

CHRISTIAN BAUER

Marie-Dominique Chenu.

Thomismus im Kontext der Nouvelle théologie

Marie-Dominique Chenu (1895–1990) hatte Intuitionen, die für ein ganzes Jahrhundert ausreichten. Seine theologischen Impulse inspirierten die ersten französischen Arbeiterpriester, das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) und die Theologie der Befreiung. Darüber hinaus prägen seine fachwissenschaftlichen Ergebnisse als Mediävist noch immer den Thomasdiskurs. Deshalb ist Karlheinz Neufeld auch unbedingt zuzustimmen, wenn er die gängige Einordnung des Dominikaners Chenu in den theologischen Gesamtzusammenhang zwischen Modernismuskrise und Konzilsöffnung wie folgt präzisiert:

»Es ist [so Neufeld] [...] an der Zeit, diese Gestalt [...] aus dem Gewirr schiefer [...] Zuschreibungen herauszuholen. Chenu kam aus der Thomastradition seines Ordens, die er [...] neu zu artikulieren unternahm. [...] Chenus Verankerung im 13. Jahrhundert und in der pastoralen [...] Gegenwart ergibt eine Konstellation, die sich deutlich von anderen [...] Beiträgen abhebt.«¹

Genau diese kreative Differenz von Diskursarchiven der Vergangenheit und Praxisfeldern der Gegenwart verdankt sich einer ganz bestimmten Thomaslektüre. Deren Spur wird im Folgenden in vier Zeitschritten nachgegangen: 1936–1942–1950–1962. Es handelt sich, so ja auch der Untertitel meines Vortrags, um einen Thomismus im Zeichen der sogenannten *Nouvelle théologie*, um einen »thomisme au risque de l'histoire«²: einen Thomismus also, der sich in die Risikozonen des historischen Denkens wagt. Diese *Nouvelle théologie* hat die Geschichte als eine Konstituente der Theologie wiederentdeckt. Wer einmal vor einem Buchregal mit allen Bänden der *Sources chrétiennes* gestanden ist, wird die Tiefe jenes Raums ermessen können, der Theologie und Kirche dadurch eröffnet wurde – und zwar jenseits des Diskursmonopols einer nach der Modernismuskrise vorherrschenden, durch das Pianische Lehramt sanktionierten und intellektuell wie geistlich reizarmen Neuscholastik römischer Bauart. Im Folgenden geht es um ein überschaubares Set an entsprechenden Hauptpersonen, Schlüsselbegriffen und Grundmetaphern, die alle um ein Kernproblem kreisen: die theologische Autorität geschichtlicher Erfahrung bzw. des historisch Kontingenten überhaupt. Mit ihr beschäftigte sich bereits Chenus Doktorarbeit 1920, sie provozierte – nach allem, was man vor Öffnung der entsprechenden römischen Archive sagen kann – auch die Indizierung seiner Programmschrift *Une école de théologie: Le Saulchoir* 1942 und um sie drehten sich noch die letzten, heftigen Konzilsdebatten des Jahres 1965.

1 Karlheinz NEUFELD, Rezension zu CHENU, Leiblichkeit und Zeitlichkeit, in: ZThK 124, 2002, 360.

2 Vgl. Étienne FOUILLOUX, Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II. 1914–1962, Paris 1998, 99.

1. 1936 – Thomismus in den Risikozonen geschichtlichen Denkens

Zoomen wir nun, beginnend im Jahr 1936, etwas näher an die historische Szenerie heran. Es ist der 7. März 1936, das Thomasfest des vorkonziliaren Heiligenkalenders. Bitte folgen Sie mir in das wallonische Örtchen Kain, wo sich das ›Saulchoir‹ genannte Studienhaus der Pariser Dominikanerprovinz befindet. Chenu war seit 1932 Studienregens seiner Ordensprovinz und damit auch Rektor der Hochschule des Saulchoir. Und in genau dieser Funktion ergreift er nun am genannten Thomasfest das Wort. Vor ihm sitzen etwa 120 Studenten und Professoren. Chenu entwirft ein theologisches Leitbild seiner Hochschule, das er – auf das Ordensmotto *Veritas* anspielend – unter die biblische *Maxime Veritas liberabit vos* (Joh 8,23) stellt: Die Wahrheit wird euch frei machen. Gleich zu Beginn seiner Rede lässt er ein sehr eindrückliches Bild vor dem geistigen Auge seiner Zuhörer aufsteigen:

Welches Bild machen wir uns vom Hl. Thomas? [...] In welcher Haltung stellen wir ihn uns vor? [...] Sie alle kennen das großartige Bildmotiv, das durch Francesco Traini in Pisa eingeführt [...] wurde [...]: der Triumph des Hl. Thomas. Er sitzt auf einem Thron, umringt von den Lehrern der lateinischen und der griechischen Kirche. Ein wenig darunter Platon und Aristoteles: alle Weisheit des Himmels und der Erde stehen ihm zur Seite. Zu seinen Füßen ein besiegtter Mann mit einem Turban [...]: der Araber Averroës³.

Chenu wendet sich gegen die platonisierende Tendenz, die hinter einer solchen Siegesdarstellung steht – er möchte Thomas aus dem überzeitlichen Ideenhimmel wieder auf den Boden irdischer Wirklichkeiten herunterholen:

Es ist [...] gut, wenn die Schüler des Hl. Thomas ihn sich im Augenblick des Triumphes vorstellen, ja – aber sie verbergen dabei zwei unerfreuliche Episoden: die Verurteilungen von 1270 und 1277 [...]. Der Hl. Thomas hat seinen Triumph selbst nicht erlebt. [...] Seine [...] geistliche Haltung [...] war nicht die eines Triumphators in seinem Ruhm, sondern die eines Geistes im Zustand erobernder Neugier. Voller Appetit auf die Wahrheit in jeder Form, ihr unerschrocken folgend, wo auch immer sie sich findet – selbst bei Averroës⁴.

Chenu plädiert für eine historische Rekontextualisierung dieser »spirituellen Freiheit«⁵ des Dominikaners Thomas:

Es ist für das Verständnis des Hl. Thomas [...] nicht unerheblich festzustellen, dass er [...] zu jener Zeit lebte, als sich die Städte ihre Freiheit erkämpften, als das Kreditwesen die gesamte Ökonomie veränderte, [...] als Notre Dame erbaut und der Rosenroman geschrieben wurde [...]. Der Hl. Thomas war ein ebenso wagemutiger wie ausgewogener Meister der geistlichen Strategie, sich auf eine neue Zivilisation einzustellen⁶.

Thomas im Kontext – und zwar im *synchronen* seiner Freunde und Gegner sowie im *diachronen* seiner Vorläufer und Nachfolger –, das war damals etwas unerhört Neues (eine *inaudita novitas* wie die Theologie des Hl. Thomas im Mittelalter). Mit Blick auf die eigene Gegenwart ruft Chenu ein weiteres Bild auf:

3 Marie-Dominique CHENU, *Veritas liberabit vos. La Vérité vous rendra libres* (Jn 8, 32), in: *Sources* 16, 1990, 97–106.

4 Ebd.

5 Ebd.

6 Ebd.

Es scheint, als hätten wir den Hl. Thomas mit Mauern des Wissens umgeben wie eine Burg [...]. Wir haben [...] auf Probleme geantwortet, die sich nicht mehr stellen, um uns vor der Erfahrung zu schützen, dass wir jene Probleme nicht mehr erfassen, vor denen wir heute stehen. Ein tragisches Paradox: anstatt befreiend zu wirken, machte die Wahrheit uns zu Gefangenen. [...] Damit sind wir nun beim innersten Herzen unserer Theologie angekommen. Wir erkennen, dass wir – dem Vorbild unseres Meisters Thomas folgend – Fortschrittmenschen sind. Erobernde und Freie. Und zwar nicht nur aus guten Absichten oder Liberalismus, sondern durch eine lebendige Wahrnehmung der ureigensten Gesetze des theologischen Wissens [...]. [...] Wenn wir die Wahrheit [...] hinter unseren Festungsmauern bewahren möchten, sind es die ›Feinde‹ von Außen, die sie eines Tages [...] außerhalb unserer Burg gewinnen werden. Und sie werden sich nicht einmal mehr die Mühe geben, diese zu belagern, denn sie wird eine tote Stadt sein⁷.

Soweit Chenus Thomasrede von 1936. Er selbst hatte im Saulchoir damals eine Professur für die *Geschichte der christlichen Lehrmeinungen* inne. Als Theologiegeschichtler mit mediävistischem Schwerpunkt kontextualisierte er dabei Vergangenes historisch. Und zwar am 1921 errichteten Thomasinstitut des Saulchoir, das man – so Chenu – nach einiger Zeit bewusst nicht mehr *Institut für Thomasstudien*⁸, sondern *Institut für Mittelalterstudien*⁹ genannt hatte. Dahinter steckt eine wichtige theologische Methodeninnovation. Zunächst arbeitete man am Saulchoir daran, exegetische Methoden der historischen Kritik auf das Thomasstudium anzuwenden:

Wir wollten auf Thomas [...] jene berühmte historische Methode anwenden, die [M.-Joseph] Lagrange für die Bibel benutzt hatte und die ihn an den Rand der Verurteilung brachte¹⁰.

Diese methodologische Neuausrichtung positioniert das Saulchoir jenseits der Differenz von Modernismus und Anti-Modernismus. Mit den einen teilt man die exegetischen Forschungswerkzeuge, mit den anderen die thomistische Grundausrichtung. Es ging um eine »Suche nach dem historischen Thomas«¹¹, die durchaus parallel zu der »Suche nach dem historischen Jesus«¹² verlief. Bei Chenu allerdings – und das ist die angesprochene Methodeninnovation – bereits im Horizont eines exegetischen »third quest«¹³, der in der Bibelwissenschaft heute inzwischen für eine sozialgeschichtliche Rekontextualisierung Jesu im Judentum seiner Zeit steht. Durch Chenu erhielt die *Nouvelle histoire* der profangeschichtlichen *Annales*-Schule damit theologisches Heimatrecht im Saulchoir. Die *Nouvelle théologie* verdankt dieser *Nouvelle histoire* mehr als zumeist bekannt ist. Denn Chenu entwickelte die Methode des Thomasinstituts weiter im Geist der Zeitschrift *Annales*, auf welche die gleichnamige Historikerschule zurückgeht und zu deren ersten Abonnenten er gehörte:

7 Ebd.

8 Marie-Dominique CHENU, *Un théologien en liberté*. Jacques Duquesne interroge le Père Chenu, Paris 1975, 49.

9 Ebd.

10 Ebd.

11 Richard PEDDICORD, *The sacred monster of thomism. An introduction to life and legacy of Réginald Garrigou-Lagrange O.P.*, South Bend 2005, 109.

12 Ebd.

13 Siehe einführend Martin EBNER, *Jesus von Nazareth in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge*, Stuttgart 2003, 17f.

*Meine Forschungen verbanden sich [...] mit der neueren Historiographie, die sich von der Geschichte der großen Männer abwandte und zum alltäglichen Leben hinabneigte. Hinunter zu [...] den Mentalitäten [...]*¹⁴.

Mentalitäten (also: Denkweisen, Geisteshaltungen) – dieser geschichtliche Begriff hat für Chenu eine eigene theologische Tiefe. Denn in ihm verbinden sich Geist und Materie auf inkarnatorische Weise. Mentalitätsgeschichte ist der auf historischem Material gegründete Versuch, dem Geist einer bestimmten Zeit auf die Spur zu kommen. Materialität und Spiritualität bilden die mentale Einheit jeder historischen Alltagswelt. Man muss sich nur einmal die lateinischen Grundworte der beiden Begriffe des Mentalen (lat. *mens*) und des Spirituellen (lat. *spiritus*) vor Augen führen. Chenu hat Theologiegeschichte als Spiritualitätshistorie betrieben. Und diese wiederum historisch kontextuell als christliche Geschichte der Mentalitäten. – Für den Hl. Thomas bedeutete dies: Chenu zeichnet ihn wieder in den Kontext jener armutsbewegten Rückkehr zur *vita evangelica* ein, die in den mittelalterlichen Bettelorden zu einer Renaissance des Evangeliums in den Strukturen der Kirche führte – und zwar bis hinein in die Architekturen einer Pastoral, die sich nun nicht mehr um feudal strukturierte Klöster zentriert, die *majestätisch und unbeweglich wie Burgfesten sind*¹⁵, sondern sich im Herzen einer *auf neue Weise offenen Welt*¹⁶ verortet. Thomas ist damit auch ein exzellentes Beispiel für Chenus Theologieformel in *Une école de théologie*, die diese definiert als eine *Spiritualität, die ihrer religiösen Erfahrung gemäße Vernunftwerkzeuge gefunden hat*¹⁷. In diesen geschichtstheologischen Kontext der *Nouvelle théologie* ist auch Chenus theologiegeschichtliche Interpretation des Modernismusstreits einzuordnen, auf dessen Höhepunkt 1910 das Saulchoir seine Pforten öffnete und dessen Ausläufer er selbst während seines Studiums in Rom noch miterlebt hatte:

*Trotz des dramatischen Schwergewichts dieser Lage, handelt es sich um eine Wachstums-
krise [...], die für einen gesunden Organismus völlig normal ist. Zweifellos ging diese
mit [...] theologischen Gleichgewichtsstörungen einher, die eine Verteidigungsreakti-
on erforderlich machten. Aber das waren nur vorübergehende Turbulenzen [...] einer
spirituellen Operation von immenser Tragweite [...]: der Glaube [...] ergreift Besitz
von neuen Vernunftwerkzeugen. So geschah es [...] bereits mehrere Male in der abend-
ländischen Christenheit: in der karolingischen Renaissance, als sich die grammatische
Kritik in die Lektüre der Hl. Texte einschlich, dann [...] in der Renaissance des 12. und
13. Jahrhunderts, als Abaelard aus der Dialektik ein Instrument der Theologie machte
[...]. [...] Nach der Grammatik und der Dialektik [...] böte sich der Theologie heute die
Historie als ein geeignetes Vernunftwerkzeug an*¹⁸.

14 Marie-Dominique CHENU, Postscriptum 1985, in: DERS., *Une école de théologie. Le Saulchoir*, Paris 1985, 176 (zur Profilierung dieses Ansatzes in Differenz zu Karl Rahner s. Hans-Joachim SANDER, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, in: Peter HÜNERMANN / Bernd-Jochen HILBERATH, *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 4, Freiburg i.Br. 2005, 581–886, hier: 659).

15 DERS., *St. Thomas d'Aquin et la théologie*, Paris 1959, 7.

16 Ebd.

17 CHENU, *Une école de théologie* (wie Anm. 14), 148f.

18 Ebd., 118.

2. 1942 – Chenus Thomismus, ein pragmatistischer Irrtum?

Mit Blick auf das Jahr 1942 sind vor allem zwei französische Dominikaner wichtig: Chenu und sein auf dieser Tagung schon mehrfach genannter römischer Lehrer Réginald Garrigou-Lagrange (1877–1964), den ein späterer Mitbruder einmal einen »real-live watchdog of orthodoxy«¹⁹ nannte. Chenu hatte bereits 1920 bei ihm eine Dissertation zur Kontemplation bei Thomas verfasst und dabei auch *die historische Methode*²⁰ verwendet:

*Wir wissen, dass diese [...] bei Thesen, die die Lehre betreffen, noch nicht häufig angewendet wird. Dennoch ist es [...] notwendig, das Problem wieder in jenen Lauf der Geschichte zurückzustellen, in dem es aufgekommen ist [...]. Die Frage nach dem Wesen [...] des kontemplativen Aktes muss [...] wieder in jenen heftigen Kampf um die rechte Lehre positioniert werden, der sich im 13. Jahrhundert zwischen augustinischen und thomistischen Doktrinen und Mentalitäten ereignete*²¹.

Diese Passage der Dissertation Chenus markiert erste theologische Sollbruchstellen zu seinem Lehrer Garrigou-Lagrange. Dieser hatte in seinem – ansonsten ausgesprochen positiven – Gutachten eine stärkere Orientierung am *substantiellen* Wesen der Kontemplation als an ihrer *akzidentiellen* Erscheinung angemahnt. Außerdem kritisierte er, sein Schüler stütze sich zu oft auf »Historiker von geringer Autorität« (»historici minoris auctoritatis«), die zu erwähnen »nicht notwendig« (»non necesse«) gewesen sei. Mit der Überordnung des Akzidentiellen über das Substantielle bei Chenu korrespondiert eine Unterordnung des Historischen unter das Systematische bei seinem Lehrer. Garrigou fehlte die historische Sensibilität des bereits erwähnten anderen großen Dominikanertheologen mit dem Namen Lagrange. Mit Blick auf die im Folgenden dargestellten theologischen Problemkonstellationen ist dabei vor allem ein Faktum aufschlussreich: Garrigou hatte am römischen Angelikum zwei Lehrstühle inne, einen für Dogmatik und Fundamentaltheologie und einen für Spirituelle Theologie – wobei die spirituelle Erfahrung bei ihm stets in ihrem theologischen Gehalt unterbestimmt blieb bzw. von dogmatischen Zielvorgaben dominiert wurde: »Garrigou-Lagrange legte großen Wert darauf, die mystischen Sehnsüchte unserer Epoche [...] zu integrieren. Um sie aber davon abzuhalten, auf Abwege zu geraten, platzierte er das Ziel, an dem sie sich ausrichten konnten, am Ende eines Pfades, der von [...] den unfehlbaren Lehren des Glaubens erleuchtet war.«²²

Spirituelle Theologie ist für Garrigou eine semi-theologische Zusatzdisziplin im Vorfeld einer prinzipiell unveränderlichen Systematik, in der das Spirituelle dem Dogmatischen prinzipiell untergeordnet bleibt. Man könnte fast meinen, dass sich Chenus in *Une école de théologie* geäußerte Kritik an einer pseudo-geistlichen Schuldogmatik, die lediglich *corollaria pietatis*²³ (also: simple Frömmigkeitsanhänge) an abstrakte Thesen anfüge, auch auf seinen Lehrer Garrigou-Lagrange bezieht. Eine Kritik, die an die beinahe zeitgleich von Karl Rahner vorgetragenen Anfragen an die damalige Innsbrucker Verkündi-

19 PEDDICORD, The sacred monster of Thomism (wie Anm. 11), 107.

20 Marie-Dominique CHENU, De Contemplatione, 115-seitige handschriftliche lateinische Doktoratsthese mit französischen Anmerkungen von 1920, in: Archives-Chenu/Paris [Abteilung »1920«], 6.

21 Ebd.

22 Marie-Rosaire GAGNEBET, L'œuvre du Père Garrigou-Lagrange. Itinéraire intellectuel et spirituel vers Dieu, in: Nova et vetera 39, 1964, 273–290, hier: 280.

23 CHENU, Une école de théologie (wie Anm. 14), 146.

gungstheologie erinnert – Rahner sprach von »praktischen Korollarien«²⁴ zur Ergänzung des dogmatischen Kerndiskurses. Beides wird im Folgenden noch einmal im Kontext des Zweiten Vatikanums Thema sein. Eine wichtige Gemeinsamkeit beider Dominikaner darf jedoch nicht übersehen werden: Chenu wie Garrigou standen gegen die geistliche Verarmung des ›Vernunftglaubens‹²⁵ einer reinen Theologie der Konklusionen:

Die unstillbare Sehnsucht des Glaubens [...] zielt auf die selige Schau Gottes, und nicht nur auf irgendeine Konklusion. [...]. Die Kontemplation ist [...] für den Theologen kein Gipfel, den er [...] hier und da einmal im Überschwang seiner Begeisterung [...] erklimmt. Sie ist vielmehr das konstitutive Milieu seiner Arbeit. [...] Welch armselige Vernunft, die nichts mehr sieht, weil sie alles erklärt – die Dialektik hat hier die Kontemplation zersetzt²⁶.

Hier nun lohnt sich ein näherer Blick auf die Programmschrift Chenus von 1937. In *Une école de théologie* geht es um eine gegenwartsnahe Schule der Theologie, nicht um eine geschichtsvergessene Theologie der Schule. Eine theologische Schule bilden zu wollen, war damals durchaus riskant. Denn es gab ja eigentlich keine theologischen Schulen (im Plural), sondern vielmehr nur die eine Schule (im Singular) – eben die römische Schultheologie. Der Abschnitt, in dem Chenu seine historisch sensible, praxistheologische Gegenposition am prägnantesten formuliert, trägt die Überschrift *Glaube und Geschichte*. Darin finden sich zwei komplementäre Gedanken, zu denen sich die gesamte Position Chenus verdichten lässt:

- Geschichtliche Praxisorte der menschlichen Erfahrung sind wirkliche theologische Autoritäten (*lieux théologiques en acte*²⁷) im Sinne der *loci theologici* Melchior Canos. *Schlechte Theologen* [so Chenu wörtlich weiter] *sind jene, die sich in ihre Folianten und scholastischen Dispute eingraben und diesem Schauspiel gegenüber nicht offen sind – und zwar nicht nur im frommen Eifer ihres Herzens, sondern auch in ihrer Wissenschaft [...]*²⁸.
- Theologie ist daher – ich habe es mit Blick auf den Hl. Thomas bereits zitiert – (2.) zu definieren als eine *Spiritualität, die ihrer religiösen Erfahrung angemessene Vernunftwerkzeuge gefunden hat*²⁹.

24 Karl RAHNER, Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. I, Einsiedeln/Zürich/Köln 1954, 9–47, hier: 15.

25 Der theologische Rationalismus dieses ›Vernunftglaubens‹ setzte sich bewusst vom ›Gefühlsglauben‹ eines komplementär entgegengesetzten spirituellen Fideismus ab.

26 CHENU, *Une école de théologie* (wie Anm. 14), 149f.; 164.

27 Ebd., 142.

28 Ebd., 142f.

29 Ebd., 148f. Beide Spitzenaussagen von *Une école de théologie*, Chenus Rede von den theologischen Praxisorten und seine erfahrungsbasierte Theologieformel, hängen auf das Engste zusammen. In beiden Fällen geht es um eine Spiritualität, die die praktischen Orte ihrer Erfahrung nicht nur als solche wahrnimmt, sondern auch über entsprechende Vernunftwerkzeuge zu ihrer theologischen Qualifikation verfügt. Sobald man das Spirituelle als eine Konstituente der Theologie anerkennt, kann man das Pastorale mit gleichem Recht als einen theologischen Ort bezeichnen. Damit ist der Weg frei für ein praxiskonstituiertes Diskursformat: *Wenn sich das Wort Gottes zur Sprache bringt, indem es sich in der Geschichte inkarniert, [...] dann folgt daraus, dass die theologische Einsicht [...] sich nicht primär im Ausgang von Texten [à partir...] entwickelt [...]. [...] Wenn wir [...] das Wort Gottes heute sprechen lassen, ereignet sich ein theologischer Ortswechsel [...]. Theologie ›im Ausgang von der Praxis‹ [à partir...] heißt [...], [...] dass nun die Praxis selbst [...] in das theologische Gewebe [...] eintritt.* (Marie-Dominique

Diese Kurzformel Chenus wurde von allen in Rom damals wichtigen Dominikanern kritisiert: von Michael Browne (1887–1971), dem irischen Rektor des Angelikums, Mariano Cordovani (1883–1950), dem Päpstlichen Hoftheologen, sowie von zwei späteren Kardinälen und seinem Doktorvater Garrigou-Lagrange. Auf sie bezogen sich auch jene zehn von Rektor Browne verfassten Thesen, die Chenu im Frühjahr 1938 in Rom als ordensinterne Vorsichtsmaßnahme unterzeichnen musste: *Die [...] Theologie ist nicht irgendeine Art Spiritualität, die sich ihrer religiösen Erfahrung angepasste Werkzeuge erfindet, vielmehr ist sie eine wirkliche Wissenschaft [...], deren Grundlagen die Glaubenssätze [...] bilden*³⁰. – Soweit die von Browne formulierten Thesen.

Cordovani äußerte seine Kritik 1940 im *Osservatore Romano*: »Manche sprechen sogar von einer Theologie, die einer freien und wagemutigen Kontemplation entspringe und die aktuelle Erfahrung des religiösen Lebens als ihre einzige und unmittelbare Quelle begreife [...]. [...] In diesen nebulösen Theorien erscheint die Theologie als eine vage Spiritualität, die ihrer religiösen Erfahrung gemäße Weisen des Ausdrucks gefunden hat.«³¹

Die jeweiligen Unterschiede zur Theologieformel Chenus sind offensichtlich. Brownes Aufspaltung des kontemplativen Kerns der Theologie wird durch den Zusatz »irgendeine« noch gesteigert in Richtung der Nebulosität einer von Cordovani kritisierten »vagen Spiritualität«. Der damit verbundene Begriff der »religiösen Erfahrung« war damals höchst suspekt, da er als Einfallstor von Subjektivismus und Modernismus galt. Chenu ging es jedoch um eine theologisch objektivierbare Spiritualität, die eben nach »ihrer Erfahrung gemäßen Vernunftwerkzeugen«³² sucht. Cordovani ersetzte genau diesen Ausdruck durch die ungleich schwächere Wendung »modi di espressione«³³ (= Ausdrucksweisen) – womit der Stellenwert einer erfahrungsbasierten Theologie als Wissenschaft zur Debatte steht. Während Chenu diesen ausdrücklich bejahte, verneinte Cordovani ihn implizit. Das hatte Folgen auch für den theologischen Stellenwert des Spirituellen im Plural verschiedener Geistesschulen. Unterschiedliche religiöse Erfahrungen bedingen nämlich verschiedene Spiritualitäten, deren geistlicher Mutterboden seinerseits wiederum – so Chenu in *Une école de théologie* – variierende *theologische Systeme*³⁴ hervorbringt:

*Die Wahrheit selbst ist eine einzige. Aber es gibt auch verschiedene Systeme von Wahrheiten [...]. [...] Die Relativität der Systeme erweist sich [...] in ihrem ungleichen Wert an Einsichtsfähigkeit [...]. [...] Theologische Systeme sind [...] ein Ausdruck von Spiritualitäten. Darin liegt ihr Nutzen, darin besteht auch ihre Größe*³⁵.

Neben Browne und Cordovani, die als Konsultoren des Hl. Offiziums auch am Prozess gegen Chenu beteiligt waren, hat sich auch Garrigou-Lagrange³⁶ kritisch geäußert. Seine Kritik ist von besonderem Gewicht, da er nach der Indizierung 1942 zum Visitor des Saulchoir ernannt wurde. Er ließ sich in dieser Funktion zwar vertreten, erstellte aber ein

CHENU, *Théologiens du tiers monde*, in: Conc[D] 16, 1981, 37–44, hier: 41f. [kursive Hervorhebung ChB]).

30 Siehe das Faksimile in: Giovanni ALBERIGO, *Christianisme en tant qu'histoire et >théologie confessante*, in: CHENU, *Une école de théologie* (wie Anm. 14), 11–35, hier: 35.

31 Zit. nach Robert GUELLEY, *Les antécédents de l'encyclique >Humani generis< dans les sanctions romaines de 1942*: Chenu, Charlier, Draguet, in: RHE 86, 1986, 421–497, hier: 463f.

32 CHENU, *Une école de théologie* (wie Anm. 14), 149.

33 Zit. nach GUELLEY, *Les antécédents* (wie Anm. 31), 463.

34 CHENU, *Une école de théologie* (wie Anm. 14), 148.

35 Ebd., 120; 148f.

36 Vgl. Bruno DE SOLAGES, *Pour l'honneur de la théologie. Les contre-sens du R.P. Garrigou-Lagrange*, in: Mgr. Bruno de Solages. *Liberté et résistance*, BLE 1998, 257–272, hier: 262.

Dossier, das die wichtigsten römischen Kritikpunkte enthält. Garrigou übergeht darin die bei Chenu durchgehaltene Unterscheidung von Theologie (bzw. der einen Wahrheit) und theologischen Systemen (bzw. vielen Wahrheiten)³⁷: »Man besteht hier nicht mehr auf der [...] Wahrheit der Theologie. [Es gebe, so sagt man,] [...] verschiedene Theologien, die [– so ein klassisches *missreading* –] zugleich wahr seien und mit unterschiedlichen Spiritualitäten korrespondierten.«³⁸

Für Garrigou ist damit ein schwerwiegendes Problem verbunden – eine »pragmatische Definition der Wahrheit«³⁹, wie sie auch Maurice Blondel (1861–1949) vertreten habe, der bereits Mitte der 1930er-Jahre in das Fadenkreuz römischer Verdächtigungen geraten war und unter anderem durch Chenu verteidigt wurde: »Diese Verirrung in Bezug auf das Wesen der Theologie [...] entstammt Ideen, die [...] nicht weniger als eine Änderung des ewigen Wahrheitsbegriffs anzielen. Und zwar im Sinne eines spirituellen Pragmatismus, der [...] zu einem Semi-Modernismus hinführt. [...] Die Modernisten [...] definierten die dogmatische Wahrheit von einem pragmatistischen Standpunkt aus als Konformität [...] mit unserer religiösen Erfahrung [...].«⁴⁰

Diese Stellungnahme entspricht einer später noch einmal in Lagranges *Synthèse thomiste* geäußerten Einschätzung: »Wenn man [...] eine *pragmatische Definition der Wahrheit* auf die Theologie anwendet, dann muss man – wie kürzlich vertreten wurde – sagen, dass »die Theologie im Grunde nichts anderes ist als eine Spiritualität, die ihrer religiösen Erfahrung angemessene Vernunftwerkzeuge gefunden hat [...].«⁴¹

Die durch Garrigou hier gezogene Verbindung zu Blondel ist eine höchst klarsichtige Erkenntnis. Denn mit dem Begriff der Aktion trägt Chenu tatsächlich einen Grundbegriff Blondels in die klassische Topologie des Gottesdiskurses ein: »lieux théologiques en acte« (= *in actu*). Mindestens zwei Dinge sind hier zu unterscheiden. Zunächst einmal die *pragmatistische* Ebene, die Garrigou mit Recht als den Ort eines möglichen Fehlschlusses von der Aktion auf die Wahrheit selbst kritisiert. Und dann ist da auch noch die Ebene eines *Pragmatizismus*, die er mit eben dieser identifiziert. Sie steht für einen philosophischen Diskurs der Moderne, der auf Charles S. Peirce (1839–1914) zurückgeht und Wahrheit und Aktion einander konstitutiv zuordnet, sie aber nicht in eine fallenlässt. Um den bei Chenu vermuteten pragmatistischen Fehler einer Identifikation von Aktion und Wahrheit abzuwehren, verwirft Garrigou auch das pragmatizistische Potential einer pastoralen Bewährung der Wahrheit auf dem Feld geschichtlicher Praktiken. Chenu jedoch war kein Pragmatist eines relativistischen Wahrheitsbegriffs, sondern vielmehr ein Pragmatizist eines relationalen Wahrheitsbegriffs⁴². Aktion und Wahrheit sind bei ihm über die Differenz von *religiöser Erfahrung*⁴³ und *Vernunftwerkzeugen*⁴⁴ miteinander verbunden. Geschichtliche Erfahrungen können daher, durch das Feuer vernunftgeleiteter Kritik hindurchgegangen, durchaus ein theologischer Ort mit eigener Autorität sein.

37 Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, Pièces relatives à la condamnation du Père Chenu, fünfzehnseitiges maschinenschriftliches Dossier von 1942, in: Archives-Chenu/Paris [Abteilung ›1942‹], 4.

38 Ebd.

39 Ebd., 3.

40 Ebd., 14.

41 Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, *La synthèse thomiste*, Paris 1946, 633f.

42 Vgl. CHENU, *Une école de théologie* (wie Anm. 14), 120.

43 Ebd., 149.

44 Ebd.

3. 1950 – *Nouvelle théologie* im Konflikt mit dem Pianischen Lehramt

Chenu war ein Vordenker jener Diskursformation französischer Ordens­theologie, die vor dem Zweiten Vatikanum mit dem damals ehrenrührigen Titel *Nouvelle théologie*⁴⁵ bedacht wurde. Ein theologischer ›Kampfbegriff‹ ihrer römischen Gegner, der kirchen­offiziell vermutlich erstmals im Kontext der Indizierung Chenus 1942 verwendet wurde. Es gab zwei Zentren dieser *Nouvelle théologie*. Das eine war das Saulchoir in Kain (und später Paris), wo die Dominikaner Chenu und Yves Congar (1904–1995) lehrten; das andere war die Fourvière in Lyon, in deren Umfeld die Jesuiten Henri de Lubac (1896–1991), Jean Daniélou (1905–1974) und Hans Urs von Balthasar (1905–1988) dozierten. Die Botschaft der dominikanischen Thomisten des Saulchoir lautete: Es gibt noch andere Thomismen als den römischen. Und die jesuitischen Patristiker von Fourvière brachten es folgendermaßen auf den Punkt: Es gibt noch andere Theologien als den Thomismus. Betrieben die einen alternativen Thomismus, so suchten die anderen nach einer Alternative zum Thomismus. Und beide zusammen standen gegen das Dispositiv der römischen Neuscholastik. Entsprechende Publikationsprojekte mussten zum Teil unvollendet bleiben. So zum Beispiel auch die von Chenu »vorgeschlagene und ausgearbeitete«⁴⁶ dominikanische Reihe *Mâitres chrétiennes*⁴⁷, die mittelalterliche Autoren wie Anselm von Canterbury (ca. 1033–1109), Raimundus Lullus (ca. 1232–1316) oder Nikolaus von Kues (1401–1464) versammelt hätte. Realisiert wurde hingegen das vätertheologische Parallelprojekt der Jesuiten: die glanzvolle, 1943 begründete Reihe der *Sources chrétiennes*. Beinahe wäre in diesem Zusammenhang Ende der 1940er-Jahre sogar das wohl beste theologische Handbuch⁴⁸ des 20. Jahrhunderts entstanden. An diesem Projekt, das inzwischen leider fast völlig vergessen ist, waren beinahe alle beteiligt, die in der französischen Theologie damals Rang und Namen hatten – allen voran die Dominikaner Chenu und Congar und die Jesuiten de Lubac und Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955). Dieses Handbuch hätte nicht weniger als eine Vereinigung der beiden theologischen Aufbrüche des Saulchoir und der Fourvière bedeutet. Henri de Lubac erinnert sich an dieses Jahrhundertprojekt im Kontext anderer nicht realisierter Publikationsprojekte: »Unter all diesen Totgeburten ist eine, deren Anspruch größer war und die ein Gemeinschaftswerk hätte werden sollen: eine Gesamtdarstellung der Theologie, die in einem anderen Geist [...] konzipiert war als die damals im Gebrauch befindlichen Handbücher. Uns schwebte eine weniger spekulative und tiefer in der Tradition verwurzelte Darstellung vor. Sie sollte das Beste des Jahrhunderts [...] umfassen. [...] Sechs Bände waren vorgesehen [...]: Anthropologie, Christologie, Ekklesiologie, Eschatologie, Gotteslehre und [...] Ökumene.«⁴⁹

Das theologiegeschichtliche Gewicht dieses Projekts ist gar nicht hoch genug einzuschätzen – wäre es denn zustande gekommen. Mit dem Erscheinen der Enzyklika *Humani generis* 1950 jedoch war das Projekt erledigt:

Die Jesuiten von Fourvière [...] arbeiteten in derselben Richtung wie wir, wenn auch mit unterschiedlichen Akzenten [...]. Die einen wie die anderen wurden mit dem abwertenden Begriff ›nouvelle théologie‹ belegt [...]. Heute denke ich gerne an die Brü-

45 Vgl. die bislang umfassendste Darstellung in Jürgen METTEPENINGEN, *Nouvelle théologie – new theology. Inheritor of modernism, Precursor of Vatican II*, London 2010.

46 Dominique AVON, *Les frères prêcheurs en orient. Les dominicains du Caire (années 1910–années 1960)*, Paris 2005, 349.

47 Ebd., 350.

48 Vgl. Henri DE LUBAC, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Namur 1989, 144f.

49 Ebd.

*derlichkeit zwischen unseren Equipes zurück. [...] Wir sind zur selben Zeit kompromittiert worden, man hat uns denselben Prozess gemacht [...]. [...] Humani generis kam [...] und unsere kleine Arbeitsgruppe musste schließen. [...] Die Atmosphäre damals nahm uns die Luft zum Atmen*⁵⁰.

Das Saulchoir galt in Rom damals als eine Art »Anti-Angelicum«⁵¹, die Fourvière als eine Anti-Gregoriana. Die Konfliktlinie verlief dabei zwischen »franko-französischen« und »romano-französischen«⁵² Theologen beider Ordensgemeinschaften. Innerhalb dieser komplexen Diskurslage vor dem Konzil hängen die Konflikte der Jahre 1942 und 1950, die die Dominikaner und Jesuiten mit je unterschiedlicher Härte trafen, eng zusammen. Ständen zunächst die Dominikaner im Zentrum römischer Kritik, so waren es spätestens seit Garrigou-Lagranges' Aufsatz *Wohin geht die Théologie nouvelle?* von 1946 vor allem die Jesuiten. Seine selbstgestellte Frage nach der Marschrichtung der *Nouvelle théologie* beantwortete Garrigou übrigens lapidar: »Sie kehrt zurück zum Modernismus«⁵³. Autoritativ verdichtete sich diese Kritik in zwei Ansprachen, die Papst Pius XII. vor dem Generalkapitel der Dominikaner und der Generalkongregation der Jesuiten im September 1946 gehalten hatte: »Vielfach ist [...] von einer ›Neuen Theologie‹ gesprochen worden, die [...] immer weiter fortschreite [...]. Wenn diese Meinung in Betracht gezogen wird, was geschieht dann mit den katholischen Dogmen, die niemals geändert werden dürfen [...]?»⁵⁴

An diesem Punkt wird bereits ein wichtiger dogmatischer Fortschritt des Konzils greifbar. 1942 noch hatte der Pariser Erzbischof Kardinal Emmanuel Suhard (1874–1949), der sich weigerte, die Indizierung von *Une école de théologie* offiziell zu veröffentlichen, zu Chenu gesagt: *Seien sie nicht allzu traurig, [...] in zwanzig Jahren werden alle so sprechen wie sie*⁵⁵. Und so kam es auch. Genau 20 Jahre später wurde das Zweite Vatikanum eröffnet, dessen erstes und letztes Dokument Chenu maßgeblich inspirierte: die *Botschaft an die Welt* vom 20. Oktober 1962 und die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* vom 7. Dezember 1965. Hier nun wird jene Burgmetapher wieder wichtig, die Chenu bereits in seiner Thomasrede 1936 aufgerufen hatte. Kurz vor Konzilsöffnung klagte er in einem Brief an Karl Rahner, das Zweite Vatikanum drohe eine *Operation der Geistespolizei in den geschlossenen Mauern der Schultheologie*⁵⁶ zu werden, wenn es nicht zu einer Schleifung römisch-neuscholastischer Bastionen käme. Zur selben Zeit wandten sich auch einige führende Kardinäle der Weltkirche mit folgenden Worten direkt an den Papst: »Viele der vorbereiteten Texte betrachten die Kirche zu sehr in der Perspektive einer belagerten Festung [...]. [...] Man wagt es nicht, sich der gegenwärtigen Welt zu öffnen [...].«⁵⁷ Was auf dem Konzil dann geschah, ist bekannt.

50 CHENU, Un théologien en liberté (wie Anm. 8), 130f.

51 Étienne FOUILLOUX, Autour d'une mise à l'index, in: Marie-Dominique CHENU, Moyen-Âge et Modernité, hg. v. Institut Catholique de Paris, Paris 1997, 25–56, hier: 33.

52 Vgl. Yves CONGAR, Journal d'un théologien. 1946–1956, Paris 2001, 140.

53 Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, La nouvelle théologie où va-t-elle? Verité et immutabilité du dogme, in: Ang 23, 1946, 126–145, hier: 143.

54 AAS 38, 1946, 385.

55 Zit. nach CHENU, Un théologien en liberté (wie Anm. 14), 121.

56 Zit. nach Marie-Dominique CHENU, Notes quotidiennes au Concile. Journal de Vatican II (1962–1963), Paris 1995, 57f.

57 Lettre inédite du Cardinal Paul-Émile Léger au pape Jean XXIII en août 1962, in: Brigitte CAULIER/Gilles ROUTHIER, Mémoires de Vatican II, Montreal 1997, 107.

4. 1962 – Thomas auf dem Zweiten Vatikanum

Am Thomismus scheiden sich die Geister. Das war auch auf dem Zweiten Vatikanum so. Dabei wurden theologische Mentalitäten sichtbar, die Chenu bereits 1920 in seiner Doktorarbeit thematisiert hatte und deren Differenz sich auf die Kurzformel ›Thomisten vs. Augustinisten‹ bringen lässt. Dominikanische Thomisten wie Chenu, Congar, Edward Schillebeeckx (1914–2009) oder der Jesuit Karl Rahner (1904–1984) bildeten auf dem Konzil zunächst eine informelle Theologenkoalition mit jesuitischen Patristen bzw. Augustinisten wie de Lubac, Daniélou, von Balthasar sowie dem Diözesanpriester Joseph Ratzinger, die durch ihre gemeinsame Opposition zur römischen Schultheologie zusammengehalten wurde. Schon während des Konzils traten beide Strömungen dann in einen kirchenpolitischen Gegensatz, der nicht nur in der Gründung zweier theologischer Zeitschriften – *Concilium* und *Communio* – sowie im Konflikt um die Theologie der Befreiung manifest wurde, sondern auch in den nachkonziliaren Kardinalserhebungen, bei denen die Patristiker Daniélou, de Lubac und von Balthasar zur Würdigung ihrer theologischen Lebensleistung mit dem Kardinalspurpur geehrt wurden, die genannten Thomisten mit Ausnahme Congars aber nicht. Konstellationsbedingte Gemeinsamkeiten hatten auf dem Konzil noch fundamentale Unterschiede überdeckt – so erinnert sich Joseph Ratzinger: »Bei der gemeinsamen Arbeit wurde mir klar, dass Rahner und ich [...] auf zwei verschiedenen Planeten lebten. Für [...] vieles [...] trat er ein wie ich, aber aus ganz anderen Gründen. [...] Der ganze Unterschied zwischen der [...] Schule, durch die ich gegangen war, und derjenigen Rahners ist mir in jenen Tagen klargeworden [...].«⁵⁸

Nicht nur Ratzinger und Rahner lebten auf verschiedenen Planeten, sondern auch Ratzinger und Chenu. Beide eignen sich daher hervorragend zur idealtypischen Personalisierung der nachkonziliaren Differenzen des Konzils: hier der aristotelisch-weltfreundige Thomist Chenu und dort der platonisch-kulturpessimistische Augustinist Ratzinger. Besonders gut greifbar ist diese Mentalitätendifferenz in den beiden Entwürfen für eine Eröffnungserklärung des Konzils, die Ratzinger und Chenu 1962 vorgelegt haben. Ratzingers Text, der mit den programmatischen Worten *Dominus noster Jesus Christus* beginnt, setzt dogmatisch bzw. im Innen der Kirche an: »Unser Herr Jesus Christus hat seine Kirche gegründet, damit sie eine ›Stadt auf dem Berge‹ sei, von der aus das wahre Licht des Wortes Gottes die Menschen erleuchte, die in dieser Welt im Dunkel und in den ›Schatten des Todes‹ umhergehen. Diese Hl. Synode [...] kommt [...] im Wissen um die Dunkelheiten ihres Zeitalters zusammen, in denen die göttliche Sonne verdunkelt und der Herr inmitten von Sturm und Wellen zu schlafen scheint.«⁵⁹ – Ratzinger weiter, mit augustinischem Einschlag: »Und doch ergeht im Herzen des Menschen [...] ein Schrei, der nach Gott ruft [...]. Er allein kann dieses Herz erfüllen, das [...] nicht ruhig wird, ehe es in seiner unendlichen Liebe ruht. Der Mensch ist [...] niemals einer gewissen Trauer fern, welche die Welt selbst inmitten aller von ihr geschenkten Freuden erfüllt [...].«⁶⁰

Anders Chenus Entwurf, der die spätere Konzilsbotschaft an die Welt maßgeblich inspirierte. Er beginnt mit den lateinischen Worten *Ab extremis terrae* und setzt pastoral bzw. im Außen der Welt an:

58 Joseph RATZINGER, *Aus meinem Leben. Erinnerungen*, Stuttgart 1998, 131.

59 Zit. nach Jared WICKS, *Six texts by Prof. Joseph Ratzinger as peritus before and during Vatican Council II*, in: Gr 89, 2008, 233–311, hier: 293.

60 Ebd.

*Von allen Enden der Erde versammelt, wenden wir uns [...] an die gesamte Menschheit [...]. Wir freuen uns über die Sympathie, mit der Ihr alle – Christen wie Nichtchristen – die Ankündigung des Konzils aufgenommen habt. [...] Die Appelle und Hoffnungen der Menschen drücken [...] eine Sehnsucht nach dem Licht des Evangeliums aus. Wir erkennen darin [...] einen menschlichen Boden, der von sich selbst her für die Gnade offen ist*⁶¹.

In einem Entwurf für das Proömium der späteren Pastoralkonstitution thematisierte Chenu 1965 mit Thomas eine entsprechende gnadenhafte »Gotteskapazität«⁶² des Menschen:

*Die Kirche [...] erkennt in der [...] Welt [...] eine Disponiertheit für die Gnade Christi: die Zeichen der Zeit [...]. [...] Die Wandlungen der Welt sind eine Gelegenheit, sich ihrer impliziten Ressourcen des Evangeliums bewusst zu werden. [...] Mit ihrer [...] profanen Ordnung belegen die Menschen diesen [...] bisweilen anonymen Anruf, der sie – allen Dunkelheiten zum Trotz – [...] auf die Spur ihrer [...] Bestimmung setzt [...]*⁶³.

Diese Spur bzw. Tendenz des Menschen ist für Chenu im Bauplan der *Summa theologica* des Hl. Thomas grundgelegt. Diesem hatte er bereits 1939 einen bahnbrechenden Aufsatz gewidmet, in dem er die dreigliedrige Grundstruktur der Summa freilegte, die zunächst dem neuplatonischen Schema von Ausgang (*exitus*) und Rückkehr (*reditus*) folgt. Die *Prima pars* behandelt den Ausgang aller Dinge aus Gott, die *Secunda* deren Rückkehr und die *Tertia* schließlich Christus als den geschichtlichen Weg dieser Bewegung. Thomas ordnet die Themen seiner Summa also auf einer geschichtlichen Kurve an, die ihren Scheitelpunkt im *Ereignis der Inkarnation*⁶⁴ hat, wobei prinzipiell alle geschaffenen Dinge (bis hin zu Leonardo Boffs berühmtem »Zigarettenstummel«⁶⁵) *von sich selbst her* zu ihrer Rekapitulation in Christus tendieren. Die Architektur der Summa legt für Chenu ein Doppeltes nahe: Zum einen die Metaphysik der universalen Gnade Gottes in *Prima* und *Secunda pars*, zum anderen die Kontingenz des geschichtlichen Ereignisses Christi in der *Tertia*. Kein Element dieser Gesamtkonstellation darf weggenommen werden. Nicht die beiden ersten Teile, denn sonst gäbe es keine Universalität der Gnade auch außerhalb des Christentums. Und nicht den dritten Teil, denn sonst wäre die Inkarnation zumindest für das Christentum verzichtbar. Neuplatoniker können auf dieses geschichtliche Faktum verzichten und sich auf die *Prima* und *Secunda pars* beschränken. Christen können das nicht. Für sie braucht es die *Tertia pars*. Der Summa liegt also eine historisch »gebrochene«⁶⁶, mithin: christliche Interpretation des neuplatonischen *Exitus-Reditus*-Schemas zugrunde – womit auch klar ist, dass die *Tertia pars* eben keinen »bloßen Appendix«⁶⁷ zur »Ausschmückung der Hauptlehre«⁶⁸ der Summa darstellt, sondern

61 Marie-Dominique CHENU, *Projet de déclaration initiale*, zweiseitiges maschinenschriftliches Manuskript; in: Archives-Chenu/Paris [Abteilung »1962«], 1.

62 Vgl. DERS., *Les signes des temps*, in: DERS., *Peuple de Dieu dans le monde*, Paris 1966, 35–55, hier: 46; 48 (mit Verweisen auf die *capacitas Dei* bzw. die *potentia oboedientialis*).

63 Zit. nach Giovanni TURBANTI, *Il ruolo del P.D. Chenu nell'elaborazione della costituzione Gaudium et spes*, in: Institut Catholique de Paris/Le Centre d'études du Saulchoir (Hg.), *Marie-Dominique Chenu, Moyen-Âge et Modernité*, Paris 1997, 173–212, hier: 210f.

64 Marie-Dominique CHENU, *Le plan de la Somme théologique de saint Thomas*, in: *Revue Thomiste* 45, 1939, 93–107, hier: 104.

65 Leonardo BOFF, *Kleine Sakramentenlehre*, Düsseldorf¹⁵ 1998, 27.

66 CHENU, *Le plan de la Somme théologique de S. Thomas* (wie Anm. 62), 99.

67 Wilhelm METZ, *Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin. Zur Gesamtsicht des thomasischen Gedankens*, Hamburg 1998, 193 (vgl. ebd., 198).

68 Ebd., 15.

vielmehr die *theo*-logische Ebene von *Prima* und *Secunda* auf einer *christo*-logischen Ebene integriert:

*Die [...] christologische Perspektive des Textes [...] schreibt sich in eine [...] theologische Gesamtsicht ein, derzufolge die [...] Inkarnation [...] der von Gott gewählte Weg ist, auf dem [...] die Schöpfung zu ihrem Schöpfer zurückkehrt*⁶⁹.

Was hier zunächst wie eine Kurzfassung der thomanischen Summa klingt, stammt in Wirklichkeit aus einem Kommentar zur Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, dem Chenu in einer erklärenden Fußnote hinzufügt:

*Man erkennt darin den Plan der ›Summa theologica‹ des Hl. Thomas wieder, in dem nach Hervorgang und Rückkehr der Schöpfung [...] Christus folgt, der für uns der Weg des Strebens zu Gott ist [...]*⁷⁰.

Auch *Gaudium et spes*⁷¹ spricht von Gott als »Ursprung und Ziel aller Dinge« (GS 20; 92), von dem sich alles Geschaffene – Heiliges wie Profanes – »herleitet« und einst in Christus »zusammengefasst« werde (GS 36; 38). Dem Übergang der Summa von der metaphysischen *Secunda* zur kontingenten *Tertia pars* entspricht der Übergang der Pastoralkonstitution von der dogmatischen *Prima* zur pastoralen *Secunda pars*: beide wechseln von der »notwendigen Ordnung«⁷² der Dinge hin zu ihren »historischen Verwirklichungen«⁷³. Es ergeben sich höchst aufschlussreiche Strukturparallelen. Die entscheidende Streitfrage der abschließenden Auseinandersetzungen des Zweiten Vatikanums war denn auch, ob die *Secunda pars* der Pastoralkonstitution mit ihrer historisch kontingenten Thematisierung konkreter pastoraler Einzelfragen einen konstitutiven Bestandteil des Textes bilden dürfe – oder als sogenannte »Adnexa« lediglich einen dogmatisch nachrangigen Anhang darstellen solle. Rahner sagte dazu im Kontext der Innsbrucker Verkündigungstheologie: »praktische Korollarien«⁷⁴. Auch hier geht es um eine Trennung von Schuldiskurs und Verkündigungspastoral, die dogmatische Kerndiskurse von pastoralen Vorfeldproblemen unberührt lassen möchte – einem von Chenu erinnerten Vorschlag vom Beginn des Konzils entsprechend, demzufolge man *doppelte Schemata*⁷⁵ verfassen sollte: eines mit Blick auf die *Wahrheit der Lehren*⁷⁶ (bzw. zum *Gebrauch durch die Kleriker*⁷⁷) und eines für die *praktischen Anwendungen*⁷⁸ (bzw. zum *Gebrauch durch die Gläubigen*⁷⁹). *Gaudium et spes* ist anders gebaut und entspricht der Architektur der thomanischen Summa – nur

69 Marie-Dominique CHENU, Le rôle de l'Église dans le monde contemporain, in: Guilherme BARAUNA (Hg.), L'Église dans le monde de ce temps. Une analyse de la constitution »Gaudium et spes«, Bd. II, Brügge 1968, 422–443, hier: 427f.

70 Ebd., 428.

71 Siehe auch Christoph AMOR, »Schrackenloser Heilsoptimismus«?! Ein thomistisches Schlaglicht auf *Gaudium et spes*, in: Franz GMAINER-PRANZL/Magdalena M. HOLZTRATTNER (Hg.), Partnerin der Menschen – Zeugin der Hoffnung. Die Kirche im Licht der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, Innsbruck/Wien 2010, 239–263.

72 CHENU, Le plan de la Somme théologique de S. Thomas (wie Anm. 64), 105.

73 Ebd.

74 Karl RAHNER, Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. I, Einsiedeln/Zürich/Köln 1954, 9–47, hier: 15.

75 Marie-Dominique CHENU, Un concile »pastoral«, in: DERS., L'Évangile dans le temps. La parole de Dieu II, Paris 1964, 655–672, hier: 660f.

76 Ebd.

77 Ebd.

78 Ebd.

79 Ebd.

dass hier das integrative Dritte von Dogma und Pastoral nicht nachgestellt, sondern vorgeschaltet und mit einer offiziellen ersten Fußnote versehen wird, die höchstlehramtlich besagt, was das eine mit dem anderen zu tun hat.

5. Resümee

Chenu wollte nicht einfach nur, wie es in einer gängigen Floskel heißt, das Alte neu sagen, sondern vielmehr das Neue alt⁸⁰ – also geschichtlich neue Erfahrungen anschlussfähig machen an die Tradition seiner Kirche. Chenu nutzte (wie auch Karl Rahner) die Terminologie der Schultheologie (Stichworte: *capacitas Dei*⁸¹ bzw. *potentia oboedientialis*⁸²), um in der Sprache des Alten etwas Neues auszusagen: »Neuscholastische Schuldaten waren immer Anknüpfungspunkte für etwas Eigenes«⁸³. Damit haben beide einen »Weg gebahnt für viele Theologen, die aus einer neuscholastischen Bildung herkamen«⁸⁴. Damit landet man bei der theologischen Grundfrage, wie sich Altes und Neues weiterführend aufeinander beziehen lassen. Und zwar ohne in die beiden ungleichen Zwillingenbrüder des Traditionalismus bzw. Modernismus zu verfallen. Es geht um einen komplexen Plural von Traditionen und Kreativitäten, dessen produktive Differenzen nicht nur damals durch die Übergriffe eines theologisch monokulturellen Singulars gefährdet waren. Man darf die Stimmen der Vergangenheit weder der Gegenwart unterordnen – noch umgekehrt die Stimmen der Gegenwart jenen der Vergangenheit. Diese sowohl gegenwarts- als auch vergangenheitsapologetische Stoßrichtung der thomasgeprägten *Nowelle théologie* Chenus ist differenzfähig und daher prinzipiell pluralitätstauglich. Und damit ist sie auch heute noch höchst bedeutsam zum Ausgleich dessen, was man den aktuellen römischen »Anti-Postmodernismus«⁸⁵ nennen könnte.

80 Diese Formel verdankt sich theologischen Gesprächen mit Michael Schüßler. Er selbst spricht von »Formulierungen, hinter deren altbekanntem Klang sich unerwartet Neues verbirgt« (Chenu: *Vox populi – vox Dei*, 8).

81 Vgl. Marie-Dominique CHENU, *Les signes des temps*, in: DERS., *Peuple de Dieu dans le monde*, Paris 1966, 35–55, hier: 46.

82 Vgl. ebd.

83 Karl LEHMANN, *Er lässt sich einfach nicht kopieren*, in: Andreas BATLOGG/Melvin E. MICHALSKI (Hg.), *Begegnungen mit Karl Rahner. Weggefährten erinnern sich*, Freiburg i.Br. 2006, 90–115, hier: 106 (über Karl Rahner).

84 Peter HÜNERMANN, *Chenus Konzept von Theologie im Rahmen europäischer Theologie*, noch unveröffentlichtes Redemanuskript vom 15. Juni 2004, 3.

85 Vgl. Hans-Joachim SANDER, *Von der Modernismus- zur Postmodernismuskrise. Eine Ortsbestimmung angesichts des Horrors vor Relativismus und der Zumutung von Relativität*, in: Rainer BUCHER u.a. (Hg.), »Blick zurück im Zorn?« *Kreative Potenziale des Modernismusstreits*, Innsbruck 2009, 217–232.