz der liturgischen Elemente als metaphysisch und nicht als physisch zu erklären⁸⁸.

Franz Leenhardt entschied sich dafür, sein hauptsächlich katholisches Publikum mit der Theologie Calvins über die Gegenwart Christi in der Eucharistie vertraut zu machen. Die Gemeinschaft mit dem Leib Christi ist für Calvin ein Geheimnis, das »durch die geheime Kraft des Heiligen Geistes«⁸⁹ bewirkt wird. Joseph De Baciocchi versicherte seinen protestantischen Lesern, dass katholische Theologen keine Schwierigkeiten damit haben, die Einzigartigkeit des Opfers Christi und der Versöhnung Gottes zu akzeptieren⁹⁰. Im Laufe seiner sorgfältigen Darstellung der katholischen Lehre von der Transsubstantiation – einschließlich des »endgültigen« Charakters der Wandlung der Elemente⁹¹ – wurden Einsichten geteilt, die nach dem Konzil zu einer ökumenischen Annäherung bei diesem Thema führen sollten, wie etwa die Überzeugung, dass der Begriff *Transsubstantiation* nicht in Bezug auf

83 Charles MOELLER, Conclusions, in: UCL-LG, Charles Moeller, Hefte: Nr. 54, 1958, 4.

84 Dupont war ein Benediktinermönch aus Saint-André-de-Clerlande. Jacques DUPONT, »Ceci est mon corps«, »Ceci est mon sang«, in: Nouvelle Revue Théologique 10, 1958, 1023–1041, hier: 1026: *La présence réelle ne constitue, en effet, qu'un aspect de la doctrine eucharistique.*

85 Ebd., 1035: *Les défenseurs du dogme de la présence réelle ont parfois tendance à négliger ou à estomper le caractère symbolique et figuratif du rite eucharistique. [...] Jésus annonce par une action prophétique le sacrifice qu'il va accomplir sur le Calvaire. Signe efficace cependant, car en mangeant de ce pain et en buvant à cette coupe, les Apôtres entrent réellement dans l'Alliance que le sacrifice du Calvaire va sceller. [...] C'est à partir de là qu'il faut poser la question de la présence réelle.* Auch Dupont bezieht sich anerkennend auf Leenhardts Arbeit, wenn er sagt, dass *de prophétique, le rite est devenu mémorial.*

86 Vgl. N. KOULOMZINE, Le caractère sacramental et ecclésial de l'Eucharistie d'après le Nouveau Testament et la tradition de l'Église orthodoxe, in: UCL-LG, Charles Moeller, Hefte: Nr. 54, 1958.

87 Gisbert GHYSSENS, Présence réelle eucharistique et transsubstantiation dans les définitions de l'Église catholique, in: Irénikon 32, 1959, 420–435, hier: 431.

88 Ebd., 434, mit einem Hinweis auf Carlo COLOMBO, Teologia, filosofia e fisica della transsubstantiazione, in: La Scuola Cattolica 83, 1955, 89–124.

89 Franz LEENHARDT, La présence eucharistique, in: Irénikon 33, 1960, 146–172, hier: 149. Vgl. ebd., 155: *Calvin s'intéresse exclusivement à la substance du corps du Christ, tandis que les catholiques, parlant de substance, s'intéressent à celle du pain qui subira une conversion.* Leenhardt zögert nicht, die Einwände gegen die katholische Theologie, die sich in Calvins Abhandlung über das Heilige Abendmahl finden, scharf zu kritisieren. Vgl. ebd., 152.

90 Joseph DE BACIOCCHI, Présence eucharistique et transsubstantiation, in: Irénikon 32, 1959, 139–161, hier: 140f.

91 Ebd., 152.

das thomistische Verständnis von *substantia* zu erklären sei⁹². Dom Rousseau, der Koordinator der Konferenzen in diesen Jahren von Seiten der Chevetogne, charakterisiert diese Sitzung zu Recht als »wahrscheinlich die dichteste von allen im Hinblick auf den Dialog«⁹³.

5. Die Bilanz im Vorfeld des Konzils

Der deutsche Theologe Josef Wohlmuth charakterisierte die Diskussion zwischen Leenhardt und De Baciocchi als *das ökumenische Eucharistiegespräch in der katholischen Theologie*⁹⁴. Vergleicht man jedoch dieses ökumenische Gespräch über die Eucharistie mit den ersten Treffen der Journées Oecuméniques, so wird der Unterschied in dem, was als ökumenisch verstanden wurde, deutlich. Am Anfang dieser ersten Konferenzen stand die feste Überzeugung, dass die christlichen Konfessionen durch unterschiedliche Mentalitäten getrennt waren, die schließlich zu einer Vergrößerung bestimmter Teile der christlichen Theologie führten. Obwohl dies eine allumfassende Sicht des christlichen Gegenübers ermöglichte, in der ihre authentische christliche Inspiration anerkannt wurde, führte es auch zur Konstruktion von fundamentalen Gegensätzen, in denen die katholische Theologie vorgab, dem medianen Bewusstsein am nächsten zu stehen. Diese Behauptungen waren nicht immer mit den selbstkritischen Überlegungen katholischer Theologen vereinbar, die sich über die Theologie der Handbücher aufregten. Ihre Forderung nach einem »Ressourcement« beinhaltete den Vorschlag, dass die katholische Theologie auch selbst näher an das mediane Bewusstsein herankommen könnte, indem sie die Bibel, die Kirchenväter und die Liturgie neu studiert.

Das Gespräch zwischen Leenhardt und De Baciocchi ist ein hervorragendes Beispiel dafür, wie dieses Ressourcement die Horizonte des ökumenischen Dialogs erweitert hat. Als sie ihre unterschiedlichen Ansichten über die Eucharistie diskutierten, war ihr Ausgangspunkt nicht mehr ein abstrakter Gegensatz von Mentalitäten, sondern ein konkretes exegetisches Verständnis der Eucharistie als »Mahnmal«, das beide gemeinsam hatten. Die Tatsache, dass ein Vergleich zwischen den theologischen Positionen nun in erster Linie von den gemeinsamen Quellen her angegangen wurde, markierte eine wichtige Wende. Die katholischen Theologen in den Journées Oecuméniques gaben ihren Ansatz des geschlossenen Gesprächs auf, bei dem es letztlich darum ging, jede abweichende Meinung in ein dominantes theologisches Modell wie »Johanneisch« oder »Eschatologisch« einzupassen, das für den katholischen Geist Sinn ergab. Der neue Ansatz bot Raum für einen offeneren Dialog, denn diese Rückkehr zu den Quellen im Dialog ermöglichte es den Theologen, unerwartete Gemeinsamkeiten in ihren exegetischen, patristischen oder liturgischen Entscheidungen zu entdecken. Natürlich bedeutete dieser Dialog nicht, dass es eine theologische Übereinstimmung als solche gab, aber er fügte ihrem Verständnis von theologischer Uneinigkeit eine Nuance hinzu, zum Beispiel durch die Berücksichtigung von Faktoren außerhalb streng theologischer Bereiche, die zu den Divergenzen beigetragen hatten. Auf diese Weise öffnete Ressourcement den ökumenischen Dialog auch für andere Disziplinen wie Geschichte und Philosophie, die zuvor nur eine geringe Rolle in der ökumenischen Reflexion der katholischen Theologie gespielt hatten.

Dieses biblische und patristische Ressourcement sowie die Dogmengeschichte erwiesen sich als wichtig für die Treffen der Journées Oecuméniques, die im Rahmen des Zweiten Va-

92 Ebd., 154. Ihr Dialog wurde auch nach dem Konzil fortgesetzt, wie sich aus Joseph DE BACIOCCHI, *Église et Trinité dans le mystère eucharistique. Méditation œcuménique*, in: *L'Évangile hier et aujourd'hui: Mélanges offerts au professeur Franz-J. Leenhardt*, Genève 1968, 241–249.

93 ROUSSEAU, *Les journées œcuméniques* (wie Anm. 1), 474.

94 Josef WOHLMUTH, *Noch einmal: Transsubstantiation oder Transsignifikation? Zur Möglichkeit theologischer Beurteilung neuer Lösungsversuche*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 97, 1975, 430–440, hier: 432.

tikanischen Konzils abgehalten wurden. Nach der Ankündigung dieses Konzils beschlossen die Organisatoren des JOC nämlich, alle ihre Kräfte für eine noch intensivere ekklesiologische Vorbereitung der künftigen Konzilsväter einzusetzen, und zwar in den folgenden vier Konferenzen: »Les mouvements/développements de l'ecclésiologie à travers l'histoire des conciles« (1959)⁹⁵; »L'Église locale et l'Église universelle« (1960)⁹⁶; »L'Esprit-Saint, Esprit de vérité et l'infailibilité de l'Église« (1961)⁹⁷ und »Les Douze« (1962)⁹⁸. Eine genauere Untersuchung dieser Beiträge ist im Rahmen dieses Jahrbuchs über Ökumene in den 1950er-Jahren nicht möglich, aber wir stimmen mit Emmanuel Lanne völlig überein, der seine eigene Analyse der »erst weit entfernten und dann nahen Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils in Chevetogne« auf diese Weise zusammenfasst⁹⁹:

- (a) Die in den Kolloquien von Chevetogne erörterten Themen waren für die Debatten des Konzils von zentraler Bedeutung: Episkopat, Kollegialität, Unfehlbarkeit – und ich hätte noch hinzufügen können: die Bedeutung der Ostkirchen und der ökumenischen Beziehungen und sogar die Theologie der irdischen Wirklichkeiten.
- (b) Mehrere der belgischen Teilnehmer an diesen Kolloquien spielten eine entscheidende Rolle im Rat: Mgr. Charue, Gérard Philips, Jacques Dupont und natürlich Charles Moeller und Gustave Thils.
- (c) Mehrere der nichtkatholischen Teilnehmer an diesen Kolloquien – Orthodoxe, Anglikaner und vor allem Protestanten – nahmen auf die eine oder andere Weise an den Arbeiten des Zweiten Vatikanischen Konzils teil, entweder als Beobachter oder als besondere Gäste, und ihre mündlichen oder schriftlichen Äußerungen und Vorschläge während dieser Arbeiten hatten ihren Einfluss¹⁰⁰.

95 Die Akten dieser Konferenz wurden sofort gesammelt in, Bernard BOTTE et al., *Le Concile et les Conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église*, Chevetogne 1960.

96 Diese kürzere Konferenz führte u. a. zu den folgenden Veröffentlichungen: Emmanuel LANNE, *Eglise locales et patriarchats à l'époque des grands conciles*, in: *Irénikon* 34, 1961, 292–321 ; Jean COLSON, *L'épiscopat catholique. Collégialité et primauté dans les trois premiers siècles de l'Église*, (*Unam Sanctam* 43), Paris 1963; Yves CONGAR, *De la communion des Eglises à une ecclésiologie universelle*, in: *L'épiscopat et l'Église universelle (Unam Sanctam, 39)*, hrsg. v. Yves CONGAR, Paris 1962, 227–260.

97 Vgl. Olivier ROUSSEAU et al., *L'infailibilité de l'Église. Journées œcuméniques de Chevetogne*, 25–29 sept. 1961, Chevetogne 1963.

98 Zu den wichtigsten Ergebnissen dieser Konferenz gehören Théodore STROTMANN, *Les coryphées Pierre et Paul et les autres apôtres*, in: *Irénikon* 36, 1963, 164–176 und Hilaire MAROT, *La collégialité et le vocabulaire épiscopal du V au VIIe siècle*, *Irénikon* 36, 1963, 41–60 und 37, 1964, 198–226.

99 LANNE, *Le rôle du monastère de Chevetogne au deuxième concile du Vatican*, in: *The Belgian Contribution to the Second Vatican Council*, hrsg. v. Doris DONNELLY et al., Leuven 2008, 361–388, hier: 370.

100 Ebd.