

Michael Quisinsky

Marie-Dominique Chenu

Weg – Werk – Wirkung

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2021

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Umschlagmotiv: Quelle: Wikimedia Commons

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-39224-5

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83224-6

Inhalt

Einleitung	9
----------------------	---

Erster Teil: Weg

1. Verortungen	19
1.1. Kontextuelle Verortung: Ein Franzose	19
1.2. Biographische Verortung: Ein Dominikaner	24
1.3. Spirituelle Verortung: <i>Contemplatio</i> der Heilsökonomie	42
2. Weggefährten: Dominikus und Thomas	55

Zweiter Teil: Werk

1. Grundlagen	65
1.1. Glaube als <i>Contemplatio</i>	65
1.1.1. Glaube	65
1.1.2. Glaubenserkenntnis	66
1.1.3. Glaubensverständnis	73
1.1.4. Glaubenswissenschaft	79
1.1.5. Wachstumskrisen des Glaubens	88
1.2. Glaubensdenken und Geschichte	93
1.2.1. Geschichtsverständnis	93
1.2.2. Geschichte der Theologie	98
1.2.3. Theologische Systeme	107
1.3. Eine Schule der Theologie: Le Saulchoir	109
1.3.1. Eine Programmschrift	109
1.3.2. Ein Konflikt	117
1.4. Wechselseitigkeit von Glaube und Leben	123
1.4.1. <i>Loci theologici in actu</i>	123
1.4.2. <i>JOC</i> und <i>Mission de France</i>	126
1.4.3. Theologie der Arbeit	131
1.4.4. Arbeiterpriester	140
1.5. Wechselseitigkeit von Dogma und Pastoral	146
1.5.1. „Leutetheologie“	146
1.5.2. Grundlegung der Pastoraltheologie	148

1.5.3. Pastoraltheologie zwischen Mystik und Mission	152
1.5.4. Pastoralsoziologie	157
1.6. Pastoraltheologie und Missionstheologie	160
1.6.1. <i>Chrétienté</i> und Mission	160
1.6.2. Kirche „im Zustand der Mission“	162
1.6.3. Mission und interreligiöser Dialog	166
2. Das II. Vatikanische Konzil	168
2.1. Vorbereitungen	168
2.1.1. Der Ausgangspunkt	168
2.1.2. Die Phase der Vorbereitung	170
2.1.3. Der Konzilsbeginn	179
2.1.4. Die Botschaft an die Welt	181
2.2. Entwicklungen	185
2.2.1. Chenu auf dem Konzil: Kontakt und Präsenz	185
2.2.2. Ein pastorales Konzil: programmatische Zwischenbilanz	191
2.2.3. Ein epochales Pontifikat: Johannes XXIII.	194
2.3. Einwirkungen	197
2.3.1. Messianisches Volk Gottes	197
2.3.2. <i>Consecratio mundi</i>	201
2.3.3. Zeichen der Zeit	204
2.3.4. Eine pastorale Konstitution über die Kirche	207
2.3.5. Eine Probe aufs Exempel: Hirtenbrief zur wirtschaftlichen Entwicklung	213
2.4. Kommentare	214
2.4.1. Pastoralkonstitution <i>Gaudium et spes</i>	214
2.4.2. Liturgiekonstitution <i>Sacrosanctum Concilium</i>	220
2.4.3. Erklärung über die Religionsfreiheit <i>Dignitatis humanae</i>	225
2.5. Konzilshermeneutik	226
2.5.1. Das Konzil als geistgewirkte Dynamik	226
2.5.2. Das Konzil als Prozess über Buchstabe und Geist hinaus	228
2.5.3. Das Konzil und der Dialog als Geschehen der Heilsgeschichte	234

3. Die Nachkonzilszeit	239
3.1. Annäherung: Chenu's theologisches Leben und Denken nach dem Konzil	239
3.1.1. Geistlicher Begleiter geschichtlicher Ereignisse	239
3.1.2. Theologischer Mentor kirchlicher Aufbrüche	242
3.2. Grundlegung: Volk Gottes in der Welt	243
3.2.1. Kirche als Volk Gottes	243
3.2.2. Liturgie des Volkes Gottes	245
3.2.3. Trinitarische Ekklesiologie	248
3.3. Durchführung: Volk Gottes in der Geschichte	250
3.3.1. Volk Gottes auf dem Weg durch die Zeit	250
3.3.2. Eine neue geschichtliche Situation	251
3.3.3. Weltkirche nach dem Konzil	254
3.3.4. Weltkirchliches <i>Crossing-Over</i> : Theologie der Befreiung	257
3.4. Konkretisierung: Volk Gottes und Leib Christi	261
3.4.1. Kleine christliche Gemeinschaften	261
3.4.2. Amt und Ordination	267
3.4.3. Volk Gottes und Kirchenrecht	271
3.5. Entfaltung: Christliches Leben und Denken nach dem Konzil	273
3.5.1. <i>aggiornamento</i> und Auferstehung	273
3.5.2. Grundlegung christlicher Ethik in der Welt von heute	275
3.5.3. Christliche Ethik als Prophetie	277
3.5.4. Realismus christlicher Ethik: die Beispiele Krieg und Gewaltfreiheit	279
3.5.5. Heilsökonomie und Ethik: die Beispiele Ehe und Familie	279
3.6. Reflexion: Theologie	281
3.6.1. Theologie und Kirche	281
3.6.2. Die Unterscheidung zwischen Inhalt und Form des Glaubens (Johannes XXIII.)	283
3.6.3. Eine „konkrete und historische Theologie, die um die Heilsgeschichte zentriert ist“ (Paul VI.)	284
3.6.4. Theologische Vernunft und Wahrheit des Evangeliums	287
3.6.5. Jesus Christus: Universalität und Konkretion der Wahrheit	289
3.6.6. Theologische Orte und Ortswechsel der Theologie	290
3.6.7. Theologie in einer Welt im Wandel	294
3.6.8. Eine neue <i>nouvelle théologie</i> ?	297

3.7. Generationen und Generationenkonflikte	300
3.7.1. Von der Konzilsgeneration zu den „1968ern“	300
3.7.2. Umbrüche im Dominikanerorden	301
3.7.3. Die „katholische Krise“	303
3.8. Kirchliche Soziallehre im Wandel	308
3.8.1. Heilsökonomie und Ökonomie: <i>Populorum progressio</i>	308
3.8.2. Eine ungeschichtliche Soziallehre als Ideologie?	310
3.8.3. Eine Meditation der Geschichte der Soziallehre	311
3.8.4. Eine Geschichte der Missverständnisse? Christentum und Sozialismus	313
3.8.5. Heilsgeschichte und Menschheitsgeschichte	315
3.8.6. Rezeption und Diskussion	319
3.9. Rück- und Ausblicke	319
3.9.1. (K)ein zorniger alter Mann?	319
3.9.2. Das Erbe des Konzils: Orthodoxie – Orthopraxie – Prophetie	322
3.10. Glaubensbilanz – „Gott ist verliebt in uns“	325

Dritter Teil: Wirkung

1. Verortungen der Wirkungsgeschichte	331
1.1. Die äußere Wirkung	331
1.2. Die inhaltliche Wirkung	332
1.3. Wirklichkeit und Präsenz: das Verhältnis von Glaube und Religion	334
2. Chenu heute und morgen	341
2.1. Chenus Blick in die Zukunft	341
2.2. Chenu und Papst Franziskus: zwei Seelenverwandte	348
2.3. Chenu: ein Mystiker	348
Literaturverzeichnis	350
Namensregister	377

Einleitung

Christliches Leben und Denken in der Welt von heute ist immer konkret. Gerade so verweist es in eine uneinholbare Weite und Fülle. Zwischen „Universalität“ und „Konkretion“ ist christliches Leben und Denken Mystik, wie sie Papst Franziskus in seiner Enzyklika *Laudato si'* beschreibt: „Alles ist miteinander verbunden, und das lädt uns ein, eine Spiritualität der globalen Solidarität heranreifen zu lassen, die aus dem Geheimnis der Dreifaltigkeit entspringt“ (238). Der französische Dominikaner Marie-Dominique Chenu (1895–1990) hätte dem lebhaft zugestimmt, wie er überhaupt an Papst Franziskus seine helle Freude gehabt hätte. Dessen mit Gott und dem Menschen solidarische „Konzilshermeneutik der Barmherzigkeit“¹ aktualisiert mit dem II. Vaticanum auch die Intuitionen und Intentionen Chenus, dem das Konzil viel verdankt.

Im Leben und Denken Chenus ist ebenfalls „alles miteinander verbunden“. Dies ist einerseits ein biographischer Befund, den er mit allen Menschen teilt. Andererseits verweist dies in seinem speziellen Fall auf eine ungeheure Fülle von Kontakten und Impulsen, Zugängen und Einsichten, in die sich sein gleichwohl aus zentralen Intuitionen und Intentionen erwachsendes Werk ausfaltet. Der Dominikaner Chenu war Mittelalterforscher und Zeitgenosse, Historiker und Theologe, Akademiker und Seelsorger, hochreflektiert und volkstümlich, aktiv und kontemplativ, und dabei immer „präsent“ – so eines seiner theologisch dicht gefüllten Lieblingsworte. Bei Chenu ist, wie sein Wegbegleiter Yves Congar (1904–1995) sagt, „alles kohärent“² – und dies gerade im „Ausstreuen“ (*la dispersion*)³, das sein Wirken kennzeichnet: In der Mischung aus Konzentration und Weitung ist er „ohne sich zu verzeteln (*se disperser*)“ überall dort präsent, wo schüchtern die zarten Sprösschen eines neuen Frühlings der Kirche keimen“⁴.

Dass Chenu, wie der ansonsten höchst nüchterne Congar urteilte, „sich in Partizipation ergießt“⁵ und sich durch ein „permanentes Sprühen“⁶ von Gedanken auszeichnet, führte dazu, dass bereits zu Lebzeiten die Rede von einem „Mythos Chenu“⁷ war. Dies liegt nicht zuletzt daran, dass sich Chenu

¹ Quisinsky, Barmherzigkeit ist die Mission, 87.

² Congar, *Le frère que j'ai connu*, 244.

³ de la Brosse, *Le Père Chenu*, 21.

⁴ Geffré, *Liminaire*, II.

⁵ Jean Puyo interroge le Père Congar, 45. Congar gibt hier ein Zitat von Étienne Gilson wieder.

⁶ Ebd.

⁷ Geffré, *Liminaire*, II.

stets auch den gesellschaftlichen und existenziellen Themen gewidmet hat, die zahlreiche Männer und Frauen aus allen Teilen der Bevölkerung an ihn herangetragen haben. Von diesen Gesprächspartner*innen lernte er ebenso viel, wie sie von ihm. Mit der für ihn typischen Offenheit für „das Unerwartete, die Überraschung, das Auftreten etwas bisher nicht Dagewesenen“⁸ vertraute er dem Potential dieser Begegnungen und Gespräche, weil er auf Gottes Gegenwart in den Ereignissen vertraute. Begegnungen und Bekanntschaften erwiesen sich in diesem Sinn oft als „providentiell“⁹, zumal wenn in ihnen aus konvergierenden Ansichten und Intuitionen etwas Neues erwuchs, was nicht nur die Summe zweier sich begegnender Ansichten war. Nun würde es aber Chenu Intuitionen und Intentionen nicht gerecht werden, wenn man ihn auf einen „Mythos“ reduzieren wollte. Umso mehr stellt sich in dieser Mischung aus Kohärenz und Dispersion seines Wirkens, Konzentration und Weitung seines Denkens, Konkretion und Universalität seines Glaubens die Frage, wie man sein Leben und Denken darstellen kann.

Ein Schlüssel zu einer möglichen Antwort findet sich im Titel eines einflussreichen Buches aus den 1930er Jahren, einer für Chenu in hohem Maße prägenden Zeit: *Distinguer pour unir* – unterscheiden, um zu einen. Chenu, und das ist typisch für ihn, greift diese Formulierung des Philosophen Jacques Maritain (1883–1972) auf, macht sie sich aber weit über das hinaus zu eigen, was der Urheber damit intendiert hat: „Durch Unterscheiden zur Einung“, wie Maritain gesagt hat. Wenn ich die ganze Geschichte betrachte, die ich seit 1920 erlebt habe, stelle ich fest, dass man zunächst aus einer unendlich wertvollen Unterscheidung Gewinn gezogen hat [...]“¹⁰. Dies könnte man mit vielen Beispielen aus Geschichte und Gegenwart, Theologie und Philosophie, Dogmatik und Pastoral illustrieren und in der Tat bleibt diese Unterscheidung ein Wesenselement Chenu’schen Denkens. Chenu fährt allerdings fort, dass man „[...] dann stets versucht war, dabei stehen zu bleiben, weil man meinte, die Klärung, die sie gebracht hatte, sei endgültig.“¹¹ Chenu ist an der Unterscheidung also nicht nur deshalb interessiert, weil sie zu Klärung und Erkenntnis beiträgt. Vielmehr ist sie die Bedingung für eine Einheit, die jeglichen Dualismus hinter sich lässt – nicht zuletzt auch den Dualismus, der sich durch eine Unterscheidung überhaupt erst bemerkbar macht. Chenu verdeutlicht dies, wiederum typisch, mit einem Zitat aus dem Dekret des II. Vaticanums zum Laienapostolat *Apostolicam actuositatem*. Diesem und mit ihm dem Konzil

⁸ Debilly, *La théologie au creuset de l’histoire*, 249.

⁹ Ebd.

¹⁰ Chenu, *Von der Freiheit eines Theologen*, 100.

¹¹ Ebd.

ging es „darum, einen Dualismus fern zu halten, der die Gnade auf Christus eingegrenzt und die Schöpfung der profanen Welt überlassen hätte. Es gibt keine ‚profane‘ Welt mehr, Christus fasst in sich die profane Welt zusammen. Die Trennung zwischen Profan und Sakral ist überwunden. Existiert sie, so setzt man damit die Autonomie des Zeitlichen aufs Spiel. Aber je mehr ich die Autonomie des Zeitlichen aufs Spiel setze, desto mehr setze ich auch die *Recapitulatio* in Christus aufs Spiel. Christus, Christentum und Kirche sind jenseits der Unterscheidung.“¹²

Zwischen Schöpfung und Vollendung – bei Chenu wie im eben zitierten Text oft *Recapitulatio* genannt – trat Gott selbst in der Inkarnation in die Welt ein, deren Schöpfer und Vollender er ist. Was man als geschichtstheologische Kurzformel Chenus betrachten kann, ist Ergebnis seines theologiegeschichtlichen Arbeitens: Die Struktur der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin (1224–1274), der just im Dreischritt Schöpfung – Vollendung – Inkarnation vorgeht, ist der hintergründige „universale“ Rahmen, mit dem sich Chenu jedem „konkreten“ Thema zuwendet.¹³ Dies beinhaltet nicht weniger als eine Neubestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade: „Je mehr die Gnade Inkarnationsgnade ist, desto mehr ergreift sie gerade in ihrer Reinheit die Gesamtheit des Menschen. Sie tut dies gemäß der Art der menschlichen Natur, ohne Vermischung noch Vermengung, ohne Reduktion noch Unterlassung. Die spirituelle Einheit Natur-Gnade wird umso mehr realisiert, je mehr die Unterscheidung zwischen der strukturellen und technischen Einheit der Natur sowie der Transzendenz der Gnade respektiert wird“¹⁴. In einer dazugehörenden Fußnote verweist Chenu explizit darauf, dass er hier die Begrifflichkeit des Konzils von Chalcedon (451) verwendet – wenngleich in etwas freier Form. Mit der Inkarnation ist ein zentrales Konstruktionsprinzip seines Denkens offengelegt, das einem tiefen Christusglauben und einer diskreten Jesusnachfolge entspringt.

Gilt es die Einheit eines Lebens und Denkens zu beachten, so auch dessen Einmaligkeit. „Einen Pater Chenu gibt es nur einmal pro Jahrhundert“¹⁵, zitiert Congar den Philosophen Étienne Gilson (1884–1978) – ein Zitat, mit dem nach dem Tod Chenus auch ein ausführlicher Nekrolog in der französischen Tageszeitung *Le Monde* begann.¹⁶ Zwar wäre Chenu der Erste, der zu bedenken gäbe, dass von der christlichen Botschaft her einem jedem Men-

¹² Ebd., 103. Chenu fährt fort: „Und genau das hat Maritain nicht richtig gesehen.“

¹³ Chenu, *Le plan de la somme théologique de saint Thomas*.

¹⁴ Chenu, *Corps de l'Église et structures sociales*, 167.

¹⁵ Congar, *Le frère que j'ai connu*, 244 – Congar zitiert hier Étienne Gilson. Vgl. auch Jean Puyo *interroge le Père Congar*, 45.

¹⁶ N. N., *La mort du Père Marie-Dominique Chenu. Un théologien libre et engagé*, in: *Le Monde*, 13. Februar 1990.

schen Einzigartigkeit zukommt. Allerdings nimmt er in der Kirchen- und Theologieggeschichte des 20. Jahrhunderts in der Tat einen besonderen Platz ein. Dies umso mehr, als immer deutlicher auch seine Bedeutung für das 21. Jahrhundert erkennbar wird. Denn Chenu steht für die Begegnung und Vernetzung von Dogma und Pastoral, Geschichte und Zukunft. Zeitgenossen hatten den Eindruck: „Scheinbar gibt es zwei verschiedene Chenu. Der eine ist ein alter Mediävist, der zur Gänze in der Lektüre alter Texte aufgeht [...]. Und dann gibt es noch einen anderen, jungen und quicklebendigen Chenu, der mitten im Gewühl der modernen Welt steht.“¹⁷ Einer Variante zufolge wurde Chenu gefragt, ob er Erforscher des Mittelalters oder Theologe der Arbeiterpriester sei.¹⁸ Ähnlich charakterisiert sein Ordensbruder André Duval (1912–2005) Chenu als Zeitgenossen des „Dreizehnten“, womit sowohl das 13. Jahrhundert, dem sich Chenu historisch-theologisch so gerne widmete, als auch das 13. Arrondissement von Paris, dem Chenu seelsorgerlich-theologische Hingabe galt,¹⁹ gemeint ist.

Mittlerweile kann man gar von drei Chenus sprechen: zum Mediävisten und „Praxistheologen“²⁰, der Zeitgenossen inspirierte, gesellt sich der Inspirator über den Tod hinaus. Als Wegbereiter und Interpret des II. Vaticanums, so zeigt sich im 21. Jahrhundert mehr und mehr, kann Chenu mit seiner spezifischen theologischen Grundhaltung die Intuitionen und Intentionen des Konzils in einer Weise zu entfalten helfen, die die je neue „Präsenz“ – ein Schlüsselwort Chenus – des Evangeliums in der Welt zu leben und zu denken hilft. Interessanterweise ist dieses Weiterleben vor allem im deutschsprachigen Raum besonders fruchtbar.²¹ Chenu selbst kommentiert: „Es gibt nur einen und denselben Père Chenu“, der „am Kreuzungspunkt eines höchst ernsthaften Studiums der Theologie und einer ebenso ausgeprägten apostolischen Ungeduld des Evangeliums“ wirkte. „Wenn es nur einen einzigen Chenu gibt, dann weil er die Gnade einer Theologie empfangen hat, deren erstes Gesetz darin besteht, eine einzige zu sein, spekulativ und praktisch

¹⁷ Chenu, *Regard sur cinquante ans de vie religieuse* 259, deutsche Übersetzung zitiert nach Bauer, Marie-Dominique Chenu OP, 319. Vgl. auch de la Brosse, *Le Père Chenu*, 7.

¹⁸ Vgl. Engelhardt, *Neuaufbruch aus Tradition*, 91.

¹⁹ Duval, *Présentation biographique de M.-D. Chenu par ses œuvres essentielles*, 18.

²⁰ Vgl. Bauer, Marie-Dominique Chenu OP, 320.

²¹ Die Herausgeber der verdienstvollen Reihe „Collection Chenu“, die wichtige Texte Chenus in deutscher Übersetzung zugänglich macht, verweisen auf die „zwei Leben“ der Chenu’schen Programmschrift *Une école de théologie: le Saulchoir* aus dem Jahre 1937, die 1982 bzw. 1985 in einer italienischen bzw. französischen Neuausgabe erschien (Bauer, Engel, Eggensperger, Vorwort, 7) – die deutsche Übersetzung versinnbildlicht in diesem Sinne als „drittes Leben“ seines gewichtigen Büchleins diesen „dritten Chenu“.

zugleich.“²² Anders als für „gewisse Kollegen“²³, die meinten, das seelsorgerliche Engagement entferne Chenu von der theologischen Arbeit, gehörte für ihn beides untrennbar zusammen: „Es gibt keine zwei Chenus“²⁴, denn „das theologische Engagement [impliziert] das pastorale“²⁵ – und umgekehrt. Stefan Warthmann zufolge löst sich die Spannung zwischen beiden Polen übrigen in Chenus Rezeption der Tübinger Schule auf.²⁶

In seiner Tübinger Dissertation spricht wiederum Christian Bauer von „mindestens drei“ Chenus: Er nennt „einen theologischen der Vergangenheit, einen pastoralen der Gegenwart und einen spirituellen der Kontemplation, der die beiden anderen in einer produktiven Spannung zu halten verstand.“²⁷ Dieser nicht nur biographische „Primat der Kontemplation“²⁸ prägte Chenus ganzes Leben, in dem die Konflikte um seine Theologie ebenso wie deren Bestätigung durch das II. Vaticanum die gesamtkirchliche Entwicklung widerspiegeln. Er steht aber auch für eine Konvergenz seiner kreativen Rezeption im 21. Jahrhundert, in dem Papst Franziskus für Kirche und Welt in ganz ähnlicher Weise Perspektiven eröffnet. Demzufolge müssen Christinnen und Christen „alle Räume, wo das Leben unseres Volkes sich abspielt“, „von einer kontemplativen Sicht her, das heißt mit einem Blick des Glaubens erkennen, der jenen Gott entdeckt, der in ihren Häusern, auf ihren Straßen und auf ihren Plätzen wohnt. (...) Er lebt unter den Bürgern und fördert die Solidarität, die Brüderlichkeit und das Verlangen nach dem Guten, nach Wahrheit und Gerechtigkeit. Diese Gegenwart muss nicht hergestellt, sondern entdeckt, enthüllt werden. Gott verbirgt sich nicht vor denen, die ihn mit ehrlichem Herzen suchen.“²⁹

Die Mischung aus Unterscheidung und Einung, die in der chalcedonensis strukturierten Inkarnationstheologie ihr „Jenseits“ findet, bringt eine Besonderheit des Chenu'schen Werkes mit sich. Genauer gesagt handelt es sich um die Besonderheit der Hervé Legrand zufolge „beinahe dichterischen Poesie“³⁰ seiner Sprache, die oft nur unter Verlust ihres besonderen Gehalts an

²² Dieses und die vorherigen Zitate bei Chenu, *Regard sur cinquante ans*, 259f., zit. nach Bauer, Marie-Dominique Chenu OP, 319.

²³ Marie-Dominique Chenu, *Postscriptum*, 176.

²⁴ Ebd.

²⁵ Chenu, *Von der Freiheit eines Theologen*, 78.

²⁶ Warthmann, *Die Katholische Tübinger Schule*, 346. Joseph Rupert Geiselmann widmete seine Darstellung der Tübinger Schule von 1965 (Geiselmann, *Die Katholische Tübinger Schule*) Chenu.

²⁷ Bauer, Marie-Dominique Chenu OP, 321.

²⁸ Ebd., 320.

²⁹ Schreiben von Papst Franziskus an den Präsidenten der Päpstlichen Kommission für Lateinamerika (erweitertes Zitat aus *Evangelii Gaudium* 73).

³⁰ Zit. nach Bauer, *Ortswechsel der Theologie*, 44.

esprit ins Deutsche übersetzt werden kann.³¹ Der Predigerbruder Chenu war ein Mann des gesprochenen und geschriebenen Wortes – im Dienst des Wortes Gottes (worunter er letztlich die Offenbarung und ihre Resonanz über Worte hinaus verstand). Congar zufolge waren die philologischen nicht die geringsten Fähigkeiten seines Lehrers und Freundes.³² Dabei weiß Chenu als Theo-loge – ein solcher „muss ‚Philologe‘ sein“³³ – insbesondere auch, dass man in seinem Metier Worte dazu benutzt, um „Realitäten auszudrücken, die kein präziser Begriff adäquat zum Ausdruck bringen kann“³⁴. Eine gewisse Seelenverwandtschaft zwischen Chenu selbst und dem von ihm hochgeschätzten Maximus Confessor (580–662) beschreibt – nur wenig „zwischen den Zeilen“ versteckt – Irénée-Henri Dalmis OP (1914–2006) in einer weiteren Festschrift für seinen Ordensbruder. Dalmis schreibt über Maximus (oder über Chenu?), dass dieser Begriffe benutzt, „um eine persönliche Synthese zum Ausdruck zu bringen, die aus der Kontemplation eines Theologen hervorgeht, dessen geistlicher Blick im Licht der Schrift wie der Tradition der Kirchenväter und des Konzils die Geheimnisse des Glaubens zu ergründen sucht.“³⁵ Ähnlich spricht der Historiker Jacques Le Goff (1924–2014) mit Blick auf Chenus Umgang mit Texten von einer „Überlektüre“ („*surlecture*“), die einzelne Texte überinterpretiert, dabei aber deren Tiefenschichten in einem größeren Zusammenhang umso eher erfasst – dieses Vorgehen habe er übrigens mit Chenu gemeinsam.³⁶ Darüber hinaus kann man so etwas wie „Wanderlogien“ in Chenus weitverstreuten großen und kleinen Publikationen ausmachen: manche Formulierung taucht, erst einmal ausgereift, in ganz unterschiedlichen Beiträgen auf. Dies ist nicht zu verwechseln mit einem „*copier-coller*“, wie auf Französisch das „*copy-and-paste*“-Verfahren genannt wird. Denn auch identische Formulierungen rücken nicht nur einen Kontext in ein je neues Licht, sondern werden von diesem auch selbst noch einmal erhellt. Und schließlich ist Chenu neben technischen theologischen Formulierungen und grammatikalischen Konstruktionen, zu denen nur er fähig war, auch bekannt für knackige Sätze. In einer Festschrift zu seinem 70. Geburtstag konnte der Straßburger Münsterpfarrer und ab 1966 als Generalvikar der elsässischen Diözese wirkende Eugène Fischer (1898–1984) zwei Seiten solcher Aphorismen präsentieren. „Echte Chenus“ waren beispielsweise: „Wir beschränken das Feld der Aussaat des Wortes Gottes auf die vergangene Welt“; „Das Wort Gottes gewinnt seine Kraft

³¹ Dazu höchst treffend Bauer, Ortswechsel der Theologie, 44.

³² Congar, *Le frère que j'ai connu*, 244.

³³ Chenu, *Préface. Le théologien et son vocabulaire*, 11.

³⁴ Dalmis, *Le vocabulaire des activités intellectuelles volontaires et spirituelles dans l'anthropologie de S. Maxime le Confesseur*, 188.

³⁵ Ebd.

³⁶ Le Goff, *Le P. Chenu et la société médiévale*, 374.

an den Grenzen, indem es sich mit der Welt auseinandersetzt“; „Die Verkündigung des Wortes Gottes ist ein prophetischer und nicht nur levitischer Akt“; „Der Apostel muss nicht eine Seele konvertieren, sondern eine Kirche aufbauen“³⁷.

All dies stellt nicht nur eine erste Hinführung zu Chenu dar, der als französischer Jahrhunderttheologe des 20. Jahrhunderts für die deutschsprachige Theologie des 21. Jahrhunderts bei aller Faszination und Nähe – nicht zuletzt mit Blick auf das Pontifikat von Papst Franziskus – doch auch doppelt (also kulturell und geschichtlich) fremd ist. Mehr noch zeigen sich gerade in den Beobachtungen zu Chenus Sprache die Schwierigkeiten, die sich jenseits dieser doppelten Fremdheit für eine Darstellung der Theologie Chenus ergeben. Wo man auch anfängt, man könnte immer auch woanders anfangen. Was man auch zitiert, es gäbe immer auch andere passende Belege. Welche konkrete Frage man betrachtet, man landet immer bei einer universal-geschichtstheologischen Dimension. Wie auch immer man die universal-geschichtstheologische Dimension zu fassen versucht, man kann dies letztlich nicht ohne konkrete Beispiele.

In Leben und Denken, Werk und Wirkung des „Gottsuchers“³⁸ Chenu einzuführen heißt vor diesem Hintergrund zum einen, immer auch darüber hinaus zu führen. Zum anderen gilt es eine Eigenart des Lebens- und Denkwegs zu berücksichtigen, der Werk und Wirkung hervorgebracht hat: Sosehr Chenu ein theologischer Zeitgenosse war, der im konkreten Kontakt mit der Realität zentrale Gedanken entdeckte und entfaltete, sosehr kann man bei ihm zugleich zeitlebens einige Grundintuitionen ausmachen, die diesen Entdeckungen und Entfaltungen zugrunde liegen.³⁹ Chenu selbst räumt übrigens in seiner für sein weiteres Werk wegweisenden Dissertation *De Contemplatione* der Intuition einen bedeutenden Platz ein.⁴⁰ Zur Darstellung der Theologie Chenus sind deshalb mehrere Zugänge möglich. Insbesondere ist hier die werkgenetisch vorgehende Dissertation von Christian Bauer zu nennen, der die bislang umfangreichste Analyse des Chenu'schen Denkens vorgelegt hat.⁴¹ Vorliegende Veröffentlichung will lediglich eine Einführung in Chenus Werk ermöglichen.⁴² Dabei gilt es Chenus Rolle weder über- noch unter-

³⁷ Fischer, *Présence du Père Chenu parmi les prêtres de l'Alsace*, 88.

³⁸ Geffré, *Introduction*, VII; ebenso Legrand, *Prefazione*. *La teologia è sapienza*, 6.

³⁹ Dazu Quisinsky, „Heilsökonomie“ bei Marie-Dominique Chenu OP, 129f. sowie ausführlich Engel, *Theologische Mystik im Konflikt*.

⁴⁰ Vgl. dazu bes. auch Conticello, *De Contemplatione*, 394, dort auch eine Definition der „Intuition“.

⁴¹ Bauer, *Ortswechsel der Theologie*, bes. 157–596.

⁴² Sie lehnt sich von der Grundidee her an an die Einführung von Joseph Famerée und Gilles Routhier in *Leben, Denken und Werk Yves Congars*, vgl. dies., *Yves Congar*.

zubewerten. Weder sollen Unterschiede zwischen den zahlreichen durchaus markanten und je für sich wirkungsvollen Predigerbrüdern⁴³ noch das inspirierende Genie Chenus unterschätzt werden.⁴⁴ Chenu war auf seine Art singular, aber kein Solitär. Insbesondere ist er nicht ohne seinen Orden und hier v. a. seine Mitbrüder Yves Marie-Joseph Congar und Henri-Marie Féret (1904–1988)⁴⁵ zu verstehen.⁴⁶

Die vorliegende Einführung in das Werk Chenus versucht nun all dem Rechnung zu tragen, indem sie in drei ungleiche Teile aufgeteilt ist. Ein erster Teil gibt einen Überblick über das Leben Chenus. Ein zweiter Teil unternimmt einen Durchgang durch sein Werk und orientiert sich dabei chronologisch und thematisch an zentralen Texten. Ein dritter Teil schließlich reflektiert die Wirkung Chenus.

Gerade der zweite Teil ist dabei so gehalten, dass er sowohl am Stück gelesen werden kann als auch – dies dürfte dem realen Leseverhalten heutiger Theolog*innen entsprechen – abschnittsweise. Wer also wissen möchte, was Chenu zu diesem oder jenem Thema aus Kirche und Theologie gesagt oder gedacht hat, findet nicht selten eine kurze Zusammenfassung eines hierfür zentralen Textes. Einerseits bietet dies die Möglichkeit, auch viele der weit verstreut und oft nur in französischer Sprache veröffentlichten Texte zu Wort kommen zu lassen. Andererseits beinhaltet es den Nachteil, dass manche zeitgenössische Diskussion, auf die Chenu in diesen Texten Bezug nimmt, nicht eigens tiefgreifend dargestellt werden kann. Aufgrund der typischen Methode Chenus, zentrale Motive und konkrete Fragen stets neu zu verknüpfen, lassen sich dabei gelegentliche Redundanzen und Wiederholungen nicht vermeiden. So bietet diese Einführung eine Orientierung im Werk eines Theologen und Christenmenschen, das bei aller Kohärenz unabgeschlossen und bei aller Unabgeschlossenheit kohärent ist.

⁴³ Dass der Einfluss der Dominikaner nicht mit demjenigen Chenus, Congars und Férets gleichgesetzt werden kann, betonen Cavalin, Viet-Depaule, *Les dominicains des provinces françaises au Concile Vatican II*, 111.

⁴⁴ Vgl. etwa das Zeugnis Congars in Jean Puyo *interroge le Père Congar*, 44f.

⁴⁵ Quisinsky, Henri-Marie Féret.

⁴⁶ Vgl. auch Quisinsky, *Geschichtlicher Glaube*; ders., *Les PP. Chenu, Congar et Féret engagés dans Vatican II*.

Erster Teil: Weg

1. Verortungen

1.1. Kontextuelle Verortung: Ein Franzose

Marie-Dominique Chenu war Franzose durch und durch. Bei aller Inspiration über Frankreich hinaus ist sein Leben und Denken ohne den französischen Kontext nicht verständlich. Als eine Art „Jahrhunderttheologe“ begleitete er fast das gesamte 20. Jahrhundert, das allerdings in vielem nicht verständlich wird, ohne die Vorgeschichte im 19. Jahrhundert, genauer gesagt seit der Französischen Revolution (1789) zu berücksichtigen. Der von ihm verehrte Wiederbegründer des Dominikanerordens im 19. Jahrhundert, Henri-Dominique Lacordaire (1802–1861), machte es sich zur Aufgabe, „die aus der Französischen Revolution hervorgegangene Welt zu evangelisieren“¹. Dies war auch Chenus Anliegen. Eine Realisierung dieses Anliegens führt freilich in unzählige Konfliktfelder politischer und weltanschaulicher Natur, die Ausdruck des „Kriegs der zwei Frankreichs“² sind, als den man die Nachgeschichte der Französischen Revolution bezeichnen konnte. Zwar holzschnittartig, aber doch aussagekräftig, kann man bilanzieren, dass sich im 19. Jahrhundert die „Landkarte des Katholizismus seit der Revolution stabilisiert“ hat und „kaum modifiziert bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts“³ Bestand hatte. Dabei wechselten sich nach der Neustrukturierung von Staat und Kirche unter Napoleon (1769–1821) Phasen der Restauration (1815) und Revolution (1830 sowie 1848) ab. Zunächst im *Second Empire* unter Napoleon III. (1808–1873), dann nach dem Deutsch-Französischen Krieg 1870–71 in der III. Republik verstärkten sich kirchlicher Ultramontanismus und republikanischer Antiklerikalismus teils wechselseitig in der Vor- und Nachgeschichte des I. Vaticanums, das auch eine Reaktion gegen gallikanische Traditionsbestände war. Dies gilt für die lokalen Konflikte zwischen Bürgermeister bzw. Lehrer auf der einen und Pfarrer auf der anderen Seite ebenso wie für die politischen Debatten, in die beispielsweise Léon Gambetta (1838–1882) 1877 mit der Parole zog „*Le cléricalisme, voilà l'ennemi*“⁴. Die in diesem Kontext erfolgende Trennung von Kirche und Schule bzw. die Herausbildung eines katholischen Schul- und Universitätssystems mit mehreren *Instituts catholiques*, darunter dem 1875 in Paris gegründeten, an dem Chenu selbst später lehren sollte, prägte den Katholizismus ebenso wie die Marien-

¹ Montagnes, *Ouverture ou résistance à la modernité?*, 369.

² Sorrel, *Le catholicisme français de la Séparation à Vatican II*, 14 u. ö.

³ Pelletier, *Les catholiques en France de 1789 à nos jours*, 112.

⁴ Zit. nach ebd., 117.

erscheinungen in Lourdes 1858. Am Ende des 19. Jahrhunderts war die emblematische Figur des nicht nur von Jean-Marie Vianney (1786–1856) in Ars verkörperten Landpfarrers, dem später Georges Bernanos (1888–1948) ein literarisches Denkmal setzen sollte, im allgemeinen Bewusstsein ebenso verankert wie die in vielerlei Bereichen tätigen zahlreichen Ordensfrauen, die in Pfarreien, Katechese und Krankenhäusern als „weiblicher Klerus“⁵ wirkten. Durch den unter Leo XIII. erfolgten *Ralliement*, also die Akzeptanz der Republik durch die Kirche, konnte die Tradition des Sozialkatholizismus grundgelegt werden, besonders sichtbar durch die 1904 erstmals durchgeführten *Semaines sociales*.

Nachdem bereits 1903 viele Ordenshäuser aufgelöst wurden, erfolgte 1905 die bis heute gültige Trennung von Kirche und Staat. Übrigens ist diese auch vor dem Hintergrund der sogenannten *affaire Dreyfus* zu sehen, in der die Kirche den Eindruck erweckte, auf der Seite derer zu stehen, die gegen den Hauptmann Alfred Dreyfus (1859–1935), einen Elsässer jüdischen Glaubens, agierten. Die Verhältnisbestimmung zwischen Republik und Religion war und ist mit dem Gesetz über die *laïcité* freilich keineswegs geklärt. Charles Péguy (1873–1914) prägte die Formel, wonach Frankreich zwar die „älteste Tochter der Kirche“ sei, zugleich aber die *laïcité* als zweite „Berufung“ habe.⁶ Die Heiligsprechung der Jeanne d’Arc (1412–1431) im Jahr 1920 kann auch als Versuch gewertet werden, an die gemeinsame Erfahrung des Ersten Weltkriegs anzuknüpfen und die Spannungen zwischen Kirche und Staat zu mildern. Für die Kirche war es nicht leicht, ihren neuen Platz zu finden. Zunächst wurde 1910 der moderat links ausgerichtete *Sillon* von Marc Sangnier (1873–1950) vom Vatikan verurteilt, 1926 dann die rechtsextreme *Action Française* mit der emblematischen Indizierung von Charles Maurras (1868–1952) und der Rücknahme des Kardinalstitels von Louis Billot (1846–1931). Eine Fernwirkung aus dieser Zeit war nach dem Zweiten Weltkrieg auch die Frage, ob die Bischöfe, die mit dem Vichy-Régime kollaboriert hatten, zurücktreten sollten. Mit dieser Frage war als päpstlicher Nuntius in Paris (1944–1953) Angelo Giuseppe Roncalli (1881–1963), der spätere Papst Johannes XXIII. (ab 1958), konfrontiert. Sie versinnbildlicht die Diskussion um die Rolle der Kirche zwischen *collaboration* und *Résistance* während der Besatzung von Teilen Frankreichs durch Nazi-Deutschland. Gerade, wo Christ*innen an letzterer beteiligt waren, verschaffte ihnen dies nicht selten eine zentrale Rolle in der politisch-religiösen Gemengelage der Nachkriegsjahrzehnte.

In den auch politisch unruhigen und gesellschaftlich bewegten – die Volksfrontregierung unter Léon Blum (1872–1950) führte die *congés payés*, also den

⁵ Legrand, L’état de l’Église catholique en France, 56 Anm. 16.

⁶ Zit. nach Sorrel, Le catholicisme français de la Séparation à Vatican II, 56.

bezahlten Jahresurlaub ein – 1930er Jahren entfalteten sich eine Reihe von geistlichen und theologischen Entwicklungen, für die beispielsweise die einflussreichen Bemühungen des Philosophen Jacques Maritain um eine neue Verhältnisbestimmung von Glaube und Politik, Moral und Gesellschaft stehen. Übrigens stand als meist negativ gedeutete Kontrastfolie das Nachbarland Spanien vor Augen, wo sich Anhänger der Republik und Anhänger Francisco Francos (1892–1975) einen Bürgerkrieg lieferten, den letzterer schließlich für sich entschied. Theologisch waren nicht zuletzt die Orden in hohem Maße produktiv, wobei z. B. im Dominikanerorden streng scholastisch ausgerichtete Theologien wie die des in Rom lehrenden späteren Doktorvaters Chenus, Réginald Garrigou-Lagrange (1877–1964) ebenso existierten wie die in Rom weniger gern gesehenen Pionierleistungen des Gründers der *École Biblique de Jérusalem*, Marie-Joseph Lagrange (1855–1938). Im Pontifikat von Pius XI. (1922–1939) erlebte die Katholische Aktion einen Aufstieg und erlangte gerade um die Konzilszeit eine prägende Position im Katholizismus, die sie erst unter Johannes Paul II. (1978–2005) in den 1980er Jahren allmählich zugunsten der nicht immer ebenso konzilsbegeisterten neuen geistlichen Gemeinschaften einbüßte. Die seit den 1930er Jahren erfolgten Erneuerungsbewegungen – vom *Renouveau catholique* in der Literatur über die 1941 gegründete *Mission de France* bis hin zu den Arbeiterpriestern oder inspirierenden Einzelpersonlichkeiten wie Madeleine Delbrêl (1904–1964) nach dem Zweiten Weltkrieg – prägen bis heute die Wahrnehmung Frankreichs in der deutschsprachigen Kirche und (Pastoral-)Theologie, übrigens keineswegs immer unter Berücksichtigung der realen Situation vor Ort. Im Hintergrund vieler Erneuerungsbewegungen stand die Wahrnehmung, dass ganze Landstriche und Bevölkerungsmilieus entchristlicht waren, wie es in der nach dem Religionssoziologen Fernand Boulard (1898–1977) benannten „*carte Boulard*“ 1947 dokumentiert wurde.

Nach dem Zweiten Weltkrieg waren die *trente glorieuses*, also die Jahre zwischen 1945 und 1975, das Pendant zum deutschen Wirtschaftswunder, freilich begleitet vom Algerienkrieg (1954–1962) als traumatischer Erfahrung einer ganzen Generation. Mentalitätsgeschichtlich waren diese Jahre von grundlegenden Veränderungen in Wirtschaft, Politik, Gesellschaft und Medien geprägt – in Frankreich *hypermarchés* genannte Supermärkte markierten einen veränderten Umgang mit Landwirtschaft und Verkehr, mit viel Idealismus entstanden später als problematisch sich erweisende *villes nouvelles*, also meist im Stil von Hochhaussiedlungen groß angelegte Vorstädte um Paris und andere Großstädte, um nur zwei Beispiele zu nennen. Während französische Denker wie etwa die Existenzialisten um Jean-Paul Sartre (1905–1980) und Simone de Beauvoir (1908–1986) weit über die Landesgrenzen hinaus bekannt wurden, brachte die französische Populärkultur trotz der auch hier bemerkbaren Ausrichtung an anglophonen Vorbildern wie etwa den Beatles

eigene Ausprägungen hervor, wie sie etwa von Juliette Greco (1927–2020) und Johnny Hallyday (1943–2017) verkörpert wurden. In der IV. Republik (1946–1958) und dann besonders in der Frühphase der von Charles de Gaulle (1890–1970) gegründeten V. Republik (seit 1958) war die Rolle der Kommunistischen Partei (PCF) ein heiß diskutiertes Thema in Gesellschaft und Kirche. Die 1981 erfolgte Wahl des Sozialisten François Mitterrand (1916–1995) zum Staatspräsidenten stellte einen Höhe- und zugleich auch Wendepunkt dieser Entwicklungen dar.

Trotz diverser Einsprüche, etwa im Rahmen der Enzyklika *Humani generis* 1950, und Verurteilungen, wie z. B. der Arbeiterpriester 1954, entfalteten sich nach dem Zweiten Weltkrieg die in den 1930er Jahren angelegten Aufbrüche im Katholizismus. Dafür stehen Einrichtungen wie der *Secours catholique*, das *Centre de pastorale liturgique* oder das *Centre catholique des intellectuels français*, christlich inspirierte Zeitschriften wie *Témoignage chrétien*, aber auch eine heute kaum mehr vorstellbare, wenngleich hauptsächlich innerkirchliche Breitenwirkung von Theologen wie des Jesuiten Henri de Lubac (1896–1991), um nur ein exponiertes Beispiel zu nennen. Katholiken wie Robert Schuman (1886–1963) und Jean Monnet (1888–1979) gestalteten das neue Europa mit. Dass über lange Zeit mit Abbé Pierre (1912–2007) und Sœur Emmanuelle (1908–2008) ein Katholik und eine Katholikin zu den beliebtesten Personen Frankreichs zählten, hat auch mit der nach dem Zweiten Weltkrieg noch selbstverständlichen Verwurzelung Frankreichs im Katholizismus zu tun – ob man diesem gegenüber nun positiv oder negativ eingestellt war. Freilich zeigten sich bereits vor dem Konzil Krisensymptome, nicht zuletzt in einer kontinuierlich zurückgehenden Zahl von Priesterweihen.⁷

Ein epochaler gesellschaftlicher Umbruch ist dann freilich mit dem Datum „mai 68“ markiert, der zunächst einmal auch ein Generationenkonflikt zwischen den „Baby-Boomern“ und ihren Eltern war, dann aber in Gesellschaft wie Kirche zu einem in ganz unterschiedlicher Weise ideologisierten Symbol von Hoffnungen und Befürchtungen werden konnte. Während François Marty (1904–1994) in einem Interview zu seinem just im Mai 1968 erfolgenden Amtsantritt als Erzbischof von Paris (bis 1981) in einem Interview bemerkte, dass Gott „nicht konservativ“⁸ sei, wollte der ansonsten fortschrittseuphorische Premierminister und alsbaldige Nachfolger de Gaulles im Amt des Staatspräsidenten, Georges Pompidou (1911–1974), dass just in der Kirche alles so bleiben möge, wie es vor dem Konzil war.⁹

⁷ Sèvegrand, *Vers une Église sans prêtres*.

⁸ Barrau, *Le Mai 68 des catholiques*, 54.

⁹ So die Erinnerung des Sekretärs von Kardinal Marty und späteren Weihbischofs in Paris, Erzbischof von Auxerre und Prälater der Mission de France, Georges Gilson, vgl. Quisinsky, „L'Église tout entière est en état de concile“, 78.