

En évoquant le Concile Vatican II, il est souvent question de printemps théologique. Le climat intellectuel au moment du Concile en général et les textes du Concile en particulier ont lancé des impulsions qui ont suscité un renouvellement de la théologie. Des théologiens suisses ont pris une part décisive dans ce renouvellement. Les articles qui sont publiés ici concernent tous leur rôle pendant le Concile et leur réception des impulsions du Concile dans les différents champs de la théologie.

Im Zusammenhang mit dem II. Vaticanum ist vielfach von theologischem Frühling die Rede. Aus dem geistigen Klima der Konzilszeit und den Texten des Konzils gingen Impulse aus, die zu einer Erneuerung der Theologie führten. An dieser Erneuerung waren Schweizer Theologen entscheidend beteiligt. Die Beiträge dieses Bandes beschäftigen sich mit ihrer Rolle beim Konzil und ihrer Rezeption der konziliaren Impulse in den verschiedenen theologischen Feldern.

Les éditeurs / Die Herausgeber

Guy Bedouelle o.p. est Professeur émérite d'Histoire de l'Eglise de l'Université de Fribourg et Recteur de l'Université Catholique de l'Ouest (Angers)

Mariano Delgado ist Professor für Kirchengeschichte und Direktor des Instituts für das Studium der Religionen und den interreligiösen Dialog an der Universität Freiburg

Guy Bedouelle / Mariano Delgado (Eds.)



**La réception du Concile Vatican II par les théologiens suisses
Die Rezeption des II. Vaticanums durch Schweizer Theologen**

**Guy Bedouelle/
Mariano Delgado (Eds.)**

**La réception du Concile Vatican II
par les théologiens suisses**

**Die Rezeption des II. Vaticanums
durch Schweizer Theologen**

ISBN 978-2-8271-1065-0



9 782827 110650

Guy Bedouelle / Mariano Delgado (Eds.)

La réception du Concile Vatican II par les théologiens suisses
Die Rezeption des II. Vaticanums durch Schweizer Theologen

STUDIA FRIBURGENSIA 111

Series historica

7

Collection dirigée par les Dominicains
enseignant à l'Université de Fribourg

Guy Bedouelle /
Mariano Delgado (Eds.)

**La réception du Concile Vatican II
par les théologiens suisses**

**Die Rezeption des II. Vaticanums
durch Schweizer Theologen**

ACADEMIC PRESS FRIBOURG
2011

Publié avec le soutien du Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique
et du Conseil de l'Université de Fribourg

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur
Förderung der wissenschaftlichen Forschung
und des Hochschulrates der Universität Freiburg

Illustration de couverture: Messe en la Basilique Saint-Pierre
(Cité du Vatican) pour l'ouverture du II^e Concile, le 11 octobre 1962

Umschlagbild: Gottesdienst im Petersdom (Vatikanstadt) zur Eröffnung
des Zweiten Vatikanischen Konzils am 11. Oktober 1962

La composition de cet ouvrage a été réalisée par Jean Rime

Der Satz dieses Buches wurde von Jean Rime gestellt

© 2011 by Academic Press Fribourg
Editions Saint-Paul Fribourg Suisse

ISBN: 978-2-8271-1065-0

TABLE DES MATIÈRES / INHALTSVERZEICHNIS

Avant-propos / Vorwort.....	7
I LA RÉCEPTION DU CONCILE VATICAN II PAR LES THÉOLOGIENS SUISSES	
Guy BEDOUELLE, <i>Introduction : témoins de Vatican II</i>	11
Philippe CHENAUX, <i>Charles Journet et Vatican II</i>	13
Gilles ROUTHIER, <i>L'ombre de Karl Barth à Vatican II</i>	25
Gottfried HAMMANN, « <i>L'École de Neuchâtel</i> » et l'unité des Églises autour de Vatican II	51
Paul GROSSRIEDER, <i>Henri de Riedmatten o.p. (1919-1979)</i>	61
Claude DUCARROZ, <i>Jacques Loew et Vatican II</i>	73
Libero GEROSA, <i>Eugenio Corecco : canoniste et évêque après Vatican II</i>	81
II DIE REZEPTION DES II. VATICANUMS DURCH SCHWEIZER THEOLOGEN	
Mariano DELGADO, <i>Zur Einführung in die deutschsprachigen Beiträge</i>	95
Peter HENRICI, <i>Hans Urs von Balthasar und das Zweite Vatikanische Konzil</i>	99
Thomas K. KUHN, <i>Oscar Cullmann und das Zweite Vatikanische Konzil</i>	113
Leo KARRER, <i>Hans Küng und die Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils</i>	141
Guido VERGAUWEN, <i>Das Zweite Vatikanische Konzil und die Ökumene</i>	155
Mariano DELGADO, « <i>Mysterium Salutis</i> » als innovativer systematischer Ansatz im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil	167
Rolf WEIBEL, <i>Neue kirchliche Entwicklungen in der Schweiz nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil</i>	179
Max KÜCHLER, <i>Drei innovative Ansätze in der Exegese im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil</i>	199
Walter LESCH, <i>Innovative Ansätze in der theologischen Ethik im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil. Die Beiträge von Franz Böckle und Franz Furger</i>	211
INDEX / PERSONENREGISTER.....	233
CONTRIBUTEURS / AUTORENVERZEICHNIS	238
PHOTOGRAPHIES / PHOTOGRAPHIEN	239

AVANT-PROPOS

En évoquant le concile Vatican II, il est souvent question de printemps théologique. Le climat intellectuel au moment du concile en général et les textes conciliaires en particulier ont lancé des impulsions qui ont suscité un renouvellement de la théologie. Des théologiens suisses ont pris une part décisive dans ce renouvellement. Certains d'entre eux l'avaient déjà anticipé et ont eu une certaine influence sur l'événement conciliaire. Ceci nous a amenés à consacrer à la réception du concile Vatican II par des théologiens suisses un symposium à l'Université de Fribourg du 23 au 24 novembre 2006.

Les éditeurs ont à remercier : d'abord les auteurs pour l'amabilité et la rigueur avec lesquelles ils ont fourni les textes ; le Fonds national suisse de la recherche scientifique et le Conseil de l'Université de Fribourg d'avoir bien voulu prendre en charge les frais de composition et d'impression ; Jean Rime pour l'aide rédactionnelle et l'élaboration du manuscrit ; les éditions Academic Press Fribourg et les éditeurs de la collection « Studia Friburgensia » d'avoir accepté l'ouvrage dans leur programme.

Fribourg
Janvier 2011

Guy BEDOUELLE / Mariano DELGADO

Les contributions de Philippe Chenaux, Thomas K. Kuhn, Peter Henrici et Guido Vergauwen ont été publiées aussi dans la *Revue Suisse d'histoire religieuse et culturelle*, 104, 2010, p. 227-285.

VORWORT

Im Zusammenhang mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist vielfach von theologischem Frühling die Rede. Aus dem geistigen Klima der Konzilszeit im Allgemeinen sowie aus den Texten des Konzils im Besonderen gingen Impulse hervor, die zu einer Erneuerung der Theologie führten. An dieser Erneuerung waren Schweizer Theologen und Theologinnen entscheidend beteiligt. Manche davon nahmen sie bereits vor dem Konzil vorweg und hatten einen gewissen Einfluss auf das konziliare Geschehen. Dies war uns Anlass, vom 23.-24. November 2006 der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils durch Schweizer Theologen ein Symposium an der Universität Freiburg zu widmen.

Die Herausgeber haben vielfach zu danken: zunächst den Autoren für die Freundlichkeit und Zuverlässigkeit, mit denen sie uns die Texte zur Verfügung gestellt haben; dem Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung und dem Hochschulrat Freiburg für die freundliche Übernahme der Satz- und Druckkosten; Herrn Jean Rime für die redaktionelle Mitarbeit und die Gestaltung der Druckvorlage; dem Verlag Academic Press Fribourg sowie den Herausgebern der Reihe «Studia Friburgensia» für die Aufnahme des Bandes in ihr Programm.

Freiburg
Januar 2011

Guy BEDOUELLE / Mariano DELGADO

Die Beiträge von Philippe Chenaux, Thomas K. Kuhn, Peter Henrici und Guido Vergauwen sind auch erschienen in der *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*, 104, 2010, S. 227-285.

I

LA RÉCEPTION DU CONCILE VATICAN II PAR LES THÉOLOGIENS SUISSES

INTRODUCTION

Témoins de Vatican II

Les articles qui sont publiés ici en français concernent tous le rôle, l'attitude et la réception que des théologiens qui vivaient et travaillaient en Suisse ont eus par rapport au concile de Vatican II, mais ils l'abordent de manière très différente et selon des styles divers.

Il y a d'abord la figure de Charles Journet, théologien de l'Église, jouissant de toute la confiance du pape Paul VI, qui participa, comme cardinal, à la dernière période du concile. Malgré le handicap de sa surdité, il y joua un rôle important, et même déterminant à l'occasion de la discussion sur le texte concernant la liberté religieuse, lorsqu'en quelques paragraphes ciselés, il montra que le concile proposait là un « développement » évangélique de la doctrine.

Le grand théologien réformé Karl Barth a manifesté une attention soutenue, critique, passionnée peut-on dire, car pleine d'espérance et de lucidité, aux travaux du concile. Par l'intermédiaire de ses interlocuteurs catholiques et des théologiens protestants « observateurs » au concile, son ombre a plané sur les discussions. Barth a accepté de s'émerveiller devant le souffle du concile, qui l'amène à s'interroger sur certaines attitudes des Églises réformées d'alors.

L'école dite « de Neuchâtel », représentée surtout par Jean-Jacques von Allmen et Jean-Louis Leuba, a préparé puis accompagné les relations œcuméniques au temps de Vatican II. L'étude des Pères, la réappropriation de la vie monastique, et l'interrogation sur les sacrements et la liturgie ont inspiré un nouveau type de relations entre les communautés chrétiennes, correspondant à l'espoir des artisans du concile.

Le profil de trois personnes, sous forme de portraits en quelque sorte, nous montre ce que fut la réception ecclésiale de Vatican II, chacun dans son domaine. Le dominicain Henri de Riedmatten, représentant du Saint-Siège dans la vie internationale, diplomatique puis caritative, donne l'exemple de cette ouverture vers le monde tel qu'il est, dans sa recherche de paix et de solidarité, que le concile avait recommandée. Jacques Loew, qui était français, a choisi Fribourg pour fonder, établir et développer l'intuition d'une « École de la Foi », formatrice des travailleurs de l'Évangile partout dans le monde dans l'esprit du concile. Enfin, la personnalité riche et puissante, sans

cesser d'être amicale, d'Eugenio Corecco fournit le modèle d'un professeur devenu évêque, qui met en œuvre intellectuellement et pastoralement les potentialités du concile. Par son approche théologique du droit canonique, par la fondation d'une Faculté de théologie à Lugano, mais aussi par sa mort offerte, il est un vrai témoin du concile et de l'histoire de l'Église en Suisse.

Guy BEDOUELLE o.p.
Professeur émérite de l'Université de Fribourg
Recteur de l'Université Catholique de l'Ouest (Angers)

CHARLES JOURNET ET VATICAN II

Le sujet peut paraître, en apparence, rebattu. Pas moins de quatre colloques, depuis 1991, l'ont abordé plus ou moins directement. Je ne voudrais donc pas répéter ici, en moins bien, ce qui a été dit par le P. Torrell, lors du colloque que j'avais organisé à Genève en 1991 pour le centenaire de la naissance du cardinal, et par le P. Bedouelle, lors du colloque que j'avais organisé à l'Université du Latran à Rome en 2002 à l'occasion du quarantième anniversaire de l'ouverture du concile. Tous deux ont abordé, de façon différente mais complémentaire, en se basant à la fois sur les textes publiés (Torrell) et sur les notes et la correspondance (Bedouelle) le rôle du théologien cardinal à Vatican II¹. Si l'on y ajoute les interventions de Guy Boissard (sur les relations Montini-Journet) et de Michel Cagin (sur les origines de la Profession de foi de Paul VI) lors du colloque de Molsheim (1999), et celles de Charles Morerod (sur la réforme des indulgences) et de Barbara Hallensleben (sur les Églises orthodoxes) lors du colloque de Fribourg d'avril 2002, on s'aperçoit qu'on l'on est en présence d'un ensemble d'études particulièrement riches qui sembleraient à première vue me dispenser d'une nouvelle communication². La visée du colloque qui nous réunit aujourd'hui (la réception du concile Vatican II par les théologiens suisses) justifie pourtant que l'on reprenne le sujet à nouveaux frais. L'approche qui sera la mienne sera donc

¹ Jean-Pierre TORRELL, « Présence de Journet à Vatican II », dans Philippe CHENAUX (dir.), *Charles Journet (1891-1975). Un théologien en son siècle*, Paris, éditions MAME – Fribourg, Éditions universitaires, 1992, p. 41-68 ; Guy BEDOUELLE, « Les interventions du cardinal Journet au Concile Vatican II », *CVII. Centro Vaticano II. Ricerche e documenti*, 5, 2005/2, p. 41-50.

² Guy BOISSARD, « La relation Journet – Montini », dans *Montini, Journet, Maritain : une famille d'esprit*, Brescia, Istituto Paolo VI – Roma, Studium, 2000, p. 10-47 ; Michel CAGIN, « Maritain, du *Paysan de la Garonne* à la profession de foi de Paul VI », dans *ibid.*, p. 48-88 ; Charles MOREROD, « La contribution du cardinal Journet au débat sur la réforme des indulgences (1965-1967) », dans Marta ROSSIGNOTTI JAEGGI et Guy BOISSARD (éd.), *Charles Journet : un témoin du XX^e siècle*, actes de la Semaine théologique de l'Université de Fribourg (8-12 avril 2002), Paris, Parole et Silence, 2003, p. 147-177 ; Barbara HALLENSLEBEN, « Les Églises orthodoxes : 'Églises dissidentes' ou 'Églises sœurs' ? Une question à Charles Journet », dans *ibid.*, p. 265-285.

une approche essentiellement historique. Elle me paraît poser un double problème (de sources et de méthode) que je voudrais rapidement évoquer avant d'entrer dans le vif du sujet.

Les sources dont dispose l'historien pour traiter un tel sujet sont de deux ordres : les sources publiées (ouvrages, articles, correspondances, etc.) et les sources inédites (manuscripts, notes, correspondances). Une étude de la réception du concile par le cardinal Journet, à partir de ses propres archives conservées à la Fondation Journet, sur le modèle de la remarquable thèse de doctorat que l'abbé Jacques Rime a consacrée à la première partie de la vie du cardinal, est sans doute souhaitable³. Je l'ai pour ma part délibérément écarté, non seulement parce qu'il m'était difficile depuis Rome d'accéder à ces archives, mais aussi parce que je crois qu'un théologien se révèle d'abord par ses publications. C'est d'autant plus vrai lorsque ce même théologien dispose, comme c'est le cas de Journet, d'une véritable tribune intellectuelle pour s'exprimer. On ne redira jamais assez de ce point de vue l'importance de la revue *Nova et Vetera*, fondée par lui en 1926, comme source pour l'étude de l'évolution de sa pensée. Comme je l'écrivais dans ma communication au colloque de Fribourg (2002), « tout Journet se trouve pour ainsi dire dans *Nova* avec l'avantage, non négligeable pour l'historien, d'une datation précise des différents états de sa pensée⁴ ». Reprenant l'ouvrage, par ailleurs discutables, que lui a consacré Lucien Méroz sous le titre *Le Cardinal Journet ou la sainte théologie*, j'ai été heureux de trouver cette notation qui m'a conforté dans mon approche :

De retour du Concile, le cardinal Journet continua à s'exprimer principalement dans sa revue *Nova et Vetera* dont, suivant un avis de Maritain, il s'était refusé à changer le statut. Il faisait lui-même les comptes-rendus d'une quantité de livres et c'est souvent par ce truchement qu'au fil des nouvelles parutions il portait ses jugements critiques sur les courants théologiques et philosophiques qui se faisaient jour. Pour éviter de mettre tout le poids de son titre dans ces jugements qui pouvaient atteindre des personnes, il cessa simplement de les signer de sorte que seule l'autorité de la revue dans son ensemble était engagée⁵.

Le second problème, de méthode celui-là, concerne le statut du théologien Charles Journet dans le débat post-conciliaire. À la différence de presque

³ Jacques RIME, *Charles Journet. Vocation et jeunesse d'un théologien*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2010.

⁴ Philippe CHENAUX, « Le théologien Charles Journet et le magistère de Pie XII », dans *Charles Journet : un témoin du XX^e siècle*, op. cit., p. 36-37.

⁵ Lucien MÉROZ, *Le Cardinal Journet ou la sainte théologie*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1981, p. 127.

tous les autres théologiens évoquées dans ce colloque, Charles Journet n'était pas seulement un théologien privé, il était devenu, par la volonté de Paul VI, un évêque et un cardinal de la Sainte Église romaine. C'est à ce titre qu'il a pu participer, de plein droit, à la dernière session du concile et y faire les interventions remarquées que l'on sait (notamment sur la liberté religieuse). On sait par ailleurs que le pape n'hésitera pas à le consulter sur plusieurs dossiers « chauds » (la réforme des indulgences, l'affaire du catéchisme hollandais) dans l'immédiat après-concile. Les archives du pontificat, lorsqu'elles seront accessibles, et les archives privées du cardinal nous permettront de faire toute la lumière sur cet aspect de son activité, totalement inédit pour lui, de conseiller théologique de Paul VI. Il n'est pas besoin de revenir sur les liens d'estime et même d'affection réciproques qui unissaient les deux hommes. Leurs deux secrétaires, Mgr Macchi et Mgr Mamie, nous ont donné sur ce point des témoignages d'une inestimable valeur⁶. Le problème qui se pose à l'historien est différent : dans quelle mesure est-il possible d'« isoler » les prises de position du théologien de celles du cardinal ? En devenant évêque et cardinal, charge qui lui pesa et qu'il n'accepta qu'à contrecœur, le théologien Charles Journet ne perdait-il pas sa (relative) liberté de parole, n'était-il pas contraint d'afficher sa solidarité avec tous les actes du pontificat, donc y compris avec tous les actes et documents du concile ? En d'autres termes, le théologien cardinal qu'il était devenu ne pouvait pas apparaître comme « un déçu du concile⁷ ». Or, on sait bien qu'il se montra, en privé, très sévère, lors de la dernière session, sur certains documents de Vatican II, comme par exemple sur la constitution pastorale *Gaudium et Spes* en gestation⁸. Les témoignages d'Antoine Wenger, dans son livre *Les Trois Rome. L'Église des années soixante* (à la date du 29 septembre 1965) et du P. Congar, dans son *Journal du Concile* (à la date du 7 octobre 1965), sont concordants : le schéma XIII le faisait souffrir, il le trouvait trop « teilhardien », « comme si le Christ venait à la fin, au terme d'un mouvement⁹ ». Les écrits de ses plus fidèles disciples après sa mort ne contribu-

⁶ Pasquale MACCHI, « La correspondance Jacques Maritain – Pasquale Macchi », dans *Montini, Journet, Maritain : une famille d'esprit, op. cit.*, p. 192-194 ; Pierre MAMIE, « Ombres et lumières chez Montini », *Nova et Vetera*, 1998/3, p. 17-21.

⁷ Voir l'article de Giuseppe RUGGERI, « Delusioni alla fine del concilio. Qualche atteggiamento nell'ambiente cattolico francese », dans J. DORÉ et A. MELLONI (dir.), *Volti di fine concilio. Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II*, Bologne, Il Mulino, 2000, p. 193-224.

⁸ Nous renvoyons le lecteur au sixième et dernier volume de la *Correspondance* avec Jaques Maritain, concernant les années 1965 – 1973 (Saint Maurice, éditions Saint-Augustin, 2008). Voir à ce propos l'article déjà cité de CAGIN, art. cit., p. 55.

⁹ Antoine WENGER, *Les Trois Rome. L'Église des années soixante*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, p. 173 ; Yves CONGAR, *Mon Journal du Concile*, t. II, Paris, Cerf, 2002, p. 426.

èrent pas peu à imposer l'image d'un Journet, sinon « intégriste », du moins fortement « réfractaire » aux innovations de Vatican II. J'ai parlé de l'ouvrage de Lucien Méroz, spécialiste de René Guénon et très lié à la mouvance traditionaliste catholique. Celui que lui consacra le P. Pierre-Marie Emonet, *Le Cardinal Charles Journet. Portrait intérieur*, conçu à l'origine comme un contre-feu, n'apporta pas la rectification d'image escomptée en dépit de la postface de Mgr Mamie pour qui le concile avait été à ses yeux « l'une des grandes grâces faites à l'Église de notre temps¹⁰ ». Dans quelle mesure cette image est-elle conforme à la réalité ? C'est ce que je voudrais rapidement essayer de démontrer à partir d'une lecture de la revue *Nova et Vetera* dans les années post-conciliaires (jusqu'à la mort du cardinal en avril 1975). J'ai divisé mon exposé en trois parties en prenant pour critère le type d'articles analysés : les éditoriaux, les articles de fond, les notes bibliographiques.

La défense de la foi

La clôture des travaux du concile, à laquelle le cardinal Journet a pris part, ne donne lieu à aucune réflexion particulière alors même que l'annonce de sa convocation, en janvier 1959, et son ouverture officielle, en octobre 1962, par le pape Jean XXIII avaient été longuement commentées dans la revue¹¹. Cet étonnant silence est rompu un an plus tard par la présentation de l'ouvrage de Jacques Maritain, *Le Paysan de la Garonne. Un vieux laïc s'interroge à propos du temps présent*. Le cardinal Journet a suivi pas à pas la genèse du livre. Le sentiment de « libération¹² » qu'il en éprouve se ressent dans l'article en forme d'éditorial qu'il lui consacre dans le dernier numéro de *Nova* de l'année 1966. « Je voudrais qu'on me cite un livre, un article de Maritain qui n'ait pas été, qui ne soit pas explosif. » S'il commence par en excuser le ton polémique (« c'est un champ de mines où le lecteur saute à chaque page »), c'est pour mieux en faire ressortir le contenu, à ses yeux, précieux. Le théologien ne se fait pas faute de reproduire les formules choc du philosophe, qui vont alimenter la controverse, sur « l'apostasie immanente », « les coryphées de notre néo-modernisme [qui] se déclarent chrétiens », « l'agenouillement devant le monde », « la complète temporalisation du christianisme ». L'exposé des thèses de l'ouvrage se veut méthodique et

¹⁰ Pierre MAMIE, « Postface », dans Pierre-Marie EMONET, *Le Cardinal Journet. Portrait intérieur*, Chambray-lès-Tours, C.L.D., 1983, p. 166.

¹¹ C.J. [Charles JOURNET], « Qu'est-ce qu'un concile œcuménique ? », *Nova et Vetera*, 1959/3 ; C.J., « Ouverture du Concile », *Nova et Vetera*, 1965/4.

¹² Michel CAGIN, art. cit.

objectif, Journet laisse parler Maritain qu'il cite abondamment. La conclusion ne laisse pourtant planer aucun doute sur les sentiments de l'auteur : « Il faut se taire et rendre grâces¹³ », écrit sobrement Charles Journet (qui signe C. J.).

Moins de deux mois plus tard, dans sa troisième livraison de l'année 1968, la revue publie intégralement, avec un titre en gros caractères, la Profession de foi prononcée par Paul VI à la clôture de l'année de la foi le 30 juin 1968. Le texte pontifical est suivi d'un bref article de présentation de l'encyclique *Humanae Vitae* (« La lumière de l'encyclique *Humanae Vitae* ») où le théologien cardinal s'attache à souligner qu'il engage la conscience de chaque fidèle.

C'est un non-sens pour un enfant de l'Église d'opposer à l'autorité de l'Encyclique l'infailibilité de sa conscience. La conscience demande à être formée ; chacun est responsable devant Dieu de la formation même de sa propre conscience¹⁴.

On sait aujourd'hui que le texte de la Profession de foi de Paul VI reprenait, pratiquement mot pour mot, un texte préparé par Jacques Maritain. Michel Cagin a bien montré, dans son importante intervention au colloque de Molsheim déjà citée, le rôle d'intermédiaire joué par le cardinal Journet dans cette affaire. Lors d'une audience avec Paul VI, en janvier 1967, il avait qualifié la situation de l'Église de « tragique » et lui avait remis une note de Maritain suggérant que le pape proclame « une profession de foi complète et détaillée ». À la fin de l'année, lors d'une nouvelle audience, Paul VI lui demanda de préparer un schéma dans ce sens. Journet fit aussitôt appel à l'aide de Maritain, qui lui envoya un texte qu'il s'empressa d'adresser « tel quel » au Saint-Père.

Il ressort clairement de tous ces documents, écrit Michel Cagin, que le projet de Maritain ne se voulait être qu'un essai destiné au seul Cardinal Journet. C'est à l'initiative de Journet qu'il se retrouve entre les mains du Pape et qu'il pourra ainsi passer très largement dans la Profession de foi de Paul VI¹⁵.

Le texte de la Profession de foi préparé par Maritain et repris pratiquement sans changement par Paul VI contenait un long développement sur l'eucharistie. Le pape avait publié sur ce thème une encyclique, *Mysterium Fidei*, datée du 3 septembre 1965. Cette préoccupation est apparemment centrale dans la pensée du cardinal au lendemain du concile. Il n'y consacrera pas moins de quatre éditoriaux de *Nova* entre 1969 et 1971. Au cœur de ses

¹³ Charles JOURNET, « *Le Paysan de la Garonne* », *Nova et Vetera*, 1966/4, p. 241-245.

¹⁴ Charles JOURNET, « La lumière de l'encyclique *Humanae Vitae* », *Nova et Vetera*, 1968/3, p. 17.

¹⁵ Michel CAGIN, art. cit., p. 63.

préoccupations, on trouve la délicate question de l'intercommunion. Journet y voyait une atteinte intolérable à la conception catholique de l'eucharistie, « cœur de l'Église ». Il n'hésite pas dès lors à prendre publiquement position dans sa revue sur ce thème. Le titre de l'éditorial qu'il lui consacre en février 1969 est sans équivoque : « L'Eucharistie n'est pas malléable, elle est adorable¹⁶ ». L'article, repris dans l'*Osservatore Romano*, sera largement diffusé¹⁷. Le théologien y dénonçait la confusion doctrinale qui était à la base de la pratique des intercommunions. « Accepter l'intercommunion entre l'Église catholique d'une part et les communions protestantes d'autre part, c'est, – qu'on se le dise bien, – accepter l'équivalence de l'Eucharistie catholique et de la Cène protestante. » Le théologien s'en prenait tout particulièrement à « un petit livre » édité à Taizé et diffusé par les éditions du Seuil, *Le Pain unique*, coupable, selon lui, de propager l'idée d'un « accord essentiel » entre la doctrine catholique de la transsubstantiation et les doctrines de la Réforme protestante. « Le jour où elle [l'Église] l'accepterait [cette équivalence], elle aurait cessé d'exister, elle serait devenue protestante. » Le directeur de *Nova* reviendra sur le sujet, l'année suivante, après la publication d'un nouveau texte du Secrétariat pour l'unité des chrétiens¹⁸. Partant des documents conciliaires, il s'applique à démonter la logique de ceux qui, au prix d'une exégèse aberrante du fameux principe de subsistance énoncé dans la constitution *Lumen Gentium*, en viennent à postuler « l'essentielle équivalence des Églises et communautés disjointes », et partant « l'essentielle équivalence des Eucharisties célébrées en ces Églises », pour en arriver logiquement à « convenir de l'équivalence des ministères ». Aucun de ces théologiens n'est explicitement nommé dans le texte, mais le théologien dominicain de Nimègue Edward Schillebeeckx, l'auteur du fameux *Catéchisme hollandais*, que le cardinal théologien avait déjà épinglé dans un précédent numéro de sa revue, est clairement visé. C'est précisément pour répondre au théologien flamand qu'il reprend la plume, en juillet 1971, pour réaffirmer avec force la doctrine tridentine de la transsubstantiation.

Sans la transsubstantiation, il n'y aurait dans l'Eucharistie que *du pain et du vin* par le moyen desquels on chercherait à s'unir au Christ, présent seulement au ciel. Seule la transsubstantiation rend possible l'union au sacrifice du Christ, non seulement par *la foi et l'amour*, mais encore par *la consommation de la victime*, présente sous les signes des sacrements¹⁹.

¹⁶ *Nova et Vetera*, 1969/1, p. 1-6.

¹⁷ Lucien MÉROZ, *op. cit.*, p. 135.

¹⁸ La déclaration du Secrétariat avait pour titre : « Sur la position de l'Église catholique en matière d'Eucharistie commune entre chrétiens de diverses confessions » (*Osservatore Romano*, 12-13 janvier 1970).

¹⁹ Charles JOURNET, « Transsubstantiation », *Nova et Vetera*, 1971/3, p. 170.

Revenant dans le dernier numéro de l'année 1971 sur le caractère sacrificiel de la messe, le théologien de Fribourg se montre assez sceptique sur l'accord auquel était parvenue la Commission internationale de dialogue entre catholiques et anglicans sur le sujet, tout simplement parce que le texte « éludait » la question de la transsubstantiation²⁰.

Par rapport à la question de l'eucharistie et de l'intercommunion, celles relatives à l'ecclésiologie semblent passer au second plan des préoccupations du cardinal théologien même si elles ne sont pas totalement oubliées. La doctrine de la collégialité, telle que définie par la constitution *Lumen Gentium*, ne lui cause apparemment aucune difficulté, même s'il s'en tient, pour son application, strictement aux limites fixées par la *Nota praevia explicativa*. À la veille du Synode extraordinaire des évêques de 1969 consacré à ce thème, il prendra ainsi position dans sa revue pour s'opposer à toute « dilution » de l'autorité de Pierre dans le collège des apôtres et pour rappeler « la prérogative exceptionnelle et inaliénable » que les textes évangéliques lui reconnaissent dans le sens que leur donne la foi catholique²¹. Il est un autre sujet d'actualité brûlant de l'après-concile que l'on s'attendrait à voir traiter de manière plus approfondie dans *Nova* : celui de la réforme liturgique. Le théologien laisse à d'autres, comme Lucien Méroz déjà cité, le soin d'exprimer leur désappointement devant les excès de cette réforme, mais il n'intervient pas directement sur un sujet qu'il connaît sans doute moins bien.

Le véritable œcuménisme

Le point sur lequel l'œuvre du concile a sans doute le plus interpellé le travail du théologien Charles Journet est celui de l'œcuménisme. Il s'agissait chez lui d'une préoccupation ancienne. Son premier ouvrage avait pour titre *L'Esprit du protestantisme en Suisse* (1925). En 1927, il avait été l'un des premiers (sinon le premier) théologiens catholiques à s'intéresser au mouvement œcuménique naissant. « Pour le meilleur et pour le pire, il restera longtemps, en la matière, l'auteur de *L'Union des Églises* », écrit l'historien Étienne Fouilloux, c'est-à-dire, si l'on traduit, un théologien hostile à l'œcuménisme²². Le concile Vatican II, comme événement autant que par ses enseignements, l'a-t-il conduit à modifier sa perception des choses ? Trouve-t-on, en d'autres termes, une ouverture œcuménique dans les écrits de Journet de l'après-concile ? Le théologien avait pris bien soin de couper court à toute

²⁰ Charles JOURNET, « Le sacrifice de la messe », *Nova et Vetera*, 1971/4, p. 250-251.

²¹ Charles JOURNET, « De la collégialité », *Nova et Vetera*, 1969/3, p. 164.

²² Étienne FOUILLOUX, « Face au mouvement œcuménique naissant (1925-1927) », dans *Charles Journet (1891-1975). Un théologien en son siècle*, op. cit., p. 12.

espérance de concile d'union après l'annonce de Jean XXIII de convoquer un concile œcuménique :

Un concile œcuménique, déclarait-il en juin 1959, est l'assemblée solennelle des évêques de tout l'univers, réunis à l'appel et sous l'autorité du Souverain Pontife, pour délibérer en commun sur les choses qui intéressent le sort de la chrétienté tout entière²³.

Définition générique qui semblait exclure toute participation de ceux qu'on appelait alors les « acatholiques » (ou les dissidents) aux assises romaines. Cependant, l'accueil qu'il réserve au décret de Vatican II sur l'œcuménisme est plutôt positif²⁴. Dans la recension d'une édition commentée des trois documents sur l'Église, l'œcuménisme et les Églises orientales, adoptés lors de la troisième session, il distingue « deux notions de l'œcuménisme » : celle

qui a trouvé sa place dans le Conseil œcuménique et qui se conçoit comme un réseau de relations tissées *sans préalable ecclésiologique*, sans qu'aucune Église se pose au centre, entre des communautés-sœurs parlant sur un pied d'égalité

et celle

qui se conçoit comme plaçant au *centre de sa préoccupation* l'Église telle que le Christ l'a fondée et la conserve au cours du temps, et qui se propose d'en prendre une *conscience* toujours plus pure, par un effort simultané soit de *renovation* intérieure, soit d'*ouverture* toujours plus attentive à tout ce qui survient dans le monde entier de motions et d'inspirations authentiques de l'Esprit saint.

« Faut-il dire de la première notion qu'elle représente l' 'œcuménisme authentique' ? Faut-il dire que le 'Décret sur l'œcuménisme' échappe à la préoccupation d'un préalable ecclésiologique ? » Journet (qui vient d'être nommé cardinal et qui ne signe pas la recension) ne tranche pas à propos du texte conciliaire, il se contente d'affirmer que « le seul œcuménisme authentique plénier » est celui qui place l'Église que le Christ a fondée (donc l'Église catholique) au centre de sa préoccupation²⁵.

La question est reprise de manière plus ample dans un article sur « la Réforme protestante » publié dans la revue en juin 1967. Le propos est, semble-t-il, de tempérer les enthousiasmes qu'une lecture trop superficielle du décret sur l'œcuménisme a pu faire naître dans certains milieux catholiques. Le théologien prend bien soin de préciser le véritable sens qu'il

²³ Charles JOURNET, « Qu'est-ce qu'un concile œcuménique ? », *Nova et Vetera*, 1959/3, p. 161.

²⁴ Barbara HALLENSLEBEN va jusqu'à parler d'un accueil « enthousiaste » (art. cit., p. 273).

²⁵ *Nova et Vetera*, 1965/1, p. 77.

convient de donner à la notion d'aggiornamento. Il s'appuie, pour ce faire, à la fois sur les grands discours conciliaires de Jean XXIII (11 octobre 1962) et de Paul VI (18 novembre 1965), et sur le texte d'une conférence faite à Rome, à la fin du concile, par le théologien protestant Oscar Cullmann. Il en arrive ainsi à démontrer la divergence entre deux conceptions du renouvellement conciliaire. Tandis que la première, la catholique, laisse « inchangée » la substance de son message, la seconde, la protestante, envisage au contraire « une modification de la 'substance' du message catholique ». Une telle divergence semble rendre « à vue humaine » « impossible » ce qu'il appelle « la jonction du catholicisme et du protestantisme ». La seule espérance en l'avenir d'un œcuménisme digne de ce nom, qui se refuse de séculariser le christianisme, de trahir son « scandale » et sa « folie », repose ici plus encore qu'ailleurs sur les imprévisibles et miraculeuses descentes de l'Esprit Saint²⁶.

Tant par le vocabulaire utilisé (la « dissidence » protestante) que par les idées (l'idée du retour, certes non « un mouvement de retour au passé », mais un retour quand même à l'Église catholique) qu'il exprime, l'article semble démontrer que le théologien n'a pas fondamentalement modifié sa façon de concevoir la réalisation de l'unité chrétienne. Toute forme d'œcuménisme authentique implique, à ses yeux, la reconnaissance du « préalable ecclésiologique » de l'existence de la véritable Église du Christ qu'est l'Église catholique. La préoccupation fondamentale de Journet dans l'après-concile, qui traverse toutes ses interventions, me semble être celle de prévenir la mise en œuvre d'une forme d'aggiornamento qui altérerait la « substance » du message catholique, autrement dit de lutter contre la « protestantisation » de l'Église. Dans ce combat pour la défense de la foi et de l'identité catholique, il allait trouver de nouveaux alliés théologiens avec lesquels, auparavant, les relations avaient été plutôt difficiles : le P. Hans Urs von Balthasar, le P. Henri de Lubac, le P. Jean Daniélou.

Les nouveaux Pères de l'Église

Les relations entre Charles Journet et Hans Urs von Balthasar n'avaient pas été, jusqu'au concile, d'une grande cordialité. Le nom du théologien bâlois apparaît pour la première fois, dans la correspondance avec Maritain, en 1941. Il y est question d'« un jeune et remarquable jésuite de Bâle (qui a une grande influence sur Béguin) », qui « vient de faire un livre sur Barth », apprécié par ce dernier, mais dont l'orientation thomiste paraît « insuffisante²⁷ ». Quatre

²⁶ Charles JOURNET, « De la Réforme protestante », *Nova et Vetera*, 1967/3, p. 185.

²⁷ Lettre du 7 novembre 1941, dans *Correspondance Journet – Maritain*, éd. Claude Favez *et al.*, t. III (1940-1949), Saint-Maurice, Éditions Saint-Augustin, 1998, p. 227.

ans plus tard, le jugement se veut plus sévère : « J'ai reçu un mot d'un religieux jésuite von Balthasar, qui est un très gentil garçon, et qui se dévoue corps et âme à la cause de l'Église », mais qui estime qu'il faut « revenir à la théorie origéniste de l'apocatastase ». « Ce jeune Père est aumônier des étudiants à Bâle, où il fait un très grand bien, mais vous voyez dans quel sens [...] »²⁸. Une lettre du théologien bâlois conservée dans les archives Journet témoigne de son estime pour « le courage » et « la franchise » du directeur de *Nova* durant la guerre : « J'essaye d'en faire autant du haut de ma chaire – depuis assez longtemps. Vous êtes bien indulgent pour la '*ecclesia tacens*', mais c'est encore la bonne attitude »²⁹. Il faudrait voir aussi l'accueil réservé par la revue *Nova et Vetera* à l'œuvre de Balthasar avant le concile. Mais les préventions, de part et d'autre, sont indiscutables. La situation change après 1965. Journet consacre une longue note très positive à son livre *Cordula ou l'épreuve décisive*, qui paraît en traduction française chez Beauchesne en 1968. Il n'hésite pas à situer l'ouvrage, consécration suprême, « dans les parages du *Paysan de la Garonne* ». « Même lumière, l'Évangile ; même souci, la tragédie spirituelle de notre époque ; même solution, la sainteté de la charité. Moins de richesses sans doute, de plénitude et de sérénité ; une teinte d'angoisse, voire de 'détresse' »³⁰. La méthode de recension est la même que pour le *Paysan* : de larges extraits sont cités, sans beaucoup de commentaires. L'article suggère une réelle convergence de pensée entre les deux théologiens, tant sur le diagnostic que sur les remèdes à appliquer aux maux de l'Église. L'appartenance ou non de Balthasar à l'École n'a plus aucune importance, seule compte sa « foi profonde et sûre » qui fait toute la valeur de ce « petit livre ».

Le rapprochement avec les deux théologiens jésuites français Henri de Lubac et Jean Daniélou s'inscrit dans la même logique de ce combat pour la défense de la foi. « Après 1966, mes rapports avec le cardinal Journet ne furent plus jamais troublés par une discussion pénible » écrit le cardinal de Lubac dans une note de son *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*³¹. Les notes ou recensions que le cardinal Journet consacre à ses ouvrages dans l'après-concile confirment son témoignage. « C'est une joie de recevoir en ce temps de confusion sur le *Credo* le beau livre du P. de Lubac » écrit-il à propos de *La Foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*.

²⁸ Lettre du 9 août 1945, dans *ibid.*, p. 336-337.

²⁹ La lettre, non datée, se réfère à l'éditorial « Coopération » (septembre 1942) dénonçant la politique antisémite du gouvernement de Vichy. Interdit de publication par son évêque Mgr Charrière, il circulera sous le manteau. Je remercie Mlle Renata Latala, secrétaire de la Fondation Journet, qui m'a transmis ce document.

³⁰ *Nova et Vetera*, 1968/2, p. 147. Je remercie à nouveau Mlle Renata Latala.

³¹ Henri de LUBAC, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Paris, Cerf, 2006, p. 337.

L'auteur, maître de son sujet comme à l'accoutumée, suit son chemin sans dévier, à travers une galaxie de citations, anciennes et nouvelles, catholiques et protestantes, presque toutes bienveillantes, il n'y aura guère que le pauvre Cajetan à se trouver malmené³².

Mais Journet ne s'y arrête pas. En 1971, il accueillera avec le même enthousiasme une mise au point du jésuite dans l'*Osservatore Romano* sur le thème « Église universelle et Églises particulières » qualifiée d'« importante » et « magistrale ».

Si l'on feint d'oublier que l'Église catholique est « romaine » en ce sens qu'elle est l'Église confiée par le Christ à Pierre et à ses successeurs, si l'on prend « romaine » au sens non plus *théologique* mais *socio-culturel*, si l'on donne à l'expression « Église romaine » le sens purement contingent d'« Église locale », on parlera d'Église romaine tout comme on parlera d'Églises hollandaise, ou germanique, on anglo-saxonne, etc. Dès lors l'Église catholique n'apparaîtra plus que comme une confédération d'Églises nationales dont les évêques sont égaux entre eux, il ne restera à l'évêque de Rome que d'être un « *primus inter pares* ». L'économie divine voulue par le Christ pour l'Église qu'il s'est acquise au prix de son sang sombre tout entière dans une réalisation sociologique d'un vague sentiment chrétien³³.

Le même accueil enthousiaste est réservé aux ouvrages du P. Jean Daniélou. Le moins que l'on puisse dire est qu'il n'en avait pas toujours été ainsi dans les années d'immédiat après-guerre, au temps de la grande querelle sur « la nouvelle théologie », lorsque les « Daniélou et consorts » (comme les appelait Journet dans ses lettres à Maritain) menaient leur croisade contre l'hégémonie du néo-thomisme dans la théologie catholique. Après sa mort, en mai 1974, la revue rendra hommage, avec une certaine grandiloquence, à « ce vrai savant qui s'est jeté sans compter dans la mêlée, et dont Dieu a voulu faire au milieu de nous un témoin de la foi comparable à ceux des premiers siècles », avant de reproduire un texte de lui « sur la crise actuelle »³⁴. La crise de l'Église amène à des reclassements auxquels le théologien de Fribourg ne peut se soustraire. Les meilleurs défenseurs de la foi ne sont plus forcément les plus fidèles disciples de l'Aquinate. Il n'est pas étonnant de retrouver, parmi les fondateurs de la revue *Communio* en 1972, celui qui prendra la succession du cardinal Journet à la direction de *Nova* après sa mort : le père (aujourd'hui cardinal) Georges Cottier³⁵. La réception

³² *Nova et Vetera*, 1969/3, p. 237.

³³ « Églises particulières et Églises locales », *Nova et Vetera*, 1971/1, p. 58.

³⁴ *Nova et Vetera*, 1974/3, p. 224.

³⁵ Voir à ce sujet mon article « Georges Cottier (*1922). Dérailleur moderne et vérité chrétienne », dans Stephan LEIMGRUBER et Max SCHOCH (dir.), *Gegen die*

des enseignements de Vatican II est bel bien devenue, au-delà des querelles d'écoles, le nouvel enjeu de la théologie catholique.

Philippe CHENAUX
Université du Latran (Rome)

Résumé

L'article étudie la réception des enseignements du concile par le théologien Charles Journet. L'analyse de ses écrits dans sa revue *Nova et Vetera*, entre la fin du concile en décembre 1965 et la date de sa propre mort en avril 1975, révèle un théologien avant tout préoccupé de défendre la foi qu'il estime menacée. Directement à l'origine de la fameuse Profession de foi de Paul VI (30 juin 1968), il s'engage lui-même publiquement sur la question délicate de l'intercommunion au nom de la défense de la conception catholique de l'eucharistie, « cœur de l'Église ». Sur la question de l'œcuménisme, le théologien, tout en prenant loyalement en compte les enseignements de Vatican II, s'emploie à mettre en garde contre une fausse conception de l'unité, de nature purement sociologique, qui conduirait l'Église à renier son identité. L'accueil bienveillant qu'il réserve dans les colonnes de sa revue à des théologiens non thomistes (von Balthasar, de Lubac, Daniélou), avec lesquels les relations n'avaient toujours été faciles avant le concile, démontre, si besoin était, que la réception des enseignements de Vatican II, au-delà des querelles d'écoles, constitue bel et bien le nouvel enjeu de la théologie catholique.

Zusammenfassung

Der Beitrag untersucht die Rezeption der Lehren des Konzils durch den Theologen Charles Journet. Die Analyse seiner Schriften in der Zeitschrift *Nova et Vetera* zwischen dem Abschluss des Konzils im Dezember 1965 und seinem Tod im April 1975 zeigt einen Theologen, der vor allem damit beschäftigt war, den Glauben, den er bedroht sah, zu verteidigen. Am unmittelbaren Anfang des berühmten «Credo des Volkes Gottes» von Paul VI. (30. Juni 1968) engagierte sich Journet öffentlich in der heiklen Frage der Interkommunion im Namen der Verteidigung der katholischen Eucharistievorstellung, «cœur de l'Église». Hinsichtlich der Frage der Ökumene, äusserte sich der Theologe, ohne den Lehren des Zweiten Vatikanums unloyal zu werden, gegen eine falsche Konzeption der Einheit, einer rein soziologischen Konzeption, welche dazu führen würde, dass die Kirche ihre Identität verleugnen würde. Die wohlwollende Aufnahme von nicht-thomistischen Theologen (von Balthasar, de Lubac, Daniélou) in seiner Zeitschrift, zu denen das Verhältnis vor dem Konzil nicht immer einfach gewesen war, zeigt, dass die Rezeption der Lehren des Zweiten Vatikanums, jenseits von Auseinandersetzungen zwischen Schulen, ganz eigentlich die neue Herausforderung für die katholische Theologie darstellte.

Gottvergessenheit. Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert, Bâle, Herder, 1990, p. 627-639.

L'OMBRE DE KARL BARTH À VATICAN II

On raconte que Jean XXIII considérait Karl Barth comme le plus grand théologien de son temps. Quant à Paul VI, il connaissait également l'œuvre de Barth¹, même si ses contacts personnels avec le théologien de Bâle datent de l'après-concile². Toutefois, tout cela ne nous aide pas à circonscrire précisément l'influence de la théologie barthienne sur l'enseignement de Vatican II, influence que certains n'hésitent pas à affirmer sans arriver cependant à la circonscrire précisément³. La remarque de H. Bouillard indique la limite de cette enquête : « Nul n'a précisé dans quelle mesure la pensée barthienne était présente aux théologiens du Concile, note-t-il en 1972. Mais il est aisé de remarquer que, malgré des différences incontestables, il y a une correspondance entre la notion barthienne de la révélation et celle de Vatican II⁴. » On pourrait, presque sans fin, faire des hypothèses au

¹ Barth observa : « Le pape semblait avoir quelque connaissance de mes activités antérieures » et : « En souriant, il fit la remarque que j'aurais sans doute eu de la peine à parvenir jusqu'à lui chargé de ma *Dogmatique*, dont il connaît au moins les dimensions ». *Entretiens à Rome après le concile* (ci-après : *Ad limina...*), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, (coll. « Cahiers théologiques », 58), 1968, p. 13-14 ; édition originale allemande : *Ad limina apostolorum*, Zürich, EVZ Verlag, 1967.

² Paul VI accordera à Barth, en septembre 1966, l'audience qu'il avait sollicitée dans sa lettre au cardinal Bea du 2 juin 1966 alors que, suivant une dépêche d'un journal suisse, le Latran lui a refusé son hospitalité. On connaît aussi un échange de lettres entre les deux personnes. Barth lui adresse des lettres le 3 octobre 1967 (pour son 70^e anniversaire de naissance), le 16 mars 1968 (en préparation du jubilé du martyr des apôtres Pierre et Paul) et le 28 septembre 1968. La première lettre reçoit une réponse de Paul VI le 14 novembre 1967 et le Secrétaire d'État, le cardinal Cicognani répondra, au nom de Paul VI, le 11 novembre 1968 à la dernière lettre que lui adressait Barth. Voir Karl BARTH, *Briefe 1961-1968, Gesamtausgabe*, t. V, éd. Jörgen Fangmeier et Hinrich Stoevesandt, Zürich, Theologischer Verlag, 1975, respectivement p. 335, 366, 432-433, 462-464, 499-502 et 572-574.

³ Encore récemment, Denis Müller écrivait : « sa théologie [de Barth] sera bien présente au concile Vatican II... » (Denis MÜLLER, *Karl Barth*, Paris, Cerf, coll. « Initiation aux théologiens », 2005, p. 32). Cependant, Müller ne nous donne aucun élément pour préciser davantage où l'on peut la retrouver et comment on peut être sûr qu'il s'agit là de la pensée de Barth et pas celle d'autres théologiens.

⁴ Henri BOUILLARD, « Le concept de révélation de Vatican I à Vatican II », dans Jacques AUDINET (dir.), *Révélation de Dieu et langage des hommes*, Paris, Cerf, 1972, p. 45.

sujet de l'influence de Barth sur les enseignements du concile – notamment en référence au caractère proprement théologique ou trinitaire de l'enseignement conciliaire sur l'Église ou de l'enseignement du concile sur la mission⁵ – et spéculer sur les médiations qui ont permis cette réception de la pensée de Barth dans l'Église catholique, en soulignant, par exemple, la connaissance de première main de la pensée barthienne par Congar, qui a eu une influence importante sur la rédaction de plusieurs de ces textes⁶. Toutefois, notre but n'est pas ici de combler la lacune identifiée par Bouillard ; ce serait, il me semble, une tâche impossible. Je me propose plutôt d'examiner l'appréciation critique que faisait Barth de Vatican II et de ses textes et d'ouvrir une fenêtre sur l'après-concile, tel qu'il l'entrevoyait ou l'espérait.

Pour mener cette enquête, nous disposons de quelques éléments qui, bien que lacunaires, contribuent de manière importante à nous fournir bon nombre d'indications utiles. Nous retenons surtout ses *Réflexions sur le deuxième Concile du Vatican*⁷ écrites au cours de la première intersession et

⁵ On verra la conférence de Barth « La théologie et la mission à l'heure présente », *Cahiers du monde non chrétien*, 4, 1932, p. 70-104. Dans son commentaire de *Ad gentes*, traitant des principes doctrinaux de la mission, Yves Congar observe que cette théologie, qui situe la mission dans le cadre de la Trinité, « se trouve, au moins sous une forme générale, dans la pensée missionnaire protestante ». Ici, toutefois, il ne se réfère pas à Barth, mais à Leslie Newbigin. Voir Yves CONGAR, « Principes doctrinaux », dans Johannes SCHÜTTE (dir.), *L'Activité missionnaire de l'Église*, Paris, Cerf, (coll. « Unam Sanctam », 67), 1967, p. 186. Newbigin avait publié, en 1963, un livre intitulé *The Relevance of Trinitarian Doctrine for Today's Mission*. Toutefois, l'enracinement de cette pensée dans le protestantisme doit beaucoup à Barth.

⁶ Congar connaissait Barth et ses écrits, sur lesquels il a donné cours, depuis 1934. La même année, il l'invitait à un symposium à Juvisy. Voir Yves CONGAR, *Une vie pour la vérité*, Paris, Centurion, 1975, p. 48-49. On peut penser que Cullmann, invité personnel de Paul VI – et avec qui Congar entretenait des relations suivies –, a aussi été un médiateur de la pensée de Barth, comme l'ont été probablement Visser't Hooft et Küng, qui connaissait bien Barth et avait avec lui une relation étroite, mais qui a eu peu d'influence sur la rédaction des textes conciliaires. On trouve au cours de cette période des correspondances régulières avec Cullmann et Küng, de même que des visites fréquentes. Ainsi, par exemple, Hans Küng lui rend visite à l'été 1963 (lettre à Georges Casalis, datée du 18 août 1963, *Briefe 1961-1968*, éd. cit., p. 176).

⁷ D'abord parues en anglais sous le titre « Thoughts on the Second Vatican Council » dans *The Ecumenical Review*, juillet 1963, elles sont ensuite publiées en français la même année aux éditions Labor et Fides, sous le titre *Réflexions sur le deuxième Concile du Vatican* (ci-après : *Réflexions...*) dans la collection « Cahiers du renouveau ». On en trouve une version dont la traduction est un peu différente dans *La Documentation catholique*, 1408, septembre 1963, t. LX, col. 1219-1228 (ci-après : « Réflexions... »).

qui ont connu une très large diffusion⁸ et son ouvrage *Ad limina apostolorum*, rédigé à la suite de son voyage à Rome à la fin du concile⁹, ouvrage qui fit sensation au moment de sa publication. Les « réflexions à la fois critiques et iréniques » sur la Constitution *Dei Verbum*¹⁰ qu'il contient constituent une reprise du chapitre qu'il signe dans le commentaire de cette Constitution dans la collection « Unam Sanctam ». À cela, il faut ajouter quelques autres éléments épars, notamment son entrevue publiée en février 1963 dans *Réalités* et de nombreux fragments dans les *Briefe 1961-1968* rassemblées dans les *Gesamtausgabe*. Enfin, ce corpus se complète par quelques documents externes dont les notes prises par Congar et consignées dans son *Journal du Concile*, lors du passage de Barth à Rome en septembre 1966¹¹ ou celles que l'on trouve dans les mémoires de Hans Küng¹², surtout en ce qui concerne trois épisodes : la convocation du concile, son invitation au concile en 1964 et sa « visite *ad limina* ».

La collection de toutes ces pièces nous indique que l'intérêt de Barth pour le concile s'amorce véritablement à l'automne 1962, même s'il ne faut pas négliger que, dès sa convocation, comme en font foi les mémoires de Hans Küng, Barth s'intéressa à l'événement et à son potentiel œcuménique¹³. Toutefois, à partir de son ouverture, il suit de manière très régulière, à travers les médias¹⁴ mais aussi grâce à des informations de première main qu'il reçoit de Cullmann et de Küng¹⁵, et avec un vif intérêt mélangé de crainte¹⁶, les

⁸ À la suite d'un exposé particulièrement sévère du Dr Hans Harn (pasteur de l'Église luthérienne Saint-Michel de Hambourg) sur le dialogue avec l'Église catholique lors de l'Assemblée générale du COE à Montréal (juin 1963), M. Philippe Maury, directeur de l'information de l'organisme, faisait remettre aux journalistes cet article de Karl Barth.

⁹ En plus des *Briefe 1961-1968*, on verra aussi Karl BARTH, *Offene Briefe 1945-1968*, éd. Diether Koch, Zürich, Theologischer Verlag, 1984.

¹⁰ « Conciliorum Tridentini et Vaticani I Inhaerens Vestigiis », dans B.-D. DUPUY (dir.), *La Révélation divine*, t. II, Paris, Cerf, (coll. « Unam Sanctam », 70b), 1968, p. 513-522.

¹¹ Voir Yves CONGAR, *Mon Journal du Concile*, t. II, Paris, Cerf, 2002, p. 533-537.

¹² Hans KÜNG, *My Struggle for Freedom. Memoirs*, Ottawa et Cambridge, Novalis et Eerdmans Publishing Company, 2003. D'abord publié en allemand, cet ouvrage vient d'être édité en français. L'édition anglaise a été l'édition de référence ici.

¹³ Voir *Ibid.*, p. 167 et 197.

¹⁴ Barth fait sans cesse référence aux nouvelles du concile qu'il suit attentivement, déjà en novembre 1962, dans sa lettre à Cullmann (*Briefe 1961-1968*, éd. cit., p. 102).

¹⁵ Ces deux noms reviennent souvent dans sa correspondance. Non seulement y a-t-il échange régulier de lettres, mais aussi de nombreuses visites. « *Aus Rom höre ich via Cullmann, dass sie sich dort in der Diskussion über das Liturgieschema sogar über sub utraque unterhalten* » écrit-il déjà à Ernst Wolf en novembre 1962. (*Briefe 1961-1968*,

premiers pas du concile. Cet intérêt n'ira que croissant par la suite, avec un premier sommet à l'hiver 1963 et, ensuite, une apogée à l'été 1966 au moment où il prépare studieusement sa visite *ad limina apostolorum*.

La première intersession marque en effet un premier sommet alors que Barth publiait ses réflexions sur le concile, exprimant à haute voix certaines attentes, mais aussi certaines craintes¹⁷. S'il n'a pas pu répondre positivement à l'invitation que lui avait adressée le Secrétariat pour l'Unité des chrétiens à participer à la troisième et quatrième session¹⁸, la maladie l'en empêchant, il continuait, encore en 1964 et malgré ses ennuis de santé¹⁹, à suivre de près les travaux conciliaires²⁰. Finalement, ce ne fut qu'en juin 1966, *post festum*, moins de six mois après la clôture de Vatican II, que se précisa son projet de se rendre à Rome afin de vérifier sur place le renouveau du catholicisme²¹ et,

éd. cit., p. 101). Dans une lettre à Cullmann (*ibid.*, p. 103), il fait d'ailleurs référence au compte-rendu que lui fait celui-ci (« *deine direkten Berichte* »). Même chose au cours de la deuxième session (lettre de Cullmann en octobre 1963, *ibid.*, p. 206).

¹⁶ « *mit grösster Aufmerksamkeit, etwa auch 'mit brennender Sorge'* » (lettre à Cullmann en date du 25 novembre 1962, *ibid.*, p. 102). La même expression est reprise dans une lettre à Küng en décembre 1962 (*ibid.*, p. 117). Ailleurs il écrira à Cullmann : « *Ich verfolge mit Spannung, was sich jetzt in Rom begibt* » ou « *Ich folge dem Ganzen in höchster Spannung* » (*ibid.*, p. 219 et 315).

¹⁷ Article rédigé en mars et publié en juillet 1963.

¹⁸ Au sujet de cette invitation, voir *Ad limina apostolorum*, *op. cit.*, p. 7-8. On verra aussi une lettre à Küng du 19 septembre 1963 sur la possibilité d'une telle invitation (*Briefe 1961-1968*, éd. cit., p. 191, spécialement n. 2, p. 192 ; Hans KÜNG, *op. cit.*, p. 339-340). Il y a eu vraisemblablement une autre invitation en 1964. Voir à ce sujet les remarques de Congar à la suite de deux conversations avec Cullmann à l'été 1964 : « Barth serait volontiers venu à la première session ; mais il se sent maintenant fatigué » et « Barth ne veut pas, bien que Cullmann l'ait invité, d'entente avec Willebrands » (Yves CONGAR, *Mon Journal du Concile*, t. II, *op. cit.*, p. 8, 120). Cela correspond à ce que l'on trouve dans une lettre de Barth à Cullmann, datée du 14 février 1964. Il lui écrit alors : « *Wegen des Konzils bin ich schon im vorigen Herbst via Küng diskret angefragt worden. Ich sehe aber nicht, wie ich mich in der dritten Runde dem Corpus Observatorum noch in nützlicher Weise beigesellen sollte... So danke ich dir für deine Anregung...* » (*Briefe 1961-1968*, éd. cit., p. 236.)

¹⁹ Au cours de sa convalescence (1964-1965), il dit avoir occupé ses « loisirs forcés de malade non seulement par les œuvres de Goethe, [...] et d'autres bons auteurs, mais aussi par tout ce que j'avais pu me procurer comme nouvelles et comme textes (surtout en allemand) concernant le Concile. » (*Ad limina...*, *op. cit.*, p. 8). Sa correspondance témoigne également en ce sens.

²⁰ Voir l'annotation en ce sens de Congar, fondée sur une discussion que le théologien dominicain avait eue avec Cullmann. (Voir *Mon Journal du Concile*, *op. cit.*, t. II, p. 119).

²¹ Il dira, dans son introduction à son *Ad limina apostolorum*, que ce projet resurgit en mai. Sa lettre au cardinal Bea dans laquelle il exposait son projet est datée du 2

en septembre 1966, il pouvait réaliser ce projet. Hormis les observateurs, il n'y a probablement pas ou peu de chrétiens non catholiques qui ont essayé de connaître et de comprendre à ce point l'événement conciliaire et d'en étudier attentivement l'enseignement²². Cela l'a conduit, non seulement à modifier son regard sur le concile, comme il en appelait à l'été 1963, mais aussi à modifier son regard sur le catholicisme.

Il ne suffit pas de dire que Karl Barth s'est intensément intéressé à Vatican II²³ ; il faut se demander ce qui pouvait bien intéresser, fasciner ou inquiéter Karl Barth dans l'événement conciliaire. Avant toute question particulière, ce qui ressort de ses premiers textes, c'est la manière même d'appréhender ou de lire l'événement conciliaire qui le préoccupe. Ensuite – et ensuite seulement – son intérêt se porte sur des questions doctrinales ou, mieux, sur la centralité du Christ et de la Parole de Dieu.

Des lectures divergentes du concile

Plusieurs indices nous conduisent à conclure que, observant l'événement conciliaire, ce qu'il trouve le plus significatif – à la différence de son ami Visser't Hooft²⁴ et de Lukas Vischer²⁵ – ce ne sont pas d'abord tous les

juin 1966 (*Briefe 1961-1968*, éd. cit., p. 334). Toutefois, il évoquait déjà ce projet dans une lettre à Küng du 21 mai (*ibid.*, p. 333).

²² Sa préparation à son séjour romain est studieuse. En témoigne déjà sa lettre à Küng, le 16 juillet 1966, et au cardinal Bea le lendemain (*ibid.*, p. 347 et 348). Voir aussi une autre lettre à Küng (p. 355) dans laquelle il observe : « *Ich habe zehn pertinente bzw. impertinente kritische Fragen dazu formuliert.* » Au cours de cette préparation, en plus de lire tous les textes promulgués par le concile, il lira le commentaire publié dans *LThK*, le commentaire de Baraúna, etc. (*ibid.*, p. 343).

²³ Il souligne sans cesse cet intérêt : « *Jedes Wort von dir wird mir interessant sein* », écrira-t-il à Cullmann en octobre 1963 (*ibid.*, p. 207) et sans cesse il rappelle à Küng et à Cullmann de le garder au courant des nouveaux développements du concile.

²⁴ L'introduction du texte de Barth fait explicitement référence à certaines remarques de son ami Visser't Hooft et de son entourage genevois au sujet du concile, sans préciser davantage. On peut penser à l'entretien que ce dernier donnait à la *Herder Korrespondenz* (février 1963, p. 250) ou encore aux propos qu'il tenait aux informateurs catholiques réunis à Genève le 22 février 1963 (repris dans *La Documentation catholique*, 1396, 1963, t. LX, col. 400-401) ou à son analyse communiquée au comité exécutif lors de la session semestrielle du COE du 12 février 1963 et reprise en partie par le Service œcuménique de presse et d'information du 15 février 1963.

²⁵ Barth se reflète, dans son introduction, au rapport de Lukas Vischer, observateur délégué du COE à Vatican II, « *Die Gemeinschaft der getrennten Kirche ?* », publié dans *Zwischen zwei Konzilssessionen*, Zürich, Evangelischer Verlag, 1963.

contacts, les entretiens ou les dialogues qu'il permet ou permettra avec les chrétiens non catholiques, mais la rénovation de l'Église catholique elle-même qu'il engage. En effet, les analyses de Visser't Hooft et le rapport de Lukas Vischer, sans s'y limiter, analysaient le concile Vatican II à partir de la question de l'évolution des relations entre catholiques et non-catholiques que permettait la tenue du concile. Pour Barth, cette perspective, qui partait de l'intérêt des non-catholiques à l'égard du concile, était insuffisante et procédait d'un biais de l'analyse qui faussait la perspective et qu'il fallait dépasser. Pour ce faire, il proposait d'adopter un autre point de vue, c'est-à-dire de regarder le concile à partir des objectifs que lui avait assignés Jean XXIII, le renouveau intérieur de l'Église catholique, et de ce qui était en train de se passer dans l'Église catholique plutôt qu'à partir de l'« agenda » du COE, ce qui risquait de rendre aveugle sur ces deux réalités.

Si je lis et comprends bien, l'intérêt que le Centre œcuménique non romain porte au Concile tourne jusqu'à maintenant essentiellement autour de cette question : dans quelle mesure et sous quelle forme le résultat du Concile pourrait-il rendre l'Église de Rome plus attentive et plus ouverte à la chrétienté non romaine, et par là, l'amener à des contacts et des entretiens nouveaux et plus intenses, et à un dialogue entre nous autres ? [...]

Mais pour deux raisons, il me semble scabreux de voir et d'apprécier ce qui se fait au Concile avant tout ou même exclusivement sous cet aspect²⁶.

Il lui semblait qu'à être trop préoccupé par ses propres intérêts, le COE s'empêchait de voir ce qui était en train de se passer dans l'Église catholique et de reconnaître le mouvement spirituel qui la travaillait.

Est-il donc judicieux pour nous d'envisager le Concile surtout ou même exclusivement sous l'angle de ce dialogue récemment créé, et susceptible de s'amplifier encore²⁷?

Il me semble que si nous misons uniquement sur les contacts et les dialogues présents et futurs entre Rome et nous, nous manquons d'un certain sang-froid en face de l'intention dominante du Concile, qui est œcuménique dans le sens *romain*²⁸.

À tout concentrer sur cette question [des contacts], on cède trop à la *forme* pour être vraiment objectif.

²⁶ *Réflexions...*, *op. cit.*, p. 7 et 9.

²⁷ *Ibid.*, p. 11.

²⁸ *Ibid.*, p. 12. Cf. « En nous laissant fasciner par la question des contacts présents et futurs, et de notre communication avec Rome, nous manquons, me semble-t-il, d'un certain réalisme sobre à l'égard de l'objectif 'œcuménique' (au sens de *Rome*, justement) qui guide Rome dans son Concile. » (« Réflexions... », *art. cit.*, col. 1222).

Ma question est celle-ci : l'attention à ce mouvement [spirituel dans l'Église catholique] et la réflexion qu'il implique ne sont-elles pas pour nous plus urgentes, pour nous autres « hétérodoxes », que ce désir formel de contacts futurs de part et d'autre²⁹?

Porter ailleurs son regard

Ce qui se passe dans l'Église catholique, son renouveau et le mouvement spirituel qu'il y discerne³⁰, c'est bien ce qui l'intéresse, comme le suggèrent déjà quelques indications de Küng en 1959, à la suite de l'invitation qu'il lui avait faite de donner une conférence à Bâle sur la réforme de l'Église catholique, et comme il l'exprimera lui-même, quelques années plus tard :

Puis en mai 1966, je conçus [...] le projet d'interrompre provisoirement la rédaction de mon autobiographie, [...] et de me replonger, une fois encore, dans l'actualité théologique. [...] Certes, il ne s'agissait plus de participer à la discussion sur les sottises du mouvement qui a pris pour slogan « Dieu est mort ». [...] Il s'agissait encore moins, cela va sans dire, de me mêler au « mouvement confessionnel », dans lequel certains ont cru devoir se jeter pour résister au précédent [...] Certes non ! Pour ma part (m'étant toujours intéressé au problème du catholicisme romain, problème qui nous touche de beaucoup plus près et qui, même sur le plan de la stricte objectivité, a beaucoup plus d'importance), j'avais occupé mes loisirs forcés de malade [...] par tout ce que j'avais pu me procurer comme nouvelles et comme textes (surtout en allemand) concernant le Concile³¹.

Dès la première session, Barth est fasciné par ce qu'il voit dans l'Église romaine et cette fascination grandit encore plus au cours de la deuxième session : non seulement le discours d'ouverture de Paul VI, tout centré sur le Christ, le séduit, mais aussi les autres choses qu'il observe : « *Sicher passieren heute in der römischen Kirche hinter den Kulissen die merkwürdigsten Dinge*³². »

En fixant son attention sur le renouveau de l'Église et sur le mouvement spirituel qui s'y manifeste, Barth – très proche en cela de Congar – met en avant une autre intelligence de l'œcuménisme et du chemin pour y parvenir. Pour lui, l'œcuménisme ne se joue pas d'abord en entretiens, en contacts,

²⁹ *Réflexions...*, op. cit., p. 12-13.

³⁰ « *die wichtigen inneren Wandlungen* » (lettre 104, 18 août 1963, *Briefe 1961-1968*, éd. cit., p. 174).

³¹ *Ad limina...*, op. cit., p. 7-8.

³² Lettre à Cullmann, 30 octobre 1963 (*Briefe 1961-1968*, éd. cit., p. 206).

voire en négociations, mais dans le renouveau (réforme) des Églises et leur conversion. Pour lui, « le chemin de l'unité de l'Église, qu'il parte d'ici ou de là, ne peut être que celui de son renouveau. Mais renouveau signifie repentance. Repentance signifie conversion : non celle des autres, mais la nôtre propre³³ ».

Aussi, Barth déplace sur un autre objet le regard des observateurs en rappelant que, du point de vue catholique, « Le devoir du Concile est de travailler au *renouveau intérieur* de l'Église elle-même, en fonction du monde présent, chrétien et non chrétien, dont elle est entourée. Son but dernier [...] est le développement de sa propre splendeur, développement en un certain sens kérygmatic³⁴ ». Il ne cherche pas ce que peut signifier le concile pour l'avenir des discussions œcuméniques, mais sur ce qu'il peut signifier pour l'avenir de l'Église catholique et c'est à l'aune de cette intention que le concile doit non seulement être observé et apprécié, mais aussi jugé. Si « c'est dans cette intention » que se sont amorcés les relations et les contacts avec les autres Églises, il faut resituer dans cette intention – et pas dans une autre perspective – les évolutions en cours. Et de rappeler : « En ce qui nous concerne, nous, autres Églises, le Concile n'a pas été convoqué pour négocier avec nous, mais pour mieux nous connaître et pour nous expliquer la vraie essence de l'Église romaine, et, par là, nous impressionner (dans le meilleur sens du mot)³⁵. » Il rappelle à ses amis protestants que « nous n'avons pas le droit de négliger le fait que la Rome papale *et* conciliaire a pour intérêt majeur, aujourd'hui, une réelle rénovation de sa propre maison³⁶ ». De plus, il invite à fixer le regard sur le renouveau spirituel en cours dans l'Église romaine :

Il ne nous est pas seulement permis, mais prescrit de reconnaître que les préparatifs du Concile aussi bien que son déroulement jusqu'ici sont symptomatiques d'une certaine révolution en cours dans l'Église

³³ *Réflexions...*, *op. cit.*, p. 30. Ailleurs, il écrira : « En elles-mêmes, les 'conversions' (quel qu'en soit le sens : de chez nous au catholicisme romain, ou inversement du catholicisme à l'une de nos Églises) n'ont aucun sens [...] Elles n'ont de sens qu'à partir du moment où elles sont la forme, imposée au croyant par sa conscience, prise par la conversion au sens propre, à savoir non pas le passage à une autre confession, mais le fait de se convertir à Jésus-Christ, Seigneur de l'Église une, sainte, universelle, apostolique. » (*Ad limina...*, *op. cit.*, p. 16.)

³⁴ « Réflexions... », art. cit., col. 1220. La traduction publiée dans l'ouvrage est un peu différente : « La tâche de celui-ci est de procéder à la *réorganisation interne* de sa *propre* Église, face au monde chrétien et non chrétien qui l'entoure aujourd'hui – son but lointain [...] étant un déploiement en quelque sorte kérygmatic de la magnificence de l'Église [...]. » (*Réflexions...*, *op. cit.*, p. 9.)

³⁵ « Réflexions... », art. cit., col. 1221.

³⁶ *Ibid.*, col. 1222 ; *Réflexions...*, *op. cit.*, p. 11.

romaine, d'un mouvement *spirituel* qui s'y fait effectivement jour, dont personne n'escomptait la possibilité il y a encore cinquante ans. C'est lui qui a suscité le désir d'une sorte de reconstruction, et donc du deuxième Concile du Vatican³⁷.

Je tiens essentiellement, répétait-il à ses amis, à ce que nous tournions notre attention bien plutôt vers le mouvement rénovateur qui en partie s'annonce, en partie semble déjà en action à *l'intérieur* de l'Église romaine, que vers les possibilités de rapports loyaux avec ses représentants³⁸.

À la fin de la première session, il appréciait ce renouveau et ce mouvement spirituel en se concentrant sur quatre points : l'Écriture, la question mariale, l'autorité magistérielles et le rapport au monde³⁹. Tout cela n'est toutefois pas d'égale importance et il faut sans doute réserver un traitement à part à la première question, la réorganisation de l'Église catholique autour de l'Évangile. Les trois autres, la question mariale, celle de l'autorité magistérielles et du rapport au monde, se rattachent à la première et, pour ainsi dire en dépendent. La question de fond demeure en somme celle de la souveraineté de l'Écriture et de son autorité dans l'Église et dans le monde.

La réorganisation de l'Église catholique autour de l'Évangile

La réalité qui, par-dessus tout, intéresse Barth, c'est la centralité de l'Évangile. Cela est vrai aussi bien en 1963 qu'en 1966. C'est pour lui l'élément capital du mouvement spirituel qui travaille l'Église catholique. Aussi observe-t-il que « le vieux livre des Évangiles, ouvert en évidence, au centre des regards des évêques (et des observateurs !) assemblés à Saint-Pierre lors de l'ouverture du Concile » est bien « davantage qu'un accessoire de scène et qu'un ornement liturgique⁴⁰ ». En effet, il faut voir, dans la décision d'Angelo Roncalli de convoquer un concile et son discours inaugural qui a rassemblé les Pères conciliaires, une expression de cet « élan vers un nou-

³⁷ *Réflexions...*, op. cit., p. 13.

³⁸ *Ibid.*, p. 20.

³⁹ D'autres questions d'ecclésiologie sont également abordées, notamment l'apostolat des laïcs, le statut des frères « séparés » (question qui émerge lors de sa visite *ad limina*, notamment lors de sa rencontre avec Paul VI, mais déjà présente auparavant, le 27 juin 1966, dans une lettre à Küng, *Briefe 1961-1968*, éd. cit., p. 343). Il la reprendra (« *Inwiefern sind wir nun eigentlich 'getrennte' Brüder ?* ») dans une lettre au Prof. Feiner le 18 juin 1966 (*ibid.*, p. 337). Il consacrera aussi le colloque de son séminaire de l'hiver 1968 à *Lumen Gentium* (voir les lettres 259, 268 et 271 des *Briefe 1961-1968*).

⁴⁰ *Réflexions...*, op. cit., p. 13.

veau ralliement justement autour de l'Évangile⁴¹ ». De même, « les discussions et les décisions provisoires » sur le *De fontibus* lui font percevoir que quelque chose a changé, quelque chose que n'avaient pas remarqué les protestants, leur regard ayant été « dirigé peut-être de façon trop rigide vers la formulation problématique de Trente ou vers les souffrances spectaculaires des théologiens catholiques qui travaillaient à une exégèse scientifique⁴² ». Autre manifestation trop souvent ignorée de ce renouveau : « Peut-on en outre méconnaître qu'on prêche aujourd'hui chez les Romains avec beaucoup plus de zèle et de sérieux que nous n'imaginions jusqu'alors [...] ? »⁴³

Cette centralité de l'Évangile, Barth la voyait aussi à travers le débat sur la liturgie qui remettait au centre « une écoute vivante de la Parole de Dieu, un mouvement (visible jusque dans l'architecture des Églises)⁴⁴ ». Ces observations correspondent parfaitement avec une entrevue publiée en février 1963 dans *Réalités* :

J'ai vu récemment en Bavière un curé catholique qui s'est fait reconstruire son église selon les conceptions nouvelles tout à fait intéressantes [...]. L'autel, naturellement, est au milieu, mais il a la forme d'une grande table. Il ne porte pas le tabernacle. Celui-ci est placé sur un petit autel à droite du maître autel et fait face, à la chaire qui est placée, de la même façon, de l'autre côté du maître-autel. [...] Il y a donc un équilibre nouveau qui s'établit, visuellement, entre le rôle de la prédication et celui du sacrement⁴⁵.

Cette préoccupation était d'ailleurs au centre de ses échanges à Rome en 1966. Non seulement son petit opuscule *Ad limina apostolorum* inclut un article sur la Constitution *Dei Verbum* à laquelle il n'accordera qu'un *placet juxta modum*⁴⁶, mais sa préoccupation de la centralité de la Parole de Dieu ou de l'annonce de l'Évangile dans la vie de l'Église est au centre de sa lecture de tous les documents conciliaires : la Constitution sur la liturgie⁴⁷, la

⁴¹ *Ibid.*, p. 14.

⁴² *Ibid.*, p. 14.

⁴³ *Ibid.*, p. 15.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 15.

⁴⁵ Article repris en partie dans *La Documentation catholique*, 1396, 1963, t. LX, col. 403-404. Dans sa lettre sur la vie religieuse à l'abbé de Monserrat, en 1966, il revient sur cette idée de la Parole de Dieu au centre de la vie monastique. Voir *Offene Briefe*, éd. cit., p. 519.

⁴⁶ Barth y reconnaît d'heureux déplacements par rapport aux enseignements de Trente et de Vatican I sur le même sujet. En somme, c'est au chapitre II (en particulier les paragraphes 8, 9 et 10 qui développent les rapports entre Écriture, Tradition et magistère) que se produit ce qu'il appelle « l'infarctus de Vatican II ». L'obscurité de ces développements tranche, selon lui, avec la clarté des autres chapitres.

⁴⁷ *Ad limina...*, op. cit., p. 23 : « Est-ce que l'on comprend bien le Concile si l'on suppose que ce à quoi il songeait surtout ici, c'étaient les innovations ou réformes

Constitution pastorale sur l'Église dans le monde moderne⁴⁸, le Décret sur l'activité missionnaire de l'Église⁴⁹ et la Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes⁵⁰. Quant à ses remarques sur la Constitution *Dei Verbum*⁵¹, il y traite surtout du rapport entre Tradition, Écriture et magistère⁵². Il craint même que l'on ajoute d'autres autorités à celle de la Parole de Dieu : l'autorité de la conscience ou de la loi naturelle. C'est ce qu'il fera observer à Paul VI à la suite de la publication de l'encyclique *Humanae vitae*⁵³, remarque qu'il faisait déjà à la lecture de *Pacem in terris* où il trouvait trop de loi naturelle et pas assez d'Écriture sainte.

Là comme dans la Constitution sur la liturgie et sur l'Église, il interroge également le rapport entre la participation à l'eucharistie et la vénération de la Parole de Dieu comme facteur de croissance de la vie spirituelle des fidèles ou dans l'édification de l'Église⁵⁴.

Au-delà de toutes les questions particulières, le recentrement sur la Parole de Dieu et le dynamisme évangélique qu'il provoque est au centre de la préoccupation de Barth et ne fait pas nombre avec les autres questions particulières qui sont secondes et subsidiaires. En définitive, sa question est de savoir si l'ensemble des documents du concile est fidèle au principe de la primauté de la Parole de Dieu clairement énoncé dans *Dei Verbum* et, toujours, il se demande si la réforme amorcée par Vatican II sera conduite à la lumière de l'Évangile ou inspirée par un programme d'adaptation au

pratiques suivantes : a) attention plus grande portée à l'Écriture ; b) intégration de la prédication à la célébration de la messe [...]. »

⁴⁸ *Ibid.*, p. 31 : « Est-il si certain que cela qu'il faille préférer le dialogue *avec* le monde à la proclamation de l'Évangile *au* monde ? »

⁴⁹ *Ibid.*, p. 36.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 39.

⁵¹ Il consacrera à *Dei Verbum* un colloque qui avait lieu dans le cadre de son séminaire au semestre d'hiver 1966-1967 (voir *Briefe 1961-1968*, éd. cit., p. 390, 393) en plus d'une conférence à la Maria-Stein-Kreis (*ibid.*, p. 390, 393, 411, 414).

⁵² *Ad limina...*, *op. cit.*, en particulier p. 29.

⁵³ Voir sa lettre à Paul VI et une autre au cardinal Cicognani le 28 septembre 1969 et la réponse de Cicognani à Barth du 11 novembre suivant : « À ce sujet, il est bien évident que la loi naturelle, pas plus que la conscience, ne sont, au sens propre, sources de la Révélation. Et vous avez raison de souligner, avec la constitution 'Dei Verbum' (10), que l'Écriture sainte et la Tradition constituent l'unique dépôt sacré de la Parole de Dieu confiée à l'Église... » (*Briefe 1961-1968*, éd. cit., respectivement p. 501, 534-537 et 573). Voir aussi sa lettre au cardinal Willebrands du 20 novembre 1968 et une autre au Prof. Edmund Schlink du 21 octobre 1966 (*ibid.*, respectivement p. 522-523 et 363).

⁵⁴ *Ad limina...*, *op. cit.*, p. 24, 26 et 29.

monde⁵⁵. Comme il l'exprimera ailleurs, il est persuadé que le fondement de la crise du christianisme ne repose pas seulement sur les chrétiens, mais est lié à l'annonce même de l'Évangile⁵⁶.

Les « dogmes mariaux »

La question mariale⁵⁷ est sans doute l'autre élément qui occupe le plus son attention – il y revient sans cesse –, cet élément étant du reste très lié au premier, l'Écriture. Pour lui, c'est une certaine prise de distance par rapport à l'Écriture et une survalorisation du magistère (pétrinien en particulier) qui a conduit aux débordements mariaux du dernier siècle. Aussi, avec la remise au centre de la Parole, « Jésus-Christ, qui nous semblait pouvoir de moins en moins se maintenir au centre de la foi des chrétiens et de la pensée des théologiens romains, grâce au déploiement fâcheux du dogme mariologique, n'y a-t-il pas inévitablement repris sa place avec la présence de l'Écriture⁵⁸... » La question mariale apparaît donc comme un carrefour où se rencontrent ses deux autres questions majeures : la primauté et l'autorité de l'Écriture et le ministère de Pierre. « Mais voilà, il y a ce dogme mariologique, si fâcheusement développé, dans ses rapports inquiétants avec l'être et la fonction de l'Église. Le pape actuel ne pense apparemment pas à le développer encore. Mais la question de sa révocation, même partielle, ne se pose pas davantage⁵⁹. »

Si Barth n'attendait pas de révocation des dogmes mariaux, au moins espérait-il que, tenant compte de « l'extrême souplesse capable de renforcer ou d'atténuer les diverses décisions prises autrefois, qui règne dans la chrétienté, le clergé et la théologie romaine actuelle et leur aptitude remarquable à interpréter après coup celles-ci 'évangéliquement' : *in meliorem*, voire *in optimam partem*, c'est-à-dire dans les limites de leur particularité ecclésiastique », le concile réussisse à « nous rendre ces matières [...] plus claires et plus intelligibles, à nous les présenter sous une forme qui nous les ferait paraître, sans que nous puissions les accepter, plus inoffensives et moins irritantes que maintenant⁶⁰ ».

⁵⁵ Voir *ibid.*, p. 21 et 57. Il répond par la négative pour la Déclaration *De religiosa libertate* (p. 57).

⁵⁶ Voir sa lettre à Rudolf Kuhn (*Orientierung*), *Briefe 1961-1968*, éd. cit., p. 534.

⁵⁷ « *Die junge Dame in Blau* », comme il écrira à Küng le 27 juin 1966 (*Briefe 1961-1968*, éd. cit., p. 343).

⁵⁸ *Réflexions...*, *op. cit.*, p. 14-15.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 17.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 18.

Trois ans plus tard, à lire ses observations, il semble que le pari ait été gagné, mais sur ce point, son jugement est toujours nuancé. S'il se réjouit de l'intégration de la mariologie dans l'ecclésiologie, il ajoute néanmoins : « Il est dommage que, en cette matière, la majorité n'ait pas été plus claire⁶¹. »

Malgré toutes les améliorations qu'il constate, l'irritant que constitue la question mariale se retrouve pourtant encore en 1966 dans ses commentaires de plusieurs documents conciliaires : *Lumen gentium*⁶², naturellement, *Apostolicam actuositatem* et *Ad gentes* dans lequel « la mariologie semble cesser d'être un chapitre essentiel et indispensable de la doctrine catholique⁶³ ». Au cours de cette visite à Rome, la question mariale semble toujours l'obséder. Il ne manque pas, par exemple, de s'informer auprès de ses collègues, Rahner, Ratzinger et Semmelroth, « de leurs opinions respectives en matière de mariologie, lesquelles divergent quelque peu⁶⁴ ». De même, à la suite de sa rencontre avec Paul VI, il note : « Je ne le quittai pas non plus sans aborder le point délicat de la mariologie⁶⁵. »

C'est aussi à la mariologie qu'il consacre un petit article daté du 21 octobre 1966, réponse à un collègue⁶⁶ qui venait d'écrire un traité de mariologie, en annexe de son *Ad limina apostolorum*⁶⁷. Au terme de ce parcours, malgré tout le progrès qu'il observe dans le renouvellement de la mariologie, sa position demeure quant à l'impossibilité, l'illégitimité et à la non nécessité d'une mariologie⁶⁸.

⁶¹ « Schade, dass die in diesem Sinn beschliessende Majorität nicht stärker war ! » (Lettre à Cullmann du 30 octobre 1963, *Briefe 1961-1968*, éd. cit., p. 206.) La majorité deviendra plus claire sur cette question lors de la troisième session.

⁶² *Ad limina...*, op. cit., p. 25 : « Les titres donnés à Marie (Avocate, Secours, Auxiliatrice, Médiatrice) doivent-ils se comprendre uniquement (comme le veut J. Ratzinger) dans le contexte de l'invocation pieuse ? Si oui, cette interprétation s'étend-elle à toute la mariologie, et donc aussi à l'Immaculée Conception et à l'Assomption ? »

⁶³ *Ibid.*, p. 36. Voir aussi une lettre à Küng du 16 septembre 1966 (*Briefe 1961-1968*, éd. cit., p. 355).

⁶⁴ *Ad limina...*, op. cit., p. 12. Au sujet de la mariologie de Rahner, il écrira : « Viel weniger Freude hatte ich an dem Marienbuch von Karl Rahner (Maria, Mutter des Herrn) das freilich 1953 konzipiert ist und darum wohl noch als Spezimen vorkonziliarer Theologie zu würdigen ist. Aber von diesem Autor hätte ich schon damals Besseres erwartet. » (Lettre à Küng, 16 juillet 1966, *Briefe 1961-1968*, éd. cit., p. 347.) Il lira aussi avec attention le commentaire de Ratzinger sur le chapitre VIII de *Lumen Gentium*. Sur cette lecture, voir *ibid.*, p. 343 et 344.

⁶⁵ *Ad limina...*, op. cit., p. 13.

⁶⁶ La correspondance nous apprend qu'il s'agit de Peter Längsfeld. Voir la lettre 91 (21 novembre 1966) des *Offene Briefe 1945-1968*, éd. cit., p. 524-528.

⁶⁷ *Ad limina...*, op. cit., p. 63.

⁶⁸ *Ibid.*

C'est dans ce contexte qu'il a eu des paroles étonnantes à propos de Joseph : « Autant je suis hostile au développement de la 'mariologie', autant je suis favorable à celui de la 'josphologie'. Car Joseph, à mes yeux, a tenu auprès du Christ le rôle que l'Église devrait tenir... Joseph se tint toujours au second plan, laissant toute la gloire à Jésus. Tel doit être aussi le rôle de l'Église, si nous voulons que le monde redécouvre la splendeur de la parole de Dieu⁶⁹. » Cette prise de position en faveur de la décision de Jean XXIII apparaît très tôt et revient d'ailleurs constamment⁷⁰, même si elle n'est pas commune dans le monde protestant⁷¹.

La papauté

L'autorité de la Tradition, mais surtout d'un magistère (et singulièrement celui du pape), à côté de l'Écriture, représente aussi pour lui une difficulté importante⁷². C'est là, sans doute, la question ecclésiologique qui l'occupera le plus⁷³.

Ce qui obscurcit tout, c'est le dogme, récapitulé et proclamé par le premier Concile du Vatican, de la continuité du ministère de Pierre

⁶⁹ Entretien cité, *La Documentation catholique*, 17 mars 1963, col. 404. Il reprend des propos assez semblables dans *Réflexions...* : « Qu'est-ce que l'Église, si celui-ci [Joseph] est son 'protecteur', comme on l'appelle depuis longtemps ? Elle n'est certes plus l'image d'une mère de Dieu et d'une reine céleste resplendissante, mais bien plutôt celle de ce 'père adoptif' tout humain, facilement négligé, parce que ses rapports avec le personnage principal ne sont que ceux d'un subordonné. » On trouve une position semblable dans ses lettres. Voir, par exemple sa lettre à Cullmann en novembre 1962 (*Briefe 1961-1968*, éd. cit., p. 103), à Hans Küng le 19 décembre (*ibid.*, p. 117) et à B. A. Willems en mars 1963 (*ibid.*, p. 132).

⁷⁰ On la trouve une première fois dans une lettre à Cullmann en date du 25 novembre 1962 : « *Was in Sachen des hl. Joseph verfügt worden ist, hat mir überaus wohl gefallen. Ich habe längst auf so etwas gewartet.* » (*Ibid.*, p. 103.)

⁷¹ Barth dira : « *ich einer der wohl wenigen Protestanten bin, der sich über die Einführung des hl. Joseph in den Messkanon nicht geärgert, sondern gefreut hat* » (*ibid.*, p. 117). Il reprendra presque textuellement ce commentaire dans une lettre à Willems : « *ich einer der wohl wenigen Protestanten bin, die sich über die Aufnahme des hl. Joseph in den Messkanon nicht geärgert haben* » (*ibid.*, p. 132).

⁷² Barth observera que, à côté des deux sources, Écriture et Tradition, le catholicisme en est venu à en établir deux autres, la nature et la raison, le magistère ecclésiastique. Voir *Ad limina...*, *op. cit.*, p. 49-50.

⁷³ L'autre est sans doute la question du « sacerdoce baptismal » des laïcs et son exercice en rapport avec le « sacerdoce ministériel » (voir notamment *Briefe 1961-1968*, éd. cit., p. 426). Barth donnera un séminaire sur *Lumen Gentium* en 1968 (voir *ibid.*, p. 419, 435, 446, 453).

dans chaque porteur de la tiare pontificale, du caractère de vicaire de Jésus-Christ sur la terre qui est celui du pape, et de l'infailibilité de son jugement prononcé *ex cathedra* en ce qui concerne la doctrine et la vie (avec ou sans l'accord des autres évêques et du reste de l'Église). Là, à l'entour de son siège, règnent les forces et les puissances opaques et confuses dans leur jeu contradictoire, qui s'appellent « la curie »⁷⁴.

Là encore, des évolutions sensibles se perçoivent, d'abord dans la surprise que constitue le style Jean XXIII : « Dans la personne de Jean XXIII, la papauté a revêtu un visage nouveau, étonnant. Et ce n'est pas terminé⁷⁵... » Mais son point de vue ne tient pas simplement aux évolutions dans la forme d'exercice du ministère primatial, mais également dans le rôle de la curie : « Les forces et les puissances de la 'curie' ne sont plus apparues pendant cette session comme celles qui dominent absolument. Il semble que quelqu'un de leur milieu ait déjà parlé de leur 'martyre'⁷⁶. » Quant à son jugement sur Paul VI, il est également très favorable. Sa rencontre avec le pape constitue pour lui le point culminant de son séjour romain et « l'heure entière que le pape Paul VI a bien voulu me consacrer compte au nombre des meilleurs souvenirs de Rome⁷⁷ ». Il avoue qu'il ferait volontiers disparaître certains articles de la Constitution suisse : « Non, le pape n'est pas l'Antéchrist ! », s'exclame-t-il⁷⁸.

Barth n'espérait pas l'établissement de positions communes – en particulier sur la question mariale et le ministère pétrinien. Il situait ailleurs l'enjeu, enjeu qui était de nature évangélique. Aussi concluait-il : « Mais dès maintenant, le fait que la *menace* d'un renversement des positions et des rôles – à la lumière de laquelle nos objections, aussi justifiées soient-elles, à l'égard de Marie et de l'infailibilité pontificale perdraient quelque peu de leur intérêt – se dessine aujourd'hui sur toute la ligne de l'horizon, vaut la peine d'être pris sérieusement en considération⁷⁹. » Quelques années plus tard, il confessait à Mgr Elchinger que ce n'était pas la primauté romaine qui constituait la difficulté majeure pour un rapprochement entre catholiques et protestants, mais « la manière dont vous, catholiques, traitez la Parole de Dieu⁸⁰ ». Et il ajoutait : « Si on réfléchit à la primauté du Pape, non pas à

⁷⁴ *Réflexions...*, *op. cit.*, p. 17.

⁷⁵ « *In Johannes XXIII. hat das Papsttum ein überraschend neues Gesicht bekommen. Und es ist nicht ausgeschlossen...* » (Lettre à « *einen römisch-katholischen Religionslehrer im Rheinland* », *Briefe 1961-1968*, éd. cit., p. 174.)

⁷⁶ *Réflexions...*, *op. cit.*, p. 19.

⁷⁷ *Ad limina...*, *op. cit.*, p. 13.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 16.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 27.

⁸⁰ J. ELCHINGER, « Karl Barth », *La Documentation catholique*, 1535, 1969, t. LXVI, p. 248.

partir de ce qu'on en a écrit dans certains livres, mais à partir de la manière dont elle a été effectivement vécue par Jean XXIII et que Paul VI s'efforce de continuer [...] en partant de là, nous pourrions sans doute arriver à nous entendre. »

Le rapport au monde ou la nature missionnaire de l'Église

« Parmi les documents que j'avais choisis et approfondis, il en est un auquel j'attribue une très grande importance, le Décret sur le travail missionnaire de l'Église⁸¹. » Pas surprenant, lorsqu'on connaît l'importante contribution de Barth à la reprise et au renouvellement de cette question dans la théologie contemporaine. Plus largement, son souci se rapporte à tout ce qui concerne le rapport de l'Église aux autres et au monde. Si l'on ne trouve aucune indication à ce sujet dans son texte de 1963, cette question affleure partout dans celui de 1966. On la retrouve, naturellement, dans les questions d'interprétation et les questions critiques qu'il rédige sur la Constitution *Gaudium et Spes*, mais on la trouve déjà dans son analyse de *Lumen Gentium*. La question du rapport au monde se formule en premier lieu à propos de l'eschatologie élaborée par le concile, d'abord au chapitre VII de la Constitution sur l'Église et reprise par la suite dans la Constitution pastorale :

Dans les allusions à la dimension eschatologique de l'Église, que devient le retour du Christ pour *juger* le monde ? Que devient la 'nouvelle Jérusalem', la ville sainte qui *descend* du ciel, d'auprès de Dieu (Apoc. 21.2), plutôt que de monter à lui ? Que devient d'ailleurs, d'une façon générale, la nouvelle création ? Quelle est l'influence, sur cette eschatologie, de la pensée de Teilhard de Chardin⁸² ?

Les nombreuses allusions eschatologiques se rapportent-elles à un but immanent à l'histoire du monde, ou bien au contraire à un but qui transcende l'histoire ? [...] L'optimisme qui accompagne et marque constamment cette Constitution [*Gaudium et Spes*] quant aux possibilités de transformer le monde par les forces mêmes du monde correspond-il à la tonalité des Évangiles synoptiques et des Épîtres pauliniennes⁸³ ?

En somme, Barth est soucieux de maintenir une stricte discontinuité entre Dieu et le monde et de couper à sa racine toute perspective qui contredirait le salut par la grâce seule, un salut qui, d'aucune manière, ne peut venir de l'industrie de l'homme, de ses œuvres. Cette rupture (ou étrangeté) entre

⁸¹ *Ad limina...*, op. cit., p. 9.

⁸² *Ibid.*, p. 26-27.

⁸³ *Ibid.*, p. 30-31.

le monde de Dieu et celui de l'homme, il la radicalise volontiers, allant à se demander s'il est « exact, au regard surtout du chapitre II de la première partie [de *Gaudium et Spes*], que la fameuse devise de la Révolution française 'Liberté – Égalité – Fraternité' se trouve formellement intégrée à la doctrine sociale du catholicisme⁸⁴ ». Dans le même sens, il se demande « comment comprendre le parallélisme surprenant entre les exigences et les promesses bibliques d'une part, l'origine, le sens et le but des évolutions internes du monde d'autre part ».

Pour Barth, le monde sans Évangile est radicalement corrompu. Il en tire la conséquence, aussi bien dans ses remarques sur *Gaudium et Spes* que dans ses réflexions sur le Décret sur les religions non chrétiennes, en prenant une position plus ouvertement kérygmatisque et missionnaire que ne l'avait fait le concile⁸⁵.

Est-il si certain que cela qu'il faille préférer le dialogue *avec* le monde à la proclamation de l'Évangile *au* monde⁸⁶ ?

Pourquoi le devoir *critique* et *missionnaire* de l'Église à l'égard de ces religions n'occupe-t-il pas dans la Déclaration qu'une place marginale au lieu d'être présenté comme le centre à partir duquel on parle ? Le caractère à bon droit 'humain' de cette Déclaration n'aurait-il pas été mieux mis en évidence si elle s'en était tenue à la méthode éprouvée de l'Apôtre des Gentils qui consistait uniquement à annoncer aux Juifs et aux Grecs celui qui avait été crucifié pour eux [...] ⁸⁷ ?

Et c'est là, pour lui, la difficulté la plus importante dans l'économie d'ensemble du concile : doit-on chercher dans l'affirmation de la nature missionnaire de l'Église la clé de lecture de l'ensemble de l'œuvre conciliaire ou la trouver dans la recherche du dialogue avec le monde ? Cette question de la clé herméneutique de l'enseignement conciliaire, point de départ à partir duquel tout le reste est construit et s'éclaire, est formulée à deux reprises sous des formes différentes :

⁸⁴ *Ibid.*, p. 30. Voir aussi ses piques contre le recours à la loi naturelle, spécialement dans son examen critique de la Déclaration sur la liberté religieuse justifiée sur la base de la dignité naturelle de la personne humaine plutôt qu'à partir de la *Révélation* (p. 42-43) ou dans ses commentaires sur l'encyclique de Jean XXIII, dans ses *Réflexions...*, *op. cit.*, p. 26. Voir encore son article sur *Dei Verbum*, dans *Ad limina...*, *op. cit.*, p. 57.

⁸⁵ Dans son *Journal*, Congar observe : « Le *De libertate* ne lui plaît pas. On s'est aligné sur l'idée moderne et tout humaine de la dignité de la personne humaine. Le meilleur texte, aux yeux de Barth, est *Ad gentes*. » (*Op. cit.*, t. II, p. 533.)

⁸⁶ *Ad limina...*, *op. cit.*, p. 31.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 40.

Quel rapport entre ce Décret [sur l'activité missionnaire de l'Église] et les Constitutions 'sur l'Église' et 'sur l'Église dans le monde de ce temps', ainsi que la Déclaration 'sur la liberté religieuse' ? Les textes en question ne font pas pressentir la remarquable thèse fondamentale de ce Décret, selon laquelle l'Église est par nature missionnaire puisque la mission est essentiellement l'affaire de l'Église en tant que telle⁸⁸.

Est-ce dans cette Constitution [*Gaudium et Spes*] que [...] l'on doit chercher le cœur du travail conciliaire dans son ensemble⁸⁹ ?

En somme, Barth, qui passa « l'été à étudier à fond les seize textes latins élaborés par le concile », ne veut pas considérer les actes de Vatican II comme seize documents autonomes, mais il veut saisir le corpus dans sa totalité et découvrir la clé qui donne une intelligence à l'ensemble.

Alors que le concile n'en était qu'à son commencement, Barth observait :

Le plus gros obstacle ? Eh bien, on pourrait dire que c'est un tout petit mot que l'Église romaine rajoute après chacune de nos propositions. C'est le mot : *et*. Quand nous disons Jésus, les catholiques disent Jésus *et* Marie. Nous cherchons à obéir à notre seul Seigneur le Christ ; les catholiques obéissent au Christ *et* à son vicaire sur la terre, c'est-à-dire le Pape. [...] Nous pensons que la seule source de la Révélation est l'Écriture ; les catholiques ajoutent : *et* la Tradition. Nous disons que la connaissance de Dieu s'obtient par la foi en sa parole, telle qu'elle s'exprime dans l'Écriture ; les catholiques rajoutent : *et* par la raison... Tout le problème est de savoir dans quelle mesure nous pouvons nous entendre sur le sens qu'il convient d'accorder à ce petit mot « et »... [...] Bien des choses cependant peuvent changer⁹⁰...

Au retour de sa visite *ad limina apostolorum*, Karl Barth rentrait en Suisse persuadé que quelque chose avait changé de manière déterminante et ouvrait une nouvelle ère pour les Églises chrétiennes⁹¹. Toutes les questions n'étaient pas résolues, mais quelque chose était désormais possible, comme nous le verrons par la suite. « *Gesamtresultat: die Kirche und Theologie drüben ist in einem Mass in Bewegung geraten, das ich mir so nicht vorgestellt hatte*⁹². »

⁸⁸ *Ibid.*, p. 37.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 30.

⁹⁰ Entretien cité, *La Documentation catholique*, 1396, 1963, t. LX, col. 404.

⁹¹ Voir sa lettre à Ernst Wolf du 3 octobre 1966 (*Briefe 1961-1968*, éd. cit., p. 356-358).

⁹² Lettre à Ernst Wolf, 3 octobre 1966 (*ibid.*, p. 357).

Le « pour nous » du concile ou le concile comme moment de « crise »

Pour Barth, non seulement la réforme de l'Église catholique est d'une grande portée au plan du dialogue œcuménique, mais, par choc en retour, elle peut stimuler les Églises protestantes victimes d'un « engourdissement spirituel ». Pour lui, ce travail de rénovation de la « maison catholique » « devrait aussi avoir pour nous une valeur positive, significative et exemplaire⁹³ ». Le concile constitue, pour les protestants, un moment de « crise fondamentale », un événement qui interroge et interpelle et qui commande une réponse.

Pour une fois, c'est nous, les chrétiens *non romains*, qui sommes *interrogés* de manière spéciale. De grâce : on ne nous demande pas si nous pourrions, devrions ou voudrions devenir catholiques ; la question porte sur ce qui serait susceptible de bouger – ou non – en ce qui *nous* concerne, dans l'espace de notre Église, de façon correspondante. Face au mouvement, certes imparfait de là-bas, pensons-nous, parlons-nous et agissons-nous en vue d'un mouvement, semblable dans son imperfection, qui *nous* serait *propre*, qui ne consisterait pas seulement dans la sauvegarde du fameux « héritage de la Réformation », pas seulement dans le maintien de nos propres conventions et traditions (comme si de notre côté tout était en ordre), pas seulement en toutes sortes de pour-parlers actuels, d'agitation, de corrections, d'innovations, mais en l'expérience et la fécondité d'une crise fondamentale⁹⁴?

Craignant que les chrétiens non catholiques négligent l'événement évangélique que représente le concile et conscient du « pour nous » de cet événement, Barth interpellera fortement ses amis :

Si Rome [...] nous surpassait, et nous effaçait simplement un jour, en ce qui concerne le renouveau de l'Église par la Parole et l'esprit de l'Évangile ? Si nous devions voir que les derniers seront les premiers et les premiers les derniers ? [...] On pourrait imaginer que nous ayons à apprendre de l'Église romaine – non pas de ses doctrines particulières, ni de ses formes cultuelles et autres institutions, mais de l'esprit nouveau qui vivifie et anime ses ossements – davantage qu'eux n'auraient à apprendre chez nous, comme nous le pensons toujours dans notre suffisance⁹⁵.

Pour Barth, le concile conduit à une interrogation radicale des Églises membres du COE : « Ne devrions-nous pas nous décider de prier [...] dans l'intention que face au renouveau spirituel qui semble se faire jour là-bas [...], on en vienne à un renouveau *chez nous* – dans le contexte de *notre*

⁹³ « Réflexions... », art. cit., col. 1222 ; cf. *Réflexions...*, *op. cit.*, p. 11-12.

⁹⁴ *Réflexions...*, *op. cit.*, p. 20-21.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 24-25.

forme de foi chrétienne, [...] à une nouvelle écoute de la Parole de Dieu *chez nous* [...]»⁹⁶ ? » Cela, la conversion des Églises et leur renouveau dans l'imploration de l'Esprit Saint, lui importe plus que toutes les discussions œcuméniques. Le concile concerne les autres Églises parce qu'il les met au défi de répondre. Ici, le basculement du regard auquel il invitait ses interlocuteurs au début est complet. Il ne s'agit pas simplement de passer d'un intérêt pour les dialogues favorisés par le concile à un intérêt pour le renouveau spirituel dans l'Église romaine manifesté par le concile. Il s'agit, dira Barth, de diriger notre regard « sur *nos* Églises, sur *notre* vie dans le cadre de *nos* règlements, *nos* doctrines, *notre* théologie, *notre* prédication et *notre* enseignement, dans le cadre de *nos* notions et de *nos* confessions ecclésiastiques sur la douloureuse misère de toute *notre* vie d'église⁹⁷ ».

En somme, le concile vient troubler la tranquillité des Églises membres du COE et c'est cela que Barth fait ressortir : « Le problème que le Concile romain pose au Conseil mondial des Églises n'est-il pas celui de la conversion, et donc du renouveau, de *nos* Églises, de toutes ces Églises non romaines réunies en son sein ? » Cette question de nature à mettre en crise féconde les Églises est autrement plus importante, aux yeux de Barth, que la question des relations entre les Églises, les dialogues œcuméniques et les échanges de toutes sortes. Bien plus, cette question principale domine l'autre et la conditionne.

Une lucidité étonnante

Barth quittera la scène peu de temps après sa visite *ad limina*⁹⁸. Toutefois, son appréciation des lendemains du concile et à ce que cela pourrait mener est étonnante. Au terme de la première intersession – mais cela aurait pu aussi bien être à la fin du concile – il observe que « Dans l'ensemble comme dans les détails, tout est encore très inachevé, très peu clair pour nous, et le restera peut-être encore longtemps, peut-être jusqu'au retour du Christ⁹⁹ ». De même, après le concile, son souci est de vérifier « comment, dans les milieux les plus proches du Vatican, les décisions du Concile étaient comprises et commentées¹⁰⁰ ». En

⁹⁶ *Ibid.*, p. 28-29.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 29.

⁹⁸ Il décédera le 10 décembre 1968.

⁹⁹ *Réflexions...*, *op. cit.*, p. 16. Ailleurs, il abordera avec précaution ce renouveau spirituel qui se fait jour dans l'Église catholique, ne pouvant spéculer quant à « la profondeur et l'avenir de ce renouveau... » (p. 28)

¹⁰⁰ *Ad limina...*, *op. cit.*, p. 8. Voir dans le même sens sa lettre au cardinal Bea (*Briefe 1961-1968*, éd. cit., p. 334).

somme, il savait bien que les décisions du concile elles-mêmes étaient insuffisantes et que le mouvement spirituel dont il avait aperçu la manifestation pouvait être étouffé. Il sait que certaines choses ont été acquises difficilement, après bien des avancées et des reculs (*vorwärts – rückwärts*) de « quelques centimètres ou millimètres de plus dans la bonne direction¹⁰¹ ». Malgré le caractère inconnu et inconnaissable de cet horizon qui s'ouvre devant lui, il pressent que quelque chose de capital est en train de se jouer, quelque chose peut-être d'irréversible, au moins dans ses conséquences : les choses ne seraient plus jamais pareilles et on ne se verrait plus les uns les autres de la même manière. Rentrant de Rome, il écrivait : « J'ai découvert de tout près une Église et une théologie qui viennent d'amorcer un mouvement dont les conséquences dépasseront toutes nos prévisions ; pour être lent, ce mouvement n'en est pas moins réel, et rien ne pourra l'arrêter ; ce spectacle est de nature à nous inspirer le souhait qu'il existe quelque chose de comparable chez nous¹⁰². » C'est sans doute dans cette dernière phrase que se lit l'intuition la plus originale de Barth au sujet de Vatican II, sa signification et sa portée œcuménique qui résident, non pas dans la rencontre et les échanges qu'il a occasionnés, mais dans la réforme qu'il a mise en marche et qui appelle une réponse, qui provoque une crise. « Le fait justement que ce mouvement s'annonce entièrement dans l'espace catholique *romain* [...] et qu'il mène le Concile actuel [...] à certains revirements sur lesquels il serait difficile de revenir, ce fait pourrait lui conférer la plus haute signification pour nous¹⁰³. »

Malgré son parti pris résolument positif, Barth demeure cependant prudent et réaliste et, par-dessus tout, il ne veut jamais se positionner à partir d'une attitude optimiste ou pessimiste¹⁰⁴. D'une part, il craint une tentative de banalisation de l'événement spirituel dont il est le spectateur : « J'avoue franchement qu'un souci me trouble sourdement ; l'objection facile et certes possible que 'l'événement spirituel' qui a abouti au deuxième Concile n'est peut-être pas si considérable¹⁰⁵. » Cette banalisation devient prétexte pour ne pas se laisser interpellé, interroger. D'autre part, il ne fait pas preuve d'optimisme, ce qui confinerait à la naïveté. « Il ne faut pas surestimer, dit-il, dans aucune de ses dimensions l'événement spirituel qui s'annonce dans tout

¹⁰¹ « *einige Zentimeter oder Millimeter wieder mehr in der guten Richtung* » (lettre à Cullmann, 25 novembre 1965, *ibid.*, p. 315).

¹⁰² *Ad limina...*, *op. cit.*, p. 15.

¹⁰³ *Réflexions...*, *op. cit.*, p. 16-17.

¹⁰⁴ « *weder Optimist noch Pessimist* », répète-t-il souvent. Voir une première lettre où il utilise cette expression, en février 1963 (*Briefe 1961-1968*, éd. cit., p. 129).

¹⁰⁵ *Réflexions...*, *op. cit.*, p. 24.

cela ; il faudra s'attendre à toutes sortes de blocages et de rechutes possibles¹⁰⁶. »

Mais ce n'est finalement pas cela qui l'inquiète le plus. Devant le mouvement de réforme dont il est le témoin, il exprime un souhait et formule une question. Un souhait d'abord : « Puissent du moins être épargnées à ce mouvement les plus graves erreurs commises chez nous depuis le XVI^e siècle¹⁰⁷ ! » Parole énigmatique, qui ne s'éclaire que par la lecture du reste du texte et les confidences échangées avec ses hôtes. Dans son *Journal du Concile*, à la date du samedi 24 septembre 1966, Congar note :

À la fin, Barth insiste beaucoup pour que l'Église catholique ne fasse pas l'erreur du protestantisme qui, depuis la fin du XVII^e siècle, a suivi successivement toutes les philosophies à la mode. Que l'Église catholique profite de cette leçon de l'histoire ! Qu'elle ne se mette pas à la remorque de Heidegger et de Bultmann !!! Barth craint qu'un courant se dessine en ce sens chez nous. Mais il ajoute : je vous dis cela À VOUS, je ne le dirai pas à ceux de la ligne conservatrice que je rencontrerai !!! Ils utiliseraient mon « aveu » contre l'ouverture !!!¹⁰⁸

Cela concorde parfaitement avec ce que l'on trouve dans ses notes car, dans les questions générales qu'il avait préparées avant son départ de Rome, il s'exprime avec assez de clarté à ce sujet : « Ceux des représentants de la majorité 'progressiste' du Concile qui optent pour le renouvellement de l'Église à la lumière du monde moderne sont-ils conscients du danger qu'ils courent de répéter les erreurs déplorables commises par le protestantisme moderne¹⁰⁹ ? » Cela fait écho à l'une de ses questions générales et elle me

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 16. Ailleurs il écrira : « En ce qui concerne l'avenir, tout optimisme nous est interdit par définition. Il ne nous est que d'autant plus conseillé de cultiver une espérance fraternelle et lucide, jointe à la volonté de nous mettre, en attendant, à balayer devant notre porte, dans les petites choses comme dans les grandes. » (*Ad limina...*, *op.cit.*, p. 16.) Voir également la différence qu'il établit entre optimisme et espérance dans sa lettre à Rudolf Kuhn (*Orientierung*) à la fin de novembre 1967 (*Offene Briefe 1945-1968*, éd. cit., p. 537).

¹⁰⁷ *Ad limina...*, *op. cit.*, p. 15.

¹⁰⁸ Yves CONGAR, *op. cit.*, p. 534. Voir, dans le même sens, la lettre de Barth à Rudolf Kuhn (*Orientierung*) à la fin novembre 1967 : « *Ich weiss aber auch um die verschiedenen Schäden, die die Reformation auf unserer Seite im Gefolge gehabt hat und unter denen unsere evangelischen Kirchen bis auf diesen Tag zu leiden haben. Und darum freut mich alles das nicht, was in der heutigen katholischen Kirche weniger nach Reformation als nach Revolution schmeckt.* » (*Offene Briefe 1945-1968*, éd. cit., p. 537.)

¹⁰⁹ *Ad limina...*, *op. cit.*, p. 22. Un jugement du même ordre se trouve dans une de ses lettres de 1967 : « *wenn eine Kirche von den Dimensionen der römischen auf der ganzen Linie so in Bewegung kommt, wie es jetzt dort der Fall ist – so sehr, [...] sie*

semble capitale car elle pose à l'Église catholique la question de l'autorité de la Révélation :

L'Église entendait-elle renouveler la conscience qu'elle a d'elle-même sur le plan théorique et pratique, à la lumière de la *Révélation* sur laquelle elle se fonde, ou entendait-elle renouveler, pour son engagement actuel, sa pensée, sa parole et son action à la lumière du *monde moderne* ? Si – comme l'indique son intention pastorale – le Concile entendait se renouveler de l'une et l'autre manière, laquelle a la *priorité* ? Et sur laquelle des deux insistera-t-on *après le Concile*¹¹⁰ ?

Au-delà de toutes ses réserves, son jugement final est très positif. « Si jamais il y a eu un concile de réforme, c'était bien celui-là », écrit-il en conclusion de son article sur *Dei Verbum*¹¹¹.

Conclusion

Il peut apparaître paradoxal qu'à la fin de sa vie, celui qui, en 1948, à la réunion d'Amsterdam, avait tenu des propos très durs à l'égard de l'Église catholique, adopte une attitude aussi irénique¹¹², son texte de l'été 1963 servant même à désamorcer une sortie particulièrement âpre contre l'Église catholique à l'Assemblée de Montréal. Il est paradoxal que celui qui avait un jour considéré l'Église catholique comme l'Antéchrist vienne à Rome, « non d'abord à titre de protestant, mais comme chrétien évangélique et théologien », « non pour parler, mais plutôt pour écouter, pour comprendre et pour apprendre¹¹³ ». Serait-il, au soir de sa vie, dans des dispositions nouvelles par rapport à celles qui étaient les siennes vingt ans auparavant ? Est-ce là le fruit de son agréable séjour romain, de ces rencontres touchantes dont il garde un

möchten doch ja nicht vor lauter Eifer gewisse Fehler wiederholen, die wir 'Protestanten' in den letzten drei Jahrhunderten gemacht haben ! » (Briefe 1961-1968, éd. cit., p. 389.)

¹¹⁰ *Ad limina...*, op. cit., p. 22.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 59.

¹¹² « [...] réflexions à la fois critiques et iréniques », observe-t-il dans son commentaire de *Dei Verbum* (*Ad limina...*, op. cit., p. 47). Il dira ailleurs : « *Ultra montes*, de l'autre côté des Alpes, j'ai rencontré tant de chrétiens avec lesquels je pouvais non seulement échanger des propos aussi sérieux que sincères, mais aussi rire de bon cœur, que je ne pouvais pas songer sans mélancolie, à l'étroitesse d'esprit de certains des nôtres. » (*Ibid.*, p. 16.)

¹¹³ « *nicht als 'protestantischer', sondern schlicht als evangelischer Christ und Theologe* » ; « *nicht [...] zu reden, sondern soviel als möglich zu hören, zu vernehmen, zu verstehen, zu lernen* » (lettre au cardinal Bea, 2 juin 1966, *Briefe 1961-1968*, éd. cit., p. 334-335).

excellent souvenir ? Est-ce simplement conformité à une « règle chrétienne saine de donner toujours l'avantage à l'autre – d'être toujours un peu plus critique envers soi-même qu'envers autrui¹¹⁴ » ? Cette règle, qui consiste « à balayer devant la porte de nos églises, d'abord, tout d'abord, avec un balai prudent mais puissant », il l'a bien mise en pratique dans ses deux petits opuscules. Il y a toutefois bien plus que cela et les continuités apparaissent bien plus fortes que les ruptures. En fait, ici comme dans les années vingt ou trente, Barth est mû par le même esprit évangélique, prompt à dénoncer tous les magistères pour laisser la puissance et la vivacité de l'Évangile faire irruption et renverser les *establishments* des Églises, que ce soit la curie ou les « Ottaviani non romains, mais bien protestants [...]. N'est-ce pas eux qui déterminent le visage des Églises non romaines un peu partout¹¹⁵ ? » Comme il avait dénoncé ses maîtres libéraux au cours des années vingt, il est prompt à interroger les théologiens non romains : « ne manquons-nous pas par trop de cette vivacité qui distingue beaucoup de nos collègues catholiques, vivacité qui les pousse à aller de l'avant, et qui est intéressante en ce qu'elle comporte, loin de l'exclure, un engagement intégral et une position nette¹¹⁶ ? » Il n'est pas tendre non plus envers les Académies évangéliques qui s'épuiserait en « disputes au sujet de la démythologisation, de l'herméneutique, etc.¹¹⁷ ». Sa flèche est aussi aiguisée contre les synodes des Églises (hormis celui de Hollande) qui ne prennent pas de position courageuse contre l'armement nucléaire, les Églises protestantes étant captives à la suite de « trop de conformisme envers les puissances qui règnent dans le peuple, l'État et la société¹¹⁸ ». Il fustige la dérobade de la Fédération des Églises suisses sur cette question et regrette que les Églises états-uniennes ne viennent pas à bout de l'intégration raciale. Pour lui, l'engourdissement spirituel des Églises protestantes d'Allemagne, quelques années seulement après le *Kirchenkampf*, contraste avec ce qu'il voit dans l'Église catholique où l'encyclique *Pacem in terris* de Jean XXIII réussit à interpeller le monde plus que toutes les déclarations du COE¹¹⁹. En somme, encore au soir de sa

¹¹⁴ *Réflexions...*, op. cit., p. 27.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 23.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 22.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 23.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 22.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 26. Barth fait souvent la comparaison entre ce qu'il entend au concile ou dans l'Église catholique et ce qu'il trouve au COE. Par exemple, à la suite du discours fortement christologique de Paul VI lors de l'ouverture de la deuxième session, il observera : « *Solches hat man weder in Amsterdam, noch in Evanston, noch in New Delhi gehört.* » (Lettre au Prof. Grover Foley, 9 décembre 1962, *Briefe 1961-1968*, éd. cit., p. 223.) Même chose à propos du discours de Paul VI à l'ONU. Voir sa lettre à Ernst Wolf du 15 novembre 1965 (*ibid.*, p. 312).

vie, Barth se révèle un homme libre, indépendant de tous les magistères et préoccupé par une seule affaire : le dynamisme évangélique (ou l'autorité de l'Évangile), celui-là même qu'il voit à l'œuvre dans l'Église catholique et qui se manifeste dans l'événement conciliaire. C'est pour lui « la question *brûlante*, dans la perspective de la clôture du Concile, certes, mais bien au-delà encore¹²⁰ ».

Gilles ROUTHIER
Université Laval (Québec)

Résumé

En 1963, comme dans les années vingt ou trente, Barth est mû par le même esprit évangélique, prompt à dénoncer tous les magistères pour laisser la puissance et la vivacité de l'Évangile faire irruption et renverser les *establishments* des Églises, que ce soit la curie ou les « Ottaviani non romains, mais bien protestants ». Comme il avait dénoncé ses maîtres libéraux au cours des années vingt, il est prompt à interroger les théologiens non romains. Il n'est pas tendre non plus envers les Académies évangéliques qui s'épuiseraient en « disputes au sujet de la démythologisation, de l'herméneutique, etc. ». Sa flèche est aussi aiguisée contre les synodes des Églises (hormis celui de Hollande) qui ne prennent pas de position courageuse contre l'armement nucléaire, les Églises protestantes étant captives à la suite de « trop de conformisme envers les puissances qui règnent dans le peuple, l'État et la société ». Il fustige la dérobade de la Fédération des Églises suisses sur cette question et regrette que les Églises états-uniennes ne viennent pas à bout de l'intégration raciale. Pour lui, l'engourdissement spirituel des Églises protestantes d'Allemagne, quelques années seulement après le *Kirchenkampf*, contraste avec ce qu'il voit dans l'Église catholique où l'encyclique *Pacem in terris* de Jean XXIII réussit à interpeller le monde plus que toutes les déclarations du COE. En somme, encore au soir de sa vie, Barth se révèle un homme libre, indépendant de tous les magistères et préoccupé par une seule affaire : le dynamisme évangélique (ou l'autorité de l'Évangile), celui-là même qu'il voit à l'œuvre dans l'Église catholique et qui se manifeste dans l'événement conciliaire.

Zusammenfassung

Karl Barth wird im Jahr 1963, wie auch in den zwanziger oder dreissiger Jahren, von ein und demselben Geist des Evangeliums getrieben, bereit, alle Lehramter zu verurteilen, um die Kraft und Vitalität des Evangeliums eindringen zu lassen und das *Establishment* der Kirchen zu Fall zu bringen, ob es sich um die Kurie oder um «nicht-römische, aber gut evangelische Ottavianis» handelt. So wie er seine liberalen Lehrmeister in den zwanziger Jahren denunziert hatte, so nimmt er jetzt die nicht-

¹²⁰ *Réflexions...*, op. cit., p. 30.

römischen Theologen ins Kreuzfeuer. Er geht auch nicht gerade sanft mit den evangelischen Akademien um, die sich seiner Meinung nach in «Streitigkeiten bezüglich der Entmythologisierung, der Hermeneutik, usw.» erschöpfen. Seine Angriffe richten sich ebenfalls gegen die Synoden der Kirchen (mit Ausnahme der holländischen), die keine mutige Haltung gegen Atomwaffen einnehmen, weil die evangelischen Kirchen durch «zu viel Übereinstimmung mit den Mächten, die das Volk, den Staat und die Gesellschaft regieren», gehemmt sind. Er geißelt das Stillschweigen des Schweizerischen Kirchenbundes zu diesem Thema und bedauert, dass die Kirchen in den USA keine Lösung in der Rassenfrage finden. Für ihn kontrastiert die geistige Erstarrung der Evangelischen Kirchen Deutschlands, nur ein paar Jahre nach dem Kirchenkampf, mit dem, was er in der katholischen Kirche sieht, wo es der Enzyklika *Pacem in terris* von Johannes XIII. mehr als allen Verlautbarungen des ÖRK gelingt, die Welt aufzurütteln. Kurz, noch in seinen letzten Lebensjahren zeigt sich Barth als ein freier Mann, unabhängig von allen Lehrämtern, den nur eine Sache beschäftigt: die Dynamik (oder die Autorität) des Evangeliums, die er in der katholischen Kirche am Werk sieht und die sich im konziliären Ereignis manifestiert.

« L'ÉCOLE DE NEUCHÂTEL » ET L'UNITÉ DES ÉGLISES AUTOUR DE VATICAN II

La théologie et surtout l'ecclésiologie des Églises réformées en Suisse romande, en particulier à Neuchâtel, ont été marquées, voire déterminées, par le courant de dialogue et de collaboration œcuménique qui mena à Vatican II et à sa réception dans les années ultérieures.

C'est principalement le triumvirat académique de théologiens neuchâtelois, en l'occurrence Jean-Jacques von Allmen, Jean-Louis Leuba et Philippe Menoud, qui furent les têtes pensantes et les acteurs de ce courant que l'on peut effectivement qualifier d'« École de Neuchâtel ». S'y joignit ultérieurement Willy Rordorf avec la création d'une chaire de patristique à la Faculté de théologie protestante de Neuchâtel. Cette « École » se caractérisait par une attention prioritaire accordée à l'œcuménisme, tant par sa réflexion au niveau théologique qu'au niveau de l'ecclésiologie appliquée. Ces théologiens mirent en exergue essentiellement les problèmes d'ordre ecclésiologique. C'est par ceux-ci qu'ils imprimèrent aux Églises réformées romandes, la neuchâteloise en tête, une préoccupation œcuménique sensible dans différents domaines de la théologie et de la vie ecclésiale. C'est par l'intermédiaire de leur enseignement pastoral et académique marquant que ces théologiens déterminèrent la pratique ecclésiale et imprimèrent à celle-ci une évolution parallèle et ecclésiologiquement parente de celle qui, du côté catholique, aboutit au concile.

Dans mon propos, il n'est certes pas possible d'approfondir le sujet, d'entrer dans les détails historiques ou d'archives, en recherchant dans l'œuvre de ces théologiens la manière dont ils ont réagi au concile. Cependant, il me semble possible, dans le cadre de la thématique du colloque – et comme le suggère d'ailleurs le titre de l'exposé qui m'a été demandé – de montrer comment l'« École de Neuchâtel » véhiculait, dans sa recherche théologique et dans sa pratique ecclésiale, les principales préoccupations du concile, avant et après celui-ci. C'est cela que j'ai choisi de vous présenter, dans les limites de cet article et compte tenu des liens que j'ai moi-même entretenus avec cette école dite « de Neuchâtel », par l'intermédiaire de l'enseignement académique et de ma pratique ecclésiale.

Dans cette perspective, je me permettrai d'insister principalement sur le rôle et l'œuvre de Jean-Jacques von Allmen. Il a porté, théologiquement et

pratiquement, de manière plus évidente me semble-t-il que d'autres, la préoccupation de l'Église, et surtout de son unité. Il a été l'œcuméniste le plus « passionné » de notre « École », comme le souligne le professeur Claude Bridel dans le titre du chapitre qu'il lui a consacré : « JJ von Allmen : la passion de l'Unité¹ ». Et c'est bien par cette passion pour l'unité qu'il est le représentant typique de l'attitude œcuménique de l'« École de Neuchâtel » ; c'est par elle qu'il a imprimé, à la théologie et à l'Église neuchâteloises, la préoccupation de l'Église et de son unité comme priorité, théologique et pratique, durant les années d'existence de cette « École », soit les années de la deuxième moitié du XX^e siècle.

Certes, le rôle de Jean-Louis Leuba dans cette évolution d'ordre ecclésiologique de plus d'un demi-siècle, a été lui aussi considérable. Cependant, sur le plan de l'ecclésiologie pratique, il fut second, dans l'« École de Neuchâtel », dans la mesure où la préoccupation de Leuba resta toujours liée au problème ecclésiologique chez Karl Barth et à la critique que lui-même, Leuba, exprimait envers ce « talon d'Achille » qu'était selon lui l'ecclésiologie dans la pensée de son collègue bâlois, alors que von Allmen était porté par une passion de l'Unité qui avait sa source dans la réalité pratique de sa propre expérience ecclésiale.

*

Je voudrais, pour étayer ce propos, donner plusieurs exemples de l'évolution de l'œcuménisme à Neuchâtel durant les années postérieures à 1943. Cette année-là fut celle de la fusion interprotestante des Églises réformées neuchâteloises divisées depuis 1873. Cette fusion fut à l'origine d'un courant novateur, générateur de cette école dite « de Neuchâtel », qui aboutira à des initiatives œcuméniques inédites dont le souffle sera proche de l'esprit préparatoire du concile. Plus tard, les années de l'après-concile seront marquées, à Neuchâtel, par un double courant récepteur, l'un stimulant l'œcuménisme, prioritaire tant à la Faculté de théologie que dans l'Église réformée, l'autre générant le scepticisme et la méfiance de plus en plus forts envers les initiatives qui prônaient, sur le plan local ou régional, le rapprochement entre les facultés de théologie et les Églises. C'est ce deuxième courant qui l'emportera et neutralisera, dans les années 1980-2002, soit après le retrait des théologiens « œcuménistes » de la Faculté, l'esprit œcuménique et les initiatives d'unité lancées précédemment. Ce sont là les deux tendances qui animeront l'« École de Neuchâtel » jusqu'à sa récente mise en berne

¹ Dans Stephan LEIMGRUBER et Max SCHOCH (éd.), *Gegen die Gottvergessenheit. Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert*, Bâle – Fribourg-en-Brisgau – Vienne, Herder, 1990, p. 561.

œcuménique et la disparition de ses principaux animateurs, théologiques et ecclésiastiques, décédés ou retirés de leur rôle, ecclésial et public.

Dans la tentative de comprendre et d'interpréter le rôle de l'« École de Neuchâtel » dans le contexte de la quête de l'unité ecclésiale autour de Vatican II – il s'agit bien du contexte *autour*, et non seulement *après* le concile – on peut relever deux moments chronologiques : l'un avant le concile (de 1945 à 1963), l'autre, post-conciliaire, de 1965 à la fin des années 1990. La continuité de ces deux périodes, anté- et post-conciliaires, se manifeste dans le fait que les questions ecclésiologiques et le paramètre de l'unité ecclésiale ont été des données prioritaires dans le débat théologique et dans la pratique ecclésiale à Neuchâtel.

Du fait de cette priorité – qui distingue la Faculté et l'Église neuchâteloises de leurs consœurs romandes et francophones –, on peut déceler dans les préoccupations et les évolutions de la période d'avant le concile tout un travail proche, par ses motivations, des travaux préparatoires et de l'esprit qui aboutiront progressivement à la déclaration de Jean XXIII sur l'*aggiornamento* et à l'ouverture du concile. C'est du moins ce que j'ai cru pouvoir lire dans les travaux et publications de Jean-Jacques von Allmen et dans Jean-Louis Leuba, et dans ceux de leurs collègues et disciples, acteurs principaux de la vie ecclésiale, synodale ou paroissiale. Les thèmes de portée ecclésiologique sont omniprésents et déterminent en très grande partie la réflexion théologique et la vie de l'Église réformée neuchâteloise.

Cette situation perdure durant les années du concile et la période post-conciliaire. Cependant, un élément supplémentaire s'y ajoute : du fait du concile, de ses travaux et de son extraordinaire répercussion vers toutes les Églises, la théologie et l'ecclésiologie produites à Neuchâtel lèvent la tête et portent leurs regards au-delà de l'identité confessionnelle étroite. Toutes les Églises issues de la Réforme deviennent plus observatrices et portent une plus grande attention vers les frères voisins catholiques romains ! Le concile a ainsi donné à l'œcuménisme version neuchâteloise une vitesse de croisière dépassant les hésitations et la discrétion antérieures, lui conférant du même coup l'audace d'une critique positive, propre à l'esprit d'un dialogue et d'une fraternisation jamais connus auparavant.

*

Voici les domaines dans lesquels, à mon sens, nous pouvons retrouver cette évolution et cette collaboration d'esprit et de pratique dans ce problème prioritaire que fut alors la quête de l'unité et la mise en critique commune de la division confessionnelle :

Sur le plan de la théologie d'abord (dans le débat : « Qu'est-ce que l'Unité chrétienne ? »). La bibliographie de Jean-Jacques von Allmen comme celle de Jean-Louis Leuba atteste l'importance attribuée à l'aspect théo-

logique de la question de l'unité. Le titre même de l'ouvrage rassemblant, ultérieurement, une grande partie des contributions « leubasiennes » (!) à cette problématique : *À la découverte de l'espace œcuménique*, témoigne de cet intérêt majeur. De même d'ailleurs que le titre ultérieur donné par Richard Stauffer aux Mélanges offerts à Leuba, à savoir : *In necessariis Unitas* ! Dans ces deux volumes, la grande majorité des contributions écrites pour les deux œcuménistes ont l'unité pour thème.

Mais dans cette période préconciliaire, le débat critique est lui aussi de première importance. Un débat qui se porte néanmoins sur la situation interne à l'ecclésiologie, théorique et pratique, de l'identité confessionnelle réformée. Un écrit, à mon sens de portée majeure, de von Allmen met en lumière l'émergence audacieuse de la critique interne à l'identité confessionnelle protestante : il s'agit de l'article datant de 1959 intitulé « Loyauté confessionnelle et volonté œcuménique », paru dans *Verbum Caro*². Von Allmen y affirme la nécessité d'une conscience identitaire sans défaitisme ni orgueil, dans la fidélité à ce qu'il y a de plus constructif et de moins polémique dans l'identité protestante de la Réforme du XVI^e siècle. Mais il se livre aussi à une analyse critique sans complaisance de ce qu'il pouvait y avoir de séparateur et de contre-ecclésial – de schismatique ! – dans les origines de cette conscience identitaire et dans les développements ultérieurs des Églises d'identité protestante.

Les écrits à visée œcuménique de l'« École de Neuchâtel », durant les proches années d'avant et celles pendant le concile, mettent en évidence l'attention que ses principaux ténors portent, dans cette perspective d'analyse de l'identité ecclésiale confessionnelle, sur la préparation et les débats du concile. Cela apparaît, en particulier, dans un des rares articles où Jean-Jacques von Allmen se permet une analyse critique dans ce sens des travaux de la Constitution sur l'Église *Lumen Gentium*, « Remarques sur la Constitution dogmatique *Lumen Gentium*³ ».

Le regard porté par l'ecclésiologie neuchâteloise sur le débat interne à l'Église catholique est une observation fraternelle mais néanmoins critique de la manière dont le concile, par ses travaux préparatoires puis ses débats conciliaires et ses efforts de réception, tentera de faire l'aggiornamento de son identité confessionnelle par rapport à la quête d'unité de toute identité ecclésiale. Cette observation est faite parallèlement aux efforts de réorganisation, de restructuration des Églises réformées de leur propre identité confessionnelle.

Dans l'impossibilité de nuancer ou d'étayer davantage ce point si important de la dialectique entre unité et schisme, je m'en tiendrai dès lors à

² *Verbum Caro*, 1960, p 14-28.

³ *Irénikon*, 39, 1966, p. 5-45.

quelques éléments particulièrement novateurs de la démarche œcuménique de Neuchâtel, en particulier sur ce plan de l'ecclésiologie empirique et pratique chère à Jean-Jacques von Allmen.

Il faut souligner, sous peine d'être particulièrement partial ou ecclésiologiquement chauvin, que la source des intuitions œcuménistes de l'« École de Neuchâtel » se trouve dans un espace plus large que l'espace neuchâtelois, notamment l'espace ecclésial romand. Néanmoins, on peut dire, sans risque de tordre la réalité historique en faveur du petit microcosme ecclésial neuchâtelois, que des problématiques comme celle de la réforme de l'identité confessionnelle quelle qu'elle soit, ont trouvé à Neuchâtel un champ de développement particulièrement actif. Nous touchons là au thème, ultérieurement récurrent dans le débat œcuménique, à la fois sous-jacent aux intuitions du concile et déterminant dans la réception de ses travaux et décisions, de la « Conversion des Églises ». Von Allmen opère, dès sa thèse de doctorat, le retour vers l'ecclésiologie de la Réforme du XVI^e siècle et les aspects unitaires de celle-ci. Il cherche à réanimer, du côté réformé, l'étude et la compréhension de la Tradition des « Pères de l'Église », comme trait d'union entre l'Église d'avant la Réforme et les Églises issues de la Réforme. Puis, en soulignant la césure, voire l'opposition, entre l'ecclésiologie des Réformateurs du XVI^e siècle et le protestantisme ultérieur, notamment le libéralisme, von Allmen, de même que Jean-Louis Leuba, voulait mettre en exergue la différence d'ordre ecclésiologique qu'il y avait entre une identité confessionnelle dite « réformée », ecclésiologiquement constructive, et une identité confessionnelle « protestante », ecclésiologiquement polémique et séparatrice. Leur position sur ce point a ouvert des perspectives qui ont marqué la théologie et la pratique ecclésiale non seulement neuchâteloises, mais romandes et même de toute la francophonie. Je ne citerai, en passant, que la manière dont ce thème a été repris et relancé ultérieurement par le Groupe des Dombes. Il suffit de relire, à ce propos, le document « Pour la Conversion des Églises », paru en 1991, et parallèlement, le document de « Foi et Constitution » dit « de Lima », paru antérieurement en 1982. Dans ce dernier transparaît le même esprit, parfois jusqu'à la similitude des expressions, via le Groupe des Dombes et notamment la forte empreinte donnée à ce courant par Frère Max Thurian de la Communauté de Taizé.

*

Bien d'autres points de théologie œcuménique seraient à relever ici. Je ne peux que renvoyer aux œuvres de nos deux théologiens – et aussi de leurs disciples et collègues – qui en donnent une vue suffisamment large et suggestive. Que l'on me permette encore de présenter quelques points d'importance de notre « École » !

Sur le plan de l'ecclésiologie empirique et pratique, la découverte de l'espace œcuménique, qui porta sur sa lancée la préparation du concile, puis la tentative de réaliser les réformes préconisées dans le sens d'un *aggiornamento*, ont provoqué à Neuchâtel, sous l'influence de son « École », la réintroduction du monachisme comme forme ou structure ecclésiale, à côté de la forme paroissiale traditionnelle.

Deux communautés témoignent de cette réintroduction ; elles prouvent, sur la base de leurs archives originales, qu'elles sont l'une et l'autre, à leurs sources, parrainées par la théologie et l'ecclésiologie neuchâteloises. Il s'agit des Communautés de *Taizé* et de *Grandchamp* ; l'une et l'autre ont la même règle monastique de base, les deux ont eu et ont encore des relations permanentes. Impossible d'entrer dans les détails ! Mais l'étude des archives de l'Église neuchâteloise m'a récemment permis de comprendre comment, pour quels motifs d'unité, très concrètement, très historiquement et très ecclésialement, l'Église neuchâteloise a été, dès les années 1943-44, a été sollicitée par Fr. Roger Schütz comme Église d'ordination de sa vocation pastorale, et comme signe d'appartenance ecclésiale de sa communauté naissante. Il a, en effet, été consacré pasteur dans la collégiale de Neuchâtel en juillet 1944. Dans sa correspondance avec le Conseil synodal de l'Église réformée neuchâteloise, il justifie sa demande de « consécration » pastorale à Neuchâtel par deux arguments œcuméniques de poids. Il souligne que, d'une part, l'Église neuchâteloise était celle qui s'était engagée dans une voie prioritairement d'unité en opérant la fusion entre deux Églises protestantes rivales et séparatrices depuis plus d'un demi-siècle. D'autre part, il relève que c'était dans cette Église qu'avait pu resurgir, en terrain réformé et après plus de quatre siècles d'incompréhension et de rejet séparateur, le principe communautaire de type monastique, vécu comme lieu de prière, de contemplation et de formation, à l'instar de ce que voulaient certains Réformateurs du XVI^e siècle. C'est un fait, unique à ma connaissance dans nos Églises confessionnelles issues de la Réforme francophone et calviniste, que cette redécouverte institutionnelle – je dis bien « institutionnelle » ! – de ce mouvement communautaire monastique dans et par l'Église neuchâteloise. Cette redécouverte fut officiellement reconnue et juridiquement accréditée par l'introduction, en 1980, d'un article dans la Constitution ecclésiastique neuchâteloise, reconnaissant de telles communautés de vie, de plein droit, comme membres communautaires de l'Église neuchâteloise, au même titre que les communautés paroissiales traditionnelles.

*

Il y aurait bien des choses à dire encore, pour l'homme d'Église que je suis, ou pour le disciple de l'« École de Neuchâtel » à laquelle je me sens rattaché,

ou pour le théologien qui a eu le privilège de suivre l'histoire de ce mouvement, dans ses propres travaux et engagements, pastoraux et ecclésiaux. On pourrait démontrer comment, par l'intermédiaire de Taizé et de son fondateur Roger Schütz présent comme observateur au concile, l'esprit œcuménique de l'« École » et de l'Église de Neuchâtel a accompagné le concile et s'est inspiré de son esprit, dans l'humilité et la discrétion. Comment cette « École » en a fait rayonner l'esprit d'aggiornamento dans de nombreuses tentatives de réforme, à Neuchâtel et ailleurs. Tout cela stimule l'historien autant que l'homme d'Église, entretient et renouvelle cette « passion de l'Unité » dont Jean-Jacques von Allmen et les autres pasteurs de l'œcuménisme neuchâtelois des cinquante dernières années auront été les maîtres et les témoins rayonnants. Pour l'anecdote, que l'on me permette de citer ce bon mot d'un archevêque qui, lors d'un colloque d'ecclésiologie dans le sud de l'Italie, apprenant que je venais de Neuchâtel, s'exclama à l'époque : « Ah, Neuchâtel ? Quel beau pays : von Allmen et Xamax ! »

*

Il conviendrait de citer et d'étudier encore l'influence de l'« École de Neuchâtel » sur le plan du renouveau liturgique, ce dont témoigne, certes, et il ne faut pas l'oublier, l'école romande dite d'« Église et Liturgie », avec ce témoin discret et efficace que fut Richard Paquier. Il faudrait ne pas négliger des réalisations extrêmement novatrices, mais hélas trop vite oubliées, comme celle de l'ASOT à Neuchâtel, cet essai – réussi – d'une « Assemblée Synodale Œcuménique Temporaire ». Signe d'une unité, certes temporaire, mais réelle, entre plusieurs Églises confessionnelles, unifiées à titre d'essai pourrait-on dire, sous un même ministère synodal et collégial. Expression inédite de cette préoccupation théologique qui s'exprimait alors dans l'« École de Neuchâtel » par les nombreux travaux sur la question des ministères.

Et il faudrait mentionner, pour finir, l'effort qui fut fait entre nos facultés de théologie confessionnelles, de Fribourg, Berne et Neuchâtel, de rapprocher, voire d'unir, la formation théologique de nos ministres respectifs, sous le chapiteau du projet interuniversitaire appelé BENEFRÎ, de réunir nos facultés de théologie pour aller vers une expérience inédite et naguère encore impensable dans nos identités confessionnelles séparées et séparatrices. Plusieurs d'entre vous ont été témoins des larges et vastes possibilités insoupçonnées qui s'ouvraient encore et toujours devant nous, dans la mouvance de la réception du concile, et dans la communion fraternelle et ecclésiale malgré tout possible, et jamais désespérante.

On peut rêver ! dira-t-on. Mais oui, car si les initiants et les animateurs du concile n'avaient pas rêvé, ou plutôt si fortement espéré, dans la charité et

dans le sens de Jean XXIII qui voyait en Taizé un « petit printemps », et dans le sens de l'obstination de tous ceux de l'« École de Neuchâtel », qui voyaient dans la quête de l'unité la seule chance d'aggiornamento pour nos Églises confessionnelles divisées et séparatrices, – oui ! sans cette passion et cette théologie de l'unité, cette « poétique de Dieu », comme disait un jour von Allmen, qu'advierait-il de « l'esprit du concile » et de notre pauvre et fragile « passion de l'unité » ?

Gottfried HAMMANN
Université de Neuchâtel

Sources et références

- BÜHLER (Pierre) et BURKHALTER (Carmen) éd., *Qu'est-ce qu'un pasteur ? Une dispute œcuménique et interdisciplinaire*, Actes du colloque organisé à l'occasion du 80^e anniversaire du professeur Jean-Louis Leuba, Genève, Labor et Fides, (coll. « Publications de la Faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel », 19), 1997.
- CALVIN (Jean), *Institution de la Religion chrétienne*, livre premier et livre quatrième, Genève, Labor et Fides, 1955.
- CYPRIEN, *Unité de l'Église*, et AUGUSTIN, *Sermons sur l'Église unie*, Paris, Desclée de Brouwer, (coll. « Les Pères dans la foi »), 1979.
- GROUPE DES DOMBES, *Pour la Conversion des Églises. Identité et changement ans la dynamique de communion*, Paris, Centurion, 1991.
- LEUBA (Jean-Louis), *Études barthiennes*, Genève, Labor et Fides, (coll. « Publications de la Faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel », 2), 1986.
- LEIMGRUBER (Stephan) et SCHOCH (Max) éd., *Gegen die Gottvergessenheit. Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert*, Bâle – Fribourg-en-Brisgau – Vienne, Herder, 1990.
- ROSE (Martin), *Histoire et Herméneutique. Mélanges offerts à Gottfried Hammann*, Genève, Labor et Fides, (coll. « Histoire et Société », 45), 2002.
- SESBOUË (Bernard), *Yves de Montcheuil (1900-1944). Précurseur en théologie*, Paris, éditions du Cerf, 2006.
- STAUFFER (Richard) éd., *In Necessariis Unitas. Mélanges offerts à Jean Louis Leuba*, Paris, éditions du Cerf, 1984.
- VON ALLMEN (Jean-Jacques), *Prophétisme sacramental. Neuf études pour le renouveau et l'unité de l'Église*, Neuchâtel – Paris, Delachaux et Niestlé, 1964.
- VON ALLMEN (Jean-Jacques), *Le Saint Ministère selon la conviction et la volonté des Réformés du XVI^e siècle*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1968.
- RORDORF (Willy) éd., *Communio Sanctorum. Mélanges offerts à Jean-Jacques von Allmen*, Genève, Labor et Fides, 1982.

Résumé

La fusion « interne », en 1943, des Églises réformées neuchâteloises divisées depuis 1873 fut à l'origine d'un courant novateur, l'école dite « de Neuchâtel ». Au moment du concile Vatican II, celle-ci est représentée principalement par un triumvirat académique composé de Jean-Jacques von Allmen, Jean-Louis Leuba et Philippe Menoud. Mus par une passion pour l'unité, ces théologiens ont imprimé à la pratique ecclésiale une évolution parallèle à celle qui, du côté catholique, a abouti à Vatican II. Ils ont accordé une attention prioritaire à l'œcuménisme, sur plusieurs plans. Au niveau théologique, ils sont revenus de façon nuancée sur l'identité protestante de la Réforme du XVI^e siècle ; au niveau de l'ecclésiologie appliquée, ils ont favorisé la réintroduction du monachisme comme structure ecclésiale, ainsi qu'en témoignent notamment les liens avec la communauté de Taizé. Les années de l'après-concile seront marquées par un double courant récepteur, l'un stimulant l'œcuménisme, tant à la Faculté de théologie que dans l'Église réformée, l'autre générant le scepticisme et la méfiance envers les initiatives prônant le rapprochement entre les facultés et les Églises. C'est ce second courant qui l'emportera dans les années 1980-2002 et qui neutralisera les initiatives d'unité lancées précédemment.

Zusammenfassung

Die 1943 erfolgte «interne» Fusion der reformierten Kirchen von Neuchâtel, die seit 1873 getrennt waren, führte zu einer Erneuerungsbewegung, der so genannten «Schule von Neuchâtel». Zur Zeit des II. Vatikanums wird sie vor allem durch ein akademisches Triumvirat vertreten: Jean-Jacques von Allmen, Jean-Louis Leuba und Philippe Menoud. Diese Theologen, die sich leidenschaftlich für die Einheit einsetzen, haben der kirchlichen Praxis eine Entwicklung aufgeprägt, die parallel zu der verläuft, die auf katholischer Seite zum II. Vatikanum geführt hat. Sie haben der Ökumene auf mehreren Ebenen vorrangige Aufmerksamkeit gewidmet. Auf der theologischen Ebene haben sie sich nuanciert von der protestantischen Identität der Reformation des 16. Jahrhunderts abgewandt; in der praktischen Ekklesiologie haben sie die Wiedereinführung des Mönchtums als kirchliche Struktur begünstigt, wie es die Verbundenheit mit der Gemeinschaft von Taizé belegt. Die nachkonziliären Jahre sind von einer zweifachen Tendenz geprägt: einerseits eine Belebung der Ökumene, sowohl in der Theologischen Fakultät als auch in der Reformierten Kirche, andererseits Skepsis und Misstrauen gegenüber den Initiativen, die sich für eine Annäherung zwischen den Fakultäten und den Kirchen einsetzen. Diese zweite Strömung setzt sich in den Jahren 1980-2002 durch und neutralisiert die zuvor ergriffenen Initiativen für die Einheit.

HENRI DE RIEDMATTEN O.P. (1919-1979)

Le Père dominicain Henri de Riedmatten est une personnalité très particulière du paysage catholique suisse du XX^e siècle. Il n'est pas à proprement parler un théologien, bien qu'il ait eu une formation théologique universitaire très poussée. Pourtant, il a marqué l'Église de son temps, en particulier à travers sa participation au Concile de Vatican II. S'il fallait synthétiquement définir ce qu'il fut, on pourrait le comparer à un grand commis d'État, mais au sein de la communauté ecclésiale. La fidélité à Rome, à la papauté, fut au coeur de toutes ses activités, qu'elles aient été celles de pasteur auprès des jeunes, de chercheur en patristique, de diplomate multilatéral, ou d'expert juridique international.

Spécialiste de la christologie des III^e et IV^e siècles

Avant d'entamer une carrière diplomatique et humanitaire internationale, le P. de Riedmatten commença sa vie professionnelle par des recherches patristiques de haut niveau à Oxford où il obtint un doctorat. Son domaine de recherche était la christologie des III^e et IV^e siècles, domaine dans lequel il faisait autorité. Sa thèse sur Paul de Samosate (1951) et ses travaux d'édition des fragments d'Apollinaire de Laodicée ont longtemps fait autorité. Toutes ces recherches s'effectuèrent sous la supervision du grand patrologue anglais G. I. Prestige. Le milieu culturel d'Oxford lui convenait particulièrement bien et il aurait pu y faire une brillante carrière intellectuelle s'il n'avait été rap-pelé en Suisse par ses supérieurs.

Néanmoins, son goût pour la recherche patristique ne disparut jamais comme en témoignent quelques lignes de sa dernière publication scientifique en 1978 :

Lorsqu'en 1957, je publiai une communication faite au Premier Congrès de patristique d'Oxford (1951) sur les textes de fragments exégétiques d'Apollinaire de Laodicée, j'annonçais un projet d'édition des fragments qui se réfèrent au Psautier. Les travaux préparatoires avaient été proposés dans le corps de la thèse de doctorat présentée en 1951 à la Faculté de théologie d'Oxford, quand un profond bouleversement de mes occupations professionnelles est survenu et m'a empêché de poursuivre mon projet. De toute façon, mon intérêt pour le sujet

n'a en rien faibli [...]. Il y a quelques années est paru un ouvrage important sur Apollinaire « Apollinaris von Laodicea » à propos duquel je prendrai position, si, comme je l'espère, je peux publier à mon tour les conclusions globales de mes recherches sur le célèbre hérésiarque¹.

Expert de la vie internationale²

Durant vingt-six ans, le P. de Riedmatten se consacrera en priorité, malgré son attachement jamais démenti à la patrologie, à l'engagement de l'Église catholique auprès de la communauté internationale. Si, au plan bilatéral, le Saint-Siège a une expérience diplomatique séculaire, il n'avait pas la même présence dans les enceintes multilatérales de la Société des Nations (SDN) puis de l'Organisation des Nations Unies (ONU). À ma connaissance, le P. de Riedmatten fut l'un des initiateurs principaux des activités du Saint-Siège dans les Conférences internationales onusiennes et auprès des agences spécialisées de l'ONU. Bien entendu, Pie XII, Jean XXIII, Paul VI et Jean-Paul II furent tous les quatre des papes très sensibles à cette dimension de la vie de l'Église, mais il fallait des acteurs engagés, à Genève et ailleurs, qui stimulent la curie romaine, *a priori* méfiante de ce genre d'activités, pour mettre en place des structures qui permettent de suivre, voire d'influencer systématiquement la vie internationale.

Certes, l'Église catholique était, depuis longtemps, active au niveau de la doctrine et du droit international, comme par exemple le P. Yves de La Brière dans la première partie du XX^e siècle. Le fondateur du Bureau International du Travail (BIT), Albert Thomas, voulut explicitement qu'un des hauts fonctionnaires de l'organisation fût un jésuite. Le P. de Riedmatten était dans cette tradition. Ce à quoi il travailla fermement fut la préparation d'une représentation formelle du Saint-Siège auprès des Nations Unies afin de rendre plus efficace l'influence de l'Église catholique dans les institutions internationales. En cela, son rôle fut original et déterminant. Pour lui, « nul autre lieu au monde ne permet de saisir sur le vif les grandes mutations de l'humanité contemporaine. Tant pis pour ceux qui l'ignorent : le Saint-Siège, en y créant des représentations permanentes, est fidèle à sa mission: savoir où vont les hommes et de quoi ils éprouvent le besoin³ ».

¹ *L'Osservatore Romano*, 9 mai 1979.

² Signalons la brève contribution de Philippe CHENAUX, « Le Saint-Siège et les organisations internationales. Le rôle du Père de Riedmatten o.p. », dans *Paul VI et la vie internationale*, Journées d'études, Aix-en-Provence, 18-19 mai 1990, Brescia, Istituto Paolo VI, 1992, p. 106-111.

³ Henri de RIEDMATTEN, « Presencia de la Santa Sede en los organismos internacionales », *Concilium*, 58, septembre-octobre 1970, p. 232.

Dès 1953, le P. de Riedmatten contribua, avec d'autres, à préparer la formalisation du poste d'observateur permanent du Saint-Siège auprès de l'Office des Nations Unies à Genève, lorsqu'il devint conseiller ecclésiastique du Centre d'information des organisations internationales catholiques, fondé et dirigé par Mademoiselle Jadwiga de Romer, à qui le dominicain suisse portait une grande admiration⁴. Durant cette période, le Saint-Siège le nomma dans sa délégation auprès de plusieurs conférences internationales. Mentionnons celle sur l'utilisation pacifique de l'énergie atomique (1955). Dans l'article de *Concilium* déjà cité, le P. de Riedmatten fait état des réticences de certains membres de la Curie à ce genre d'activités politiques. Devant ces difficultés, Dag Hammarskjöld, Secrétaire général de l'ONU, recourut à Ralph Bunche – sous-secrétaire d'État américain – qui, à travers le Cardinal Spellmann, fit savoir au Vatican à quel point le Secrétaire général apprécierait la participation du Saint-Siège à cette conférence pour démontrer l'authenticité des intentions strictement pacifiques de l'initiative. Le P. de Riedmatten organisa, à cette occasion, un service religieux à l'issue de la Conférence, qui fut massivement suivi par le Secrétariat et les délégations membres, y compris celles des pays de l'Est. Connaissant les relations étroites et amicales entre Hammarskjöld et Riedmatten, il est fort possible que ce dernier se soit arrangé pour que le Secrétaire général fasse pression sur le Saint-Siège pour qu'il participe à cette conférence.

C'était le début, à trente-quatre ans, d'une longue carrière multilatérale. Et déjà le P. de Riedmatten était convaincu qu'à travers la participation à un service religieux, les délégations gouvernementales démontraient qu'elles trouvaient tout à fait justifiée la présence d'une « puissance éminemment spirituelle⁵ ». Par la suite, toujours sur invitation du Secrétaire général, le Saint-Siège participa en qualité de membre de plein droit à la Conférence de plénipotentiaires qui se tint à New York le 26 octobre 1956 pour la création de l'AIEA (Agence internationale de l'énergie atomique).

Parallèlement, le P. de Riedmatten eut des discussions avec le Secrétariat général qui débouchèrent sur une décision du Saint-Siège de se faire représenter comme observateur aux travaux de l'ECOSOC (Conseil économique et social) qui traitait avec autorité de sujets susceptibles d'intéresser le Saint-Siège. Même si, à chaque fois, pour des raisons protocolaires, les délégations étaient présidées par des nonces, le travail diplomatique de fond incombait au P. de Riedmatten. Le meilleur indice qu'il fut l'acteur principal de la préparation du poste de représentant permanent du Saint-Siège à

⁴ Le P. de Riedmatten fait sien l'éloge de René Leyvraz dans le *Courrier de Genève* qui parle à propos de Mlle de Romer d'une « performance héroïque ». Voir Henri de RIEDMATTEN, *Die Völkergemeinschaft*, Cologne, Bachem, 1969, p. 12.

⁵ *Concilium*, 58, 1970, p. 224.

Genève est qu'il y a coïncidence chronologique entre l'entrée de Riedmatten au bureau de l'OIC (Organisations internationales catholiques) et les premières participations du Saint-Siège à des conférences intergouvernementales plus seulement en tant que minuscule État de la Cité du Vatican, comme à l'UPU (Union postale universelle) ou à l'UIT (Union internationale des télécommunications), mais comme Saint-Siège, c'est-à-dire en tant que « puissance spirituelle », concept très cher au P. de Riedmatten. Cela ressort très clairement de ses interventions comme membre du jury à la défense de la thèse d'Alain Lebeau⁶. À cette occasion, il a, avec insistance, rappelé la pertinence qu'il y a à qualifier le Saint-Siège de « puissance internationale », spirituelle bien entendu.

De 1957 à 1960, le P. de Riedmatten lutta dur pour obtenir officiellement, à travers des échanges de notes, le statut de Saint-Siège et non plus d'État de la Cité du Vatican. Il écrit lui-même dans l'article de *Concilium* que c'est la représentation auprès de l'ECOSOC, dont il est membre, qui « résout une fois pour toutes » la question de la signification morale du Saint-Siège. Il y eut ensuite la participation à la Conférence des États sans littoral (1958) et aux deux Conférences sur le droit de la mer (1958 et 1960). C'est d'ailleurs au cours de ces Conférences qu'il se lia d'une amitié aussi utile qu'indéfectible avec l'Ambassadeur Paul Ruegger, éminent internationaliste et à l'époque chef de la délégation suisse⁷.

La Conférence la plus significative à laquelle il participa fut la CNUCED (Conférence des Nations unies pour le Commerce et le Développement). En 1963 eut lieu la Conférence des Nations unies sur l'application de la science et de la technique au développement. Le président de la délégation du Saint-Siège était le P. Lebre, également dominicain, très proche de Riedmatten, fondateur d'*Économie et humanisme*. En 1964 fut créé le poste d'observateur permanent du Saint-Siège auprès de l'ONU à New York, tandis que celui de Genève ne sera créé qu'en 1967 et confié au P. de Riedmatten.

Entre 1964 et 1967, le P. de Riedmatten ne chôma pas. Il participa activement avec le P. Lebre à la CNUCED dont le premier Secrétaire général était Raúl Prebisch, autre ami personnel. Il ne fait pas de doute qu'aux yeux du P. de Riedmatten, son engagement à la CNUCED fut un des moments forts de son parcours diplomatique. À chaque fois qu'il m'en a parlé, on sentait chez lui une certaine fierté. Dès la première CNUCED, Lebre s'imposa auprès de la plupart des délégations avec ses formules choc : « Le

⁶ *Le Saint-Siège dans le cadre des Conférences diplomatiques* (Université de Nice, 1979). Voir mon exemplaire annoté par le P. de Riedmatten, notamment aux p. 519-520 et p. 759-761.

⁷ Henri de RIEDMATTEN, « Paul Ruegger et le Saint-Siège », dans *À Paul Ruegger : pour son 80^e anniversaire*, Bâle, 1977, p. 43-54.

développement ne se réduit pas à la simple croissance économique. Pour être authentique, il doit être intégral, c'est-à-dire promouvoir tout homme et tout l'homme. » On reconnaît là ce qui constituera la philosophie de *Populorum Progressio*, l'encyclique de Paul VI sur le développement dont le rédacteur principal fut le P. Lebreton. On retrouve d'ailleurs dans l'encyclique des citations littérales d'interventions de Lebreton à la CNUCED⁸.

Lors de la Conférence de New Delhi en 1968, le P. de Riedmatten joua un rôle crucial. À cette session, M. Prebisch lança un cri d'alarme : « Cette conférence est à deux doigts de l'échec... Je ne crois pas que nous puissions, à la présente session de la conférence, recourir à la procédure adoptée à la première session où, après une période de négociations et devant l'impossibilité d'aboutir à des accords concrets, des concessions de pure rhétorique ont été faites qui n'ont donné aucun résultat pratique⁹. » À la demande du Secrétaire général, le P. de Riedmatten intervint pour sauver cette conférence de l'échec total. En conformité avec sa conception du rôle du Saint-Siège, son intervention prit une position d'arbitre entre les pays riches pour les rappeler à leurs responsabilités, et les pays pauvres pour leur demander patience et réalisme.

En 1969, le P. de Riedmatten – avec le P. Joblin s.j. – fut le grand inspirateur, ordonnateur et coordinateur du voyage de Paul VI à Genève, en réponse à l'invitation du directeur général du BIT. C'est en effet dès mai 1967 que l'invitation de Paul VI à l'OIT fut préparée lorsque David Morse, directeur général, et le P. Joblin se rendirent au Vatican et furent reçus par le pape. Dans une interview au *Courrier français*¹⁰, le P. de Riedmatten précisa la signification doctrinale – et non politique – de la démarche pontificale : « L'invitation porte essentiellement sur l'exposé doctrinal que fera le Saint-Père devant la Conférence internationale du travail. Elle exprime donc le vœu exprès de recevoir de la bouche de Sa Sainteté les éléments constitutifs de la doctrine sociale chrétienne et l'énoncé de ses applications à la situation présente. » La visite reçut une énorme couverture médiatique, en général favorable, dont l'Eurovision qui toucha plus de 200 millions de téléspectateurs. Néanmoins, l'accueil de Genève, capitale de la Réforme, resta réservé. Dans le parc du Palais des Nations où l'on attendait 30 000 personnes, il n'y en eut que 5 000. Par ailleurs, le pasteur Ian Paisley, leader des protestants extrémistes d'Irlande du Nord, venu à Genève pour protester contre la présence du pape, se vit interdire l'entrée sur territoire suisse.

Tout cela n'empêche pas que le P. de Riedmatten avait là encore suscité un événement historique. La CNUCED, la visite du pape, furent sans

⁸ Voir *Populorum Progressio*, 14.

⁹ Actes de New Delhi (doc. des Nations Unies), p. 472-484.

¹⁰ 31 mai 1969.

doute les deux événements les plus significatifs de la période genevoise du P. de Riedmatten (1953-1971). Sa présence, cependant, était quotidienne au Palais des Nations, et je me souviens qu'après son départ, alors qu'un successeur avait été nommé, un représentant diplomatique gouvernemental m'avait dit : « Pourquoi le Saint-Siège a-t-il interrompu sa représentation auprès des institutions internationales de Genève ? » Voilà qui en dit long sur le rôle très visible qu'y joua le P. de Riedmatten. Il liait sa mission à la vocation de l'Église de contribuer au développement des peuples auquel les institutions internationales participaient grandement.

Secrétaire de « Cor Unum »

En 1971, le P. de Riedmatten fut nommé par Paul VI Secrétaire du Conseil pontifical « Cor Unum ». Ce nouvel organisme romain du Saint-Siège fut créé, selon toute apparence, sur mesure pour lui. En effet, son expérience internationale, son goût de l'organisation, son sens de la coordination le prédestinaient à diriger « Cor Unum », dont la mission était précisément de remédier à la dispersion doctrinale et pratique des interventions des organismes catholiques pour assister les plus défavorisés ponctuellement ou à longue échéance.

Il est difficile de savoir avec précision d'où et de qui est venue l'idée de créer ce nouvel organisme. Cependant, les liens étroits qui existaient alors entre le cardinal Villot, Secrétaire d'État, et le P. de Riedmatten donnent une certaine vraisemblance au rôle joué par le P. de Riedmatten lui-même. Détail significatif : il put obtenir un bureau dans le Palais Apostolique, avec un escalier donnant directement accès aux appartements du Secrétaire d'État. Au Vatican, la localisation des bureaux a une signification politique. En effet, seules la secrétairerie d'État et la division des relations avec les États (Affaires étrangères) y sont logées, à part le pape et le Secrétaire d'État.

Il faut bien reconnaître que « Cor Unum » avait un côté mystérieux. Le secrétaire travaillait avec un seul collaborateur, il était mal vu de la plupart des associations caritatives catholiques et adoré des populations dans le besoin auxquelles il rendait visite.

La lettre pontificale qui créa « Cor Unum » (15 juillet 1971) parle du devoir de service de l'Église et de « recherche d'une collaboration organique » qui permette aux organismes de secours dans l'Église « d'atteindre avec plein succès leurs objectifs dans les domaines de l'aide charitable, de l'assistance et du développement ». Le document ajoute que la tâche de pourvoir à leur bon ordre « appartient au premier chef au successeur de Pierre¹¹ ».

¹¹ Voir Henri de RIEDMATTEN et Paul GROSSRIEDER, « L'Église et la promotion humaine. Le conseil pontifical 'Cor Unum' », *Communio*, mars 1978, p. 64-70.

Au titre de secrétaire de « Cor Unum », Riedmatten paya de sa personne : il alla sur le terrain, rencontra les populations et les responsables catholiques de l'aide. On le vit lors de la guerre du Biafra, lors de la sécheresse du Sahel ; après un grave tremblement de terre, il se rendit au Nicaragua. Il alla aussi au Vietnam suivre les efforts de reconstruction après la guerre, dans ce pays où le Saint-Siège avait été particulièrement actif tout au long du conflit. Dès 1968, Paul VI fit une proposition de négociations en offrant même les Palais du Vatican et du Latran comme lieux de rencontre. Pendant toute cette période, le Saint-Siège s'était efforcé de garder une position impartiale entre le Nord et le Sud, contre l'avis des communistes et du président Johnson. Dès le cessez-le-feu en 1973, « Cor Unum » prit toutes les dispositions pour recueillir les dons et les distribuer à toutes les victimes de la guerre. Le P. de Riedmatten déclara : « Le monde catholique offre son aide à tous, sans aucune discrimination¹². »

Mais c'est le Liban qui fut sa terre de prédilection où, durant la guerre (1975-1979), il se rendra à cinq reprises. À chaque fois, il s'agissait d'informer Paul VI de la situation, mais aussi de secourir et d'encourager à rechercher des solutions équitables et pacifiques au conflit. Il y rencontra, à part la population, le président de la République et les autorités religieuses pour les convaincre de trouver une issue à la guerre.

Le P. de Riedmatten s'acquitta de cette tâche avec sérieux et engagement. À part la coordination opérationnelle, il organisa des colloques avec des spécialistes, notamment sur la santé. Malgré la dimension modeste de son administration, « Cor Unum » était très proche du centre du pouvoir romain. Après l'élection de Woytila au pontificat, le bruit courut même que son Secrétaire d'État pourrait être le P. de Riedmatten.

L'influence sur la doctrine de la contraception, sur Vatican II et sur le droit international

De 1963 à 1966, le P. de Riedmatten fut secrétaire général de la Commission pontificale pour les études sur la population, la famille et la natalité, créée par Jean XXIII peu avant sa mort et immédiatement reconduite par Paul VI après son élection.

Cette commission, qui travaillait dans le plus grand secret, mena ses travaux avec l'aide d'un large éventail d'experts (couples, psychologues, médecins, démographes). Le P. de Riedmatten a expliqué lui-même cela à la télévision italienne le 4 juillet 1966 : « C'est la première fois, disait-il, qu'un

¹² André DUPUY, *La Diplomatie du Saint-Siège après le II^e concile du Vatican*, Paris, Téqui, 1980, p. 91-105.

organisme aussi important affronte vraiment le problème dans toutes ses implications [...]. On peut dire que jamais jusqu'à présent celui-ci n'avait été considéré dans tous ses aspects, comme notre commission l'a fait¹³. »

Le secrétaire de la commission lui insuffla une méthode, une rigueur de travail qui lui venaient de son passage à Oxford. Sur le fond, il est extrêmement difficile de connaître l'influence qu'il eut sur ce sujet qui, à l'époque, mobilisait au plus haut degré les théologiens, les croyants et la presse. Henri de Riedmatten garda jalousement le secret sur le contenu du travail de la commission. Une seule chose est certaine : à titre personnel, il ne se contenta pas de diriger les travaux, il creusa énormément ce thème qui le passionnait, surtout en raison de la problématique démographique du tiers-monde. Même si Paul VI se garda toujours de contacter la commission lors de ses sessions, l'on sait par Pierre de Locht¹⁴ qu'il recevait tout à fait confidentiellement l'un ou l'autre membre de la commission et probablement aussi son secrétaire. En revanche, on ne saura jamais si le P. de Riedmatten joua un rôle dans la décision du président, le cardinal Ottaviani, de remettre à Paul VI un contre-rapport clandestin émanant de la minorité qui s'opposait à l'utilisation de moyens de contraception artificiels. Néanmoins, au moment des fuites, au printemps 1967, de plusieurs rapports confidentiels dans les médias et de leur publication par Jean-Marie Paupert¹⁵, le P. de Riedmatten a réagi fortement dans le *Courrier de Genève* sous le titre : « Un livre qui est une injustice »¹⁶.

En revanche, selon le témoignage du P. Congar¹⁷, Riedmatten confirme dès novembre 1963 qu'Ottaviani et Parente ont eu en main des « rapports sérieux » qui devaient émaner de la commission sur la natalité, pour travailler dans le cadre du concile sur le sujet de la limitation des naissances. À ce stade des travaux de la commission, on peut penser qu'il s'agissait de rapports d'experts. Dans les débats en commission conciliaire, Riedmatten prend le contre-pied de ceux qui considèrent la procréation comme seule finalité du mariage. Mais contrairement au cardinal Garrone, il demande qu'on élabore des textes pas uniquement doctrinaux, mais aussi pratiques. Selon Congar, il ne suit pas la ligne conservatrice d'Ottaviani. Le dominicain français ajoute : « Très remarquable intervention du P. de Riedmatten (très écouté, très beau latin ; belle précision de pensée)¹⁸ ».

¹³ Pierre de LOCHT, *Morale sexuelle et magistère*, Paris, Cerf, 1992, p. 32.

¹⁴ *Ibid.*, p. 30.

¹⁵ *Contrôle des naissances et théologie. Le dossier de Rome*, Paris, Seuil, 1967.

¹⁶ Pierre de LOCHT, *op. cit.*, p. 35.

¹⁷ Yves CONGAR, *Mon journal du Concile*, t. I, Paris, Cerf, 2002, p. 528.

¹⁸ *Ibid.*, p. 373.

En résumé, le secrétaire de la commission sur la natalité garda une position très neutre en même temps que très ouverte à toutes les possibilités, y compris une révolution de l'Église en matière de contraception. D'ailleurs, est-ce un pur hasard si, après la fin des travaux de la commission, mais avant la publication d'*Humanae Vitae*, le P. Cottier, aujourd'hui cardinal, publia dans *Nova et Vetera* un article favorable du point de vue moral aux nouvelles méthodes de contraception¹⁹ ?

Retenons cependant qu'en 1965, donc en pleins travaux de la commission, Riedmatten obtint à l'OMS l'adoption à l'unanimité d'une résolution affirmant la neutralité de l'OMS sur le problème démographique : « Ce n'est pas le rôle de l'OMS d'adopter ou de promouvoir aucune politique particulière de population²⁰. » Cette surprenante position fait penser à une position d'attente. Comme si tout devait rester ouvert avant que Paul VI ne prenne sa décision. En effet, dès la publication d'*Humanae Vitae*, le P. de Riedmatten s'est plutôt battu, en vain d'ailleurs, pour faire adopter par les instances internationales une position identique à celle de Rome.

Ce fut le cas en 1974 à Bucarest lors de la Conférence sur la population. Dans une conférence de presse en date du 6 septembre 1974, le P. de Riedmatten expliqua les raisons du refus du Saint-Siège de s'associer au consensus final sur le plan d'action mondial à cause des ambiguïtés, entre autres, sur les moyens de contraception²¹. La position du Saint-Siège fut la même en 1975 lors de la conférence mondiale de l'Année internationale de la Femme à Mexico.

En 1963, Henri de Riedmatten devint également expert au concile Vatican II. En particulier, il fut l'un des rédacteurs principaux de la section 2 du chapitre V de la Constitution *Gaudium et Spes* sur « La construction de la communauté internationale ». Étant au Concile un des seuls connaisseurs en la matière, cette partie du texte fut, de l'avis de Riedmatten lui-même²², accepté tel qu'il était rédigé dans sa première version. Cela en dit long sur l'autorité à Rome du dominicain suisse dans ces domaines. Le P. Congar, pourtant très sévère dans la plupart de ses jugements sur des acteurs de Vatican II, signale qu'après quelques interventions de Mgr Ancel et d'autres sur le chapitre V, « Riedmatten répond remarquablement²³ ».

¹⁹ « Réflexions sur le concept de nature en relation avec la question de la régulation des naissances », *Nova et Vetera*, 1967/3, p. 207-232.

²⁰ Marie-José DOMESTICI, *Le Saint-Siège et la société internationale sous les pontificats de Jean XXIII et Paul VI*, Mémoire pour le D.E.S. de droit public, 1968, p. 161.

²¹ Henri de RIEDMATTEN, conférence de presse du 6 septembre 1974, *La Documentation catholique*, 1661, col. 824.

²² Henri de RIEDMATTEN, *Die Völkergemeinschaft*, op. cit., p. 14.

²³ Yves CONGAR, op. cit., t. II, p. 322-323.

Toujours lors de Vatican II, Riedmatten impressionna Congar sur la liberté religieuse. Le 9 novembre 1963, il lui rendit une « longue et intéressante visite. [...] Avec lui, on ne parle pas pour ne rien dire²⁴ ». D'après Congar, Riedmatten avait une approche originale. Il ne voulait pas qu'on fonde tout sur le droit individuel de la personne mais « qu'on l'aborde par un autre biais : celui de l'originalité de la religion comme telle. Les religions représentent une réalité originale, dont le christianisme catholique est la forme vraie et parfaite ; mais dans la mesure où ma religion est vraiment une religion, elle a une spécificité. Celle-ci la situe en indépendance par rapport à l'État et au pouvoir politique, et veut la liberté²⁵ ». Ainsi, à Vatican II, Riedmatten exerça sur certains sujets et sur quelques autres experts une influence considérable grâce à son énorme culture, à son éloquence et à sa capacité de se constituer des réseaux.

Un dernier domaine où, après des années de pratique, il était passé maître est le droit international public. Dans ces matières, son autorité dépassait largement les cercles ecclésiastiques. C'est pourquoi, en 1976, il fut invité à donner un cours à la très respectée « Académie de droit international » de La Haye. Surchargé de travail, il me fit l'honneur de préparer avec lui ce cours, ce qui me permit de saisir à quel point ses qualités intellectuelles étaient hors du commun²⁶. Le P. de Riedmatten est, à ma connaissance, le seul ecclésiastique à avoir été invité à donner un cours dans cette célèbre institution laïque.

Il n'y a pas lieu ici de résumer cette présentation qui démontre que le Saint-Siège, dans son histoire contemporaine, n'a cessé d'affirmer la primauté absolue du droit aussi bien en théorie qu'en pratique, comme par exemple dans son engagement à la Conférence sur la sécurité et la coopération en Europe (CSCE). Dans ce cours, le P. de Riedmatten toucha un large cercle d'internationalistes. C'est sa personnalité et son charisme hors du commun qui lui permirent de communiquer avec ces milieux en général peu réceptifs à des discours émanant des milieux d'Église.

Conclusion

En premier lieu, le P. de Riedmatten tenait à être un prêtre irréprochable. Tout ce qu'il fit, il le fit en ayant une forte conscience, parfois jusqu'au scrupule, de son état sacerdotal.

²⁴ *Ibid.*, t. I, p. 527-528.

²⁵ *Ibid.*, t. I, p. 528.

²⁶ Henri de RIEDMATTEN, *Le Catholicisme et le développement du droit international*, Recueil des cours, Volume III – 1976, Leyde, A. W. Sijthoff, 1976, p. 117-159.

Ses innombrables activités diplomatiques, humanitaires, juridiques l'empêchèrent de produire une véritable oeuvre théologique systématique. D'ailleurs, son attachement indéfectible à l'autorité du siège de Pierre²⁷ faisait qu'il était surtout à l'aise dans la diffusion des positions des papes qu'il a servis fidèlement. Sa force la plus grande, qui en fait l'une des grandes figures ecclésiastiques de la Suisse des années 1950 à 1980, fut sa capacité d'influence au sein de l'Église et dans la communauté internationale. Tel un croisé du Saint-Siège, il a infatigablement employé ses nombreux talents à diffuser, expliquer et, si possible, faire adopter les positions de l'Église catholique, en particulier au sein des institutions internationales.

Bien sûr, il eut ses détracteurs, y compris au sein de l'ordre dominicain²⁸. La période était celle de Vatican II et son sens aigu de l'institutionnel, aussi bien au sein de l'Église que dans l'organisation de la vie internationale, passait mal dans des milieux ecclésiastiques révoltés contre Rome. Même si son style teinté de paternalisme ne serait plus recevable aujourd'hui, personne, parmi ceux qui ont connu son œuvre, ne pourrait honnêtement en dénigrer la portée historique. Il n'était pas dévoré par le pouvoir, mais par une volonté à toute épreuve de faire entendre la voix de l'Église et du successeur de Pierre dans les enceintes internationales.

Paul GROSSRIEDER
Ancien directeur général du Comité international
de la Croix-Rouge (CICR)

Notes sur les sources

Les sources utilisées pour rédiger cet article sur le P. Henri de Riedmatten o.p. sont en général des textes du P. de Riedmatten lui-même, des thèses consacrées à la diplomatie du Saint-Siège, le *Journal* du concile du P. Congar, ainsi que des souvenirs personnels. En effet, j'ai beaucoup fréquenté le P. de Riedmatten depuis 1968 et nous fûmes collègues à Rome de

²⁷ Henri de RIEDMATTEN, « Le complexe antiromain. À propos du livre de Hans Urs von Balthasar », *Nova et Vetera*, 1979/1, p. 67-77.

²⁸ Voir par exemple Maurice BARBIER, *L'Église catholique et l'Organisation internationale du travail*, Centre L.-J. Lebreton « Foi et développement », 1972, p. 128 sq. Barbier écrit : « Fidèle serviteur du Saint-Siège, il se laissait parfois prendre au piège de l'efficacité immédiate, au détriment de la réflexion critique, et il n'évitait pas toujours un certain cléricalisme » ; ou encore : « Il avait tendance à se comporter comme un délégué d'un État membre » ; et d'autres jugements de même nature.

1975 jusqu'à sa mort. À remarquer que ni les archives du Couvent Saint-Hyacinthe à Fribourg (CH), ni les archives de la Province dominicaine suisse ne contiennent quoi que ce soit sur le P. Henri de Riedmatten.

P. G.

Résumé

Le P. Henri de Riedmatten n'était pas à proprement parler un théologien, bien qu'il eût mené au début de sa vie professionnelle des recherches poussées sur la christologie des III^e et IV^e siècles. S'il a néanmoins fortement marqué l'Église de son temps, c'est en sa qualité de « commis d'État », pourrait-on dire, qui a toujours placé au cœur de ses activités la fidélité à la papauté et à la volonté de rendre efficace l'influence de l'Église dans les institutions internationales. Il a préparé la représentation formelle du Saint-Siège à l'ONU et en a fait reconnaître le statut de « puissance spirituelle » ; il s'est engagé lors de la CNUCED pour intégrer une dimension humaniste au concept de développement ; il a coordonné la visite de Paul VI à Genève en 1967 lors de la Conférence internationale du travail. Durant le concile, il a également été secrétaire général de la Commission pontificale pour les études sur la population, la famille et la natalité. Sa position face au problème de la contraception est difficile à déterminer, mais ce domaine le passionnait pour ses implications démographiques dans le tiers-monde. En 1971, il est nommé secrétaire du Conseil pontifical « Cor Unum », créé pour remédier à la dispersion doctrinale et pratique des interventions des organismes catholiques d'entraide.

Zusammenfassung

Pater Henri de Riedmatten war streng genommen kein Theologe, obwohl er zu Beginn seiner Laufbahn umfangreiche Forschungen über die Christologie des dritten und vierten Jahrhunderts unternommen hatte. Die Kirche seiner Zeit hat er in seiner Eigenschaft als «Staatsdiener» stark geprägt, indem er die Treue zum Papsttum und den Willen, den Einfluss der Kirche in den internationalen Institutionen wirksam zu machen, in den Mittelpunkt seiner Arbeit stellte. Er hat die Vertretung des Heiligen Stuhls bei der UNO vorbereitet und ihre Anerkennung als «spirituelle Kraft» durchgesetzt; er hat sich bei der UNCTAD dafür eingesetzt, eine humanistische Dimension in das Entwicklungskonzept zu integrieren; er hat den Besuch Paul VI. in Genf im Jahre 1967 anlässlich der Internationalen Arbeitskonferenz koordiniert. Während des Konzils war er auch Generalsekretär der Päpstlichen Kommission zur Untersuchung der Probleme im Bereich von Familie, Bevölkerung und Geburtenrate. Seine Position hinsichtlich der Empfängnisverhütung ist schwer zu bestimmen, aber diese Frage beschäftigte ihn sehr aufgrund der demografischen Auswirkungen in der Dritten Welt. Im Jahr 1971 wurde er zum Sekretär des Päpstlichen Rates «Cor Unum» ernannt, der die doktrinale und praktische Zersplitterung der Aktionen katholischer Hilfsmassnahmen überwinden sollte.

JACQUES LOEW ET VATICAN II

Parce qu'il s'est déroulé sous nos yeux et que nous sommes nous-mêmes les acteurs de l'après-concile, nous participons à son dynamisme, à ses lourdeurs, à ses espérances, à ses interrogations.

Jacques Loew, *Histoire de l'Église par elle-même*, 1978¹

I

Rappel biographique : né en 1908, prêtre en 1939, Jacques Loew avait cinquante-quatre ans d'âge et vingt-trois ans de ministère quand le concile a commencé. Il a, sans le savoir, d'une certaine manière préparé le concile par deux initiatives antérieures : l'expérience du prêtre docker à Marseille durant treize ans (1941-1954) et la création de la Mission Ouvrière Saints-Pierre-et-Paul (MOPP) en 1955, après son deuxième voyage à Rome. Pendant la préparation et la célébration du concile, le P. Loew est tout occupé à implanter et à consolider la MOPP (en 1960 à Toulouse, en 1961 au Sahara, en 1963 au Brésil, avec des voyages en Amérique du Sud et en Pologne). 1965 marque la fin du concile Vatican II, et aussi l'approbation par Rome de la MOPP.

II

À l'époque du concile, soit dans les années 60, Jacques Loew a écrit quelques brèves lignes, assez significatives et révélatrices de son opinion. Le 25 novembre 1960, dans le train de Rome à Paris, il note : « La proximité du Concile, devenu la grande préoccupation et le grand labeur de tous, ajoute encore à ce besoin de sainteté et de prière. » Parlant des problèmes qui se posent à la réflexion du concile, il perçoit ceci : ces problèmes « sont tous

¹ Jacques LOEW et Michel MESLIN (dir.), *Histoire de l'Église par elle-même*, Paris, Fayard, 1978, p. 529. – Remarque préliminaire : mon propos est construit sur la base des œuvres de Jacques Loew *publiées* – essentiellement des livres – et non pas sur la base de sa correspondance et d'autres écrits qui sont désormais disponibles à la bibliothèque du Saulchoir à Paris.

plus graves les uns que les autres. Ils représentent l'évolution de l'Église dans notre monde qui bouge, s'oppose et se heurte ». Il en conclut : « [...] au milieu de tous les blessés du monde, de tous ces hommes qui sont en narcose de Dieu ou même en reniement de Dieu, le Concile doit être une gigantesque opération 'à cœur ouvert'. [...] il faut que nous fournissions, nous les chrétiens, nous les cellules du corps, le sang, le sérum et le plasma, c'est-à-dire la prière et l'union à Dieu à travers les actes de notre vie, qui donnent au Concile sa force et sa jeunesse². »

III

C'est pendant le concile, en juillet 1964, que Jacques Loew publie ce petit livre – qui a marqué tant de séminaristes, de religieux et de prêtres – intitulé *Comme s'il voyait l'invisible. Un portrait de l'apôtre d'aujourd'hui*. Il y écrit : « Les meilleurs experts du Concile actuel pensent également que le plus important ne sera pas les décisions immédiates prises, mais l'élan nouveau de l'Église dans les années qui viennent. Ainsi du côté des hommes comme du côté de l'Église, l'heure que nous allons vivre sera plus que jamais celle de la Mission dans sa réalité fondamentale : l'annonce de la destinée infinie de l'homme, le rassemblement de ces hommes en Église³. »

Mais peu avant la clôture du concile, Jacques Loew écrit au cours d'un séjour à Rome le 16 octobre 1965 des propos moins euphoriques, sous l'influence de Paul VI et de Mgr Journet, nouveau cardinal, qu'il qualifie d'ailleurs de « saint ». « Rome est comme le grand fleuve qui jaillit dans l'Apocalypse (22, 1), mais dans son cours terrestre, il charrie bien des épaves et, si j'ose employer cette image pour un fleuve, les paniers de crabes ne manquent pas, ni même parfois les écrevisses qui vont à reculons... [...] les sottises dites ici sont incroyables et dépassent nos petites âneries dites en France... »

Il mentionne en passant que le cardinal Journet lui a parlé d'une véritable « bataille pour l'Eucharistie » qui ne fait que commencer, et que Paul VI « souffre de toutes ces remises en cause⁴ ».

² Jacques LOEW, *Les Cieux ouverts. Chronique de la Mission ouvrière Saints-Pierre-et-Paul, 1955-1970*, Paris, Cerf, 1971, p. 60-61.

³ Jacques LOEW, *Comme s'il voyait l'invisible. Un portrait de l'apôtre d'aujourd'hui*, Paris, Cerf, 1964, p. 218.

⁴ Jacques LOEW, *Les Cieux ouverts*, op. cit., p. 147.

IV

Juste après le concile, Jacques Loew se trouve au Brésil. Il semble qu'il a recouvré davantage de sérénité et de confiance. Il écrit le 29 octobre 1967, depuis un Fribourg qu'il décrit comme merveilleux : « Dans cet humble coin de terre du monde qu'est ce quartier ouvrier du Brésil où Dieu nous a envoyés, nous essayons de concrétiser en nous-mêmes et autour de nous le vœu de Jean XXIII [...] : 'Que peut être un Concile, sinon le renouvellement de cette rencontre avec le visage de Jésus ressuscité [...] rayonnant à travers toute l'Église pour sauver, réjouir et illuminer les nations humaines'⁵ ».

Deux années plus tard, toujours de Fribourg où il vient de fonder l'École de la Foi, Jacques Loew établit un lien entre le concile – qui a défini l'Église comme peuple de Dieu – et ses intuitions sur la vie d'équipe. Il écrit le 15 décembre 1969 : « [...] pour que cette traînée lumineuse de l'amour se vive, il faut bien, à la base de l'Église universelle, des groupes où, se connaissant, l'on puisse mettre un prénom sur chaque visage et 'porter le fardeau les uns des autres'. Ce n'est pas dans l'anonymat d'une grande assemblée mais dans la vérité d'une communauté fraternelle que l'on peut dire : 'Oui, Dieu m'est témoin que je vous aime tendrement dans le cœur du Christ Jésus.' Cela [...] est de saint Paul ! (Phil. 1,8)⁶. »

Cette même année 1969 – nous sommes encore dans l'ambiance des contestations de mai 68 –, Jacques Loew nous laisse entrevoir son état d'esprit dans un livre intitulé *À temps et à contretemps* écrit avec Yves Congar et René Voillaume. Il écrit avec un certain agacement lucide et son sens des paraboles :

Jean XXIII a voulu ramener sur terre son Église. Il a voulu la désencombrer de ses gros compartiments moteurs trop puissants et trop lourds. Seulement c'est Paul VI qui a la tâche redoutable de la rentrée dans l'atmosphère. Peut-être ne faudrait-il pas trop lui compliquer la besogne. Et surtout que nous ne sommes pas, dans cette affaire, des téléspectateurs qui regardent dans leur fauteuil comment ça se passe : dans l'Église nous sommes tous les propres habitants du vaisseau spatial. Et hélas, il faut quand même le reconnaître, on n'en voit que trop parmi nous qui se brûlent, se volatilisent et se désintègrent, en se précipitant tête baissée pour rejoindre le monde. Et on en voit qui risquent de repartir dans l'espace, sur on ne sait quelle orbite lunaire et rater l'occasion unique d'un Concile. Eh bien ! il me semble, et là ce n'est pas la foi qui est en cause, c'est le simple bon sens : il ne faut quand même pas prétendre, chacun d'entre nous, commander la procédure de retour du Concile sur terre selon nos propres calculs et nos

⁵ *Ibid.*, p. 187.

⁶ *Ibid.*, p. 220-221.

impatiences. Il y en a un qui a le doigt sur l'ordinateur, qui est, de par Dieu même, l'ordinateur : il y en a un qui a reçu mission, et c'est Paul VI. Nous, bien sûr, on a notre rôle, mais qui n'est sûrement pas de tirer l'un à hue et l'autre à dia⁷. »

Je crois que sa conclusion pointe juste : « L'essentiel aujourd'hui, c'est de faire des hommes et des femmes heureux, oui heureux de vivre le mystère de Jésus-Christ et ensuite de l'annoncer⁸. »

V

1970 marque un événement fort dans la vie de Jacques Loew puisqu'il est appelé à prêcher la retraite de carême au Vatican par son « ami » Paul VI qu'il avait rencontré pour la première fois en 1951 déjà quand Mgr Montini n'était qu'un prélat de la secrétairerie d'État. Dans le livre publié après cet exploit spirituel, il est fait assez rarement allusion au concile. Jacques Loew cite le décret sur l'œcuménisme pour rappeler fermement que « l'Église catholique [a] été enrichie de la vérité révélée par Dieu ainsi que de tous les moyens de grâce⁹ ».

Il s'extasie devant le n° 7 de *Lumen Gentium* qu'il cite avec ravissement : « Assumés que nous sommes dans les mystères de sa vie, Configurés à lui, associés à sa mort et à sa résurrection en attendant de l'être à son Règne, encore en pèlerinage sur la terre, mettant nos pas dans la trace des siens, dans la tribulation et la persécution, associés à ses souffrances comme le corps à sa tête, unis à sa passion pour être unis à sa gloire¹⁰... » Pour Jacques Loew, c'est de la grande et belle poésie théologique¹¹.

VI

Je crois pouvoir dire que la grande œuvre de Jacques Loew, qui mette en application le concile à ses yeux, c'est l'École de la Foi. On le sent très bien dans son ouvrage *Vous serez mes disciples* publié en 1978, en réalité un cours qu'il donna précisément à l'École de la Foi.

⁷ Yves CONGAR, Jacques LOEW, René VOILLAUME, *À temps et à contretemps. Retrouver dans l'Église le visage de Jésus-Christ*, Paris, Cerf, 1969, p. 63-64.

⁸ *Ibid.*, p. 74.

⁹ Décret sur l'œcuménisme *Unitatis redintegratio*, 4, cité dans Jacques LOEW, *Ce Jésus qu'on appelle Christ (Mt. 1, 16). Retraite au Vatican, 1970*, Paris, Fayard, 1970, p. 268.

¹⁰ *Lumen Gentium*, 7, cité dans *ibid.*, p. 275, selon un découpage typographique qui rappelle la versification.

¹¹ *Ibid.*, p. 275.

Jacques Loew est fasciné par la notion théologique d'Église comme peuple de Dieu enraciné dans le mystère trinitaire. Mais aussitôt il insiste sur les communautés fraternelles comme instruments privilégiés pour réaliser cette communion¹². Il rappelle que le sommaire de la vie communautaire en Actes 2 est l'un des textes les plus souvent cités dans le concile, notamment dans *Lumen Gentium* et *Ad gentes*¹³. À la fin de son livre-cours, Jacques Loew consacre le chapitre 17 à « l'expérience d'Église de Vatican II ». Il en parcourt la genèse en une synthèse de l'histoire récente de l'Église. Pour lui, l'« idée centrale de tout le Concile, ce que personne n'avait ni préparé ni attendu », c'est que « *l'Église est Peuple de Dieu*. C'est vraiment une parole qui s'est imposée aux évêques, presque malgré eux¹⁴ ». Mais il précise, au deuxième paragraphe : « L'Église, peuple de Dieu en communion fraternelle », en citant longuement Paul VI¹⁵. Pour moi, c'est une évidence : l'École de la Foi, c'est la contribution de Jacques Loew à la mise en œuvre du concile. Le renouveau de l'Église, à ses yeux, passe par la formation d'apôtres de l'évangélisation en plein monde, qui animeront des communautés bien enracinées dans la Parole de Dieu méditée, célébrée et vécue, sur le modèle des Actes des Apôtres. Telle fut sa manière propre d'apporter sa pierre à l'édifice conciliaire.

VII

Si l'on veut connaître davantage la pensée de Jacques Loew sur le concile Vatican II, il faut relire ce qu'il écrit dans le livre V de *L'Histoire de l'Église par elle-même* paru en 1978 également. Il rappelle la volonté d'aggiornamento de Jean XXIII qu'il traduit par « ressourcement [...] au sens où la tradition la plus ancienne et vénérable jaillit comme une source fraîche et désaltérante¹⁶ ».

Pour Jacques Loew, durant le concile, « l'Église a prié », « L'Église s'est définie dans le temps et l'espace », « Elle a cherché sa source », « Elle a élargi son horizon à tous les hommes¹⁷ ». Il passe ensuite en revue les divers documents issus du concile en les expliquant par les divers gestes de Paul VI au fil de ses voyages. Jacques Loew est particulièrement sensible aux démarches de réconciliation, à la participation des laïcs, à l'Église des pauvres, à la collégialité des évêques, à l'œcuménisme.

¹² Voir Jacques LOEW, *Vous serez mes disciples*, Paris, Fayard – Mame, 1978, p. 18.

¹³ *Ibid.*, p. 163-164.

¹⁴ *Ibid.*, p. 251.

¹⁵ *Ibid.*, p. 253 sq.

¹⁶ Jacques LOEW et Michel MESLIN, *Histoire de l'Église par elle-même*, op. cit., p. 532.

¹⁷ *Ibid.*, p. 539.

En commentant l'après-concile – qui fut « un recentrement vers le Christ en même temps qu'un décentrement horizontal », Jacques Loew conclut : « Tout cela est d'une richesse que nous sommes loin d'avoir épuisée. Les générations à venir auront à faire sortir ces grandes orientations des textes imprimés pour les faire vivre et agir dans l'existence quotidienne, et ce n'est pas le plus facile ! Il y faudra une volonté, une réflexion constante et tenace, avec la lucidité que seules l'étude et l'oraison pourront maintenir. Mais la place accordée par le concile aux forces de base, aux 'réalités périphériques', exige à tout prix que le centre reste le point de référence qui rassemble, coordonne et maintienne en orbite l'ensemble de ces forces vives¹⁸. »

VIII

En 1982, Jacques Loew vient de quitter la direction de l'École de la Foi pour essayer de trouver, non sans peine, une nouvelle insertion dans la vie monastique. Il fête les cinquante ans de sa conversion et publie *Mon Dieu dont je suis sûr*. Revenant sur son passé, il note que « grâce surtout au Concile Vatican II, je m'aperçois aujourd'hui que j'avais tenté l'escalade de l'Église par sa face la plus abrupte, celle de l'institution¹⁹ ». Sa conversion fut donc aussi une découverte de l'autre face de l'Église, celle que, précisément, le concile Vatican II a mise en évidence.

Paul VI – et déjà Mgr Montini – a joué un grand rôle dans la vie de Jacques Loew. On le repère surtout dans le texte qu'il lui consacre au dernier chapitre de son livre *La Vie à l'écoute des grands priants* (1986). Il y souligne « l'époque douloureuse de Paul VI » malade, mais surtout atteint en son âme par les crises et les abandons qui ont suivi le concile, véritable « couronne d'épines » du pape²⁰. Jacques Loew, on le sent, compatit profondément à cette souffrance quand il écrit : « Paul VI multiplie les appels à tous les fidèles pour une vraie compréhension de ce qu'a voulu et fait le Concile : des changements raisonnables et légitimes, et non une faiblesse envers la mode dans la pensée et le comportement²¹. »

IX

Nous sommes en 1988. Jacques Loew célèbre ses 80 ans. Au cours d'une longue interview par Dominique Xardel publiée sous le titre *Le Bonheur*

¹⁸ *Ibid.*, p. 582-583.

¹⁹ Jacques LOEW, *Mon Dieu dont je suis sûr*, Paris, Fayard-Mame, 1983, p. 167.

²⁰ Jacques LOEW, *La Vie à l'écoute des grands priants*, Paris, Fayard-Mame, 1986, p. 238-239.

²¹ *Ibid.*, p. 257.

d'être homme, Jacques Loew regarde sa vie dans le rétroviseur. Il rappelle par exemple combien il a apprécié que, lors de sa dernière session en 1965, le concile ait débloqué la douloureuse situation des prêtres ouvriers en annonçant « la possibilité de 'mise en route de nouvelles équipes de prêtres au travail'²² ». Encore douloureux, il évoque l'« ouragan » qui s'abattit sur l'Église dans les années 1968-1978 par dédain systématique de l'institution²³. Il est en colère parce que, en France, on a oublié Maritain, que Paul VI avait mis en évidence à la fin du concile²⁴.

Jacques Loew avoue que c'est à l'École de la Foi qu'il a personnellement vraiment assimilé les textes du concile²⁵. Il estime qu'il faut en revenir aux « textes authentiques de l'authentique Vatican II » (citation de Joseph Ratzinger²⁶).

Il répète ses thèmes favoris : l'Église comme peuple de Dieu tirant son unité de la communion trinitaire²⁷. Finalement, Jacques Loew retrouve tout son enthousiasme quand il écrit à la page 174 : « Étudiant Vatican II dans ses textes, j'ai été à nouveau saisi, ressaisi par la hauteur, et la largeur, et la profondeur du Mystère de notre foi [...]. Nous avons là le pain quotidien de notre joie. » Magnifique description du concile !

Enfin, Jacques Loew nous donne deux sages conseils pour l'avenir. « Étudiez le Concile Vatican II, et regardez ceux qui ont la charge de l'appliquer, Paul VI, Jean-Paul II. » Avec cet avertissement : « Ouverture aux sciences nouvelles, aux grandes religions autres, oui. Abandon au flux transitoire de la modernité, non²⁸. » Et ce deuxième conseil : « Il n'y a guère qu'un remède : assimiler humblement les textes eux-mêmes du Concile, les lire, eux, et non les livres, articles, opinions sur le Concile. En définitive, il faut que le peuple croyant fasse à son tour l'expérience qu'ont faite les évêques du Concile²⁹. »

Claude DUCARROZ
Ancien directeur de l'École de la Foi (Fribourg)

²² Jacques LOEW, *Le Bonheur d'être homme. Entretiens avec Dominique Xardel*, Paris, Centurion, p. 117.

²³ Voir *ibid.*, p. 154.

²⁴ Voir *ibid.*, p. 157.

²⁵ Voir *ibid.*, p. 172.

²⁶ *Entretien sur la foi*, cité dans *ibid.*, p. 172.

²⁷ Voir *ibid.*, p. 173.

²⁸ *Ibid.*, p. 273.

²⁹ *Ibid.*, p. 171.

Résumé

Né en 1908 et ordonné prêtre en 1939, Jacques Loew a été prêtre docker à Marseille durant treize ans (1941-1954) avant de créer la Mission Ouvrière Saints-Pierre-et-Paul. Il a préparé et mis en œuvre le concile par sa vie et son œuvre, tout orientées vers la rencontre entre l'Église et le monde et vers la vision d'une Église comme Peuple de Dieu en communion fraternelle, enraciné dans le mystère trinitaire. Il avoue lui-même qu'il a découvert la richesse des textes conciliaires après la fondation en 1969 de l'École de la foi à Fribourg, destinée à devenir le lieu d'une expérience d'Église basée sur la Parole de Dieu étudiée, célébrée et vécue en petites communautés. Avec son ami Paul VI, il a vécu les conséquences du concile en passant par des moments tantôt pessimistes, tantôt optimistes : ainsi l'invitation du pape à prêcher la retraite de carême au Vatican en 1970. Durant toute sa vie, Jacques Loew aura été sensible aux démarches de réconciliation, à la participation des laïcs, à l'Église des pauvres, à la collégialité des évêques, à l'œcuménisme. Il aura toujours cherché à susciter des hommes et des femmes « heureux de vivre le mystère du Christ et de l'annoncer ».

Zusammenfassung

Jacques Loew, 1908 geboren und 1939 zum Priester geweiht, war 13 Jahre lang Hafenarbeiter in Marseille (1941-1954), bevor er die Arbeiter-Mission Sankt Peter und Paul gründete. Durch sein Leben und sein Werk hat er das Konzil vorbereitet und in die Tat umgesetzt; sein Lebensziel war die Begegnung zwischen Kirche und Welt und die Vision einer Kirche als Volk Gottes in brüderlicher Gemeinschaft, verwurzelt im trinitarischen Geheimnis. Er gesteht selbst, dass er den Reichtum der Konzilstexte im Jahre 1969 nach der Gründung der École de la foi in Freiburg entdeckte; diese sollte eine Erfahrung der Kirche ermöglichen, die auf dem in kleinen Gemeinschaften gelesenen, gefeierten und gelebten Wort Gottes basierte. Mit seinem Freund Paul VI. hat er die Auswirkungen des Konzils teils pessimistisch, teils optimistisch erlebt: so die Einladung des Papstes, 1970 die Fasten-Exerzitien im Vatikan zu predigen. Sein ganzes Leben lang war Jacques Loew sehr empfänglich für die Bemühungen um Versöhnung, die Beteiligung der Laien, die Kirche der Armen, die Kollegialität der Bischöfe, die Ökumene. Er hat immer wieder versucht, Männer und Frauen aufzuspüren, die « glücklich waren, das Geheimnis Christi zu leben und zu verkünden ».

EUGENIO CORECCO :
Canoniste et évêque après Vatican II

Au début du Préambule de la Constitution conciliaire sur la liturgie, la première à être publiée par les pères du concile Vatican II, il est dit de façon lapidaire : « le saint Concile se propose de faire progresser la vie chrétienne de jour en jour chez les fidèles » (*Sacrosanctum Concilium*, 1). Toujours au début de ce qui sera considéré universellement comme la *Magna Carta* de tout le concile Vatican II, à savoir la Constitution dogmatique *Lumen Gentium*, les mêmes pères conciliaires précisent : « Le Christ est la lumière des peuples réunis dans l'Esprit Saint, le saint Concile souhaite donc ardemment, en annonçant à toutes créatures la bonne nouvelle de l'Évangile, répandre sur tous les hommes la clarté du Christ qui resplendit sur le visage de l'Église. » (*Lumen Gentium*, 1) Après plus de quarante années, chercher à évaluer la contribution offerte par un grand homme de foi, canoniste et évêque, à la réception authentique de cette impulsion missionnaire dans l'Église de Suisse, signifie surtout se demander dans quelle mesure son témoignage chrétien, à tous les niveaux de son être et de son agir, a reflété la lumière que le visage de Jésus-Christ est pour chaque homme.

Dans cette perspective, totalement conforme au but poursuivi par les pères conciliaires guidés par l'Esprit Saint, il semble naturel de commencer par l'ultime phase de la vie de cet homme : sa maladie et sa mort. Cette logique n'est pas émotive mais théologique, parce que, comme saint Paul l'écrivait aux chrétiens de Corinthe, un port connu et très peuplé à partir duquel l'évangélisation se fit dans toute l'Achaïe et dans d'autres parties du monde méditerranéen, « le premier homme, Adam, a été fait âme vivante ; le dernier Adam, esprit vivifiant » (1 Co 15, 45). Et les mêmes pères du concile Vatican II, à propos des diverses formes d'apostolat, exhortent tous les baptisés à ne jamais oublier que justement par « la libre acceptation des travaux et des peines de la vie qui les conforme au Christ souffrant, ils peuvent atteindre tous les hommes et travailler au salut du monde entier » (*Apostolicam actuositatem*, 16).

Souffrance et édification de l'Église

De même que l'Apôtre des Gentils ne prétendait certainement pas ajouter quoi que ce fût à la valeur rédemptrice universelle de la croix du Christ, lorsqu'en réfléchissant sur ses tribulations apostoliques il affirmait : « Je trouve ma joie dans les souffrances que j'endure pour vous, et je complète en ma chair ce qui manque aux épreuves du Christ pour son Corps, qui est l'Église » (Col 1, 24), ainsi l'évêque Eugenio, lorsqu'il parla publiquement de sa maladie, n'avait pas l'intention de s'attribuer la moindre vertu héroïque, mais simplement de réaffirmer, en pleine harmonie avec le concile Vatican II, le devoir de tout chrétien, et surtout de ceux qui sont investis de l'autorité dans l'Église. Dans sa conférence sur la maladie et sur la souffrance, tenue à Trevano le 27 novembre 1994, l'évêque Eugenio affirme : « Le devoir de l'évêque ne consiste pas seulement à prêcher l'Évangile, à annoncer la Parole, mais aussi à aider concrètement les fidèles qui lui sont confiés à vivre cette annonce. C'est justement parce que dans la mesure de ses capacités, il doit aider concrètement les fidèles à incarner l'Évangile dans la vie de tous les jours, que je crois qu'il ne peut se soustraire au devoir de rendre témoignage à la manière dont il a vécu et dont on peut vivre la maladie, parce que la maladie est partie intégrante de la vie humaine. Si l'on excluait de la vie la maladie, on ne serait pas sincère, on ne tiendrait pas compte de toute l'existence humaine, et plus que cela, on négligerait une partie essentielle de notre expérience humaine¹. »

Une pareille censure empêche l'homme de comprendre non seulement le sens de la maladie et de la mort, mais aussi le sens et les potentialités de ce qu'on appelle le troisième âge. À ce propos, Eugenio Corecco affirme encore : « Si l'on fait abstraction de la différence évidente entre la maladie et le troisième âge, il existe entre les deux situations un point commun : celui du temps. Dans l'un et l'autre cas, la personne s'aperçoit que le temps presse ; que le temps n'est plus celui d'autrefois, lorsqu'en le vivant, on pouvait encore ne pas penser. Le temps devient une présence constante dans l'horizon quotidien de la personne gravement malade ou âgée. La vie s'intensifie et est perçue avec une plus grande précision, en en faisant émerger non seulement la finitude, mais surtout la valeur². » Dans cette situation, il est plus facile de découvrir que « l'essence de la vie s'est concentrée, acquérant une épaisseur existentielle beaucoup plus forte qu'avant. [...] La vie prend une dimension d'urgence, auparavant insoupçonnée, même si l'hypothèse de guérir ou de pouvoir vivre encore longtemps est réelle. [...] On comprend qu'en plus

¹ Eugenio CORECCO, *Sulla malattia e sulla sofferenza*, Lugano, Edizioni Quaderni di Caritas Ticino, 1995, p. 21.

² *Ibid.*, p. 17.

d'être impossible à vivre à nouveau, le temps est devenu bref, et doit par conséquent être vécu et apprécié plus intensément qu'avant. Il ne s'agit évidemment pas ici de ce qu'on parvient encore à faire, mais de ce qui se vit intérieurement, en se confrontant à soi-même et à son propre destin³. C'est dans cette confrontation que, comme l'enseigne le *Catéchisme de l'Église catholique*, la personne est conduite « à discerner dans sa vie ce qui n'est pas essentiel pour se tourner vers ce qui l'est » (CEC, 1501). Et l'évêque Eugenio précise : « [...] l'expérience humaine fait sentir et expérimenter la vérité de la foi parce que la foi nous est donnée pour mieux comprendre notre humanité et notre destinée humaine, non pour la substituer, mais pour mieux la comprendre, parce que la foi n'est pas une alternative à la vie, mais elle est la révélation de la vérité sur l'homme et sur Dieu afin de vivre mieux ce que nous faisons⁴. »

Ainsi, cette expérience de la foi chrétienne comme adhésion libre et responsable à Jésus-Christ, à cet événement et cette présence définissant la propre destinée personnelle, expérience rendue plus forte, plus limpide et pastoralement plus efficace par la souffrance acceptée sans réserve, jette une lumière nouvelle aussi bien sur la vie apostolique que sur l'œuvre théologique d'Eugenio Corecco, toutes deux profondément marquées par la catégorie centrale de l'ecclésiologie du concile Vatican II : le concept de *communio*⁵.

Communio et droit dans l'Église

L'expérience personnelle de la souffrance et de la mort vécue par l'évêque Eugenio montre très bien, tout comme son enseignement universitaire, que lorsqu'il emploie le terme *communio*, le canoniste entendait exclure deux tendances fondamentalistes opposées, répandues dans les milieux ecclésiaux de l'après-concile. D'une part, quand il utilise l'expression de « communion ecclésiale », le professeur de droit canonique ne désigne pas « un certain vague affect, mais une réalité organique, qui demande forme juridique et en même temps est animée par la charité », comme l'enseignent les pères conciliaires au n° 2 de la *Nota explicativa praevia* de *Lumen Gentium* ; d'autre

³ *Ibid.*, p. 17.

⁴ *Ibid.*, p. 6.

⁵ Pour un premier regard synthétique sur la vie et l'œuvre du théologien suisse, voir Libero GEROSA, « Eugenio Corecco (1931-1995). Das Kirchenrecht als theologische Disziplin », dans Bruno BÜRKI et Stephan LEIMGRUBER (éd.), *Theologische Profile. Schweizer Theologen und Theologinnen im 19. und 20. Jahrhundert*, Fribourg, Éditions universitaires, 1999, p. 423-437.

part, dans les écrits canoniques d'Eugenio Corecco, le même terme *communio* est bien loin de signifier tout ce qui dans l'Église est formalisable au niveau juridique.

Ainsi, à la lumière de cette expérience personnelle forte, on comprend mieux pourquoi Eugenio Corecco en arrive dans ses écrits à définir la communion ecclésiale comme une expérience de liberté qui ne naît pas de la nature humaine, mais de l'écoute de la Parole de Dieu et de la célébration des sacrements, bref de la foi qui constitue la source des rapports intersubjectifs et structurels qui appartiennent à la Constitution de l'Église⁶. La spécificité de ces rapports est reconnaissable seulement à travers la foi, et par conséquent – toujours selon Corecco – la loi canonique elle-même, en tant que dimension structurelle objective implicite de la communion ecclésiale, trouve l'élément principal de sa définition non dans l'ordre de la raison (*ordinatio rationis*) mais dans l'ordre de la foi (*ordinatio fidei*).

Ainsi résumée et située dans son contexte, la proposition d'Eugenio Corecco de remplacer dans la définition classique de la loi canonique la *ratio* par la *fides* apparaît comme un ultime développement possible de la définition de Thomas d'Aquin, développement dans lequel on considère finalement de manière réaliste que la distinction entre raison et foi, entre philosophie et théologie, est désormais devenue une séparation nette dans la culture moderne.

À partir de cette invitation à considérer la loi canonique comme ordre de la foi et non comme ordre de la raison, on ne peut pas cependant déduire que la *lex canonica* n'aurait rien à voir avec la raison et encore moins qu'elle puisse être irraisonnable. Avec cette proposition, on ne veut pas éliminer le concept de l'*analogia entis*, comme critère épistémologique du droit canonique, mais simplement relativiser le rôle de la raison humaine et, avec elle, du droit naturel comme moment obligatoire du processus de connaissance et d'élaboration de la norme canonique positive. Ainsi, en ouvrant cette voie vers une nouvelle définition de la *lex canonica*, Corecco s'est tout de suite occupé de développer une critique assez radicale de la théologie du droit de Karl Barth, caractérisée par le grand refus de l'*analogia entis*, au point de paraître excessive, sous certains aspects, et peut-être aussi un peu injuste. En fait, comme l'a judicieusement observé Hans Urs von Balthasar, aussi

⁶ Voir Eugenio CORECCO, « Teologia del Diritto Canonico », dans Giuseppe BARBAGLIO et Severino DIANICH (dir.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Rome, Ed. Paoline, 1977, p. 1711-1751 et le commentaire de Libero GEROSA, *L'Interprétation de la loi dans l'Église. Principes, paradigmes, perspectives*, Lugano, Parole et Silence, 2004, p. 45-64. Sur tout ce paragraphe, voir aussi Eugenio CORECCO, *Théologie et droit canon : écrits pour une nouvelle théorie du droit canon*, Fribourg, Éditions universitaires, 1990.

étrange et paradoxal que cela puisse paraître, il faut reconnaître l'existence d'une « impressionnante parenté » entre saint Thomas et Karl Barth, parce que, s'il est vrai que ce dernier définit à plusieurs reprises l'*analogia entis* comme « la plus grande erreur doctrinale », il est cependant tout aussi indéniable que toute la patristique jusqu'au haut Moyen Âge – et en grande partie Thomas d'Aquin lui-même – pense à l'intérieur de l'*analogia fidei*, qui cache déjà en soi, et c'est là son moment d'intégration, aussi l'*analogia entis*⁷. De plus, « la modalité cognitive ou *analogia fidei* avec laquelle Karl Barth – à partir du Christ – comprend la révélation de Dieu dans la création contient l'*analogia entis*⁸ ».

Tout cela démontre clairement que l'application de l'*analogia fidei* en droit canonique n'élimine pas l'*analogia entis*. Et par conséquent, proposer l'*ordinatio fidei* comme élément principal de la définition de la *lex canonica* ne signifie en rien éliminer la *ratio* du processus de connaissance et d'élaboration du droit de l'Église, mais bien en préciser le rôle spécifique dans le processus de formation historique de la norme positive concrète. La foi, en effet, ne menace ni la raison ni la philosophie; mais elle défend plutôt les deux contre la prétention absolutiste de la gnose. En d'autres termes, foi et théologie sont gardiennes de la philosophie, parce que la théologie ne consiste pas seulement à croire, mais aussi à penser. Et manquer à l'une de ces deux tâches finirait par dissoudre la théologie en tant que science, qui – comme l'affirme justement Joseph Ratzinger – « postule toujours un nouveau départ dans la pensée, qui n'est pas le produit de notre propre réflexion, mais de la rencontre avec la Parole qui nous précède⁹ ». En tant que réalité théologique, le droit canonique porte en lui-même cette vérité, parce que cette dimension structurelle de la communion ecclésiale est le fruit de la normativité spécifique de la Parole et du Sacrement. Par conséquent, désigner, dans l'*ordinatio fidei* ou l'ordre de la foi, l'élément principal de la définition de *lex canonica* signifie simplement tirer les conséquences logiques de la conception du droit de l'Église qui, loin d'être une vague et polyvalente « théologisation du droit canonique », représente l'une des tentatives les plus authentiques de rétablir de façon correcte et précise les liens entre norme canonique et vérité catholique¹⁰.

⁷ Sur cette « impressionnante parenté » (« *anmutende Verwandtschaft* ») entre Karl Barth, saint Thomas et la Patristique, voir Hans Urs von BALTHASAR, *Karl Barth*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1976, p. 272-273.

⁸ *Ibid.*, p. 390.

⁹ Joseph RATZINGER, *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*, Einsiedeln – Freiburg i.Br., Johannes Verlag, 1993, p. 49, 51.

¹⁰ À ce propos, voir Eugenio CORECCO, « Il valore della norma disciplinare in rapporto alla salvezza nella tradizione occidentale », dans R. COPPOLA (éd.), *Incontro*

De cette manière, en conformité avec l'enseignement conciliaire de *Optatam totius*, 16, 4, le professeur de droit canonique Eugenio Corecco a donné une contribution décisive au renouvellement du statut ontologique et épistémologique de cette discipline. À présent, il est évident que cela a aussi favorisé en Suisse une réception correcte de l'ecclésiologie conciliaire, en particulier grâce à la prise de conscience qu'entre loi canonique et communauté ecclésiale, il existe un lien étroit, nécessaire, vital. N'oublions cependant pas que tout cela est aussi la base sur laquelle, en tant qu'évêque, Eugenio Corecco fonda ses principales initiatives pastorales, en particulier celles relevant de son effort constant pour rénover l'enseignement de la théologie dans son ensemble.

Amitié et savoir théologique

L'amitié, comme guide de la destinée ultime de toute personne, comme chemin passionné vers la vérité objective, fondement de toute expérience de communion ecclésiale : c'est là, au fond, le registre didactique nouveau laissé en héritage par Eugenio Corecco à la Faculté de Théologie de Lugano (FTL), la plus importante de ses initiatives universitaires. Aujourd'hui, la FTL est une faculté reconnue par la Conférence Universitaire Suisse, avec plus de 270 étudiants ordinaires, et elle est parfaitement intégrée dans le système universitaire suisse grâce à l'application du modèle de Bologne. Elle est aussi particulièrement attractive pour les laïcs, grâce au Bachelor en Philosophie appliquée et au Master en Droit comparé des religions.

Cependant, sa spécificité la plus importante demeure l'héritage légué par son fondateur, qui, à partir de certaines réflexions sur l'université médiévale, a donné des directions de renouvellement pour les institutions académiques actuelles de l'Église, dans l'horizon ouvert par la nécessité d'une nouvelle évangélisation de l'Europe. Il ne s'agit plus simplement de préparer – selon le modèle de Wilhelm von Humboldt – des experts ou même de fidèles fonctionnaires, mais de former des hommes et des femmes vrais, capables de reconnaître la vérité des choses et d'y adhérer avec liberté pour réaliser ensemble leur bien propre et le bien commun. Il ne s'agit plus de réaliser une université au service d'une nation ou d'une région, ni même de réaliser une faculté de théologie au service d'une Église particulière déterminée, mais de construire des centres universitaires capables d'attirer aussi au-delà des frontières locales¹¹.

fra canoni d'Oriente e d'Occidente, Atti del Congresso Internazionale, t. II, Bari, Cacucci, 1994, p. 275-292.

¹¹ Voir Eugenio CORECCO, « Natura e compito dell'Università. Saluto inaugurale al secondo Dies Academicus della FTL » [4 décembre 1993], dans Ernesto William

Pour atteindre ce but, à la fois universitaire et missionnaire, il faut un registre nouveau aussi dans l'enseignement de la théologie, grâce auquel il soit possible de redécouvrir de manière convaincante l'unité de l'intelligence et de la foi chrétienne.

Ce registre consiste en une double conviction de foi : d'abord en la conviction que la redécouverte de l'unité de ce qu'on appelle l'*intellectus fidei* au niveau existentiel et didactique ne se fait pas sans la redécouverte simultanée de l'unité entre foi et vie ; en second lieu, en la conviction que cette unité organique entre l'intelligence de la foi et la vie spirituelle est mise en lumière – toujours au niveau existentiel et ecclésial – par une symphonie communionnelle de dons et de charismes. Tant au premier qu'au second niveau, l'unité est l'œuvre du même sujet : l'Esprit Saint. En effet, comme l'enseigne le *Catéchisme de l'Église catholique*, « les paroles divines croissent avec celui qui lit¹² » et si cette croissance dans l'intelligence de la foi est fruit de l'« assistance de l'Esprit Saint » (CEC, 94), cela est dû au fait qu'« il existe un lien organique entre notre vie spirituelle et les dogmes » (CEC, 89). Et ce lien est un reflet du *nexus misteriorum* édifié et témoigné de manière toujours nouvelle par l'Esprit Saint « qui conserve et fait progresser le troupeau entier du Christ dans l'unité de la foi » (*Lumen Gentium*, 25, 3). En d'autres termes, comme le rappelle encore le *Catéchisme de l'Église catholique* : « Ce qui vient de l'Esprit, n'est pleinement entendu que par l'action de l'Esprit¹³ », et cela signifie aussi, dans le cadre d'un contexte herméneutique approprié, celui de la communion ecclésiale, cette dernière étant dans toutes ses diverses formes institutionnelles et charismatiques l'œuvre spécifique ou l'*opus proprium* de l'Esprit Saint¹⁴.

À la FTL, le lien organique entre l'*intellectus fidei* et la *communio*, entre la vérité de foi et la vie ecclésiale, entre le savoir théologique et la

VOLONTÉ (éd.), *Un Vescovo e la sua Chiesa*, t. II, Sienne, Cantagalli, 2005, p. 63-69, surtout p. 65 et p. 68. Dans cette brève salutation, Corecco résume quelques unes de ses grandes considérations sur le thème, développées dans sa conférence *Die Kirche und ihre Universitäten*, dans Michael SEYBOLD (éd.), *Fragen in der Kirche und an die Kirche*, Eichstätt – Wien, Franz Sales, (« Extemporalia », 6), 1988, p. 179-202. C'est surtout aux témoignages personnels de ses disciples qu'il faut faire référence pour avoir un tableau plus complet des intuitions qui ont guidées l'activité didactique de Corecco jusqu'à la décision de fonder une nouvelle faculté de théologie.

¹² « *Divina eloquia cum legente crescunt* » (SAINT GRÉGOIRE LE GRAND, *Homelia in Ezechielem* 1,7,8 : PCL, 834D), dans CEC, 94.

¹³ ORIGÈNE, *Homelie in Exodum*, 4, 5, dans CEC, 137.

¹⁴ Sur l'argument, voir Joseph RATZINGER, « Der Heilige Geist als communio. Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus », dans Claus HEITMANN et Heribert MÜHLEN (éd.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, München, Kösel-Verlag, 1974, p. 223-238.

formation spirituelle, est non seulement pris en compte dans l'enseignement et dans la recherche, mais il est concrètement nourri par d'intenses rapports de collaboration, de respect des autonomies réciproques, et d'amitié vraiment extraordinaires. Pour faire apparaître et faire durer cette atmosphère, ce contexte herméneutique indispensable pour un travail scientifique sérieux, il n'est pas du tout anodin que convergent à la FTL des séminaristes, membres d'institut de vie consacrée, prêtres et laïcs d'origines culturelles et surtout ecclésiales variées. La FTL n'est pas un séminaire ni une faculté liée à un ordre religieux ou à un mouvement ecclésial, mais bien un lieu d'enseignement et d'études, de rencontre et de dialogue pour des hommes et des femmes qui ont leur « demeure spirituelle » ailleurs, mais en communication constante avec ce gymnase académique visant à la recherche commune et passionnée de la vérité. En ce lieu, au début du troisième millénaire comme déjà au Moyen Âge, cette recherche et cette redécouverte de l'unité intrinsèque de la théologie ne peuvent se faire sans *une pluralité d'approches méthodologiques*. C'est ce que Jean Leclerc affirmait dans son très beau livre *L'Amour des lettres et le désir de Dieu* (1957) à propos des deux méthodes principales de la théologie médiévale : « Les différences entre moines et savants appartiennent moins au domaine doctrinal qu'à celui de la psychologie. Elles sont la conséquence de deux états de vie différents, tous les deux légitimes dans l'Église. »¹⁵ Cela devrait nous rendre attentif au fait qu'aujourd'hui aussi, il est nécessaire et possible de rechercher et de trouver une certaine complémentarité entre des approches méthodologiques diverses, soutenues et alimentées par des parcours spirituels et des itinéraires éducatifs divers. Cela ne peut toutefois se faire qu'à condition de savoir toujours conjuguer la communion ecclésiale avec la pluralité, l'unité de l'obéissance à la Vérité avec la liberté de l'acte de Foi. S'il est vrai, comme nous l'enseigne toute l'histoire de la théologie, qu'entre recherche intellectuelle et expérience de vie spirituelle, entre spéculation et dévotion, entre *scrutatio* et *admiratio*, entre « université » et « cloître », il y a de profonds liens de réciprocité organique, il est tout aussi vrai que ces liens deviennent féconds par la croissance de l'un et de l'autre, du savoir et de l'expérience, grâce à la liberté. Non seulement la Sainte Écriture n'a jamais séparé la vérité de la liberté : « Si vous demeurez dans ma parole, vous êtes vraiment mes disciples, et vous connaîtrez la vérité et la vérité vous rendra libres » (Jn 8, 31-32), mais de plus la Tradition n'a jamais séparé la connaissance de l'amour¹⁶.

¹⁵ *Ibid.*, p. 11.

¹⁶ Voir Libero GEROSA, « Introduzione alla tavola rotonda 'Teologia e amicizia' », dans Antonio TOMBOLINI (éd.), *Sapere teologico ed esperienza di fede*, Atti del Convegno internazionale di AMATECA (Lugano, 10-11 settembre 2001), Lugano, Eupress, 2002, p. 9-12, p. 11.

En d'autres termes, à la FTL comme dans d'autres facultés ou universités, la réponse à la question sur l'unité intrinsèque de la théologie, recherchée au moyen d'une pluralité légitime d'approches méthodologiques et d'itinéraires spirituels, présuppose un cadre commun de références, un consensus sur certaines catégories de fond sans lequel il devient difficile de se comprendre. À la FTL, il y a deux *nomina* ou dénominateurs communs qui accompagnent et soutiennent le travail exigeant des enseignants et étudiants : le dialogue et l'amitié. La recherche de la vérité est par nature un processus dialogique, parce que « la théologie comme science postule toujours – cela a déjà été rappelé – un nouveau départ de la pensée, qui n'est pas le produit de notre propre réflexion, mais de la rencontre avec la Parole qui nous précède¹⁷ ». C'est justement pour cette raison aussi que l'expérience d'une amitié vraie n'est pas quelque chose de simplement surajouté à la théologie chrétienne, parce que cette expérience est par nature ecclésiale, communautaire. Et pour cette raison : « Aspirer à la grâce par le désir, en rendant présente par la communion sa bonté intrinsèque, ne signifie pas – il faut le souligner – faire quelque chose en plus, quelque chose à ajouter à la théologie, mais correspondre de façon adéquate et cohérente à son identité de vérité désirable¹⁸. » L'efficacité de ces deux instruments de travail théologique, le dialogue et l'amitié, est constamment alimentée à la FTL par la conscience que pour accorder la grammaire du savoir théologique avec le lexique de la vie spirituelle, il faut « se communiquer », c'est-à-dire s'alimenter à la table commune eucharistique, parce que « dans la Liturgie, l'Esprit Saint est le pédagogue de la foi du Peuple de Dieu » (CEC, 1091).

Tout cela est synthétisé symboliquement dans le fait que la FTL a statutairement deux patrons, tous les deux docteurs de l'Église : saint Thomas d'Aquin et sainte Thérèse de Lisieux, ce qui rappelle en permanence à tous les enseignants et étudiants qu'il n'y a pas de recherche authentique de la vérité sans amour de la vérité, qu'il n'y a pas de connaissance effective de la vérité sans expérience concrète de la vérité. Dans son commentaire du Cantique des Cantiques, une véritable « somme » de la théologie monastique¹⁹, saint Bernard de Clairvaux affirmait : « Il me semble que votre expérience vous enseigne en votre for interne, ce que je vous annonce au for externe. »

Aussi à la FTL fondée par l'évêque Eugenio Corecco, *l'annonce externe*, ou *enseignement académique*, reste pratiquement quasi inefficace, si

¹⁷ Joseph RATZINGER, *Wesen und Auftrag der Theologie*, op. cit., p. 51.

¹⁸ Inos BIFFI, *Grazia, Ragione e Contemplazione*, Milano, Jaca Book, 2000, p. 74.

¹⁹ C'est l'appréciation de Azzolino CHIAPPINI, « Sapere teologico ed esperienza di fede : Bernardo di Chiaravalle e Gioacchino da Fiore », dans Antonio TOMBOLINI (éd.), *Sapere teologico ed esperienza di fede*, op. cit., p. 95-107, ici p. 97.

elle n'est pas accompagnée par l'effort constamment renouvelé de chaque enseignant et du corps professoral dans son ensemble d'éveiller *l'expérience intérieure* ou *spiritualité originaire* de chaque étudiant, propre à chaque communauté d'inspiration charismatique ou d'appartenance ecclésiale d'où il provient, et qui fonctionne comme un révélateur existentiel de *l'unité* inscrite intrinsèquement dans *l'intelligence de la foi*.

En fait, comme l'a récemment rappelé le pape Benoît XVI dans son discours lors de l'ouverture de l'année académique de l'Université Pontificale du Latran : « Le professeur universitaire a le devoir non seulement d'enquêter sur la vérité et d'en susciter un émerveillement éternel, mais également de promouvoir sa connaissance dans toutes ses dimensions et de la défendre contre des interprétations réductrices et déformées²⁰. »

De même, dans cette capacité de réveiller l'expérience originaire de celui qui écoute, le professeur et évêque Eugenio Corecco a été un maître, et même un prophète. En effet, s'il m'est permis de citer ici en guise de conclusion, un ami fidèle du temps de mes études à Fribourg, le désormais fameux *Vocabulaire de théologie biblique* publié sous la direction de Xavier Léon-Dufour, le prophète est celui qui « embrasse d'un seul regard les vérités éternelles et les faits où ils se manifestent²¹ », et justement pour cette raison, sa parole « transcende complètement ses résultats immédiats, parce que son efficacité est d'ordre eschatologique : en définitive elle nous concerne, nous-mêmes aujourd'hui ».

Libero GEROSA
Faculté de Théologie de Lugano

Résumé

Le propos du concile Vatican II était de « faire progresser la vie chrétienne de jour en jour chez les fidèles » (SC, 1). La vie et l'œuvre d'Eugenio Corecco s'inscrivent dans cette mouvance. Lorsque l'évêque de Lugano parle publiquement de sa maladie, à la fin de sa vie, c'est pour aider les fidèles à se rendre compte de la valeur de la vie et de la vérité de la foi comme adhésion libre et responsable à Jésus-Christ. Cette expérience personnelle et pastorale vient confirmer une conviction plus ancienne, selon laquelle la communion ecclésiale est une expérience de liberté qui ne naît pas de la nature humaine, mais de la foi ; celle-ci constitue la source des rapports inter-

²⁰ BENOÎT XVI, « Suscitare il perenne stupore della verità », *L'Osservatore Romano*, 22 octobre 2006, p. 6-7.

²¹ Xavier LÉON-DUFOUR (dir.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1966, p. 876.

subjectifs et structurels qui appartiennent à la Constitution de l'Église. Corollairement, la loi canonique, qui structure juridiquement l'Église, ne trouve pas l'élément principal de sa définition dans la seule raison humaine, mais dans la foi qui l'englobe. Le canoniste a concrétisé ses idées en plaçant la Faculté de Théologie de Lugano, qu'il a créée, sous le signe de l'amitié et du dialogue comme condition d'accès à une connaissance véritable qui associe organiquement savoir théologique et formation spirituelle, enseignement académique et expérience intérieure, vérité de foi et vie ecclésiale.

Zusammenfassung

Ziel des II. Vatikanums war es, «das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen» (SC, 1). Leben und Werk von Eugenio Corecco sind Teil dieser Bewegung. Wenn der Bischof von Lugano am Ende seines Lebens öffentlich von seiner Krankheit spricht, so will er damit den Gläubigen helfen, den Wert des Lebens und der Wahrheit des Glaubens als freie und verantwortliche Zustimmung zu Jesus Christus zu erleben. Diese persönliche und pastorale Erfahrung beruht auf der Überzeugung, dass die kirchliche Gemeinschaft eine Erfahrung von Freiheit ist, die nicht in der menschlichen Natur, sondern im Glauben gründet; dieser ist die Quelle der intersubjektiven und strukturellen Beziehungen, die zur Konstitution der Kirche gehören. Genauso wird das Kirchenrecht, das die Kirche juristisch strukturiert, nicht nur durch die menschliche Vernunft, sondern durch den Glauben definiert. Der Kirchenrechtler hat seine Ideen dadurch in die Tat umgesetzt, dass er die von ihm gegründete Theologische Fakultät von Lugano unter das Zeichen der Freundschaft und des Dialogs stellte, die Voraussetzung sind für den Zugang zu wahrer Erkenntnis, die theologisches Wissen und geistige Bildung, akademische Lehre und innere Erfahrung, Wahrheit des Glaubens und kirchliches Leben verbindet.

II

DIE REZEPTION DES II. VATICANUMS DURCH SCHWEIZER THEOLOGEN

ZUR EINFÜHRUNG IN DIE DEUTSCHSPRACHIGEN BEITRÄGE

Die deutschsprachigen Beiträge zeigen, dass Schweizer Theologen nicht nur innovativ waren, sondern vielfach auch wichtige theologische Kontroversen freimütig auslösten und prägten.

Bischof Peter Henrici stellt Hans Urs von Balthasars Verhältnis zum Konzil als ein Drama in drei Akten und einem Epilog dar. Er war ein Vorläufer des Konzils mit seiner Vermittlung der «*théologie nouvelle*» in den deutschen Raum, seiner ökumenischen Haltung, seiner Betonung der Rolle der Laien und vor allem mit der Schrift «*Schleifung der Bastionen*». Am Konzil selbst hat er nicht teilgenommen, was ihm nicht ungelegen kam. Er war den Bischöfen zu fremd und in Rom verdächtig. Nach dem Konzil wehrte er in drei polemischen Schriften jede verkürzte Konzilsrezeption ab und stellte den Ernst der christlichen Liebe in den Vordergrund. Deshalb galt er fortan als reaktionär. In der Nachkonzilszeit setzte er als Mitglied der Internationalen Theologenkommission und Mitbegründer der Zeitschrift *Communio* seine frühen Bemühungen um eine Vermittlung von Kirche und Welt in betonter Christozentrik fort.

Der protestantische Theologe Oscar Cullmann konnte als persönlich geladener Konzilsbeobachter am Zweiten Vatikanum teilnehmen. Thomas K. Kuhn analysiert die zahlreichen Beiträge, in denen Cullmann konstruktiv-kritisch vom Konzil berichtet. Dabei betonte er neben einer gewissen Enttäuschung auch den Erneuerungswillen der römischen Kirche. Gegen teilweise heftige Kritik evangelischer Theologen verwies er auf die ekklesiologische Verpflichtung zum Dialog, die er später in seinem Buch *Einheit durch Vielfalt* ausführte.

Leo Karrer fragt zunächst nach den grundlegenden Anliegen von Hans Küng als Theologen und nach seiner theologischen Arbeitsweise. In einem zweiten Schritt geht es um sein Engagement für das Konzil, dessen Programmatik er beeinflusst hat: Erneuerung als Integration von Reformation und Aufklärung (Abschieds-Choreographie der alten Kirche). Seine nachkonziliare Bilanz zeigt eine zunehmende Distanzierung der Kirchenleitung von den Impulsen des Konzils. Statt Erneuerung geschieht für Küng Restauration, unter Papst Johannes Paul II. sogar «Verrat am Konzil». Trotzdem gibt es viele Aufbrüche an der Basis im Sinne der Konzilsausagen. Der Beitrag skizziert auch Originalität und Bedeutung des Projektes «Weltethos», mit dem Küng nach dem Entzug der kirchlichen Lehrerlaubnis über Kirche

und Theologie hinaus wissenschaftliche und friedenspolitische Aufmerksamkeit erregt hat. Abschliessend geht es um eine Einschätzung der kirchlichen Situation zwischen innerkirchlichen Prozessen, die Zukunft eröffnen wollen, und den vorkonziliaren Strukturen der katholischen Kirche. Die Kirche in unseren Ländern erinnert an ein hin und her geschaukeltes Boot in aufgewühlter See. Welchen Kurs soll sie steuern?

Guido Vergauwen befasst sich mit Wegbereitern des ökumenischen Aufbruchs in der Schweiz: mit dem christkatholischen Homiletiker und Exegeten Kurt Stalder, dem Metropoliten der Schweiz und Exarchen von Europa mit Sitz in Genf Damaskinos Papandreou, dem protestantischen Theologen und Historiker Lukas Vischer und dem protestantischen Theologen Klauspeter Blaser. Auf katholischer Seite werden die Theologen Otto Karrer und Johannes Feiner als Wegbereiter für eine Generation jüngerer katholischer Ökumeniker wie den Dominikaner Heinrich Stirnimann betrachtet. Es wird gezeigt, wie diese Schweizer Ökumeniker in ihrem Wirken zentrale Anliegen des II. Vatikanischen Konzils thematisierten.

Mariano Delgado skizziert die Entstehungsgeschichte von *Mysterium Salutis*, das Ende der 1950er Jahre von den Schweizer Theologen Johannes Feiner und Magnus Löhrer als «Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik» hauptsächlich konzipiert wurde. Gefragt wird nach den Ähnlichkeiten und Unterschieden zu Karl Rahners «Aufriss einer Dogmatik» und nach dem Stellenwert von *Mysterium Salutis* im Zusammenhang mit den theologischen Impulsen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Der Beitrag endet mit einer kritischen Würdigung des Werkes.

Rolf Weibel betont, dass in der Schweiz die Nachkriegszeit eine Aufbruchphase mit einem gesellschaftlichen und kulturellen Wandel war, der zu einer beschleunigten Modernisierung führte. In diese Zeit fiel der Pontifikatswechsel von Pius XII. zu Johannes XXIII. und mit ihm das Zweite Vatikanische Konzil. Viele Entwicklungen der Nachkonzilszeit wurden so nicht vom Konzil, sondern von gesellschaftlichen und kulturellen Entwicklungen angestossen, manche jedoch vom konziliaren Aufbruch unterstützt. Wohl ist das Zweite Vatikanische Konzil auch aus Schweizer Sicht «Erfüllung und Neubeginn zugleich». Erfüllt wurden Erwartungen besonders in den Bereichen Liturgie und Ökumene, namentlich mit der Liturgiereform und den raschen Auswirkungen der Grundlegung des katholischen Ökumenismus auf das Mischeherecht. Das Panorama, das die vorliegenden Ausführungen zeichnen, umfasst die auffälligsten institutionellen und organisatorischen Entwicklungen: den Umgang mit den neuen kirchenrechtlichen Räten, den Ausbau der öffentlichrechtlichen Strukturen, die Zusammenarbeit zwischen den kirchenverfassungsrechtlichen, den vereinsrechtlichen und den öffentlichrechtlichen Einrichtungen, die Einführung neuer kirchlicher Ämter und Dienste, die Selbstorganisation der katholischen Laien, Entwicklungen im Bildungswesen und Veränderungen der religiösen Orientierungen.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Bibel als Basis unseres theologischen Bemühens anerkannt und damit der Bibelwissenschaft einen viel stärkeren Stellenwert im Gesamt des Theologiestudiums zugeschrieben. Durch die Enzyklika *Divino afflante spiritu* von Pius XII. war die Öffnung auf ein geschichtliches Verständnis der biblischen Text und auf die historisch kritische Methode zwar prinzipiell schon geschehen, doch schuf erst das II. Vaticanum jene Begeisterung für die Bibel und für biblische Studien, die der methodischen Blockierung der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ein Ende bereitete. In diesem neu eröffneten Freiheitsraum kamen dann Methoden und Themen zum Zuge, die Max Küchler an den Werken der beiden Professoren Dominique Barthélemy OP und Othmar Keel und der Professorin Helen Schüngel-Straumann darstellt.

Walter Lesch zeigt auf, dass Franz Böckle und Franz Furger durch ihre Lehr- und Forschungstätigkeit in der Schweiz und in Deutschland massgeblich zur Erneuerung der Moralthologie und der christlichen Sozialethik nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil beigetragen haben. Böckles und Furgers Ansätze weisen trotz mancher Unterschiede zahlreiche Parallelen auf und repräsentieren in der Verbindung von moralthologischen und sozial-ethischen Themen wichtige Entwicklungsschritte theologischer Ethik nach 1965, insbesondere in der interdisziplinären Öffnung und der differenzierten Sichtweise des konfliktreichen Verhältnisses zwischen universitärer Ethik und kirchlichem Lehramt.

Mariano DELGADO
Professor für Kirchengeschichte
Universität Freiburg

HANS URS VON BALTHASAR UND DAS ZWEITE VATIKANISCHE KONZIL

Das Verhältnis Hans Urs von Balthasars zum Zweiten Vatikanischen Konzil ist vielschichtig; manche betrachten es gar als widersprüchlich. Nicht weniger zwiespältig war die Rezeption der Werke Balthasars in seiner Schweizer Heimat. Deshalb soll hier das Thema «Hans Urs von Balthasar und das Zweite Vatikanische Konzil» als ein Drama in drei Akten dargestellt werden, das von einem Epilog abgeschlossen wird.

I

Erster Akt, Exposition und Schürzung des Knotens: Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils begann in der Schweiz schon Jahre vor der Konzilsankündigung, nicht zuletzt angestossen durch Hans Urs von Balthasar. Einige Stichworte müssen genügen. Weite Verbreitung fand das kollektive Werk *Fragen der Theologie heute*, geplant von einer Gruppe von Churer Theologieprofessoren und 1957 bei Benziger veröffentlicht. Balthasar und Karl Rahner hatten dabei mitgeplant und auch mitgearbeitet¹. Der Band sollte einem umfassenden theologischen *Aggiornamento* dienen und hat so, ohne dass die Herausgeber es ahnen konnten, nicht wenige theologisch Interessierte auf die scheinbaren Neuheiten des Konzils vorbereitet. Als grösseres Nachfolgewerk nahm dann der gleiche Professorenkreis, wieder unter Mitarbeit Balthasars, das mehrbändige theologische Handbuch *Mysterium Salutis* in Angriff. Noch vor dem Konzil geplant auf Grund des Versuchs eines Aufrisses einer Dogmatik von Rahner und Balthasar², wurde es zum ersten grossen nachkonziliaren theologischen Handbuch.

Balthasars eigene Beschäftigung mit dem Konzil begann kurz nach dessen Ankündigung. Spätestens im Februar 1959 traf er in Berlin Kardinal Döpfner, der ihn um Mitarbeit bei der Konzilsvorbereitung bat. Am 5. März

¹ Hans Urs von BALTHASAR, «Eschatologie», in: Johannes FEINER/Josef TRÜTSCH/Franz BÖCKLE (Hg.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln, 1957, S. 403-421.

² Vgl. Karl RAHNER, «Aufriiss einer Dogmatik», in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 1, Einsiedeln, 1954, S. 23, Anm. 1, und S. 29-47.

antwortet Balthasar, wenn auch mit Zögern, mit einem langen Brief auf diese Bitte. Dabei erklärt er auch, wie er das künftige Konzil aus seiner Sicht beurteilt:

Ein Konzil dürfte man nur konvozieren, wenn eine Frage so brennt, dass sie nicht umgangen und nur auf dem Weg gelöst werden kann. Das dürfte von keiner dogmatischen Frage heute gelten, ausser dem unerträglichen Skandal der Schismen, und so bleibt in der Tat die ökumenische Frage die absolut zentrale. Schon der ernste Gestus Roms, gemeinsam zu gehen, zu suchen nach praktischen und dogmatischen Lösungen, wäre unendlich viel wert. Aber wie in drei Jahren die Voraussetzungen innerer Art in unserer Kirche schaffen? Ein gewaltiges Umdenken wäre nötig, ein ebenso grosses Studium der andern; und wir haben kaum leise Ansätze bei ein paar Deutschen und Franzosen³...

Auch das Erste Vatikanische Konzil müsste zu Ende geführt und ergänzt werden. Balthasar fährt fort:

Natürlich sollte dann das Vaticana abgeschlossen werden: Ecclesiologie a) Stellung der Bischöfe, b) Corpus Mysticum (zu a: Reduktion bzw. Abschaffung vieler römischer Stellen, die die Entscheidungen der Bischöfe praktisch bagatellisieren...). Indexfrage, De poenis (im CIC)! Aber auch das sollte nicht diskutiert, sondern getan werden (von einem einsichtigen Papste)⁴.

Schliesslich kommt Balthasar auf sein *ceterum censeo* zurück:

Es fehlt uns nicht an dem, was ein Konzil überhaupt leisten kann, sondern am Geiste, d.h. an der rechten Einschätzung und Ehrfurcht vor dem Hl. Geist und den «Männern des Geistes» in der Kirche, ohne die (Männer... und Frauen) es nicht «gemacht» werden kann – und man kann ein Konzil eben auch «machen»⁵.

Trotz dieser grundlegenden Skepsis, ist Balthasar bereit, das Seine zur Vorbereitung des Konzils beizutragen. Er fährt schon im März nach Paderborn zum Johann-Adam-Möhler-Institut, um sich über die Vorbereitung auf die ökumenische Dimension des Konzils abzusprechen, und im Mai tastet er in Rom die Erwartungen an das Konzil ab. Beide Reisen dienten wohl nicht zuletzt auch der Planung und der Gewinnung von Autoren für zwei Sammel-

³ Hans Urs von BALTHASAR, Brief vom 5. März 1959, in: Guido TREFFLER, *Konzilstagebücher. Briefe und Notizen zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, bearb. Julius Kardinal DÖPFNER, Regensburg, 2006, (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising, 9), S. 60.

⁴ *Ebd.*

⁵ *Ebd.*, S. 60-61.

bände, die zur theologischen Vorbereitung des Konzils dienen sollten. Was Balthasar jedoch von seinen Freunden, nicht zuletzt aus Paris, über die Konzilsvorbereitung erfuhr, war wenig ermutigend. Schon im September schrieb er an Gustav Siewerth:

Die Hoffnungen auf das Konzil zerrinnen, ich beginne eine enge Niete zu fürchten. Immer der gleiche Krieg der versäumten Gelegenheiten. Ich weiss gar nicht, ob eine Vorarbeit, wie ich sie geplant hatte, sich noch lohnt⁶.

Die geplanten Sammelbände sind denn auch nicht zustande gekommen, und wir wissen nicht, wie sie ausgesehen hätten. Statt dessen publizierte Balthasar zwei Bände seiner eigenen «theologischen Skizzen»: *Verbum Caro* und *Sponsa Verbi*, die für die beiden zentralen Konzilskonstitutionen über die göttliche Offenbarung und über die Kirche Anregung geben konnten und wohl auch gegeben haben. Einen Beleg für ihren Einfluss habe ich bisher nur an einer Stelle gefunden, im Kommentar von Johannes Feiner zu Nr. 7 von *Unitatis redintegratio*, einem Dekret, an dem Feiner selbst mitgearbeitet hat. Für den Gedanken, dass auch die Kirche der Busse bedarf (der sich ähnlich auch in Nr. 8 von *Lumen Gentium* findet) verweist Feiner auf die Vätertexte, die Balthasars in seinem Aufsatz *Casta meretrix* gesammelt habe⁷.

Für einen tiefer greifenden Einfluss Balthasars auf die Vorbereitung und dann auch auf die Rezeption des Konzils müssen wir jedoch in die Jahre, ja in die Jahrzehnte vor der Ankündigung des Konzils zurückgehen.

In der Vorkonzilszeit hat Balthasar nicht zuletzt die neuere französische Theologie, die so genannte «*théologie nouvelle*», in den deutschen Sprachraum vermittelt. Hier ist vor allem seine deutsche Übersetzung, Bearbeitung und Einleitung von Henri de Lubacs grundlegendem Werk *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* zu nennen. Sie erschien 1943 bei Benziger⁸. Sechs Jahre später schenkte Alfred Läßle dieses Buch dem jungen Joseph Ratzinger. Für diesen wurde es zu einer Offenbarung, die ihm die Augen für eine eucharistisch geprägte Ekklesiologie und für die Vätertheologie öffnete⁹. Ebenso nachdrücklich vermittelten Balthasars Barthbuch von 1951¹⁰ (ohne das Hans Küngs späteres Barthbuch wohl kaum denkbar gewesen

⁶ Andrzej WIERCIŃSKI (Hg.), *Between Friends. The Hans Urs von Balthasar and Gustav Siewerth Correspondence 1954-1963. A Bilingual Edition*, Konstanz, 2005, S. 64.

⁷ Johannes FEINER, «Dekret über den Ökumenismus», in: ²*LThk*, Bd. 13, S. 78.

⁸ Henri de LUBAC, *Katholizismus als Gemeinschaft. Übertragung und Geleitwort von Hans Urs von Balthasar*, Einsiedeln, 1943.

⁹ Joseph RATZINGER, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-1977)*, München, 1998, S. 69.

¹⁰ Hans Urs von BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Olten, 1951.

wäre) sowie die von Balthasar veranlassten Übersetzungen von de Lubacs *Geistigem Sinn der Schrift*¹¹ und von Rousselots *Augen des Glauben*¹² und die neue theologische Sichtweise der Franzosen. Sie beinhaltete vor allem eine Rückkehr zu den Quellen – ein Anliegen, das auch Balthasar immer am Herzen lag – und sie bestimmte, wie wir wissen, in hohem Masse die Theologie des Konzils. Auch in dieser Hinsicht war man in der Schweiz auf die Rezeption des Konzils bestens vorbereitet.

Die persönlichste und nachhaltigste Konzilsvorbereitung Balthasars war jedoch ein «Programmbüchlein» von 1952, dessen Titel sprichwörtlich geworden ist: *Schleifung der Bastionen* – «der letzte, schon ungeduldige Hornstoss für eine zur Welt hin unverschanzte Kirche», wie Balthasar selbst sein Werk vorstellt¹³. Das vielgelesene Büchlein darf nicht zu Unrecht als Ursprungsort für den später oft beschworenen «Geist des Konzils» bezeichnet werden – allerdings nicht immer so, wie Balthasar das gemeint hatte. Der Titel seiner Schrift trägt kein Ausrufezeichen, und ein Untertitel erklärt ihn: «Von der Kirche in dieser Zeit». Balthasar ruft nicht zum Sturm auf eine hierarchische Bastille auf; er will vielmehr das Bewusstsein dafür wecken, dass die Bollwerke, hinter denen die Kirche sich einst gegen die Welt der Neuzeit verschanzt hatte, heute mehr und mehr zu breiten Boulevards offener Kommunikation werden – so ähnlich wie man in Wien alljährlich der «Schleifung der Basteien» gedenkt. Diese neuen Kommunikationswege sind nicht zuletzt ökumenischer Art; denn

durch den Einsturz im Innern war sie [die katholische Kirche] dem Anschein nach zu einer Kirche neben andern Kirchen geworden. Und die vielen Kirchen – je mehr sie an den Rändern zu kleinen Sekten oder rein liberalen Religionsgebilden wurden – schienen eine Art von bruchlosem Übergang vom katholischen zum allerweltlichsten Raum erst recht zu vermitteln¹⁴.

So stellt sich die neue Aufgabe, nicht einer äusseren Rückführung des Abgespaltenen in die Einheit der Kirche, sondern einer inneren Durchformung der eigenständig gewordenen Welt und der zersprengten Religionsfragmente mit «Christus als dem Alpha und Omega der Schöpfung¹⁵». Das

¹¹ Henri de LUBAC, *Der geistige Sinn der Schrift, mit einem Geleitwort von Hans Urs von Balthasar*, Einsiedeln, 1952.

¹² Pierre ROUSSELOT, *Die Augen des Glaubens*, mit einer Einführung von Josef TRÜTSCH, Einsiedeln, 1963.

¹³ Hans Urs von BALTHASAR, *Zu seinem Werk*, 2. Auflage, Freiburg i.Br./Einsiedeln, 2000, S. 44.

¹⁴ Hans Urs von BALTHASAR, *Schleifung der Bastionen*, Einsiedeln, 1952, S. 36.

¹⁵ *Ebd.*, S. 82.

aber, so die Quintessenz, wird in erster Linie eine Aufgabe der Laien sein. Unüberhörbar verkündet Balthasar:

Heute schlägt in der Kirche ohne Zweifel die Stunde der Laien... Heute reckt sich ein schlafender Riese; ungeahnte Kräfte, bisher brachliegend, angestaut wie Wasserkräfte, von Urenergien trüchtig, beginnen sich zu regen. Die katholische Aktion hat den Riesen aufgerufen, in den Laienorden von heute und in tausend vereinzelt Unternehmungen zeigt sich, dass der Anruf gehört worden ist und dass der Laie anfängt, seine eigene Verantwortung zu übernehmen¹⁶.

Die Laien, die Balthasar im Auge hat, sollten (möglichst durch Ordensgelübde) zutiefst in der Nachfolge Christi verwurzelt sein, und zugleich professionell, loyal und selbständig ihre weltlichen Berufsaufgaben erfüllen.

Die *Schleifung der Bastionen* muss so als Fortschreibung und als Entfaltung des vier Jahre zuvor erschienenen Büchleins *Der Laie und der Ordensstand* gelesen werden¹⁷. Dort hatte Balthasar seine Idee eines Säkularinstituts vorgestellt, einer Gemeinschaft von Laien, die voll und frei in ihrem weltlichen Beruf integriert bleiben, die jedoch zugleich echte, wenn möglich feierliche Ordensgelübde ablegen. Diese Möglichkeit hatte es bisher nur bei den Professrittern des Malteserordens gegeben, und genau in jenen Jahren war ein Onkel Balthasars Kanzler des Malteserordens. Dieses Konstrukt Balthasars von Laien, die sich ganz ihrem weltlichen Beruf widmen und sich dabei durch Ordensgelübde ganz an Christus gebunden haben – ein Modell, für das Balthasar auf das Beispiel der französischen Arbeiterpriester hinwies – unterschied sich wesentlich von dem damals massgeblichen Modell der «Katholischen Aktion». Dort sollten Laien neben ihrem Beruf und unter Führung der Hierarchie apostolisch tätig sein. So braucht es nicht zu verwundern, dass seine beiden kleinen Schriften Balthasar manchen Widerspruch und Schwierigkeiten mit den Zensurbehörden einbrachten. Jahre später bemerkt Balthasar selbstkritisch zum «Hornstoss» der *Bastionen*, dass er «nicht ungehört verhallte, aber nunmehr den Hornisten selbst zur Besinnung zwang»¹⁸. Er hatte sich zu besinnen auf Christus als Mitte des Christentums und auf die ungeschmälernten Ansprüche einer Nachfolge Christi.

Die beiden eben besprochenen Bändchen hatten sich in erster Linie an junge katholische Laien gerichtet. Ihnen galt Balthasars vornehmste Sorge, vor und unmittelbar nach dem Konzil. Für junge Laien gab er regelmässig Exerzitien, und einen engeren Kreis von Studierenden führte er durch jährliche Schulungskurse mit hochqualifizierten Referenten in eine zeitgemässe katholische Theologie und Philosophie ein. Ein ganzer Kreis katholischer

¹⁶ *Ebd.*, S. 26-27.

¹⁷ Hans Urs von BALTHASAR, *Der Laie und der Ordensstand*, Einsiedeln, 1948.

¹⁸ Hans Urs von BALTHASAR, *Zu seinem Werk*, a.a.O., S. 44.

Intellektueller war damit in der Deutschschweiz für die Rezeption des Konzils bestens vorbereitet – oder müssten wir vielleicht eher sagen: wäre bestens vorbereitet gewesen? Die beiden folgenden Akte des Dramas werden es zeigen. Der Knoten ist geschürzt und der erste Akt des Dramas ist beendet.

II

Der zweite Akt des Dramas, die Retardation, umfasst die Konzilszeit selbst, also nur wenige Jahre, und er weist kaum bemerkenswerte Ereignisse auf.

Balthasar hat am Konzil nicht selbst teilgenommen, weder als Berater eines Bischofs noch als Konzilsperitus, was vielfach auf Verwunderung, ja auf Unverständnis stösst, weil man sich die damaligen Verhältnisse nicht mehr richtig vorstellen kann. Nach seinem 1950 erfolgten Austritt aus dem Jesuitenorden war Balthasar zunächst sechs Jahre lang kirchlich heimatlos geblieben. Erst knapp drei Jahre vor der Konzilsankündigung wurde er im Bistum Chur inkardiniert, und zwar auf Drängen einiger befreundeter Churer Professoren. Der Bischof von Chur sah sich begreiflicherweise nicht veranlasst, diesen untergeschobenen Diözesanpriester als Berater nach Rom mitzunehmen, und dem Bischof von Basel, der sich stets geweigert hatte, Balthasar zu inkardinieren, lag ein solcher Gedanke noch viel ferner.

Aber auch aus römischer Sicht konnte dieser Ex-Jesuit, welcher der erst kürzlich verurteilten *«théologie nouvelle»* nahestand, und der offenbar eigensinnige Meinungen über die Rolle der Laien in der Kirche vertrat, kaum als vertrauenswürdiger Theologe erscheinen. Wenige Jahre zuvor war Balthasar nur deshalb einem Lehrverbot entgangen, weil er den angebotenen Tübinger Lehrstuhl von vorne herein ausgeschlagen hatte. Für eine Berufung als Konzilsperitus hätte es deshalb für ihn, wie für Karl Rahner, Henri de Lubac und Yves Congar einer starken Fürsprache von höherer Seite bedurft – die dem international noch wenig bekannten und an keiner Universität angesiedelten Schweizer natürlich fehlte.

Balthasar selbst war über seine Nichtberufung zum Konzil nicht unglücklich. Er hätte wohl den Eindruck gehabt, seine Zeit zu verlieren. Denn einerseits machte er sich gerade in jenen Jahren an die Ausarbeitung seiner theologischen Trilogie, deren erster Band schon 1961 erschienen war, während die materialreichen Bände II und III in der Konzilszeit erschienen¹⁹. Auf

¹⁹ Hans Urs von BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. I: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln, 1961; Bd. II: *Fächer der Stile*, 1962; Bd. III: *Im Raum der Metaphysik*, 1965. In der gleichen Zeit erscheint auch: *Das Ganze im Fragment. Aspekte einer Geschichtstheologie*, Einsiedeln, 1963, sowie das Bändchen *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln, 1963.

der andern Seite wäre es ihm schwer gefallen, für längere Zeit von Basel wegzugehen, da Frau Dr. Kägi/Adrienne von Speyr in jenen Jahren immer schwerer erkrankte, 1964 fast ganz erblindete und stets dem Tode nahe war²⁰.

Dennoch hat sich Balthasar durch seine in Rom anwesenden Freunde immer wieder über den Verlauf des Konzils informieren lassen, sich jedoch nie schriftlich dazu geäußert. Auch die Konzilstexte hat Balthasar nur einmal ausdrücklich kommentiert, in einem Aufsatz *Das Konzil des Heiligen Geistes* von 1966. Dort liest er «das erneuerte Kirchenbild, von dem das Zweite Vatikanische Konzil als pastorales Konzil überall ausgeht» als Ermutigung «zum besseren Handeln²¹» – nicht zuletzt zu einem christlichen Handeln der Laien in der Welt, wie es von jeher Balthasars Programm war. Doch schon in diesem Aufsatz muss er Zweifel an der Konzilsrezeption anmelden:

Es ist schade, dass die nachkonziliare Zeit die ganze Grösse des Programms, die freilich nur in der Sicht seiner Einheit herauskommt, noch nicht hinreichend wahrgenommen zu haben scheint. Heben wir (um anderes zu verschweigen) zweierlei hervor, das die Entfaltung hemmt: einen Zug zum Liberalismus in der Theologie und eine einseitige Überbewertung der Liturgiereform²².

Doch dies gehört bereits zum dritten Akt des Dramas, der Peripetie.

III

Nach dem Konzil scheint sich eine eigenartige Wende in der Haltung Balthasars abzuzeichnen. So wenig er vom Konzil erwartet oder gar an den Konzilstexten mitgearbeitet hatte, so sehr setzte er sich in der Nachkonzilszeit für ein richtiges und unverkürztes Verständnis der Konzilstexte ein. Seine «Rezeption» des Konzils bestand, wenn man so sagen darf, in der oft vehementen Abwehr mancher Konzilsrezeption, die er für abwegig hielt. War Balthasar früher als progressiv gefeiert oder verdächtigt worden, so stellte man ihn jetzt als konservativ in die Ecke. In seinem letzten Fernsehinterview, vier Jahre vor seinem Tod, stellte er mit Karl Rahner fest: «Vor dem Konzil hat man uns als Vertreter der Linken betrachtet, heute betrachtet man uns als Vertreter der Rechten, aber nur, weil wir auf unseren früheren Positionen geblieben sind.» Und berichtigend fügt Balthasar hinzu: «Meine Position wollte nie

²⁰ Hans Urs von BALTHASAR, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, Einsiedeln, 1968, S. 33-34, 38-41.

²¹ Hans Urs von BALTHASAR, «Das Konzil des Heiligen Geistes», in: *Spiritus Creator*, Einsiedeln, 1967, S. 218-236, hier S. 233; Erstveröffentlichung als «Der ganze Bogen», in: *Schweizer Rundschau*, 65, 1966, S. 386-395.

²² *Ebd.*, S. 233.

links oder rechts sein, sondern immer in der Mitte, das heisst möglichst nahe bei Christus und bei seinem Evangelium²³.»

Als «radikale Mitte» könnte man denn auch Balthasars Position in seinen mit spitzer Feder geschriebenen Nachkonzilsbändchen kennzeichnen. Es waren drei Bändchen; sie erreichten hohe Auflagenzahlen und wurden mehrfach übersetzt. Zwei ihrer Titel sind noch heute in aller Theologen Munde.

Im ersten, am wenigsten bekannten Bändchen mit dem kierkegaardisch-fordernden Titel *Wer ist ein Christ?* will Balthasar seine alten Schweizer Freunde davor warnen, aus der *Schleifung der Bastionen*, die ihnen noch im Ohr liegt, ein falsches Konzilsverständnis abzuleiten. Schon während der letzten Konzilsperiode verfasst, beschreibt diese Schrift zunächst die in der Deutschschweiz herrschende Konzilseuphorie. Dieses Stück Literatur verdient es, im Volltext gelesen zu werden:

Eine grosse gründliche Revision des gesamten kirchlichen Arsenal ist im Gange. Wie es bei solchen Gelegenheiten zu gehen pflegt: man stösst auf einen Rostfleck bei einer älteren Waffe; der offenkundige Fleck zieht den Blick auf andere, schwerer sichtbare, nun erscheint die ganze Waffe und Waffengattung veraltet, und schliesslich wird schier das ganze Bauwerk ausgeräumt und der Plan für die Neubestückung ausgeheckt. Das gibt viel Bewegung, und wo sich vieles bewegt, ist anscheinend Leben, Initiative, Zielstrebigkeit. Das ist schon viel bei Institutionen, die für solche Behendigkeit nicht bekannt sind. Wer sieht nicht, dass Aufbessern, *aggiornamento*, à-jour-Halten, up-to-date-Sein aufs Ganze gesehen eine lobenswerte Tätigkeit ist und dass heute im Zug dieser Aufneuerung eine Fülle von guten, ja eminent wichtigen, erfreulichen, sogar unentbehrlichen Dingen geschieht? Und wie es beim grossen Frühjahrsreinemachen selten ohne eine gewisse dionysische Stimmung der Putzweiber und Hausfrauen abgeht, wird man eine solche Gefühlserhöhung den Christen der Gegenwart zugute halten. Selbst dort wo das Fest – wie weitherum beim jungen Klerus – in rechte Saturnalien auszuarten droht, bei denen alles, was die verdriessliche Ordnung durchbricht, erlaubt und geboten scheint, wenns nur so recht modern und aufgeschlossen ist²⁴.

Auf diese fasnächtliche Beschreibung der Nachkonzilsstimmung (man vergesse nicht, dass Balthasar mit Leib und Seele Luzerner war) folgt dann die ernsthafte Frage:

Anlässlich dieser schöpferischen «Destruction» und inspirierten «Kehre» braucht einer noch nicht sonderlich tiefsinnig zu sein, um die Frage zu stellen, mit welcher Goldwährung dies viele Papiergeld gedeckt sei. Eine Kehre im kirchlichen Raum war doch wohl immer mit

²³ Interview mit Erwin Koller, SF DRS, 1984.

²⁴ Hans Urs von BALTHASAR, *Wer ist ein Christ?*, Einsiedeln, 1965, S. 39.

einer Bekehrung wenigstens verbunden, und je tiefer die Bekehrung schürft, um so weher muss sie tun, sonst wäre sie vermutlich nur Geschwätz²⁵.

Unter dem Titel «Zweideutigkeit des Nötigen» prüft Balthasar deshalb im Sinne einer Unterscheidung der Geister die vier vorherrschenden Trends in der Kirche der Konzilszeit, den «Trend zu Bibel», den «Trend zur Liturgie», den «Trend zur Ökumene» und den «Trend zur weltlichen Welt». Dieser letzte Trend betrifft die von Balthasar angezielte Leserschaft, ja seine eigenen früheren Schriften am unmittelbarsten. Er wird deshalb auch am ausführlichsten beschrieben, und alle folgenden Kapitel dienen der Antwort auf die Frage, die an diesen Trend gerichtet werden muss: «Was ist denn für euch Christen das Christliche, das ihr in der Welt zu inkarnieren gedenkt²⁶?» Das implizite Apriori dieses vierten Trends: «Das Christliche ist (nichts weiter als) das wahre Humane²⁷» kann sicher nicht die richtige Antwort sein; denn wenn es so wäre, würde die Welt das Christentum überhaupt nicht mehr brauchen.

Wenn man dagegen die richtige Antwort auf Balthasars Gretchenfrage finden will, darf man nicht von einem Minimalchristentum ausgehen; man muss im Gegenteil das Maximum ins Auge fassen: die maximale Nachfolge des maximal verstandenen Gottessohnes und Erlösers Jesus Christus. Damit wird deutlich, dass Balthasars Antwort seine beiden Grundanliegen in eins fasst; denn sie sind im Grunde genommen gar nicht zwei, sondern ein und dasselbe: sein Einsatz für ein Leben im Räteamt und seine Christologie des heilsgeschichtlichen «*quo maius cogitari nequit*», der am Kreuz sich offenbarenden Liebe Gottes. Der «praktizierende Christ» (ein damals geläufiger Ausdruck) muss deshalb in erster Linie die Liebe praktizieren; er muss bei all seinem Welteinsatz in der ausdrücklichen Nachfolge der sich selbst aufopfernden, alle Menschen umfassenden Liebe Gottes leben, im Höchst- und im Idealfall als Ordenschrist.

So gelesen, kann Balthasars erstes Nachkonzilsbändchen zum Verständnisschlüssel werden für seine viel bekanntere, im folgenden Jahr erschienene Streitschrift *Cordula oder der Ernstfall*. Man sieht in dieser Schrift gemeinhin vor allem eine Auseinandersetzung mit Karl Rahners «anonymen Christen». Diese Auseinandersetzung findet jedoch nur am Rande statt, gleichsam zur Erläuterung, während es Balthasar zentral um den Ernst der christlichen Liebe geht. In der Nachfolge Christi kann diese Liebe zum «Ernstfall», zum Martyrium führen – weit über alle harmlosen Trockenübungen in der theologischen Diskussion der Nachkonzilszeit hinaus. Ähnlich wie

²⁵ *Ebd.*

²⁶ *Ebd.*, S. 47.

²⁷ *Ebd.*, S. 50.

diese hatte sich auch die Titelheldin, die heilige Cordula, zunächst vor dem «Ernstfall», dem Martyrium gedrückt; sich dann aber besonnen und sich mit einem Tag Verspätung dem Henker doch noch gestellt. Balthasar sieht in ihr eine Patronin für die zögerlichen nachkonziliaren Christen.

Das ganze Bändchen entpuppt sich so als eine Art Kommentar zu den Aussagen der Konstitution *Lumen Gentium* über das Martyrium²⁸, die Balthasar als Motto vor den ersten Teil seiner Schrift gesetzt hat. Der Gedanke an das Martyrium lag damals weniger fern als heute. Die Zeit der Konzentrationslager war noch nicht lange vorbei, und «Cordula» wurde zwischen der Niederschlagung des ungarischen Aufstands und dem russischen Einmarsch in Prag geschrieben. Zudem war ein Onkel Balthasars, Bischof Vilmos Apor von Győr, im April 1945 von einem russischen Offizier niedergeschossen worden, und die Kirche verehrt ihn heute als Seligen. All dies ist als Hintergrund des bösen Dialogs zwischen dem «wohlgesinnten Kommissar» und dem nachkonziliaren Christen zu sehen, dem wohl meistgelesenen Kapitel des Bändchens²⁹.

Theologisch am schwergewichtigsten ist zweifellos das dritte Nachkonzilsbändchen, *Der antirömische Affekt*. Lektüren inbegriffen, ist es in nur zwei Monaten niedergeschrieben worden, vom 15. Oktober bis zum 15. Dezember 1974. Es dient der Verteidigung und zugleich der richtigen Einordnung des Petrusamtes, damals ausgeübt vom vielfach angefeindeten Papst Paul VI. Schon der humorvoll-ironische Untertitel weist auf eine doppelte Stossrichtung des Bändchens hin: «Wie lässt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?» Es geht dabei nicht so sehr um das im Konzil viel diskutierte Verhältnis zwischen Papst und Bischofskollegium, sondern viel tiefer um eine christologische Einordnung des Petrusamtes. Wie Jesus Christus in seinem Leben und Werk von einer «Konstellation» von Menschen umgeben und unterstützt war, so muss auch heute das Papsttum von dieser Konstellation her begriffen und in ihr gelebt werden. Da ist zunächst das «apostolische Quadrat» von Petrus, Paulus, Jakobus und Johannes, mit ihrem je eigenen Charisma und Sendungsauftrag. Noch grundlegender aber muss die Grundhaltung Mariens, der «Magd des Herrn», das Mass und die Grundgestalt für «die umgreifende Mütterlichkeit der Kirche³⁰» abgeben, und damit auch für jedes kirchliche Amt, nicht zuletzt für das Petrusamt. Mit diesem doppelten Verweis auf Johannes und auf Maria greift Balthasar wieder auf

²⁸ *Lumen Gentium*, cap. 5, Nr. 42.

²⁹ Hans Urs von BALTHASAR, *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln, 1967, S. 110-113: «Wenn das Salz dumm wird».

³⁰ Hans Urs von BALTHASAR, *Der antirömische Affekt. Wie lässt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?*, Freiburg i.Br., 1974, (Herderbücherei, 492), S. 153.

seine ersten theologischen Akzentsetzungen in der Zusammenarbeit mit Adrienne von Speyr zurück³¹.

So rundet sich der Kreis (der wohl eher mit einer aufsteigenden Spirale zu vergleichen wäre), und mit dem dritten Nachkonzilsbändchen kann auch der dritte Akt des balthasarschen «Konzilsdramas» als abgeschlossen betrachtet werden – doch nicht die Konzilsrezeption Hans Urs von Balthasars.

IV

Sie hatte in der Tat noch einen ausführlichen Epilog. Adrienne von Speyr war 1967 nach langer Krankheit gestorben, und Balthasar war nun «frei», seine eigene grosse Arbeit, die theologische Trilogie zu Ende zu führen und zugleich neue Aufgaben zu übernehmen. Nach der Krisis von 1968 galt seine erste Sorge dem Klerus, für den er wieder und wieder Exerzitien gab, um ihn in seinen Aufgaben zu stärken, die das Konzil nicht leichter gemacht hatte.

1969 wird Balthasar dann in die Internationale Theologische Kommission berufen, wo er manchen seiner alten Freunde wiederfand, und deren Mitglied er, im Gegensatz zu Karl Rahner, bis zu seinem Lebensende blieb. Mit Rahner ergab sich da manche freundschaftlich-theologische Auseinandersetzung, die bei aller Gegensätzlichkeit ihrer gegenseitigen Hochschätzung nichts anhaben konnte. Eine Frucht dieser Auseinandersetzungen ist das irenische Bändchen *Die Wahrheit ist symphonisch*, in dem es um das rechte Verständnis des Pluralismus in Kirche und Theologie geht³². Sein Titel ist ebenfalls sprichwörtlich geworden.

Eine neue und intensive Zusammenarbeit bahnte sich indes mit Joseph Ratzinger an. Gemeinsam verfassten sie mehrere der später veröffentlichten Texte der Theologischen Kommission, die aufzuzählen hier nicht der Ort ist, weil sie weniger zur Rezeptionsgeschichte des Konzils gehören als zu dessen Weiterführung.

Ein Ergebnis ihrer Zusammenarbeit muss hier jedoch ausdrücklich genannt werden, weil es sozusagen ein Instrument ist, um die Rezeption des Konzils bis in die Gegenwart weiterzuführen. Im Herbst 1969 planten Balthasar, Ratzinger, de Lubac, Louis Bouyer, Jorge Medina und Le Guillou am

³¹ Vgl. Adrienne von SPEYR, *Magd des Herrn*, Einsiedeln, 1948; DIES., *Die Abschiedsreden. Betrachtungen zu Johannes 13-17*, Einsiedeln, 1948; DIES., *Die Streitreden. Betrachtungen zu Johannes 6-12*, Einsiedeln, 1949; DIES., *Apokalypse*, 2 Bde., Einsiedeln, 1950. Adrienne von Speyr wird im *Antirömischen Affekt* jedoch nur einmal und ganz am Rande zitiert: a.a.O., S. 244.

³² Hans Urs von BALTHASAR, *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus*, Einsiedeln, 1972.

Rande einer Sitzung der Theologischen Kommission die Gründung einer Zeitschrift. Ursprünglich hatte Balthasar den Plan gefasst, in einem Sammelband *Klarstellungen* mehrere Autoren zu Wort kommen zu lassen, um Fehlinterpretationen des Konzils richtigzustellen. Der Plan erwies sich bald als undurchführbar, und man kam überein, statt dessen eine Zeitschrift zu gründen, die mit ihrem periodischen Erscheinen den wechselnden Zeitbedürfnissen besser gerecht werden könne. Sie sollte – im Gegensatz zur zentralistischen Zeitschrift *Concilium* – in mehreren eigenständigen, aber sich untereinander austauschenden Ausgaben in verschiedenen Sprachregionen erscheinen – heute sind es deren vierzehn geworden – die in gemeinsam geplanten thematischen Heften grundlegende theologische, aber auch aktuelle kulturelle Fragen aufgreifen sollten.

Der Name dieser Zeitschrift *Communio* mag zunächst von der freundschaftlichen Verbundenheit der verschiedenen Ausgaben untereinander verstanden werden; er hat jedoch darüber hinaus auch eine tiefere theologische Bedeutung, indem er auf die kirchliche «*communio*» hinweist, die in der Eucharistie und zutiefst in der Dreifaltigkeit selbst gründet, und die nur von Gott geschenkt werden kann. Balthasars Leitartikel, der dem jeweils ersten Heft jeder neuen Ausgabe vorangestellt wird, «*Communio – Ein Programm*», liest sich wie eine Erinnerung an die *Schleifung der Bastionen* und wie ein Kompendium der ganzen späteren Theologie Balthasars. Nur die von Christus am Kreuz erworbene «*communio*» hält Balthasar für geeignet, das heute geforderte Zueinander von Kirche und Welt, Christentum und Judentum, Ost- und Westkirche, Katholizismus und Weltreligionen zu bezeichnen und zu bewirken:

Heute ist die Zeit gekommen, die Implikationen dieses Wortes [«*communio*»] aufzuzeigen, denn in ihm scheint uns ein Schlüssel sowohl für das Wesen der Welt wie der Kirchenstunde wie für die gegenseitige Zuordnung beider zu liegen. Das Wort, in seiner Amplitude, enthält ein Programm. Die Zeitschrift als ganze nimmt sich vor, es zu entfalten³³.

Ob diese Entfaltung in jeder Hinsicht gelungen ist, ob sie überhaupt gelingen könnte, muss hier dahingestellt bleiben. Jedenfalls dient diese zugleich theologische wie kulturelle Zeitschrift dem balthasarschen Programm der Vermittlung zwischen Kirche und Welt. Ob ihr Titel oder Balthasars Leitartikel darüber hinaus einen Anstoss gegeben haben für die Relecture der Ekklesiologie des Konzils unter dem Stichwort «*communio*» (und nicht mehr «Volk Gottes»), welche die Bischofssynode von 1985 vorgenommen

³³ Hans Urs von BALTHASAR, «*Communio – ein Programm*», in: *Internationale katholische Zeitschrift Communio*, 1, 1972, S. 4-17.

hat – auch diese Frage muss hier offen bleiben, und sie ist nach der Aktenlage wohl überhaupt nicht zu beantworten.

Als Fazit aus diesen wenigen und notwendig fragmentarischen Beobachtungen kann jedoch wohl das eine festgehalten werden: Der Schweizer Theologe Hans Urs von Balthasar hat das Zweite Vatikanische Konzil insofern und nur insofern rezipiert, als er seinem ekklesiologischen Leitbild und seiner theologisch-spirituellen Grundidee auch nach dem Konzil treu blieb, sie jedoch in Abwehr abwegiger Konzilsrezeptionen schärfer, umgreifender und zum Teil auch polemisch ausformuliert hat.

Peter HENRICI
em. Weihbischof der Diözese Chur

Zusammenfassung

Balthasars Verhältnis zum Konzil kann als ein Drama in drei Akten und einem Epilog verstanden werden. Er war ein Vorläufer des Konzils mit seiner Vermittlung der «*théologie nouvelle*» in den deutschen Raum, seiner ökumenischen Haltung, seiner Betonung der Rolle der Laien und vor allem in der Schrift *Schleifung der Bastionen*. Am Konzil selbst hat er nicht teilgenommen, was ihm nicht ungelegen kam. Er war den Bischöfen zu fremd und in Rom verdächtig. Nach dem Konzil wehrte er in drei polemischen Schriften jede verkürzte Konzilsrezeption ab und stellte den Ernst der christlichen Liebe in den Vordergrund. Deshalb galt er fortan als reaktionär. In der Nachkonzilszeit setzte er als Mitglied der Internationalen Theologenkommission und Mitbegründer der Zeitschrift *Communio* seine frühen Bemühungen um eine Vermittlung von Kirche und Welt in betonter Christozentrik fort.

Résumé

Les rapports de Balthasar avec le concile peuvent se comprendre comme un drame en trois actes et un épilogue. Sa propagation de la «*nouvelle théologie*» dans l'espace allemand, sa position œcuménique, l'importance qu'il donne aux laïcs et surtout son texte *Schleifung der Bastionen* (*Raser les bastions*) en firent un précurseur du concile. Il ne participa pas au concile même, peu connu par les évêques et suspect aux yeux de Rome ; cela lui convint. Après le concile, il produisit trois écrits polémiques dans lesquels il contesta chaque version abrégée de la réception du concile et rappela l'importance primordiale de l'amour chrétien. Depuis lors, il fut réputé réactionnaire. À l'époque post-conciliaire, en tant que membre de la Commission théologique internationale et fondateur de la revue *Communio*, il reconduisit ses efforts d'antan de transmettre une conception clairement christocentrique de l'Église et du monde.

OSCAR CULLMANN UND DAS ZWEITE VATIKANISCHE KONZIL

1. Einleitung

In der deutschsprachigen evangelischen Theologiegeschichtsschreibung sowie in der neutestamentlichen Fachwissenschaft¹ fristet Oscar Cullmann ein Schattendasein². Sein heilsgeschichtlicher Ansatz wurde mehr in der katholischen als in der deutschsprachigen evangelischen Theologie rezipiert. In der weltweiten Ökumene fand er so grosse Aufmerksamkeit, dass seine Schriften immerhin in zehn verschiedenen Sprachen vorliegen.

Diese für den deutschsprachigen Raum zu konstatierende zurückhaltende Rezeption wird bei der Durchsicht neuerer theologiegeschichtlicher Überblickswerke rasch deutlich³. Der 2002 veröffentlichte, umfangreiche

¹ Leonhard GOPPELT bezog sich in seiner *Theologie des Neuen Testaments* (3. Auflage, Göttingen, 1991) u. a. auf Cullmann. Ulrich WILCKENS erklärte 1995 in einer Rezension von Cullmanns Buch *Das Gebet im Neuen Testament* (Tübingen, 1994): «Oscar Cullmann gehört zweifellos zu den Grossen der neutestamentlichen Wissenschaft dieses Jahrhunderts» (Ulrich WILCKENS, in: *Theologische Literaturzeitung*, 129, 1995, S. 437-439). Siehe auch Otto MERK, «Zum 90. Geburtstag von Oscar Cullmann», in: DERS., *Wissenschaftsgeschichte und Exegese. Gesammelte Aufsätze zum 65. Geburtstag*, hg. von Roland GEBAUER, Martin KARRER und Martin MEISER, Berlin/New York, 1998, S. 231-234; zunächst erschienen in: *Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel. Theologe*, Bd. 20, Frankfurt am Main/Leipzig, 1992, S. 182-184; ferner Otto MERK, «Oscar Cullmann», in: *Quellenkunde der deutschen Literaturgeschichte*, hg. von Heiner SCHMIDT, Bd. 5, Duisburg, 1995, S. 55-60.

² Siehe allerdings Karl-Heinz SCHLAUDRAFF, «Heil als Geschichte»? *Die Frage nach dem heilsgeschichtlichen Denken, dargestellt anhand der Konzeption Oscar Cullmanns*, Tübingen, 1988; ferner Hans-Georg HERMESMAN, *Zeit und Heil. Oscar Cullmanns Theologie der Heilsgeschichte*, Paderborn, 1979; Theodore Martin DORMAN, *The Hermeneutics of Oscar Cullmann*, Lewiston (New York), 1991; Pierre PRINGENT, «Oscar Cullmann», in: *RGG*⁴, Bd. 2, 1999, S. 503f.

³ Neuere theologiegeschichtliche Werke nennen Cullmann meist nicht; vgl. beispielsweise: *Metzler-Lexikon christlicher Denker. 700 Autorinnen und Autoren von den Anfängen des Christentums bis zur Gegenwart*, hg. von Markus VINZENT, Stuttgart/Weimar, 2000 oder Heinz ZÄHRNT, *Die Sache mit Gott. Protes-*

Band *Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert* des Hamburger systematischen Theologen Hermann Fischer⁴ beispielsweise erwähnt Cullmann mit keinem Wort. Die Darstellung der *Protestantischen Theologie der Neuzeit* von Jan Rohls notiert wenigstens in aller Kürze Cullmanns heilsgeschichtlichen Entwurf⁵ und verweist darauf, dass Cullmanns Konzept der Heilsgeschichte «vor allem im französischen Katholizismus bei den Vertretern der Nouvelle théologie eine lebhafte Diskussion» ausgelöst habe⁶. Ferner nennt er Cullmanns Engagement für die Ökumene, die in seinen Entwurf «Einheit durch Vielfalt» mündete⁷. Auf die Rolle Cullmanns im Kontext des Zweiten Vaticanums geht Rohls hingegen nicht ein.

Der mangelnden Würdigung Cullmanns durch weite Teile der deutschsprachigen universitären Theologie stehen allerdings überaus positive Voten aus der Welt der Ökumene gegenüber. So formulierte der Schweizer Theologe Lukas Vischer (1926-2008) im Januar 1999 im Auftrag des Ökumenischen Rates der Kirchen in einem Nachruf auf Cullmann:

Cullmann hinterlässt ein eindrucksvolles theologisches Oeuvre: Arbeiten über das neue Testament, die frühe Kirchengeschichte und als roter Faden durch das Ganze zahlreiche Schriften über ökumenische Themen. Noch wichtiger war jedoch seine Funktion als theologischer Lehrer. Er mochte auf den ersten Blick ausschliesslich mit eigenen Fragen beschäftigt sein, in Wirklichkeit begleitete er seine Studenten mit grosser Aufmerksamkeit. Alles prädestinierte Cullmann für ein ökumenisches Engagement. Seine Herkunft aus Strassburg, der Stadt des Reformators Martin Bucer, seine Zweisprachigkeit und seine Leidenschaft für das «Wesentliche» im christlichen Glauben. Ohne sein lutherisches Erbe zu verleugnen, lehrte er während vieler Jahre an der reformierten Fakultät in Basel. Seine Aufenthalte in Rom an der Waldenser-Fakultät gaben ihm Gelegenheit zu zahlreichen Kontakten mit römisch-katholischen Partnern. Seine unkomplizierte, heilsgeschichtlich ausgerichtete Theologie wurde auch in Rom günstig aufgenommen. Sein Buch über «Petrus – Jünger, Apostel, Märtyrer» (1952) legte den Grund für ein sachliches Gespräch über ein delikates interkonfessionelles Thema. Zu einer Zeit, als Kontakte auf höchster Ebene ungewöhnlich waren, wurde er von den Päpsten Pius XII., Johannes XXIII. und vor allem Paul VI. empfangen. Karl Barth spottete: «Auf deinem

tantische Theologie im 20. Jahrhundert, 3. Auflage, München, 1996. *Das Personenlexikon Religion und Theologie* (hg. von Martin GRESCHAT, Göttingen, 1998, S. 96) bietet immerhin einen Kurzeintrag von Markus Müller.

⁴ Stuttgart, 2002.

⁵ Jan ROHLS, *Protestantische Theologie der Neuzeit*, Bd. 2: *Das 20. Jahrhundert*, Tübingen, 1997, S. 520.

⁶ *Ebd.*

⁷ *Ebd.*, S. 697f.

Grabstein, Oscar, wird stehen: Hier ruht der Berater dreier Päpste.» Später führte Barth dann allerdings selbst einen gross angelegten Besuch in Rom durch. Cullmann wurde persönlich als Beobachter an das Zweite Vatikanische Konzil eingeladen, und seine Stimme wurde von vielen mit besonderer Aufmerksamkeit gehört. Aus Gesprächen mit Paul VI. wuchs der Plan eines ökumenischen Instituts in Jerusalem⁸.

Deshalb ist es durchaus zutreffend, wenn Cullmanns Schüler und Nachfolger in Basel, Rudolf Brändle, in einem Artikel des Historischen Lexikons der Schweiz erklärt, dass Cullmann «als eminenter Mittler zwischen verschiedenen Sprachkulturen, theologischen Konzeptionen und Konfessionen wirkte» und «zu den bedeutendsten protestantischen Theologen des 20. Jahrhunderts zählt⁹». Wer aber war dieser so ambivalent wahrgenommene Theologe, der auch als «Vater des Ökumenismus¹⁰» bezeichnet wird? Einige wenige biographische Anmerkungen sollen diese Frage kurz beantworten¹¹.

2. Biographische Notizen

Oscar Cullmann wurde am 25. Februar 1902 in Strassburg als jüngstes Kind von neun Geschwistern im Haus eines Gymnasiallehrers geboren¹². Er stu-

⁸ <http://www.wfn.org/1999/01/msg00112.html> (Stand vom 22. Dezember 2008).

⁹ Rudolf BRÄNDLE, «Oscar Cullmann», in: *Historisches Lexikon der Schweiz*, Bd. 3, Basel, 2004, S. 548.

¹⁰ So Rudolf BRÄNDLE, «Grosser Lehrer und Pontifex der Ökumene», <http://www.ref.ch/rna/meldungen/1851.htm> (Stand vom 20. Januar 2009). Im Band *Wegbereiter der Ökumene im 20. Jahrhundert*, hg. von Christian MÖLLER [u.a.], Göttingen, 2005, fand er erstaunlicherweise dennoch keine Aufnahme.

¹¹ Zur Biographie siehe neben BRÄNDLE auch Karl Heinz SCHLAUDRAFF, «Oscar Cullmann (*1902). Neutestamentliche Theologie in heilsgeschichtlicher Perspektive», in: *Gegen die Gottvergessenheit. Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert*, hg. von Stephan LEIMGRUBER und Max SCHOCH, Basel/Freiburg/Wien, 1990, S. 206-222; Karlfried FROELICH, «Oscar Cullmann. Ein Leben für die grössere Ökumene. Zugleich ein Vorwort», in: DERS. (Hg.), *Testimoni Ocumena in honorem Oscar Cullmann*, Tübingen, 1982, S. 1-27. Siehe ferner Oscar CULLMANN, «Autobiographische Skizze (1960)», in: DERS., *Vorträge und Aufsätze 1925-1962*, hg. von Karlfried FROELICH, Tübingen/Zürich, 1966, S. 683-687; Klaus-Gunther WESSELING, «Oscar Cullmann», in: *Biographisch-Bibliographische Kirchenlexikon*, Bd. 27, Nordhausen, 2007, S. 294-330 (mit umfangreicher Bibliographie); Eugen RUCKSTUHL, «Oscar Cullmann», in: *LThK*³, Bd. 2, Freiburg i.Br., 1994, S. 1357-1358.

¹² Rudolf BRÄNDLE (Hg.), *Bibelauslegung und ökumenische Leidenschaft: die Beiträge des Wissenschaftlichen Symposiums aus Anlass des 100. Geburtstags von Oscar Cullmann (= De l'exégèse du Nouveau Testament à l'engagement œcuménique)*, Theologische Zeitschrift, 57, 2002. Ich hatte in Basel zweimal die Gelegenheit,

dierte klassische Philologie und Theologie in Strassburg und Paris. Das Aufkommen der formgeschichtlichen Methode begrüßte Cullmann als Befreiung, wie in seiner ersten Veröffentlichung *Les Récentes Études sur la formation de la tradition évangélique*¹³ deutlich wurde. Nach dem Studium folgte 1924 zunächst eine Anstellung als Griechisch- und Deutschlehrer an der Pariser École des Batignolles. In dieser Zeit setzte er seine theologischen Studien in Paris fort. Zwei Jahre später kehrte er in seine Heimatstadt zurück, um die Studienleiterstelle am Strassburger Thomasstift zu versehen. In dieser Zeit verfasste er unter der Anleitung von Guillaume Baldensperger (1856-1936)¹⁴ seine Dissertation *Le Problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin. Étude sur le rapport entre le gnosticisme et le judéochristianisme*¹⁵. Von 1930-1938 lehrte er zunächst an der Faculté de Théologie protestante in Strassburg und war dann vierunddreissig Jahre, von 1938 bis 1972, Professor für Neues Testament sowie für Alte und Mittlere Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Basel¹⁶. Gleichzeitig lehrte er in Paris an verschiedenen Fakultäten. In den Jahren 1959, 1962 und 1966 dozierte er zudem am Union Theological Seminary in New York. Weitere Gastdozenturen in Rom, in Skandinavien, England und den USA seien wenigstens noch summarisch erwähnt. Cullmann verstarb im Alter von knapp 97 Jahren am 16. Januar 1999 in Chamonix.

Seine Forschungsschwerpunkte bildeten das Judentum, die Christologie, der urchristliche Gottesdienst und die Heilsgeschichte¹⁷. Zu sei-

Cullmann persönlich zu erleben. Die erste Begegnung fiel in das Jahr 1989: Anlässlich eines Festaktes zur Verleihung des theologischen Ehrendoktors an Carl Friedrich von Weizsäcker war ich Cullmanns Tischnachbar. Die zweite Begegnung erfolgte bei der Feier seines 90. Geburtstages in der Basler Peterskirche. Zwei Begegnungen, bei denen die Besonderheit dieses Theologen deutlich wurde.

¹³ Erschien in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 5, 1925, S. 459-477; 564-579. Die deutsche Bearbeitung erschien unter dem Titel «Die neuen Arbeiten zur Geschichte der Evangelientradition», in: DERS., *Vorträge und Aufsätze 1925-1962*, a.a.O., S. 41-89.

¹⁴ Zur Person siehe Alfred KRAFFT, «Guillaume Baldensperger», in: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 1, Berlin, 1953, S. 549f.; *Deutsche Biographische Enzyklopädie der Theologie und der Kirchen*, Bd. 1, München, 2005, S. 83; sowie Otto MERK, «Wilhelm (Guillaume) Baldensperger», in: DERS., *Wissenschaftsgeschichte*, a.a.O., S. 175-186.

¹⁵ Paris, 1930, (*Études d'histoire et de philosophie religieuse*, 23).

¹⁶ Diesen Lehrstuhl hatten zuvor Eberhard Vischer und Franz Overbeck inne.

¹⁷ Zu seinen Veröffentlichungen siehe die Bibliographien: Willy RORDORF, «Bibliographia Cullmanniana (1925-1961)», in: *Neotestamentica et Patristica. Festschrift zum 60. Geburtstag Oscar Cullmanns*, hg. von Willem Cornelis van UNNIK, Leiden, 1962, S. IX-XIX; sowie Heiko HECK, «Bibliographia Cullmanniana (1962-1971)», in: *Neues Testament und Geschichte. Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament. Festschrift zum 70. Geburtstag von Oscar Cullmann*, hg. von Heinrich

nen wichtigsten Werken zählen *Christus und die Zeit*¹⁸, *Petrus. Jünger, Apostel, Märtyrer*¹⁹, *Die Christologie des Neuen Testaments*²⁰ sowie *Heil als Geschichte*²¹. In jüngerer Zeit erntete 1986 Cullmanns Entwurf der Ökumene Beachtung²². Doch schon vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil hatte sich Cullmann immer wieder und in einem solchen Mass in das ökumenische Gespräch eingebracht, dass er eine Einladung als persönlicher Gast zum Zweiten Vatikanischen Konzil erhielt.

Cullmann pflegte schon früh intensiven Kontakt mit katholischen Theologen und avancierte zudem für einige Katholiken zu einem wichtigen theologischen Lehrer²³. Von Basel aus stand er beispielsweise mit Hans Urs von Balthasar (1905-1988) und Otto Karrer (1888-1976)²⁴ in engem Kontakt. Für seine Beziehungen zur römischen Kirche spielten freilich seine regelmäßigen Aufenthalte in Rom eine wichtige Rolle. Neben Erik Peterson (1890-1960) traf er dort mit Exegeten des Päpstlichen Bibelinstituts zusammen²⁵.

BALTENSWEILER und Bo REICKE, Zürich/Tübingen, 1972, S. 329-344; sowie den Artikel von WESSELING, a.a.O.

¹⁸ Oscar CULLMANN, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zollikon/Zürich, 1946.

¹⁹ Oscar CULLMANN, *Petrus. Jünger, Apostel, Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem*, Zürich, 1952.

²⁰ Oscar CULLMANN, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1957.

²¹ Oscar CULLMANN, *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, Tübingen, 1965.

²² Oscar CULLMANN, *Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung*, 2. Auflage, Tübingen, 1990.

²³ So Karl Kardinal LEHMANN, «Einheit durch Vielfalt – heute. Katholische Reflexionen zum ehrenden Gedenken an Oscar Cullmann», in: *Theologische Zeitschrift*, 58, 2002, S. 280-290 (280).

²⁴ Viktor CONZEMIUS, «Otto Karrer», in: *LThK*³, Bd. 5, Freiburg i.Br., 1996, S. 1265; DERS., *Otto Karrer. Theologe des Aggiornamento 1888-1976. Gedenkschrift zum 100. Geburtstag*, Zürich, 1989; DERS., *Gottes Spurensuche. Zwanzig christliche Profile der Neuzeit*, Freiburg im Breisgau, 2002 (zu Karrer: S. 265-280); Liselotte HÖFER/Viktor CONZEMIUS, *Otto Karrer, Kämpfen und Leiden für eine weltoffene Kirche*, Freiburg i.Br., 1985 (mit ausführlicher Bibliographie); *Begegnung der Christen. Otto Karrer zum 70. Geburtstag*, hg. von Maximilian ROESLE und Oscar CULLMANN, Stuttgart, 1959 (mit ausführlicher Bibliographie, S. 25-36); Wolfgang W. MÜLLER, «Otto Karrer. Eine Lebensskizze», in: *Otto Karrer. Fundamente und Praxis der Ökumene gestern und heute*, hg. von DEMS., Berlin, 2004, S. 8-33; Dietrich WIEDERKEHR, «Otto Karrer. Der ökumenische Seelsorger», in: DERS., *Für einen befreienden Glauben. Drei Theologen als Wegbereiter*, Luzern, 2005, S. 48-75.

²⁵ Dieses Institut wurde immer wieder von konservativen katholischen Kreisen angegriffen; 1961 kam es zu einer offensiven Kampagne vor allem der Lateran-Universität gegen das Institut und gegen seine Verwendung der historisch-kritischen Me-

Cullmann schuf sich in Frankreich und Italien bereits vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil ein einzigartiges kommunikatives Netzwerk, so dass er im Vatikan schon bei den ersten Überlegungen bezüglich nicht-katholischer Konzilsbeobachter genannt wurde. Möglicherweise hatte dabei auch sein 1958 erschienenes Buch *Katholiken und Protestanten* eine massgebliche Rolle gespielt. Letztlich entscheidend war jedoch sein übergeordneter Wille, für den auch das genannte Buch steht, einen ökumenischen Diskurs mit Rom zu ermöglichen. Deshalb war ihm der Dialog mit der römischen Theologie ein zentrales Anliegen. Vor allem auf dem Gebiet der Bibelwissenschaften war es durch die Enzyklika *Divino afflante Spiritu* (1943) zu einer forcierten Neuorientierung und zu fruchtbaren ökumenisch-exegetischen Gesprächen gekommen²⁶. Schliesslich gehörte Cullmann 1951 auch zu den Gründungsmitgliedern der *Studiorum Novi Testamenti Societas*. Diese Gesellschaft sah er als zentrales ökumenisches und internationales Institut für die ökumenische Zusammenarbeit an.

Neben der wachsenden ökumenischen Dialogbereitschaft und den interkonfessionellen Annäherungen auf dem Gebiet der biblischen Exegese war es vor allem Cullmanns heilsgeschichtlicher Ansatz, der in den fortschrittlicher gesinnten Teilen des römischen Katholizismus erstaunliche Beachtung fand²⁷. Diese heilsgeschichtliche Perspektive entwickelte er während des Zweiten Weltkrieges und veröffentlichte sie zunächst unmittelbar nach Kriegsende 1946 in seinem Buch *Christus und die Zeit*. Dieses Werk erschien in einer Zeit, als die katholische Kirche intensiv darum rang, das scholastische Denken stärker für eine geschichtliche Betrachtung zu öffnen²⁸. Für dieses Anliegen steht exemplarisch und in besonderer Weise der Theologe

thode. Man warnte vor dem «nordischen Nebel», der in das sonnige Rom eindrange; so Klaus SCHATZ, «Vatikanum II», in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 34, Berlin 2002, S. 541-552 (hier: S. 542).

²⁶ Siehe dazu Peter HENRICI, «Das Heranreifen des Konzils in der Vorkonzilstheologie», in: *Zweites Vatikanum. Vergessene Anstösse, gegenwärtige Fortschreibungen*, hg. von Günther WASSILOWSKY, Freiburg i.Br., 2004, S. 55-70.

²⁷ Auffallend ist auch, dass die zahlreichen Dissertationen über Cullmann vornehmlich von katholischen Theologen stammen. Siehe dazu Karlfried FROELICH, *Testimonia Oecumenica: in honorem Oscar Cullmann octogenarii die...*, Tübingen, 1982, S. 11. Siehe aber auch Ekkehard STEGEMANN, «Cullmanns Konzept der Heilsgeschichte in seiner Zeit», in: *Bibelauslegung und ökumenische Leidenschaft. Die Beiträge des Wissenschaftlichen Symposiums aus Anlass des 100. Geburtstags von Oscar Cullmann*, *Theologische Zeitschrift*, 57, 2002, S. 232-242.

²⁸ Siehe beispielsweise dazu die Auseinandersetzung von Jean DANIELOU, *Vom Geheimnis der Geschichte*, Stuttgart, 1955 (frz. Paris, 1955).

Yves-Marie-Joseph Congar (1904-1995)²⁹, mit dem Cullmann in regem Austausch stand.

Cullmanns Einfluss auf die Entwicklungen der katholischen Theologie nach dem Zweiten Weltkrieg fasste vor wenigen Jahren Kardinal Karl Lehmann wie folgt zusammen: «Bei dem Versuch, einem heilsgeschichtlich orientierten Denken mehr zum Durchbruch zu verhelfen, wurde Cullmann zu einem grossen Anreger der katholischen Theologie, was für das Verständnis der Ansätze des Zweiten Vatikanischen Konzils wichtig bleibt³⁰.» Diese Einschätzung wird durch ein Votum des gegenwärtigen Papstes nachdrücklich unterstrichen. Denn Papst Benedikt XVI. liess sich in den frühen 1950er Jahren durch Cullmanns Buch *Christus und die Zeit* «ganz neue Horizonte eröffnen». Diese Wertschätzung formulierte der Papst als damaliger Erzbischof von München und Freising 1982 in einem Grusswort anlässlich des 80. Geburtstages von Cullmann, indem er erklärte:

Zufällig fiel mir sein Buch «Christus und die Zeit» in die Hände, das mir ganz neue Horizonte eröffnete. Hier begegnete ich einer Exegese, die streng dem Text verpflichtet war, aber nicht am Buchstaben klebte, sondern den Zusammenhang des Ganzen erkennen liess. Nicht weniger fesselte mich die ökumenische Dimension dieses Buches, das mit dem Problem der Metaphysik und des Zeitbegriffs an die Grundentscheidungen der alten Kirche rührte, andererseits aber auch neue Möglichkeiten des Verstehens schuf, so etwa für die brennende Frage der Parusieverzögerung, die mich damals besonders beschäftigte. Bald darauf erschien Cullmanns Petrusbuch, das mich durch die Redlichkeit seiner Auslegung, durch die Gründlichkeit seiner Information und wiederum durch die Möglichkeiten ökumenischen Dialogs nicht weniger faszinierte als das vorherige Werk. Nun versuchte ich alles zu bekommen, was Cullmann geschrieben hatte und mühte mich, die wesentlichen Intentionen seines Denkens in meine Theologie zu integrieren; besonders wichtig wurde mir die Grundanschauung von der Heilsgeschichte, die ich mit dem metaphysischen Anliegen der katholischen Theologie vermitteln wollte – eine Intention, die mich bis zur Stunde beschäftigt³¹.

²⁹ Zu Leben und Bibliographie siehe Michael DENEKEN, «Yves Kardinal Congar. Der Theologe der Ökumene im 20. Jahrhundert in Frankreich», in: *Wegbereiter der Ökumene im 20. Jahrhundert*, a.a.O., S. 255-271; Ekkart SAUSER, «Yves Congar», in: *Biographisch-Bibliographische Kirchenlexikon*, Bd. 21, Nordhausen, 2003, S. 282-285; ferner Maria OSNER, «Yves Congar», in: *LThK*³, Bd. 2, Freiburg i.Br., 1993, S. 1295-1296.

³⁰ Karl LEHMANN, «Einheit durch Vielfalt – heute», a.a.O., S. 281. Lehmann nennt als weitere Beispiele neben Congar die heilsgeschichtlich orientierte Dogmatik *Mysterium salutis*, die von Johannes Feiner und Magnus Löhrer herausgegeben, in Einsiedeln 1965-1981, erschien (vgl. den Beitrag von M. Delgado in diesem Band).

³¹ Abgedruckt in: Karlfried FROELICH, *Testimonia*, a.a.O., S. 230f.

Und weiter erklärte Ratzinger: «Ohne Cullmann wäre die Grundperspektive meiner ‹Eschatologie› nicht möglich geworden, ja, die Grundprägung meiner Theologie, wie ich sie in meiner Tübinger Antrittsvorlesung dargestellt habe, ist ihm wesentlich verpflichtet. Darüber hinaus bleibt er für mich einer der grossen ökumenischen Brückenbauer und ein beispielhafter Christ, der in der Wirrnis wechselnder Modetheorien unbeirrbar von der Schrift her gläubige und darum auch vernünftige Theologie betreibt.³²»

Ratzinger sprach schliesslich über die genannte theologische Würdigung hinaus dankbar von seiner Freundschaft zu Cullmann, die sich ihm während des Zweiten Vatikanischen Konzils als «grosses Geschenk» erschlossen hatte. Insofern müsste das zu Beginn zitierte Votum Karl Barths ergänzt werden, da Cullmann nicht nur drei, sondern vier Päpste «beriet».

Die vielfältige Würdigung und Wertschätzung innerhalb der katholischen Kirche sowie die zahlreichen persönlichen Kontakte zu ihren massgeblichen Persönlichkeiten – wie vornehmlich zum Leiter des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen³³, Kardinal Augustinus Bea (1881-1968)³⁴ – führten schliesslich dazu, dass Cullmann als persönlich geladener Konzilsbeobachter am Zweiten Vatikanischen Konzil³⁵ teilnehmen konnte³⁶.

³² Ratzinger in: *Ebd.*, S. 230.

³³ Heute ist es der Rat für die Förderung der Einheit der Christen.

³⁴ Zu Bea siehe: Stjepan SCHMIDT, *Augustin Bea. Der Kardinal der Einheit*, Graz [u.a.], 1989; Klaus von ZEDTWITZ, «Augustin Kardinal Bea. Gemeinsam dem Ziel entgegen», in: *Wegbereiter der Ökumene im 20. Jahrhundert*, a.a.O., S. 91-108. Stanislas LYONNET, «Le Cardinal Bea et le développement des études bibliques», in: *Rivista Biblica*, 16, 1968, S. 371-392.

³⁵ Zum Konzil siehe vor allem: *Storia del Concilio Vaticano II*, hg. von Giuseppe ALBERIGO, 5 Bde., Bologna, 1996-2001; dt.: *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, hg. von Klaus WITTSTADT, Mainz, 1997ff. Ferner Klaus SCHATZ, «Vatikanum II», in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 34, 2002, S. 541-552; Otto Hermann PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte, Verlauf, Ergebnisse, Nachgeschichte*, Würzburg, 1993; *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, hg. von Franz Xaver KAUFMANN und Arnold ZINGERLE, Paderborn, 1996; *Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung*, hg. von Peter HÜNERMANN, Paderborn, 1998. Zur Wirkungsgeschichte vgl. *Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte*, hg. von Franz Xaver BISCHOF und Stephan LEIMGRUBER, Würzburg, 2004. Die Konzilsdokumente bietet: *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen*, hg. von Peter HÜNERMANN, Freiburg i.Br., 2004, (= Bd. 1 von *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hg. von DEMS. und Bernd Jochen HILBERATH).

³⁶ Das Thema «Oscar Cullmann und das Zweite Vatikanische Konzil» ist vielschichtig und bedürfte einer umfassenden Aufarbeitung, die im Rahmen dieses Beitrags allerdings nicht geleistet werden kann. Zahlreiche Fragestellungen bieten sich an: Ne-

3. Oscar Cullmann als Konzilsbeobachter

Oscar Cullmann nahm insofern in einer besonderen Rolle am Konzil teil, da er als Beobachter keine Kirche vertrat, sondern wegen seiner theologischen Verdienste eingeladen worden war. Er zählte zu den zunächst vierundfünfzig Beobachtern aus den anglikanischen und evangelischen Kirchen. Yves Congar beschrieb das Verfahren der Auswahl der Beobachter und betonte deren «unendlich segensreiches Wirken³⁷». Auch der mit Cullmann eng verbundene Kardinal Augustinus Bea hob nach dem Ende des Konzils die grosse Bedeutung der Beobachter für den Verlauf des Konzils hervor³⁸.

Das Verfahren bei der Auswahl der Konzilsgäste war präzise geregelt, weil offizielle Ablehnungen der Einladungen verhindert werden sollten. Deshalb erfolgte zunächst eine informelle sondierende persönliche Anfrage, bevor im Falle einer positiven Reaktion eine formelle Einladung ausgesprochen wurde. Anders als beim Ersten Vatikanischen Konzil, wo sich Pius IX. (1846-1878) an einzelne protestantische Persönlichkeiten gewandt hatte, wollte sich Johannes XXIII. (1958-1963) ausdrücklich an Kirchen und Kirchengemeinschaften wenden. Zudem entschied er sich aber, zusätzlich persönliche Einladungen auszusprechen, wie beispielsweise an Cullmann³⁹. Diese Öffnung hing zweifelsohne auch mit dem im Juni 1960 gegründeten Einheitssekretariat zusammen. Die Funktion der Gäste war zwar offiziell eine

ben der Frage des Einflusses von Cullmann auf die theologischen Entscheidungen des Konzils oder auf Personen kann danach gefragt werden, wie Cullmann das Konzil interpretiert, theologisch und ökumenisch deutet. Will man als Kirchenhistoriker diesen Fragen nachgehen, so ist man auf eine entsprechende Quellenbasis angewiesen, die neben dem gedruckten Werk auch seine unveröffentlichten Texte, Briefe und Anmerkungen umfasst. Mir war bedauerlicherweise der Nachlass von Oscar Cullmann nicht zugänglich.

³⁷ Zur Rolle der «Beobachter» siehe Yves CONGAR, «Die Rolle der «Beobachter» in der Entwicklung der Ökumene», in: Karlfried FROELICH (Hg.), *Ökumene. Möglichkeiten und Grenzen heute*, Tübingen, 1982, S. 50-62 (Zitat 55); ferner Bernd Jochen HILBERATH, «Theologischer Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus», in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hg. von Peter HÜNERMANN und DEMS., Bd. 3, Freiburg i.Br./Basel/Wien, 2005, der auf den S. 85-88 die Rolle der Beobachter beschreibt. Papst Johannes XXIII. hatte schon am 30. August 1959 die Möglichkeit von Beobachtern angedeutet und ein Jahr später ihre Zulassung bekräftigt. Die Zahl der Beobachter stieg von 54 in der ersten Session bis auf 106 in der vierten. Davon waren aus den reformatorischen Kirchen in den vier Sessionen 28, 33, 36, 47 eingeladen (Zahlen nach HILBERATH, «Kommentar», S. 87).

³⁸ Siehe dazu Bernd Jochen HILBERATH, «Theologischer Kommentar», a.a.O., S. 87f.

³⁹ Yves CONGAR, «Die Rolle der «Beobachter»», a.a.O., S. 55: «Dies hinderte nicht, dass auch persönliche Einladungen ergingen wie die an meinen Freund, Professor Oscar Cullmann, dem später Paul VI. von ganzem Herzen zugetan war.»

rein beobachtende, ging aber in vielerlei Hinsicht darüber hinaus. Die Präsenz der Beobachter hatte vielmehr – um mit den Worten Congars zu sprechen – «eine eindrückliche religiöse Dimension⁴⁰». Diese zeigte sich im gemeinsamen Gebet und durch das Wecken gegenseitigen Verständnisses. Congar fasste die Rolle der Gäste wie folgt zusammen: «Ihre blosse Gegenwart hat dazu beigetragen, bei den Konzilsvätern das Verständnis für das Positive am Christentum der anderen zu wecken. Dabei spielten die persönlichen Qualitäten der Beobachter eine Rolle, denn das Element des Vertrauens in eine solche Persönlichkeit war auf dem Konzil von wesentlicher Bedeutung. Ihre Präsenz wirkte durch sich selbst⁴¹.» Als konkrete Beispiele dieses neuen Austauschs nannte er die Gespräche zwischen Kristen Ejner Skydsgaard⁴² (1902-1990) und Paul VI. (1963-1978) zum Thema einer historischen und durch die Bibel gespeisten Theologie sowie Cullmanns Anregung einer heilsgeschichtlichen Theologie⁴³.

Über das bislang Berichtete ist zudem zu erwähnen, dass sich die Konzilsbeobachter durchaus indirekt in die Entscheidungen des Konzils einbringen konnten. Jeden Dienstagnachmittag wurden sie nämlich ins Hotel Columbus eingeladen, um mit Mitgliedern des Sekretariats von Kardinal Bea über Fragen der Sitzungen zu diskutieren⁴⁴. So konnten ihre Voten durchaus ihren Weg zu den Verfassern der Konzilstexte finden. Neben den zahlreichen persönlichen und privaten Begegnungen sind schliesslich nicht die Vorträge

⁴⁰ *Ebd.*, S. 56.

⁴¹ *Ebd.*, S. 56, der ein Votum des Sekretärs des französischen Episkopats, Gérard De-fois, zitiert: «Fraglos zum ersten Male auf einem Konzil spielten die offiziellen Beobachter, deren Funktion ja nur eine beratende sein konnte, eine Zeugenrolle und hinderten die Versammlung, sich in ihrer eigenen Sprache festzureden. Die ökumenische Ausrichtung von Änderungsvorschlägen war beispielsweise oft ein entscheidendes Kriterium.»

⁴² Kristen Ejner SKYDSGAARD [u.a.] (Hg.), *Konzil und Evangelium: lutherische Stimmen zum kommenden römisch-katholischen Konzil*, Göttingen, 1962; Kristen Ejner SKYDSGAARD/Lukas VISCHER (Hg.), *Schrift und Tradition. Untersuchung einer theologischen Kommission*, Zürich, 1963.

⁴³ Paul VI. nahm diese Gedanken nicht nur auf, sondern schuf das zwischen Jerusalem und Bethlehem gelegene Ökumenische Institut in Tantur, für das Cullmann sehr viel getan hat, so Yves CONGAR, «Die Rolle der ‹Beobachter›», a.a.O., S. 57.

⁴⁴ Oscar CULLMANN, «Zwischen zwei Konzilssessionen», in: DERS. und Lukas VISCHER, *Zwischen zwei Konzilssessionen. Rückblick und Ausschau zweier protestantischer Beobachter*, Zürich, 1963, S. 5-38 (hier S. 9). Beim Empfang des Sekretariats für die Beobachter am 18. Oktober 1963 hielt Cullmann eine «Rede auf das Sekretariat der Einheit», in der er forderte, dass alle Kirchen ein Sekretariat für die Vereinigung einrichteten, da ein Weltrat der Kirchen nicht genüge. Die Rede ist abgedruckt in: Johann Christoph HAMPE, *Ende der Gegenreformation? Das Konzil. Dokumente und Deutung*, Stuttgart/Mainz, 1964, S. 400-401.

zu vergessen, die beispielsweise Oscar Cullmann vor Bischöfen hielt. Insgesamt gesehen zeigen diese vielfältigen Verbindungen, Treffen und Gespräche, warum der Konzilshistoriker Giuseppe Alberigo (1926-2007) mit Blick auf diese kirchliche Versammlung von einem «kommunikativen Ereignis⁴⁵» sprach.

Vier Tage vor der Eröffnung des Konzils erschienen am Sonntag, dem 7. Oktober 1962, in der *Basler Nationalzeitung* unter dem Titel «Das II. Vatikanische Konzil. Was katholische und was evangelische Christen von ihm erwarten⁴⁶» zwei Beiträge. Neben dem Beitrag Cullmanns «Kein Unions- aber vielleicht ein Reformkonzil»⁴⁷ äusserte sich Otto Karrer, der heute als Wegbereiter des Konzils gilt⁴⁸. Letzter beleuchtete die «Nah- und Fernziele» und verlied der allgemeinen Überraschung über die Einberufung des Konzils Ausdruck. Zudem thematisierte er die verbreitete Sehnsucht nach einer kirchlichen Einheit. Deshalb hob er den ökumenischen Anspruch des Papstes hervor, der sich durch die Gründung des Sekretariates für die christliche Einheit und durch die Einladung nicht-römischer Gäste zum Konzil manifestiere. Zudem erklärte Karrer: «Wenn es richtig ist, dass das ökumenische Ziel das eigentlich bestimmende Motiv der Konzilsberufung war, dann müssen nach seiner Intention auch die übrigen Aufgaben des Konzils der innerkatholischen «Anpassung» an die Zeiterfordernisse diesem Leitmotiv entsprechen⁴⁹.» Dieses «Nahziel» der innerkatholischen Erneuerung und der Anpassung habe aber auch gesamtchristliche Konsequenzen. Weitere Gesichtspunkte des Beitrags von Karrer sind die «Aufwertung des Bischofsamtes⁵⁰» sowie die Frage nach den «Laien» in der Kirche. Dabei bedauerte Karrer, dass auf dem Konzil keine Laien vertreten seien, wie das noch in Trient der Fall gewesen sei⁵¹. Insgesamt gesehen formulierte Karrer zurückhaltend ei-

⁴⁵ Giuseppe ALBERIGO, *Storia del Concilio Vaticano II*, a.a.O., Bd. 2, S. 630f.; zitiert bei Klaus SCHATZ, *Vatikanum II*, a.a.O., S. 545.

⁴⁶ *National-Zeitung* (Basel), 463, Sonntag, 7. Oktober 1962, S. 3f.

⁴⁷ *Ebd.* Ob dieser Titel von Cullmann selbst oder von der Redaktion stammt, kann nicht beantwortet werden.

⁴⁸ Siehe Viktor CONZEMIUS, *Otto Karrer. Theologe des Aggiornamento*, a.a.O.

⁴⁹ *National-Zeitung*, 463, Sonntag, 7. Oktober 1962, S. 3.

⁵⁰ «Das Wesen der Kirche als «Vielfalt in der Einheit», als «Ordnung der Liebe» muss wieder deutlicher sichtbar werden; die Kirche ist kein chaotischer Zusammenschluss religiöser Enthusiasten, Amt und Ordnung sind ihr eingestiftet – aber sie ist auch kein geistliches Gegenstück zu absolutistischen Monarchien oder gar zu Diktaturstaaten, die althergebrachte Bezeichnung des Papstes als «Knecht der Knechte Gottes» («servus servorum Dei») ist Kennzeichnung für Sinn und Verantwortung des Obersten Hirtenamtes und nicht eine äussere Bescheidenheitsphrase.» (*Ebd.*)

⁵¹ Ausgewählte Laien wurden als «Auditores» erst ab der zweiten Sitzungsperiode eingeladen.

nige Erwartungen, insgeheim aber warnte er indes vor zu grossen Erwartungen.

In evangelischer Perspektive nahm im zweiten Artikel Oscar Cullmann Stellung. Er hatte diesen Beitrag im Vorfeld des Konzils eigentlich gar nicht schreiben wollen, da er damals der Flut der Publikationen im Vorfeld des Konzils keine weitere hinzufügen wollte. Schliesslich entschied er sich, als «protestantischer Teilnehmer am Konzil» seinem Beitrag eine persönliche Note zu geben⁵². Insgesamt diente der Artikel allerdings eher dazu, allzu euphorische und vor allem falsche Erwartungen respektive Vorstellungen zu korrigieren. Diese Korrektur war deshalb erforderlich, weil das bevorstehende Konzil in der kirchlichen Öffentlichkeit – auch auf protestantischer Seite – eine enorme katalysatorische Wirkung entfaltet hatte.

Wie in späteren Beiträgen auch betonte Cullmann zunächst, dass es sich bei der bevorstehenden Kirchenversammlung keineswegs um ein Unionskonzil handle. Er beschnitt die wild spriessenden ökumenischen Hoffnungen ferner, indem er seine Rolle als Beobachter relativierte: Anders als von manchen Protestanten erwartet, fungierten Cullmann und die anderen evangelischen Gäste nicht in einem konziliaren Einigungsprozess als Verhandlungspartner. Diese völlig unzutreffenden Erwartungen wies Cullmann nachdrücklich mit dem Verweis darauf zurück, dass es sich ausschliesslich um ein innerkatholisches Konzil handle. Die nicht-katholischen Gäste seien einzig und allein als Beobachter eingeladen worden und würden in den Sitzungen weder das Wort ergreifen noch an den Abstimmungen teilnehmen.

Als weitere falsche Erwartung entlarvte Cullmann die Hoffnung, die katholische Kirche würde jene Dogmen abschaffen, die eine Vereinigung der Kirchen verhinderten. Allerdings strich er die – im Vergleich zum Ersten Vatikanum – günstigere Ausgangsposition für Themen der Ökumene hervor und erklärte:

Wie das Ergebnis auch ausfallen mag, sicher ist, dass die so mannigfaltigen Begegnungen der letzten Jahre zwischen Katholiken und Protestanten, sowie die Absicht, in der der Papst das Konzil einberufen hat, heute eine für die genannten Definitionen unendlich viel günstigere Atmosphäre geschaffen hat, als sie 1870 bestand. Was auf dem Gebiet der Definition trotz des Festhaltens am katholischen Dogma alles noch möglich ist, zeigen uns die Veröffentlichungen Dr. Otto Karrers [⁵³] und das hervorragende Werk über das kommende Konzil, das

⁵² *Ebd.*

⁵³ Zu den Schriften Karrers siehe die Bibliographie bei Wolfdietrich von KLOEDEN («Otto Karrer», in: *Biographisch-Bibliographische Kirchenlexikon*, Bd. 3, Nordhausen, 1992, S. 1184-1188). Cullmann dürfte auf Otto KARRER, *Um die Einheit der Christen. Die Petrusfrage. Ein Gespräch mit Emil Brunner, Oskar Cullmann, Hans*

wir dem jungen schweizerischen Theologieprofessor in Tübingen, Hans Küng [⁵⁴], verdanken. Wir dürfen erwarten, dass – auch wenn natürlich das von uns annehmbare Dogma unangetastet bleibt – diese Definitionen unsere Trennung in der Lehre erheblich mindern und künftige Gespräche erleichtern werden⁵⁵.

Damit verbunden, hoffte Cullmann auf eine «Milderung des Absolutismus» innerhalb der römisch-katholischen Kirche⁵⁶.

Insgesamt gesehen erwartete Cullmann von diesem Konzil, dass es die Positionen der Katholischen Kirche festlege, auch wenn dadurch Differenzen zu den Protestanten evident würden. Denn für Cullmann war ein ökumenischer Austausch nur dann möglich und theologisch akzeptabel, wenn der konfessionelle Pluralismus sowie die damit einhergehenden Differenzen nicht verharmlost würden. Aufgrund seiner intimen Kenntnisse des römischen Katholizismus und seiner Erfahrungen im Vorfeld des Konzils hegte Cullmann begründete Hoffnungen auf eine ökumenische Öffnung der Kirchenversammlung. Vor allem zwei Entwicklungen beförderten seine durchaus realistischen Wünsche: Als «ausserordentlich verheissungsvolle Tatsachen» erwähnte er die Einrichtung des Sekretariats zur Förderung der Einheit sowie die Einladung von nicht-katholischen Gästen. Hier zeigte sich nach Cullmann ein historisch bedeutender Perspektivenwechsel, da die Katholische Kirche ernst damit mache, die Protestanten nicht als Ketzer, sondern als «getrennte Brüder» zu betrachten. Diese Entwicklungen sowie die Zulassung von nicht-katholischen Beobachtern zu den Loggien in der Peterskirche wie in den Kommissionssitzungen interpretierte Cullmann als «Revolution» oder in Anlehnung an Kardinal Bea als «Wunder»⁵⁷.

Vor dem Hintergrund dieser Deutung wird auch verständlich, warum sich Cullmann mit Verweis auf seine Bücher über Petrus sowie über Schrift

von Campenhausen, Frankfurt a.M., 1953 (engl. Teilübers. 1963, 3. Auflage, 1970), anspielen.

⁵⁴ Hans KÜNG, *Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit*, 3. Auflage, Wien u.a., 1960.

⁵⁵ *National-Zeitung*, 463, Sonntag, 7. Oktober 1962, S. 3.

⁵⁶ *Ebd.*, S. 4. Bei den genannten Werken handelt es sich um: Hans KÜNG, *Kirche im Konzil*, Freiburg i.Br. [u.a.], 1963; siehe aber auch Hans KÜNG, *Konzil und Wiedervereinigung*, a.a.O. Mit Blick auf Karrer dürfte Cullmann u.a. anspielen auf: Otto KARRER, *Die christliche Einheit. Gabe und Aufgabe*, Stuttgart, 1963; DERS., *Um die Einheit der Christen*, a.a.O.

⁵⁷ «Man sollte sich vergegenwärtigen, was für eine Revolution dies bedeutet.» (*National-Zeitung*, 463, Sonntag, 7. Oktober 1962, S. 4.)

und Tradition⁵⁸ vehement gegen solche Angriffe aus dem evangelischen Lager wehrte, die ihm eine zu grosse Nähe zur katholischen Kirche und seine Annahme der Einladung vorwarfen. Er rechtfertigte seine Teilnahme am Konzil in theologischer Perspektive. Für Cullmann besass Einladung wie deren Annahme einen eminent theologischen Wert, wenn er erklärt: «Die Annahme der Einladung bedeutet nicht Verrat an unserer evangelischen Tradition. Wir sollten im Gegenteil fragen, ob eine Ablehnung nicht Ungehorsam gegenüber dem Willen Christi und dem Neuen Testament bedeuten würde⁵⁹.» Denn Cullmann sah zweifelsohne solchen Konzilsergebnissen entgegen, die auch für den Protestantismus von positiver Bedeutung sein würden. Allerdings kannte er die innerkatholischen Verhältnisse und wusste um die Macht der konservativen Konzils-Fraktion. So vermochte er durchaus, die von ihnen ausgehende Gefahr für die vom Papst intendierten Erneuerungen realistisch einzuschätzen. Die damals nicht lange zurückliegenden und noch präsenten Angriffe auf das päpstliche Bibelinstitut hatten den Einfluss der konservativen Fraktion gezeigt.

Trotz dieser Befürchtungen nannte Cullmann in seinem Artikel konkrete Reformwünsche: Erstens erhoffte er eine Regulierung der Volksfrömmigkeit, zweitens angemessenere Lösungen für die so genannten «Mischehen» sowie drittens ein besseres Verhältnis unter Theologen und Kirchenvolk. Der gegenseitigen konfessionellen Akzeptanz sollte auch die von Cullmann initiierte ökumenische Kollekte dienen sowie der Beschluss der protestantischen Kirchen, für das Konzil zu beten.

Während des Konzils wohnte Cullmann im Haus der Waldenser-Fakultät an der Piazza Cavour⁶⁰. Dort hatte er seit 1948 regelmässig Vorlesungen gehalten, die auch von katholischen Hörern besucht wurden. Cullmann, der für seinen Arbeitseifer bekannt war, begann während des Konzils seine Arbeit meist schon morgens um drei Uhr, da er neben den mit dem Konzil verbundenen Aufgaben weiterhin an Publikationen arbeitete und zahlreiche Gespräche zu führen hatte. Im Haus der Waldenser empfing Cullmann zudem häufig mehrmals täglich Journalisten. Einen Einblick in diese Öffentlichkeitsarbeit bietet ein Interview, das der Schweizer Journalist Alfred Labart im Oktober 1963 mit Cullmann für die *Basler Nationalzeitung* führte⁶¹. Neben diesen Gesprächen pflegte Cullmann aber auch intensiven Kontakt mit ande-

⁵⁸ Oscar CULLMANN, *Petrus: Jünger, Apostel, Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem*, Zürich, 1952 (3. Auflage, 1985); DERS., *Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem*, Zürich, 1954.

⁵⁹ *National-Zeitung*, 463, Sonntag, 7. Oktober 1962, S. 4.

⁶⁰ Paolo RICCA, «Die Begegnung mit den Waldensern und die Spiritualität Oscar Cullmanns», in: *Bibelauslegung und ökumenische Leidenschaft*, S. 275–279.

⁶¹ *National-Zeitung*, 496, Sonntag, 27. Oktober 1963.

ren Konzilsteilnehmern. Hier sind vor allem folgende einflussreiche Kardinäle neben Bea und Congar zu nennen: Léon-Joseph Suenens (1904-1996), Julius Döpfner (1913-1976) sowie Jean Guenolé Marie Daniélou (1905-1974). Letztere gelten gemeinsam mit Henri de Lubac (1896-1991) als Wegbereiter der «Nouvelle théologie», die verstärkt geschichtliches und biblisches Denken in Auseinandersetzung mit der Neuscholastik einbrachte.

Unter den römischen Kardinälen nahm für Cullmann Kardinal Bea eine besondere Rolle ein, da sich die beiden schon länger kannten. Bea hatte aufgrund dieser persönlichen und freundschaftlichen Beziehung bei den Päpsten Pius XII. und Johannes XXIII. Privataudienzen für Cullmann vermittelt. Dabei hatte Papst Pius XII., so Cullmann, die Basler Theologenfakultät als die beste protestantische Fakultät bezeichnet⁶². Über das Gespräch mit Papst Johannes XIII. berichtete Cullmann, dass der Papst ihn nicht habe zu Wort kommen lassen, sondern einen «liebevollen, väterlich gütigen Dialog geführt⁶³» habe. Auch zu Kardinal Montini, dem späteren Papst Paul VI. hatte Cullmann schon früh engeren Kontakt geknüpft⁶⁴. Zwischen diesen beiden entwickelte sich eine langjährige «einzigartige ökumenische <Freundschaft>⁶⁵». Montini lud Cullmann mehrmals ein und während der Gespräche zeigte er gute Kenntnisse von Cullmanns wichtigsten theologischen Werken⁶⁶. Vor allem die Christologie Cullmanns rezipierte der Papst, wie seine Programmrede vor dem Konzil erkennen liess. Seiner Wertschätzung verlieh der Papst Paul VI. schliesslich öffentlichkeitswirksam Ausdruck, indem er für das Abschiedsphoto Cullmann an seine Seite bat und ihn mit einem Händedruck verabschiedete. Paul VI. bezeichnete den Basler Professor darüber hinaus als Freund, den er gelegentlich mit wertvollen Büchern beschenkte⁶⁷.

⁶² So im Interview für die *National-Zeitung*, 496, Sonntag, 27. Oktober 1963.

⁶³ *Ebd.*

⁶⁴ Georg SCHWAIGER, *Papsttum und Päpste im 20. Jahrhundert. Von Leo XIII. zu Johannes Paul II.*, München, 1999, erwähnt Cullmanns Einfluss nicht.

⁶⁵ Siehe dazu Karl LEHMANN, «Einheit durch Vielfalt – heute», a.a.O., S. 286.

⁶⁶ *Ebd.*, S. 271.

⁶⁷ Karlfried FROELICH, «Lebendiges Erbe: Das Cullmann-Archiv in Chamonix», in: Rudolf BRÄNDLE (Hg.), *Bibelauslegung und ökumenische Leidenschaft*, a.a.O., S. 262–274, zitiert Cullmann in einem Aufsatz über die Bestände des Cullmann-Archivs in Chamonix: «Meine schönsten, wertvollsten Bücher, die ich in meiner Bibliothek habe – ich habe fast einen ganzen Schaf voll – sind Geschenke des Papstes mit einer persönlichen Widmung an mich. [...] Er hat mich auch immer wieder ermutigt, ihm zwischen den Sessionen zu schreiben, und hat mir gesagt, ich könne ihm ohne weiteres direkt schreiben, ich solle nur meinen Absender immer sehr deutlich auf den Umschlag schreiben.» Denn dann antwortete der Papst Cullmann auch mit handgeschriebenen Briefen.

4. Zwischenbilanzen: Berichte vom Konzil

Während des Konzils veröffentlichte Cullmann zahlreiche kürzere Beiträge in unterschiedlichen Publikationen, die sich häufig an ein breiteres Publikum richteten. Zudem gab er am Ende der ersten Session seine erste zusammenfassende Pressekonferenz als Beobachter, in der er sich sehr offen sowohl über das Verbindende als auch über das Trennende äusserte. Seine stets konstruktive Kritik, die er nicht selten mit protestantischer Selbstkritik verband, sowie seine offene und klare Haltung sorgten dafür, dass auch andere nicht-katholische Stimmen auf dem Konzil Gehör finden konnten. Seine Voten galten als geradezu stilbildend und beförderten seine Akzeptanz zusehends. Er zählte schliesslich zu den Beobachtern, die dem gesamten Konzil beiwohnten. Doch nicht nur diese Kontinuität verschuf ihm besonderes Ansehen, sondern es war vornehmlich sein unverkennbarer theologischer Einfluss, der ihn aus der Masse der Beobachter heraushob. Einer der führenden katholischen Neutestamentler, der Freiburger Anton Vögtle (1910-1996), urteilte wohl zutreffend, wenn er schreibt: «Berücksichtigt man den Einfluss, den Cullmann nicht nur direkt (als Sprecher der Beobachter in den regulären Sitzungen mit dem Einheitssekretariat durch eine Reihe grosser Vorträge vor Konzilsvätern und Theologen u.a.m.), sondern noch mehr indirekt – nämlich durch die nachhaltige Einwirkung seiner Schriften auf zahlreiche massgebende Konzilstheologen – ausüben konnte, so lässt sich die starke Wende des Vaticanum II zu einer heilsgeschichtlichen Theologie ohne deren führenden Begründer und Verfechter kaum denken⁶⁸.» Von herausragender Bedeutung war in diesem Zusammenhang Cullmanns Vortrag über das Thema «Die Theologie der Heilsgeschichte und der ökumenische Dialog» in der Nationalkirche der Franzosen am 30. November 1963⁶⁹. Auf das Konzil rückblickend resümierte Cullmann: «Johannes XXIII. war der Prophet; Paul VI. ist der Theologe.» Diese unterschiedlichen Charaktere prägten auch den Verlauf des Konzils und die ersten beiden Sessionen: Die erste hatte sich nach Cullmann «eher leidenschaftlich dramatisch abgespielt», die zweite verlief «ruhiger und systematischer». Mit Blick auf die Beobachter konnte Cullmann während der zweiten Session von einer allgemeinen Akzeptanz der Beobachter sprechen.

Aufschluss über Cullmanns konstruktiv-kritische Begleitung des Konzils geben zwei Texte. Zum einen sein Bericht «Zwischen zwei Konzilssessi-

⁶⁸ Anton VÖGTLE, «Oscar Cullmann», in: *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts*, hg. von Hans Jürgen SCHULTZ, Freiburg i.Br., 1966, S. 488-493 (492).

⁶⁹ Eine englische Fassung des Vortrags bietet James D. HESTER, *Vatican Council II. The New Directions, by Oscar Cullmann*, New York, 1968, S. 19-45.

onen», der 1963 in dem gleichnamigen Band in der Polis-Reihe erschien⁷⁰ und den er zunächst am 20. Januar 1963 in der Basler Martinskirche als Vortrag gehalten hatte. Hier unterstrich er unmissverständlich: «Ein Konzil – Sie haben es in den letzten Wochen oft gehört – ist ein historisches Ereignis. In der katholischen Kirche hat es in den 20 Jahrhunderten deren bisher nur 20 gegeben. Es ist ein kirchengeschichtliches und im Hinblick auf die Verquickung der Kirchengeschichte mit der übrigen Geschichte auch ein weltgeschichtliches Ereignis⁷¹.» Kritisch setzte er sich dabei allerdings mit der Berichterstattung der Presse auseinander und problematisierte die mediale Aufarbeitung des Konzils und vornehmlich die verzerrenden Berichte über die Beobachter, die wichtiger gemacht würden als sie tatsächlich seien. Zudem informierte er seine Leser und Hörer über die Abläufe und Inhalte des Konzils, um wiederum die primär innerkatholische Perspektive des Konzils zu unterstreichen. Als wichtigstes Ziel des Konzils stellte Cullmann eine Passage aus der päpstlichen Eröffnungsrede vom 11. Oktober 1962 heraus, an der sich seine weiteren Überlegungen abarbeiteten.

Der Papst hatte bekanntlich angekündigt, dass die authentische Lehre der Kirche studiert und dargestellt werden sollte «gemäss den Forschungsmethoden und der Ausdrucksform, deren sich das moderne Denken bedient⁷²». Er forderte das Konzil auf, zwischen Lehrsubstanz und dessen Ausdrucksform zu differenzieren⁷³. Dieser Arbeitsauftrag sollte fernerhin pastorale und ökumenische Perspektiven berücksichtigen. Aufgrund dieser Erklärung und nach dem Verlauf der ersten Session formulierte Cullmann seine Hoffnung auf «eine Neuorientierung des Katholizismus» durch das Konzil. Da diese Neuorientierung «einen neuen Geist in alle Lebensäusserungen der Kirchen» bringen werde, müsse dieser Reformprozess auch die evangelischen Kirchen «in höchstem Masse interessieren», schrieb Cullmann seinen wahrscheinlich überwiegend reformierten Lesern ins Gewissen. Gegen seine Kritiker aus dem protestantischen Lager verteidigte er deshalb wiederum seine Teilnahme am Konzil und betonte nüchtern einerseits die «unendlich viel bessere gemeinsame Diskussionsbasis» für zukünftige ökumenische Gespräche. Andererseits bewertete er die theologischen Entwicklungen der ersten Session durchaus kritisch und hob die weiterhin evidenten theologischen Differenzen und die bleibenden überaus grossen Schwierigkeiten

⁷⁰ Oscar CULLMANN/Lukas VISCHER, *Zwischen zwei Konzilssessionen*, a.a.O. Einen Auszug seines Beitrags veröffentlichte Cullmann auch im Maiheft der *Schweizer Monatshefte*, 43, 1963, S. 148-159.

⁷¹ Oscar CULLMANN, *Zwischen zwei Konzilssessionen*, a.a.O., S. 5f.

⁷² *Ebd.*, S. 9.

⁷³ «Die Substanz der alten im Glaubensgut (depositum fidei) enthaltenen Lehre ist zu unterscheiden von der Formulierung, in die sie gekleidet ist.» (*Ebd.*)

hervor⁷⁴. Diese Spannung zwischen Hoffnung und Ernüchterung beschrieb Cullmann folgendermassen:

Es gibt, wie gesagt, sehr verheissungsvolle Lichtblicke in der praktischen Haltung der gegenwärtigen katholischen Kirche, wonach man uns, so wie wir sind, als Christen gelten lässt und mit uns, so wie wir sind, über ökumenische Möglichkeiten spricht und von uns, so wie wir sind, sogar in gewissen Dingen zu lernen bereit ist. Aber wie eine theologische Lösung von der römisch-katholischen Lehre von der Einheit aus gefunden werden kann, ohne dass die einen oder die andern eine zentrale Glaubensposition aufgeben, sehe ich noch nicht. Auf jeden Fall ist dies ein äusserst schwieriges Problem, weil ja diese römische Auffassung von der Kirche nicht bloss zur wandelbaren Einkleidung der katholischen Kirche gehört, sondern eben zur Substanz⁷⁵.

Als weiteres gravierendes Problem benannte Cullmann das Verhältnis von Tradition, Schrift und Dogma. In diesen beiden genannten dogmatischen Spezifikationen lagen für den Basler Theologen schwerwiegende Differenzen, über die nach dem Konzil das Gespräch weitergehen sollte.

Schliesslich stellte Cullmann noch die Frage nach den Aufgaben, die das Konzil den Protestanten stelle. Für ihn bestanden diese Aufgaben in einer protestantischen Reflexion über die Zusammenhänge von moderner Welt und unaufgebar biblischer Substanz. Deshalb fragte er mit kritischer Anspielung auf Rudolf Bultmanns Entmythologisierungsprogramm: «Haben wir [...] nicht bei unserem Bestreben, die Bibel dem modernen Menschen nahe zu bringen, ebenfalls manches von der biblischen Substanz aufgegeben? Gerade deshalb ist ja in neuerer Zeit eine theologische Umkehr und Rückkehr bei uns nötig geworden⁷⁶.» Cullmann erhoffte demnach eine wechselseitige Beeinflussung: Zum einen sollte das Vatikanische Konzil auch im Protestantismus einen Prozess der Selbstbesinnung auslösen, zum andern sollte dieser protestantische Reflexionsprozess wiederum den progressiven katholischen Kräften dienen. Den Protestanten kamen deshalb nach Cullmann die Aufgabe zu, der katholischen Kirche zu zeigen, «dass absolute Freiheit im Heiligen Geist und Disziplin im gleichen Heiligen Geist vereinbar sind, und dies in allen Lebensbereichen der Kirche⁷⁷».

Daran anknüpfend schloss Cullmann seine Ausführungen, indem er den später dann programmatisch ausformulierten Gedanken der Einheit in Vielfalt einbrachte: «Wenn jede Kirche die ihr gestellte Aufgabe erfüllt in redlichem Bemühen um die eigene ständige Erneuerung durch den Heiligen

⁷⁴ *Ebd.*, S. 27.

⁷⁵ *Ebd.*, S. 28.

⁷⁶ *Ebd.*, S. 35.

⁷⁷ *Ebd.*, S. 36.

Geist, so ist schon in diesem Bestreben, das jede Kirche für sich verfolgt, das Prinzip, aus dem die Einheit hervorgehen soll, gegeben: denn der Heilige Geist, wo er wirklich am Werke ist, bewegt sich in der gleichen Richtung und treibt alle Kirchen dorthin. Darum sehe ich in dem Ringen der katholischen Kirche um Erneuerung ein heilsgeschichtlich wichtiges Geschehen, das die ganze Kirche, auch unsere, angeht und Früchte bringen wird, wenn unsere Kirche sich auch auf ihre Weise ständig durch den Heiligen Geist erneuern lässt⁷⁸.»

5. Die Bibel und das Konzil

Stellte Cullmann in diesem öffentlichen Vortrag neben den Differenzen doch stärker die Wechselwirkungen des Konzils der jeweiligen konfessionellen Erneuerungsbemühungen heraus (den Begriff der Reform verwendete er auffallend wenig), so geht er in einem Artikel aus dem Jahr 1964, der zunächst auf Französisch und dann in deutscher Übersetzung erschien, wesentlich kritischer mit der katholischen Kirche um. In diesem Beitrag, der sich an ein eher theologisch gebildetes Publikum wandte und der in der angesehenen deutschen Zeitschrift *Evangelische Theologie* unter dem Titel «Die Bibel auf dem Konzil» abgedruckt wurde⁷⁹, bündelte Cullmann wesentliche Aspekte seiner Auseinandersetzung mit dem Konzil und bot bei aller Zurückhaltung Einblicke in die vielschichtigen konziliaren Kontroversen. Diese Betonung ist nicht nur seiner eigenen wissenschaftlichen Disziplin geschuldet gewesen, sondern trug den innerkatholischen Entwicklungen sowie dem Dialog zwischen Katholiken und Protestanten Rechnung. Denn Cullmann leitete den neueren ökumenischen Diskurs als unmittelbare Konsequenz des exegeti-

⁷⁸ *Ebd.*, S. 38.

⁷⁹ Oscar CULLMANN, «Die Bibel auf dem Konzil», in: *Evangelische Theologie*, 24, 1964/8, S. 397-403. Ein Jahr später erschien von Cullmann der Aufsatz «Die Bibel und das 2. Vatikanische Konzil», in: *Dialog unterwegs. Eine evangelische Bestandsaufnahme zum Konzil*, hg. im Auftrag der Lutherischen Stiftung für ökumenische Forschung von George A. Lindbeck, Göttingen, 1965, S. 144-159. Dieser Aufsatz ist dem ersten thematisch eng verbunden, setzt sich allerdings ausführlicher mit dem Schema «De divina revelatione» auseinander. Siehe auch: Walter KIRCHSCHLÄGER, «Das Studium der Bibel als Seele der Theologie. Der Einfluss von Bibel und Exegese auf das Zweite Vatikanische Konzil», in: *Bibel und Kirche*, 60, 2005, S. 112-116; DERS.: «Bibelverständnis im Umbruch», in: *Glauben und Denken nach Vatikanum II. Kurt Koch zur Bischofswahl*, hg. von Markus RIES und DEMS., Zürich, 1995, S. 41-64; DERS.: «Bibel und Konzil. Das Zweite Vatikanum aus der Sicht der Exegeten», in: *Theologisch-praktische Quartalschrift*, 136, 1988, S. 65-74.

schen Dialogs ab. Die neuere ökumenische Diskussion basierte demnach für Cullmann auf den Vorleistungen der Exegeten. Deshalb stellte sich für ihn die Frage, ob und inwiefern dieser exegetische Aufschwung im Katholizismus auch bei den Verhandlungen des Konzils eine Rolle, und vor allem welche Rolle gespielt habe. Dieser Zusammenhang von Exegese und Ökumene blieb über das Zweite Vatikanum hinaus ein zentrales Anliegen Cullmanns, auf das er immer wieder – auch mit Verweis auf persönliche Erfahrungen – verwies. Hier sind vor allem seine erfreulichen vorkonziliaren Diskussionen und persönlichen Begegnungen mit Vertretern der katholischen Exegese zu nennen sowie der Verzicht auf Polemik auf den exegetischen Kongressen, die er zeitlebens als Initialzündung für den innerkonfessionellen Dialog hervorhob⁸⁰. Diese Entwicklungen führten dazu – so Walter Kirschschräger –, dass das Zweite Vatikanische Konzil die «erste kirchenweite Versammlung in der Geschichte der Katholischen Kirche [wurde], die sich ausführlich mit dem Thema Bibel beschäftigte. Erstmals widmet ein Konzil der Frage der Offenbarung ein eigenes Dokument, das sich weitestgehend mit dem Bibelverständnis auf der Grundlage eines historisch-kritischen Zugangs beschäftigt und daraus die entsprechenden bibeltheologischen und pastoralen Konsequenzen benennt⁸¹».

Dieser überaus positiven Einschätzung von Walter Kirschschräger aus dem Jahr 2005 stehen Cullmanns Anmerkungen gegenüber, die er während des Konzils formulierte. Cullmann setzte sich in seinem Aufsatz in der *Evangelischen Theologie* überaus kritisch mit dem Bibelgebrauch des Konzils auseinander. Einerseits betonte er: «Diese exegetische Diskussion der letzten dreissig Jahre geht Hand in Hand mit einer Neubelebung der Bibelwissenschaft innerhalb des Katholizismus [...]. Die in dieser Beziehung eingetre-

⁸⁰ Pius XII. habe, so Cullmann den Hauptanstoß zur biblischen Erneuerung gegeben mit der Verkündigung der Enzyklika «Divino afflante spiritu» (1943). Die Enzyklika stammte vornehmlich aus Kardinal Bea. Siehe dazu: Norbert LOHFINK, «Augustin Bea und die moderne Bibelwissenschaft», in: *Kardinal August Bea. Die Hinwendung der Kirche zu Bibelwissenschaft und Ökumene*, hg. von Dietmar BADER, München, 1981, S. 56-70. Cullmann verknüpfte die Erwähnung dieser Enzyklika mit einer autobiographischen Reminiszenz: «Kurz nach seiner Veröffentlichung las mir der damalige Rektor Bea selbst im Bibelinstitut in Rom die wichtigsten Stellen daraus vor. Ich weiss noch gut, wie ich damals Zeuge eines Gefühls der Erleichterung unter den katholischen Exegeten war, die bis dahin unter oft recht peinlichen Bedingungen arbeiten mussten.» (Oscar CULLMANN, «Die Bibel auf dem Konzil», a.a.O., S. 398.) Die Auseinandersetzungen um diese neue exegetische Bewegung tangierte auch das Konzil. Noch 1961 erhielten die beiden Professoren des Päpstlichen Bibelinstituts Max Zerwick und Stanislas Lyonnet durch das Heilige Offizium zeitweilig Lehrverbot.

⁸¹ Walter KIRSCHSCHRÄGER, «Das Studium der Bibel», a.a.O., S. 112.

tene Veränderung besteht darin, dass heute die Verschiedenheiten in der Bibelauslegung nicht mehr der Unterscheidung von «katholischer Exegese» und «protestantischer Exegese» entsprechen. Die Grenzen verlaufen quer durch alle Konfessionen⁸².» Andererseits zielte er neben dem praktischen Gebrauch der Schrift als Objekt der Anschauung⁸³ oder der Lesung⁸⁴ vor allem deren Gebrauch in den Schemata des Konzils⁸⁵ an. Er kritisierte einen unsachgemässen und hermeneutisch fragwürdigen Gebrauch der biblischen Texte, die keine theologische Grundlage, sondern allenfalls Beiwerk seien, das häufig in keinem direkten Zusammenhang mit den Texten stehe⁸⁶.

⁸² Oscar CULLMANN, «Die Bibel auf dem Konzil», a.a.O., S. 397. Cullmann betonte weiter: «Pius XII. hat den Hauptanstoß zur «Biblischen Erneuerung» gegeben. Wir neigen dazu, nur die negative Seite dieses Pontifikats zu sehen. Eigentlich sollten wir aber eines seiner grössten Verdienste nicht vergessen: die Verkündigung der Enzyklika «Divino afflante spiritu» (S. 398). Diese Enzyklika vom 30. September 1943 ist abgedruckt in: Heinrich DENZINGER: *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, hg. von Peter HÜNERMANN, 38. Auflage, Freiburg i.Br. [u.a.], 1999, S. 1058-1064.

⁸³ «Auf dem Konzil selbst nimmt die Bibel schon äusserlich einen besonderen Platz ein: jeden Morgen werden nach der Messe die Sitzungen mit der eindrücklichen Zeremonie der «Inthronisation» eines grossartigen alten Evangeliums auf dem Altar eingeleitet. Sie erinnert alle Väter an die Gegenwart des Wortes Christi. Und doch stellen sich hier zwei Fragen: einerseits, ob dieses schöne Buch seine Aufgabe nicht angemessener erfüllen würde, wenn jeden Morgen, statt dass es einfach den Blicken vorgesetzt würde, daraus ein für die Sitzung richtungsweisendes Wort vorgelesen würde; und andererseits, weshalb nicht die ganze Bibel, sondern nur das Evangelium, inthronisiert wird. Kommt nicht die Sonderstellung des Evangeliums gerade in seiner unlösbaren Verbindung mit andern biblischen Büchern zur Geltung?» (Oscar CULLMANN, «Die Bibel auf dem Konzil», a.a.O., S. 398f.) Siehe auch Johannes HELMRATH, «Die Inthronisation des Evangelienbuches auf Konzilien», in: Hans Peter NEUHAUSER (Hg.), *Wort und Buch in der Liturgie. Interdisziplinäre Beiträge zur Wirkungsmächtigkeit des Wortes und Zeichenhaftigkeit des Buches*, St. Ottilien 1995, S. 233-279.

⁸⁴ «Die Bibellesungen der jeden Morgen vor Beginn der Sitzung gefeierten Messe des Heiligen Geistes waren enttäuschend wegen der Monotonie, mit der während der ganzen ersten und zweiten Session allein die Stellen Apg. 8 (über die Entsendung des Petrus und Johannes nach Samarien zur Handauflegung) und Joh. 14 (über den Parakleten) gelesen wurden, während doch die Fülle biblischer Texte über den Heiligen Geist (Röm. 8!) wahrlich mehr Abwechslung erlaubt hätte.» (*Ebd.*, S. 399.)

⁸⁵ Siehe dazu *Ebd.*, S. 399-402.

⁸⁶ «Oft liegt jedoch überhaupt kein innerer Zusammenhang zwischen der Aussage des Schemas und dem Bibeltext vor. In manchen Fällen besteht er sogar nur in einem Wort oder einem Ausdruck, und die Zitate passen nicht zum Gedankengang des Schemas. Ja, sie werden zuweilen weder dem Kontext der Bibel noch dem Kontext des Schemas gerecht.» (*Ebd.*, S. 400.)

Cullmann wies begriffliche Differenzen zwischen Schemata und Bibel nach und veranschaulichte an einigen Beispielen seine Kritik, die auch von Vertretern der katholischen Kirche während der Disputationen formuliert worden war. Von diesen mündlichen Auseinandersetzungen zeigte sich Cullmann «fast durchgängig befriedigt»: «Die Art wie die Bibel von den Vätern nicht nur zitiert, sondern untersucht und ausgelegt wurde, zeigt einen der neuen Aspekte dieses Konzils, und ich möchte sagen: einen verheissungsvollen Aspekt, der ohne jene dem Konzil vorausgegangene Erneuerung der katholischen Exegese der letzten Jahre nicht möglich gewesen wäre⁸⁷.» Der Bezug auf die Bibel fand sich allerdings nicht nur bei den so genannten «Progressisten», sondern auch bei sehr konservativen Konzilsvätern⁸⁸.

6. Ergebnisse und Perspektiven des Konzils

Nach dem Ende des Konzils erschienen einige Publikationen, die nach der Bedeutung des Konzils auch für die nicht-katholischen Kirchen fragten⁸⁹. Oscar Cullmann fragte 1966 in einem Band, der auch Beiträge von Karl Rahner (1904-1984) und Heinrich Fries (1911-1998) umfasst: «Sind unsere Erwartungen erfüllt?»⁹⁰ Dabei fokussierte er diese Frage auf die protestantischen Erwartungen und differenzierte mit Rückblick auf den vorkonziliaren Enthusiasmus und die euphorische Stimmung der frühen 1960er Jahre zwischen «legitimer Erwartung und Illusion»⁹¹. Zudem schränkte er ein, dass zunächst nur vorläufige Antworten möglich seien, da das Konzil erst zusammen mit seinen Auswirkungen beurteilt werden könne.

⁸⁷ *Ebd.*, S. 402.

⁸⁸ «Vertreter beider Lager haben mit oft bemerkenswertem exegetischem Scharfsinn Ungenauigkeiten und sogar Irrtümer beim Zitieren der Bibel aufgedeckt. Andererseits waren ihre eigenen Vorschläge nicht selten der Bibel entnommen.» (*Ebd.*, S. 402.)

⁸⁹ So beispielsweise: *Dialog unterwegs*, a.a.O.; *Wir sind gefragt... Antworten evangelischer Konzilsbeobachter*, hg. von Friedrich Wilhelm KANTZENBACH und Vilmos VAJTA, Göttingen, 1966, darin: Oscar CULLMANN, «Das Konzil und die Frage nach dem Kern und den wandelbaren Elementen der christlichen Botschaft», S. 185-190; ferner *Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns?*, hg. von Werner SCHATZ, Basel, [1966], mit Beiträgen von Oscar Cullmann, Johannes Feiner, Herwig Aldenhoven, Patrick C. Rodger, Nikos A. Nissiotis und Ernst Ludwig Ehrlich.

⁹⁰ Oscar CULLMANN, «Sind unsere Erwartungen erfüllt?», in: Karl RAHNER/Oscar CULLMANN/Heinrich FRIES, *Sind die Erwartungen erfüllt? Überlegungen nach dem Konzil*, München, 1966, S. 35-66.

⁹¹ *Ebd.*, S. 36.

Bei seinen inhaltlichen Ausführungen wiederholte Cullmann frühere Äusserungen und betonte nochmals die Gemeinsamkeiten auf dem Gebiet der Exegese sowie die Differenzen in theologischer Perspektive. Er hob allerdings die biblisch-heilsgeschichtliche Perspektive hervor sowie das Ökumenismusdekret, welches die «kühnsten Erwartungen» weit übertroffen habe⁹². Denn hier habe sich eine «ganz neuartige Auffassung des Ökumenismus» aufgetan, «aber damit auch eine im Katholizismus neuartige Auffassung von der Kirche: die römische Kirche ist nicht mehr die alleinige, die alle anderen aufsaugt. Aber diese ökumenische Ausrichtung sollte ja nach der ursprünglichen Absicht in alle Texte hinein ausstrahlen⁹³». Diese Absicht sei indes nicht durchgängig realisiert worden. Auch der offene und weite Kirchenbegriff des Ökumenismusdekrets habe sich nicht überall in gleicher Weise durchsetzen können. Vielfach sei die katholische Kirche doch die «einzige Kirche» im überkommenen Sinne geblieben. Neben diesem Verweis auf theologische, vornehmlich ekklesiologische Uneinheitlichkeiten, äusserte Cullmann seine grosse Enttäuschung hinsichtlich der Mariologie, und beklagte, «dass die Mariologie auf diesem Konzil im Ganzen eine Steigerung erfahren hat, die mit der ökumenischen Tendenz (nicht gegenüber der orthodoxen Kirchen wohl aber) gegenüber dem Protestantismus und mit der Rückkehr zur Bibel nicht im Einklang steht. Erwartungen in dieser Beziehung haben sich nicht erfüllt⁹⁴». Dafür erachtete es Cullmann als lobenswert, dass im Rahmen des Möglichen, immerhin die «These von der Kollegialität als Milderung des Primatsdogmas» durch die Texte festgelegt worden sei. Ausserdem war für den ökumenischen Dialog das Eingeständnis einer Hierarchie unter den Wahrheiten der katholischen Lehre, je nach ihrer Beziehung zum Fundament des christlichen Glaubens für Cullmann von zentraler Bedeutung.

So zog Cullmann als Fazit: Trotz unleugbarer Ernüchterungen und Enttäuschungen habe sich ein grundlegender Erneuerungswille, der sich primär im Konzilsgeschehen gezeigt habe, manifestiert. Immer wieder hob Cullmann seine positiven Erfahrungen und den offenen Dialog hervor und erklärte: «Der Platz unter der Longinusstatue, wo wir geradezu eine Vorzugstribüne hatten, möge für immer in der langen Geschichte der Peterskirche nicht nur von der Tatsache selbst zeugen, dass nichtkatholische Beobachter an einem Konzil der katholischen Kirche teilnehmen konnten, sondern von der Weitherzigkeit und dem Vertrauen, mit dem wir ohne Hintergedan-

⁹² *Ebd.*, S. 43, 50. Cullmann bedauert hier aber auch, dass die «Judenerklärung» nicht wie ursprünglich vorgesehen, mit der Kirchenkonstitution verbunden wurde: «Israel gehört als das Volk Gottes in ganz anderer Weise zur Kirche als die nichtchristlichen Religionen.» (S. 43f.)

⁹³ *Ebd.*, S. 50.

⁹⁴ *Ebd.*, S. 52.

ken in alle Geheimnisse eingeweiht wurden, auch alle Texte in ihrer ursprünglichen Form zu lesen bekamen⁹⁵.» Deshalb betonte er auch hinsichtlich der Wahrnehmung und der historischen Aufarbeitung des Konzils, dass das Studium der Texte alleine nicht ausreiche. Denn diese Texte seien vornehmlich «Kompromisstexte». Deshalb müssten in besonderer Weise die Diskussionen des Konzils für eine angemessene Bewertung des Konzils berücksichtigt werden⁹⁶.

Über das Konzil hinaus sollte nach Cullmann das theologische Motiv, das in diesem Konzil zum Ausdruck kam und von ihm mit geprägt worden

⁹⁵ *Ebd.*, S. 57.

⁹⁶ So Cullmann beispielsweise in einem Interview mit der Neuen Zürcher Zeitung während der dritten Session. Siehe NZZ, Nr. 4667, Morgenausgabe 3. November 1964, Blatt 4: «Da das Ziel dieses Konzils nicht darin besteht, neue Dogmen zu proklamieren, sondern Lehre und Leben der Kirche im pastoralen und ökumenischen Sinn zu öffnen, scheint es mir falsch, sich nur an den Wortlaut der Texte zu halten, wie wir zu tun versucht sind.» Vielmehr müssten sämtliche Akten und Protokolle zur Kenntnis genommen werden. Siehe dazu auch den umfassenden und wichtigen Beitrag von Oscar CULLMANN, «Die Reformbestrebungen des 2. Vatikanischen Konzils im Lichte der Geschichte der katholischen Kirche», in: *Theologische Literaturzeitung*, 92, 1967, S. 2, wo sich Cullmann gegen anders lautende Meinungen von Karl Gerhard Steck und Hans Geisser wendet. Steck nahm Stellung in seinem Aufsatz «Lumen Gentium? Zum Verständnis der «Constitutio dogmatica de ecclesia»», in: *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts (=MD)*, 16, 1965, S. 85-90 (hier S. 85) zu Oscar CULLMANN, «Die offenen Türen des Konzils», in: *MD*, 16, 1964, S. 101-103. Dieser Aufsatz war zuvor in kürzerer Form in der NZZ (3. November 1964) erschienen. Im Anschluss an Edmund SCHLINK, «Das Ergebnis des konziliaren Ringens um den Ökumenismus der römisch-katholischen Kirche», in: *Kerygma und Dogma*, 11, 1965, S. 177-194 (178f.), plädiert Steck dafür, die Texte des Konzils «als verbindlich» zu betrachten. Cullmann hatte indes mit Verweis auf den Charakter der Konzilstexte als «Kompromisstexte» erklärt (S. 101): «Wenn wir nur diese Texte, so wie sie dastehen, in Betracht ziehen, werden wir versucht sein, ein negatives Urteil über das Konzil zu fällen, und aus diesem Grund ist es ausserordentlich wichtig, dass moderne und künftige Kirchen- und Dogmenhistoriker, welche die Begleitumstände des Konzils nicht miterlebt haben, zugleich alle Akten in Erwägung ziehen.» Für die weiteren reformerischen Entwicklungen innerhalb der Katholischen Kirche sind für Cullmann die Beobachtungen und die Äusserungen der Konzilsteilnehmer, die nicht in die Konstitutionen aufgenommen wurden, von entscheidender Bedeutung. Auch Hans Geisser nahm diese hermeneutische Diskussion auf, indem er wie Steck zwar den Ansatz von Cullmann kurz vorstellt, dann aber auch Schlink folgt. Siehe dazu Hans GEISSER, ««Viva vox Evangelii in Ecclesia». Beobachtungen an der dogmatischen Konstitution «Über die göttliche Offenbarung»», in: *MD*, 17, 1966, S. 41-50. Offensichtlich werden hier neben methodischen Differenzen zwischen Vertretern der Kirchengeschichte und der Systematischen Theologie auch unterschiedliche Auffassungen bezüglich der Wahrnehmung der Katholischen Kirche evident.

war, zur Devise der nachkonziliaren Erneuerung werden. «Es sollte darin zum Ausdruck kommen, was tatsächlich der Erneuerungsimpuls gewesen ist: nämlich die biblisch-heilsgeschichtliche Durchdringung des katholischen Glaubens⁹⁷.» In dieser Erneuerung erkennt Cullmann die entscheidende Weichenstellung für den ökumenischen Diskurs, dem er sich wie wenige andere bedeutende Protestanten widmen sollte. An die Protestanten gewandt, warnte er indes vor einem modischen Ökumenismus, vor einem «ökumenischen Triumphalismus» und vor «ökumenischem Sentimentalismus⁹⁸», der alle verbleibenden Divergenzen verharmlose. Denn man würde um die Früchte des Konzils gebracht, verschwiege man das weiterhin Trennende. Gewissermassen als Vermächtnis des Konzils formuliert Cullmann: «Wohl sollten wir uns über das Gemeinsame freuen, auch voneinander lernen, aber Divergenzen nicht verschweigen, sondern gerade über sie miteinander sprechen⁹⁹.»

7. Ökumenische Perspektiven

In den vorangehenden Ausführungen zeigte sich, dass Cullmann einen realistischen wie konstruktiv-kritischen Ökumenismus vertrat, der ausgehend von einer fundierten evangelischen Position aus sowohl Willen als auch Kompetenz für den interkonfessionellen Dialog impliziert. Diese Haltung prägte die Begleitung und die rückblickenden Deutungen des Konzils: Auf der Basis seiner tiefen Sympathie für den Katholizismus formulierte Cullmann auch markante Kritik. Dabei sparte Cullmann – und das zeichnet seine theologische Weitsichtigkeit aus – niemals die eigene lutherische Konfession aus, sondern attestierte allen Konfessionen ein spezifisches und differentes Reformbedürfnis. Deutlicher als andere zeitgenössische Protestanten erweiterte Cullmann die verbreiteten engen konfessionellen Perspektiven und verwies nachdrücklich – für manche Protestanten wohl zu deutlich – auf die Interdependenzen zwischen Katholizismus und Protestantismus, die er kenntnisreich beschrieb und theologisch fruchtbar zu machen versuchte. Möglicherweise in dieser keinesfalls unkritischen Sympathie für den Katholizismus ein wesentlicher Grund für die zurückhaltende Rezeption Cullmanns in der deutschen protestantischen Theologie auszumachen.

Cullmann liess sich allerdings nicht von den häufig unqualifizierten Anfeindungen aus dem protestantischen Lager von seiner ökumenischen Perspektive abbringen. Gewissermassen als Summa seiner lebenslangen Erfahrungen und seines ökumenischen Engagements veröffentlichte er 1986 im Alter von 84 Jahren sein programmatisches Buch *Einheit durch Vielfalt*, in

⁹⁷ Oscar CULLMANN, «Sind unsere Erwartungen erfüllt?», a.a.O., S. 59.

⁹⁸ *Ebd.*, S. 69f.

⁹⁹ *Ebd.*, S. 62.

dem er das Konzept einer Gemeinschaft autonomer Kirchen vorlegte. Ausgehend von biblischen Erwägungen plädierte er für eine Form von Einheit, die einerseits genügend strukturiert war, um ein gemeinsames Zeugnis möglich zu machen, andererseits aber weiten Raum für Vielfalt liess.

In diesem heftig diskutierten Entwurf wendet sich Cullmann gegen solche ökumenischen Bemühungen, denen es um eine kritiklose Einebnung der konfessionellen Unterschiede geht. Ihnen stellt er die These gegenüber, «dass jede christliche Konfession eine unverlierbare Geistesgabe, ein Charisma, hat, das sie behalten, pflegen, reinigen, und vertiefen, und nicht einer Gleichschaltung zuliebe entleeren soll¹⁰⁰». Cullmann war zutiefst davon überzeugt, dass «in jeder christlichen Konfession die eine Kirche Christi in besonderer Gestalt als Leib Christi gegenwärtig ist und dass die ökumenischen Bestrebungen dies im Auge behalten sollten¹⁰¹». Deshalb zielte er auf einen Zusammenschluss aller christlichen Kirchen, bei dem «jede ihre wertvollen Elemente, einschliesslich ihrer Struktur behalten soll¹⁰²». Charismatische Vielfalt ist für Cullmann die Grundvoraussetzung seines Einheitsgedankens, der wesentlich pneumatologisch und heilsgeschichtlich konzipiert ist. Von dieser theologischen Basis aus interpretiert Cullmann die konfessionelle Vielfalt als Aufgabe und Chance. Die Verschiedenheit stellt vor die Aufgabe der Selbstkritik und bietet die Chance der Reform. Nach Karl Kardinal Lehmann besteht im Anschluss an Cullmann die grosse ökumenische Sünde gegen den Heiligen Geist darin, dass die Christen aus der Verschiedenheit, die in der Heilsgeschichte eine Quelle des Reichtums werden sollte, einen Anlass zur Teilung und zum Bruch gemacht haben¹⁰³. Deshalb wollte Cullmann «im Gegenzug den charismatischen Reichtum der Verschiedenheit aufwerten, indem er den Geist der Zwietracht, des Hasses, der Enge und des Egoismus beseitigt, der schliesslich zu den Kriegen zwischen den Konfessionen geführt hat¹⁰⁴». Denn nach Cullmann schafft erst die «Komplementarität der Charismen» eine wahre Einheit¹⁰⁵. So ermöglicht dieses Modell die Bewahrung der konfessionellen Identität jenseits aller konfessionalistischen Exklusionsstrategien. Diese Zukunftsperspektivierung oder die heilsgeschichtliche Spannung des «schon jetzt» und des «noch nicht» begründet und fordert konfessionelle Toleranz und Dialogbereitschaft. Dieses Anliegen Cullmanns ist in einer religionspluralistischen Gesellschaft aktueller denn je.

¹⁰⁰ Oscar CULLMANN, *Einheit durch Vielfalt*, a.a.O., S. 14.

¹⁰¹ *Ebd.*, S. 14.

¹⁰² *Ebd.*, S. 25.

¹⁰³ Karl LEHMANN, «Einheit durch Vielfalt – heute», a.a.O., S. 287.

¹⁰⁴ *Ebd.*

¹⁰⁵ *Ebd.*, S. 288.

Dabei soll indes nicht vergessen werden, dass für Cullmann das Erreichen einer kirchlichen Einheit jenseits der menschlichen Möglichkeiten liegt. In seinem letzten Buch, das Lehmann treffend Cullmanns «spirituelles, ökumenische Testament» genannt hat, fasste Cullmann die Beweggründe seines ökumenischen Engagement zusammen: «Mein Projekt geht keineswegs aus einer Art ökumenischen Defaitismus hervor, sondern im Gegenteil aus der Freude über die erzielten Fortschritte und dem Wunsch, diese zu verstärken durch den Ansporn, den eine schon verwirklichte, wenn auch noch unvollkommene Gemeinschaft ohne Zweifel der weiteren Arbeit verleihen würde¹⁰⁶.» Cullmanns Eintreten für die Ökumene würdigte schliesslich auch Papst Johannes Paul II. In einem persönlichen Telegramm schrieb er anlässlich des Todes von Cullmann: «In lebendiger Erinnerung bewahre ich seine aktive Teilnahme am Zweiten Vatikanischen Konzil, das eine Erneuerung des ökumenischen Dialogs und der geschwisterlichen Beziehungen unter den christlichen Gemeinschaften gebracht hat¹⁰⁷.» Diese wechselseitige geistige konstruktive Unruhestiftung im ökumenischen Horizont ist das bleibende Verdienst Oscar Cullmanns. Dieses Werk zwischen «Bibelauslegung und ökumenischer Leidenschaft» – wie es der Titel der Gedenkschrift zu seinem 100. Geburtstag treffend formuliert – hat eine gründliche wissenschaftliche Aufarbeitung verdient.

Thomas K. KUHN
Universität Greifswald

Zusammenfassung

Obwohl Oscar Cullmann zu den bedeutendsten protestantischen Theologen des 20. Jahrhunderts zählt, wurde er in der deutschsprachigen theologischen Welt vornehmlich in der katholischen Theologie rezipiert. Für Cullmann kennzeichnend war sein intensiver Kontakt und Austausch mit Kollegen des römischen Katholizismus, worin sich sein besonderes Interesse an der Ökumene aussprach. Auf Seiten der katholischen Theologie fand insbesondere sein heilsgeschichtlicher Ansatz besondere Aufmerksamkeit. Diese Wertschätzung und die vielfältigen persönlichen Kontakte zu massgeblichen Vertretern des römischen Katholizismus führten dazu, dass Cullmann als persönlich geladener Konzilsbeobachter am Zweiten Vatikanum teilnehmen konnte. In zahlreichen Beiträgen berichtete Cullmann konstruktiv-kritisch vom Kon-

¹⁰⁶ Oscar CULLMANN, *Das Gebet im Neuen Testament. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen*, Tübingen, 1994; Zitat nach der 2. Auflage, 1997, S. 216.

¹⁰⁷ Karlfried FROELICH, «*Lebendiges Erbe*», a.a.O., S. 271.

zil. Dabei betonte er neben einer gewissen Enttäuschung auch den Erneuerungswillen der römischen Kirche. Gegen teilweise heftige Kritik evangelischer Theologen verwies er auf die ekklesiologische Verpflichtung zum Dialog, die er später in seinem Buch *Einheit durch Vielfalt* ausführte.

Résumé

Bien qu'Oscar Cullmann fût l'un des théologiens protestants les plus importants du XX^e siècle, il était surtout considéré, dans le monde théologique germanophone, par la théologie catholique. Il se caractérisait par des contacts et des échanges soutenus avec ses collègues du catholicisme romain dans lesquels s'articulait son intérêt prononcé pour l'œcuménisme. La théologie catholique s'intéressait surtout à son approche d'une histoire du salut. Grâce à l'estime qu'il suscitait et à ses nombreux contacts personnels avec des représentants majeurs du catholicisme romain, Cullmann fut convié en tant qu'observateur au deuxième concile du Vatican. Il rédigea des rapports constructifs et critiques sur le concile. Il fit état d'une certaine déception, mais également d'une volonté de renouvellement de l'Église romaine. En réaction à certaines critiques virulentes de théologiens évangéliques, Cullmann renvoya à l'obligation ecclésiologique du dialogue qu'il développa plus tard dans son livre *L'Unité par la diversité* (*Einheit durch Vielfalt*).

HANS KÜNG UND DIE IMPULSE DES ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZILS

Ein kaum zu bändigendes Thema

Angesichts des schier unübersehbaren Lebenswerkes von Hans Küng, der derzeit wohl als weltweit renommiertester Theologe gilt, möchte ich zaghaft fragen, wie soll ich bei der kurz bemessenen Zeit dem Thema bei aller Fragmentarität gerecht werden. Hans Küng und die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils sind engstens verwoben.

So möchte ich einen ersten Zugang suchen über die Frage, wie wir damals im Kontext des Konzils Hans Küng wahrzunehmen begannen. Wie ist das Konzil in seiner Optik zu interpretieren, auch die nachkonziliare Zeit, als sich unsere konziliaren oder innerkirchlichen Naherwartungen zu verzögern begannen? – Was soll man dem Boot Kirche auf der aufgewühlten See der Gegenwart für die Fahrt in die Zukunft raten?

Ein persönlicher Zugang zum damaligen Panorama

Mein Erinnerungsvermögen ist zwar vergilbt. Aber bewusst aufmerksam geworden bin ich zum ersten Mal auf Hans Küng während eines mehrjährigen Studiums in Chicago, als in den Vorlesungen in Fundamentaltheologie bzw. in defensiver Apologie ein holländischer Professor plötzlich einen Schweizer Theologen häufig zitierte und breit... von «Aans Ggung» sprach. Es war ja die Zeit des angekündigten und beginnenden Zweiten Vatikanischen Konzils, eine Durchbruchs- und Aufbruchsstimmung in der Kirche und in der Theologie, ganz anders als heute. Von daher war es für uns damals eine Sensation, als plötzlich die Kunde ging, Hans Küng, der junge Professor aus Tübingen, spreche in Chicago. Und sein Auftritt im Kongresszentrum am Ufer des Lake Michigan wurde zu einer Sensation. Zwar lernten wir in den Vorlesungen auch Karl Rahner und Edward Schillebeeckx kennen, weil sie in Dogmatik häufig zitiert wurden. Aber zu den systematischen Quellen dieser Theologen konnte uns niemand einen Weg weisen. Theologisch-intellektuell waren diese Jahre dort eine verlorene Zeit, allerdings nicht psychologisch. So begann ich meinen theologischen Hunger mit Büchern von Karl Rahner und Hans Küng zu stillen.

In diesem Zusammenhang fiel mir eines der Erstlingswerke von Hans Küng: *Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit* (Wien/Basel/Freiburg i.Br., 1960) in die Hände und in ein aufnahmebereites Herz. Dieses Buch löste damals «einen kreativen Schreck aus¹». Zwei Jahre vor Beginn des mit Spannung erwarteten Kirchenereignisses wurde eine Orientierung aufgezeigt, die eine hellhörige Sensibilität für die grossen Zeitfragen der Welt verriet. Es war ein Gegenhorizont zur sonst uns vermittelten Theologie. Ich stand damals existentiell im inneren, aber noch weitgehend sprachlosen Protest gegen eine kasuistische (Noldin-)Moraltheologie und gegen eine Dogmatik, die einem transzendental-philosophischen Ansatz von Rahner oder einer Erfahrungs-orientierten Theologie von Schillebeeckx letztlich verständnislos gegenüberstand. Das Fass zum Überlaufen brachte die Kirchengeschichte, die sich über weite Strecken an den Lebensläufen der Päpste orientierte; am Schluss einer jeden Papstphase meinte der Professor, der ohne Zweifel eine *anima candida* war, «*Indeed my dear students, he was a holy pope*».

Ganz anders Hans Küng. Bei ihm sprang die thematische Zugriffigkeit ins Auge, ebenso eine Wachheit für die aktuellen und brennenden Themen und eine Sprache, die sich nicht vorsichtig herantastete, sondern präzise und prägnant die Fragen, die Lösungsansätze und Argumente auf den Tisch legte. Und zudem fiel mir damals schon etwas auf, was ich bei Hans Küng immer wieder meisterhaft wiederfinde: er kann die schwierigen Probleme klar benennen und skizzieren, hilfreich bündeln und in weiterführende Fragestellungen pädagogisch geschickt kanalisieren. Es wäre falsch, das mit «Journalismus» abtun zu wollen (obwohl man die Gegenfrage stellen darf: «Warum nicht?»). Schon damals zündeten die Perspektiven, die Aufbruch und Hoffnung markierten, indem Hans Küng die Fragen nach der ökumenischen Öffnung als Erneuerung der Kirche im Prozess darstellte. Sie sind heute nicht weniger aktuell als vor bald 40 Jahren. Und noch etwas wird deutlich: Hans Küng geht nicht primär spekulative Argumentationsstränge durch, sondern konfrontiert seine Fragestellung mit biblischen Aussagen und vor allem mit dem Fundus der Kirchengeschichte und der theologischen Tradition. Die einzelnen Themen werden immer dogmengeschichtlich bearbeitet und von daher Öffnungen für weiterführende Perspektiven und praktische Konsequenzen gewonnen. Darauf möchte ich nochmals zurückkommen: denn die Entwicklung geht ja weiter.

Ich brach das Studium in Amerika ab und suchte gründlichere Nahrung, die ich in München zu finden suchte. Es war eine äusserst anregende Zeit mit Karl Rahner und Karl Lehmann, Gottlieb Söhngen, Otto Kuss, Mi-

¹ Freddy DERWAHL, *Der mit dem Fahrrad und der mit dem Alfa kam. Benedikt XVI. und Hans Küng. Ein Doppelporät*, München, 2006, S. 15.

chael Schmaus und Heinrich Fries, dessen Vorlesungen mir z.T. bis in Details in Erinnerung geblieben sind. Heinrich Fries war es denn auch, der Brücken zur «aufkommenden» Politischen Theologie von Johann Baptist Metz und auch zu Hans Küng baute. Durch das Konzilsgeschehen und für dessen Vermittlung in der interessierten Öffentlichkeit und im bildungsbewussten Katholizismus waren Karl Rahner, Joseph Ratzinger und Hans Küng *die* klingenden Namen. Die Themen um Kirche, Ökumene, Reformen und Glaubwürdigkeit boomten auf einer Welle des allgemeinen Interesses und einer medialen Welle – sagen wir – der Naherwartung auf kirchliche Reformschritte hin. Küngs Publikationen in dieser Zeit verraten den ekklesiologischen Schwerpunkt (*Strukturen der Kirche*, Quaestiones Disputatae, 17, Freiburg i.Br., 1962), der sich vor allem im berühmten Buch *Die Kirche* (Freiburg i.Br., 1967) manifestierte.

Anliegen seiner Theologie

Es sind m.E. vor allem zwei Gesichtspunkte, die allerdings über eine ausschliessliche Ekklesiologie hinausweisen. Zum einen wird dort grundsätzlichen Aspekten des Glaubens wie Geschichtlichkeit, biblischen Grundlagen, Gnade und Freiheit, Theologie und auch christologischen und eschatologischen Fragestellungen eine vergleichsweise grosse Aufmerksamkeit eingeräumt, die in späteren Werken umfassender aufgegriffen werden (z.B. *Christ sein*, München, 1974). Ja selbst die späteren grossen Themen um die Weltreligionen sind schon angekündigt.

Zum anderen aber wird das methodische Vorgehen von Hans Küng durchschlagend offenkundig und wirksam. Er geht nicht, um es etwas salopp zu zeichnen, von scholastischen Denkschemen aus; er nähert sich nicht spekulativ seinen Themen, sondern biblisch, theologie-, dogmen- und kirchengeschichtlich sowie aufmerksam für die Themen der Zeit (vgl. Henri de Lubac). Von daher ist nicht nur ökumenisch eine tragende Brücke zur Theologie der Kirchen der Reformation geschlagen, sondern ein argumentativer Platzvorteil gesichert gegenüber den eingefahrenen Bahnen der scholastischen Argumentationsweisen und gegenüber ihrer deduktiven Beweismacht. Hans Küng gewinnt dadurch eine Durchsicht auf das Wesentliche der Fragestellungen und stöbert im reichen Schatz der kirchlichen Tradition z.T. vergessene oder zum Nachteil der Kirche in Vergessenheit geratene theologische Wahrheiten und Ermächtigungen auf: z.B. charismatische Dimension, Kirche als Gottes Volk... Natürlich war er nicht allein und einsam bei diesem Suchen; und das Konzil hat weiss Gott gerade auch mit Schriftziten und Vätertheologie seine Aussagen beglaubigen wollen. Aber bei Hans Küng wurden mit dieser Vorgehensweise auch die umständehalber heissesten Eisen (Amt, Hierar-

chie...) ans Licht der theologischen und kirchlichen Öffentlichkeit gezogen. Er ist den ganzen Reichtum der kirchlichen Tradition bis zu ihren biblischen Quellen z.T. abundant zurückgegangen und hat damit vielmehr Freiraum für das heute pastorale Nötige und theologisch Mögliche gewonnen, als es seine «Gegner» wahrhaben wollen. In diesem Sinn ist Hans Küng im besten Sinn des Wortes ein «Traditionalist» und in solcher Sichtweise wohl katholischer als manche, die das bestreiten wollen. Gute Traditionalisten sind nicht jene Konservativen, die im 19. oder 16. Jahrhundert mutwillig stoppen, sondern jene, die den ganzen verschlungenen sowie heilen und unheilvollen Wegen der Kirche bis zu ihrem biblischen Ursprung nachgehen und damit der Wahrheitsfindung heute eher dienen (gewisse Analogien zur nachtridentinischen historisch-positiven Methode eines Petavius und seiner Jesuitenkollegen in Paris im 17. Jahrhundert). Hans Küng hat von den positiven Quellen des Glaubens her Theologie betrieben und nicht primär von einem deduktiven Ansatz her mit spekulativen Methoden. Damit sind wir schon weit in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanum.

In seinem methodischen Vorgehen, z.B. in Publikationen wie *Kurzformeln des Glaubens* oder *Credo. Das Apostolische Glaubensbekenntnis – Zeitgenossen erklärt* (5. Auflage, München, 1995)², bestechen die kulturelle Verknüpfung, die problemorientierte Interpretation, der interreligiöse Horizont, die ökumenische Verbundenheit, die lebenspraktische Kontextualität, die historisch-kritische Vorgehensweise und die biblisch-prophetische Fundierung. Insgesamt zeigen sich durchgehend Mut zur Realität und Treue zum Ursprung bzw. zu den Quellen des Glaubens, beste Grundlagen für die Aszese der Theologie.

Zweites Vatikanisches Konzil: Erneuerung als Integration von Reformation und Aufklärung (oder: Abschieds-Choreographie einer alten Kirche)

Im Zusammenhang mit Kirche und Konzil darf man wohl generalisierend sagen, dass das Interesse seiner Forschung die kirchliche Reform betraf. Dieses Interesse prägte sozusagen ein Genre seines theologischen Arbeitens³. Küng war von der Idee des Konzils geradezu berauscht. Was soll das Konzil tun? Im schon erwähnten Werk zwei Jahre vor Konzilseröffnung weist er auf Möglichkeiten der Erneuerung hin, u.a. die Aufwertung des Bischofsamtes und die konziliare Rahmengesetzgebung für einzelne Länder und für eine dezentrale Rechts- und Verwaltungsstruktur; etwa zur Feier der Eucharistie und

² Leo KARRER, «Orientierung und Hoffnung. Hans Küngs Credo für Zeitgenossen», in: Mariano DELGADO (Hg.), *Das Christentum der Theologen im 20. Jahrhundert*, Stuttgart, 2000, S. 186-196.

³ Vgl. Hermann HÄRING, *Hans Küng. Grenzen durchbrechen*, Mainz, 1998, S. 109.

zum Breviergebet, zur Spendung der Sakramente und Zölibatspflicht von Priestern und Diakonen, zur Reform des Eherechts und zur Abschaffung des Index. Er dachte auch an die Aufwertung des Wortes Gottes sowie der Laien. Schliesslich erwartete Küng vom Konzil ein Wort der Busse, zumal im Blick auf die getrennten Christen, mit einem frohen und starken Glaubensbekenntnis. Die Wiedervereinigung dürfe nicht zum unmittelbaren Zweck des Konzils werden. Es käme vielmehr darauf an, durch Reform unserer eigenen Kirche glaubwürdiger zu werden. Ziel der Wiedervereinigung könne keine Uniformität sein, sondern «*Einheit im Sinne der lebendigen biblischen Koinonia, das ist Einheit in der Mannigfaltigkeit, Einheit in der Vielfalt der Riten, Sprachen, Gebräuche, des Denkens, Handelns und Betens. Diese Einheit ist vollkommener als die Uniformität*»⁴. Das Konzil hat sich neu auf die Fragen der Welt einzulassen: Offenheit für Wissenschaft und Kultur sowie für den Reichtum einer vielfältigen Welt. Das Konzil sollte die Hypothek gegenüber den Kirchen der Reformation abtragen und mit der eigenen Geschichte ins Reine kommen.

Nach Hans Küng hat das Konzil zwei Paradigmenwechsel auf einmal zu vollziehen versucht. Es «hat sowohl das reformatorische wie das aufgeklärt-moderne Paradigma in grundlegenden Zügen integriert»⁵. Ich lasse ihn selbst zu Wort kommen:

Integration einmal des reformatorischen Paradigmas: Anerkannt wird die katholische Mitschuld an der Kirchenspaltung und die Notwendigkeit der steten Reform. *Ecclesia semper reformanda*, ständige Erneuerung der eigenen Kirche in Leben und Lehre nach dem Evangelium, ist jetzt auch offizielle katholische Auffassung. Die anderen christlichen Gemeinschaften werden endlich als Kirchen anerkannt. Von der ganzen katholischen Kirche wird eine ökumenische Haltung gefordert. Zugleich wird eine Reihe zentraler evangelischer Anliegen zumindest grundsätzlich, aber vielfach auch praktisch aufgenommen: Neue Hochschätzung der Bibel in Gottesdienst, Theologie und kirchlichem Leben wie im Leben der einzelnen Gläubigen überhaupt. Echter Volksgottesdienst in der Volkssprache und eine reformierte gemeinschaftsbezogene Eucharistiefeier. Aufwertung der Laienschaft durch Pfarrei- und Diözesanräte sowie durch Zulassung zum Theologiestudium. Anpassung der Kirche an die nationalen und lokalen Gegebenheiten durch Betonung der Ortskirche und der nationalen Bischofskonferenzen. Schliesslich Reform der Volksfrömmigkeit und Abschaffung vieler spezieller Frömmigkeitsformen aus Mittelalter, Barock und 19. Jahrhundert⁶.

⁴ Hans KÜNG, *Konzil und Wiedervereinigung*, Wien/Freiburg i.Br./Basel, 1960, S. 235.

⁵ Hans KÜNG, *Kleine Geschichte der katholischen Kirche*, Berlin, 2002, S. 237.

⁶ *Ebd.*

Gleichzeitig erfolgt auch eine Integration des aufgeklärt-modernen Paradigmas.

Dafür einige zentrale Stichworte: klare Bejahung der so lange von Pius XII. 1953 erneut verurteilten Religions- und Gewissensfreiheit und der Menschenrechte überhaupt. Grundsätzliche Anerkennung der Mitschuld am Antisemitismus und eine positive Kehrtwendung zum Judentum, von dem das Christentum herkommt. Eine neue konstruktive Einstellung aber auch zum Islam und zu den übrigen Weltreligionen. Anerkennung der prinzipiellen Heilsmöglichkeit auch ausserhalb des Christentums, selbst für Atheisten und Agnostiker, wenn sie ihrem Gewissen entsprechend handeln. Eine neue und grundsätzlich positive Einstellung zum lange verfeimten modernen Fortschritt und zu säkularer Welt, Wissenschaft und Demokratie überhaupt⁷.

Vor diesem Hintergrund ändert sich im mittelalterlich römischen System der Kirche das Kirchenverständnis selber. Die schliesslich durchgesetzte entscheidende Veränderung ist: Allen Aussagen über die kirchliche Hierarchie in der Kirchenkonstitution wird ein Abschnitt über das Volk Gottes vorangestellt. Kirche wird als Glaubensgemeinschaft erfasst, «die in der Welt dauernd unterwegs ist, ein Pilgervolk in Sündhaftigkeit und Vorläufigkeit, bereit zu stets erneuter Reform⁸». Dadurch gelangen lange Jahrhunderte ignorierte und vergessene Wahrheiten wieder ans Licht der kirchlichen Öffentlichkeit: Die Amtsträger sind nicht Herrscher, sondern Diener; das gemeinsame Priestertum soll ebenso ernst genommen werden wie die Bedeutung der Ortskirchen im Rahmen der Gesamtkirche usw.

Es gibt aber auch die weniger erfreuliche Seite. In den Augen Hans Küngs war das Konzil allzu konziliant, das er vor allem im Gerangel zwischen Konzil und Kurie begründet sieht: «Die fortschrittliche konziliare Mehrheit geht mit der winzigen reaktionären Minderheit und dem sie stützenden kurialen Apparat immer wieder Kompromisse ein⁹.» Unter dem Nachfolger von Johannes XXIII., unter Papst Paul VI., der schwankende «Hamlet», – wie Johannes XXIII. Kardinal Montini nannte –, kommt es trotz Fortschritten bezüglich Religionsfreiheit und der Öffnung zum Judentum vor allem in Fragen der Kirchenverfassung und einer gewissen Korrektur des Ersten Vatikanums zu folgenschweren Kompromissen. Nach den ersten beiden Grundlagenkapiteln der Kirchenkonstitution über Kirche als «Geheimnis» und «Volk Gottes» setzt die Kurie im dritten Kapitel die alte hierarchische Struktur durch. Die Empörung und der Zorn unter den Bischöfen führten nicht zum Widerstand gegen solche Willkürakte.

⁷ *Ebd.*, S. 237f.

⁸ *Ebd.*, S. 238.

⁹ *Ebd.*, S. 239f.

Fazit von Hans Küng: «Jenes römische System, das im elften Jahrhundert mit der Gregorianischen Reform durchbrach und das dem Papst und seiner Kurie eine Alleinherrschaft in der Kirche zuschreibt, wird [...] aber nicht beseitigt¹⁰.»

In der nachkonziliaren Zeit wirkt sich verhängnisvoll aus, dass konziliare Anliegen wieder mit Tabu belegt werden: Priesterehe, Ehescheidung, Neuordnung der Bischofsernennungen, Kurienreform, Empfängnisverhütung (*Humanae vitae*, 1968). So folgert Hans Küng: «Mehr als ein Kompromiss zwischen dem mittelalterlich-gegenreformatorisch-antimodernistischen Paradigma von Kirche und einem zeitgenössischen Paradigma war im Konzil nicht zu erreichen¹¹.»

Hans Küng war in diesem Sinn eine innovative Stimme in der konziliaren und nachkonziliaren Zeit, indem er die Kirche an die Impulse des Konzils erinnerte. Man kann ja nicht euphemistisch-blauäugig nur von einer theologischen Rezeption des II. Vatikanums ausgehen. Es gab und gibt bis auf den heutigen Tag auch Abwehr konziliarer Impulse und theologische Regression.

Die Verzögerung unserer konziliaren Naherwartungen: Restauration oder gar Verrat?

Für Küng lief die nachkonziliare Phase eher in die Richtung Restauration statt Erneuerung. Zwar gab es Zugeständnisse in der Liturgiereform. Aber die ökumenische Verständigung ist ins Stocken geraten. Der Glaubwürdigkeitsverlust der kirchlichen Hierarchie (vor allem seit *Humanae vitae*, 1968) hat seither dramatische Ausmasse angenommen. Man muss Küng Recht geben, wenn für ihn offenkundig geworden ist: «Trotz der Impulse des Konzils ist es in dieser nachkonziliaren Zeit nicht gelungen, die autoritäre institutionell-personelle Machtstruktur der Kirchenleitung im Geist der christlichen Botschaft entscheidend zu verändern: Papst, Kurie und die meisten Bischöfe geben sich bei allen unumgänglichen Wandlungen weithin vorkonziliär-autoritär; aus dem Konzilsprozess scheint man wenig gelernt zu haben¹².» Für Küng ist der wieder erstarkte Autoritarismus zutiefst beunruhigend¹³. Dass eine solche Tendenz keine mutige d.h. botschaftsorientierte und realitätsbezogene Theologie generiert, versteht sich von selbst. Willkommen ist eine Hoftheologie.

Doch zurück zu Hans Küng. Im Zusammenhang mit dem langen Pontifikat von Johannes Paul II. spricht Hans Küng nicht nur von Restauration,

¹⁰ *Ebd.*, S. 241.

¹¹ *Ebd.*, S. 242.

¹² *Ebd.*, S. 243f.

¹³ *Ebd.*, S. 244.

sondern von «Verrat am Konzil¹⁴», der zahllose Katholiken und Katholikinnen in aller Welt der Kirche entfremde:

- statt konziliarer Programmworte Parolen eines erneut konservativ-autoritären Lehramtes
- statt «*Aggiornamento*» im Geiste des Evangeliums wieder traditionelle integrale «katholische Lehre» (rigorose Moralenzykliken, traditionalistischer Weltkatechismus...)
- statt Kollegialität des Papstes mit den Bischöfen gestraffter römischer Zentralismus (Bischofsernennungen, Besetzung theologischer Lehrstühle, Desavouierung der Ortskirchen...)
- statt «*Apertura*» zur modernen Welt wieder zunehmend Anklagen und Förderung traditioneller Frömmigkeitsformen (Marianismus)
- statt Dialog wieder verstärkt Inquisition bis hin zu Denunziation
- statt Ökumenismus wieder Akzentuierung alles eng Römisch-Katholischen
- Vollmundiges Reden von Menschenrechten, aber keine praktizierte Gerechtigkeit gegenüber Theologen/innen und Ordensleuten.

H. Küng, um Formulierungen nicht verlegen, spricht von innerkatholischer und ökumenischer Stagflation nämlich «Stagnation der realen Veränderungen und Inflation der unverbindlichen Worte und Gesten¹⁵». Dass Küng bezüglich dieser Restauration ein scharfsinniger Analytiker ist, beweisen die Agenturberichte zuhauf. Nur ein Beispiel zu einem prominenten Thema des Konzils, zur Liturgiereform: Der Sekretär der vatikanischen Gottesdienstkongregation, Erzbischof Malcolm Ranjith, äusserte sich kritisch gegenüber der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Sie habe die Erwartungen nicht erfüllt [...] viele Gläubige hätten die Kirche verlassen. Dies sei auch eine Frucht dessen, wie die Liturgie behandelt oder eher misshandelt worden sei. In einer säkularisierten Gesellschaft habe man die göttlichen Mysterien auf eine banale Ebene abgesenkt. Er selbst sei kein leidenschaftlicher Anhänger der Lefebvri-
aner [...], aber was sie bisweilen über die Liturgie sagen, sagen sie nach reiflicher Überlegung.» Dies äusserte der Kurienerzbischof, als er die tridentinische Liturgie als Schatz der Kirche bezeichnete und die bleibende Bedeutung der vorkonziliaren lateinischen Messe hervorhob¹⁶.

¹⁴ *Ebd.*, S. 246ff.

¹⁵ *Ebd.*, S. 253.

¹⁶ *KIPA*, 12. Oktober 2006, S. 10f.

Die Kirche ist – vor allem in unseren Ländern – ein hin und her geschaukeltes Boot auf aufgewühlter See. – Hans Küng ist kein Miesepeter. Vielmehr spricht er am Ende seiner kleinen Kirchengeschichte von den Aufbrüchen an der Basis, von einem Vatikanum III. unter Papst Johannes XXIV. und von Visionen für die Kirchenzukunft. Es bleibt seine Treue zum Anliegen. Dafür kann man ihm nur dankbar sein. Dass der Erfolg unseren Anliegen keinen Treueeid geschworen hat, liegt auf einer anderen Ebene. Aber Tatsache ist, dass die Kirche in unseren Ländern von schmerzhaften Polarisierungen heimgesucht und herausgefordert ist. Die Theologie reflektiert diese «janusköpfige» Gegensätzlichkeit auf ihre Weise. Wie ist das zu verstehen?

Ist die Kirche im Modernitäts-Rückstand?

Ausgehend von dieser Einschätzung der Lage soll kurzformelhaft auf einige Perspektiven für die Weiterfahrt des Bootes Kirche auf hoher See hingewiesen werden.

Verzögerung der innerkirchlich-konziliaren Naherwartungen seit dem Konzil

— Die Kirche ist insgesamt in wenigen Jahrzehnten seit dem Konzil einen weiten Weg gegangen. Das Selbstverständnis der katholischen Kirche hat sich im Kopf und im Herzen der Kirchenmitglieder gegenüber der vorkonziliaren Zeit pluralisiert und in kaum mehr systematisierbarer Form differenziert. Das hängt entscheidend nicht nur mit kirchlichen Entwicklungen, sondern noch prägender mit gesellschaftlichen Prozessen zusammen wie Differenzierung, Individualisierung, Emanzipationsprozesse, aber auch mit Demokratisierung und mit der Wucht der atemberaubenden Globalisierung sowohl der ökonomischen als auch der medialen Welt... Dieser mobile gesellschaftliche Kontext steuert die Kirche mehr, als die Kirche selbst lenken und beeinflussen könnte. Insofern ist heute von einer Fortschrittseuphorie der konziliaren Zeit nichts mehr zu spüren.

Nebst dieser Pluralisierung in den Kirchenbildern und -vorstellungen haben sich auch die Sozialformen der Kirche bzw. der Gemeinden und die pastoralen Modelle sowie auch die Profile des pastoralen, kirchlichen und theologischen Personals in einer Weise gewandelt und differenziert, dass man die Kirche vor dem Konzil heute kaum mehr zu erkennen glaubt.

— Das veränderte Verhältnis der Kirche zur Welt und Gesellschaft sowie die Wandlungen ihrer historisch gewachsenen eigenen Erbschaft (Tradition) sind die *conditio sine qua non* für den weiteren Weg der Kirche in ihre Zukunft. Diese pluralistische, multikulturelle, hochdifferenzierte und spannungsgela-

dene Zivilgesellschaft ist die Welt, in der sich Kirche befindet, ist der Ort ihrer Sendung. Ohne innerkirchliche Vielfalt im Bewusstsein der Kirchenmitglieder und ohne strukturell-personelle Vielfalt im kirchlich-pastoralen Handlungsfeld wäre die Kirche gegenüber der Moderne auch gar nicht mehr anschlussfähig. Eine rein klerikal und paternal sowie zentralistisch übersteuerte Kirche wird bis zur Lächerlichkeit welt- und realitätsunfähig. – In diesem Zusammenhang kann man über die Vielfalt der pastoralen Wegsuche, über das Engagement der Laien, der Bewegungen, der Hilfswerke und der Orden, sowie über das Engagement von Priestern, Frauen und Männern als so genannten Laientheologen, von Katechetinnen und Katecheten usw. in den unterschiedlichsten Feldern nur von Herzen froh sein.

— Die binnenkirchliche Grundspannung sehe ich darin, dass im Bewusstsein sowie in der Pastoral und beim Personal der Kirche eine Vielfalt und ein Pluralismus Raum gewonnen haben, aber das institutionell kanonische Gewand der Kirche vorkonziliär stecken geblieben ist. Es hat sich nicht bewegt und zwar dort, wo Reformbedarf pastoral unbedingt nötig und theologisch möglich ist. Die Stärke der Kirche als weltweite Interpretationsgemeinschaft des Glaubens wird durch eklatante Verweigerung von Reformschritten bis hin zum Verbot von Diskussionen (z.B. *Ordinatio sacerdotalis*) behindert und die Glaubwürdigkeit der offiziellen Kirche kompromittiert. Auch institutionell muss in der Spannung zwischen Einheit und Vielfalt eine Pluralisierung erfolgen. Gemeint ist damit eine synodal verfasste Kirche. Es sind Wege zu beschreiten, die die Kirche an die Moderne anschlussfähig machen, ohne sich natürlich deren Schädigungen zuzuziehen. Die Reformanliegen von Hans Küng bleiben aktuell. Aber ohne Dezentralisierung, ohne Überwindung des Patriarchalismus und der sexualneurotischen Anteile des Systems steht sich die Kirche selber im Weg. Sie muss im guten Sinn des Wortes zur Welt kommen. Statt falsche Wege in der Problemlösung zu korrigieren, verurteilt man die Probleme selber.

Reformen: Mut zur Realität

Im Blick auf die Schweiz und darüber hinaus mache ich seit vielen Jahren eine interessante Beobachtung. Basisgruppierungen in der Kirche und staatskirchenrechtliche Behörden sind in der Regel tapfere Vertreter innerkirchlicher Reformanliegen. Ihnen wäre mehr Erfolg zu wünschen. In gesellschaftlich brisanten Fragen hingegen sind sie – vor allem auf der Ebene der Kirchengemeinden – oft eher zurückhaltend. Bei den kirchlichen Amtsträgern erlebe ich die umgekehrte Reaktion: offen und zuweilen recht mutig bei gesellschaftspolitischen Problemen, aber ungeheuer zurückhaltend und beleidigt-defensiv bei innerkirchlich heißen Eisen. So zeigt sich auch die Kirchenführung. Die Päpste sind z.T. äusserst mutig im gesellschaftlichen Kontext, wenn es um Menschenrechte, um Gewerkschaftsrechte, um die gleiche

Würde von Mann und Frau sowie um Frieden und Gerechtigkeit geht, um interreligiöses Gespräch... aber im eigenen Verantwortungsbereich geschieht das pure Gegenteil. Man verkündet der Welt zu Recht die moralischen bzw. ethischen Höchstpreise; in der eigenen Institution zahlt man keinen Cent im Sinn dieser an die Welt verkündeten hehren Prinzipien. Das staatliche und (z.B. schweizerische) staatskirchenrechtliche Gewand ist in manchen Bereichen dem kanonischen Recht ethisch um Meilensteine voraus. Das tut weh. Der Reformstau drängt auf partizipatorische Strukturen in einer synodalen Kirche, in der Kirchenleitungen und Basis aneinander gebunden sind in der Verbundenheit gemeinsamer Anliegen und in der Verbindlichkeit der gemeinsamen Sendung.

Wie der Weg dahin sein könnte, kann hier nicht entwickelt werden. Ich weiss auch keine Patentrezepte. Es geht aber entschieden darum, dem Anliegen hier eine Stimme zu leihen. Denn das fundamentale Defizit in unserer Kirche als Institution liegt nicht zuerst am Machtkalkül oder an der Erpressung durch Ängste (das gibt es auch), sondern primär im Realitätsverlust – verursacht wohl oft durch viel Vereinsamung in monarchischer und sakraler Distanz zur Realität und zu den Menschen. Die gewachsene Vielfalt im Denken und Handeln der Kirche als globale Solidaritätsgemeinschaft braucht dynamischere Strukturen bzw. Rahmenbedingungen.

Das Schifflein Petri bzw. die Kirche befindet sich auf hoher und oft schwankender See. Das ist ihr Schicksal und ihre Sendung: sich ins Leben zu wagen, dort botschaftsbezogen und realitätsbereit sich im guten Sinn des Wortes zu verbrauchen. Auf dem Meer des Lebens ist Kirche erwartet, nicht im scheinbar sicheren Hafen vergangener Modelle, wo die Institution sich fest vertäut.

Die nachkonziliare Theologie hat in diese Richtung viele Lernschritte getan und Impulse empfangen und ausgeteilt: die Vision von einer diakonischen Kirche, der es leidenschaftlich um Gott und die Menschen geht. Von solcher Kirche träumen viele. Hans Küng hat wie wenige gelehrt, dies sehen zu lernen.

Impulse des Konzils: Einheit von Menschen- und Gottesliebe

Unmittelbar nach dem Konzil standen wir unter der faszinierenden Innovation von ekklesialen Aufbrüchen. Inspirierend war *Lumen Gentium* – trotz all seiner Ambivalenzen, die wir erst später entdeckten.

Inzwischen hat im theologischen Bewusstsein *Gaudium et Spes* (1965) Raum gewonnen, aber ebenso das Ökumenismus-Dekret (*Unitatis redintegratio*, 1964) sowie die Erklärungen zu den nichtchristlichen Religionen (*Nostra aetate*, 1964) und zur Religionsfreiheit (*Dignitatis humanae*, 1965). Diese Konzilsverlautbarungen waren schon Früchte des internen Prozesses und wurden eher gegen Ende des Konzils erlassen.

Die Kirche hat sich z.T. aus ihrer Fixiertheit auf sich selbst gelöst und ist im guten Sinn des Wortes auf die Welt gekommen. Ist sie in *Lumen Gentium* noch von einem Selbstbild als einem selbstverständlichen Gegenüber zur Welt geprägt, so sind Aufbrüche in der Kirche und in der Theologie seither immer offener für die Realitäten, Ängste und Probleme der Welt und der menschlichen Gesellschaft geworden, sozusagen leidsensibler und wirklichkeitsbewusster.

Man ist sich dadurch auch der kirchlichen Diasporasituation in der so genannten modernen und postmodernen Welt bewusst geworden. Die Kirche kann sich nicht mehr als das selbstverständliche Gegenüber zur differenzierten, globalisierten und medial gesteuerten Welt verstehen. Aus einer Monopolstellung in unseren Ländern musste sie in eine Konkurrenzsituation mit anderen Religionen, Sinnanbietern und «Wertproduzenten» eintreten. In diesem Kontext sind die basiskirchlichen Bewegungen, die Befreiungstheologie, die feministische Theologie, der konziliare Prozess für Frieden, Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung, die ökumenischen Bemühungen und die interreligiösen Begegnungen zu sehen, auch wenn trotz der apertura der Widerstand der Realitäten Mühe macht, aber ebenso der erstarkende Widerstand des kirchlichen Systems.

Und nun ist es wiederum Hans Küng, dessen theologisches Engagement das binnenkirchliche Kreisen um sich selbst aufgebrochen hat durch sein Projekt Weltethos und durch seine Publikationen über die grossen Weltreligionen. Eine Kirche, die sich nicht ekklesiozentrisch zurückzieht, sondern im Sinne von Karl Rahner die Einheit von Gottes- und Menschenliebe bzw. Gottesdienst und Menschendienst als die entscheidenden Koordinaten des Christseins versteht, wird ihren Weg als wanderndes Volk Gottes in der Geschichte der Menschheit nur dann glaubwürdig gehen, wenn die Frage «Katholische Kirche – wohin?» sich verbindet mit der umfassenden Sorge «Menschheit – wohin?» Der Weg von Hans Küng geht nicht von der (Welt-) Kirche zum Weltethos, sondern mit der Kirche zum Weltethos. Es geht um ein gemeinsames Menschheitsethos, das von allen Kirchen und Religionen gestützt, ja auch von Nicht-Glaubenden mitgetragen werden kann¹⁷. Insofern kann man Hans Küng nicht nur für sein Weltethos und für seinen interreligiösen Dialog loben und ihn in seinen Aussagen zur Kirche ignorieren.

Auch wenn die Theologie insgesamt wieder entschiedener lernen muss, ihrer grossartigen Aufgabe unter den Bedingungen der gesellschaftlichen und menschlichen Realität nachzukommen, ist doch bei manchen Kräften in der Kirche eine Sorge um die Welt und eine befreiende Solidarität mit den Menschen wach geworden, die als Impulse des Konzils und als Früchte des nachkonziliaren Weges empfunden werden dürfen.

¹⁷ *Ebd.*, S. 261.

Das Verständnis von Seelsorge, wie es gerade in *Gaudium et Spes* aufleuchtet, ermutigt die Kirche, sich nicht nur von innen, sondern gleichsam auch von aussen, von der zivilgesellschaftlichen Realität und von den Lebensräumen der Menschen her wahrzunehmen. Modernität mit dem Pluralismus der ethischen, religiösen und kulturellen Orientierung ist kein feindliches Gegenüber, sondern Ort der Herausforderung und der Bewährung der christlichen Lebenshoffnung.

Eine Theologie, die sich auf eine Hoftheologie zurückzieht oder sich auf einzelne theologische Disziplinen fixiert, riskiert die Vereinsamung auf kognitiven Inseln und in wissenschaftlichen Einsiedeleien. Der Sicherheitsabstand zur Wirklichkeit verführt leicht dazu, viel zu wissen und doch nichts zu ahnen. Leicht verliert man sich wissenschaftlich im ethischen Unschuldssrevier und dies ohne kontrollierbare Haftbarkeit für das, was man sagt und schreibt. Aber in einer Zeit grosser Umbrüche mit Abbruch und Aufbruch muss die Stimme der Theologie im Rahmen der gesellschaftlichen Herausforderungen vernehmbar sein: als Horchposten und Frühwarnsystem für die Sorgen und Gefährdungen der Menschen, aber auch als Lichtsignal der Orientierung an einem Gottes- und Menschenbild, das in den Herzen der Menschen Hoffnung weckt.

Leo KARRER
Universität Freiburg Schweiz

Zusammenfassung

Die Theologie Hans Küngs gehört zu den innovativsten Tendenzen der nachkonziliaren Theologie. In diesem Beitrag wird zunächst nach den grundlegenden Anliegen von Hans Küng als Theologe und nach seiner theologischen Arbeitsweise gefragt. In einem zweiten Schritt geht es um sein Engagement für das Konzil, dessen Programmatik er beeinflusst hat: Erneuerung als Integration von Reformation und Aufklärung (Abschieds-Choreographie der alten Kirche). Seine nachkonziliare Bilanz zeigt eine zunehmende Distanzierung der Kirchenleitung von den Impulsen des Konzils. Statt Erneuerung geschieht für Küng Restauration, unter Papst Johannes Paul II. sogar «Verrat am Konzil». Trotzdem gibt es viele Aufbrüche an der Basis im Sinne der Konzilsaussagen. Der Beitrag skizziert auch Originalität und Bedeutung des Projektes «Weltethos», mit dem Küng nach dem Entzug der kirchlichen Lehrerlaubnis über Kirche und Theologie hinaus wissenschaftliche und friedenspolitische Aufmerksamkeit erregt hat. Abschliessend geht es um eine Einschätzung der kirchlichen Situation zwischen innerkirchlichen Prozessen, die Zukunft eröffnen wollen, und den vorkonziliaren Strukturen der katholischen Kirche. Die Kirche in unseren Ländern erinnert an ein hin und her geschaukeltes Boot in aufgewühlter See. Welchen Kurs soll sie steuern?

Résumé

La théologie de Hans Küng fait partie des tendances les plus innovantes de la théologie post-conciliaire. Cette contribution s'interroge d'abord sur les préoccupations fondamentales de Hans Küng en tant que théologien et sur son travail théologique. Il sera question ensuite de son engagement pour le concile, dont il a influencé le programme : le renouvellement en tant qu'intégration de la Réforme et des Lumières (chorégraphie d'adieu pour l'ancienne Église). Son bilan post-conciliaire montre une distanciation croissante entre le gouvernement de l'Église et les impulsions du concile. Pour Küng il ne s'agit pas d'un renouvellement, mais d'une restauration, et même, sous le pape Jean-Paul II, d'une « trahison du concile ». Il existe néanmoins de nombreux élans à la base qui vont dans le sens des déclarations du concile. L'article souligne l'originalité et l'importance du projet « Éthique planétaire » avec lequel Küng, suite au retrait de sa « *missio canonica* », a attiré l'attention des scientifiques et des hommes engagés pour une politique de la paix, bien au-delà de l'Église et de la théologie. La conclusion propose une évaluation de la situation de l'Église entre des processus internes à l'Église qui ouvrent sur l'avenir, et les structures pré-conciliaires de l'Église catholique. L'Église de nos pays n'est pas sans rappeler un bateau ballotté en eaux troubles. Quel est le cours qu'elle doit prendre ?

DAS ZWEITE VATIKANISCHE KONZIL UND DIE ÖKUMENE

Geschichte nimmt ihren Anfang in der Erinnerung. Wer gedenken will und sich erinnern kann, der braucht aus der Geschichte nicht zu lernen. Auch der Glaube müsste keine Berge versetzen, wüsste der mit den bereits versetzten etwas anzufangen¹.

Die Erinnerung an den Aufbruch nach dem II. Vatikanum zeigt für die Ökumene trotz des inzwischen verflüchtigten Elans oder gewisser Ermüdungserscheinungen überraschende Erkenntnisse: hier wurden wirklich «Berge versetzt», wurden Strukturen der Zusammenarbeit zwischen den Kirchen geschaffen, die noch immer bestehen, wie die regelmässigen Treffen zwischen der Schweizer Bischofskonferenz und dem Vorstand des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes und die 1970 gegründete Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen der Schweiz, zu der auch Freikirchen und seit 1990 die orthodoxe Kirche gehören. «Dialog» wurde zum prägenden Stichwort. Die Öffnung der katholischen Kirche löste verschiedene Reaktionen aus: Aufbruchstimmung bei den Katholiken, Skepsis bei den Freikirchen, Reflexion der eigenen Identität bei den reformierten Kirchen, Verunsicherung in der christkatholischen Kirche der Schweiz.

Unter den vielen Pionieren eines ökumenischen Aufbruchs sollen exemplarisch einige Wegbereiter und ihre Anliegen vorgestellt werden.

Eine christkatholische Stimme

Die christkatholische Kirche – konfrontiert mit einer schwindenden Mitgliederzahl und vielen konfessionell gemischten Ehen (2/3) – fand im Exegeten und Homiletiker Kurt Stalder (1912-1996) einen ihrer profiliertesten Ökumeniker. Sein Werdegang von der Theologie Karl Barths bis zur Identifikation mit spezifisch altkatholischen ökumenischen Anliegen war lang. Stalder stammte aus dem Fricktal (Magden) im Kanton Aargau, wo sich nach 1870 auch ländliche Gebiete dem neuen Bistum der christkatholischen Kirche

¹ Elazar BENYOËTZ, *Variationen über ein verlorenes Thema*, München/Wien, 1997, S. 17.

Schweiz anschliessen konnten. Im humanistischen Gymnasium Basel, zusammen mit den späteren Theologen Eduard Schweizer und Eduard Buess, war die «Christliche Dogmatik» von Karl Barth die befreiende Entdeckung: dass Gottes Zuwendung nicht vom Tun des Menschen abhängt, sondern reine Gnade ist. Das Studium in Bern und die hitzigen Debatten in der christkatholischen Studentenverbindung «Catholica Bernensis» bereiteten ihn vor für das Lernvikariat in Olten und die Priesterweihe durch Bischof Adolf Kury (1937), sowie das Pfarramt in Grenchen und Bern. Seine Lust am Kontakt mit Menschen und die Vielfalt seiner Interessen liessen ihn erst 1959 seine umfangreiche Dissertation über *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus* abschliessen. 1960 wurde er Nachfolger seines Lehrers Ernst Gaugler auf dem Lehrstuhl für Neutestamentliche Wissenschaft, Homiletik und Katechetik an der christkatholischen Fakultät bis zu seiner Emeritierung 1982.

Dass die Hl. Schrift die Offenbarung als Selbstoffenbarung Gottes bezeugt, aber nicht mit ihr identisch ist, war der Ansatzpunkt, von dem aus Stalder die Erkenntnisse der modernen Linguistik für das Verstehen und Gelingen von Gemeinschaftsprozessen reflektierte. In seinem ökumenischen Engagement versuchte er, patristische und ostkirchliche Ansätze aufzunehmen.

Die Entdeckung des Partnerschaftsverhältnisses Gottes mit den Menschen führte ihn zur paulinischen Sicht der Kirche als Ort der konkreten Gemeinschaft Gottes mit den Menschen. Kirche als eine im Versöhnungshandeln Gottes gegründete Gemeinschaft, wird durch ein umfassendes Beziehungsnetz von Verantwortlichkeiten für das Zeugnis und das Bleiben in der Wahrheit strukturiert. Die um einen Bischof als Zeichen ihrer Einheit versammelte Ortsgemeinde ist eine «soteriologisch-trinitarische Realität» und jedes Amt in ihr dient dem Vollzug des Lebens in der Partnerschaft mit Gott und untereinander. Durch Verstehen, Interpretation und Anwendung des biblischen Zeugnisses vollzieht sich die Beteiligung aller mit ihren Gaben am Geschehen der Offenbarung selbst. Die «apostolische Sukzession» ist für Stalder ein umfassender Prozess, an dem alle Glieder der Kirche beteiligt sind, die Amtsträger als Repräsentanten Christi und die Laien als Träger des Geistes in ihrer irreduziblen «Gleichwertigkeit»². Es war ihm ein Anliegen, in unzähligen Glaubens- und Bibelgesprächen Methoden zu entwickeln, die es Laien ermöglichte, ihren Glauben so zur Sprache zu bringen, dass sie sich kompetent am Prozess der gemeinsamen Wahrheitsfindung beteiligen konnten. Gegen eine individualistische Entstellung des christlichen Bekenntnisses betont Stalder in seinen ekklesiologischen Studien die ekklesiale und pneu-

² Kurt STALDER, «Die Wirklichkeit Christi erfahren», S. 77-104, S. 110-125, zit. in: Bruno BÜRKI, Stephan LEIMGRUBER (Hg.), *Theologische Profile. Schweizer Theologen und Theologinnen des 19. und 20. Jahrhunderts*, Freiburg Schweiz, 1998, S. 306-308.

matologische Dimension im Prozess von Erkennen und Verstehen für das Predigtamt und den Religionsunterricht («Der Religionsunterricht soll in eklesiale Existenz einüben»). Die Voraussetzungen und Konsequenzen exegetischer Methodik im Hinblick auf den kirchlichen Verkündigungsauftrag zu befragen, gehörte zur Perspektive seiner Vorlesungen. Bis an sein Lebensende versah er den geliebten Predigtamt.

Seine ökumenische Aufgabe sah Stalder zunehmend darin, zwischen römisch-katholischen und reformatorischen Festlegungen durch analytischen Aufweis der Anliegen zu vermitteln. Zusammen mit Walter Stähelin war Stalder bis 1993 Co-Präsident der christkatholischen und römisch-katholischen Gesprächskommission (CRGK) und zusammen mit seinen Freunden Stirnimann, von Allmen, Leuba, an der Formulierung gemeinsamer Texte der ERGK beteiligt (*Taufe und Zusammengehörigkeit in der Mischehe* 1978 trägt weitgehend seine Handschrift). Als erster Sekretär der Schweizerischen Theologischen Gesellschaft (1965 gegründet) galt Stalder in den 1970er und 1980er Jahren als *der* Repräsentant der christkatholischen Kirche und Theologie. Für seine ökumenischen Verdienste verlieh ihm die Theologische Fakultät von Neuchâtel die Ehrendoktorwürde.

Eine orthodoxe Stimme

Im orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy tragen die Glocken der St. Paulskirche nach dem Wunsch des Metropoliten Damaskinos Papandreou die Namen «Liturgia», «Martyria», «Diakonia». In diesem Triptychon verdichtet sich das theologische Anliegen, dem sein unermüdlicher Einsatz im Dienst der Einheit diente: eine Ekklesiologie der *koinonia* wie sie in der Tradition der ungeteilten Kirche gelehrt und gelebt wurde.

Basil Papandreou, der bei der Diakonatsweihe den Namen Damaskinos annahm, wurde 1936 in Griechenland (Kato Chryssovitsa) geboren, studierte an der Theologischen Hochschule des Ökumenischen Patriarchats in Chalki und an den Universitäten von Bonn und Marburg. 1966 beschloss er seine Studien in Athen mit der historisch-kritischen Doktoratsthese *Die Gründung und Organisation der armenischen Kirche bis zum IV. Ökumenischen Konzil* (1994 ins Armenische übersetzt). Als Archimandrit betreute er griechische Gastarbeiter bei Bonn, gründete griechische Volksschulen und leitete die Höhere Schule für griechische Sozialarbeiter in Michaelshofen bei Köln. Vom Ökumenischen Patriarchen Athenagoras 1965 zum Vorsteher des orthodoxen Mönchszentrums von Taizé ernannt, entwickelte er dieses zu einer Beratungs- und Informationsstelle. Als theologischer Berater nahm er 1968 an der IV. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala teil

und wurde 1969 zum Direktor des Orthodoxen Zentrums des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy (Genf) und zum Sekretär für die Vorbereitung des Heiligen und Grossen Konzils der orthodoxen Kirche ernannt. Als Metropolit von Tranoupolis 1970 zum Bischof geweiht, wurde er im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) orthodoxer Verbindungsmann in der Kommission «Faith and Order» (Glaube und Kirchenverfassung). Als Gastprofessor lehrte Damaskinos an mehreren Universitäten und am ökumenischen Institut von Bossey (dem Weltkirchenrat angegliedert) und wurde erster Rektor des 1997 errichteten Instituts für höhere Studien in orthodoxer Theologie. Dieses sollte ein Fenster sein, durch das der Westen Einblick in den Osten erhält und der Osten den Westen kennenlernt; ein Zentrum, das nicht nur die innerorthodoxe Gemeinschaft fördert, sondern der innerchristlichen Einheit und der interreligiösen Begegnung dient. 1982 erklärte die Heilige Synode des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel das Territorium der Schweiz und Lichtensteins zur unabhängigen Metropole und Damaskinos zum «Metropoliten der Schweiz und Exarch von Europa» mit Sitz in Genf. Metropolit Damaskinos gehörte zur Delegation des Ökumenischen Patriarchats, die jeweils zum Patrozinium vom 29. Juni die Kirche Roms besuchten. Anlässlich des 1600-jährigen Jubiläums des Konzils von Konstantinopel (381) hielt Damaskinos am Vorabend von Pfingsten 1981 vor dem versammelten römisch-katholischen Episkopat im Petersdom die Homilie anstelle des durch das Attentat verwundeten Papstes – ein einmaliges Ereignis seit der Kirchentrennung. Der enorme Einsatz von Metropolit Damaskinos für die panorthodoxen und ökumenischen Anliegen wurde in der Verleihung vieler Ehrendoktorwürden orthodoxer, römisch-katholischer und altkatholischer Fakultäten anerkannt.

Unter seiner Leitung wurde das Zentrum in Chambésy zum Ort vielgestaltiger Liturgie für die griechische, frankophone, rumänische, arabische Gemeinde; panorthodoxer und ökumenischer Begegnungen, bilateraler Dialoge und akademischer Aktivitäten (z.B. internationaler Seminare). Das auf seine Initiative 1997 errichtete Institut für höhere Studien in orthodoxer Theologie in Chambésy/Genf trägt ökumenischen Charakter: zusammen mit der Katholisch-theologischen Fakultät von Fribourg und der Evangelisch-theologischen Fakultät von Genf bietet es einen zweijährigen Studiengang an.

Was Metropolit Damaskinos vor allem am Herzen liegt, ist die Heranbildung junger Menschen, die fähig sind, dem Zeugnis des Evangeliums «das Fleisch der Geschichte im Hier und Jetzt» zu geben – verfügbar für den Heiligen Geist und in Treue zur apostolischen Tradition der Kirche; die sowohl starren Traditionalismus wie grenzenlosen Reformismus überwinden in der Unterscheidung zwischen dem «Gewand der Geschichte» (Form) und dem Wesen der Wahrheit (Norm). Immer wieder betont Metropolit Damaskinos die Konzentration auf das Wesentliche, den Glauben an Gott den Schöpfer

aller Dinge, die über alle Grenzen verbindende Kraft. Die Vereinigung der Kirchen sieht er in der Rückkehr zur Einheit des ersten Jahrtausends, einer Einheit im Wesentlichen des Glaubens und des Kultes, die keine Uniformität war, sondern in der sich die Mannigfaltigkeit der Kulturen der Völker des Orients und des Okzidents in verschiedenen Formen der Frömmigkeit und der theologischen Sprache manifestierte³.

Evangelisch-reformierte Stimmen

«Es gehört zum Wesen der ökumenischen Bewegung, dass sie eine Wanderung ins Unbekannte ist», schrieb Lukas Vischer (1926-2008), der evangelisch-reformierte Theologe und langjährige Direktor der Abteilung für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf (1960-1975) und Professor in Bern⁴. Nach dem Studium der Geschichte und der Theologie in Basel, Strasbourg, Göttingen und Basel war Vischer Pfarrer im Industrieort Herblingen bei Schaffhausen und verfasste zusammen mit Johannes Feiner 1975 das *Neue Glaubensbuch*. Als Delegierter des Weltkirchenrates war er Beobachter beim II. Vatikanischen Konzil und Moderator des Theologischen Departements des Weltbundes reformierter Kirchen von 1982-1989.

Vischer wies unermüdlich darauf hin, dass die Verkündigung des Evangeliums mit dem sozialen und politischen Zeugnis und der diakonischen Arbeit zusammen gehört; und dass die Bemühungen der Kirchen um die Einheit nicht in erster Linie von der Vergangenheit bestimmt sein sollten, sondern eine Bewegung in die Zukunft sein müssen. «Jede Kirche hat, ausgehend von ihrem Verständnis der Kirche, ihre eigene Vorstellung von Einheit.»⁵ Deshalb wird der Begriff «Einheit» in den Dokumenten (Neu-Delhi 1961; Nairobi 1975) durch *communio/koinonia* ersetzt, der das Ziel der Gemeinschaft besser umschreibt. Vischer gibt zu bedenken: «Jeder Versuch, das Ziel der Einheit in Umrissen zu beschreiben, muss vom Zeugnis der Schrift und Verkündigung der apostolischen Gemeinschaft ausgehen [...] Einheit hat nicht zu allen Zeiten genau dieselbe Gestalt. Gewiss, der Grund, der gelegt ist, gilt für alle Jahrhunderte. Die Einheit muss aber nach den Voraussetzungen und Bedingungen der Zeit je andere Formen annehmen.»⁶ Heute stellt die fundamentale Krise der Menschheit die Kirchen über alle Schranken hinweg vor die gewaltige Herausforderung, sich in einem konziliaren Prozess zu ei-

³ Vgl. M. BRUN, in: *Ebd.*, S. 449.

⁴ Lukas VISCHER, *Ökumenische Skizzen*, Frankfurt, 1972, S. 228.

⁵ Lukas VISCHER, «Ist das wirklich die «Einheit, die wir suchen»?», in: *Ökumenische Rundschau*, 41/1, Januar 1992, S. 7.

⁶ *Ebd.*

nem gemeinsamen Zeugnis für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zusammenzufinden, «keinen Ort zu bieten, an dem Gemeinschaft gelebt und Solidarität nicht aufgekündigt wird⁷».

Dass das Ökumenismusdekret des II. Vatikanums von einer «gewissen Einheit» (*quaedam unitas*) anderer ekklesialer Gemeinschaften spreche, sei im Zusammenhang des römisch-katholischen Kirchenverständnisses sinnvoll, insofern diese das Mass ist, an dem die übrigen Kirchen in dem Masse partizipieren, als sie sich ihr annähern. Doch in der ökumenischen Bewegung werde diese Redeweise problematisch, weil sie den Weg in die Einheit als Vorgang allmählichen Wachstums nahelegt. Gegen diese Vorstellung betont Vischer eindringlich Busse und Umkehr: «Der Weg in die Gemeinschaft führt über die Umkehr. Sie ist unter diesem Preis nicht zu haben⁸.» Präzise benennt Vischer offene Fragen: welches Gewicht haben die Verschiedenheiten? Was heisst eigentlich Versöhnung? Ist die Idee eines «harmonischen Ganzen» nicht ein romantisches Kirchenbild, das nicht zur neutestamentlichen ekklesiologischen Vielfalt passt? Statt allgemeiner Appelle fordert Vischer verbindliche Entscheidungen der kirchlichen Instanzen, aber auch ihr Zusammenspiel mit den vielfältigen Initiativen und Impulsen von Gruppen und Bewegungen. Die Suche vieler Kirchen nach ihrer Identität kann nur als Antwort auf das Evangelium für heute, nicht in historischen konfessionellen Charakteristika gefunden werden (*«Identity can only be found by responding to the gospel today. It is not simply the result of history. It is a gift bestowed on the church as it opens itself to God's word.»*⁹) So sieht Vischer den Beitrag der reformierten Kirchen in der ökumenischen Bewegung in dreifacher Weise: die Rechtfertigung aus Gnade als Befreiung von der Gefangenschaft der Geschichte und als Gerechtigkeit für deren Opfer (*«not simply grace for the perpetrator of injustice; it is justice for the victim»*); die asketische Tradition (deren Bruch zum Symbol der Reformation in Zürich wurde!) in einer neuen Perspektive als Widerstand gegen die Verherrlichung der zerstörerischen Tat des *homo faber* (*«Faced with the consequences of human efforts in the world we need to ask whether the question of value and meaning of work has been examined sufficient consistency»*); die Reformation, die zum Bruch mit der historischen Kontinuität in der apostolischen Sukzession führte, als Geschehen (*event*) verstehen, das einen Sinn im Plan Gottes hat und uns öffnet für Überraschungen und Entwicklungen.

⁷ Ebd., S. 12.

⁸ Ebd., S. 15.

⁹ Lukas VISCHER, «The Reformation Heritage and the Ecumenical Movement», in: *Semper Reformanda*, <http://warc.ch/dt/erl3/08.html> (Stand vom 15. April 2010); Milan OPOCENSKY (Hg.), «Towards a Renewed Dialogue: the First and Second Reformations», in: *Studies from the World Alliance of Reformed Churches*, 30, Geneva, 1996, S. 161-169.

Das Erbe der Spaltungen lehrt uns, dass eine neue Qualität der Kommunikation nötig ist, um Gemeinschaft in der Vielfalt sichtbar werden zu lassen. Übereinstimmung in der Lehre bedarf des Dialogs, Strukturen können im gemeinsamen Leben und Zeugnis angeglichen werden, doch entscheidend für die Einheit bleibt die ständig neue Kommunikation.

Vischer erkennt in der römisch-katholischen Kirche seit dem II. Vatikanum einen neuen Umgang mit der Vergangenheit und einen Geist der Busse; Versöhnung setze aber voraus, dass die Erinnerungen sich einander annähern, und weil die Kirchen auch in Zukunft nicht vor Versagen gefeit sind, stellt sich die Frage, wie die ökumenische Gemeinschaft zu einem Ort der «gegenseitigen Ermahnung» werden kann.

Satis est! Die Formel ist im Laufe der Zeit immer wieder dazu missbraucht worden, die Bedeutung der organisatorischen Fragen herabzumindern [...]. Die Kirchen müssen sich nicht ändern; sie können, nachdem sie sich nur gegenseitig anerkannt haben, ihre Identität ohne Abstriche aufrechterhalten. Läuft aber diese Haltung letztlich nicht auf eine Verweigerung der Gemeinschaft hinaus? Du magst bleiben, wer du bist; ich bleibe, wer ich bin. Die Entdeckung der Gemeinschaft drängt aber immer auf Verwirklichung hin. Sie verlangt darum auch eine Strategie, die auf das Ziel der Einheit und des gemeinsamen Zeugnisses ausgerichtet ist. [...] Formula satis est non satis est¹⁰.

Der protestantische Theologe Klauspeter Blaser (1939-2003) träumte am Ende seiner Karriere als Professor davon, ein Kinderbuch zu schreiben, das den Leserinnen und Lesern einen neuen Blick auf die Liebe Gottes zur Welt ermöglichen sollte. Der Tod kam seinem Projekt zuvor. Unter seinen zahlreichen Werken blieb ein kleines Buch mit dem Titel *Coup de foudre* zurück: «*La vie a commencé par un coup de foudre: Dieu devient humain, terrestre, passionnant.*» Diese einfache, oft vergessene Wahrheit prägte seinen theologischen Weg, der als Missionar und Lehrer in Südafrika begann, bevor er 1972 zum Professor für systematische Theologie an die Universität Lausanne berufen wurde. Im Südafrika der Apartheid wurde ihm die Bedeutung des sozialen Kontextes für die reformierte Theologie bewusst. Die Lektüre biblischer Texte zur Begründung der getrennten ethnischen Entwicklung entlarvte Blaser als häretisch; das soziale Umfeld prägt von Grund auf die Entstehung des Christentums.

Für Blaser hat die Rechtfertigungslehre als eines der am heftigsten diskutierten Thema des Protestantismus und der Ökumene darum für die Menschen im Süden wie in den westlichen Industriegesellschaften konkrete Aus-

¹⁰ Lukas VISCHER, «...satis est? Gemeinschaft in Christus und Einheit der Kirche», in: Karl HERBERT (Hg.), *Christliche Freiheit im Dienst am Menschen*, Frankfurt a.M., 1972, S. 253.

wirkungen. Das Vokabular «Rechtfertigung der Gottlosen» sowie die Praxis («Vergebung der Sünden») zeitigten im Kontext repressiver Regimes und struktureller Sünde schlimme Wirkungen; doch Rechtfertigung aus Glauben – bei Paulus auf dem Hintergrund spezifischer und persönlich erfahrener Unrechtsituation der Antike formuliert – gibt Mördern, Folterern und Ausbeutern keineswegs ein gutes Gewissen, sondern bejaht das Leben der Ausgeschlossenen und schliesse sie ins Lebensrecht aller ein. Ebenso sorgt «Rechtfertigung ohne die Werke des Gesetzes» für die humane Würde in der Leistungsgesellschaft. Dass die Rechtfertigungslehre an den Problemen unserer Zeit vorbeigehe, bestreitet Blaser; ihre Aktualität ist jedoch an die konkrete Übersetzung ins Heute gebunden, um nicht toter Buchstabe zu bleiben. Die «Gemeinsame Erklärung» (1999) zwischen Lutherischer und Katholischer Kirche ist daran zu messen, ob sie die Aktualität von Gottes Gerechtigkeit neu ins Spiel zu bringen vermag. Die Perspektive ist das Wachsen der Gottesherrschaft, die Verbesserung der Gesellschaft, wie sie im religiösen Sozialismus («*christianisme social*») von Blumhardt, Ragaz, Fallot, Gounelle, Monod thematisiert wurden. «*Car il existe un horizon absolu de toute l'histoire. Il nous indique la direction à suivre pour rendre les structures sociales mieux conformes à ce Royaume en devenir. Annoncé et toujours à accomplir*¹¹.»

«*Il eut la passion de l'Église universelle*» würdigten ihn seine Kollegen nach seinem frühen Tod¹². Aufgrund seiner Erfahrung in Afrika und mit afrikanischen Doktoranden betonte Blaser in seiner theologischen Arbeit nicht nur die Kontextualität jeder Theologie, sondern auch deren fragmentarischen Charakter, was ihm eine grosse Unabhängigkeit und der Eschatologie einen zentralen Platz in seinem Denken verlieh. Die Kirche ist für ihn «*signe et instrument*» auf dem Weg zum kommenden Gottesreich.

Die Vision einer missionarischen Kirche in ökumenischer Solidarität, die den Menschen die Möglichkeit gibt, Antwort auf den Ruf Christi zu geben, bestimmte seine Ekklesiologie. Mission und Evangelisation müssen verstanden werden als «*une invitation à examiner en dialogue, une invitation qui peut être acceptée ou refusée par ceux ou celles à qui elle est adressée*». Kirche ist für Blaser «*parabole du Royaume de Dieu*», sie ist «*le mémorial du Royaume de Dieu, pas plus, mais pas moins non plus*¹³». Dieser Gleichnischarakter hat Konsequenzen: das Leben der Kirche kann nicht im Widerspruch mit ihrer Botschaft verharren («*rien n'est plus irritant qu'une comparaison boiteuse*»). Doch wie kann die Kirche das Evangelium von der Versöhnung mit Gott und den Mitmenschen bezeugen, wenn sie sich nicht um

¹¹ Klauspeter BLASER, *Réforme*, 3024, 27. März – 2. April 2003.

¹² Henry MOTTU, in: «Hommage à Klauspeter Blaser», *Cahiers de l'IRP*, 47, 2003, S. 1.

¹³ Lukas VISCHER, «L'Église. Parabole du Royaume de Dieu», in: *Ebd.*, S. 24.

die Überwindung der Spaltung bemüht? Oder die Botschaft eines gerechten Gottes, der die Mächtigen vom Thron stürzt und die Erniedrigten erhöht – und gleichzeitig an der Seite der Mächtigen Repression und Armut duldet und gesellschaftliche Klassenunterschiede widerspiegelt?

Das Ziel der ökumenischen Bewegung besteht für Blaser darin, die Kirchen aus ihren Widersprüchen herauszuführen und den Kampf für soziale Gerechtigkeit und Schöpfungsbewahrung als integrierenden Teil ihres Glaubens und ihrer Mission zu verstehen. So engagierte er sich während Jahrzehnten in der Entwicklungshilfe und in der ökumenischen Arbeitsgemeinschaft «Église et Environnement» (Kirche und Umwelt) im Rahmen der protestantischen Synode der Schweiz. Die in ferne Länder getragenen Spaltungen fordern dringend, das Verhältnis von Lokalkirche und Universalkirche als zwei Aspekte der gleichen Wirklichkeit in ein Gleichgewicht zu bringen (Vischer: «*Les grands thèmes que Klauspeter Blaser avait au cœur – la justice, la paix et la sauvegarde de la création – demandent impérativement une nouvelle orientation dans la compréhension de l'Église*¹⁴»).»).

Katholische Stimmen

Nach dem langen Pontifikat von Papst Pius XII. löste das II. Vatikanische Konzil in der katholischen Kirche nicht nur eine gewaltige Aufbruchstimmung aus, sondern öffnete gleichsam Fenster und Türen eines weitgehend in sich verschlossenen Katholizismus. Es war die grosse Stunde, auf die viele Theologen, wie Otto Karrer (1888-1976) und Johannes Feiner (1909-1985) gewartet hatten. Sie wurden Wegbereiter der jüngeren Generation katholischer Ökumeniker. Karrer war Mitbegründer ökumenischer Arbeitskreise, die massgeblich zum Dialog mit den Reformierten beitrugen, seine Übersetzung des Neuen Testaments wurde zum Wegbegleiter für viele Christen beider Konfessionen, als Mitbegründer der Theologischen Gesellschaft der Schweiz (1950) wandte er sich gegen katholische Auswüchse der Marienverehrung und sprach als einer der ersten vom Papsttum als Petrusdienst. Das Konzil brachte den Ideen, für die er gelitten und gekämpft hatte, den Durchbruch. Für Johannes Feiner aus dem stadtzürcherischen Diaspora-Katholizismus bedeutete das Ende der Ära der Piuspäpste einen theologischen Aufbruch: er war erster, langjähriger Rektor der (1954 von Generalvikar Alfred Theobaldi gegründeten) «Theologischen Kursen für Laien»; der mit seinen Churerkollegen Josef Trütsch und Franz Böckle publizierte Sammelband *Fragen der Theologie heute* löste ein beachtliches Echo aus; als Konsultor des römischen «Sekretariats für die Einheit der Christen», wurde das Konzil seine grosse

¹⁴ *Ebd.*, S. 27.

Leidenschaft. An allen Sessionen präsent übersetzte Feiner den nichtkatholischen Beobachtern die lateinisch-theologische Konzilssprache und verfasste den offiziellen Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus, wo der Terminus «Hierarchie der Wahrheiten» seine Handschrift trägt. Nach dem Konzil leitete Feiner die Paulusakademie als nachkonziliaren modernen Areopag theologischer Begegnung und Auseinandersetzung. Das zusammen mit Lukas Vischer herausgegebene *Neue Glaubensbuch* ist gleichsam ein ökumenischer Katechismus.

Nach diesen Wegbereitern wurde der Luzerner Dominikaner Heinrich Stirnimann (1920-2005) zu einem wichtigen Architekten der Ökumene in der Schweiz. Seine Begabung lag vor allem in der Fähigkeit, mit Menschen Kontakte zu knüpfen und diese zum Dialog anzuregen. Der Sinn für Ästhetik und Kunst führte ihn zunächst zum Architekturstudium an der ETH Zürich. 1942 trat er in den Predigerorden ein und wurde nach den Studienjahren im Angelicum in Rom zum Priester geweiht. Nach einigen Semestern Lehrtätigkeit in Tailaght/Dublin wurde er 1952 Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Fribourg, wo er auch von 1968-1971, in der Zeit der Studentenunruhen, Rektor war. Seiner Offenheit und Gesprächsbereitschaft war es zu verdanken, dass es an der Universität nicht zu Ausschreitungen kam.

Als theologischen Experten hatte ihn 1962 Bischof François Charrière an die erste Session des Konzils berufen; 1964 gründete er das «Institut für Ökumenische Studien» (ISO) an der Universität Fribourg, das er mit grossem Engagement ausbaute. Was Yves Congar ins Gästebuch des Instituts schrieb, war auch das Credo von Stirnimann: *«C'est une grande promesse. De telles études se situent au cœur de toutes les autres dans le domaine de la Sacra Doctrina. Elles profitent de toutes mais peuvent beaucoup leur apporter. Je crois à la théologie. Je crois à l'œcuménisme. Je crois à la conjonction vivante des deux.»* Als katholischer Co-Präsident der von Bischofskonferenz und Evangelischem Kirchenbund berufenen Evangelisch-Römischkatholischen Gesprächskommission (ERGK) und in freundschaftlichen Kontakten zu Exponenten der ökumenischen Bewegung – wie Lukas Vischer und Metropolit Damaskinos – trug er wesentlich zu einer ökumenischen Gesprächskultur bei. Die von ihm gegründeten theologischen Reihen und die Reisen mit den Studierenden nach Genf sollten erfahrbar machen, wie wichtig die direkten Gespräche und der Einsatz für die Einheit der Christen für die Zukunft der Kirche sind. Nach seiner Emeritierung wurde ihm als Prior in Luzern und Spiritual der Dominikanerinnen in Ilanz die Quelle aller Einheit in der Kontemplation immer wichtiger. Seine letzten Publikationen *Bruder Klaus* und *Marjam* sind Zeugnis dafür, dass Stirnimann bis zuletzt Gesprächspartner für viele und Brückenbauer über die konfessionellen Grenzen sein wollte.

Der lange Weg: die Anliegen des 2. Vatikanums

Was die hier exemplarisch vorgestellten Pioniere der Ökumene in ihrem Wirken thematisierten, sind zentrale Anliegen des II. Vatikanischen Konzils: Kirche als im Versöhnungshandeln Gottes gegründete Gemeinschaft; die *koinonia* der Ortskirchen mit gemeinsamer Wahrheitsfindung von Amtsträgern und Laien; Besinnung auf die ungeteilte Kirche des ersten Jahrtausends im Zusammenklang von Ost und West, deren Einheit im Wesentlichen nicht Uniformität sondern vielfältige Lebendigkeit der Ausgestaltungen war; das unermüdliche Ringen um eine sichtbare, nicht nur spirituelle Gemeinschaft trotz allen Ernüchterungen; die zentrale Bedeutung des sozialen und gesellschaftlichen Kontextes, ihre missionarische Gestalt, die nach der Überwindung der Widersprüche in Botschaft und Leben ruft; ihre grundlegende Aufgabe, für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, einzustehen; die «Hierarchie der Wahrheiten» in der Unterscheidung von Wesentlichem und Zeitbedingten.

In seiner Enzyklika über den Ökumenismus (*Ut unum sint*) hat Papst Johannes Paul II. an die grosse Vision von der Einheit aller christlichen Kirchen erinnert und zu den kleinen, notwendigen Schritten auf dem Weg dahin ermutigt. Diese eine Kirche muss nicht gemacht werden, sie existiert schon, wenn auch in brüchiger Gestalt kritisierbarer Menschen und einfachen Zeichen, in denen Gottes Menschenliebe gegenwärtig wird. Bereits verbinden uns die gemeinsame Taufe und das Bekenntnis zu dem, der unser Friede ist, bereits leben wir aus der Kraft des gleichen Heiligen Geistes und wartet die gleiche Liebe des Vaters auf unsere Heimkehr.

Wie lange noch ist der Weg? Nicht länger als bis zu dieser Mitte¹⁵.

Mögen alle Wege uns auch vorausseilen: um den einen Schritt zu wagen, der uns weiterführt, müssen wir sie alle zurücklegen¹⁶.

Guido VERGAUWEN o.p.
Rektor der Universität Freiburg Schweiz
Direktor des Instituts für Ökumenische Studien

¹⁵ Vgl. Guido VERGAUWEN, «Ökumene heute und morgen», in: *Für die Einheit der Kirchen*, Freiburg i.Ue., 2005.

¹⁶ Elazar BENYOËTZ, a.a.O., S. 70.

Zusammenfassung

Der Beitrag befasst sich mit Wegbereitern des ökumenischen Aufbruchs in der Schweiz, so mit dem christkatholischen Homiletiker und Exegeten Kurt Stalder (1912-1996), dem Metropoliten der Schweiz und Exarchen von Europa mit Sitz in Genf Damaskinos Papandreou (*1936), dem protestantischen Theologen und Historiker Lukas Vischer (1926-2008) und dem protestantischen Theologen Klauspeter Blaser (1939-2003). Auf katholischer Seite werden die Theologen Otto Karrer (1888-1976) und Johannes Feiner (1909-1985) als Wegbereiter für eine Generation jüngerer katholischer Ökumeniker wie den Dominikaner Heinrich Stirnimann (1920-2005) betrachtet. Es wird gezeigt, wie diese Schweizer Ökumeniker in ihrem Wirken zentrale Anliegen des II. Vatikanischen Konzils thematisierten, so das Verständnis der Kirche als im Versöhnungshandeln Gottes gegründete Gemeinschaft, die *koinonia* der Ortskirchen mit gemeinsamer Wahrheitsfindung von Amtsträgern und Laien, die Besinnung auf die ungeteilte Kirche des ersten Jahrtausends im Zusammenklang von Ost und West, die zentrale Bedeutung des sozialen und gesellschaftlichen Kontextes, die missionarische Gestalt der Kirche sowie das Eintreten für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.

Résumé

Cet article traite des pionniers du mouvement œcuménique en Suisse, plus particulièrement du savant vieux-catholique Kurt Stalder (1912-1996), du métropolitain pour la Suisse et exarque pour l'Europe Damaskinos Papandreou (*1936), du théologien et historien protestant Lukas Vischer (1926-2008) et du théologien protestant Klauspeter Blaser (1939-2003). Du côté catholique, les théologiens Otto Karrer (1888-1976) et Johannes Feiner (1909-1985) sont considérés comme précurseurs d'une génération de jeunes théologiens œcuménistes, tels que le père dominicain Heinrich Stirnimann (1920-2005). L'auteur démontre la manière dont ces théologiens ont traité dans leurs œuvres les thèmes principaux du concile Vatican II tels que la vision de l'Église en tant que communauté fondée dans l'acte de conciliation divine, la *koinonia* des Églises locales et la recherche commune de la vérité de la part du clergé et des laïques, la réflexion sur l'Église unie du premier millénaire, l'importance cruciale du contexte social, le message missionnaire de l'Église ainsi que la défense des principes de justice et de paix et la protection de la création divine.

«MYSTERIUM SALUTIS»
ALS INNOVATIVER SYSTEMATISCHER ANSATZ IM ANSCHLUSS
AN DAS ZWEITE VATIKANISCHE KONZIL

Schweizer Theologen waren unmittelbar vor dem Konzil, während des Konzils und nach dem Konzil sehr produktiv. Angesichts der heutigen Situation an den hiesigen katholischen Fakultäten kann man nur mit Wehmut an diese Zeiten voller innovativer Kraft zurückdenken. Das von den Churern Theologen Johannes Feiner, Josef Trütsch und Franz Böckle herausgegebene Werk *Fragen der Theologie heute*¹ erreichte schnell drei Auflagen. Darin wurde, unmittelbar vor dem Konzil, Theologie am Puls der Zeit betrieben. Auch wenn sich kein Beitrag mit dem Problem der Heilsgeschichte beschäftigte, so wurde deutlich, dass eine systematische Vertiefung der aktuellen Fragen der Theologie nötig war und dass diese nicht «im Rahmen der positiv-scholastischen Lehrbücher» geschehen könnte². Nach diesem Werk sowie den Schriften Karl Rahners war das Desiderat nach einer neuen systematischen Theologie «gewissermassen in der Luft».³ Dieses Desiderat sollte nun *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*⁴, das meist gebrauchte Lehrbuch katholischer systematischer Theologie in der ersten nachkonziliaren Zeit, erfüllen. Es wurde nicht nur in der Schweiz konzipiert, an einem Schweizer Verlag von zwei Schweizer Theologen (Johannes Feiner/Magnus Löhrer OSB) herausgegeben, sondern auch unter Beteiligung vieler Schweizer Theologen als Autoren vollendet: ausser an die Herausgeber sei hier an Hans Urs von Balthasar, Franz Böckle, Herbert Haag, Josef Pfammatter, Josef Trütsch, Basil Studer und Dietrich Wiederkehr erinnert – und das Gesamtinhaltsverzeichnis wurde von einem Dipl. theol. namens Kurt Koch erstellt...

¹ Einsiedeln/Zürich/Köln, Benziger, 1957, 1958 und 1960.

² Magnus LÖHRER, «Zur Entstehung von Mysterium Salutis», in: *Mysterium Salutis. Ergänzungsband. Arbeitshilfen und Weiterführungen*, hg. von Magnus LÖHRER/Christian SCHÜTZ/Dieter WIEDERKEHR, Zürich/Einsiedeln/Köln, 1981, S. 13-37, 15.

³ *Ebd.*

⁴ Hg. von Johannes FEINER/Magnus LÖHRER, Einsiedeln u.a., Benziger, 7 Bde., 1965-1976.

1. «Mysterium Salutis»

1.1. Die Herausgeber

Über Leben und Werk der Herausgeber Johannes Feiner (*07.06.1909 Zürich, †30.11.1985 Zürich) und Magnus Löhrer (*06.04.1928 Gossau / SG, †29.05.1999 Zug) haben unterdessen Artikel in Lexika⁵ sowie Nachrufe⁶, Festschriften⁷ und mancher Beitrag über *Mysterium Salutis*⁸ berichtet. Hervorgehoben wird bei Feiner die Mitwirkung am II. Vatikanum (Mitarbeit an den Konzilstexten *Dekret über den Ökumenismus*, *Erklärung über die Religionsfreiheit*, *Erklärung über die nichtchristlichen Religionen*), bei beiden, dass sie in ihrer Ausbildung der neuscholastischen Theologie verhaftet waren, aber den konziliaren Aufbruch «als die Befreiungsperiode katholischer Theologie aus verkrusteten scholastischen Strukturen und antimodernistischer Verkrampfungen» erlebten⁹, und mit *Mysterium Salutis* ein Standardwerk konzipierten, in dem man erstmals die Aufbrüche des Konzils in den verschiedenen theologischen Disziplinen «in Form einer heilsgeschichtlich orientierten Synthese» darstellte¹⁰.

1.2. Zur Entstehung von «Mysterium Salutis»

Magnus Löhrer, einer der Herausgeber, hat die Entstehungsgeschichte des Werkes kurz nachgezeichnet – und die im Archiv von *Mysterium Salutis* (Einsiedeln) vorhandenen Unterlagen bestätigen die Selbstinterpretation.

⁵ Vgl. die entsprechenden Artikel in folgenden Lexika: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Auflage, *Historisches Lexikon der Schweiz*.

⁶ Vgl. u.a. die Nachrufe in der *Schweizerischen Kirchenzeitung* von 1985 und 1999, sowie zuletzt: Albert GASSER, «Ein Pionier der Ökumene und Zeuge des Zweiten Vatikanischen Konzils. Zum 100. Geburtstag von Johannes Feiner (7. Juni 1909)», in: *SKZ*, 177, 2009, S. 406-407.

⁷ Vgl. *Johannes Feiner zum 60. Geburtstag (7. Juni 1969)*. Als Festgabe überreicht vom Priesterseminar St. Luzi, von der Interdiözesanen Vereinigung Theologischer Kurse für katholische Laien und Katholischer Glaubenskurse, von der Paulus-Akademie Zürich-Witikon, vom Verlag Benziger Einsiedeln, Einsiedeln/Zürich, 1969.

⁸ Vgl. u.a. Joseph TRÜTSCH, ««Mysterium Salutis». Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, herausgegeben von Johannes Feiner (1909-1985) und Magnus Löhrer (*1928)», in: *Gegen die Gottvergessenheit. Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert*, hg. v. Stephan LEIMGRUBER und Max SCHOCH, Basel u.a., 1990, S. 440-448 (Biographisches: S. 440-443).

⁹ *Ebd.*, S. 442.

¹⁰ So Victor CONZEMIUS, «Löhrer, Magnus», in: *Historisches Lexikon der Schweiz*, Bd. 8, Basel, 2009, S. 30.

Dass die Heilsgeschichte auch ihre Geschichten hat und um den Werkplan mehrfach gerungen wurde, gehört eher zum Anekdotischen¹¹. Entscheidend ist, dass die Herausgeber und die wichtigsten Autoren das Werk immer im Zusammenhang mit dem theologischen Aufbruch der 1950er und 1960er Jahre gesehen haben (hermeneutische und anthropologische Wende, «*nouvelle théologie*», heilsgeschichtliche Ansätze bei Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar und Oscar Cullmann, u.a., innovative Thomas-Rezeption bei Marie-Dominique Chenu, Yves Congar, Neuansätze in Holland bei Edward Schillebeeckx und Piet Schoonenberg...): «Am nachhaltigsten wurde *Mysterium Salutis* gewiss durch die theologischen Neuansätze *Karl Rahners* inspiriert, vor allem durch den «Aufriss einer Dogmatik», den Rahner gemeinsam mit *Hans Urs von Balthasar* erarbeitet hat» – wie die Herausgeber sowohl in ihrem Vorwort zum ersten Band (1965) als auch in der Einleitung zum Ergänzungsband (1981) betonten¹². Im Hintergrund spielte auch der Wunsch eine Rolle, im katholischen Raum eine Lücke zu füllen. Denn hier gab es zwar verschiedene, neuscholastisch inspirierte Lehrbücher, aber keine neue Dogmatik, die der *Kirchlichen Dogmatik* Karl Barths oder der *Dogmatik* Emil Brunners vergleichbar wäre¹³.

Bei einer ersten Sitzung im Haus des Benziger Verlags in Einsiedeln am 3. Juli 1958, zu der der Verlagsleiter Oscar Bettschart eingeladen hatte und an der die Schweizer Theologen Johannes Feiner, Josef Trütsch, Herbert Haag und Magnus Löhrer teilnahmen, wurden drei Grundsätze festgestellt und ein erster, grober Werkplan erarbeitet. Zu den Grundsätzen gehörte der Wunsch, dem Klerus, den interessierten Laien und den Studierenden der Theologie in einem Lehr- und Handbuch einen Überblick über die Ergebnisse und Denkrichtungen der neueren Theologie zu verschaffen. Der Werkplan sah fünf Bände vor. Interessant ist, dass bei dieser ersten Besprechung die Idee der Heilsgeschichte bereits auftauchte, wenn auch ohne klare Konturen und als Einzelabschnitt, nicht als roter Faden für das Ganze¹⁴.

Man gewinnt den Eindruck, dass es von Anfang an um ein Schweizer Projekt ging, denn ein Sitzungsprotokoll mit Bitte um Stellungnahme wurde auch dem jungen Schweizer Theologen Hans Küng zugeschickt, der damals

¹¹ Vgl. Johannes LÖHRER, «Einleitung», in: *Mysterium Salutis. Ergänzungsband*, a.a.O., S. 11.

¹² Johannes LÖHRER, «Zur Entstehung von *Mysterium Salutis*», a.a.O., S. 13; *Mysterium Salutis*, a.a.O., Bd. 1, S. XIX. Rahners Aufriss erschien in: Karl RAHNER, «Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik», in: DERS., *Schriften zur Theologie*, Bd. 1, Einsiedeln/Zürich/Köln, 1954, wir zitieren hier nach der 7. Auflage: 1964, S. 9-47.

¹³ Vgl. Johannes LÖHRER, «Zur Entstehung von *Mysterium Salutis*», a.a.O., S. 14.

¹⁴ Vgl. *ebd.*, S. 15-17.

Vikar an der Luzerner Hofkirche war. Dieser antwortete am 6. Januar 1959 und mahnte eine wirklich konsequente, organische, d.h. «heilsgeschichtliche Betrachtungsweise» an, um von den «doch im Grunde willkürlichen scholastischen Einteilungsschemen» loszukommen¹⁵. Der heilsgeschichtliche Aufbau Küngs sah diese Reihenfolge vor: Die christliche Offenbarung, Gotteslehre, Schöpfungslehre, Erlösungslehre, Eschatologie und eventuell Gotteslehre, wenn diese nicht am Anfang käme: «Man würde sich also im wesentlichen an die *Symbola fidei* (bzw. die Katechesen der Väter) halten und wäre so in der besten katholischen Tradition.»¹⁶ Löhner meinte, dass die Bemerkungen Küngs die spätere Ausrichtung von *Mysterium Salutis* «nicht unerheblich» beeinflusst haben¹⁷. Löhner selber unterstützte in einem Votum vom 11. Januar 1959 die Anregungen Küngs, vor allem die heilsgeschichtliche Ausrichtung des Ganzen¹⁸. Betont wird darin auch, dass es sich beim geplanten Werk nicht nur um «*haute vulgarisation*» handeln soll, sondern um «wirklich wissenschaftliche Theologie».

Noch im Verlauf des Jahres 1959 wurde der Titel *Mysterium Salutis* gewählt, «um die heilsgeschichtliche Ausrichtung zu markieren und das Werk unter einer einheitlichen Überschrift in den verschiedenen Übersetzungen herauszubringen».¹⁹ Johannes Feiner und Magnus Löhner übernahmen die Herausgabe. Nun war es nötig, aus den verschiedenen eingegangenen Voten einen Werkplan zu erarbeiten sowie spezielle Richtlinien und allgemeine Grundsätze, die an die Mitarbeiter geschickt werden sollten. Am Anfang waren 55 Mitarbeiter vorgesehen, von denen 18 aus verschiedenen Gründen absagten. Dass *Mysterium Salutis* z.T. auch ein *work in progress* ist, lässt sich u.a. daran erkennen, dass am Ende 70 Theologen daran mitarbeiteten.

1.3. Merkmale von Rahners «Aufriss einer Dogmatik»

In der Tat ist der Einfluss Rahners am stärksten, wie dies aus einem näheren Vergleich seines «Aufrisses» mit dem im *Mysterium Salutis* enthaltenen «Grundriss» deutlich wird.

In seinem Vorschlag plädierte Rahner dafür, dass ein Team von Theologen ein neues Lehrbuch der Dogmatik erarbeiten sollte, denn das könne ein Einzelner heute nicht mehr tun – ein zunächst vernünftiger wie erstaunlicher Vorschlag, der nicht zuletzt auch als Seitenhieb an das monumentale *Kirchliche Dogmatik* Karl Barths zu verstehen ist. Dieses neue Lehrbuch sollte dann

¹⁵ *Ebd.*, S. 18.

¹⁶ *Ebd.*, S. 19.

¹⁷ *Ebd.*, S. 19.

¹⁸ Vgl. *ebd.*, S. 20-23.

¹⁹ *Ebd.*, S. 24.

von folgenden Merkmalen geprägt sein: Der *Verkündigung* und dem *Zeugnis* dienen; *Dogmengeschichte* oder historische Theologie in prospektiver Absicht betreiben; *Heilsgeschichtlich* und geschichtstheologisch denken, d.h. darüber nachzudenken, «was und wie es in der Heilsgeschichte tatsächlich [...] zuing»,²⁰ von *innovativem* Mut zu Fragen auf den vielen dogmatischen Gebieten geprägt sein, «in denen heute mehr oder weniger die Stille eines mitten im Bau verlassenen Bauplatzes herrscht»;²¹ die Teilung von *Dogmatik und Moralthologie* überwinden (damit die eine nicht zur theologischen Geheimwissenschaft und die andere nicht Gefahr läuft, «zu einem seltsamen Gemisch von philosophischer Ethik, Naturrecht, kirchenrechtlichen Positivismus und von Kasuistik zu werden», in dem Theologie und Bibel «nur noch eine angedeutete Erinnerung» sind²²); und schliesslich ging es Rahner um eine *fundamentale Theologie* der Dogmatik bzw. der Heilsgeschichte, die nicht mit der theologischen Disziplin «Fundamentaltheologie» verwechselt werden sollte²³.

Es handelt sich um Merkmale, die zugleich in den neuscholastischen Lehrbüchern vermisst werden, denn «die Dogmatik von heute ist sehr rechtgläubig. Aber sie ist nicht sehr lebendig»²⁴. Auf der Grundlage dieser Prämissen schlug Rahner einen Aufriss der Dogmatik vor, mit dem der spätere Grundriss von *Mysterium Salutis* vielfach konvergierte.

1.4. Merkmale von Feiners/Löhrers «Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik»

Aus den allgemeinen Grundsätzen über den Charakter des Werkes²⁵, die Feiner und Löhrer an die Autoren mit dem Werkplan schickten, sind folgende Merkmale zu entnehmen: Das *bibeltheologische Moment* soll auf jeden Fall dominieren. Aber es geht um einen neuen Umgang mit der Schrift, der diese «nicht vorwiegend als Beweisquelle» gebraucht, d.h. nicht Schriftpositivismus wie in der Schultheologie, sondern eine neue biblische Theologie, «die zu neuen Fragestellungen und Lösungen in der Systematik» hinführt, ist nun gefragt²⁶; die *Dogmengeschichte* soll eher prospektiv betrieben werden und Entwicklungslinien in ihrer eigentlichen theologischen Bedeutsamkeit aufzeigen, d.h. es ist kein Raum «für ein undifferenziertes Traditionsargument (probatur ex patribus) und noch weniger für ein entsprechendes starres

²⁰ Karl RAHNER, «Über den Versuch», a.a.O., S. 24.

²¹ *Ebd.*, S. 23.

²² *Ebd.*, S. 25.

²³ *Ebd.*, S. 27.

²⁴ *Ebd.*, S. 22.

²⁵ Johannes LÖHRER, «Zur Entstehung von *Mysterium Salutis*», a.a.O.: Grundsätze: S. 28-30.

²⁶ *Ebd.*, S. 28.

Schema der Darstellung»;²⁷ das kirchliche *Lehramt* soll in seinen verschiedenen Organen zur Sprache kommen – mit Raum für «sinnvolle theologische Hypothesen» sowie für die Berücksichtigung «der Fehldeutungen einer bestimmten Lehre»;²⁸ das ganze Werk soll in echt *ökumenischem Geiste* geschrieben werden; man sollte auch, soweit es der Raum gestattet, auf die Beziehungen zum ausserchristlichen Bereich achten, «besonders zu nicht-christlichen Religionen ... (positive Wertung), um so der Theologie eine auf- und einschliessende katholische Weite geben»;²⁹ der Zusammenhang zum *geistlichen Leben* und zur christlichen Existenz der Gläubigen ist zu beachten; gefragt ist aber nicht eine «kerygmatische Theologie», sondern eine «wissenschaftliche Theologie», die «den kerygmatischen Aspekt» einschliesst³⁰; Offenheit (je nach den Erfordernissen des Themas) für verschiedene *philosophische Kategorien* (personalistische, aktualistische, ontologische) wird erwünscht, also auch hier eine Absetzung von der *philosophia perennis* der Neuscholastik.

Folgende Strukturprinzipien sollen in allen Beiträgen besonders beachtet werden³¹: Die *heilsgeschichtliche Linie* (Geschichtlichkeit von Offenbarung) soll sich als roter Faden durchziehen; dazu kommt der Vorrang der *Christozentrik* (aber nicht gegen Theozentrik behauptet, denn das Subjekt der Theologie und der Gipfel der Heilsgeschichte ist «Gott in Jesus Christus»); es geht um eine trinitarisch-heilsökonomische Ausrichtung); Betonung des *pneumatischen und pneumatologischen Momentes* (lebendige Überlieferung, da die Überlieferung der Offenbarung vom Wirken des Heiligen Geistes getragen ist) mit den entsprechenden Konsequenzen für die Theologie als Glaubensverständnis; kirchliche Theologie, d.h. Betonung des *ekklesiologischen Momentes* in seiner ganzen Breite (die Herausgeber von *Mysterium Salutis* wollen bewusst kirchliche Theologie im Sinn des offenen Dialogs betreiben); Betonung des *sakramentalen Momentes* (Christus als Bild des unsichtbaren Gottes ist das Ursakrament, während die Kirche ihrerseits in sakramentaler Sichtbarkeit die ganze Heilswirklichkeit Christi wirksam bezeichnet und darstellt); Betonung der *Eschatologie*; Betonung des *anthropologischen Momentes* (Gott spricht sein Wort ja immer an den Menschen; der Empfänger des Wortes ist der Mensch, dem sich Gott mitteilen will; und Gott spricht als Mensch zum Menschen) und der konkreten *Naturordnung*.

²⁷ *Ebd.*, S. 29.

²⁸ *Ebd.*, S. 29.

²⁹ *Ebd.*, S. 30.

³⁰ *Ebd.*, S. 30.

³¹ Vgl. *ebd.*, S. 30; FEINER/LÖHRER, «Einleitung», in: *Mysterium Salutis*, a.a.O., Bd. 1, S. XXIII-XLIII, XXV-XLI.

Der Begriff einer heilsgeschichtlichen Dogmatik schliesst für die Herausgeber Moralthologie, Bibeltheologie und Dogmengeschichte ein. Er wird abgegrenzt von der klassischen Fundamentaltheologie sowie von den Disziplinen, die sich auf das Handeln der Kirche in ihrer Geschichte (Kirchengeschichte, Kirchenrecht) oder in der ihr je aufgegebenen Gegenwart (Pastoralthologie) beziehen³².

2. «*Mysterium Salutis*» und das Konzil in Selbst- und Fremdwahrnehmung

In der Einleitung zum ersten Band, der im Herbst 1965 kurz vor dem Konzilsabschluss erschien, hielten Feiner und Löhrer fest, dass in Nr. 21 des von der Studienkommission im Oktober-November 1963 neu bearbeiteten Schemas von *Optatam totius* Folgendes steht: «*Omnes vero disciplinae theologicae, in Ratione Studiorum determinate, ita doceantur ut harmonice in hunc finem conspirent, quippe quae singulae, ex intrinsecis proprii obiecti rationibus, mysterium Christi in historia salutis a Divinis Scripturis annuntiatum et in Ecclesia semper in actu clara in luce ponant.*» In der Endgestalt von *Optatam totius* Nr. 16 hiess es dann: «*Item ceterae theologicae disciplinae ex vividiore cum Mysterio Christi et historia salutis contactu instaurentur*», also dass die verschiedenen theologischen Disziplinen «aus einem lebendigeren Kontakt mit dem Geheimnis Christi und der Heilsgeschichte neu gefasst werden» sollen. In dieser Konzilsempfehlung sahen die Herausgeber von *Mysterium Salutis* einen Beleg dafür, dass eine heilsgeschichtlich orientierte Dogmatik den theologischen Perspektiven entspricht, «wie sie auf dem zweiten Vaticanum offensichtlich zum Ausdruck gekommen sind, auch wenn damit weder eine Vorentscheidung darüber getroffen ist, wie eine heilsgeschichtliche Theologie auszusehen hat, noch eine legitime Pluralität von Theologien in Frage gestellt wird».

In *Mysterium Salutis* scheinen für die Herausgeber weitgehend die gleichen Anliegen und Themen auf, «die in den entscheidenden Texten des Vatikanums II zum Zug gekommen sind». Der Gleichklang ist für sie in wesentlichen Punkten unübersehbar: «zentrale Rolle der biblischen Theologie, Berücksichtigung der Dogmengeschichte, systematische Vertiefung im Rahmen der Heilsgeschichte». Kein Wunder also, dass Magnus Löhrer 1981 das Fazit zog: «Sowohl das Konzil wie *Mysterium Salutis* unterscheiden sich diesbezüglich wesentlich vom Ideal der positiv-scholastischen Handbücher.»³³

³² *Ebd.*, S. XLII.

³³ *Mysterium Salutis*, a.a.O., Bd. 1, S. XXIII. Vgl. auch Johannes LÖHRER, «Zur Entstehung von *Mysterium Salutis*», a.a.O., S. 37.

Über die heilsgeschichtliche Perspektive hinaus verbindet noch ein besonderes Merkmal *Mysterium Salutis* mit dem Konzil, nämlich die konsequente Durchsetzung der Christozentrik und somit des Prinzips der «Hierarchie der Wahrheiten», von dem in *Unitatis redintegratio* Nr. 11 die Rede ist. Das ist kein Wunder, wenn man bedenkt, dass die Aufnahme dieser Formulierung in das Ökumenismusdekret auf Johannes Feiner wesentlich zurückgeht.

Kritischer ist das Urteil Leo Scheffczyks ausgefallen, der zu den Autoren von *Mysterium Salutis* zählt. Als Kardinal hat er diesem Werk zunächst eine grosse Leistung bescheinigt: «Hier wurden die Anregungen der Offenbarungskonstitution «Dei Verbum» und des «Dekretes über die Ausbildung der Priester» (*Optatam totius*) mit grosser Energie in die Tat umgesetzt. Die Merkmale des Heilsgeschichtlichen kamen deutlich zum Ausdruck, z.B. in der geschichtlichen Fassung der Offenbarung, von Heiliger Schrift und Dogma, in der biblischen Bestimmung der Schöpfung als Voraussetzung des Bundes, in der Konkretisierung der Christologie durch die Einbeziehung des alten Topos der «Mysterien des Lebens Jesu», in der Darstellung der Kirche als des «neuen Gottesvolkes» und der Eschatologie als Konsequenz der Person und des Werkes Jesu Christi.»³⁴ Aber zugleich merkte er kritisch an, dem Ganzen eignete ein stark ausgeprägter «Optimismus»:

Die geschichtliche Dimensionierung des Ganzen führte auch dazu, an bestimmten Stellen eine neue Deutung des Dogmas vorzunehmen. So plädierte K. Rahner für eine Ersetzbarkeit des Personbegriffes und begründete die Trinitätslehre auf dem missverständlichen Axiom «die ökonomische Trinität ist die immanente Trinität»; Piet Schoonenberg interpretierte die Erbsünde als «Sünde der Welt» und als «Situiertheit des einzelnen» durch die vielen sündigen Taten der Menschen; die Christologie wollte vornehmlich dem funktional-dynamischen Aspekt des Neuen Testamentes folgen und die Präexistenzvorstellung durch das stets aktuelle Handeln Gottes an Jesus ersetzen und durch ein geschichtliches «Werden der Sohnschaft Christi»; der descensus wurde als Intensivierung des Leidens des Erlösers und als Solidarisierung auch mit den geistig Toten verstanden, denen so auch das Heil zukomme; in der Eschatologie wurde die Theorie von der «Auferstehung im Tode» positiv in Erwägung gezogen³⁵.

Für Scheffczyk war also «die spekulative Durchdringung des Dogmas» – das, was Rahner die «Anstrengung des Begriffs» bekanntlich nannte³⁶ – «ein we-

³⁴ Leo Cardinal SCHEFFCZYK, «Erfahrung der Theologie in der Zeit», in: *Theologisches. Katholische Monatszeitschrift*, 34, 2004, S. 1-16, hier: S. 9f.

³⁵ *Ebd.*, S. 10.

³⁶ Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i.Br., 1984, S. 13.

nig zu kurz gekommen³⁷». Scheffczyk betont aber mit Nachdruck, dass abgesehen von diesen Einzelheiten, *Mysterium Salutis* als ein beachtlicher Versuch verstanden werden kann, «das Dogma in der vom Konzil empfohlenen heilsgeschichtlichen Perspektive zu entfalten³⁸».

In der Tat ist *Mysterium Salutis* Ausdruck dessen, was man den «Durchbruch» geschichtlichen Denkens in der Theologie genannt hat³⁹. Während Scheffczyks Kritik auf die Gefahren der geschichtlichen Dimension des Ganzen für die heilsgeschichtliche Deutung des Dogmas sowie auf die spekulative Armut verwies, machte der damals junge Doktorand Kurt Koch auf die Grenzen eines engen heilsgeschichtlichen Denkens bei der Rezeption dieser geschichtlichen Dimension aufmerksam. Man habe oft den Eindruck, dass die Heilsgeschichte als partikuläre Sondergeschichte und nicht als Universalgeschichte verstanden werde. Koch hob die Verdienste der heilsgeschichtlichen Betrachtung, die sich in der katholischen Theologie seit der Tübinger Schule durchsetzt und beim II. Vatikanum den Durchbruch erlebte, als Korrektiv einer allzu sehr auf das Metaphysische konzentrierte Sicht hervor. *Mysterium Salutis* nannte er die «wohl bedeutendste Weiterführung dieses konziliaren Impulses». ⁴⁰ Zugleich mahnte Koch an, im Sinne Pannenberg's das Heilsgeschehen im Horizont der «Universalgeschichte» (auch der Religionsgeschichte) zu betrachten, was auch ein stärkeres Nachdenken über eine «Geschichtstheologie» bedeutet⁴¹.

3. Kritische Würdigung

Am deutlichsten ist bei *Mysterium Salutis* der Unterschied zu einer Denzinger- oder Enzykliken-Theologie bzw. zur positiven Theologie der Neuscholastik und des «Sicherheitsdenkens» spürbar, wie es sich im Schatten des Antimodernismus ausbreitete. Demnach ging es darum, ein theologisches, historisches und pastorales Risiko um beinahe jeden Preis auszuschliessen⁴².

³⁷ SCHEFFCZYK, «Erfahrung der Theologie», a.a.O., S. 10.

³⁸ *Ebd.*

³⁹ Vgl. Peter HÜNERMANN, *Der Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert. Johann Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey, Graf Paul Yorck von Wartenburg. Ihr Weg und ihre Weisung für die Theologie*, Freiburg i.Br., 1967.

⁴⁰ Kurt KOCH, «Die heilsgeschichtliche Dimension der Theologie. Von der heilsgeschichtlichen Theologie zur Theologie der Geschichte», in: Franz FURGER/Josef PFAMMATER (Hg.), *Theologische Berichte VIII*, Zürich, 1979, S. 135-188, hier: S. 143.

⁴¹ Kurt KOCH, «Die heilsgeschichtliche Dimension», a.a.O., S. 186f.

⁴² Ulrich HORST, «Die Loci Theologici Melchior Canos und sein Gutachten zum Catechismo Christiano Bartolomé Carranzas», in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 36, 1989, S. 47-92, hier: S. 92.

In vielen Beiträgen ist manches von jener «Theologie der freien Genialität», des schöpferischen «Selbstdenkertums» oder der «originären Urteilsfähigkeit», der «freudigen Mündigkeit» und «theologischen Selbständigkeit» zu spüren, die ein Bernhard Welte⁴³ bei den grossen Theologen des 19. Jahrhunderts feststellte, bevor mit dem Syllabus und der Neuscholastik ein Strukturwandel einsetzte.

In der konkreten Ausführung des Werkplans sind, wie gesagt, Berührungspunkte mit Rahners «Aufriss einer Dogmatik» unschwer zu erkennen. Doch, wie Magnus Löhrer 1981 geschrieben hat, sind viel deutlicher die Unterschiede: «Das Anliegen einer formalen und fundamentalen Theologie wird zwar auch in *Mysterium Salutis* gesehen, doch kommt ihm nicht das gleiche Gewicht zu wie im Aufriss von Rahner. Im übrigen ist *Mysterium Salutis* viel stärker als der Aufriss Rahners von der konkreten Aufgabe her bestimmt, biblische, dogmengeschichtliche und systematische Aspekte in einer gewissen Arbeitsteilung innerhalb der Systematik zu verbinden, während der Entwurf Rahners sich stärker als spekulative Konstruktion präsentiert.»⁴⁴ Die Unterschiede zum Entwurf Rahners sind *Mysterium Salutis* zugute gekommen; sie liegen nicht zuletzt darin begründet, dass nicht nur Rahner und seine Schüler zu den Autoren gehören, sondern auch Vertreter anderer Richtungen als der transzendentalen Theologie. Was aus *Mysterium Salutis* geworden wäre, wenn Rahner und seine Schüler das Werk im Wesentlichen geschrieben hätten, kann man, wie Löhrer selbstkritisch sagt⁴⁵, an dem einleitenden Beitrag Adolf Darlaps über die «fundamentale Theologie der Heilsgeschichte» erahnen: mehr transzendente, d.h. auch religionsphilosophische Theologie, und weniger «heilsgeschichtliche» Verbindung von Exegese und Dogmatik.

Auch über andere Mängel waren sich die Herausgeber selbst bewusst⁴⁶: *Mysterium Salutis* ist weitgehend das Werk deutschsprachiger Theologie. Vertreter der «nouvelle théologie» oder der kreativen Dominikanerschule (Chenu/Congar) waren am Projekt nicht beteiligt, obwohl sie gerade für die Verbindung von Dogmatik, Exegese und Theologie der Kirchenväter eintraten; der Einfluss der orthodoxen Theologie ist sehr gering; die Verbindung von exegetischer Darstellung und systematischer Reflexion ist nicht immer geglückt; die philosophischen Kategorien, die im Werk verwendet werden, werden kaum erläutert; während die ökumenische Ausrichtung – zumindest im Hinblick auf den Protestantismus – vorhanden oder angedeutet

⁴³ Bernhard WELTE, «Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert», in: DERS., *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg i.Br., 1965, S. 380-409, hier: S. 386f., 397.

⁴⁴ Johannes LÖHRER, «Zur Entstehung von *Mysterium Salutis*», a.a.O., S. 26.

⁴⁵ *Ebd.*, S. 31.

⁴⁶ Vgl. *ebd.*, S. 34ff.

ist, fehlt zur Gänze der interreligiöse Aspekt oder die Entwicklung einer Theologie der Religionen, die gerade einer der Grundanstösse des Konzils war; die Vielzahl der Autoren dokumentiert einerseits den faktisch vorhandenen Pluralismus und spiegelt einen gewissen Reichtum der Tendenzen der neueren katholischen Theologie wider, stellt aber andererseits eine prinzipielle Schwäche des Werkes unter dem Gesichtspunkt der Einheitlichkeit dar.

Im Hinblick auf die Wirkungsgeschichte von *Mysterium Salutis* teile ich weitgehend das selbstkritische Urteil Löhrrers 1981: «Wahrscheinlich werden in Zukunft nicht so sehr *Mysterium Salutis* als ganzes, sondern einige besonders pointierte Beiträge, etwa Rahners Darstellung der immanenten Trinität oder H. U. v. Balthasars Ausführungen zum *Mysterium paschale*, die Diskussion befruchten.»⁴⁷ Als persönliche Reminiszenz kann ich jedenfalls bestätigen, dass, als ich 1975-1976 in Spanien (Valencia) Theologie studierte, *Mysterium Salutis* als Lehrbuch galt und besagte Beiträge (zusammen mit Piet Schoonenbergs Beitrag über die Erbsünde als Sünde der Welt) auf mich und andere Kommilitonen den stärksten Eindruck machten: Sie erschlossen uns eine Theologie, die wir so nicht kannten. Dass ich danach zur Weiterführung meiner Studien der Theologie und der Philosophie in den deutschen Sprachraum (Innsbruck) kam, verdanke ich nicht zuletzt meiner Begegnung mit *Mysterium Salutis*.

Es hat Zeiten gegeben, in denen in der Schweiz innovative systematische Werke wie *Fragen der Theologie heute* (1957) und *Mysterium Salutis* (1965-1976) in Teamarbeit geplant und herausgegeben wurden. Es wäre zu wünschen, dass aus den Theologischen Fakultäten der Schweiz auch heute ähnliche Impulse für die gesamte katholische Theologie ausgingen. An der Infrastruktur kann es nicht liegen, denn sie ist heute besser als vor 50 Jahren. Liegt es vielleicht am «Kairos», d.h. an den uns Theologen damals und heute von Welt und Kirche gestellten Aufgaben?

Mariano DELGADO
Universität Freiburg Schweiz

Zusammenfassung

Der Beitrag skizziert die Entstehungsgeschichte von *Mysterium Salutis*, das Ende der 1950er Jahre von den Schweizer Theologen Johannes Feiner und Magnus Löhrrer als «Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik» hauptsächlich konzipiert wurde. Gefragt wird nach den Ähnlichkeiten und Unterschieden zu Karl Rahners «Aufriss einer

⁴⁷ *Ebd.*, S. 11.

Dogmatik» und nach dem Stellenwert von *Mysterium Salutis* im Zusammenhang mit den theologischen Impulsen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Der Beitrag endet mit einer kritischen Würdigung des Werkes.

Résumé

La contribution retrace l'histoire de *Mysterium Salutis*, lequel a été conçu à la fin des années 1950 par les théologiens suisses Johannes Feiner et Magnus Löhrer comme une « dogmatique de l'histoire du salut ». On s'interrogera sur les similitudes et les différences avec l'ouvrage de Karl Rahner « Esquisse d'une dogmatique » (Aufriss einer Dogmatik) et sur l'importance de *Mysterium Salutis* dans le cadre des impulsions théologiques de Vatican II. La contribution se termine par une évaluation critique de l'ouvrage.

NEUE KIRCHLICHE ENTWICKLUNGEN IN DER SCHWEIZ NACH DEM ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZIL

Zeitgleich mit der Vorbereitung und Durchführung des Zweiten Vatikanischen Konzils erlebte die Schweiz einen wirtschaftlichen Aufschwung; dieser trug zu einer Modernisierung von Wirtschaft und Gesellschaft bei. Das erste nachkonziliare Jahrzehnt war für die schweizerische Gesellschaft eine eigentliche Aufbruchphase. Gut drei Jahre nach Abschluss des Konzils beschloss die Schweizer Bischofskonferenz, in allen Bistümern Diözesansynoden durchzuführen. Es ist bezeichnend, wie das so genannte Zielpapier diesen Beschluss begründet: «Die vielseitigen und schnellen Veränderungen in unseren gesellschaftlichen Verhältnissen und das Suchen nach Neuorientierung in allen Lebensbereichen stellen die Menschen heute ständig vor neue grosse Probleme. Auch die Kirche als Glaubensgemeinschaft muss sich in dieser dynamischen Situation neu und gründlich auf ihre Aufgabe und Sendung besinnen¹.» Zwischen diesen gesellschaftlichen Veränderungen und den kirchlichen Entwicklungen gibt es Entsprechungen. Entsprechungen gibt es aber auch zwischen den Impulsen des Zweiten Vatikanischen Konzils und den kirchlichen Entwicklungen in der Schweiz. Ehe solchen Zusammenhängen nachgegangen werden kann, müssen die Entwicklungen genauer wahrgenommen werden; ihnen gilt im Folgenden denn auch unser Hauptaugenmerk².

1. Die kirchenrechtliche Synodalität

In der Zeit der Modernisierung der 1950er Jahre nahmen die kirchlichen Eliten in der Schweiz die Notwendigkeit einer kontinuierlichen Sachbearbeitung, mithin einer besseren Organisation der Kirche wahr. Ein Vorbote der Organisationsentwicklung war die 1958 erfolgte Gründung der Liturgischen

¹ «Zielsetzung der Synode 72», in: *Schweizerische Kirchenzeitung*, 139, 1971, S. 692.

² Belegt sind in diesem Text nur die Zitate; für die Vorgänge und Entwicklungen insgesamt erlaube ich mir, auf meine laufende Berichterstattung in der *Schweizerischen Kirchenzeitung* (Luzern) und in der *Herder Korrespondenz* (Freiburg i.Br.) zu verweisen.

Kommission der Bischofskonferenz. Die im gleichen Jahr gegründete Vereinigung der Höheren Ordensobern der Schweiz (VOS) führte 1959/1960 eine Erhebung über die «Apostolatskräfte der Orden in der Schweiz» durch. Die Diskussion ihrer Ergebnisse führte 1961 zur Anregung an die Bischofskonferenz, ein gemeinsames schweizerisches Seelsorgeamt zu schaffen. Als Ergebnis der erforderlichen Abklärungen richtete die Bischofskonferenz 1966 ein ständiges Sekretariat ein und bestellte die noch heute bestehende Pastoralplanungskommission (PPK). In den folgenden Jahren wurde eine ganze Reihe von Kommissionen der Bischofskonferenz neu gegründet oder bestehende Arbeitsgruppen zu Stabskommissionen der Bischofskonferenz umgestaltet. Bis anhin hatten die Bischöfe bei Gelegenheit Experten als Ratgeber zugezogen; zudem waren die einzelnen Bischöfe mit unterschiedlichen Sachfragen befasst, weil praktisch jeder überdiözesane katholische Verband einen Bischof als «Protektor» hatte. Dieses Protektoratssystem wurde im Gefolge der Organisationsentwicklung vom Ressort- und Kommissionssystem abgelöst.

In diese Zeit fiel das Zweite Vatikanische Konzil. Die von ihm beschlossene Erneuerung wurde von den Schweizer Bischöfen bedächtig, aber zielstrebig umgesetzt. Zunächst führten sie die vom Konzil vorgeschriebenen bzw. empfohlenen Organe der Mitsprache ein: auf Bistumsebene die Priester- und Seelsorgeräte, auf Pfarreiebene die Pfarreiräte – nicht aber die Katholikenräte. Eine besondere Anstrengung, die Konzilsbeschlüsse in die schweizerischen Verhältnisse umzusetzen, unternahmen die Bischöfe mit der Synode 72: Diese gesamtschweizerisch vorbereiteten Diözesansynoden wurden 1972-1975 durchgeführt, wobei einige Entscheide gesamtschweizerisch verabschiedet wurden. Die Synode 72 wollte aber nicht nur die Beschlüsse und Impulse des Konzils aufnehmen und auf die örtlichen Gegebenheiten anwenden, sondern damit zugleich das Bewusstsein der Mitverantwortung aller in Kirche und Welt stärken. Stichworte dazu waren Stärkung des «Bewusstseins eigener Verantwortung im Rahmen der Gesamtkirche», Förderung der «Gemeinschaft und Solidarität unter den Schweizer Bistümern» sowie «Neube-sinnung in engem Kontakt und im Gespräch mit den anderen christlichen Kirchen».

Um die synodale Arbeit zu institutionalisieren, hatte die Synode 72 mit Zustimmung der Bischöfe die Schaffung eines Gesamtschweizerischen Pastoralrates beschlossen; dieser sollte der Bischofskonferenz gleichsam wie ein interdiözesaner Seelsorgerat zur Seite stehen. In der Folge verabschiedete die Bischofskonferenz das von ihrer Pastoralplanungskommission erarbeitete Statut dieses Pastoralrates und unterbreitete es der Römischen Kongregation für den Klerus zur Genehmigung. Am 30. September 1977 musste sie dann aber bekannt geben, dass diese Genehmigung nicht zu erhalten sei. Auf den abschlägigen römischen Entscheid hin beschloss sie umgehend, ein gesamt-

schweizerisches Koordinationsgremium «Diözesane Räte – Interdiözesane Organisationen» einzurichten, weil sie es als dringend notwendig erachtete, «dass zur Verwirklichung der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils die pastorale Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Bistümern, Sprachen und Kulturen unseres Landes sowie zwischen den kirchlichen Bewegungen, Organisationen und Fachgremien gefördert wird». Statt dieses Koordinationsgremium zu errichten, berief die Bischofskonferenz ein Interdiözesanes Pastoralforum ein: 1978 nach Einsiedeln und 1981 nach Lugano. Während das Erste Pastoralforum im Wesentlichen eine Bestandsaufnahme der Zeit seit der Synode 72 vornahm, entwickelte das Zweite Leitgedanken zum vom Ersten beschlossenen Fragenkreis «Die lebendige und missionarische Gemeinde – ihre Dienste und Ämter». Diese Leitgedanken blieben in der Folge wirkungs- und bedeutungslos, so dass von der Einberufung eines weiteren Pastoralforums abgesehen wurde. Geblieben ist die jährliche Tagung von Delegierten der diözesanen und kantonalen Seelsorgeräte, die seit 1985 von der Pastoralplanungskommission unter dem Titel «Interdiözesane Koordination» einberufen wird und die bisher dem Informationsaustausch sowie der Behandlung pastoraler Themen gewidmet war. Dieser Zusammenkunft fehlt aber die Kompetenz einer strukturellen Laienvertretung in der Kirche Schweiz.

Zwanzig Jahre nach Eröffnung der Synode 72, nach ihrer Sommersitzung 1992, sprach die Bischofskonferenz noch von einem Plan, im Jahre 1995 eine gesamtschweizerische pastorale Versammlung durchzuführen. Dieser Plan wurde aber nicht verwirklicht. Denn an der Winterversammlung des gleichen Jahres beschloss sie – nicht zuletzt wegen der misslichen Situation im Bistum Chur –, die Diözesen entscheiden zu lassen, ob sie diözesane Versammlungen als Schritte auf dem Weg zu einer schweizerischen Versammlung durchführen wollen oder nicht. Drei Bistümer haben sich dafür entschieden: Das Bistum St. Gallen führte unter dem Titel «He! was glaubst Du?» das diözesane Projekt «Glauben in Gemeinschaft – Bistum St. Gallen auf dem Weg in die Zukunft» durch. Das Bistum Lausanne, Genf und Freiburg wählte den Weg einer Diözesanversammlung, der sie den Namen «AD 2000» gab; AD steht als Kürzel sowohl für «*Assemblée diocésaine*» wie für «*Anno Domini*» 2000. Das Bistum Basel führte von 1998 bis 2002 das Bistumsprojekt «Als Getaufte leben. Aufbruch des Bistums Basel ins 3. Jahrtausend» durch. Zu einer schweizerischen Versammlung ist aber nicht gekommen.

2. Die öffentlich-rechtliche Organisation

Während für die evangelisch-reformierte Kirche in der Schweiz die Kirchgemeinde und die kantonale Landeskirche die Kirche selbst ist, soweit sie

rechtlich in Erscheinung tritt, ist die römisch-katholische Kirche vom Dualismus kirchlichen und staatlichen Rechts geprägt. Nach kirchlichem Recht besteht die Kirche aus Bistümern mit Pfarreien, während nach öffentlichem Recht die Gebietskörperschaften staatlich anerkannt sind. Weil die öffentlich-rechtliche Anerkennung einer Kirche das Kirchen- oder Kultussteuerrecht zur Folge hat, bedeutet die staatliche Anerkennung für die römisch-katholische Kirche eine Kompetenzaufteilung: die pastorale Kompetenz liegt beim Bistum und den Pfarreien, die administrativ-finanzielle Kompetenz bei den Kirchgemeinden und kantonalen Gebietskörperschaften.

Zwei Entwicklungen haben diesen Dualismus seit 1950 verschärft. Zum einen wurde die römisch-katholische Kirche in fünf ehemals reformierten Kantonen (darunter Zürich) staatlich anerkannt, in drei weiteren Kantonen wurden die Kirchgemeinden aus den Einheitsgemeinden ausgegliedert und in insgesamt fünfzehn Kantonen wurden erstmals kantonalkirchliche Organisationen geschaffen. Zum andern stieg die Finanzkraft des katholischen Bevölkerungsteils wie der Finanzbedarf kirchlicher Einrichtungen.

Bis Anfang der 1960er Jahre mussten die kirchlichen Einrichtungen auf sprachregionaler und schweizerischer Ebene von den Trägerschaften (Orden, Verbände usw.) selber finanziert werden; dementsprechend gab es auch verhältnismässig wenige und finanziell bescheiden ausgestattete Einrichtungen. Eine Wende ermöglichte erst das 1960/61 gegründete Fastenopfer, indem es zunächst die Hälfte und ab 1970 einen Drittel des Sammlungsergebnisses für Pastoralaufgaben im Inland zur Verfügung stellte. Am 1. Juli 1967 wurde im Kreis der Vertreter der damals zehn katholischen kantonalkirchlichen Organisationen erstmals über die «Verwendung von Steuergeldern für ausserkantonale Aufgaben» gesprochen. Die Kantonsvertreter weigerten sich aber, kirchliche Einrichtungen ausserhalb ihres jeweiligen Kantons mitzufinanzieren. Der in der Folge institutionalisierte Erfahrungsaustausch der kantonalkirchlichen Organisationen führte dann aber innerhalb von drei Jahren zu einer neuen Beurteilung der Frage bzw. zur Einsicht, «dass die Kantonalkirchen einerseits bei der Finanzierung schweizerischer Aufgaben nicht völlig abseits stehen und die ganze Last weiterhin dem Fastenopfer überlassen können und dass sie andererseits bei der Ausgestaltung schweizerischer Institutionen mitwirken möchten; nicht irgendwelcher Machtgelüste wegen, sondern um in der Aufgabenstellung die Bedürfnisse von Kirchgemeinden und Kantonalkirchen einzubeziehen³».

Diese Bereitschaft zur Mitfinanzierung fand Ausdruck in einem Vertrag zwischen der Schweizer Bischofskonferenz und der Römisch-katholischen Zentralkonferenz (RKZ), wie der Zusammenschluss der Kantonalkir-

³ Moritz AMHERD, «Solidarische Kirche Schweiz», in: *Schweizerische Kirchenzeitung*, 152, 1984, S. 268.

chen seit 1971 heisst. Dieser Vertrag wurde 1975 und 1983 unter Einbezug des Fastenopfers revidiert. Aufgrund dieses Vertrages werden «die pastoralen Zielsetzungen sowie deren Prioritäten» durch die Bischofskonferenz bestimmt; Strukturveränderungen nehmen die Bischöfe im Einvernehmen mit den Vertragspartnern vor. Die aufgrund dieses Dualismus möglichen Konflikte hofft man durch geduldiges Verhandeln einvernehmlich lösen zu können. Der in den letzten Jahren verstärkte Ausbau der Mitfinanzierung durch die Zentralkonferenz erfolgt zur Entlastung des Inlandteils des Fastenopfers, so dass ab 1972 zunehmend mehr als 2/3 des Sammlungsergebnisses für Mission und Entwicklungszusammenarbeit zur Verfügung stehen.

Gestützt auf den Vertrag zwischen Bischofskonferenz, Fastenopfer und RKZ von 1983 setzten die Vertragspartner 2006 eine «Paritätische Planungs- und Finanzierungskommission» ein. Anlass für die Einsetzung dieser Kommission waren die Erkenntnisse des Berichtes zur «Klärung der Aufträge und Bündelung der Kräfte in den sprachregionalen und gesamtschweizerischen kirchlichen Institutionen» von 2005, insbesondere dessen Forderung, ein überschaubares, kompetentes und paritätisch zusammengesetztes Gremium aus von der Bischofskonferenz bestimmten Vertretern und Vertretern der Mitfinanzierungspartner Fastenopfer und RKZ zu bilden.

Neben der Mitfinanzierung überdiözesaner Einrichtungen sind die Kantonalkirchen teilweise durch entsprechende Vereinbarungen mit den jeweiligen Bistümern zudem und schon länger an der Finanzierung diözesaner Aufgaben beteiligt. Überdies wurden von zahlreichen Kantonalkirchen eigene kirchliche Arbeitsstellen eingerichtet, im Gefolge der Zunahme von Laienkatecheten namentlich Katechetische Arbeitsstellen. So erhielten die Kantonalkirchen in den letzten Jahren eine Bedeutung, die von grosser Tragweite ist. Zum einen wird die Finanzierung kirchlicher Aufgaben auch auf übergemeindlicher Ebene mit dem Kirchensteuersystem verbunden und so von der öffentlichrechtlichen Anerkennung der Kirche abhängig. Zum andern übernehmen staatskirchenrechtliche Organe zunehmend pastorale Mitverantwortung. Denn die Kirchgemeinden und kantonalkirchlichen Organisationen stellen für die kirchlichen Aufgaben und Werke nicht einfach die finanziellen Mittel zur Verfügung, sondern sie entscheiden über den Mitteleinsatz. Die Bischöfe und die Bischofskonferenz werden damit auf eine einvernehmliche Zusammenarbeit mit den staatsrechtlichen Gremien verwiesen, um ihre Leitungsaufgabe überhaupt wahrnehmen zu können.

Fehlt es an dieser Einvernehmlichkeit, kann es zu schwer zu bewältigenden Konflikten kommen. Der weit über die Landesgrenzen hinaus bekannt gewordene Konflikt entzündete sich an der 1988 erfolgten Ernennung des bischöflichen Kanzlers Wolfgang Haas zum Weihbischof des Bistums Chur mit dem Recht der Nachfolge. Dem Diözesanbischof Wolfgang Haas verweigerte die Mehrheit des Bistums die Akzeptanz; dazu gehörte auch,

dass ihm finanzielle Mittel vorenthalten wurden. Die Minderheit, die den Bischof unterstützte, griff in der Folge auch das duale System, die Verdoppelung der kirchenrechtlichen Kirche durch die öffentlichrechtliche Gebietskörperschaft der Katholikinnen und Katholiken an. Gelöst wurde dieser Konflikt durch den römischen Entscheid, das Fürstentum Liechtenstein vom Bistum Chur abzutrennen und den gebürtigen Liechtensteiner Wolfgang Haas zum Erzbischof von Vaduz zu ernennen.

Ein jüngerer Konflikt ist der Fall Röschenz. Dem Pfarradministrator von Röschenz, der seine kirchlichen Vorgesetzten öffentlich beschimpfte, wurde die «Missio canonica» entzogen. Die Mehrheit der Gemeinde unterstützte ihn dann aber gegen das Bistum, beschäftigte ihn als Seelsorger weiter und focht die gegen ihn verfügten Massnahmen sogar gerichtlich an. So ist auch verständlich, dass Bischof Amédée Grab in seiner Ansprache beim Adlimina-Besuch am 7. November 2006 das duale System als eines der Themen angesprochen hat, bei denen sich Sorge und Dankbarkeit vermengen: «Die Notwendigkeit, das Verständnis für die Identität der Kirche als göttliche Stiftung und als weltweite communio in unserm Land richtig zu orten, und auf der andern Seite Dankbarkeit für das gläubige und kompetente Engagement vieler Katholiken in diesen staatskirchenrechtlichen Strukturen und die meist fruchtbare Zusammenarbeit mit ihnen.»

3. Weder Katholikenräte noch Fachräte

Nicht eingeführt wurden in der Schweiz die vom Zweiten Vatikanischen Konzil vorgeschlagenen Katholikenräte, das heisst die Institutionalisierung der Mitsprache gemäss korporativem Recht. In diesen Räten hätten Laien, Kleriker und Ordensleute auf verschiedenen Ebenen zusammenarbeiten können, um die freien Initiativen und Werke aufeinander abzustimmen bzw. zu koordinieren. Zur Koordination der kirchlichen Arbeit hatten sich andererseits in den 1960er Jahren Fachräte zu gruppieren begonnen, die vom Gedanken getragen waren, alle mit einem bestimmten kirchlichen Arbeitsbereich Befassten verbindlich und zugleich fachorientiert zusammenzubringen: die amtskirchlichen Entscheidungsträger, die Mitfinanzierungspartner (neben den staatskirchenrechtlichen Gremien das Fastenopfer mit seinem Inlandteil), die Beratungsgremien konstitutionellen Rechts und die ausführenden Fachstellen. So wurde 1963 der Schweizerische Katholische Missionsrat mit einem Generalsekretariat in Freiburg und 1969 der Bildungsrat der Schweizer Katholiken mit der Arbeitsstelle für Bildungsfragen (ARBIF) in Luzern geschaffen.

Diese Rätestruktur wurde von der Synode 72 mit entsprechenden Empfehlungen zu ihrer weiteren Ausgestaltung bzw. besseren Anpassung an die

Gegebenheiten und Erfordernisse grundsätzlich gutgeheissen. Überdies wurde der Einbezug der Medienarbeit angeregt, das heisst «die Schaffung eines schweizerischen Organs als Ort gemeinsamer Planung und Entscheidungen (z.B. in Form eines Medienrates)» empfohlen.

Schon bald wurde diese Rätestruktur jedoch in Frage gestellt oder aus ganz verschiedenen Gründen gar aufgegeben. Denn zum Tragen kamen in der Folge nicht die planerischen Vorstellungen der Synode 72, sondern die Eigenarten und Sensibilitäten der beteiligten Institutionen bzw. ihrer Entscheidungsträger.

Der Schweizerische Katholische Missionsrat⁴ ist 1963 aus der Arbeitsgemeinschaft der Päpstlichen Missionswerke und Missionsinstitute herausgewachsen; bereits 1967 traten ihm die Bistümer und (Territorial-) Abteien als Mitglieder bei. Zu einer grundlegenden Umgestaltung kam es 1977, als für die missionarische Animation die sprachregionalen Missionskonferenzen gebildet wurden und der Missionsrat neu zur Koordination der drei Missionskonferenzen beauftragt wurde, wobei er eine beratende Kommission der Bischofskonferenz blieb.

Zum Bildungsrat der Schweizer Katholiken kam es auf verschiedenen Wegen. 1949 schlossen sich die meisten katholischen Vereine, die sich mit Fragen der Erziehung und Bildung befassten, sowie rund 200 katholische Schulen zur Dachorganisation «Präsidentenkonferenz der katholischen Erziehungsinstitutionen der Schweiz» zusammen, 1980 umbenannt in «Konferenz katholischer Schulen und Erziehungsinstitutionen der Schweiz» (KKSE) (heute: Katholische Schulen Schweiz [KSS]). 1963 gründeten verschiedene katholische mit Erwachsenenbildung befasste Organisationen die «Katholische Arbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung der Schweiz und des Fürstentums Liechtenstein» (KAGEB). 1965 errichtete die Bischofskonferenz im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils eine Kommission für Erziehung und Unterricht (KEU), die 1969 faktisch im Bildungsrat aufging. Der Bildungsrat selber entstand auf Anregung des Fastenopfers (mit seinem Inlandteil) an die im Bildungs- und Freizeitbereich tätigen Organisationen, eine gemeinsame Arbeitsstelle einzurichten, die dann auch leichter finanzierbar wäre als mehrere zum Teil kleine Sekretariate. Als Träger dieser 1969 beschlossenen Arbeitsstelle für Bildungsfragen (ARBIF) wurde, aufgrund praktisch einer Erweiterung der KEU, der Bildungsrat der Schweizer Katholiken konstituiert. Dieser umfasste in den 1970er Jahren je zehn Delegierte der Präsidentenkonferenz und der KAGEB sowie zwei bis drei Beobachter der Bischofskonferenz, seit 1977 zudem drei Beobachter des Forums Ordinarienkonferenz – Jugendverbände (OKJV). Strukturelle Unklarheiten – der

⁴ Rolf WEIBEL, «Missionarische Strukturen der Ortskirche Schweiz», in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 51/4, 1995, S. 241-255.

Bildungsrat war zugleich ein Forum der Zusammenarbeit und der Träger der Arbeitsstelle – und andere Mängel führten ihn 1980 in eine ernsthafte Krise. Nach verschiedenen Abklärungen schien 1982 als Lösung in Sicht, den Bildungsrat als eine gemeinsame Kommission von Bischofskonferenz, KAGEB und KKSE neu zu konstituieren. Weil die Arbeitsstelle allen drei Institutionen zur Verfügung gestanden hätte, traten Abgrenzungsschwierigkeiten zutage. So wurde der Bildungsrat bereits 1983 aufgelöst und ein Trägerverein der Arbeitsstelle, bestehend aus KAGEB und KKSE, neu gegründet; damit wurde aber auch die Kommission Bildung und Erziehung der Bischofskonferenz stillschweigend aufgelöst.

Der Medienrat der Schweizer Katholiken⁵ hätte die verschiedenen katholischen Medienvereinigungen und -stellen unter einem gesamtschweizerischen Dach zusammenführen sollen. Dieses grosse Dach konnte, nachdem die ersten Gespräche einen Erfolg der diesbezüglichen Bemühungen zu versprechen schienen, schliesslich doch nicht errichtet werden. Dafür kam es 1983 zur Bildung eines kleinen Daches, der Medienkommission der Bischofskonferenz, sowie vor allem zu einer tief greifenden Reorganisation der katholischen Film-, Radio- und Fernseharbeit in der deutschsprachigen Schweiz. Die Trägerschaft, der 1987 gegründete «Verein für Katholische Medienarbeit in der Deutschsprachigen Schweiz» (VKM), konnte breit abgestützt und ihre unmittelbar kirchliche Arbeit durch einen Vertrag mit der Deutschschweizerischen Ordinarienkonferenz (DOK) geregelt werden; das Filmbüro und die Arbeitsstelle für Radio und Fernsehen (ARF) wurden 1990 zum «Katholischen Mediendienst» (KM) zusammengelegt. Die Reorganisation der katholischen Printmedienvereinigungen zum «Katholischen Medienverband der Schweiz» (KMV) blieb hingegen erfolglos.

Nicht im Zusammenhang mit den katholischen Bemühungen um Fachräte, sondern im Rahmen der von der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Schweiz einberufenen Ersten – und bislang einzigen – Ökumenischen Konsultation 1980 ist der Gedanke eines ökumenisch zusammengesetzten Sozialrates vorgebracht worden. Dieser sollte den Kirchen behilflich sein, die Frage eines «verantwortlichen Lebensstils» sach- und situationsgerecht anzugehen. Das Anliegen wurde später von der ökumenischen Bewegung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung aufgenommen⁶.

⁵ Rolf WEIBEL, «Katholische Medienarbeit in der Schweiz. Strukturen und Konzepte im Wandel der Zeit», in: Urban FINK, René ZIHLMANN (Hg.), *Kirche Kultur Kommunikation. Peter Henrici zum 70. Geburtstag*, Zürich, 1998, S. 359-377.

⁶ Rolf WEIBEL, «Ökumene in der Schweiz», in: Ökumene-Kommission der Schweizer Bischofskonferenz (Hg.), *Für die Einheit der Kirche in der Schweiz. Eine ökumenische Orientierung*, Freiburg, 2005, S. 9-29.

4. Von dem einen Pfarramt zu den vielen kirchlichen Diensten

In der Schweiz führte die theologische Ausbildung bis in die 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein zum Priesteramt, und der als Priester angestrebte Beruf war in der Regel das Pfarramt; der klassische Vollamtliche in der Kirche war also der Pfarrer, unterstützt von Hilfsgeistlichen (Vikar, Kaplan usw.). Ein neues Interesse von Laien an Theologie und ein Personalmangel, der sich zunehmend bemerkbar machte, hatte eine weit reichende Öffnung zur Folge. 1954 bot die Katholische Volkshochschule Zürich den ersten «Theologischen Kurs für katholische Laien» an; 170 Personen besuchten die erste Vorlesungsreihe⁷. Im Auftrag der Römisch-katholischen Synode des Kantons Solothurn führte der «Grenchner Arbeitskreis zur Erneuerung des Religionsunterrichtes» 1963–1965 einen Zweijahreskurs für ehrenamtliche bzw. nebenamtliche Katechetinnen und Katecheten durch. 1964 folgte die Gründung des Katechetischen Instituts Luzern, 2004 in Religionspädagogisches Institut umbenannt.

In den Bistümern Basel und Chur trafen sich 1970 Theologiestudenten mit ihren Bischöfen und äusserten den Wunsch, nicht nur als künftige Priester, sondern auch als Laientheologen hauptamtlich in den kirchlichen Dienst treten zu können. Für einen Einbezug von Laientheologen in den seelsorglichen Dienst der Kirche sprachen sich in der Folge auch verschiedene Gremien und Personalverantwortliche der Bistümer aus. So konnten die Bistümer Basel, Chur und St. Gallen bereits 1972 die ersten «Richtlinien für die Anstellung von Laientheologen» erlassen. Im gleichen Jahr veröffentlichte Papst Paul VI. das Motuproprio *Ministeria quaedam*, mit dem er die Unterscheidung zwischen nicht-geweihten (laikalen) und geweihten (klerikalen) Ämtern einführt und Lektorat und Akolythat als Ämter (*ministeria*) definierte, die durch Beauftragung (*institutio*) übertragen werden. Zugleich bot das Motuproprio den Bischofskonferenzen die Möglichkeit an, zusätzlich zu den Diensten von Lektorat und Akolythat vom Apostolischen Stuhl noch andere zu erbitten, «deren Einführung sie in ihrem Land für notwendig oder sehr nützlich erachten». Nach der Synode 72 ersuchte die Bischofskonferenz den Apostolischen Stuhl, das Motuproprio den Verhältnissen in der Schweiz gemäss anwenden zu dürfen. Die Antwort aus Rom nahm die vom Motuproprio angebotene Möglichkeit, neue Dienste einzuführen, dann aber zurück. In den überarbeiteten Richtlinien von 1978, den «Richtlinien für den Einsatz von Pastoralassistenten in den Bistümern Basel, Chur und St. Gallen» ist dennoch eine Institution vorgesehen, eine Indienstnahme durch den Bischof für eine zeitlich unbegrenzte seelsorgerliche Tätigkeit. Diese beinhaltet eine gegen-

⁷ 1956 wurde als Träger der Theologiekurse die Vereinigung TKL gegründet, und in den folgenden Jahren wurde dieses Bildungswerk stetig weiter entwickelt.

seitige Verpflichtung zwischen dem Pastoralassistenten bzw. der Pastoralassistentin und dem Bistum bzw. dem Bischof und wird in der Regel innerhalb einer liturgischen Feier erteilt.

Als Antwort auf die Römische «*Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester*» von 1997 erliess die Bischofskonferenz 2005 das Dokument *Beauftragte Laien im kirchlichen Dienst*, dessen normativer Teil heikle Fragen wie die Gemeindeleitung regelt. Anfänglich hatten die in den Pfarreien eingesetzten Laientheologen nämlich die fehlenden Hilfsgeistlichen zu ersetzen; schon bald wurden auch Laientheologinnen eingesetzt. Der zunehmende Priestermangel führte dazu, dass es nicht nur an Hilfsgeistlichen, sondern auch an Pfarrern als ordentlichen Leitern einer Pfarrei fehlte. Konnte und kann in einer Pfarrei kein Pfarrer eingesetzt werden, wurden und werden zunehmend Laientheologen und Laientheologinnen «zur Mitwirkung bei der Ausübung» des Pfarramtes beauftragt. Die Pastoralassistenten und Pastoralassistentinnen in solchen Funktionen werden je nach Bistum «Bezugspersonen», «Pfarrbeauftragte» oder «Gemeindeleiter» bzw. «Gemeindeleiterinnen» genannt. Die Kompetenz dieser Laien beruht nicht, wie beim Pfarrer, auf dem Weiheamt, sondern auf ihrer Professionalität. Damit verändert sich das Erscheinungsbild der Kirche, damit sind aber auch Konflikte unvermeidlich. Manche Pastoralassistenten entschärfen den strukturellen Konflikt dadurch, dass sie sich zum Diakon weihen lassen. In der Schweiz eingeführt wurde der ständige Diakonat am 30. Mai 1976, als Bischof Anton Hänggi den ersten ständigen Diakon auf das Bistum Basel geweiht hat.

In dieser Zeit wurden auch neue Berufsbilder ausgearbeitet und neue Ausbildungsgänge entworfen, angeboten und wieder aufgegeben. Im Gefolge der Synode 72 des Bistums Chur wurde der Beruf Seelsorgehelfer / Seelsorgehelferin eingeführt, wofür die Theologiekurse einen berufsbegleitenden Studiengang mit Pfarreipraktikum, das 2-jährige Seminar für Seelsorgehilfe (SSH) einrichtete. Während zwölf Jahren wurden auf diesem Weg hundert Frauen und Männer ausgebildet und mit Diplom und Anerkennungsurkunde des Ortsbischofs in die Pfarreiseelsorge entlassen. Einige sind noch heute mit Freude und Befriedigung im Einsatz. Andererseits zeigte sich aber bald ein Nachlassen des Interesses an diesem Beruf. Seelsorgehelferinnen und Seelsorgehelfer mussten um die Anerkennung ihrer Tätigkeit oft geduldig und ausdauernd kämpfen. Neben Priestern, Laientheologen und Laientheologinnen und auch unter Pfarreiangehörigen hatten sie mit ihrer Berufsidentität nicht immer einen leichten Stand. Der neue Beruf konnte sich jedenfalls nicht bleibend etablieren, und das SSH musste 1987 aufgelöst werden.

5. Die Selbstorganisation der Katholikinnen und Katholiken

Um sich in der modernen Eidgenossenschaft behaupten und ihre Interessen vertreten zu können, gründeten die konservativen Katholiken im 19. Jahrhundert eigene Vereine, Presseorgane, Schulen, Sozialeinrichtungen und Parteien. Mit deren Hilfe bildete sich eine nach aussen hin zunehmend abgeschlossene «katholische Subgesellschaft»; so entstand die Sozialform des «Schweizer Katholizismus», ein «sozialer», «kultureller» und «religiöser» Katholizismus der Vereine und Verbände und ein «politischer» der Parteien. Diese katholischen Organisationen und Institutionen bildeten die Substruktur der «katholischen Subgesellschaft», während ihre Subkultur von der konservativ-katholischen Weltanschauung geprägt war. Die Verschränkung von Subkultur und Substruktur war zugleich eine Verschränkung von «*unité de doctrine*» und «*juste milieu*»; ihre Beständigkeit war nicht zuletzt dadurch gewährleistet, dass das katholische Vereinswesen massgeblich von einem loyalen Klerus geprägt wurde. Seine konfessionell-kulturelle Blütezeit erlebte dieser Katholizismus zwischen 1920 und 1950. Die weltanschaulich geschlossene und durchorganisierte katholische Teilgesellschaft ermöglichte den Abbau von Benachteiligungen in Politik, Wirtschaft und Kultur. Die Integration des katholischen Bevölkerungsteils in die schweizerische Gesellschaft führte dann aber zu seiner gesellschaftlichen Öffnung; in der Folge wurde die weltanschauliche Binnenorientierung weitgehend aufgegeben und die Bindungskraft der überkommenen katholischen Institutionen wurde immer schwächer.

Nachdem es nicht gelungen war, die Dachverbände einerseits der Frauen- und andererseits der Männervereine zusammenzuführen und der Dachverband der Männervereine, der Schweizerische Katholische Volksverein (SKVV) immer bedeutungsloser wurde, verzichtete er 1991 folgerichtig auf seine ursprüngliche Zielsetzung als Dachverband und wandelte sich zu einem Förderverein für Initiativen katholischer Laien.

Im Gefolge dieser Entwicklung und nicht wegen der Einrichtung der neuen kirchenverfassungsrechtlichen Beratungsgremien, wenn auch damit zeitgleich, verlor der volkskirchlich geprägte Vereins- und Verbandskatholizismus an Bedeutung. Andererseits entstanden neue Bewegungen, Gruppen und Gemeinschaften mit religiösen oder sozialen Zielsetzungen, die sich einem gesellschaftlichen und kirchlichen Umbruch verdanken und die deshalb im Vergleich zur Selbstorganisation des Katholizismus in der modernen Eidgenossenschaft, dem alten Vereins- und Verbandskatholizismus also, ein neues Moment darstellen. Diese «Neuen Gruppierungen im Schweizer Katholizismus» bilden eine fast unübersichtliche Vielfalt von neuen Bewegungen, Gruppen und Gemeinschaften mit Gegensätzen, die gelegentlich auch zu Konflikten führen. Obwohl untereinander sehr verschieden, bilden diese

geistlichen Gemeinschaften («*movimenti*»), deren Hauptziel ein intensiveres religiöses Leben und eine konzentriertere Erfahrung von kirchlicher Gemeinschaft ist, eine eigene und neue Art der Selbstorganisation⁸. Manche Mitglieder solcher Gruppen leben in ihren eigenen Reihen ein frohes Christentum und pflegen Formen der Frömmigkeit, die sie persönlich ansprechen. Aber die Probleme, mit denen die Kirche sich in dieser Umbruchsituation konfrontiert sieht, scheinen ihnen nicht sehr bewusst zu sein.

Um sich mit diesen Problemen auf breiter Basis auseinandersetzen zu können, hatte der Pastoraltheologe Leo Karrer 1987 die Idee einer «Tagsatzung des Schweizer Katholizismus» vorgetragen. Sie wurde dann zwischen der Bischofskonferenz und ihrer Pastoralplanungskommission über Jahre hin und her erwogen. Heute erinnert bloss noch die als freie Initiative entstandene und als Verein konstituierte «Tagsatzung im Bistum Basel» mit ihren Zusammenkünften daran.

Das unverbundene Nebeneinander von alten und neuen Organisationen und die Einladung zum Europäischen Forum der Nationalen Laienkomitees hatten dazu geführt, dass in der deutschen Schweiz die Bischofskonferenz die Initiative ergreifen musste, um die Laienverbände, -organisationen und -bewegungen wieder miteinander ins Gespräch zu bringen. Diese Initiative führte 1996 zu einer ersten Zusammenkunft und in der Folge zu regelmässigen Treffen unter dem Namen «Deutschschweizer Forum Katholischer Organisationen» (DFKO). Dieses Forum bestellt die Vertretung der deutschen Schweiz im nationalen und internationalen Laienforum: im Schweizerischen Koordinationskomitee Katholischer Laien (SKKL) und im Europäischen Forum der Nationalen Laienkomitees. In der französischen Schweiz ist die «Communauté Romande de l'Apostolat des Laïcs» (CRAL) die dem DFKO entsprechende Organisation; weil die CRAL die aus Steuermitteln und Kollekten stammenden Subsidien für die Mitgliederorganisationen verwaltet, haben ihre Mitgliedern an ihrem Bestand ein unmittelbares Interesse.

6. Verselbständigungen

In der Umbruchzeit gaben zahlreiche Vereine ihr prägnant katholisches Profil auf oder lösten sich sogar auf. Andererseits verselbständigten sich Initiativen, die von Verbänden getragen worden waren⁹. So entwickelte sich zum Bei-

⁸ Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut (SPI)/Schweizerische Katholische Arbeitsgruppe «Neue Religiöse Bewegungen» (Hg.), *Neue Gruppierungen im Schweizer Katholizismus. Ein Handbuch*, 2. Auflage, Zürich, 2004.

⁹ Rolf WEIBEL, «Die Transformation des Schweizer Katholizismus als Ausdifferenzierung», in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*, 99, 2005, S. 61-77.

spiel der Schweizerische Verband Katholischer Turnerinnen (SVKT) zum Frauensportverband weiter. Aus einer katholischen Milieuorganisation wurde so ein Verein, dessen Zweck die sportliche Förderung seiner Mitglieder ist, der aber zu Werten steht, die ihn mit seiner katholischen Herkunft verbinden.

Analog verlief die Entwicklung des 1932 von der Fachgruppe Kinder- und Jugendfürsorge des Caritasverbandes gegründeten Schweizerischen Katholischen Anstaltenverbandes (SKAV). 2001 schloss er sich mit dem Heimverband Schweiz unter dem Namen «Curaviva. Verband Heime und Institutionen Schweiz» zu einem gemeinnützigen Verein zusammen. Auch wenn der Verband «Curaviva» politisch und konfessionell neutral ist, sind in seinem Leitbild Grundsätze der katholischen Soziallehre erkennbar: Respekt und Ehrfurcht vor der Schöpfung, Wertschätzung und Achtung der Persönlichkeit.

Der Schweizerische Caritasverband selber hat sich von einer katholischen Milieuorganisation zu einem sozialen Hilfswerk der römisch-katholischen Kirche, von der kleinen, wenig bedeutenden sozial-karitativen Sektion des Pius-Vereins zu einem der grössten Hilfswerke in der Schweiz entwickelt. Das grosse Wachstum bei ungenügender Organisation hatte 1971 zu einer grossen Krise geführt. Gleichzeitig mit der daraufhin eingeleiteten Organisationsentwicklung beriet die Synode 72 *Soziale Aufgaben der Kirche in der Schweiz*. In enger Zusammenarbeit mit der Caritas Schweiz, wie sich der Verband seit 1972 nennt, entstand eine umfassende Bestandsaufnahme mit Empfehlungen. In einem 1975 gesamtschweizerisch verabschiedeten Beschluss wurde die Caritas Schweiz als «Kirchliche Zentralstelle für soziale Tätigkeit» bezeichnet.

Auch die Partei der katholisch-politischen Bewegung, die Schweizerische Konservative Volkspartei (SKVP) modernisierte sich. Mit dem Bekenntnis des Reformparteitags 1970 zur politischen Mitte, die als «dynamische Mitte» verstanden werden wollte, wurde die konfessionell geprägte Elitepartei zur weltanschaulich offenen Mitgliederpartei; ein Jahr nach dem Reformparteitag konstituierte sie sich als Christlichdemokratische Volkspartei (CVP). Mit dem Parteiprogramm von 2004 positioniert sie sich als «liberal-soziale überkonfessionelle christliche Wertepartei». Damit ist sie ausdrücklich nicht mehr der politische Arm des Schweizer Katholizismus. Mit dem institutionellen Abstand zur römisch-katholischen Kirche macht sie deutlich, dass sie als Mitgliederpartei nicht einem kirchlichen Amt verpflichtet ist, sondern ihrem Programm, ihren Mitgliedern und ihren Wählern und Wählerinnen.

Mit der Partei der katholisch-politischen Bewegung geriet auch ihre Presse, die sich immer auch als katholische Presse verstand, unter einen Modernisierungsdruck. Das Erscheinen der ersten Boulevardzeitung 1959 forderte die Verleger der Meinungspressen heraus. 1962 trafen sich einige Verle-

ger und Redaktoren katholischer Zeitungen, erörterten die Situation der katholischen Presse und beschlossen die Gründung eines katholischen Zeitungsverlegervereins. 1963 gründeten die Vertreter von 38 Zeitungen die Vereinigung der Verleger Katholischer Zeitungen. Doch konnte diese späte Kooperation der katholischen Presse das Pressesterben bzw. die Pressekonzentration nicht mehr aufhalten. Im Jahr 2000 löste sich die Verlegervereinigung auf.

Eine analoge Entwicklung durchlief der gewerkschaftliche Flügel der katholisch-politischen Bewegung. Aus einer Statutenrevision ging 1957 aus dem Christlichsozialen Arbeiterbund (CAB) die Christliche Sozialbewegung der Schweiz (CSB) hervor; ihr gehörten der Christlichnationaler Gewerkschaftsbund der Schweiz (CNG), die schweizerische Arbeitsgemeinschaft der Sozialen Standesvereine (SASS), die Vereinigung christlichsozialer Selbsthilfeinstitutionen und die christlichsoziale Parteigruppe der Schweiz (CSP) an. Der Christlichnationaler Gewerkschaftsbund der Schweiz (CNG) gewann an Bedeutung, weil sich ihm Verbände von ausserhalb der christlichen Gewerkschaftsbewegung angeschlossen hatten, so dass er zur zweitstärksten Kraft der schweizerischen Arbeiterbewegung wurde. 2003 ging der CNG zusammen mit der Vereinigung schweizerischer Angestelltenverbände (VSA) in der neuen Dachorganisation «Travail Suisse» auf.

Manches, was an Sachbearbeitung einmal im Rahmen des Vereins- und Verbandskatholizismus geleistet wurde, wird heute – auch mit Bedacht – von Arbeitsstellen und bischöflichen Kommissionen wahrgenommen; erst 2006 hat die Bischofskonferenz beschlossen, Koordinationsaufgaben in bildungspolitischen Fragen in Zukunft nicht mehr von der Arbeitsstelle für Bildung der Schweizer Katholiken (ABSK) (vormals: Arbeitsstelle für Bildungsfragen), sondern von ihrem Generalsekretariat wahrnehmen zu lassen.

Im Bereich nicht nur der Bildung, sondern auch der Kultur erfolgten Modernisierungen und Verselbstständigungen, wobei im Schweizer Katholizismus Kultur weiterhin vor allem als Kunst im Dienst der Kirche gepflegt wurde. In der Konzilszeit vollzog auch die St. Lukasgesellschaft eine ökumenische Öffnung; sie setzte sich vor allem für den Dialog zwischen den Kirchen und der zeitgenössischen Kunst ein. 1995 übernahm erstmal ein reformiertes Mitglied das Präsidium.

7. Von der Bewahrungspädagogik zur emanzipatorischen Bildung

Mit Ausnahme der katholischen Mittelschulen der Innerschweiz spielte das konfessionelle Privatschulwesen in der Schweiz keine grosse Rolle. Die katholischen Mittelschulen sahen bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein ihren Zweck in der Heranbildung tüchtiger Katholiken, die sich cha-

rakterlich und beruflich im Sinne der katholischen Sache würden bewähren können. Die Internate erlaubten auch Schülern und Schülerinnen aus der Diaspora bzw. Gegenden mit liberalen Kantonsschulen, eine katholisch geprägte Schule zu besuchen. Bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil haben «die meisten Priester und Ordensleute sowie ein beträchtlicher Teil der katholischen Lehrer und Akademiker die innerschweizerischen Gymnasien und Seminarien durchlaufen¹⁰». Der Besuch von katholischen Internaten trug nebst der Mitgliedschaft im Schweizerischen Studentenverein wesentlich zu Seilschaften katholischer Akademiker, einschliesslich Priester bei. Die katholische Prägung beinhaltete weitgehend eine Bewahrungspädagogik, über die ein katholischer Jurist klagte: «Als gewissenhafter und kirchentreuer junger Mensch kam man, durch die Erziehung programmiert, ohne gewisse neurotische Störungen kaum davon¹¹.»

Im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts wurde in der Schweiz ein Netz von öffentlichen regionalen Mittelschulen aufgebaut, so dass immer mehr Schüler und Schülerinnen die Möglichkeit erhielten, als Externe ein Gymnasium zu besuchen. Im Zusammenhang mit dieser Entwicklung öffneten sich die innerschweizerischen katholischen Gymnasien zu Beginn der 1970er Jahre den Mädchen und Reformierten. Manche dieser Ordensschulen übernahmen die Funktion von öffentlichen regionalen Mittelschulen, wofür sie vom Staat finanziell unterstützt wurden. Wegen Nachwuchsschwierigkeiten mussten gegen Ende des Jahrhunderts mehrere dieser Mittelschulen die Trägerschaften an den Staat abgeben. Überdies mussten die Lehrer- und Lehrerinnenseminare unter dem Anpassungsdruck an europäische Standards Pädagogischen Hochschulen weichen.

Im Bildungsbereich ist neben diesem Rückzug aus der Schule der Ausbau des Netzes an Einrichtungen der Erwachsenenbildung bemerkenswert. Als erster Verband eröffnete der Schweizerische Kongregations- und Blauringverband 1959 unter dem Namen «Schweizerisches Jugend- und Bildungszentrum» sein Verbandszentrum in Einsiedeln. In Zürich wurde 1962 ein Verein gegründet mit dem Ziel, eine katholische Akademie zu errichten; ihre Bestimmung sollte «im Gespräch über Probleme und Fragen der heutigen Zeit und in der Begegnung verschiedener Gruppen, Richtungen und Menschen» bestehen. Eröffnet werden konnte sie 1966. Die Jesuiten errichteten 1968-1970 für das Exerzitienhaus Bad Schönbühl einen Neubau und entwickelten es gleichzeitig zu einem Bildungshaus weiter: zum heutigen

¹⁰ Stephan LEIMGRUBER, *Ethikunterricht an den katholischen Gymnasien und Lehrerseminarien der Schweiz. Analyse der Religionsbücher seit Mitte des 19. Jahrhunderts*, Freiburg, 1989, S. 24.

¹¹ Albert GASSER, «Die Selbstwahrnehmung des deutschschweizer Katholizismus», in: Victor CONZEMIUS (Hg.), *Schweizer Katholizismus 1933-1945. Eine Konfessionskultur zwischen Abkapselung und Solidarität*, Zürich, 2001, S. 51.

Lassalle-Haus, Zentrum für Spiritualität, Dialog und Verantwortung. Weitere Ordensgemeinschaften und kantonalkirchliche Organisationen folgten, so dass es gegen Ende des 20. Jahrhunderts zu einem Überhang an kirchlichen Bildungszentren gekommen ist.

Andererseits begann ein Ausbau der Theologischen Fakultäten und Hochschulen; die Theologische Fakultät Luzern, heute eine Fakultät der Universität Luzern, sowie die Theologische Hochschule Chur erhielten die Gradrechte; die Theologische Fakultät Lugano wurde 1993 gegründet. Die Zusammenarbeit dieser Hochschulen ist im Rahmen der «Konferenz der Theologischen Fakultäten der Schweiz» (KTHFS) interkonfessionell geworden.

8. Die Pluriformität des «Volkes Gottes»

Das Panorama, das sich mit den bisherigen Ausführungen abgezeichnet hat, umfasst die auffälligsten institutionellen und organisatorischen Entwicklungen der römisch-katholischen Kirche in der Schweiz. Weitere wichtige Bereiche können im Rahmen eines Referates nicht thematisiert werden. Dazu gehört die Entwicklung der Orden, der Klöster, der Missionstätigkeit; dazu gehört auch die Fremdsprachigenseelsorge. Denn die Schweiz ist im Gefolge der wirtschaftlichen Entwicklung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts Einwanderungsland geworden.

Der 1948 geschlossene Staatsvertrag mit Italien führte dazu, dass 1949–1974 vorwiegend italienische Staatsangehörige in die Schweiz einwanderten; nach 1960 reisten vermehrt spanische Staatsbürger ein. Aufgrund des steigenden Wohlstands in den Herkunftsländern und der Verwirklichung des europäischen Binnenmarktes verloren die klassischen Rekrutierungsländer an Bedeutung; Arbeitskräfte wurden nun vermehrt in Jugoslawien, Portugal und der Türkei rekrutiert. In der zweiten Hälfte der siebziger Jahre wurde durch die damals geltenden Mechanismen in der schweizerischen Gesetzgebung eine weitere Einwanderungsbewegung ausgelöst, wodurch ehemalige Saisonarbeiter Aufenthaltsbewilligungen erhielten. Dies führte zu einer Stärkung der muslimischen Präsenz in der Schweiz.

Das demographische Ergebnis dieser Entwicklung lässt sich an den Daten der Volkszählungen ablesen. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sind die beiden grössten Religionsgruppen zahlenmässig zurückgegangen. In den letzten dreissig Jahren ging die Zahl der Protestanten um 13% und jene der Katholiken dank der Einwanderung um nur 7,5% zurück; den spektakulärsten Mitgliederzuwachs verzeichnete die islamische Gemeinschaft (von 0,26% auf 4,26%). Markant stieg auch der Bevölkerungsanteil an, der sich keiner Religionsgemeinschaft zugehörig fühlt (von 1,14% auf 11,11%).

Der demographischen Pluralisierung entspricht eine gesellschaftliche und eine binnenkirchliche. Dazu ist allerdings einschränkend anzumerken, dass wir in der Schweiz über eine äusserst schmale Datenbasis verfügen. Diachrone Aussagen erlauben zum einen die so genannten VOX-Analysen, die seit 1977 nach den Eidgenössischen Abstimmungen Abstimmungsverhalten und Entscheidungsmotive erheben, und andererseits die so genannten Sonderfallstudien, welche die Entwicklung der 1990er Jahre nachzuzeichnen erlauben (die erste wurde 1988/1989 im Rahmen eines vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung finanzierten Projektes durchgeführt, die zweite erfolgte im Rahmen des International Social Survey Programme [ISSP] «Religion» als schriftliche Nachbefragung der 1999 vom IES durchgeführten persönlichen Befragung «Soziale Bindungen und Weltanschauungen»)¹².

Unabhängig davon ist zu belegen, dass die demographische Pluralisierung mit ihren kulturellen Verschiebungen weit reichende Veränderungen ausgelöst hat. Im Bereich des schulischen Religionsunterrichts zum Beispiel heisst das: Die Zahl der Schülerinnen und Schüler mit nicht-christlicher Religionszugehörigkeit steigt, die Abmeldungen religiös uninteressierter Eltern nehmen zu und die Schule entwickelt sich weiter. Das alles trägt dazu bei, dass für den schulischen Religionsunterricht neue Wege entwickelt werden müssen.

Für die römisch-katholische Kirche ist ein Ergebnis der demographischen Entwicklung, dass heute mehr als ein Viertel der Katholikinnen und Katholiken einen Migrationshintergrund hat; 22,3% sind im Ausland geboren.

Auf die Frage, was die Katholikinnen und Katholiken in der Schweiz glauben, gibt es nur wenige Auskünfte. In der Typologie religiöser Orientierungen, wie sie die beiden «Sonderfall»-Studien entwickelt haben, zeigt sich, dass Katholikinnen und Katholiken überdurchschnittlich dazu neigen, verschiedene weltreligiöse Inhalte miteinander zu kombinieren (30,2% gehören zum Typus der «Synkretistischen Christen»), indem sie etwa dem Glauben an die Auferstehung Jesu Christi und eine Reinkarnation gleichzeitig zustimmen. In dieser ausgeprägten Neigung zur Religionsmischung setzt sich vermutlich eine volksreligiöse Tradition fort, in der schon immer verschiedene religiöse Motive mit den kirchlichen Glaubensinhalten vermischt werden konnte. Demgegenüber ist der Anteil des Typus der «Areligiösen» mit 10,8%

¹² Alfred DUBACH/Roland J. CAMPICHE (Hg.), *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung*, 2. Auflage, Zürich, 1993; Roland J. CAMPICHE, *Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung*, Zürich, 2004; Alfred DUBACH/Brigitte FUCHS, *Ein neues Modell von Religion. Zweite Schweizer Sonderfallstudie. Herausforderung für die Kirchen*, Zürich, 2005; Peter VOLL, *Religion, Integration und Individualität. Studien zur Religion in der Schweiz*, Würzburg, 2006.

bei den Katholiken deutlich geringer ausgeprägt als in der Gesamtbevölkerung, und auch der Anteil des Typus der «Neureligiösen» (20%), die sich vom Christentum abgewandt und alternativen religiösen Einstellungen zugewandt haben, liegt bei Katholiken unter dem Durchschnitt. Die Typen der «Exklusiven Christen» (11,7%) und der «Religiösen Humanisten» (27,2%) sind unter den Katholiken und in der Gesamtbevölkerung in etwa gleicher Grössenordnung vertreten.

Noch weniger aussagen lässt sich über die Lebensführung. Offensichtlich ist der Besuch des Sonntagsgottesdienstes markant zurückgegangen. Das Sakrament der Busse in der Form der Einzelbeichte empfängt nur noch eine kleine Minderheit. Wer heiratet, will nach der zivilrechtlichen Trauung mehrheitlich immer noch kirchlich heiraten. Die grosse Mehrheit der Heiratsenden hat jedoch ohne Gewissensbisse schon vor der Ehe zusammen gelebt. Zudem hat sich das Alter der ersten sexuellen Beziehungen nach unten verschoben. Andererseits ist weithin selbstverständlich geworden, dass eine Ehe, die aus welchen Gründen auch immer nicht mehr lebbar ist, geschieden wird und dass nach der Scheidung womöglich wieder eine Beziehung eingegangen wird.

Für diese Veränderungen in Kirche und Gesellschaft gibt es in der römisch-katholischen Kirche aus religionssoziologischer Sicht drei unterschiedliche Deutungsmuster:

Eine Mehrheit der Mitglieder der katholischen Kirche bemüht sich um eine Vermittlung von (katholischer) Religion und moderner Gesellschaft. Die Werte des Evangeliums und die Werte der Moderne wie Freiheit, Toleranz und Menschenrechte werden miteinander identifiziert. Freiheit und Mündigkeit werden als Prinzipien auch für das kirchliche Leben gefordert.

Andere Katholiken – oft Mitglieder innerkatholischer Bewegungen – nehmen eine fundamentale Gesellschaftskrise wahr, welche sich ihrer Meinung nach im gesellschaftlichen Deutungsverlust der (christlichen) Religion äussert. Säkularisierung, Schwächung der Glaubenskraft, Infragestellung der christlichen Moral, massives Fernbleiben vom sonntäglichen Gottesdienst und die Nichtakzeptanz des kirchlichen Lehramtes werden als Ursachen und Merkmale dieser Krise angesehen. Diese Tendenzen versucht man mit einer Strategie der «Re-Evangelisierung» zu bekämpfen.

Ein drittes Deutungsmuster fordert schliesslich eine sozialkritische Rolle von Kirche und Religion sowie ein Engagement für Arme und Bedürftige weltweit. Evangelisierung der Gesellschaft bedeutet aus dieser Sicht das praktische Engagement der Kirchen im Sinne einer «Reich-Gottes-Praxis»¹³.

¹³ Michael KRÜGGELER/Rolf WEIBEL, «Vom antimodernen Katholizismus zum vielgestaltigen <Volk Gottes>. Die Entwicklung der katholischen Kirche in der Schweiz», in: Martin BAUMANN/Jörg STOLZ (Hg.), *Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens*, Bielefeld, 2007, S. 111.

9. *Ausblick*

Die römisch-katholische Kirche ist als soziale Wirklichkeit in der Schweiz besonders komplex. Zum einen stellt sie sich aufgrund ihrer eigenen Verfassung wie überall auf der Welt als hierarchisch strukturierte Glaubensgemeinschaft dar. Zum andern stellt sie sich als Katholizismus dar, als aus vielen Vereinigungen aufgebaute Sozialgestalt von Kirche; solche Vereinigungen können Lebensgemeinschaften wie Ordensinstitute oder Arbeits- bzw. Zweckgemeinschaften wie Vereine oder Verbände sein. Neben diesen beiden Ebenen, der *verfassungsrechtlichen* und der *vereinsrechtlichen*, kennen fast alle Schweizer Kantone noch die *öffentlichrechtliche* in Form der demokratisch organisierten Gebietskörperschaft der Kirchgemeinden und ihrer kantonalen Zusammenschlüsse bzw. Kantonalkirchen. Auf jeder dieser drei Ebenen sind in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts Entwicklungen in Gang gekommen, zum Teil unabhängig voneinander, zum Teil als Wechselwirkungen; als Wechselwirkungen auch zwischen Kirche und Gesellschaft, aber auch zwischen der Makro- und Mesoebene in Kirche auf der einen und der Mikroebene auf der anderen Seite.

Was von diesen Vorgängen und Entwicklungen auf die geschichtlichen Bedingungen des Schweizer Katholizismus und was auf Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils zurückzuführen ist, ist nicht einfach zu beantworten: insgesamt handelt es sich wohl um eine Gemengelage, in der der eine oder andere Impuls identifizierbar ist.

Rolf WEIBEL, Stans

Zusammenfassung

In der Schweiz war die Nachkriegszeit eine Aufbruchphase mit einem gesellschaftlichen und kulturellen Wandel, der zu einer beschleunigten Modernisierung führte. In diese Zeit fiel der Pontifikatswechsel von Pius XII. zu Johannes XXIII. und mit ihm das Zweite Vatikanische Konzil. Viele Entwicklungen der Nachkonzilszeit wurden so nicht vom Konzil, sondern von gesellschaftlichen und kulturellen Entwicklungen angestossen, manche jedoch vom konziliaren Aufbruch unterstützt. Wohl ist das Zweite Vatikanische Konzil auch aus Schweizer Sicht «Erfüllung und Neubeginn zugleich». Erfüllt wurden Erwartungen besonders in den Bereichen Liturgie und Ökumene, namentlich mit der Liturgiereform und den raschen Auswirkungen der Grundlegung des katholischen Ökumenismus auf das Mischeherecht. Das Panorama, das die vorliegenden Ausführungen zeichnen, umfasst die auffälligsten institutionellen und organisatorischen Entwicklungen: den Umgang mit den neuen kirchenrechtlichen Räten, den Ausbau der öffentlichrechtlichen Strukturen, die Zusammenarbeit zwischen den kirchenverfassungsrechtlichen, den vereinsrechtlichen und den öffent-

lichrechtlichen Einrichtungen, die Einführung neuer kirchlicher Ämter und Dienste, die Selbstorganisation der katholischen Laien, Entwicklungen im Bildungswesen und Veränderungen der religiösen Orientierungen. Was von diesen Vorgängen und Entwicklungen auf die geschichtlichen Bedingungen des Schweizer Katholizismus und was auf Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils zurückzuführen ist, ist nicht einfach auszumachen: insgesamt handelt es sich um eine Gemengelage, in der eine oder andere Impuls identifizierbar ist.

Résumé

En Suisse, la période d'après-guerre fut une période d'ouverture, avec des changements sociaux et culturels qui ont conduit à une modernisation accélérée. Pendant ce temps eurent lieu le changement de pontificat de Pie XII à Jean XXIII ainsi que le concile Vatican II. Beaucoup de développements post-conciliaires n'ont pas été déclenchés par le concile, mais par des évolutions sociales et culturelles, certaines d'entre elles soutenues par le mouvement conciliaire. Du point de vue suisse aussi, le concile Vatican II est en même temps « accomplissement et renaissance ». Des attentes ont été satisfaites, notamment dans les domaines de la liturgie et de l'œcuménisme, en particulier avec la réforme liturgique et les répercussions rapides des fondements de l'œcuménisme catholique concernant le mariage mixte. Le panorama présenté ici comprend les développements institutionnels et organisationnels les plus marquants : le travail avec les nouveaux conseils canoniques, le développement des structures de droit public, la coopération entre les institutions relevant du droit canonique, du droit associatif et du droit public, la mise en place de nouveaux ministères et services, l'auto-organisation du laïcat catholique, les évolutions dans l'enseignement et la formation, des changements dans les orientations religieuses. Il est difficile de dire ce qui, dans ces événements et développements, relève des conditions historiques du catholicisme suisse et ce qui est dû à des impulsions de Vatican II : dans l'ensemble, il s'agit d'un mélange, où l'une ou l'autre impulsion est identifiable.

DREI INNOVATIVE ANSÄTZE IN DER EXEGESE IM ANSCHLUSS AN DAS ZWEITE VATIKANISCHE KONZIL

Es ist ein unumstrittener Sachverhalt, dass das Zweite Vatikanische Konzil in der dogmatischen Konstitution *Dei Verbum* (1965) die Bibel in ihrer Doppeltgestalt von Altem und Neuem Testament in die Mitte theologischen Bemühens gestellt und der Bibelwissenschaft einen basalen Ort im Gebäude der theologischen Fächer zugesprochen hat. Damit wurde ein geradezu revolutionärer Umbruch des Theologiestudiums hervorgerufen, da die Einführung in die Bücher der Bibel zu einem wichtigen propädeutischen Fach und dadurch der Beginn des Theologiestudiums durch methodologische Unterrichtseinheiten und eine Einweisung der Studierenden in die Welt und Umwelt der Bibel neu gestaltet wurde. Über die akademische Welt hinaus hat dieser Konzilstext auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens unglaublich viele Initiativen ausgelöst, die hier nicht erwähnt werden müssen.

Wenn man jedoch die Entwicklung der Äusserungen des kirchlichen Lehramtes historisch betrachtet, zeigt sich schnell, dass das Vaticanum II zum Verständnis der biblischen Texte, zur exegetischen Methodologie und zur Bedeutung der Bibel für Unterricht, Liturgie und christliche Lebensgestaltung nichts eigentlich Neues gesagt hat. Es hat vielmehr feierlich bestätigt, was in der Enzyklika *Divino afflante spiritu* (1943) schon seit über zwanzig Jahren von höchster kirchlicher Stelle, von Pius XII., ausgesagt war. 1943 geschah die eigentliche Öffnung auf ein geschichtliches Verständnis der biblischen Texte hin, verbunden mit der Verpflichtung des *exegeta catholicus* auf die historischen Methoden, besonders auf die Beobachtung der Einbettung der Texte in ihre kulturelle Welt, auf die Beachtung der literarischen Gattungen und auf die stete Berücksichtigung der verschiedenen Phasen der Entstehung eines Textes.

Dieser Sachverhalt brachte eine eigenartige Doppelung hervor: Einerseits war die methodologische Deblockierung längst geschehen, waren die Schleusen schon geöffnet, die die Päpstliche Bibelkommission fast ein halbes Jahrhundert lang verschlossen zu halten versuchte, war also der Freiheitsraum für exegetisches Forschen schon seit 1943 eröffnet. Andererseits schuf erst das Vaticanum II jene Begeisterung, die den längst eröffneten Freiheitsraum mit all den Instituten und Institutionen bevölkerte, die in seinem Gefolge entstanden und die Neuordnung der Studien, die biblische Weiterbildung der Christen, die Umgestaltung der Liturgie usw. nach sich zog.

Wenn der Titel dieses kurzen Beitrags von innovativen Ansätzen in der Exegese *im Anschluss* an das Vaticanum II spricht, ist dies vorsichtig richtig formuliert worden. Die drei Personen, deren exegetische, innovative Leistungen ich im Folgenden skizziere, haben diesen *Anschluss* jedenfalls auf drei sehr unterschiedliche Weisen vollzogen.

Père Dominique Barthélemy OP (1921-2002): Die Macht des Textes

Wenn es ein klares Anliegen des Konzils war, in den Originaltexten des Alten und Neuen Testaments das erste Objekt der Exegese zu erblicken (natürlich ohne den im Trienter Konzil promulgierten Text der Vulgata zu schmälern), so hatte Dominique Barthélemy dieses Anliegen längst wahrgenommen. Er hatte das Glück, als Professor an der École Biblique et Archéologique Française der Dominikaner zu wirken, als die phantastische Zeit der Textfunde von Qumran anbrach (ab 1947), und er gehörte zur ersten und prominentesten Garde derer, die diese Texte zu veröffentlichen begannen. Der originale Blick auf diese hebräischen, aramäischen und griechischen Texte, die z.T. Hunderte von Jahren älter waren als die bis anhin bekannten Textzeugen, hat Dominique Barthélemy offenbar so geprägt, dass seine ganzen weiteren wissenschaftlichen Arbeiten um die Gestalt der hebräisch-aramäischen und der griechischen Textformen des Alten Testaments kreisten. Es ging dabei nicht nur um die Erarbeitung einer möglichst ursprünglichen Textgestalt unter Einbezug der neuesten Textzeugen, sondern auch um die Auswertung der alten Übersetzungen, der in der antiken Literatur zerstreuten Zitate und der rabbinischen, judeo-arabischen und arabischen Texte und exegetischen Werke. Daraus baute sich eine noch nie da gewesene Kenntnis der Geschichte der verschiedenen Textformen des Alten Testaments auf, die im Lauf der Jahrzehnte bis in die nähere Gegenwart ausgezogen wurde.

Dabei war bei ihm alles genialisch und gross angelegt, weil ihn einerseits ein unermesslicher wissenschaftlicher Furor trieb. Die Fülle der Texte liessen ihn ohne Ferien 365 Tage im Jahr arbeiten ... und in Schaltjahren einen Tag mehr! Und andererseits verlieh die Freude, ja der Spass an der Sache der ganzen Arbeit jene Leichtigkeit, die uns gewöhnlichen intellektuellen Arbeitern manchmal als *l'art pour l'art* erschien. Das war es manchmal tatsächlich auch, auf höchster Stufe und zum Nutzen von Doktoranden und Mitarbeitern. Was Dominique Barthélemy an Dokumentationen angelegt hat, seine Spezialbibliothek, seine Mikrofilmsammlung und seine Kästen mit Karteikarten durften von seinen Mitarbeitern schonungslos ausgebeutet werden. Er war jeweils schon wieder weiter und aus den Schlacken seiner wissenschaftlichen Werkstatt konnten mehrere Generationen von Doktoranden ihre Thesen bauen.

Dominique Barthélemy wurde zum führenden Kopf der alttestamentlichen Textkritik in Europa. Von den griechischen Fragmenten aus Qumran und den Höhlen der Wüste Juda angeregt, widmete er sich zuerst den griechischen Textformen des Alten Testaments und entwickelte im Epoche machenden Buch *Les Devanciers d'Aquila* (1963) eine neue Sicht auf die Geschichte der Septuaginta und der anderen griechischen Übersetzungen. Die in Angriff genommene kritische Bearbeitung der Hexapla des Origenes blieb bei der Sammlung der Materialien und wurde von seinem Schüler und Nachfolger Adrian Schenker OP am wohl schwierigsten Buch, dem Psalter, ausgeführt.

Ab 1969 wandte sich Dominique Barthélemy aber resolut der weit verzweigten Welt der hebräischen Manuskripte des Alten Testaments zu, die sich sehr schnell und fast vollzählig in der Mikrofilmsammlung seines Büros im Biblischen Institut versammelt fanden. Auslöser scheint die Gründung des textkritischen Arbeitskreises des Weltbundes der Bibelgesellschaften gewesen zu sein, der für die Arbeit der Übersetzer eine wissenschaftliche Grundlage erarbeiten wollte. Was bei Dominique Barthélemy leicht als zwecklose Beschäftigung mit allen Verästelungen der Texte aussah, hatte in Wirklichkeit (auch) eine sehr praktische Ausrichtung, nämlich gute Übersetzungen zu ermöglichen und damit die Botschaft möglichst vielen gut zugänglich zu machen. Davon zeugen fünf Bände *Vorläufige Berichte* und vier Bände *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, deren letzter allerdings postum erschienen ist.

In dieser Arbeit am Text wurde evident, dass der hebräische Text des Alten Testaments, also die *Biblia Hebraica Stuttgartensis*, neu herauszugeben war, und zwar als Gemeinschaftswerk der besten Textkenner der Welt, ob sie nun jüdischen oder christliche Glaubens waren. Es war ihm nicht vergönnt, den Beginn der Publikation zu erleben, aber «seine» Equipe unter der Leitung von Adrian Schenker OP und Yoanan Goldman arbeitet unterdessen am dritten Faszikel.

Fragt man nun nach dem Anschluss der Arbeiten von Dominique Barthélemy an das Vaticanum II, so ist man zuerst einmal versucht zu sagen, das Konzil sei an ihm spurlos vorüber gegangen. Seine wissenschaftliche Tätigkeit lag seit je so auf der Spur von *Divino afflante spiritu* und damit des Zweiten Vaticanums, dass dieses eher eine Bestätigung seiner Arbeit darstellte als dass es bei ihm bei diesem seinem Kerngeschäft innovative Ansätze ausgelöst hätte!

Aber Dominique Barthélemy wusste die Gunst der Stunde mehrfach zu nutzen: 1970 gründete er das Biblische Institut und stattete es innert Monaten mit Personen und Materialien prächtig aus. Das Konzept einer Gemeinschaft von Lehrenden und Forschenden, die sich durch eine je eigene, neidlos zugestandene Forschungsrichtung unterschieden, sich aber in guten und bösen Zeiten regelmässig zu den *soupers bibliques* trafen, brachte es mit sich, dass

in Fribourg ein weltweit anerkanntes Kompetenzzentrum «Monumente und Dokumente der Bibel» entstehen konnte. Im Anschluss an das Konzil ist aber auch die Tätigkeit von Dominique Barthélemy im Weltbund der Bibelgesellschaften zu sehen, da die ökumenische Öffnung einer solchen interkonfessionellen Zusammenarbeit natürlich sehr förderlich war. Als Textkritiker war Dominique Barthélemy zwar grundsätzlich und problemlos ökumenisch und interreligiös, aber das Konzil hat seiner gesamten wissenschaftlichen Tätigkeit eine pastorale Ausrichtung ermöglicht. Sie wurde zur unumgänglichen Voraussetzung für die Übersetzungen der biblischen Botschaft in alle Sprachen der Welt.

Das waren die Anschlüsse von Dominique Barthélemy an das Konzil. Die Macht der Texte, die ihrerseits Dominique Barthélemy völlig in ihren Bann geschlagen hatten, brach sich durch die Barrieren einer rein wissenschaftlichen Tätigkeit durch und konkretisierte sich in Strukturen, die bis heute seine Anliegen zu verwirklichen versuchen.

Othmar Keel (geb. 1937): Die Macht der Bilder

Das Vaticanum II gab den Exegeten ein weiteres Anliegen mit auf den Weg. Es galt, die Verflechtung und Einbettung der biblischen Texte in die sozio-kulturellen und religionsgeschichtlichen Gegebenheiten der jeweiligen Zeit und des jeweiligen Ortes zu erarbeiten, wobei stets das mediale Geschehen zwischen den Sendern und Empfängern, also die Kommunikationssituation, in welcher die Verkündiger des Wortes und die angesprochenen Personengruppen standen, mit einzubeziehen sei.

Othmar Keel, der erste Laienprofessor an der Theologischen Fakultät Fribourg, hat diesen anderen Impuls des Konzils aufgenommen und ihn im Bereich der altorientalischen Ikonographie auf eine ungeahnt schöpferische und gleichzeitig präzise Weise umgesetzt. Die älteren Werke von Hugo Gressmann (*Altorientalische Bilder zum Alten Testament*, 1927) und James B. Pritchard (*Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament*, 1954) haben sicher pionierartige Vorarbeit geleistet, doch spielen darin die Bilder vor allem eine Rolle als illustrative Begleiterscheinungen zu den biblischen Texten. Neuartig an der Betrachtungsweise von Othmar Keel war, die offensichtliche Bildwelt der Sprache des Alten Testaments als die eine Seite der metaphorischen Bewältigung der Welt zu sehen, deren andere Seite die nicht-sprachlichen Bildwerke der Welt und Umwelt Israels waren.

Meines Erachtens lassen sich in Othmar Keels Arbeiten zur Ikonographie (es gibt daneben viele weitere, nicht spezifisch ikonographische Beiträge) zwei grosse Bereiche der Forschungsentwicklung erkennen, in denen Impulse von *Divino afflante spiritu* und dem Vaticanum II zum Tragen

kamen, ohne dass jedoch dieser Zusammenhang je als ideologischer Hintergrund oder motivierender Faktor thematisiert wurde. Die Sachen selbst verlangten es.

Die Aufdeckung des Vorhandenseins der Bilder

Mit der Aufdeckung der Evidenz, dass es in Israel viele Bildwerke und Bildträger gab, wurde deutlich, dass das so genannte Bilderverbot (Ex 20,7; Dtn 4,15-20; 5,8) über die Jahrhunderte hin offensichtlich nicht die Bildwerke selbst, sondern vor allem unsere Wahrnehmung derselben verunmöglicht hat. Die metaphorisch so stark aufgeladene Sprache der Bibel ist anscheinend nicht der Ersatz für fehlende Bilder in der Welt der biblischen Menschen, sondern vielmehr deren sprachliches Abbild. Diese innere Korrelation von Bildern und Texten, die aber gleichzeitig dem Text und dem Bild seine eigene Würdigkeit und Wertigkeit belässt, ist ein Leitgedanke seit den ersten ikonographischen Publikationen von Othmar Keel, wobei *Das Recht der Bilder, gesehen zu werden* in Anbetracht der forschungsgeschichtlichen Vernachlässigung der Bildseite natürlich besonders herauszuheben war. Das prächtig illustrierte Buch *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, das 1972 erschien und jetzt in 5. Auflage und mehreren Sprachen angeboten wird, stellt den frühen Klassiker dieser originellen Beschäftigung von Othmar Keel dar. Er war der Ausgangspunkt für eine sich stets ausweitende Forschertätigkeit.

Beim chronischen Mangel an archäologisch erhobenen, ikonographischen Grossmonumenten in Israel brauchte es aber das besondere Gespür von Othmar Keel, die Mächtigkeit der Bilder in Israel in den Evidenzen der Archäologie ausfindig zu machen, zu bearbeiten und zur Kenntnis zu bringen. Das wahrgenommene und danach sich stets vermehrende Material in systematischer Auswertung und Darstellung so zur Evidenz zu bringen, dass sich ein unverstellter Zugang in die kulturgeschichtliche Situation eröffnet, stellt für den Entdecker zwar oft nur noch die zweitrangige, wenn manchmal auch Jahrzehnte benötigende Explikation und wissenschaftlich-didaktische Aufbereitung dar, ist aber jene unabdingbare Arbeitsleistung, durch welche das Material religionsgeschichtlich und theologisch relevant gemacht und ein neues religionswissenschaftlich begründetes Bild der damaligen religiös-theologischen Situation ermöglicht wird. Dies mit einer dem Furor und dem Spass Barthélemys an den Texten gleichrangigen Arbeitsintensität und spielerischen Leichtigkeit ausgeführt zu haben, brachte es mit sich, dass auch dieser innovative Ansatz sehr schnell über die akademische Welt der so genannten «Freiburger Schule» hinaus fruchtbar wurde.

Die Entdeckung der Kleinkunst als Massenmedium der Antike

Die Suche nach Bildträgern im (bilderlos geglaubten) Bereich von Israel/Palästina selbst, die Othmar Keel unternahm, wurde reichlich belohnt, denn in den Kleinobjekten enthüllte sich ein weithin unerforschtes Gebiet altorientalischer Ikonographie. Die Evidenzen waren zwar vielfach vorhanden, aber sie lagen in den vernachlässigten Schachteln und Schubladen der archäologischen Institute der ganzen Welt, da sie in ihrem religionsgeschichtlichen Potential nicht erkannt wurden und deshalb nur zweitrangige Behandlung erfuhren. Der Jagd- und Sammelinstinkt, der jedem innovativen Forscher und Othmar Keel in besonderer Weise eigen ist, hat bewirkt, dass sich im Lauf der Jahre die weltweit zerstreuten, kleinsten und kleinen Bildträger Israels/Palästinas in Freiburg zusammengefunden haben, als Photographien, Zeichnungen und in repräsentativer Auswahl auch als Originalobjekte.

Die Versammlung, Repertorisierung, Beschreibung und systematische Auswertung aller in Palästina/Israel in regulären Ausgrabungen gefundenen, also datierbaren und in einen präzisen kulturgeschichtlichen Kontext einordbaren Kleinobjekte geschieht im noch unvollendeten Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Dieses auf fünf Bände geplante *opus magnum* verspricht, der Pentateuch der Kleinkunst Israel/Palästinas zu werden, in welchem einerseits in alphabetischer Anordnung die wissenschaftlich saubere Basis für die weitere Forschung gelegt und andererseits ein Grundraster für alle weiteren Entdeckungen erarbeitet ist.

Nicht vergessen werden darf der Sachverhalt, dass Othmar Keel es meisterlich verstand, seinen innovativen Ideen und Arbeiten auch institutionelle Stützen zu schaffen: Die Reihe *Orbis Biblicus et Orientalis* (OBO) samt deren *Series Archaeologica*, die Gründung der «Schweizerischen Gesellschaft für Orientalische Altertumskunde» (SGOA), der Aufbau einer weltweit respektierten Sammlung von ca. 14 000 Objekten, die in einem so genannten Embryo-Museum im Biblischen Departement aufbewahrt sind, und schliesslich die Gründung der Stiftung «Bibel+Orient Museum» der Universität Freiburg sind die wichtigsten Ereignisse, die der geleisteten wissenschaftlichen Bedeutung der Forschung über ihren Initiator hinaus Stabilität verleihen können und mögen.

Das Versammeln der Objekte ist jedoch nur eine Seite von Othmar Keels Tätigkeit im ikonographischen Bereich. Die andere Seite ist die Auswertung der im Material präsenten Bilderwelt für eine neue Art von Religionsgeschichte Israels mit ihren sehr tief gehenden Verflechtungen in die Religionen Kanaans, Ägyptens und Mesopotamiens hinein. Schon im oben genannten Klassiker war dies der Fall, doch stammt jener Wurf sozusagen aus der vorkritischen Zeit der ikonographischen Forschung Othmar Keels. Danach entstanden Arbeiten zu besonders intensiven Bildkonstellationen im Alten Testament wie Siegeszeichen, die spielende Weisheit und die Vögel als

Boten, die weniger im Einzelbild als vielmehr in der Konfiguration von Bildelementen zu einem neuen Ganzen ihr Thema hatten. Kleinode dieser überraschend neuen Interpretationsweise sind der Kommentar zum Hohelied und die Arbeiten zu den Reden im Ijob-Buch und den JHWH-Visionen der Propheten. Als dann das Feld der Stempelsiegel methodologisch und sammlungsmässig genügend bereitet war, entstanden Studien mit Themen, die von selbst in das Gesamtgefüge biblischer Theologie eingriffen: *Göttinnen, Götter und Gottessymbole* (zusammen mit Christoph Uehlinger) nahm die Monotheismusfrage neu auf und entfachte eine unterdessen sehr breit gewordene Diskussion. Dass die Einsicht in die unterschiedliche intensive Präsenz des Weiblichen in der Religion Israels, wie sie die Kleinkunst auf vielfache Weise dokumentiert, fast imperativisch verlangte, der gegenwärtigen Diskussion um die Frauen in den real existierenden Religions- und Konfessionsstrukturen eine breite kulturgeschichtliche Basis zu geben, war zu erwarten und hat nicht nur zu Publikationen, sondern auch zu thematischen Ausstellungen geführt, die grosse Beachtung fanden und noch finden.

Nur ein meines Erachtens wesentlicher Punkt sei noch erwähnt: Anhand der Kleinobjekte, die die Menschen bei sich hielten oder auf sich trugen, ergab sich ein sehr direkter Blick in die tatsächliche Religiosität des israelitischen Volkes. Da kommt nicht die hohe Theologie des Tempels, der Priester und Propheten zum Ausdruck, wie sie in den Heiligen Schriften des Volkes Israel vorliegt, da lässt sich vielmehr die Religiosität der Leute des Alltags erkennen. Da kann wahrgenommen werden, welche Anliegen die Leute tatsächlich beschäftigten und wie sie ihrer Sorge um die Familien, um die Fruchtbarkeit, ums Überleben begegneten. Es wird überdeutlich, dass dies nicht so sehr in abwehrender Isolation gegen die kanaanäischen Vorstellungen und Praktiken geschah, sondern dass da weiterhin eine vitale Verbundenheit gepflegt wurde, die von diesen israelitischen Männern und Frauen offensichtlich nicht im Widerspruch zu ihrem Verständnis des Gottes Israels empfunden wurde.

Diese Einsicht in die enge Verflochtenheit der kanaanäischen und israelitischen Religion und Kultur, dann aber auch der jüdischen, christlichen und schliesslich auch islamischen Geisteswelt brachte ein genuin ökumenisches Projekt mit interreligiösem Charakter hervor, das den Namen «Vertikale Ökumene» bekam. Bei diesem Konzept von interreligiösem Gespräch und Zusammenleben geht es nicht nur um das Nebeneinander in Toleranz der Religionen – das wäre die horizontale Ökumene – sondern um die positive Wahrnehmung der geschichtlichen Vorleistungen der jeweils früheren Religionsformen und deren aktiven Umsetzung in die Praxis toleranter Religionsausübung. Das wissenschaftlich aufgearbeitete Wissen um die gegenseitige Verwiesenheit und Schuldigkeit bildet hierin den soliden Sockel, auf wel-

chem die Gebrechlichkeit von charismatischen Initiativen immer wieder auf-
ruhen könnte.

Helen Schüngel-Straumann (geb. 1940): Die Ohnmacht und Macht der Frau

Wie der Nebentitel mit seiner Doppelung andeutet, lässt sich meines Erachtens der innovative Ansatz von Helen Schüngel-Straumann nicht innerhalb einer ähnlich gradlinigen akademischen Karriere beschreiben, wie dies bei Dominique Barthélemy und Othmar Keel der Fall war. Während sich den beiden Männern die Pforten universitärer Lehrtätigkeit sofort öffneten und die Quellen von Nationalfondsunterstützungen, Subsidien, Sach- und Bibliothekskrediten in den Siebziger- bis Neunzigerjahren reichlich flossen und eine intensive Forschungstätigkeit ermöglichten, musste Helen Schüngel-Straumann sozusagen die ganze Inkubationszeit austragen, die es vom Konzil her brauchte, bis die Anliegen der Frauen in die Institutionen der katholischen Fakultäten Eingang fanden.

Die biographischen Informationen sind in diesem Kontext wichtig, weil die wissenschaftliche Biographie von Helen Schüngel-Straumann ein innovatorisches Element enthält, das im Anschluss an das Vaticanum II ermöglicht wurde, aber zuerst erkämpft werden musste. Als Mädchen konnte Helen Schüngel-Straumann nur über den zweiten Bildungsweg zum Abitur gelangen und dann ihrem Bedürfnis nach theologischer Ausbildung nachkommen. Ab 1960 absolvierte sie in Tübingen, Paris und Bonn ihre theologischen Studien und promovierte 1969, nach Aufhebung der Weieheklauseel, als erste Laie in katholischer Theologie mit dem Schwerpunkt Altes Testament. Es dauerte danach fast 20 Jahre in unterschiedlichen Lehrtätigkeiten, bis sie 1987 den Lehrstuhl für biblische Theologie an der Gesamthochschule Kassel/Hessen übernehmen konnte. Es war sozusagen eine selbst eroberte Domäne, deren Flagge die Überwindung der akademischen Ohnmacht der Frau signalisierte.

Innerhalb dieser nun auch selbst zu gestaltenden Domäne entwickelte sich Helen Schüngel-Straumann zur «bibelwissenschaftlichen Pionierin». Ich zitiere eine Passage aus der Laudatio, die Prof. Erich Zenger am 15. Januar 2001 zur Feier ihres 60. Geburtstags hielt:

Sie ist eine Pionierin durch ihre höchst persönliche Ausprägung feministischer Exegese, durch die sie die Wissenschaft insgesamt herausgefordert und verändert hat. Ich will mich nicht in den wissenschaftshermeneutischen und wissenschaftspolitisch notwendigen Richtungsstreit unter den feministischen Theologinnen einmischen – das würden diese auch gar nicht zulassen – aber ich bin so vermessen zu behaupten: Dass die Fragestellung der feministischen Bibelwissenschaft im Be-

reich der alttestamentlichen Exegese heute nicht nur als unausweichlich, sondern als innovativ und produktiv gelten kann, geht nicht unwesentlich auf Forschungsleistungen und Veröffentlichungen von H. Schüngel-Straumann zurück. Manchen Theologinnen war bzw. ist sie zuwenig radikalfeministisch, manchen Feministinnen ist sie vielleicht suspekt, weil sie immer noch der Meinung ist, mit der Bibel könne man wirklich Theologie machen, ja mit der Bibel könne man sogar die Gesellschaft und die Kirche im Interesse der Frauen verändern. Ob man sie eine feministische Revisionistin, eine Ökofeministin, eine Befreiungstheologin, eine theologische Frauenforscherin oder «nur» eine feministische Bibelwissenschaftlerin nennen soll, mag sie selbst entscheiden. Für mich repräsentiert H. Schüngel-Straumann auf eindrucksvolle Weise den Beruf – oder darf ich sogar sagen: die Berufung – einer Theologin und einer theologischen Lehrerin.

Als Professorin an einer Gesamthochschule musste sie Theologie und noch mehr feministische Theologie als kontextuelle Wissenschaft vertreten, die im öffentlichen Diskurs der internationalen und ökumenischen Befreiungsbewegung eine wichtige Stimme darzustellen hatte. Es konnte da nicht nur um den Kampf *gegen* patriarchalische, androzentrische und sexistische Diskriminierung der Frau gehen, sondern zugleich auch um den Kampf *für* die gesellschaftliche und kirchliche Bejahung der Gleichheit und Differenz der Geschlechter geht. Dank der Initiative von Helen Schüngel-Straumann fanden Beiträge mit feministischem Thema in den Salzburger Hochschulwochen ein Heimatrecht, dank ihr gab es am Kongress der International Organization for the Study of the Old Testament (IOSOT) erstmals einen feministischen Hauptvortrag und dank ihr kam der erste feministische Bibelkommentar (zum Buch Tobit, in: Herders Theologischem Kommentar zum Alten Testament) zustande. Helen Schüngel-Straumann wurde durch ihre grosse Lehr-, Vortrags- und Publikationstätigkeit zum «Paradigma der Kreativität feministischer Bibelwissenschaft in Europa» (Erich Zenger).

Geschrieben hat sie eigentlich nicht so viel, wenn man ihr Oeuvre mit denen von Dominique Barthélemy und Othmar Keel vergleicht. Das hängt zuerst einmal mit dem zusammen, was ich im Nebentitel Ohnmacht der Frau genannt und anhand der biographischen Notizen erklärt habe. Männer konnten viel schneller aus einer akademischen Position heraus wissenschaftlich hochkarätige und umfangreiche Werke publizieren. Zwei Bücher (und einige Artikel) von Helen Schüngel-Straumann gehören jedoch zu den Klassikern der exegetischen Literatur der nachkonziliaren Zeit: *Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen* (1989) wies die misogyne Rezeption und Interpretation alttestamentlicher Texte, besonders von Gen 1 und 2 auf. Und 1996: *Denn Gott bin ich und kein Mann. Gottesbilder im Ersten Testament*, ein Buch, das die weiblichen Aspekte biblischer Gottesbilder behandelte und von daher die androzentrischen Uminterpretationen und schliesslich deren männlich inspi-

rierte Bibelübersetzungen in ihren Schwachpunkten aufwies. Die wirkungsgeschichtliche Bedeutung dieser Aufweise lässt sich in vielen Publikationen der letzten Jahre erkennen. Die Helen Straumann-Stiftung für Feministische Theologie (gegründet 1996 in Luzern) und der entsprechende deutsche Verein (gegründet 1998 in Kassel) wurden eingerichtet, um dafür zu sorgen, dass die Anfänge der Feministischen Forschung, zu der Helen Schüngel-Straumann selbst gehört, nicht verloren gehen und so das Erbe der Mütter weiter gepflegt werden kann.

Obwohl zuerst recht ohnmächtig im akademischen Männerbetrieb hat Helen Schüngel-Straumann es geschafft, die Mächtigkeit des Weiblichen in den biblischen Tradition aufzuweisen und zu einer theologischen Evidenz zu gestalten, welche die heutige Exegese und Theologie – hoffentlich bleibend! – prägt.

Max KÜCHLER
Universität Freiburg Schweiz

Zusammenfassung

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Bibel als Basis unseres theologischen Bemühens anerkannt und damit der Bibelwissenschaft einen viel stärkeren Stellenwert im Gesamt des Theologiestudiums zugeschrieben. Durch die Enzyklika *Divino afflante spiritu* von Pius XII. war die Öffnung auf ein geschichtliches Verständnis der biblischen Text und auf die historisch kritische Methode zwar prinzipiell schon geschehen, doch schuf erst das Vaticanum II jene Begeisterung für die Bibel und für biblische Studien, die der methodischen Blockierung der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ein Ende bereitete. In diesem neu eröffneten Freiheitsraum kamen dann Methoden und Themen zum Zuge, die an den Werken der beiden Professoren Dominique Barthélemy OP und Othmar Keel und der Professorin Helen Schüngel-Straumann dargestellt werden können: Père Barthélemy kam als junger Professor der Ecole Biblique in Jerusalem mit den faszinierenden Entdeckungen der Texte von Qumran in Kontakt und verfolgte in seiner ganzen weiteren wissenschaftlichen Tätigkeit die Geschichte des Textes des Alten Testaments bis in ihre jahrhundertelangen Verästelungen hinein. Er wurde so zum wissenschaftlichen Exponenten dessen, was ich die Macht des Textes nennen möchte. Othmar Keel dagegen deckte einen anderen Aspekt der Texte auf, indem er als erster die Bilderwelt dieser Texte systematisch in den Kontext der orientalischen Bildwelten setzte und mit der wissenschaftlichen Erhebung der Kleinkunst Palästinas die Basis dafür schuf, die Macht des Bildes in einer Welt vermeintlicher Bildlosigkeit aufzuweisen. Helen Schüngel-Straumann, die in Deutschland als erste Laie in katholischer Theologie promovierte, gehört zu jener Gruppe von Frauen der ersten Generation, die in unermüdlicher und hartnäckiger Tätigkeit die feministische Exegese in die Wissenschaft einbrachten und so den Frauen in der Bibel wieder ein Stück weit zu ihrer alten Mächtigkeit verhalf.

Résumé

Le concile Vatican II a reconnu la Bible comme étant la base de notre travail théologique ; il a ainsi attribué aux études bibliques un rôle beaucoup plus important dans l'ensemble des études théologiques. Par l'encyclique *Divino afflante spiritu* de Pie XII, l'ouverture vers une compréhension historique du texte biblique et vers la méthode historico-critique était en principe déjà faite, mais c'est Vatican II qui a créé l'enthousiasme pour la Bible et les études bibliques qui ont mis fin au blocage méthodologique de la première moitié du XX^e siècle. Dans ce nouvel espace de liberté sont arrivés des méthodes et des sujets tels qu'ils apparaissent dans les travaux des professeurs Dominique Barthélemy OP, Othmar Keel et Helen Schüngel-Straumann : le Père Barthélemy, jeune professeur à l'École biblique de Jérusalem, a connu la fascinante découverte des textes de Qumran et a consacré toutes ses activités scientifiques à l'histoire du texte de l'Ancien Testament jusque dans ses ramifications séculaires. Il est devenu un représentant scientifique de ce que j'appellerais la puissance du texte. Othmar Keel a révélé un autre aspect des textes : il a été le premier à placer systématiquement les images de ces textes dans le contexte de l'imagerie orientale ; et avec l'étude scientifique de l'art de la Palestine, il a créé la base pour prouver le pouvoir de l'image dans un monde censé être sans images. Helen Schüngel-Straumann, première laïque à obtenir un doctorat en théologie catholique en Allemagne, appartient à cette première génération de femmes qui, dans un travail inlassable et persistant, ont introduit l'exégèse féministe dans la science et ont redonné aux femmes dans la Bible un peu de leur puissance.

INNOVATIVE ANSÄTZE IN DER THEOLOGISCHEN ETHIK IM ANSCHLUSS AN DAS ZWEITE VATIKANISCHE KONZIL

Die Beiträge von Franz Böckle und Franz Furger

1. Vorbemerkungen

Es waren nicht zuletzt die Namen der beiden zu präsentierenden Schweizer Moralthologen, die mich mit einer Zusage zu Mitwirkung an der Freiburger Tagung im November 2006 nicht lange zögern liessen. Franz Böckle (1921-1991) und Franz Furger (1935-1997) stehen international anerkannt für eine weltoffene theologische Ethik, die in den vergangenen Jahrzehnten innerhalb und ausserhalb der Kirche nicht immer einen leichten Stand hatte, die aber im Kontext einer gewachsenen Aufmerksamkeit für ethische Fragen intensiv nach den Grundlagen, Möglichkeiten und Grenzen der eigenen Disziplin geforscht hat. Als zugleich praktisch relevantes und in der systematischen Theologie verankertes Teilfach der Theologie befindet sich die theologische Ethik an der Schnittstelle von kirchlich-theologischen Binnendiskursen und dem Dialog mit der Welt. Mal ist der eine, mal der andere Aspekt stärker gewichtet. Auf jeden Fall ist die Ethik im Kontext der Theologie¹ ein aufschlussreiches Studienobjekt für die Entwicklung der Beziehungen zwischen Glauben und Handeln, Vergewisserung über christliche Identität und Kooperation mit Menschen anderer Überzeugungen im Interesse der Lösung drängender Probleme unserer Zeit.

Meine Ausführungen zu Böckle und Furger beruhen grösstenteils auf der Auswertung schriftlicher Quellen². Nur ein einziges Mal hatte ich am

¹ Die in den vergangenen Jahrzehnten zu beobachtende Ausdifferenzierung der Fachbezeichnungen belegt die Vielfalt der Akzentuierungen. Was traditionell Moralthologie heisst und ausserhalb des deutschen Sprachraums auch mehr oder weniger selbstverständlich die Sozialethik als einen Teil der «speziellen Moral» mit einschliesst, hat sich auch in Anlehnung an den protestantischen Sprachgebrauch als «Theologische Ethik» neu definiert. Eine weitere Variante (sie scheint in der englischsprachigen Welt die grösste Plausibilität zu haben) lautet «Christliche Ethik».

² Mein Beitrag wäre nicht denkbar gewesen ohne die Porträts in: Wolfgang LIENEMANN/Frank MATHWIG (Hg.), *Schweizer Ethiker im 20. Jahrhundert. Der Beitrag theologischer Denker*, Zürich, 2005 (Dokumentation einer Vorlesungsreihe an

Rande einer Tagung die Gelegenheit zu einer kurzen Begegnung mit Franz Böckle. Viele seiner Schriften, vor allem die berühmte *Fundamentalmoral* von 1977, waren mir seit dem Beginn des Theologiestudiums ein Begriff. Der Kontakt zu Franz Furger war direkter und intensiver. Während meiner Jahre in Fribourg lernte ich ihn bei den Moraltheologentreffen kennen, die jedes Jahr Anfang Januar in Innsbruck stattfinden. Auch nach seinem Wechsel von Luzern nach Münster blieb Furger diesem Gesprächskreis treu, der sich vor allem aus Kollegen aus Österreich und der Schweiz zusammensetzt. Furgers Interesse an der Arbeit des wissenschaftlichen Nachwuchses habe ich in diesem Zusammenhang als sehr anregend und ermutigend erlebt. Die Öffnung des von ihm herausgegebenen Münsteraner *Jahrbuchs für Christliche Sozialwissenschaften* für junge, noch unbekannte Autorinnen und Autoren war ihm ein besonderes Anliegen, dem viele Ethiker meiner Generation bemerkenswerte Publikationschancen verdanken.

Trotz des zeitlichen Abstandes zum Lebenswerk von Franz Böckle und selbst zu dem vierzehn Jahre jüngeren Franz Furger gibt es eine fachliche und persönliche Verbundenheit, die sich in zahlreichen Kontakten zu deren Schülerinnen und Schülern realisiert. Im Falle von Franz Böckle ist es ein Schülerkreis, der sowohl Moraltheologen aus der Generation meiner eigenen akademischen Lehrer als auch Angehörige meiner Generation umfasst. Im Falle von Franz Furger handelt es sich überwiegend um die engsten Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter seiner Zeit in Münster, mit denen ich wichtige Etappen meines Weges in die theologische Ethik und speziell die Sozialethik teile³. Diese persönlichen Hintergründe haben mehr als nur anekdotischen Charakter. Sie belegen vielmehr die Bedeutung von Generationen übergreifenden Gesprächszusammenhängen, ohne die keine nuancenreiche Rezeptionsgeschichte gelingen kann. Wenn sich heute junge Kolleginnen und Kollegen der Jahrgänge ab 1966 schmunzelnd als «postkonziliar» präsentieren und damit aber auch ihre (postmoderne) Distanz zu von den Älteren noch leidenschaftlich diskutierten Themen markieren, zeigt dies den inzwischen grossen Abstand zu den Inhalten des Konzils und den Debatten der unmittelbaren Nachkonzilszeit. Wie viel Zeit ist eigentlich zu veranschlagen, bis die Rezeption eines Konzils als vorläufig abgeschlossen betrachtet wer-

der Universität Bern im Wintersemester 2003/2004). Darin das Porträt von Böckle durch Hans HALTER (S. 195-217) und von Furger durch Marianne HEIMBACH-STEINS (S. 235-258). Dort sind auch die weiterführenden Hinweise auf die Schriftenverzeichnisse, Nachlässe und weitere Literatur zu finden.

³ Konkret bedeutet dies eine kollegiale Verbundenheit über die engen Grenzen von «Schulen» hinaus. Für die in meinem Fall als Initialzündung wichtige autonome Moral Tübinger Prägung, sozusagen aus der Perspektive von Alfons Auers «Enkelgeneration», ist es ein willkommener Anlass zur erneuten Überprüfung der grundlegenden Kategorien.

den kann? Mehr als vierzig Jahre sind eigentlich eine lange Zeit. Es ist aber eine kurze Zeitspanne aus der Sicht jener Zeitzeugen, die das Zweite Vatikanische Konzil noch als prägendes Ereignis ihrer eigenen kirchlichen Sozialisation und als epochalen Einschnitt im Umgang mit Theologie und Kirche erlebt haben⁴.

Die Haltung gegenüber dem Rezeptionsprozess wird immer stark von dem Kontext der betroffenen Personen abhängen. In meiner neuen belgischen Wahlheimat erlebe ich bisweilen eine Neigung zur Mystifizierung des Zweiten Vatikanischen Konzils, das aus nachvollziehbaren Gründen ein wichtiger Bezugspunkt für das Selbstverständnis der (damals noch nicht sprachlich gespaltenen) Löwener Theologischen Fakultät und der belgischen Kirche insgesamt war und noch ist. Mehr als vierzig Jahre nach dem Konzilsende muten manche Beschwörungen einer guten alten Zeit ein wenig nostalgisch an. Aber sie belegen auch die Identität stiftende Kraft eines Ereignisses von hohem, kirchengeschichtlichem Rang und machen es für die Jüngeren interessant, sich mit den Texten und Kontexten zu beschäftigen.

Ich hoffe, Sie verzeihen mir meine tastenden Vormerkungen, mit denen ich nicht zuletzt zum Ausdruck bringen möchte, wie sehr ich diese Gelegenheit zur selbstkritischen Standortbestimmung zu schätzen weiss. Dass ich als Deutscher, der in Belgien lehrt, auf einer Tagung zur Katholizismusforschung in der Schweiz das Wort ergreifen darf, bereitet mir aus kosmopolitischer Sicht grosse Freude und entspricht durchaus dem Profil der zu porträtierenden Ethiker. Die Ländergrenzen verschwinden im Blick auf Böckle und Furger, die auf ihre je eigene Art Beispiele einer internationalen Gelehrtenexistenz waren. Beide konnten auf wichtige Studienerfahrungen in Rom zurückgreifen: Böckle am Angelicum, Furger an der Gregoriana. Bei Furger war den römischen Jahren ein mit dem Lizentiat abgeschlossenes Philosophiestudium in Löwen vorausgegangen. Beide wechselten nach ihrem Wirken in Chur bzw. Luzern an deutsche Universitäten: Böckle lehrte von 1963 bis zur Emeritierung 1986 als Moralthologe in Bonn, Furger war von 1987 bis zu seinem überraschenden Tod 1997 als Sozialethiker in Münster tätig. Insofern verkörpern sie die ganze Bandbreite der Themen theologischer Ethik.

Welchen Einfluss beide auch jenseits von Publikationslisten und akademischen Reputationsritualen ausübten, lässt sich erahnen, wenn man in kirchlichen Akademien und anderen Bildungshäusern, in Fachgesellschaften von Medizinerinnen und Juristen sowie bei Veranstaltungen in Politik und Wirtschaft auf Menschen trifft, die Franz Böckle oder Franz Furger oder gar beide

⁴ Vgl. zur Hermeneutik der Rezeptionsprozesse die Beiträge in Antonio AUTIERO (Hg.), *Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, (Münsteraner Theologische Abhandlungen, Bd. 62), Altenberge, 2000.

erlebt haben. Es ist beeindruckend, in welchem Ausmass beide Theologen über ihre universitären Verpflichtungen hinaus als Gesprächspartner zu ethischen Fragen zur Verfügung standen. Es scheint eine Schweizer Spezialität zu sein, starke Persönlichkeiten ins Ausland zu exportieren und übrigens gleichzeitig eine ungewöhnliche Gastfreundschaft zu üben, was die überdurchschnittlich häufige Beschäftigung von Nicht-Schweizern an Schweizer Universitäten betrifft.

Doch auch der Mann aus Glarus und der Mann aus Bern haben ihre Kontakte zur Schweiz nie ganz verloren. Innerhalb der Eidgenossenschaft repräsentieren beide den deutschsprachigen Landesteil mit Chur und Luzern als wichtigen Wirkungsstätten der katholischen Theologie. In diesem Zusammenhang sei gerade hier an der Sprachgrenze in Freiburg/Fribourg der Hinweis erlaubt, dass Böckle und Furger im Ausland ganz gewiss grössere Resonanz gefunden haben als in der frankophonen Schweiz. Neben dieser eigentümlichen Sprachbarriere, hinter der auch andere als nur sprachliche Hintergründe zu vermuten sind, gibt es eine weitere Einschränkung der Wirkung sowohl von Böckle als auch von Furger, die ja beide mit ihrem Verständnis von Ethik das Gespräch über den Kreis überzeugter Christen hinaus suchten. Das Echo in der Philosophie war jedoch – gemessen an den Kontakten mit Sozial- und Naturwissenschaften – vergleichsweise gering. Hierin spiegelt sich ein grundsätzliches Misstrauen der philosophischen Ethik speziell gegenüber den Modernisierern in der christlichen Ethik, die den Eindruck erwecken könnten, das Geschäft der Philosophie noch gleich mit erledigen zu wollen. In dieser Hinsicht hat sich erst recht nach der Etablierung verschiedener Bereiche «angewandter Ethik» ein von Neid und Missgunst nicht ganz freies Konkurrenzverhältnis ergeben, das den Intentionen einer postkonziliaren christlichen Ethik zuwider läuft.

Beachtlich ist hingegen die Aufmerksamkeit, die die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil erneuerte katholische Moralthologie in der evangelischen Ethik gefunden hat⁵. Auf die ökumenische Dimension der neuen Konstellationen werden wir noch zu sprechen kommen. Der theologische Weg bis zu dieser Anerkennung durch protestantische Kollegen war weit und führt uns zu dem Wendepunkt, den das Konzil in der Selbstwahrnehmung und in der Aussenwahrnehmung katholischer Morallehre darstellt.

Die Ausmasse des Wandels lassen sich in etwa ermessen, wenn wir uns Franz Böckles nicht ganz freiwilligen Weg zur Spezialisierung in diesem

⁵ Wolfgang NETHÖFEL, *Moralthologie nach dem Konzil. Personen, Programme, Positionen*, Göttingen, 1987. Der Autor beschäftigt sich mit Bernhard Häring, Alfons Auer, Franz Böckle und Dietmar Mieth.

Fach vor Augen halten. Als Böckle 1950⁶ zum Studium nach Rom geschickt wurde, hatte er andere Pläne. Seine 1953 erschienene Dissertation trug den Titel *Die Idee der Fruchtbarkeit in den Paulusbriefen*⁷. 1952 forderte Bischof Christianus Caminada den jungen Priester auf, den verstorbenen Churer Professor für Moraltheologie zu ersetzen. Für Böckle war diese überraschende Blitzkarriere ein Schock: alles, nur nicht Moraltheologie. Als einzige Bedingung konnte er bei seinem Bischof aushandeln, in München bei Richard Egenter wenigstens für ein Jahr als Assistent zu arbeiten. Der Wunsch, ein Habilitationsprojekt über Karl Barth⁸ in Angriff zu nehmen, wurde vom Churer Vorgesetzten abgelehnt. Aus der Sicht des Konzils könnte man sagen, dass Böckle mit seinen bibelwissenschaftlichen Interessen gar nicht mal so weit von der erwünschten Erneuerung der Moraltheologie entfernt war. Im Dekret über die Priesterausbildung *Optatam totius* heisst es: «Besondere Sorge verwende man auf die Vervollkommnung der Moraltheologie, die, reicher genährt aus der Lehre der Schrift, in wissenschaftlicher Darlegung die Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus und ihre Verpflichtung, in der Liebe Frucht zu tragen für das Leben der Welt, erhellen soll.»⁹ Solche Gedanken waren Böckle schon zwölf Jahre früher beim Antritt seiner Professur am Churer Priesterseminar nicht fremd. Jedenfalls gewann er während seiner zehnjährigen Lehrtätigkeit in der Schweiz sehr rasch ein Profil als Ethiker, bevor er mitten in der Aufbruchstimmung des Konzils 1963 nach Bonn übersiedelte, die damalige Bundeshauptstadt, in der Böckle in politischen Kreisen hohes Ansehen als Berater genoss.

Franz Furger befand sich während des Konzilsbeginns in als Doktorand in Rom (Collegium Germanicum) und war während der ersten Session sogar mit Aufgaben im Pressebüro vertraut¹⁰. Anders als Böckle hatte Furger die Spezialisierung in der Ethik gewählt. Seine theologische Doktorarbeit über *Gewissen und Klugheit* (unter der Leitung von Josef Fuchs SJ¹¹) kann

⁶ Vgl. dazu Hans HALTER, in: Wolfgang LIENEMANN/Frank MATHWIG (Hg.), a.a.O., S. 195.

⁷ Dabei ging es über die exegetische Analyse hinaus um das kontroverstheologische Thema der guten Werke.

⁸ Als Vikar in Zürich während der zweiten Hälfte der 40er Jahre hatte Böckle Hans Urs von Balthasar kennen gelernt und war durch diesen mit der Theologie Barths in Berührung gekommen.

⁹ Nr. 16.

¹⁰ In dem in Bamberg aufbewahrten Nachlass Furgers befindet sich ein Konzilstagebuch, in dem prägende Eindrücke dieser Jahre festgehalten sind. Vgl. Marianne HEIMBACH-STEINS, in: Wolfgang LIENEMANN/Frank MATHWIG (Hg.), a.a.O., S. 236.

¹¹ Vgl. zu dessen moraltheologischem Profil: Éric GAZIAUX, *Morale de la foi et morale autonome. Confrontation entre P. Delhaye et J. Fuchs*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, Bd. 119), Löwen, 1995.

bereits als Programm seiner künftigen Forschungen gelesen werden. Nach einer kurzen Tätigkeit als Lehrer an der Kantonsschule Luzern begann Furger 1967 sein zwanzigjähriges Wirken an der Luzerner Theologischen Fakultät auf dem ihm auf den Leib geschnittenen Lehrstuhl für Philosophische Ethik und Moraltheologie. Er startete sozusagen beruflich gleich in eine vom Konzil beflügelte Epoche, während Böckle sich einige Plausibilitäten erst erarbeiten musste.

Im Rückblick lässt sich das Konzilsgeschehen mit den Worten des Schweizer Soziologen Franz-Xaver Kaufmann als ein gross angelegter Versuch «nachholender Modernisierung» beschreiben, von der besonders die Moraltheologie bei der Überwindung ihres chronischen Modernitätsdefizits profitiert hat¹². Unter diesem Gesichtspunkt spielt die bereits erwähnte Erneuerung der Moraltheologie aus dem Geist der Schrift eine untergeordnete Rolle im Vergleich zum gesellschaftlichen Modernisierungsprogramm, das in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* angelegt ist und als eigentlicher Motor der nachkonziliaren Transformationen katholischer Ethik betrachtet werden kann. Diese Ethik konnte sich nicht länger darauf beschränken, aus ewig gültigen Prinzipien unhinterfragbare Normen zu deduzieren. Sollte der Dialog mit der Welt ernst gemeint sein, so führte kein Weg daran vorbei, sich auf die «Autonomie der irdischen Wirklichkeiten» bzw. die «Autonomie der zeitlichen Dinge¹³» einzulassen und die Sachgesetze gesellschaftlichen Zusammenlebens und vernünftiger Normenfindung zur Kenntnis zu nehmen. Über die Legitimität dieses Modernisierungsprozesses wird innerhalb der Kirche bis heute erbittert gestritten. Was den einen als eine unumgängliche Notwendigkeit erscheint, ist aus der Sicht der anderen eine konturenlose Anpassung an eine seelenlose und gerade in ethischen Fragen orientierungslose Modernität geworden¹⁴. Es wäre für die künftige Forschung von Interesse, diesen konfliktreichen Transformationsprozess noch genauer nachvollziehen zu können. Wie passierte die Umstrukturierung der moralischen Selbstverständlichkeiten in den Köpfen und Lebenswelten der Akteure jener Umbruchzeit? Wie gelangten sie von einem klassischen, noch neothomistisch geprägten Paradigma der Ethik zum offenen Gespräch mit den Experten der jeweiligen Sachbereiche? Wie viel Öffnung verträgt eine theologische Ethik,

¹² Vgl. dazu die Münsteraner Dissertation von Stephan GOERTZ, *Moraltheologie unter Modernisierungsdruck. Interdisziplinarität und Modernisierung als Provokationen theologischer Ethik – im Dialog mit der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns*, (Studien der Moraltheologie, Bd. 9), Münster, 1998, S. 447ff.

¹³ *Gaudium et spes*, Nr. 36.

¹⁴ Vgl. Karl LEHMANN, «Christliche Weltverantwortung zwischen Ghetto und Anpassung. Die nachkonziliare Aufnahme der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute» [1982], in: Dietmar BADER (Hg.), *Freiburger Akademiereden 1979-1989*, München/Zürich, 1989, S. 153-170.

ohne ihren genuin theologischen Anspruch zu verlieren? Für eine solche empirisch fundierte Wissenssoziologie der Moral fehlen in begrenzten Rahmen dieses Beitrags die methodischen Voraussetzungen. Die Rekonstruktion zweier moraltheologischer Profile soll deshalb wenigstens dabei behilflich sein, diskutierbare Arbeitshypothesen zu entwickeln und die Aufmerksamkeit weiterer Forschungsvorhaben auf diese hermeneutisch inspirierende Konstellation zu lenken.

2. Profile

Böckle und Furger haben beide keine geschlossenen Systeme vorgelegt, deren Inhalt sich in wenigen Lehrsätzen zusammenfassen liesse¹⁵. Die Aufnahme des offenen Charakters ihrer theologisch-ethischen Ansätze kann in beiden Fällen sehr schön am Stil der Festschriften abgelesen werden, die 1986 zu Böckles 65. Geburtstag¹⁶ und 1995 zu Furgers 60. Geburtstag¹⁷ erschienen. Diese Publikationen dokumentieren eindrucksvoll einige Aspekte der Wegstrecken, die in Moraltheologie und Sozialethik in zwei bzw. drei Jahrzehnten nach dem Ende des Konzils zurückgelegt wurden. Die Fachdiskurse tragen mehr als je zuvor die Signatur ihrer Zeit und zeigen die immer komplexere Verwobenheit in interdisziplinäre Gespräche, die auch von Schülern, Kollegen und Freunden der Geehrten engagiert geführt werden.

Sucht man griffigen Kurzformeln zur Charakterisierung der jeweiligen Ansätze, so fällt auf, dass sowohl Böckle als auch Furger in den Debatten ihrer Zunft vermittelnde Positionen vertreten haben. Es sind vor allem zwei grosse Themenfelder, deren Behandlung bis heute nichts an Aktualität eingebüsst hat, auch wenn sie von typischen Fragestellungen der theologischen Ethik am Beginn der siebziger Jahre geprägt sind¹⁸. An erster Stelle ist die

¹⁵ Allerdings lassen sich Schlüsselpublikationen angeben, die den Zugang zum Gesamtwerk beider Autoren erleichtern. Im Falle von Böckle ist das sein wohl bekanntestes Buch: *Fundamentalmoral*, München, 1977 (1991 in 5. Auflage). Aus der grossen Zahl von Furgers Buchpublikationen möchte ich im Zusammenhang unseres Themas besonders hervorheben: Einführung in die Moraltheologie, Darmstadt, 1988. Es ist die lehrbuchartige Zusammenfassung von Arbeitsschwerpunkten in den beiden Jahrzehnten an der Luzerner Fakultät. Alle nach dem Wechsel nach Münster erschienenen Schriften trugen dann stärker sozioethische Akzente.

¹⁶ Gerfried W. HUNOLD/Wilhelm KORFF (Hg.), *Die Welt für morgen. Ethische Herausforderungen im Anspruch der Zukunft*, München, 1986.

¹⁷ Marianne HEIMBACH-STEINS/Andreas LIENKAMP/Joachim WIEMEYER (Hg.), *Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden*, Freiburg i.Br./Basel/Wien, 1995.

¹⁸ Vgl. die 1987 in Louvain-la-Neuve als Dissertation angenommene Arbeit von Erny GILLEN, *Wie Christen ethisch handeln und denken. Zur Debatte um die Autonomie der Sittlichkeit im Kontext katholischer Theologie*, Würzburg, 1989.

vor allem durch Alfons Auer repräsentierte Autonomie-Diskussion zu nennen. In zeitlicher Nähe dazu profilierte Bruno Schüller seinen Beitrag zu einer Sichtung der moraltheologischen Argumentationstypen zur Normenbegründung. Die beiden Fragestellungen überschneiden sich in gewissen Bereichen, sind aber zunächst einmal eigenständige Ansätze im Bemühen um ein *Aggiornamento* der katholischen Moraltheologie. Alfons Auers spezifischer Beitrag besteht in der Entwicklung einer neuen Verhältnisbestimmung von autonomer Moral und christlichem Glauben im Sinne einer theologischen Begründung und Wertschätzung des Autonomie-Paradigmas¹⁹. Schüllers Verdienst ist die Herausarbeitung eines deontologischen und eines teleologischen Argumentationstyps in der Moraltheologie mit einer klaren Option für die stärkere Berücksichtigung von Folgenabschätzungen bei der Grundlegung einer analytisch nachvollziehbaren und kohärenten normativen Ethik²⁰.

Weitaus mehr als mit Böckles und Furgers theologisch-ethischen Programmen befinden wir uns mit Auer und Schüller mitten in den scharfen Auseinandersetzungen um den angemessenen Ansatz. Während Auers Kernthese einer Würdigung der Rationalität der Wirklichkeit die Gegenposition einer sich aus theologischen Quellen speisenden «Glaubensethik» auf den Plan gerufen hat, artikuliert Schüllers Normentheorie die Spannung zwischen einer in der katholischen Tradition angeblich favorisierten Qualifizierung von Handlungen als in sich gut oder schlecht und einer Bewertung von Handlungen unter dem Gesichtspunkt der von ihnen bewirkten Konsequenzen. Im ersten Fall werden unhinterfragbare Pflichten behauptet und aus dem Wesen einer (naturgegebenen) Handlungsstruktur abgeleitet (deontologischer Normierungstypus), während im zweiten Fall die kritische Analyse der Handlungsfolgen (teleologischer oder konsequentialistischer Normierungstypus) ins Spiel kommt²¹.

¹⁹ Alfons AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube* [1971], 2., erw. Auflage, Düsseldorf, 1984.

²⁰ Bruno SCHÜLLER, *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie* [1973], 2., erw. Auflage, Düsseldorf, 1980.

²¹ In interdisziplinären Kontakten ist eine gewisse Konfusion festzustellen, da sich weder Auers noch Schüllers Terminologie exakt in dem in der philosophischen Ethik üblichen Sprachgebrauch deckt. Im Falle der Autonomie-These wäre selbstverständlich in erster Linie an das entsprechende Konzept bei Kant zu denken, das aber für Auer nicht im Vordergrund steht. Vielleicht ist die Einsicht in rationale Handlungsstrukturen durchaus mit einer neuen Sicht auf die Ethik des Thomas von Aquin kompatibel. Im Falle von Schüllers Plädoyer für die Teleologie kommen spontan der aristotelische Ansatz der Ethik und im Kontext der Moderne der Utilitarismus in den Sinn. Beiden Theorien bzw. Theoriefamilien werden teilweise von Schüller rezipiert, der allerdings auch auf typische Bestandteile der katholischen Tradition rekurriert.

Franz Böckle und Franz Furger haben mit ihren wichtigsten Publikationen der siebziger und achtziger Jahre in die durch ihre moraltheologischen Kollegen Auer und Schüller repräsentierten Debatten eingegriffen und auffällige Kompromissformeln vorgeschlagen, die meines Erachtens etwas über das spezielle Profil der beiden Schweizer Autoren aussagen. Böckle widmet sich in den Paragraphen 4 und 5 seiner *Fundamentalmoral* dem Autonomie-Thema, das er viel stärker als Auer aus den Quellen neuzeitlicher Philosophie herleitet, um dann aber den entscheidenden Schritt einer theologischen Legitimation vorzunehmen, die auf die Formel einer «theonomen Autonomie» hinausläuft. Demnach ist Gott der eigentliche Grund autonomer Freiheit. Unter Verwendung zentraler Ergebnisse der Dissertation seines Schülers Karl-Wilhelm Merks zum Gesetzestraktat der *Summa theologiae*²² behauptet Böckle eine theonome Tiefenstruktur des Anspruches menschlicher Freiheit, die als Auftrag des Schöpfers zu verstehen ist: als eine Entlassung in die Verantwortung geschöpflicher Selbstverwirklichung. Im Vergleich zu Auers Positionsbestimmung wirkt Böckles programmatische Zuspitzung auf den ersten Blick wie eine Kompromissformel, die das theologische Problem einer Zuordnung von autonomer Moral und christlichem Handeln aus dem Glauben gewissermassen entschärft. Dieser Eindruck täuscht, weil auch Böckle sich unmissverständlich für den Primat einer rationalen Normenbegründung ausspricht.

Hinsichtlich von Schüllers bahnbrechenden Überlegungen hat Furger eine vergleichbare Strategie eingeschlagen. 1984 publizierte er in Buchform²³ einen knappen Überblick über den Stand der moraltheologischen Grundlegendiskussion und gelangte nach einem Abwägen des Für und Wider von Deontologie und Teleologie zum Syntheseversuch einer «deontologischen Teleologie», die zwischen den Extremformen eines prinzipientreuen Rigorismus und eines opportunistischen Folgenkalküls vermitteln soll. Freilich kann man fragen, ob es sich nicht in beiden Fällen um Karikaturen der kritisierten Extrempositionen handelt, so dass mit der vermittelnden Formel kein wirklicher Fortschritt erzielt werden kann. Auf jeden Fall präsentieren sich unsere beiden Schweizer Autoren als engagierte Debattenteilnehmer, denen zugespitzte Standortbestimmungen suspekt sind. Ihre programmatischen Kurzformeln der «theonomen Autonomie» und der «deontologischen Teleologie» sollen die Konturen nicht verwischen, haben aber gerade angesichts der Spannungen zwischen klassischer Moraltheologie und modernen philosophischen Moraltheorien ein beschwichtigendes Potential, zumindest für die

²² Karl-Wilhelm MERKS, *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie*, Düsseldorf, 1978.

²³ Franz FURGER, *Was Ethik begründet. Deontologie oder Teleologie. Hintergrund und Tragweite einer moraltheologischen Auseinandersetzung*, Zürich, 1984.

innertheologische Verständigung. Nach aussen scheinen die Kompromissformeln eher für Irritationen gesorgt zu haben, da sie als halbherzige Antworten auf die Herausforderungen rationaler Ethikdiskurse interpretiert werden könnten. Somit bleiben Böckle und Furger in ihren grundlagentheoretischen Arbeiten der Kommunikation *ad intra* verbunden, während sie in vielen konkreten Anwendungsfragen leichter das Gehör einer ansonsten gegenüber der Theologie skeptischen Öffentlichkeit fanden.

Die kritischen Anfragen an das Profil der fundamentalmoralischen Programme von Böckle und Furger sollen die Wertschätzung für deren Lebenswerk keineswegs schmälern. Sie unterstreichen lediglich die internen Schwierigkeiten der mit dem Konzil definitiv eingeleiteten Modernisierung katholisch-theologischer Ethik, die sich in einem Jahrzehnte dauernden Prozess von den langen Schatten neuscholastischer Naturrechtstheorien emanzipiert hat. In diesem Sinn haben beide Ethiker mit ihrem jeweiligen Temperament an der Neuvermessung eines schwierigen Geländes mitgewirkt, auf dem die Suche nach der Identität christlicher Moral im Spannungsfeld von rationaler Argumentation und lehramtlichen Autoritätsansprüchen seit 1965 mehrfach aufs Äusserste herausgefordert war.

3. Themenschwerpunkte im Querschnitt

Für die innovativen Arbeiten theologischer Ethik – nicht erst für die Zeit nach dem Konzil – hat Franz Böckle im Vorwort seiner *Fundamentalmoral* eine suggestive und oft zitierte Formulierung geprägt, die mit der Metapher des zu renovierenden Hauses die beeindruckenden Transformationen innerhalb des Faches in Erinnerung ruft.

Die Renovationsarbeiten am Gebäude der Moraltheologie nehmen offensichtlich kein Ende. Dabei ist die Bauhütte nicht etwa erst nach dem zweiten Weltkrieg installiert worden. Man hat seit dem Mittelalter immer an der Moral gebaut und dabei neue Stilelemente eingefügt. Wenn also auch unsere Generation ihre Kunst versucht, sollte man deswegen nicht schon in Sorge sein. Man möge redlich prüfen, ob es gelingt, die Bausubstanz zu erhalten und in moderner Gestalt wirkungsvoll zum Ausdruck zu bringen. Eine solche Prüfung setzt allerdings voraus, dass man gelegentlich das ganze Gebäude in den Blick bekommt. Das war in den letzten zehn Jahren zugegebenermassen schwierig. Pläne wurden vorgelegt und an verschiedenen Ecken wurde auch intensiv gearbeitet. Wer aber nicht selber von der Zunft war, der konnte daraus nicht klug werden. Er hatte den Eindruck, dass hier ganze Gewölbe ausgebrochen und vertraute Figuren abtransportiert wurden; so musste er sich fragen, ob dafür Ebenbürtiges zur Verfügung stehe. Inzwischen sind die Arbeiten vieler Bauleute soweit gediehen, dass man eine Führung wagen und zumindest eine Vorstel-

lung der Grundstruktur der «renovierten» Moraltheologie wagen kann²⁴.

Zur Besichtigung der Baustelle möchte ich die Aufmerksamkeit auf einige ausgewählte Vergleichspunkte lenken, die es erlauben, die Arbeiten von Böckle und Furger in einen grösseren Zusammenhang zu stellen. Dabei werden sich notgedrungen Unausgewogenheiten in der Darstellung ergeben, da die beiden Autoren sich nicht immer mit gleicher Intensität zu den skizzierten Punkten geäussert haben und da im weiteren Rezeptionsprozess Böckle schon weitaus mehr als sein jüngerer Kollege zum Gegenstand von Forschungsarbeiten geworden ist²⁵.

3.1. Abschied von einem starren Naturrecht

Stark vereinfachend kann man sagen, dass die theologische Ethik nach dem Konzil mit grösster Intensität die Geschichtlichkeit und Kontextualität von Werten und Normen entdeckt hat und somit vor der Aufgabe stand, dieses dynamische Verständnis von Moral mit dem Erbe der Naturrechtstradition in ein ausgewogenes Verhältnis zu bringen. Zum Teil war ein solcher Ausgleich schlicht und einfach nicht möglich, so dass nur die Strategie eines Abschieds von einem starren System absolut geltender Normen blieb. Der Auszug aus dem naturrechtlichen Lehrgebäude in die zu verantwortende Freiheit der rationalen Normenbegründung war dort ein Problem, wo sich die neoscholastische Systematik zu einer unflexiblen Doktrin verhärtet hatte, die sich als Markenzeichen katholischer Identität und damit auch als Hintergrundideologie eines zur Sozialform gewordenen Katholizismus verstand²⁶. Im Prozess der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung und Pluralisierung und durch die Erosion des katholischen Milieus als abgegrenzter Lebensform war diese extreme Auffassung von der Unwandelbarkeit eines Kernbestands der für Christen gültigen Lebensregeln längst in die Krise geraten.

Zur fairen Einschätzung dieser mit dem Konzil in Verbindung stehenden Umbruchsituation sind zwei Aspekte in Erinnerung zu rufen. Erstens verdient die Naturrechtstradition eine nuancierte Beurteilung, da sie sonst nur als

²⁴ Franz BÖCKLE, *Fundamentalmoral*, a.a.O., S. 11.

²⁵ Vgl. besonders die gründliche Rekonstruktion in der Dissertation von Dewi Maria SUHARJANTO, *Die Probe auf das Humane. Zum theologischen Profil der Ethik Franz Böckles*, Göttingen, 2005.

²⁶ Vgl. zur «verkirchlichten Moral» in der engen Symbiose von Naturrecht und Katholizismus: Stephan GOERTZ, a.a.O., S. 432-447. Vgl. dazu auch den grundlegenden Aufsatz von Franz-Xaver KAUFMANN, «Wissensoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens im 19. und 20. Jahrhundert», in: Franz BÖCKLE/Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE (Hg.), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz, 1973, S. 126-164.

Karikatur im Raum steht. Zweitens hatte die innovative Suche nach konzeptionellen Alternativen bereits vor dem Konzil begonnen und im Gespräch mit Ansätzen der «Existenzethik» und der «Situationsethik» neue Konstellationen entwickelt, deren Spuren sich auch in den Werken von Böckle und Furger nachweisen lassen. Das naturrechtliche Paradigma verdient deshalb eine aufmerksamere Analyse, weil die Fixierung auf die Normativität der «Natur» in einem biologistischen Sinn irreführend ist und nur jene Klischeevorstellungen bedient, die ohnehin mit dem negativen Image katholischer Moral in bestimmten Lebensbereichen verbunden ist, vor allen hinsichtlich einer rigiden Sexualethik. In Abgrenzung zu jeder Art von naturalistischem Reduktionismus kann man aber auch die vernunftrechtliche Dimension des Naturrechts in den Vordergrund stellen und verfügt dann über eine Plattform, die das Gespräch zwischen christlicher Ethik und philosophisch-rationaler Normenbegründung ausdrücklich favorisiert. In genau diesem Sinn haben sich auch Böckle und Furger an den nachkonziliaren Renovierungsarbeiten an dem in die Jahre gekommenen Haus der Moraltheologie beteiligt. Sie konnten auf die Abrissbirne verzichten, weil es genügend Anknüpfungspunkte gab, um in der Tradition, insbesondere durch eine neue Lektüre der philosophisch-theologischen Ethik des Thomas von Aquin, die Legitimation für einen dynamischeren Umgang mit den normativen Problemen der Gegenwart zu finden.

Das Unbehagen angesichts der Ungeschichtlichkeit kompromissloser Normierungen hatte sich schon vor dem Konzil in den Versuchen artikuliert, die individuellen Lebenssituationen und persönlichen Erfahrungen von Menschen in den Blick zu nehmen und unverwechselbare Würde und Verantwortung der Person besser zu verstehen. Die Begegnung mit der Existenzphilosophie der Nachkriegszeit schien dafür einige Anhaltspunkte zu bieten – bis hin zur radikalen Infragestellung dauerhaft gültiger Prinzipien in einer existenzialistischen Situationsethik, die sich ganz auf den unausweichlichen Entscheidungscharakter jeder Wahl von konkreten Handlungsoptionen konzentrierte. Diese Impulse waren für die Moraltheologie jener Zeit provozierend und inspirierend, waren aber doch so missverständlich und standen aber so sehr in Spannung zum Kern einer jahrhundertealten Tradition, dass die Umbauarbeiten am Lehrgebäude behutsamer vorgenommen wurden.

Es gehört zur Polarität von «Natur» und «Geschichte», dass die beiden Kategorien am besten in einem dialektischen Verhältnis konstruiert werden. Denn die Befreiung von einem verkrusteten Naturrechtsdenken hat ja keineswegs zu einem völligen Verschwinden des Rekurses auf «Natur» in der ethischen Argumentation geführt²⁷. Aus guten Gründen hüten wir uns heute vor

²⁷ Vgl. Franz BÖCKLE (Hg.), *Der umstrittene Naturbegriff. Person – Natur – Sexualität in der kirchlichen Morallehre*, Düsseldorf, 1987; Bernhard FRALING (Hg.), *Natur*

metaphysisch aufgeladenen Wesensbestimmungen, die den ethischen Diskurs blockieren, bevor er überhaupt richtig beginnen kann. Diese Vorsicht schliesst aber nicht aus, dass wir beispielsweise in Fragen der medizinischen Ethik Kategorien von Natur und Natürlichkeit weiterhin als Suchbegriffe benutzen und im Kontext der ökologischen Problematik ohnehin die Augen vor den prekären natürlichen Voraussetzungen unserer Zukunftsfähigkeit nicht verschliessen können. Die Bestimmung des Verhältnisses zwischen «Sein» und «Sollen» bleibt also allen berechtigten Warnungen vor naturalistischen Fehlschlüssen zum Trotz eine fundamentale Aufgabe für jeden ethischen Ansatz – unabhängig von seinen Beziehungen zu einem religiösen Interpretationshintergrund.

3.2. *Autonomie*

Die neue Positionierung der Moralthologie gegenüber dem schwierigen Erbe der Naturrechtstradition steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der schon erwähnten Autonomie-Debatte und der Frage nach dem christlichen Proprium der Ethik. Diese Themen standen in den siebziger Jahren sehr weit oben auf der Tagesordnung theologisch-ethischer Fachdiskussionen, die mittlerweile zu einer weitgehenden Akzeptanz des Autonomie-Paradigmas geführt haben. Zugespitzt kann man sagen, dass sich die Humanität christlicher Ethik nicht zuletzt darin erweisen sollte, dass sie allen Menschen guten Willens kommunizierbar ist und auch deshalb in ethischen Streitfragen auf besondere Einsichten einer spezifisch christlichen Glaubenshaltung verzichten kann²⁸. Was in erster Linie zählt, ist die Vernünftigkeit des ethischen Arguments, nicht der Verweis auf eine Tradition, eine lehramtliche Autorität oder die partikulare Praxis einer Gemeinschaft von Überzeugten, denen die Richtigkeit ihrer moralischen Präferenzen evident zu sein scheint.

Die Abgrenzung gegenüber jeder Art von Heteronomie in Fragen der Moral bedeutete für die christliche Ethik einen Modernisierungsschub, für den allerdings auch ein Preis zu zahlen war. Die Konturen einer gemeinschaftlich gelebten und bezeugten Identität und die Zusammenhänge zwischen Glauben und Handeln treten nämlich weniger klar hervor, wenn Normen begründet werden *etsi Deus non daretur*. Tendenziell könnte sogar

im ethischen Argument (Studien zur theologischen Ethik, Bd. 31), Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br., 1990 (mit einem Beitrag von Franz FURGER: Natur und Kultur. Die sozialetische Perspektive, S. 87-104).

²⁸ In diesen Sinn eröffnen sich gerade aus einer aufgeklärten theologisch-ethischen Sicht ganz neue Gespräche zwischen Christentum und säkularer Vernunft. Vgl. Éric GAZIAUX, *L'Autonomie en morale. Au croisement de la philosophie et de la théologie*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, Bd. 138), Löwen, 1998.

der Eindruck entstehen, als passe sich die christliche Ethik dem liberalen Paradigma einer öffentlichen Kommunikation an, die auf der Basis strikter Neutralität in weltanschaulichen Fragen funktioniert. Was im Raum der Öffentlichkeit gesagt wird, kann dann gar nicht anders als mit den Mitteln rationaler Kommunikation gesagt werden: unter Ausblendung persönlicher Werturteile, die in die Sphäre des Privaten gehören. Das neue moraltheologische Autonomieverständnis ist deshalb von lateinamerikanischen Befreiungstheologen als ein typisches Produkt der bürgerlichen Gesellschaft des reichen Westens kritisiert worden, die das Störpotential einer gesellschaftskritischen Religion auf Distanz halten will²⁹.

Mit der Krise bürgerlicher Vorstellungen von Subjektivität und Freiheit ist zwangsläufig auch das theologisch-ethische Autonomie-Paradigma herausgefordert worden. Mehr als vierzig Jahre nach dem Konzil kann die Diskussion deshalb keineswegs als völlig abgeschlossen betrachtet werden. Zwar geht es zum Glück nicht mehr um eine nostalgische Rückkehr zu einem vormodernen Modell der Moral göttlicher Gebote. Aber es geht um ernsthafte Anfragen an die Tragfähigkeit unserer Idealvorstellungen von Rationalität, die in der konkreten Lebenserfahrung nur in fragmentarischer Form greifbar ist. Die Forderung, dass die Begründung von Normen quasi religionsfrei zu erfolgen habe und dass der Beitrag des Glaubens in seiner motivierenden und stimulierenden Kraft bestehe, stellt jede neue Generation von theologischen Ethikerinnen und Ethikern vor neue Herausforderungen³⁰.

3.3. Unvermeidliche Interdisziplinarität

Aus der Neubestimmung des Verhältnisses von autonomer Moral und christlichem Glauben ergibt sich unmittelbar die Notwendigkeit zur Respektierung der fachlichen Zuständigkeiten, die weit über eine theologische Kompetenz hinausgehen. Die Moraltheologie ist daher nach dem Konzil zu einem attraktiven Forum der Interdisziplinarität geworden, so dass es an den Universitäten kaum eine Fakultät gibt, zu der theologische Ethiker keine Kontakte haben könnten. Im Wirken von Franz Böckle waren es vor allem Juristen und Mediziner, mit denen er das intensive Gespräch gesucht hat und die ihrerseits auf den Ethiker als willkommenen Gesprächspartner zugegangen sind. Franz Furger hat sich ebenfalls in diesen Konstellationen bewegt

²⁹ Alfons Auer ist in der erweiterten Neuauflage seines Buches darauf eingegangen. Alfons AUER, a.a.O., S. 229f.

³⁰ Vgl. den im Anschluss an Böckles Modell von «theonomer Autonomie» entwickelten Entwurf einer Theologie christlicher Ethik in der Dissertation seines letzten Bonner Schülers: Andreas LOB-HÜDEPOHL, *Kommunikative Vernunft und theologische Ethik*, (Studien zur theologischen Ethik, Bd. 47), Freiburg i.Ue./ Freiburg i.Br., 1993.

und zusätzlich während seiner sozialetischen Spezialisierung an die grosse Münsteraner Tradition im Kontakt mit den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften angeknüpft. Es gehört zu dieser interdisziplinären Forschungslogik, dass sich im Laufe der Jahrzehnte immer mehr Laien vom Studium der theologischen Ethik angezogen fühlten, zum Teil in Verbindung mit anderen Studienfächern. Diese von den Priestern Franz Böckle und Franz Furger aktiv unterstützte «Entklerikalisierung» ihres Faches ist heute hinsichtlich der Zusammensetzung des wissenschaftlichen Nachwuchses ein nicht mehr zu übersehendes Faktum, das mit der vom Konzil ausgehenden Ermutigung der Laien in besten Einklang steht.³¹

3.4. *Gewissensentscheidung als humane Selbstverantwortung*

Gegen jede Art von erdrückender Einheitsdoktrin in moralischen Angelegenheiten wurde in der Tradition immer schon die Bedeutsamkeit der persönlichen Gewissensentscheidung geltend gemacht, die nach gründlicher Abwägung für den Einzelnen auch dazu führen kann, sich im Dissens mit der eigenen Glaubensgemeinschaft zu befinden und dennoch an der Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft festzuhalten.

3.5. *Ökumene*

Die Bedeutung des Gewissens wird bekräftigt, wenn katholische Moraltheologen das Gespräch mit der protestantischen Ethik suchen. Da Böckle und Furger seit ihrer in der Schweiz verbrachten Kindheit und Jugend mit den protestantischen Lebenswirklichkeiten vertraut waren, gehörte das ökumenische Gespräch zu den Selbstverständlichkeiten ihres Arbeitens. Franz Böckle war einer der frühen Unterstützer der *Societas Ethica*, die sich 1964 als Europäische Forschungsgesellschaft für Ethik konstituierte und in Basel ihre erste Jahrestagung veranstaltete. Auch hier ist die zeitliche Koinzidenz mit dem Konzil unübersehbar.

Eine ökumenische Verständigung in ethischen Fragen ist alles andere als eine harmoniesüchtige Vereinheitlichung der Positionen. Innerhalb des Christentums gibt es eine grosse Vielfalt der «Stile» ethischen Reflektierens und Kommunizierens. Angesichts der heutigen Herausforderungen des europäischen Integrationsprozesses ist die Bedeutung der Basler Initiative von 1964 zu bekräftigen. Was damals als Forum zwischen Katholiken und Protestanten sowie zwischen dem Westen und Osten Europas konzipiert war, ist unter gewandelten Bedingungen fortzuführen. Seit Beginn gehörte es zum Selbstverständnis der *Societas ethica*, auch für Mitglieder aus der Philosophie

³¹ Umso bedauerlicher sind die Rückzugsgefechte um Priesterquoten bei Stellenbesetzungen.

und anderen für die Ethik relevanten Disziplinen offen zu sein. Die uneingeschränkte Integration all dieser über die innerchristliche Ökumene hinausgehenden Perspektiven ist aber bislang nur teilweise gelungen, so dass der Graben zwischen religiösen und säkularen Zugängen zur Moral nach wie vor spürbar bleibt.

3.6. Menschenrechte und Religionsfreiheit

Im Kontext der westlichen Welt, aber spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil auch aus der Sicht der katholischen Sozialverkündigung ist der universelle Bezugspunkt in normativen Fragen das Ethos der Menschenrechte, in deren Struktur die Garantie der Religionsfreiheit einen prominenten Platz einnimmt³². Diese Verständigungsbasis für eine interkulturelle und interreligiöse Öffnung ist auch in zahlreichen Arbeiten von Böckle und Furger³³ ein selbstverständlicher Bezugspunkt. Hier schliesst sich der Kreis zur Neuinterpretation des Naturrechtsdenkens insofern, als das menschenrechtliche Denken, speziell auch in der Phase nach dem Zweiten Weltkrieg und den Beratungen, die in der UN-Menschenrechtsdeklaration von 1948 gipfelten, ohne seine naturrechtlichen Wurzeln gar nicht zu verstehen ist.

4. Problemüberhang

Im Rückblick auf die hoffnungsvollen Projekte und Dialogkonstellationen, die seit 1965 Wirklichkeit geworden sind, ergibt sich ein recht optimistisches Bild von der kulturellen Zeitgenossenschaft katholisch-theologischer Ethik, die von den Renovierungsarbeiten an ihrem alten Lehrgebäude in jeder Hinsicht profitiert hat. Es ist jedoch ein Gebot der Redlichkeit, auch einige Rückschläge zu vermelden, durch die eine eigentlich sehr positive Entwicklung immer wieder erheblich an Elan verlor. Einige offene Fragen, für die es auch gar keine einfachen Antworten geben kann, haben wir schon erwähnt. Wollten wir die Moderne nur als einen linearen Fortschrittsprozess verstehen, so müssten wir bald mit Ernüchterung feststellen, dass zu einer realistischen Zeitdiagnose auch die Einsicht in die «Dialektik der Aufklärung» gehört, in der Licht und Schatten, Befreiung und Gewalt koexistieren.

Lassen wir solche allgemeinen geschichtsphilosophischen Erwägungen ausser Betracht, so stossen wir aus der Perspektive einer Soziologie des

³² Neben *Gaudium et Spes* ist deshalb die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* als sozialetischer Schlüsseltext der Konzilsdokumente zu lesen.

³³ Vgl. etwa die für die Schweizerische Nationalkommission Iustitia et Pax verfasste Auftragsarbeit: Franz FURGER/Cornelia STROBEL-NEPPLE, *Menschenrechte und katholische Soziallehre*, Freiburg i.Ue./Konstanz, 1985.

Katholizismus vor allem auf ein gravierendes praktisches Problem, durch das die Aufbruchstimmung der Zeit nach dem Konzil überschattet bleibt. Es handelt sich um eine beim Konzil bewusst ausgeklammerte Streitfrage, die Auseinandersetzung mit Empfängnisverhütung und Geburtenregelung, die durch Paul VI. 1968 in der Enzyklika *Humanae vitae* eine lehramtliche Antwort erhielt, die innerhalb des weltweiten Katholizismus ein Erdbeben auslöste. Ohne an dieser Stelle in die Details der Debatte einsteigen zu können, sei nur an den ausserkirchlichen zeitgeschichtlichen Kontext erinnert: an die Aktivitäten von Bürgerrechts-, Frauen- und Studentenbewegungen im Zeichen der Emanzipation von jeder Art autoritärer Bevormundung. Dass ausgerechnet in diesem Zusammenhang ein klares Nein zu allen Methoden der künstlichen Empfängnisverhütung dekretiert wurde, empfanden viele Katholikinnen und Katholiken als Widerspruch zum Geist des Konzils und als Mangel an Respekt vor der Gewissensentscheidung von Christen, die ihre Verpflichtung zu einer «verantworteten Elternschaft» ja durchaus wahrnehmen wollten³⁴.

Seit 1968 gehörten Themen der Sexualethik in der katholischen Welt zu den «heissen Eisen», deren freimütige Behandlung für einige Moraltheologen zum Berufsrisiko wurde. Im Rahmen einer Tagung, die hier in Freiburg stattfindet, kann nicht verschwiegen werden, dass an diesem Ort ein besonders schmerzlicher Einschnitt zu verzeichnen war, der als der «Fall Pfürtner» (1971-1974) in Erinnerung bleibt³⁵. Stephan Pfürtner verlor seinen moraltheologischen Lehrstuhl an der Theologischen Fakultät, weil er durch Thesen zur Sexualmoral ins Kreuzfeuer der Kritik geraten war. Obwohl die theologische Ethik trotz weiterer römischer Interventionen in den siebziger und achtziger Jahren wieder in ein ruhigeres Fahrwasser kam, bleibt als bitterer Nachgeschmack die Bekräftigung einer angesichts dieser Entwicklung skeptischen bzw. ablehnenden Haltung in der Enzyklika *Veritatis splendor*, in der 1993 die Präferenz für eine Restaurierung des Neothomismus und damit das

³⁴ Ein literarisches Zeugnis, in dem diese Gewissensproblematik sehr anschaulich zum Ausdruck kommt, ist der Roman von David LODGE, *How Far Can You Go?*, London, 1981. Darin zeichnet der Autor die Wege der kirchlichen Sozialisation von Katholiken nach, die von den fünfziger Jahren bis zum Beginn des Pontifikats von Johannes Paul II. ihre Orientierung speziell in sexualethischen Fragen suchen. Die Konzilszeit und die Auseinandersetzungen um *Humanae vitae* werden zur Konsumgesellschaft und den Emanzipationsansprüchen jener Zeit in Beziehung gesetzt.

³⁵ Ludwig KAUFMANN, *Ein ungelöster Kirchenkonflikt: Der Fall Pfürtner. Dokumente und zeitgeschichtliche Analysen*, Freiburg i.Ue., 1987. Vgl. auch Alberto BONDOLFI, «Stephan Hubert Pfürtner (*1922)», in: Wolfgang LIENEMANN/Frank MATHWIG (Hg.), a.a.O., S. 219-235.

Misstrauen gegenüber einer grossen Zahl von Moraltheologen und Sozialethikern ausgesprochen wurde³⁶.

All diese unerfreulichen Tendenzen sind nicht dem Zweiten Vatikanischen Konzil anzulasten. Richtig ist nur, dass die Konzilsväter einen Problemüberhang vor sich her geschoben haben, der in der Folgezeit zum Konfliktstoff und zum Anlass für restaurative Bestrebungen wurde³⁷. Böckle hat die Auseinandersetzungen um *Veritatis splendor* nicht mehr erlebt. Sie hätten ihn wahrscheinlich nur in der Enttäuschung und in dem Zorn bestätigt, durch die seine letzten Lebensjahre geprägt waren³⁸. Der inszenierte römische Jubel zwanzig Jahre nach *Humanae vitae* provozierte entsprechende Gegenreaktionen, unter anderem die «Kölner Erklärung» von 1989 und die Gründung der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie. Obwohl Franz Furger in seinen Überzeugungen in Grundlagenfragen der Ethik nie den geringsten Zweifel an seiner Sympathie für die unter Beschuss geratenen Positionen gelassen hatte, war er in kirchenpolitischen Stellungnahmen zurückhaltender als sein älterer Kollege. Furgers Name sucht man vergeblich in dem kritischen Sammelband mit moraltheologischen Antworten auf *Veritatis splendor*. Auch die «Kölner Erklärung» hatte er nicht unterschrieben³⁹. Sind die vatikanischen Einschüchterungsversuche im Umgang mit einer widerborstigen Zunft also letzten Endes an ihr Ziel gelangt? Ich denke, dass es nicht angemessen ist, sich in solchen Angelegenheiten als Richter aufzuspielen. Böckle und Furger haben ihre persönlichen Akzente mit unterschiedlichen Temperamenten gesetzt und auf jeweils unverwechselbare Art eine kleine Wegstrecke im Gestaltwandel des Katholizismus mitgeprägt.

Im Rückblick sind die Leistungen beachtlich – trotz mancher Rückschläge und trotz des Problemüberhangs, der sich keineswegs auf ein Lehramtsproblem einengen lässt. Auch wenn es die vatikanische Kontrollinstanz gar nicht gäbe, müsste sich jede theologische Ethik mit der Frage nach ihrem spezifischen Beitrag zur Lösung moralisch relevanter Aufgabe selbstkritisch auseinandersetzen und dabei dem spannungsreichen Verhältnis von Theo-

³⁶ Vgl. Dietmar MIETH (Hrsg.), *Moralthologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika «Veritatis splendor»*, (Quaestiones disputatae, Bd. 153), Freiburg i.Br./Basel/Wien, 1994.

³⁷ Dietmar MIETH, «Moral doktrin auf Kosten der Moral? Die römischen Dokumente der letzten Jahrzehnte und die christlich gelebten Überzeugungen», in: Norbert GREINACHER/Hans KÜNG (Hg.), *Katholische Kirche – wohin? Wider den Verrat am Konzil*, München/Zürich, 1986, S. 162-183. Vgl. auch die Beiträge in: Peter HÜNERMANN (Hg.), *Lehramt und Sexualmoral*, Düsseldorf, 1990.

³⁸ Hans HALTER, in: Wolfgang LIENEMANN/Frank MATHWIG (Hg.), a.a.O., S. 212f.

³⁹ Marianne HEIMBACH-STEINS, in: *ebd.*, S. 255.

logie und Philosophie besonderen Raum geben⁴⁰. Diese Arbeit ist von jeder Generation in ihrem jeweiligen intellektuellen und institutionellen Umfeld neu anzupacken. Für die Glaubwürdigkeit einer kirchlichen Morallehre könnte dies eine grosse Chance sein.

5. Christliche Ethik im Exil

Mehr als vierzig Jahre nach dem Ende des Konzils und der Freude über das *Aggiornamento* ist Ernüchterung eingeleitet. Das heisst aber nicht, dass wir die Texte in die Archive der professionellen Konzilsforschung verbannt sollten⁴¹. Speziell für die theologische Ethik ist die Beschäftigung mit den Dokumenten, deren Entstehungsgeschichte und Rezeption sehr aufschlussreich, weil sich, wie die Beispiele von Böckle und Furger belegen, thematische Schwerpunkte und Kontroversen in Kenntnis dieser Zusammenhänge leichter einordnen lassen. Die enge Verbundenheit der in die Moderne eintretenden Moraltheologie und Sozialethik – letztere pflegte Furger als die «Moraltheologie der gesellschaftlichen Belange» zu bezeichnen – mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat eine historische Entsprechung im Konzil von Trient, in dessen gegenreformatorischen Kontext die Moraltheologie als theologische Disziplin überhaupt erst entstanden ist. Im 16. Jahrhundert ging es primär um die pastorale Ausrichtung *ad intra*: um die Vorbereitung künftiger Priester auf die Verwaltung des Buss sakraments. Damit war auch eine entsprechende Fokussierung auf Sünden kataloge vorgegeben, die im Laufe der Jahrhunderte ausdifferenziert wurden, um mit kasuistischem Scharfsinn die Beurteilung von Handlungen vorzunehmen. In den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts erfolgte die Öffnung *ad extra* auf der Basis eines gewandelten Kirchenverständnisses. Dadurch bekommt die pastorale Binnenperspektive einen anderen Stellenwert und wird durch ein starkes Interesse am Handeln von Christen im Dienst an der Welt erweitert.

Moraltheologische Überlegungen sind kein Selbstzweck und schon gar kein Selbstgespräch einer um ihre eigene Identität kreisenden Kirche. Die Praxis theologisch-ethischer Diskurse findet auch in völlig säkularen Kontexten statt und ist deshalb nicht minder an den Anspruch eines glaubwürdigen

⁴⁰ Vgl. Christof MANDRY, *Ethische Identität und christlicher Glaube. Theologische Ethik im Spannungsfeld von Theologie und Philosophie*, Mainz, 2002.

⁴¹ Erfreulicherweise sind nicht nur die Texte für alle Interessierten leicht zugänglich. Es gibt auch vorzüglichen Einführungen, die eine rasche Orientierung erlauben. Vgl. Otto Hermann PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg, 2001 (Neuausgabe); Knut WENZEL, *Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg i.Br./Basel/Wien, 2005.

christlichen Handelns rückgekoppelt. Ein solcher Dienst an der Welt im Sinne einer kritischen Zeitgenossenschaft ist zugleich ein Dienst an der Kirche, die es angesichts der konkreten Herausforderungen der Zeit für aufgeklärte Menschen bewohnbar zu machen gilt. Für viele Christen, die an ethischen Fragen brennend interessiert sind, wäre das eine durchaus attraktive intellektuelle Beheimatung. Wenn sie sich jedoch immer wieder in ihrer aufrichtigen Suche nach Orientierung durch autoritäres Gehabe brüskiert fühlen, werden sie es wahrscheinlich vorziehen, im Exil freierer Kommunikationsräume ihren Weg zu finden.

Walter LESCH
Katholische Universität Löwen (Louvain-la-Neuve)

Zusammenfassung

Franz Böckle (1921-1991) und Franz Furger (1935-1997) haben durch ihre Lehr- und Forschungstätigkeit in der Schweiz und in Deutschland massgeblich zur Erneuerung der Moraltheologie und der christlichen Sozialethik nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil beigetragen. Franz Böckle lehrte bis 1963 in Chur und wechselte von dort an die Universität Bonn, der er bis zu seiner Emeritierung verbunden blieb. In Bonn wurde er sehr schnell zu einem geschätzten Gesprächspartner weit über theologische Kreise hinaus, ganz besonders im politischen Milieu der damaligen Bundeshauptstadt. Böckle verstand Moraltheologie als eine philosophisch fundierte Ethik, die sich auf Fragen der rationalen Normenbegründung konzentriert und diese im Horizont des Glaubens zu interpretieren versucht. Für diese Vermittlung prägte er die Formel «theonome Autonomie» und markierte damit einen eigenständigen Beitrag in den Kontroversen der nachkonziliaren theologischen Ethik. Die Kernaussagen dieses innovativen Programms lassen sich ausgehend von seinem Hauptwerk *Fundamental-moral* (1977) rekonstruieren. Franz Furger konnte auf eine zwanzigjährige Tätigkeit in der Kombination von theologischer und philosophischer Ethik in Luzern zurückblicken, als er 1987 den Ruf auf den Lehrstuhl für Christlichen Sozialwissenschaften in Münster annahm. Seine *Einführung in die Moraltheologie* (1988) kann als die Summe seiner Luzerner Jahre betrachtet werden und gibt zugleich einen Einblick in die Verarbeitung der vom Konzil ausgegangenen Impulse. Böckles und Furgers Ansätze weisen trotz mancher Unterschiede zahlreiche Parallelen auf und repräsentieren in der Verbindung von moraltheologischen und sozialethischen Themen wichtige Entwicklungsschritte theologischer Ethik nach 1965, insbesondere in der interdisziplinären Öffnung und der differenzierten Sichtweise des konfliktreichen Verhältnisses zwischen universitärer Ethik und kirchlichem Lehramt.

Résumé

Franz Böckle (1921-1991) et Franz Furger (1935-1997) ont contribué, grâce à leurs activités d'enseignement et de recherche en Suisse et en Allemagne, de manière

significative au renouvellement de la théologie morale et de l'éthique sociale chrétienne après Vatican II. Franz Böckle a enseigné jusqu'en 1963 à Coire avant d'intégrer l'Université de Bonn, où il est resté jusqu'à sa retraite. À Bonn, il devint rapidement un partenaire très estimé – bien au-delà des milieux théologiques –, en particulier dans le milieu politique à Bonn, capitale fédérale à l'époque. Pour Böckle, la théologie morale est une éthique avec des fondements philosophiques, qui se concentre sur des questions de justification rationnelle des normes et qui tente de les interpréter dans l'horizon de la foi. Il a inventé le terme d'« autonomie théonome » pour cette médiation, apportant ainsi une contribution spécifique aux controverses de l'éthique théologique post-conciliaire. Les messages-clés de ce programme novateur peuvent être reconstruits à partir de son œuvre principale *Fundamentalmoral (Morale fondamentale, 1977)*. Franz Furger, après vingt années d'activité dans le domaine de l'éthique théologique et philosophique à Lucerne, accepta en 1987 la chaire de sciences sociales chrétiennes à Münster. Son *Introduction à la théologie morale* (1988) peut être considérée comme la somme de ses années à Lucerne ; on y trouve également un aperçu des suites données aux impulsions du concile. Les approches de Böckle et de Furger montrent, malgré quelques différences, un certain nombre de parallèles et représentent, dans la combinaison de questions de théologie morale d'une part et de questions d'éthique sociale d'autre part, des développements importants de l'éthique théologique après 1965, en particulier dans l'ouverture interdisciplinaire et la vision nuancée de la relation conflictuelle entre l'éthique universitaire et le magistère ecclésiastique.

INDEX / PERSONENREGISTER

- Adam 81
Alberigo, Guiseppe 120, 123
Aldenhoven, Herwig 134
Allmen, Jean-Jacques von 11, 51-55, 57-59, 157
Amherd, Moritz 182
Ancel, Alfred 69
Apor, Vilmos 108
Apollonarius von Laodicea 61
Athenagoras 157
Audinet, Jacques 25
Auer, Alfons 212, 214, 218, 219, 224
Augustinus, Aurelius 58, 87
Autiero, Antonio 213
- Bader, Dietmar 132, 216
Baldensperger, Guillaume 116
Baltensweiler, Heinrich 116, 117
Balthasar, Hans Urs von 21, 22, 24, 71, 84, 85, 95, 99-112, 117, 167, 169, 177, 215
Baraúna, Guilherme 29
Barbaglio, Giuseppe 84
Barbier, Maurice 71
Barth, Karl 11, 21, 25-50, 52, 58, 84, 85, 101, 114, 115, 120, 155, 156, 169, 170, 215
Barthélemy, Dominique 97, 200-203, 207-209
Baumann, Martin 196
Bea, Augustin 25, 27-29, 44, 47, 120-122, 125-127, 132
Bedouelle, Guy 5, 7, 8, 12, 13
Béguin, Albert 21
Benedikt XVI. (Benoît XVI) 90, 119, 142
Benyoëtz, Elazar 155, 165
Bernard de Clairvaux 89
- Bettschart, Oscar 169
Biffi, Inos 89
Bischof, Franz Xaver 120
Blaser, Klauspeter 96, 161-163, 166
Blumhardt, Christoph Friedrich 162
Böckenförde, Ernst-Wolfgang 221
Böckle, Franz 97, 99, 163, 167, 211-222, 224-226, 228-231
Boissard, Guy 13
Bondolfi, Alberto 227
Bouillard, Henri 23, 25, 26
Bouyer, Louis 110
Brändle, Rudolf 115, 127
Brun, M. 159
Brunner, Emil 124
Bucer, Martin 114
Buess, Eduard 156
Bühler, Pierre 58
Bultmann, Rudolf 46, 130
Bunche, Ralph 63
Burkhalter, Carmen 58
Bürki, Bruno 83, 156
- Cagin, Michel 13, 15-17
Cajetan, Thomas 23
Calvin, Jean 58
Caminada, Christianus 215
Campiche, Roland J. 195
Carranzas, Christiano Bartolomé 175
Charrière, François 22, 164
Chenau, Philippe 5, 7, 8, 13-24, 62
Chenu, Marie-Dominique 169, 176
Chiappini, Azzolino 89
Cicognani, Amleto 25, 35
Congar, Yves-Marie-Joseph 15, 26-28, 41, 46, 68-71, 75, 76, 104, 119, 121, 122, 126, 164, 169, 176
Conzemius, Viktor 117, 123, 168, 193

- Coppola, R. 85
Cordula 107, 108
Corecco, Eugenio 12, 81-91
Cottier, Georges 23, 69
Cullmann, Oscar 21, 26-29, 31, 37, 38, 45, 95, 113-140, 169
Cyrien de Carthage 58

Daniélou, Jean Guenolé Marie 21-24, 118, 127
Darlup, Adolf 176
De Chardin, Teilhard 40
Defois, Gérard 122
Delgado, Mariano 5, 7, 8, 96, 97, 119, 144, 167-178
Delhay, P. 215
Deneken, Michael 119
Denzinger, Heinrich 133, 175
Derwahl, Freddy 142
Dianich, Severino 84
Dilthey, Wilhelm 175
Domestici, Marie-José 69
Döpfner, Julius 99, 100, 127
Doré, J. 15
Dorman, Thoedore Martin 113
Droysen, Johann Gustav 175
Dubach, Alfred 195
Ducarroz, Claude 5, 73-79
Dupuy, B.-D. 27
Dupuy, André 67

Egenter, Richard 215
Ehrlich, Ernst Ludwig 134
Elchinger, Léon Arthur 39
Emonet, Pierre-Marie 16
Eva 207

Fallot, Tommy 162
Fangmeier, Jörgen 23
Favez, Claude 21
Feiner, Johannes 33, 96, 99, 101, 119, 134, 159, 163, 164, 166-174, 177, 178
Fink, Urban 186
Fischer, Hermann 114
Foley, Grover 48
Fouilloux, Étienne 19
Franz von Sales 87

Fraling, Bernhard 222
Fries, Heinrich 134, 143
Fröhlich, Karlfried 115, 118, 119, 121, 127, 139
Fuchs, Brigitte 195
Fuchs, Josef 215
Furger, Franz 97, 175, 211-226, 228-231

Garrone, Gabriel-Marie 68
Gasser, Albert 168, 193
Gaugler, Ernst 156
Gaziaux, Éric 215, 223
Gebauer, Roland 113
Geisser, Hans 136
Gerosa, Libero 5, 81-91
Gillen, Erny 217
Goertz, Stephan 216, 221
Goethe, Johann Wolfgang von 27
Goldman, Yoanan 201
Goppelt, Leonhard 113
Gounelle, André 162
Grab, Amédée 184
Grégoire le Grand 87
Greinacher, Norbert 228
Greschat, Martin 114
Gressmann, Hugo 202
Grossrieder, Paul 5, 61-72
Guénon, René 16

Haag, Herbert 167, 169
Haas, Wolfgang 183, 184
Hallensleben, Barbara 13, 20
Halter, Hans 212, 215, 228
Hamlet 146
Hammann, Gottfried 5, 50-59
Hammarckjöld, Dag 63
Hampe, Johann Christoph 122
Hänggi, Anton 188
Häring, Bernhard 214
Häring, Hermann 144
Harn, Hans 27
Heck, Heiko 116
Heidegger, Martin 46
Heimbach-Steins, Marianne 212, 215, 217, 228
Heitmann, Claus 87
Helmuth, Johannes 133

- Henrici, Peter 5, 7, 8, 95, 99-111, 118, 186
 Herbert, Karl 161
 Hermesman, Hans-Georg 113
 Hester, James D. 128
 Hilberath, Bernd Jochen 120, 121
 Höfer, Liselotte 117
 Horst, Ulrich 175
 Humboldt, Wilhelm von 86
 Hünermann, Peter 120, 121, 133, 175, 228
 Hunold, Gerfried W. 217
- Jakobus 108
 Jesus 32, 36, 38, 42, 75, 76, 81, 83, 90, 91, 107, 108, 172, 174
 Joblin, Joseph 65
 Johannes 108, 109
 Johannes Paul II. / Jean Paul II 35, 62, 79, 95, 139, 147, 153, 154, 165, 227
 Johannes XXIII. / Jean XXIII (Roncalli) 16, 20, 21, 25, 26, 30, 38-41, 48-50, 53, 58, 62, 63, 67, 69, 75, 77, 96, 114, 121, 127, 128, 146, 197, 198
 Johnson, Lyndon B. 67
 Joseph (hl.) 38
 Journet, Charles 11, 13-24, 74
 Kant, Immanuel 218
 Kantzenbach, Friedrich Wilhelm 134
 Karrer, Leo 5, 95, 141-154, 190
 Karrer, Martin 113
 Karrer, Otto 96, 117, 123-125, 163, 166
 Kaufmann, Franz Xaver 120, 216, 221
 Kaufmann, Ludwig 227
 Keel, Othmar 202-204, 206-209
 Kierkegaard, Søren 106
 Kirchschläger, Walter 131, 132
 Kloeden, Wolfdietrich von 124
 Koch, Diether 27
 Koch, Kurt 131, 167, 175
 Koller, Erwin 106
 Korff, Wilhelm 217
 Krafft, Alfred 116
 Krüggeler, Michael 196
 Küchler, Max 5, 97, 199-209
 Kuhn, Rudolf 36, 46
- Kuhn, Thomas K. 5, 7, 8, 95, 113-140
 Küng, Hans 26-29, 31, 33, 36-38, 95, 101, 125, 141-154, 169, 170, 228
 Kury, Adolf 156
 Kuss, Otto 142
- La Brière, Yves de 62
 Labart, Alfred 126
 Läßle, Alfred 101
 Lassalle, Enomiya 194
 Latala, Renata 22
 Le Guillou, Marie-Jean 110
 Lebeaupin, Alain 64
 Lebreton, L.-J. 64, 65, 71
 Leclerc, Jean 88
 Lehmann, Karl 117, 119, 127, 138, 139, 142, 216
 Leimgruber, Stephan 23, 52, 58, 83, 115, 120, 156, 168, 193
 Lengsfeld, Peter 37
 Léon-Dufour, Xavier 90
 Lesch, Walter 5, 97, 211-231
 Leuba, Jean-Louis 11, 51-55, 58, 59, 157
 Leyvraz, René 63
 Lienemann, Wolfgang 211, 215, 227, 228
 Lienkamp, Andreas 217
 Lindbeck, George A. 131
 Lob-Hüdepohl, Andreas 224
 Loch, Pierre de 68
 Lodge, David 227
 Loew, Jacques 11, 73-80
 Lohfink, Norbert 132
 Löhrer, Magnus 96, 119, 167-173, 176-178
 Lubac, Henri de 21, 22, 24, 101, 102, 104, 109, 110, 127, 143
 Lyonnet, Stanislas 120, 132
- Macchi, Pasquale 15
 Mamie, Pierre 15, 16
 Mandry, Christof 229
 Maria 37, 109
 Maritain, Jacques 13-17, 21, 23, 79
 Mathwig, Frank 211, 215, 227, 228
 Maury, Philippe 27
 Medina, Jorge 110
 Meiser, Martin 113

- Melloni, A. 15
Menoud, Philippe 51, 59
Merk, Otto 113, 116
Merks, Karl-Wilhelm 219
Méroz, Lucien 14, 16, 18, 19
Meslin, Michel 73, 77
Metz, Johann Baptist 143
Mieth, Dietmar 214, 228
Möhler, Johann-Adam 100
Möller, Christian 115
Monod, Wilfred 162
Montcheuil, Yves de 58
Morerod, Charles 13
Morse, David 65
Mottu, Henry 162
Mühlen, Heribert 87
Müller, Denis 23
Müller, Markus, 114
Müller, Wolfgang W. 117

Nethöfel, Wolfgang 214
Neuhauser, Hans Peter 133
Newbiggin, Leslie 26
Nissiotis, Nikos A. 134
Noldin, Hieronymus 142

Opocensky, Milan 160
Origenes / Origène 87, 201
Osner, Maria 119
Ottaviani, Alfredo 48, 49, 68
Overbeck, Franz 116

Pannenberg, Wolfhart 175
Papandreou, Damaskinos (Basil) 96, 157, 158, 164, 166
Paquier, Richard 57
Parente, Pietro 68
Paul VI. / Paul VI (Montini) 11, 13, 15, 17, 21, 24, 25, 31, 33, 35, 37, 39, 40, 48, 62, 65-69, 72, 74-80, 108, 114, 115, 121, 122, 127, 128, 146, 187, 227
Paul de Samosate 61
Paulus 108, 156, 162, 164, 168, 215
Paupert, Jean-Marie 68
Pesch, Otto Hermann 120, 229
Petavius, Dionysius 143
Peterson, Erik 117
Petrus 108, 109, 114, 117, 119, 124-126, 133, 163
Pfammatter, Josef 167
Pfürtner, Stephan Hubert 227
Pius IX. 121
Pius XII. / Pie XII 14, 62, 96, 97, 114, 127, 128, 132, 233, 146, 163, 197-199, 208, 209
Prebisch, Raúl 64, 65
Prestige, G. I. 61
Pringent, Pierre 113
Pritchard, James B. 202

Ragaz, Leonhard 162
Rahner, Karl 37, 96, 99, 104, 105, 107, 109, 134, 141-143, 152, 167, 169-171, 174, 176-178
Ranjith, Malcolm 148
Ratzinger, Joseph 37, 79, 85, 87, 89, 101, 109, 110, 120, 143
Reicke, Bo 117
Ricca, Paolo 126
Riedmatten, Henri de 11, 61-72
Ries, Markus 131
Rime, Jacques 14
Rime, Jean 7, 8
Rodger, Patrick C. 134
Roesle, Maximilian 117
Rohls, Jan 114
Romer, Jadwiga de 63
Rordorf, Willy 51, 58, 116
Rose, Martin 58
Rossignotti Jaeggi, Marta 13
Rousselot, Pierre 102
Routhier, Gilles 5, 25-50
Ruckstuhl, Eugen 115
Ruegger, Paul 64
Ruggieri, Giuseppe 15

Sausser, Ekkart 119
Schatz, Klaus 118, 120, 123
Schatz, Werner 134
Scheffczyk, Leo 174, 175
Schenker, Adrian 201
Schillebeeckx, Edward 18, 141, 142, 169
Schlaudraff, Karl Heinz 113, 115
Schlink, Edmund 35, 136

- Schmaus, Michael 142, 143
Schmidt, Heiner 113
Schmidt, Stjepan 120
Schoch, Max 23, 52, 58, 115, 168
Schoonenberg, Piet 169, 174
Schüller, Bruno 218, 219
Schultz, Hans Jürgen 128
Schüngel-Straumann, Helen 97, 206-209
Schütte, Johannes 26
Schütz, Christian 167
Schütz, Roger 56, 57
Schwaiger, Georg 127
Schweizer, Eduard 156
Sammelroth, Otto 37
Sesboüé, Bernard 58
Seybold, Michael 87
Siewerth, Gustav 101
Skydsgaard, Kristen Ejner 122
Söhngen, Gottlieb 142
Spellmann, Francis 63
Speyr, Adrienne von 105, 109
Stähelin, Walter 157
Stalder, Kurt 96, 155-157, 166
Stauffer, Richard 54, 58
Steck, Karl Gerhard 136
Stegemann, Ekkehard 118
Stirnemann, Heinrich 96, 157, 164, 166
Stoevesandt, Hinrich 25
Stolz, Jörg 196
Strobel-Neppele, Cornelia 226
Suenens, Léon-Joseph 127
Suharjanto, Dewi Maria 221
- Theobaldi, Alfred 163
Thérèse de Lisieux 89
Thomas von Aquin 23, 84, 85, 89, 218, 222
Thomas, Albert 62
Thurian, Max 55
Tombolini, Antonio 88, 89
Torrell, Jean-Pierre 13
Treffler, Guido 100
Trütsch, Josef 99, 102, 163, 167-169
- Uehlinger, Christoph 205
Unnik, Willem Cornelis van 116
Vajta, Vilmos 134
- Vergauwen, Guido 5, 7, 8, 9, 96, 155-166
Villot, Jean-Marie 66
Vinzent, Markus 113
Vischer, Eberhard 116
Vischer, Lukas 29, 30, 96, 114, 122, 129, 159-164, 166
Visser't Hooft 26, 29, 30
Vögtle, Anton 128
Voillaume, René 75, 76
Voll, Peter 195
Volonté, Ernesto William 86, 87
- Wartenburg, Paul Yorck von 175
Wassilowsky, Günther 118
Weibel, Rolf 5, 96, 179-198
Weizsäcker, Carl Friedrich von 116
Welte, Bernhard 176
Wenger, Antoine 15
Wenzel, Knut 229
Wesseling, Klaus-Gunther 115, 117
Wiederkehr, Dietrich 117, 167
Wiemeyer, Joachim 217
Wierciński, Andrzej 101
Wilckens, Ulrich 113
Willebrands, Johannes 27, 33
Willems, B. A. 38
Wittstadt, Klaus 120
Wolf, Ernst 27, 42, 48
Woytila, Carol 67
- Xardel, Dominique 78, 79
- Zahrnt, Heinz 113
Zedtwitz, Klaus von 120
Zenger, Erich 206, 207
Zerwick, Max 132
Zihlmann, René 186
Zingerle, Arnold 120

CONTRIBUTEURS / AUTORENVERZEICHNIS

Guy Bedouelle : né en 1940, Dr. theol. Dr. phil., Dr. iur., Professeur émérite d'histoire de l'Eglise à l'Université de Fribourg Suisse et Recteur de l'Université catholique de l'Ouest.

Philippe Chenaux : né en 1959, Dr. phil., Professeur d'histoire de l'Eglise moderne et contemporaine à l'université du Latran à Rome.

Mariano Delgado: geb. 1955, Dr. theol., Dr. phil., Prof. für Kirchengeschichte und Direktor des Instituts für das Studium der Religionen und den interreligiösen Dialog an der Universität Freiburg Schweiz.

Claude Ducarroz : né en 1939, Dr. theol., Prévôt du Chapitre Saint-Nicolas, Fribourg.

Libero Gerosa : né en 1949, Dr. theol., Professeur de droit canonique et Directeur dell'Istituto Internazionale di Diritto canonico e Diritto comparato delle religioni (DiReCom) à la Facoltà di Teologia di Lugano.

Paul Grossrieder : né en 1944, Dr. rer. pol., Dr. phil. h.c., ancien directeur général du CICR.

Gottfried Hammann : né en 1937, Dr. theol., Professeur émérite d'Histoire du Christianisme moderne et contemporain à l'Université de Neuchâtel.

Peter Henrici: geb. 1928, Dr. phil., lic. theol., em. Weihbischof der Diözese Chur.

Leo Karrer: geb. 1937, Dr. theol., em. Prof. für Pastoraltheologie an der Universität Freiburg Schweiz.

Max Küchler: geb. 1944, Dr. theol., Prof. für neutestamentliche Exegese an der Universität Freiburg Schweiz.

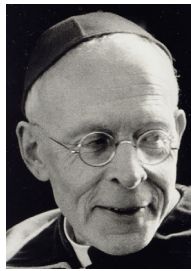
Thomas K. Kuhn: geb. 1963, Dr. theol., Prof. für Kirchengeschichte an der Ernst-Moritz-Arndt Universität Greifswald.

Walter Lesch: geb. 1958, Dr. phil., Professeur d'éthique à la Faculté de théologie et à la Faculté des sciences philosophiques à l'Université Catholique de Louvain.

Gilles Routhier : né en 1953, Dr. theol., Dr. phil., Professeur d'ecclésiologie et de théologie pratique à l'université Laval (Québec) et à l'Institut catholique de Paris.

Guido Vergauwen: geb. 1944, Dr. theol., Dr. h. c., Professor für Fundamentaltheologie und Ökumenische Theologie an der Universität Freiburg Schweiz.

Rolf Weibel: geb. 1939, B. A. Kulturwissenschaften, Dr. theol., langjähriger Redaktionsleiter der Schweizerischen Kirchenzeitung, nachberuflich als Fachjournalist tätig.



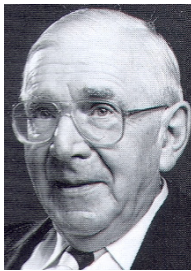
Cardinal Charles Journet
(1891-1975)



Karl Barth
(1886-1968)



Jean-Jacques von Allmen
(1917-1994)



Jean-Louis Leuba
(1912-2005)



Henri de Riedmatten O.P.
(1919-1979)



Jacques Loew O.P.
(1908-1999)



Eugenio Corecco
(1941-1995)



Hans Urs von Balthasar
(1905-1988)



Oscar Cullmann
(1902-1999)



Hans Küng
(*1928)



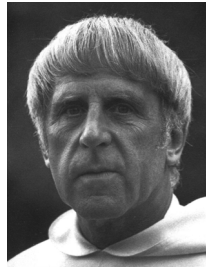
Kurt Stalder
(1912-1996)



Damaskinos Papandreou
(*1936)



Lukas Vischer
(1926-2008)



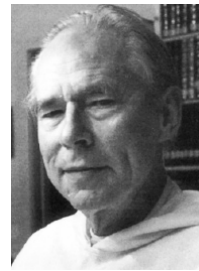
Heinrich Stirnimann O.P.
(1920-2005)



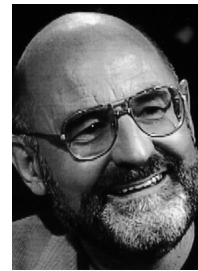
Johannes Feiner
(1909-1985)



Magnus Löhner OSB
(1928-1999)



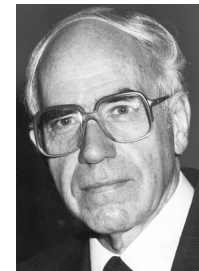
Dominique Barthélemy O.P.
(1921-2002)



Othmar Keel
(*1937)



Helen Schüngel-Straumann
(*1940)



Franz Böckle
(1921-1991)



Franz Furger
(1935-1997)