

Was kann an der Theologie neu sein?

Der Beitrag der Dominikaner zur „nouvelle théologie“

Von Wolfgang W. Müller

Der Begriff der „nouvelle théologie“ galt in der vorkonziliaren Zeit sowohl als Schmähwort wie als ehrende Bezeichnung. Innerhalb des Dominikanerordens waren beide Sichtweisen anzutreffen. Der vorliegende Artikel will eine theologiegeschichtliche Situierung der „nouvelle théologie“ im Orden selbst vorlegen¹, da diese Periode ein Moment in der Ordensgeschichte darstellt, während dem der gesamte Orden um sein Selbstverständnis und theologisches Profil rang.

In einem ersten Schritt werden die geistesgeschichtlichen Hintergründe der „nouvelle théologie“ dargestellt (1. Der Modernismus im Orden, 2. Die Neuscholastik im Orden), während im zweiten Kapitel die Vertreter der „nouvelle théologie“ (3.), im 4. Kapitel hingegen die Gegnerschaft innerhalb des Ordens vorgestellt werden. Die Weiterentwicklung der „nouvelle théologie“ außerhalb des Ordens (5.) und die Enzyklika *Humani Generis* (6.) werden in weiteren Abschnitten thematisiert. Im 7. Kapitel wird eine kritische Würdigung der Vorgänge versucht.

1. Der Modernismus im Orden

Die Geschichte des Ordens der Predigerbrüder, dessen Anliegen es seit seiner Gründung war, theologische Reflexion mit pastoraler Arbeit zu verbinden, ist geprägt von Stürmen theologischer Streitigkeiten, die er, wie beispielsweise im Gnadenstreit des 16. Jahrhunderts selbst aktiv mitgestaltete. Das seelsorgerliche Anliegen verband sich in diesen Kämpfen mit Schulstreitigkeiten verschiedener Richtungen; Kirchenpolitik und Lehramt stan-

¹ Es versteht sich daher, daß die Jesuitentheologen, die dieser Bewegung zuzurechnen sind, nur kurz dargestellt werden können. Diese methodische Vorgehensweise findet ihre Berechtigung, insofern in der heutigen Theologiegeschichte der Verlauf der Auseinandersetzung um die „nouvelle théologie“ in zwei Etappen konzipiert wird. Die erste Phase, 1938–1946, wird hauptsächlich von den Dominikanern um P. Chenu getragen. Während in der zweiten Phase, 1946–1948, die Hauptakteure Jesuiten waren; die Dominikaner traten in dieser Zeit nur als Verteidiger einer klassischen Thomasinterpretation auf (PP. Labourdette, Garrigou-Lagrange), vgl. dazu Thomas Tshibangu, *La théologie comme science au XXème siècle*, Kinshasa 1980.

den nicht abseits. Der Orden mit seiner vielfältigen und kontroversen theologischen Tradition gibt somit ein Zeugnis für die Geschichte der Kirche wie der Theologie- und Dogmengeschichte.

Das 19. Jahrhundert stand, geistesgeschichtlich betrachtet, unter der Frage nach der Geschichte. Die seit der Aufklärung virulente Frage, wie ein kontingentes Geschichtsereignis eine universale Bedeutung beanspruchen kann, stellte sich der Theologie, die im Großen und Ganzen ungeschichtlich arbeitete, wieder neu. Die Fragestellung wurde innerlich vom Modernismus aufgenommen, dem es um eine reflexive Auseinandersetzung mit der Moderne ging. Der Modernismus ist ein schillernder Begriff, der kirchenamtlich als ein Sammelbecken aller modernen Häresien verstanden wurde. Vertreter des Modernismus versuchten eine Brücke zu schlagen zwischen Moderne und Theologie und Kirche. Dieses Anliegen ist insofern berechtigt, als die katholische Kirche seit dem Tridentinum in einer Abgrenzungsbewegung der Moderne gegenüberstand. Frage und Suche nach der Erneuerung von Theologie und Kirche waren Anliegen derjenigen Theologen, die, seitens Rom, undifferenziert unter dem Etikett „Modernisten“ subsumiert wurden. Es handelte sich um eine vielgestaltige, facettenreiche Reformbewegung auf den Gebieten der Religionsphilosophie, Soziallehre, Apologetik, Bibelwissenschaft, Dogmengeschichte und der politisch-sozialen Aktion. Das Anliegen des Modernismus war im Grunde kein neues: „Es ist der in der jahrhundertelangen Geschichte der Kirche nie ganz abwesende, dem Wesen katholischen Denkens eigene Wunsch, zu versuchen, die Tradition mit der jeweiligen geschichtlichen Situation auszusöhnen“². Einen großen Einfluß auf die katholische Geisteswelt der damaligen Zeit hatte das Werk Maurice Blondels, der in seiner religionsphilosophischen Schrift „L'action“ einen neuen Weg aufwies, Transzendenz und Immanenz im Phänomen der Handlung zusammenzudenken³. Die Lektüre der „Action“ galt in kirchlichen Studienhäusern für Dozenten wie Studierende, die nach einer neuen Synthese von Vernunft und Glauben suchten, als Geheimtip⁴.

Der Dominikanerorden partizipierte an diesen Fragen der Kirche und Theologie. „Es wäre verwunderlich“, so urteilt der Kirchenhistoriker Otto

² Irmgard Böhm, Modernismus und Antimodernismus. Das Denken der bedeutendsten Modernisten: A. Loisy, G. Tyrrell, E. Buonaiuti u.a., in: Emerich Coreth – Walter M. Neidl – Georg Pfligersdorffer (Hrg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts II: Rückgriff auf scholastisches Erbe, Graz 1988, 333–348, hier 346.

³ Der erste Satz der Einleitung in das Werk „L'Action“ versteht sich als Orgelpunkt des ganzen Werkes: „Oui ou non, la vie humaine a-t-elle un sens, et l'homme a-t-il une destinée?“ (Maurice Blondel, *L'Action*, Paris 1993, VII). Albert Raffelt, Spiritualität und Philosophie. Zur Vermittlung geistig-religiöser Erfahrung in M. Blondels „L'Action“, Freiburg i.Br. 1978.

⁴ Yves Congar bedauerte, in seiner Grundausbildung keine ausreichende philosophische Bildung hinsichtlich moderner Autoren (Maurice Blondel, Gabriel Marcel, Joseph Maréchal) erhalten zu haben. Gegen die neuen christlichen Philosophen wurde ihnen Angst und Vorbehalte eingepflegt; vgl. Jacques Puyo *interroge le P. Congar. Une vie pour la vérité*, Paris 1975, 18 f. Ähnliches berichtet Henri de Lubac; vgl. ders., *Mémoire sur mes écrits*, Paris 1989, 14 f.

Weiß in seiner Arbeit über den Modernismus im Dominikanerorden, „wenn die Stürme des sogenannten Modernismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts am Dominikanerorden spurlos vorübergegangen wären“⁵.

Die Dominikaner bildeten innerhalb dieser Bewegung keinen monolithischen Block. Es gab in ihren Reihen Befürworter der Auseinandersetzung mit der Moderne, wie z.B. der Exeget und Gründer der *Ecole Biblique* in Jerusalem, P. Marie-Joseph Lagrange, oder Professoren der Exegese an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Ue.; diese Universität bildete in den Augen Roms einen „Brandherd des Modernismus“ (Otto Weiß). „Wie in einem Brennpunkt trafen sich die Spannungen, die den Umbruch in Kirche, Theologie, Staat, Gesellschaft, Philosophie, Wissenschaft, Kultur zur Jahrhundertwende spiegelten, im Konvent zu Freiburg im Üchtland“⁶. Der Orden wußte aber auch entschiedene Gegner, strenge Antimodernisten, in seinen Reihen⁷. In den einzelnen Provinzen gab es observante wie liberale Ordensmänner, Modernisten und Antimodernisten, die zum Teil in den gleichen Konventen wohnten.

In die Wirren um den Modernismus wurde ebenfalls das Anliegen des Dominikaners der Pariser Provinz, Marie-Joseph Lagrange (1855–1938) einbezogen. Lagrange, der sich in der Exegese und Bibeltheologie der Herausforderung durch die Frage nach der Geschichtlichkeit stellen will, in dem er für die Erforschung des geschichtlichen Aspekts der Bibel seine Aufmerksamkeit der Archäologie schenkt, wird in der folgenden Zeit von Rom gemäßregelt werden⁸.

Fragen und Anliegen des Modernismus, ein Symptom der innerkirchlichen Auseinandersetzung mit der Moderne, wurden lehramtlich durch die Publikation des *Syllabus Pius' IX.* (DH 2901–2980) zum Schweigen gebracht, sie schwellen in Ordenshäusern, Studienzentren der einzelnen Orden und religiösen Gemeinschaften jedoch unterschwellig weiter.

2. Die Neuscholastik im Orden

Mit der Bewegung der Neuscholastik, die Mitte des letzten Jahrhunderts ihren Anfang nahm, kennt die Theologiegeschichte eine weitere innerkirchliche Antwort auf die Auseinandersetzung mit der Moderne. Dieser Bewegung, die gesamtkirchlich im I. Vatikanum rezipiert wurde, ging es um eine Fruchtbarmachung der klassischen Scholastik für die Frage der Moderne.

⁵ Otto Weiß, *Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden*. Zugleich ein Beitrag zum „*Sodalitium Pianum*“ (= Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 2), Regensburg 1998, 5.

⁶ Ebd. 276.

⁷ So z.B. der deutsche Dominikaner P. Albert Maria Weiß. Ein Zentrum des Antimodernismus in Rom war das Angelikum; vgl. zum gesamten Fragekomplex: Ebd.

⁸ Zu Werk und Person Marie Joseph Lagrange siehe: Bernard Montagnes, *Le Père Lagrange (1855–1938): L'exégèse catholique et la crise moderniste*, Paris 1995; *Exégèse et obéissance. Correspondance Cormier-Lagrange (1904–1916), présentée, éditée et commentée par B. Montagnes* (= *Etudes bibliques NS. 11*), Paris 1989.

Die Theologie sollte das Neue mit den Augen des Alten lesen. „*Vetera novis augere et perficere*“ war ein Slogan der neuscholastischen Bewegung, die der Theologie des hl. Thomas einen besonderen Stellenwert in der aktuellen theologischen Diskussion einräumte. Ihr Anliegen trug die neuscholastische Bewegung z.T. kämpferisch vor, wobei sich theologische Reflexion des öfteren mit kirchenpolitischem Engagement traf. Aufgrund der besonderen Stellung der Philosophie und Theologie des hl. Thomas von Aquin überrascht es keineswegs, daß der Dominikanerorden in der neuscholastischen Bewegung stark repräsentiert war. Bei den Angriffen gegen den Modernismus wurden größtenteils neuscholastisch argumentiert.

Durch die Gnadenkonzeption der Barockscholastik bedingt, die mittels des Modells der „Zwei-Stockwerk-Theorie“ von einer strikten Trennung von Natur und Gnade, Kirche und Welt ausging, kam es in der Folge in der Kirche zu der Herausbildung einer gewissen Sondergesellschaft, denn mentalitätsgeschichtlich betrachtet, stellt die Bewegung der Neuscholastik einen Versuch dar, die religiös-kulturelle Identität des Katholizismus in der modernen, pluralistischen Welt zu bewahren. Der Preis, den es für den Erhalt der Identität zu bezahlen galt, war hoch. Theologie und Kirche befanden sich zu Beginn des Jahrhunderts in einer gewissen Ghettonmentalität, die eine bestimmte Abtrennung von anderen christlichen Kirchen, der Gesellschaft, dem kulturellen und geistesgeschichtlichen Umfeld implizierte. Unter sozio-kulturellem Aspekt verband sich die katholische Identität mit der bäuerlichen, vorindustriellen Welt, die die Industrialisierung weiter Teile Europas, die im 19. Jahrhundert einsetzte, als tiefgreifenden Schock erlebte⁹.

Bleibt eine theologiegeschichtliche Wertung der neuscholastischen Bewegung bis heute ein Desiderat der Forschung, so kann dennoch gesagt werden, daß diese Bewegung keinesfalls als definitive theologische Antwort auf die Fragen der Moderne, wie sie sich Kirche und Theologie stellten, verstanden werden. Im Grunde harrten die Phänomene der Moderne, der Säkularisierung wie Emanzipation einer theologischen Betrachtung und Wertung.

Eine neue theologische Bewegung, die sich diesen Fragen stellen wollte, entstand in Frankreich, dessen kirchenpolitische Situation der strikten Trennung von Staat und Kirche ein fruchtbarer Nährboden für eine neue Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat bildete: die „*nouvelle théologie*“.

Es handelt sich bei dieser theologischen Richtung um eine Bewegung, die ihren Anfang in Frankreich und dem frankophonen Belgien nahm und auf diese Länder beschränkt blieb. Gleichwohl ergaben sich in der inhaltlichen Fragestellung Parallelen zu theologischen Bewegungen und Richtungen außerhalb des frankophonen Raumes¹⁰.

⁹ Die Mischehenfrage, die im deutschen Sprachraum lange Zeit ein großes pastorales Problem darstellte, kann als pastoraltheologische Konsequenz dieser Ghettonmentalität verstanden werden.

¹⁰ Es wäre hier z.B. an die Liturgische Bewegung zu denken, die sich besonders auf den deutschsprachigen Raum erstreckte.

3. Die „nouvelle théologie“ im Dominikanerorden

Im 19. Jahrhundert hatte der Dominikanerorden in Frankreich bereits einen Ordensmann, dessen Lebenswerk, die Wiedererrichtung des Ordens in Frankreich, vermehrt die Problematik der Stellung von Kirche und Theologie in der modernen Gesellschaft thematisierte. Henri-Dominique Lacordaire unterstrich in seiner Darstellung der pastoralen Aufgaben des Ordens die hohe Relevanz der theologischen Studien für die Ausbildung der Patres¹¹. Mit einem solchen Erbe und Auftrag vertraut, war das Studien- und Ausbildungszentrum der Pariser Dominikanerprovinz Francia, Le Saulchoir, mit zu einem Ausgangspunkt dieser neuen theologischen Richtung geworden.

Le Saulchoir

P. Ambroise Gardeil (1859–1931) war ein klassisch ausgebildeter Dominikaner¹². Ein Teil seines wissenschaftlichen Werkes galt der Frage nach dem wissenschaftstheoretischen Status der Theologie¹³.

Betreiben wir etwas Theologie! Der hermeneutische Schlüssel liegt im Verständnis der Theologie selbst. Gardeil versteht Theologie als Teilhabe am Wissen Gottes und der Heiligen, die durch den Glaubensakt ermöglicht wird. Diese Zustimmung zur „prima veritas“ im Menschen bewirkt Gott im Menschen selbst. Deshalb kann er folgern, daß es keine Theologie ohne Glauben geben kann. Eine Sichtweise, die der scholastischen Konklusionstheologie widersprach, da sie, den anderen Wissenschaften gleich, ihre Axiome und Theoreme durch logische Operationen erarbeitete. Gründet die neuscholastische Theologie den Glauben auf den Gehorsam gegenüber der lehramtlichen Theologie und als Zustimmung zu den geoffenbarten Wahrheiten, so wird die Differenz zum Ansatz Gardeils deutlich.

In der Analyse des Glaubensaktes bezieht Gardeil sowohl die Willensstruktur als auch die moralische Dimension des Menschen mit ein. In der Integration der subjektiven-affektiven Dimension im Glaubensakt manifestiert sich der Einfluß Maurice Blondel auf das Werk des Dominikaners.

¹¹ „Il ne suffit pas pour être complément dominicain de connaître et de pratiquer la discipline de l'Ordre; il nous faut encore être initiés à la science dont il est le dépositaire et qu'il a reçue du docteur le plus accompli que Dieu ait donné à son Eglise. La doctrine de saint Thomas d'Aquin est la sève qui, en coulant dans les veines de l'Ordre, lui conserve sa puissante originalité. Qui ne l'a point étudiée à fond peut être dominicain par le coeur; il ne l'est point par l'intelligence“ (Henri-Dominique Lacordaire, zit. nach: Marie-Dominique Chenu, *Une Ecole de Théologie: le Saulchoir*, Paris 1985, 110). Zur geschichtlichen Einordnung dieser Periode der Pariser Provinz siehe: Guy Bedouelle, *Les provinces dominicaines de langue française en Europe au XIXe et XXe siècle*, in: *Mémoire Dominicaine*, Nr. 9/1996, 41–50.

¹² Zu Werk und Person von P. Gardeil siehe: Henri-Dominique Gardeil, *L'oeuvre théologique du P. Ambroise Gardeil*, Le Saulchoir, Etiolle 1956; Réginald Garrigou-Lagrange, *In memoriam le Père A. Gardeil*, in: *RTh* 36 (1931) 797–808; Maire-Dominique Chenu, *Foi et théologie d'après le P. A. Gardeil*, in: *RSph* 40 (1956) 645–652; Paul Gilbert, *Die dritte Scholastik in Frankreich*, in: *Coreth-Neidl-Pfligersdorffer* (wie Anm. 2) 412–436, hier 423 f.

Bleibt er andererseits dem objektiven und sozialen Charakter der Offenbarung verpflichtet, die eine inhaltlich-objektive Bestimmung aussagt und auf der göttlichen Urheberchaft basiert, so zeigt sich der thomatische Einfluß seiner Theologie.

Diese Glaubenstheorie Ambroise Gardeils geht einen Mittelweg zwischen Fideismus und Intellektualismus und gilt somit als Wegbereiter der „nouvelle théologie“¹⁴.

In seiner Zeit als Regens der Pariser Provinz beschäftigt sich Gardeil mit der Reform der theologischen Studien für den Ordensnachwuchs¹⁵.

Die Ordenshochschule Le Saulchoir hielt sich aus den Wirren um den Modernismus heraus. Große Teile der Dozenten (die Patres Gardeil, Mandonnet, Lemonnyer¹⁶) versuchten jene Fragen, die der Theologie neu gestellt worden sind, aufzugreifen, wobei sie sich in ihrer theologischen Arbeit um die Überwindung der Prämissen des Modernismus bemühten¹⁷.

Die nachfolgende Generation der Dominikanertheologen der Pariser Provinz wurde im Geist der Studienreform Gardeils unterrichtet und erzogen. Die Patres Chenu, Congar, Féret hatten P. Ambroise Gardeil als Lehrer. Bei ihnen fiel das Anliegen des Studienregens auf fruchtbaren Boden.

Die Personen

Die hier vorzustellenden Autoren können nicht als isoliert arbeitende Theologen gesehen werden, sondern sind als Forscher einer Studiengruppe zu verstehen, die sich mit der Programmschrift „Une Ecole de théologie: Le Saulchoir“ eine „corporate identity“ gegeben hatten. Das Studienhaus

¹³ Ambroise Gardeil, *La crédibilité et l'apologétique*, Paris 21910; ders., *Le donné révélé et la théologie*, Paris 1909; ders., *Crédibilité*, in: *DThC* 3 (1908) 2201–2310.

¹⁴ So das Urteil von Robert Aubert, *Die Theologie während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, in: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, II, Freiburg i.Br. 1969, 7–70, hier 13 f.

¹⁵ Für das Provinzkapitel der Francia (1901) verfaßte Gardeil eine Motion, die die Notwendigkeit der Studien für den Ordensnachwuchs hervorhob. Diese Forderung erhob Gardeil in der Zeit des Antimodernismus! Vgl. dazu: Ambroise Gardeil, *Les études dominicaines et les besoins présents en France*, in: *RSPTh* 40 (1956) 661–669; „A côté du ministère apostolique, éternel comme l'évangile, n'y-a-t-il pas place dans notre Province, pour une action spéciale, basée sur des études plus approfondies, dotée de moyen plus efficaces: leçons, cours, conférences fermées, conversations scientifiques, articles, livres, – action qui atteindrait les milieux savants, cultivés, pour, de là, rayonner sur les autres“ (666).

¹⁶ „Le Saulchoir se situait donc, ..., dans le sillage de la grande tradition dominicaine, en s'efforçant de dépasser la période grise de la „théologie baroque“, sans se laisser aller aux nostalgies du néothomisme“. Guiseppe Alberigo, *Christianisme en tant qu'histoire et „théologie confessante“*, in: Chenu, *Une Ecole* (wie Anm. 11) 9–34, hier 16

¹⁷ In der theologiegeschichtlichen Forschung wird die „nouvelle théologie“ mehrheitlich als eine Fortsetzung des Modernismus verstanden, die jedoch die Sackgasse, in die Vertreter des Modernismus geraten sind, zu umgehen verstand. So das Urteil von Otto Weiß, *Modernismus in Deutschland* (wie Anm. 5) 594; Rosino Gibellini, *Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert*, Regensburg 1995, 156–167.

konnte darüber hinaus so handeln, weil die Ordenleitung dieser Ausrichtung ihr Placet gab.

*Marie-Dominique Chenu*¹⁸

P. Chenu war dem Programm der Studienreform seines Lehrer Gardeils verpflichtet, denn bereits im Jahr 1935 publizierte er einen entsprechenden Artikel¹⁹. Das Problem der Studienreform und der Erneuerung der Theologie beschäftigte ihn weiterhin: Als Rektor des Studienzentrums Le Saulchoir hielt er anlässlich der Thomasakademie am 7. März 1936 eine Rede, in der er sich zu Studienfragen und methodologischen Problemen äußerte. Diese Rede wurde, mit einigen ergänzenden Kapiteln, 1937 als Kopie in Umlauf gebracht. Das kleine Büchlein trug den Titel „Une Ecole de théologie: Le Saulchoir“²⁰. In der wissenschaftlichen Welt schenkte dieser Publikation niemand Beachtung²¹, während sie in Rom unmittelbar Aufsehen erregte.

Was waren die zentralen Anliegen der „schmalen aber inhaltsreichen“²² Schrift? Die Schrift P. Chenus charakterisiert die Rezension in der Theologischen Revue als „methodische Gewissenserforschung und methodisches Programm“ einer theologischen Schule²³; die Eigenart dieser Schule zeigt sich methodologisch in folgenden Momenten:

1. Der Primat der Offenbarungsgegebenheit: Nach dem Schema vieler, damals gängiger Lehrbücher der Dogmatik, hatte es den Anschein, als ob die Bibel nur dazu da wäre, Dogmatiker mit Argumenten zu versehen. Das klassische Schema, demzufolge eine theologische These bestehe aus probatur ex

¹⁸ Zu Werk und Person Chenus siehe: Olivier de la Brosse, *Le P. Chenu. La Liberté dans la foi*, Paris 1969; Yves Congar, *M.-D. Chenu*, in: Herbert Vorgrimmler - Robert vander Gucht (Hrg.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen*, Freiburg i.Br. 1970, 99–122; Jacques Duchesne, *Un théologien en liberté. J. Duchesne interroge le P. Chenu*, Paris 1975; Chenu, *Une Ecole* (wie Anm. 11); *Mélanges offerts à M.-D. Chenu* (= *Bibliothèque thomiste* 36), Paris 1967; Claude Geffré (Hrg.), *L'hommage différé au P. Chenu*, Paris 1990; Gibellini, *Handbuch der Theologie* (wie Anm. 17) 191–196.

¹⁹ Marie-Dominique Chenu, *Position de la théologie*, in: *RSphTh* 23 (1935) 232–257.

²⁰ Die Schrift wurde vom katholischen Verlagshaus Castermann/Tournai, gegen Ende 1937 in einer Auflage von weniger als tausend Exemplaren veröffentlicht. Siehe dazu: Alberigo, *Christianisme* (wie Anm. 16); Etienne Fouilloux, *Le Saulchoir en procès (1937–1942)*, in: Chenu, *Une Ecole* (wie Anm. 11) 37–59.

²¹ Im deutschen Sprachraum gab es allein in der Theologischen Revue von Friedrich Stegmüller eine Rezension (38 [1939] 48–51). Die Rezension, die den epochalen Wert dieser Arbeit erkannte, sprach nicht bloß von entscheidenden methodischen Konsequenzen, die aus der Arbeit des hl. Thomas gezogen werden, sondern sah in dieser Schrift „das nie zu Ende gehende Ringen um die aus der Offenbarungsgegebenheit folgende Methode“ neu zu bedenken sei. An der Arbeit sei eine „charakterliche Haltung zu spüren, die dringend notwendige Aufgaben in mutiger und zuersichtlicher Entschlossenheit anpackt, im Bewußtsein, daß die gegenwärtigen Erfahrungen der Christenheit ein einzigartiger Standort und Fundort für theologische Arbeit“ sei (51).

²² Ebd. 49.

²³ Ebd. 50.

scriptura, probatur ex traditione, probatur ex ratione ist nur der Rest eines Kompromisses zwischen positiver und spekulativer Theologie, der realiter beide kompromittiert durch die falsche Symmetrie, in der der Primat der Offenbarungsgegebenheit und die Bedeutung der Spekulation schlecht zueinander passen²⁴.

2. Daraus resultiert der Primat der Quellen, d.h. von Schrift und Tradition. Das Dogma ist dazu da, um die Wahrheit der Offenbarungsquellen besser zu erfassen und zu verstehen²⁵. Hierbei greift Chenu auf Gedanken der Tübinger Schule des 19. Jahrhunderts sowie auf den Traditionsbegriff Matthias Joseph Scheebens zurück, denen zu Folge die Tradition organisch aus der Offenbarungsquelle hervorgeht.

3. Daraus folgt die Bedeutung der Geschichte für den Theologen. Der Historiker liefert dem Theologen das ganze Inventar des *auditus fidei*, einen Gegenstand von lebendigem Reichtum, der immer wirkend in der ihn verwaltenden Kirche, voll ist von göttlicher Intelligibilität²⁶. Die Theologie bezieht ihre Wirklichkeit aus der Geschichte und nicht aus einer Metaphysik²⁷.

4. Ein Ort der Theologie ist somit das *Humanum*, das sich menschlichem Erkennen immer geschichtlich zeigt²⁸.

5. Die systematische Theologie muß die biblische und historische Kritik in ihre Arbeit miteinbeziehen. Die Programmschrift geht von einer geschichtlichen Entwicklung des Dogmas aus²⁹. Aus diesem Postulat der Integration der historischen Arbeit in das theologische Schaffen resultieren Chenus Arbeiten zur mittelalterlichen Theologiegeschichte. Zusammen mit Etienne Gilson gründete Chenu das Institut für mittelalterliche Studien in Ottawa³⁰.

6. Die Verbindung von Theologie und Glaube: Die theologischen Systeme sind nur begriffliche Äußerungen unter dem Vorbehalt eines dauernden Geöffnetenseins für den möglichen Wahrheitsgehalt anderer Systeme. Mit an-

²⁴ Vgl. Chenu, *Une Ecole* (wie Anm. 11) 132.

²⁵ „Théologiquement parlant, c'est être présent au donné révélé dans la vie présente de l'Eglise et de l'expérience actuelle de la chrétienté. Or la tradition, c'est, dans la foi, la présence même de la révélation“. Ebd. 142.

²⁶ Vgl. ebd. 132. Mit diesem Aspekt greift Chenu auf die Lehre der *loci theologici* Melchior Canos zurück, dessen zehn *loci* eine traditionelle Verankerung der von Chenu Programmschrift geforderten Postulate der Geschichtlichkeit bildeten; vgl. dazu: Ambroise Gardeil, *Lieux théologiques*, in: *DThC* 9 (1926) 712–747.

²⁷ „Le Verbe se fait vraiment homme, quand il se fait homme, l'un de nous. Le Fils de Dieu est un personnage de l'histoire. C'est donc sur une histoire que le théologien travaille.“ Chenu, *Une Ecole* (wie Anm. 11) 137.

²⁸ Vgl. Ebd. 136. Chenu geht dabei auf die Erkenntnislehre des Aquinaten zurück: „*Cognita sunt in cognoscente ad modum cognoscentis*“; vgl. dazu: Marie-Dominique Chenu, *Contribution à l'histoire du traité de la foi. Commentaire historique de IIa IIa, q. 1, a. 2*, in: Ders., *La Parole de Dieu I*, Paris 1964, 31–50.

²⁹ „L'objet même du savoir théologique, et, plus radicalement, le donné révélé, selon ses formulations successives au cours de sa transmission, est en même temps soumis à la critique historique.“ Chenu, *Une Ecole* (wie Anm. 11) 116.

³⁰ Zum gesamten Themenkomplex siehe: Le Père Marie-Dominique Chenu *médiéviste*, in: *RSThPh* 81 (1997) 371–437.

deren Worten: Jedes theologische System (auch das thomistische!) ist relativ. Theologische Arbeit lebt von der permanenten Fruchtbarkeit der Offenbarungsgegebenheit und dem Glauben, der sucht und durstet³¹. Jede theologische Systematisation „bricht sich“, findet ihre Grenze am Evangelium selbst³².

Der neue theologische Ansatz fand Niederschlag im Studienalltag von Le Saulchoir: Die Theologie suchte den Kontakt mit der Welt. Die jungen Dominikaner wurden verpflichtet, während ihrer Studien Praktika zu absolvieren; ein Novum in der damaligen theologischen Bildungslandschaft! P. Chenu knüpfte Kontakte mit der christlichen Arbeiterjugend J.O.C. (*Jeu-nesse ouvrière chrétienne*), die nun regelmäßig Treffen im Studienzentrum der Dominikaner abhielt³³: Diese Tagungen waren für Chenu konkrete Beispiele der inkarnatorischen Struktur christlichen Glaubens, die Umsetzung des Evangeliums in eine konkrete Zeit hinein³⁴.

Der Umzug des Studienzentrums aus Belgien nach Frankreich im Kriegsjahr 1939 brachte die theologische Gruppe um P. Chenu mitten in eine Zeit des Umbruchs und der Wirrnisse. Das Postulat der Inkarnation der christlichen Botschaft, wie sie die Programmschrift des Zentrums postulierte, wurde auf eine neue Bewährungsprobe gestellt³⁵.

*Yves Congar*³⁶

Der junge Frater Yves Congar schätzte am Studienzentrum Le Saulchoir die Studienatmosphäre, das gemeinsame Leben und die gemeinsam gefeierte Liturgie. Der ältere Mitbruder Marie-Dominique Chenu sah in Fr. Yves ei-

³¹ Vgl. Chenu, *Une Ecole* (wie Anm. 11) 130 f.

³² Vgl. Ebd. 131.

³³ „Le Père Chenu a enrichi la JOC par ses conférences dans les sessions d’aumoni-ers et de dirigeants. Son rôle a été exclusivement d’ordre intellectuel“. Marie-Jean Mossand, *Présence du Père Chenu à l’Action catholique ouvrière*, in: *L’hommage différé* au P. Chenu (wie Anm. 18) 45–51, hier 48. Siehe auch: Guy Guérin, *Un théologien à la JOC*. Ebd. 22–25. Chenus Arbeit „Pour une théologie du travail“ (Paris 1952) ist eine Frucht dieser Treffen. Diese Arbeit greift auf Vorlesungen zurück, die Chenu während der *Semaine Sociale* 1941 in Paris hielt.

³⁴ „Ce qui enchante et ce qui séduit, c’est précisément que la rencontre entre Le Saulchoir et la J.O.C. ait été si spontanée, si peu „préparée“, sans formule, sans protocole. Cet apostolat spécialisé, structure typique de la chrétienté en pleine transformation et en nouvelle conquête du monde, c’est trouvé l’un de ses lieux spirituels les plus aimés et les plus sûrs dans un couvent dominicain.“ P. Chenu, zit. nach: François Leprieur, *Quand Rome condamne. Dominicains et prêtres-ouvriers*, Paris 1989, 22 f.

³⁵ „Als im Jahr 1939 das Studienhaus Le Saulchoir nach Frankreich zurückverlegt und dreißig Kilometer von Paris entfernt neu aufgebaut wurde, traten wir alle in eine Welt von Umwälzungen und Dramen ein, die reich an Wandlungen, Forschungen und Initiativen und auch an Verwirrungen war.“ Congar, Chenu (wie Anm. 18) 112.

³⁶ Zu Werk und Person Congars siehe: Jean Pierre Joussua, *Le Père Congar*, Paris 1967; Marie-Joséph Le Guillou, P. Yves M. Congar O.P., in: *Vorgrimmler-vander Gucht* (wie Anm. 18) 181–199; Yves Congar, *Entretiens d’automne*, Paris 1987; Etienne Fouilloux, *Frère Yves, Cardinal Congar, dominicain. Itinéraire d’un théologien*, in: *RSphth* 79 (1995) 379–404; Gibellini, *Handbuch* (wie Anm. 17) 196–204.

nen theologischen Mitstreiter für die gemeinsame Sache der Programmschrift „Une Ecole de théologie: Le Saulchoir“³⁷.

Der Dominikanertheologe Yves Congar postulierte für das theologische Arbeiten vier Punkte, die in Verbindung mit der gemeinsamen Programmschrift zu lesen sind³⁸:

1. Postulat einer Erneuerung der Theologie von den Quellen her.
2. Beachtung der situativen Kontexte für die Theologie.

3. Integration der phänomenologischen Methode in die theologische Arbeit, um besser die Kategorien „Geschichtlichkeit“ und „Existenz“ zu betonen.

4. Die Dimension der Ökumene: Der von Chenu vorgezeichnete Reformansatz zog Congar auf die Ökumene aus. Hier geht Congar über seinen Mitbruder Chenu hinaus. Was für die Theologie Chenus die Tagungen mit den Jocisten war, bildeten für Congar seine Gesprächskontakte mit Reformierten und Orthodoxen, später kamen noch die Kontakte zur anglikanischen Kirche hinzu³⁹. In seiner Arbeit „Vraie et fausse réforme dans l'Eglise“ (1950) spricht Congar von der gesunden Bedingung einer beständigen Reform der Kirche im Sinne einer evangelisch verstandenen metanoia. Diese Schrift postuliert die Reform als beständiges Programm der Erneuerung der Kirche!⁴⁰

Ekklesiologische Themen in theologiegeschichtlicher wie aktueller Perspektive machen den Hauptanteil seines theologischen Oeuvres aus⁴¹. Er war Hauptschriftleiter der Reihe „Unam Sanctam“, die bei Cerf verlegt wurde und deren erklärtes Ziel es war, ekklesiologische Themen, die im Traktat über die Kirche mehr oder weniger vergessen wurden, neu zu durchdenken und im Licht der heutigen Glaubenssituation zu sehen⁴². Diese Reihe half, sich von einer stark juristischen Sicht der Kirche zu verabschieden und zu einer eschatologischen Schau der Kirche als Volk Gottes, Leibes Christi, Tempel des Heiligen Geistes zu gelangen. Congar sah seine ekklesiologische Arbeiten und die von ihm betreute Reihe „Unam Sanctam“ als unmittelbare Früchte der theologischen Schule von Le Saulchoir⁴³.

³⁷ P. Congar erzählte wie ihn P. Chenu am Tag nach seiner Priesterweihe bereits als künftigen Mitarbeiter begrüßte: „Finis les beaux jours!“ Jean Puyo, *Une vie pour la vérité*, Paris 1975, 69.

³⁸ Yves Congar, *Situation und Aufgabe der Theologie heute*, Paderborn 1971, 17–22. Siehe auch den Grundsatzartikel: Yves Congar, *Théologie*, in: *DThC* 15 (1946) 341–502.

³⁹ Fouilloux, *Frère Yves* (wie Anm. 36) 387.

⁴⁰ Diese Schrift Congars wird als seine wichtigste Schrift angesehen; vgl. ebd. 391.

⁴¹ Zur Ekklesiologie Yves Congars siehe: Joseph Famerée, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II: histoire et église*, Leuven 1992; ders., *L'ecclésiologie du P. Yves Congar. Essai de synthèse critique*, in: *RSPTh* 76 (1992) 377–419.; Cornelis Th. M. Vliet, C.Th.M., *Communio sacramentalis. Das Kirchenverständnis von Yves Congar*, Mainz 1995.

⁴² Diese Reihe kannte einen unerwarteten Erfolg. „En fait, son succès dépassera les espoirs de son directeur: on peut affirmer sans crainte de démenti que le catholicisme français lui doit une véritable percée ecclésiologique.“ Fouilloux, *Frère Yves* (wie Anm. 36) 386.

⁴³ So schreibt Chenu in einem Brief (undatiert 1937) über diese neue Reihe an Con-

Henri-Marie Féret

Mit P. Henri-Marie Féret, der in Le Saulchoir Kirchengeschichte lehrte, ist das Trio der Forschungsgruppe von Le Saulchoir vollständig. Féret wurde zu einem engen Vertrauten von P. Congar⁴⁴.

Dieser Dominikanerpater, der außerhalb Frankreichs weniger bekannt ist, hatte sich mit Fragen der Heilsgeschichte befaßt. In einer Arbeit über die Johannesapokalypse weist er den geschichtlichen Charakter der jüdisch-christlichen Offenbarung nach. Somit zog er die Linien der Programmschrift „Une Ecole de théologie: Le Saulchoir“ in geschichtlicher Perspektive aus.

Mit seiner heilsgeschichtlichen Schau der Geschichte steht er in gedanklicher Nähe zu P. Jean Daniélou (1905–1974), der das Anliegen in der Geschichte des frühen Christentums untersuchte⁴⁵.

Für Féret war das Christentum wesentlich eine geschichtliche Religion, die davon ausgeht, daß der Lauf der Geschichte auf eine eschatologische Erfüllung gerichtet ist. Die „begonnene Eschatologie“ vollendet und realisiert sich in der Haltung des einzelnen Christen, der von der Hoffnung beseelt ist, die sein Glaube ihm schenkt.

Neben den wissenschaftlichen Studien hatten für P. Féret die pastoralen Aufgaben eine große Bedeutung. So lancierte er 1941 die „Cours Saint Jacques“ und die „Journées sacerdotales“ in Paris. Beides waren Veranstaltungen, die sich um eine theologische Weiterbildung der Priester, die in der Seelsorge standen, bemühten. Er war der erste Lehrstuhlinhaber des neu errichteten Lehrstuhls für biblische Katechese, den er von 1951 bis 1953 innehatte.

Louis Charlier

Neben den Dominikanern in Le Saulchoir, die zur Bewegung der „nouvelle théologie“ zu zählen sind, gibt es einen weiteren Dominikanerpater, der aus Belgien stammt und dieser Bewegung zugerechnet werden muß.

P. Louis Charlier lehrte an dem Studium der Dominikaner in Löwen. Er stand mit dem Theologen René Draguet, der Dogmatik an der Löwener Universität unterrichtete, in Kontakt⁴⁶. Beide Männer beschäftigen sich mit

gar: „J’y vois l’un des plus beaux fruits de notre théologie au Saulchoir, où le retour aux sources et aux principes, le réalisme historique de l’Incarnation, la lumière et contemplation de foi, rendent une jeunesse et une séduction conquérante aux traditionnelles ‚conclusions‘“ Zit. ebd. 386.

⁴⁴ „Les trois hommes se retrouvent sur la critique d’une théologie baptisée „baroque“: antiprotestante du XVI^e au XVIII^e siècle, puis antilibérale après la Révolution française; théologie qui selon eux a durci la pensée thomiste et conforté l’Eglise toute entière dans ses refus. Ils se retrouvent aussi sur la volonté de lui substituer une théologie mieux enracinée dans le donné révélé ou dans les grandes textes médiévaux et plus ouverte aux questions du XX^e siècle.“ Ebd. 386.

⁴⁵ Henri-Marie Féret, *Die geheime Offenbarung des hl. Johannes*. Eine christliche Schau der Geschichte, Düsseldorf 1955; Jean Daniélou, *Vom Geheimnis der Geschichte*, Stuttgart 1955.

⁴⁶ Zu Werk und Person von Draguet siehe: Robert Guelluy, *Les Antécédents de*

methodologischen Fragen der Theologie⁴⁷. Wie Chenu geht er von einem Primat des Geoffenbarten aus. Das Lehramt selbst steht unter dem geoffenbarten Wort Gottes und muß in seiner geschichtlich ausgefalteten Lehre immer wieder auf das geoffenbarte Wort (datum revelatum) Bezug nehmen. Die (neu)scholastische Methode der Theologie, die aufgrund ihres Deduktivismus und Konzeptualismus als eine „Theologie der Schlüsse“ definiert wird, wurde einer Kritik unterzogen und einer „Theologie der Erneuerung“ gegenübergestellt.

Die theologische Arbeit habe sich auch den Erfordernissen der seelsorgerlichen Arbeit zu stellen. Da P. Charlier vor der Veröffentlichung seiner Arbeit von den Schwierigkeiten Chenus hörte, wollte er seine Arbeit, die er zur Erlangung des Gradrechtes des Magisters einreichen wollte, zurückziehen. Auf Drängen seines Provinzials, P. J. Massaux, reicht er sie jedoch ein⁴⁸. Diese Arbeit dokumentiert einen gewissen Austausch der Gedanken zwischen den einzelnen Studienzentren des Ordens im frankophonen Raum⁴⁹. Während der Lehrverfahren entstand zwischen P. Chenu und P. Charlier ein engerer Kontakt.

4. Die Gegnerschaft der „nouvelle théologie“ innerhalb des Ordens

Wurde das theologische Programm der Dominikaner im Studienhaus Le Saulchoir von der Pariser Provinz getragen, so gab es innerhalb des Ordens gleichzeitig Einwände, Kritik und Proteste gegen die neue geschichtliche Sicht der Lehre des Aquinaten. Ideengeschichtlich zeigen die Einsprüche, die gegen das Programm von Le Saulchoir formuliert wurden, ihre neuscholastische Verhaftung. War es gerade ein Anliegen der Neuscholastik die Lehre des hl. Thomas von Aquin in einer ungeschichtlichen Darstellung zu präsentieren, so wird der Konflikt, der sich nach 1937 zunächst im Orden, dann in der Kirche selbst, manifestierte, verständlich. Eine erste Reaktion auf die Publikation „Une Ecole de théologie: Le Saulchoir“ zeigte eine Gruppe von Dominikanern aus der Toulouser Provinz (sowie einige Mitbrüder aus der Francia). Jener dominikanischen Gruppe von Saint-Maximin, einem intellektuell-geistlichem Zentrum der katholischen Kirche zu Beginn des Jahrhunderts, schlossen sich weitere Theologen an (Jacques Maritain, Louis Gardet, Charles Journet, O. Lacombe). Sie sprechen ebenfalls von Geschichte und Inkarnation, sehen jedoch den christlichen Glauben nicht so radikal

l'encyclique „Humani Generis“ dans les sanctions romaines de 1942: Chenu, Charlier, Draguet, in: RHE 81 (1986) 421–497, hier 472–478.

⁴⁷ Louis Charlier, *Essai sur le problème théologique* (= Bibliothèque Orientations. Sect. scientifique 1), Thuillies 1938.

⁴⁸ Guelluy, *Les Antécédents* (wie Anm. 46) 465.

⁴⁹ Der deutsche Dominikaner Dominikus Koster besprach das Buch in der Theologischen Revue (ThR 38 [1939] 41–48), wobei er angesichts der neuen Erkenntnisse dem Autor Respekt bezeugte, das Buch jedoch nicht für Anfänger der theologischen Wissenschaft empfahl! (48)

der Geschichtlichkeit ausgesetzt. Die Inkarnation manifestiert sich in der Geschichte als Weisheit⁵⁰.

Das Zentrum der Opposition lag jedoch außerhalb Frankreichs, in Rom. Von hier aus sollten dann die lehramtlichen Maßnahmen gegen die Theologen dieser Gruppe erfolgen.

Angelicum: Das Zentrum

Das römische Zentrum der Kritik an der theologischen Richtung von Le Saulchoir hatte innerhalb des Ordens einen Namen: die Ordenshochschule des Angelicums, die sich als Verteidigerin eines „reinen“ Thomismus betrachtete. Die Professorenschaft des Angelicums war tief in der neuscholastischen Tradition verwurzelt. Die Publikation der Schrift *„Une Ecole de théologie: Le Saulchoir“* erregte in Rom unmittelbar Aufsehen, hinzu kam die Herausgabe des ekklesiologischen Werkes *„Chrétiens désunis“* P. Yves Congars im Jahr 1938, das in Rom nicht weniger Unbill erregte. Die Ordensleitung verlangte über die Oberen der Francia einen unmittelbaren Rückzug des Buches von P. Congar⁵¹. In dem Werk P. Charliers, das ebenfalls im Jahr 1938 erschien, sah Rom eine programmatische Verlängerung der Gedanken P. Chenus.

Die Personen

Die meisten der Professoren, unter ihnen der Rektor der Hochschule, P. Michael Browne, waren der neuen Bewegung aus Frankreich feindlich eingestellt. Einige unter ihnen fochten den Kampf öffentlich aus.

Réginald Garrigou-Lagrange

Im Jahr 1938 wurde Chenu nach Rom berufen. Der damalige Ordensgeneral legte ihm eine Liste von fünf Meinungen vor, die es zu widerrufen galt. Diese Thesen waren wahrscheinlich von P. Réginald Garrigou-Lagrange verfaßt. Chenu war sich bewußt, daß diese ordensinterne Maßnahme einen lehramtlichen Prozeß verhindern sollte, weswegen er den Widerruf auch unterzeichnete⁵². Vier der fünf Sätze bezogen sich unmittelbar auf das Programm von *„Une Ecole de théologie: Le Saulchoir“*, während der fünfte Satz

⁵⁰ Die theologischen Gedanken dieser Gruppe erschienen 1951 unter dem Titel *„Sagesse“*, der als Pamphlet gegen *„Une école de théologie: Le Saulchoir“* gerichtet ist; vgl. Jean-Pierre Jossua, *Le Saulchoir revisité: 1937–1983*, in: Chenu, *Une Ecole* (wie Anm. 11) 83–90, hier 87 f.

⁵¹ Vgl. dazu: Etienne Fouilloux, *Les Catholiques et l'unité chrétienne*, Paris 1982, 434–437. Ebenfalls verlangte die Ordenleitung den Rückzug der französischen Übersetzung *„Einheit“* Johann Adam Möhlers (*„L'Unité dans l'Eglise“*), die 1938 in der Reihe *„Unam Sanctam“* erschienen ist.

⁵² So P. Chenu in: Duchesne, *Un théologien en liberté* (wie Anm. 18) 120. Zur Person von P. Garrigou-Lagrange siehe: Gilbert, *Die dritte Scholastik in Frankreich* (wie Anm. 12) 426–429.

sich gegen die ökumenischen Bestrebungen Congars richtete⁵³. Mit dieser Maßnahme zielte das Angelicum gleichfalls auf den belgischen Dominikaner Louis Charlier, der von Chenu auch über die getroffenen Maßnahmen unterrichtet wurde. Zwischen 1938 und 1939 hoffte man immer noch, die Angelegenheit ordensintern regeln zu können. Die meisten Patres des Angelicums waren gegenüber der neuen theologischen Richtung innerhalb des Ordens feindlich eingestellt.

P. Garrigou-Lagrange, ein Pater der Toulouser Provinz, billigte die Attacken, die sein Mitbruder P. Mariano Cordovani gegen die Gruppe um Chenu ritt. P. Garrigou-Lagrange wurde anlässlich der lehramtlichen Maßnahmen gegen die neue theologische Bewegung als offizieller Visitator Roms nach Frankreich entsandt, um die nichtobservanten Konvente zu visitieren. Aus mitbrüderlicher und persönlicher Verbundenheit zu ehemaligen Schülern von ihm, die jetzt im Studienhaus der Pariser Provinz dozierten, ließ er sich bei der Visitation in Le Saulchoir von P. Thomas Philippe vertreten⁵⁴.

P. Rosaire Gagnebet, der wie P. Garrigou-Lagrange der Toulouser Provinz entstammte und ebenfalls Professor am Angelicum war, schrieb 1939 in der *Revue Thomiste* einen Artikel, der sich gegen den „Historizismus“ der neuen Richtung aussprach und insbesondere P. Charlier angriff, während P. Chenu mit keinem Wort erwähnt wurde⁵⁵.

Mariano Cordovani

P. Mariano Cordovani, Theologe des Hl. Offiziums, griff während einer Ansprache im Angelicum 1940 die Ideen P. Chenus öffentlich an, obgleich dessen Name im Vortrag nicht genannt wurde⁵⁶. Dem Vortrag wohnte P. Garrigou-Lagrange bei, der den Ausführungen ostentativ seine Zustimmung gab⁵⁷.

Cordovani unterstellte den theologischen Leitideen Chenus, daß sie den Modernismus wiederaufleben ließen. Der Primat des Glaubens vor der theologischen Systematik führe in seinen Augen zu einem Subjektivismus im Namen der religiösen Erfahrung⁵⁸.

Die Attacke Cordovanis gegen die neue Richtung der Theologie manifestiert einen Paradigmenwechsel innerhalb der Theologie, den die französischen Dominikaner vollzogen. „Es drehte sich also in der Kontroverse um zwei kontrastierende theologische Linien, zwei unterschiedlichen Weisen, die Theologie zu konzipieren, kurz: um zwei theologische Schulen“⁵⁹.

⁵³ Der Text findet sich bei: Guelluy, *Les Antécédents* (wie Anm. 46) 461 Anm. 2.

⁵⁴ Fouilloux, *Le Saulchoir en procès* (wie Anm. 20) 54.

⁵⁵ Vgl. dazu ebd. 53.

⁵⁶ Marc Cordovani, *Per la vitalità della teologia cattolica*, in: *Angelicum* 17 (1940) 133–146.

⁵⁷ Guelluy, *Les Antécédents* (wie Anm. 46) 461.

⁵⁸ Vgl. Cordovani, *Per la vitalità* (wie Anm. 56) 142.

⁵⁹ Gibellini, *Handbuch der Theologie* (wie Anm. 59) 160.

Michael Browne

P. Michael Browne, Rektor des Angelikums, betreute das Dossier P. Louis Charliers. Am 21. September 1938 schrieb er an P. Charlier mit der Bitte, ihm baldmöglichst sein Buch zu senden. Er fixierte ein Treffen auf den 4. November 1939 um 8.30 Uhr. Dieses Treffen wurde, wegen terminlicher Schwierigkeiten des Ordensmeisters, P. Martin-Stanislas Gillet, verschoben; weitere Experten wurden zur Beurteilung des Buches herangezogen (u.a. auch P. Réginald Garrigou-Lagrange). Neben P. Browne trat jetzt noch P. Benoît-Henri Merkelbach als Konsultor auf. Die Gegnerschaft zu diesem Buch wurde seitens Rom auch mit ethnischen Streitigkeiten Belgiens begründet, die zwischen Wallonen und Flamen herrschen⁶⁰.

Als weiterer, allerdings ordensfremder Kritiker gegen P. Charlier, trat P. Charles Boyer SJ, Professor an der Gregorianna und Konsultor des Hl. Offiziums, auf⁶¹.

Mit dieser, mehr ordensintern gelagerten Auseinandersetzung, die die Programmschrift „Une Ecole de théologie: Le Saulchoir“ am 6. Februar 1942 auf den Index der verboten Bücher setzte, endete die erste Periode des Theologenstreits um die neue Richtung aus Frankreich. P. Chenu wurde als Regens abesetzt, ihm folgte, auf Weisung Roms, P. Thomas Philippe nach.

Die Gesellschaft Jesu, die die erste Periode der Auseinandersetzung im Dominikanerorden mehr als stille Betrachter erlebten⁶², wurden zu den hauptsächlichen Trägern der zweiten Periode der Auseinandersetzung um die Richtung der „nouvelle théologie“.

5. Die Weiterentwicklung der „nouvelle théologie“

In der Gesellschaft Jesu

Die Weiterentwicklung der neuen Richtung der Theologie spielte sich hauptsächlich in der Gesellschaft Jesu ab. Ein Zentrum dieser theologischen Richtung in der Gesellschaft Jesu war deren Studienhaus in Lyon-Fourvière. Auch von diesem theologischen Zentrum gingen verlegerische Impulse aus; die patristische Reihe der „Sources chrétiennes“ wurde seit 1942 unter der Leitung von P. Jean Daniélou S.J.⁶³, unter Mitarbeit der Patres Hans Urs von Balthasar und Hugo Rahner und Henri-Irénée Marrou, bei

⁶⁰ „Le P. Richard note que les Pères Flamands de la maison sont contre l'oeuvre et contre l'homme [= Charlier] en bloc.“ Guelluy, *Les Antécédents* (wie Anm. 46) 468.

⁶¹ Siehe ebd. 470–473.

⁶² So schildert P. Garrigou-Lagrange: „Un professeur de la Grégorienne a dit: Ils ne peuvent pas dire que c'est nous qui détruisons la doctrine de saint Thomas, ils la détruisent eux-mêmes.“ Michel Labourdette u.a. (Hrg.), *Dialogue théologique. Pièces du débat* entre „La Revue Thomiste“, d'une part et les R.R.P.P. de Lubac, Daniélou, Bouillard, Fessard, von Balthasar S.J. d'autre part, Saint-Maximin/Var 1947, 7.

⁶³ Der epochemachende Artikel P. Jean Daniélous über den geschichtlichen Aspekt der Theologie findet sich in der Zeitschrift *Etudes: Les orientations présentes de la pensée religieuse*, in: *Etudes* 249, April 1946, 5–21.

Cerf herausgegeben⁶⁴. Henri de Lubac war Hauptschriftleiter der Reihe „Théologie“ bei Aubier-Montaigne in Paris, deren Bände bald einige Berühmtheit erlangen sollten.

Der Jesuitentheologe Henri de Lubac griff in seinem epochemachenden Werk „Le Surnaturel“ die Gnadenkonzeption der Barockscholastik an und legte eine neue Sicht der dynamischen Gnadenkonzeption im thomasischen Werk vor⁶⁵. Diese Sichtweise rief den Protest der (neu)scholastisch denkenden Dominikaner in Frankreich und in Rom hervor.

Die Kritik der Dominikaner

Die Kritik der Dominikaner, die hauptsächlich an der Gnadentheorie de Lubacs ansetzte, kann mentalitätsgeschichtlich als ein Aufflackern der verschiedenen Positionen beider Ordensfamilien im Gnadenstreit des 16. Jahrhunderts betrachtet werden. P. Garrigou-Lagrange konnte sich bei seiner Kritik freier äußern, da er nicht mehr durch ordensinterne Rücksichten und persönliche Affinitäten gebunden war. Seine Kritik an der neuen theologischen Richtung der Gesellschaft Jesu fand ihren literarischen Ausdruck in einem Artikel, der 1946 in der Zeitschrift „Angelicum“ publiziert wurde⁶⁶.

Mit P. Michel Labourdette hatte die römische Position des Angelikums einen Vorposten in Frankreich. Als Schriftleiter der Revue Thomiste, die die Toulousaner Dominikanerprovinz herausgibt, nahm er mehrere Artikel auf, die sich gegen die neue Richtung der Theologie aussprachen. Viele dieser Artikel richteten sich gegen jesuitische Theologen, die sich positiv und eigenständig zu den Anliegen der neuen theologischen Richtung äußerten⁶⁷.

In der Schlußlinie der Zeitschrift Revue Thomiste stehen folgende Autoren und Schriften: P. Jean Daniélou SJ, Henri Bouillard SJ, P. Henri de Lubac SJ, P. Gaston Fessard SJ sowie die Zeitschrift Etudes, die von den Jesuiten geleitet wurde, als auch die Reihe Sources Chrétiennes. Aber auch die Namen des Philosophen Maurice Blondel und des Paläontologen P. Teilhard de Chardin tauchen auf. Die Gegenangriffe der Jesuiten wurden von deren Zeitschrift „Recherche de Science Religieuse“ ausgeführt.

⁶⁴ Diese Reihe wurde seitens Rom beargwöhnt, da man vermutete, daß die Kenntnis der Kirchenväter die Lehrautorität des Aquinaten untergraben könnte, vgl. Michel Labourdette, La théologie et ses sources, in: RTh 46 (1946) 353–371. Zum verlegerischen Projekt der „Sources chrétiennes“: Etienne Fouilloux, La collection „Sources chrétiennes“. Editer les Pères de l’Eglise au XX^e siècle, Paris 1995.

⁶⁵ Henri de Lubac, Le Surnaturel (1946): Etudes historiques. Nouvelle édition avec traduction intégrale des citations latines et grecques ed. M. Sales, Paris 1991. Zur Periode der „Nouvelle théologie“ und dem Werk von Henri de Lubac, siehe dessen Aufzeichnungen: Mémoire sur l’occasion de mes écrits, Paris 1989, besonders 61–80. Zu Person und Werk de Lubacs: Olivier de Berranger, Lubac, in: Jean-Yves Lacoste, Dictionnaire critique de Théologie, Paris 1998, 675–677. Zur gesamten Gnadentheologie de Lubacs siehe: Michael Figura, Anruf der Gnade. Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach Henri de Lubac, Einsiedeln 1979.

⁶⁶ Réginald Garrigou-Lagrange, La nouvelle théologie où va-t-elle?, in: Angelicum 23 (1946) 126–145.

⁶⁷ Vgl. dazu: Dialogue théologique (wie Anm. 62).

Der Punkt, um den sich alles drehte, war die Frage nach dem wissenschaftstheoretischen Status der Theologie. Hierin trafen sich die angegriffenen Jesuitentheologen mit der Gruppe um Le Saulchoir. Die Dominikaner um P. Garrigou-Lagrange dagegen sahen in der neu vorgelegten Gnadenkonzeption die Tendenz eines theologischen Relativismus. Den Frontalangriff auf „de Lubac et compagnie“ führte P. Garrigou-Lagrange, der die neue theologische Richtung als Bastard der Philosophie Maurice Blondels ansah. Auf seine rhetorisch gemeinte Frage, wohin die neue Theologie führe, gab er lakonisch selbst die Antwort: in den Modernismus⁶⁸.

6. Die Enzyklika „Humani Generis“

Die Arbeiten der römischen Dominikaner des Angelicums waren Vorarbeiten, die zur offiziellen Verurteilung der französischen Theologie führten. Die offizielle Demarche ging in mehrere Etappen vor sich: Anzeige beim Hl. Offizium, Qualifizierung der beandstandeten Aussagen, Entscheid der Konsultatoren, Entscheid der Kardinäle, päpstliche Zustimmung zur Verurteilung. In der Zeit, da das Verfahren um Chenu, Congar, Charlier nicht mehr ordensintern zu regeln möglich gewesen ist, die Attacken gegen die Jesuitentheologen der Hochschule Lyon-Fourvière hinzukamen, erschien im *Osservatore Romano* ein Artikel, der die von Rom beanstandete französische Richtung als „nouvelle théologie“ bezeichnete; eine Bezeichnung, die sich in der Folgezeit für unsere Gruppe von Theologen einbürgerte⁶⁹.

Die von Papst Pius XII. am 12. August 1950 veröffentlichte Enzyklika *Humani Generis* unterzog die neuen Tendenzen, die sich in der theologischen Wissenschaften zeigten, ohne Namen zu nennen, einer Kritik⁷⁰.

Die Gruppe der Dominikanertheologen um P. Chenu war zerschlagen. Der kleine Arbeitskreis von Le Saulchoir mußte „seine Tore dichtzumachen“.

⁶⁸ „Où va la nouvelle théologie? Elle revient au modernisme. Parce qu'elle a accepté la propositions qui lui était faite: celle de substituer à la définition traditionnelle de la vérité: *adaequatio rei et intellectus*, comme si elle était chimérique, la définition subjective: *adaequatio realis mentis et vitae*“ (R. Garrigou-Lagrange, *La nouvelle théologie, où va-t-elle?*, [wie Anm. 66], 143). Eine sachlich ruhige Stellungnahme auf diesen Angriff leistete der Rektor des Institut Théologique in Toulouse, Bruno de Solages, der in einem Artikel P. Garrigou-Lagranges Widersinn („contre-sens“) widerlegte und die inkriminierten Zitate de Lubacs, Fessards und Bouillards in den richtigen Textzusammenhang stellte. Vgl. Bruno de Solage, *Pour l'honneur de la Théologie. Les contre-sens du R. P. Garrigou-Lagrange*, in: *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 48 (1947) 65–84.

⁶⁹ Pietro Parente, *Nuove tendenze teologiche*, in: *L'Osservatore Romano*, 10. Februar 1942.

⁷⁰ DH 3875–3899. Als erläuternder Kommentar kann die Position von Pietro Parente gelesen werden, vgl. ders., *Annotiones*, in: *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 31 (1942) 184–188. Leitmotivisch klingt die Verurteilung der neuen Theologie bereits im ersten Satz an: „*Illa novorum in dies inventorum affectatio quam modernismum vocitamus etiam inter sacrarum disciplinarum cultores dubitationem perturbationemque invexit haud sane spernendum. Nam scholasticam doctrinam et viam iam a Sancto Thoma eiusque commentatoribus tritam vehementer oppugnari coeptum atque in contemptum haberi.*“ (184)

chen“, die Atmosphäre wurde, nach Bekunden P. Chenus, „unerträglich“⁷¹. Die Patres Chenu, Congar und Féret wurden ihrer Lehrstühle enthoben und durften nicht mehr dozieren. Die (neu)scholastisch ausgerichtete Gruppe innerhalb des Ordens um das Angelicum und P. Garrigou-Lagrange trugen einen Sieg davon.

Pietro Parente beurteilte – in unmittelbarer Zeitgenossenschaft zum Erscheinen der Enzyklika – ihre Intention wie folgt: „Abgesehen von dem polemischen Tonfall sind die kritischen Bemerkungen der Dominikaner im wesentlichen gerechtfertigt: ... Die Enzyklika erkennt mit großer Genauigkeit diese Form des dogmatischen Relativismus und verurteilt sie“⁷².

Arbeiterpriester

Der Orden erlebte nach dem Erscheinen der Enzyklika *Humani Generis* nochmals ein Beben, das ihn im Innersten erschütterte und als eine Konsequenz der „nouvelle théologie“ in pastoraler Hinsicht gelten kann: das Experiment der Arbeiterpriester in Frankreich.

P. Chenu, der seine Kontakte zur J.O.C. pflegte, gilt ebenso als einer der theologischen Befürworter der Bewegung der Arbeiterpriester⁷³. Das Experiment, das er als Anliegen der Zusammenführung von Arbeiterschaft und katholischer Kirche sah und begleitete, war für ihn ein geschichtlicher Ausdruck der von ihm geforderten Solidarität des Wortes Gottes mit den Zeichen der Zeit.

Le Saulchoir war ein Treffpunkt der dominikanischen Theologie, die eine Politik der „théologie engagée“ verfolgte, und der katholischen Arbeiterschaft. Ein weiterer Dominikaner, P. Jacques Loew, der aus der Gruppe um „Economie et humanisme“ stammte, die sich in der Lyoneser Provinz um P. Louis-Joseph Lebreton bildete, gründete im Jahr 1941 die „Fondation dominicaine de la Mission de Marseille“ mit dem Ziel „den Kontakt mit den Massen wiederzufinden“⁷⁴.

Auch dieses Experiment, seitens Rom stark kommunistischer Tendenzen verdächtigt, wurde vom Ordensmeister, P. E. Suarez, auf Druck Roms im Jahr 1954 zerschlagen. Die Patres Chenu, Féret und Congar wurden auf Weisung des P. Ordensmeister außerhalb von Paris assigniert⁷⁵.

7. Der Ertrag der Auseinandersetzung

Die Arbeit der frankophonen Theologen der „nouvelle théologie“ war ein Versuch, den engführenden Rahmen der neuscholastischen Theologie, die bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts bestimmend wirkte, zu sprengen. An

⁷¹ Duchesne, *Un théologien en liberté* (wie Anm. 18) 130 f.

⁷² Pietro Parente, *La teologia*, Rom 1952, 68.

⁷³ Vgl. zum Pastorexperiment der Arbeiterpriester: Leprieur, *Quand Rome condamne* (wie Anm. 34).

⁷⁴ Ebd. 25.

⁷⁵ Für die chronologischen Abläufe dieser Zeit siehe: Ebd. 75–107.

der systematischen Fragestellung zeigt sich eine gewisse Nähe zu den Anliegen der Tübinger Schule (Geschichtlichkeit, patristisches Erbe, personales Denken), deren Weiterentwicklung im 19. Jahrhundert ebenfalls durch das Aufkommen der Neuscholastik unterbunden wurde.

Der Dominikanerorden erlebte die Zeit vor dem Konzil als eine Zeit starker Spannungen. Es ist geradezu natürlich, wenn ein Orden, dessen Selbstverständnis sowohl in theologischer Wissenschaft als auch in pastoraler Praxis liegt, in Zeiten des Umbruchs sowohl Vertreter einer klassischen Richtung als auch Vertreter einer Richtung, die nach neuen Wegen suchte, zu seinen Mitgliedern zählt. Da das Erbe der thomasischen Theologie ein besonderer Charakterzug des Dominikanerordens ist, erstaunt es nicht, in seinen Reihen Kritiker einer neuen Thomaslektüre zu sehen.

Viele Fragen und Antworten der Dominikanertheologen der „nouvelle théologie“ finden sich im II. Vatikanum bestätigt. Die Patres Chenu und Congar waren als theologische Periti zum Konzil geladen⁷⁶.

Das vernichtende Urteil P. Garrigou-Lagrange über die Tendenzen der „nouvelle théologie“ wurde gesamtkirchlich revidiert. Die heutige Theologiegeschichte sieht das Unternehmen der „nouvelle théologie“ positiv und wertet es als Wegbereiter des II. Vaticanums⁷⁷. Die historisch-kritischen Thomastudien erhielten neuen Auftrieb⁷⁸.

Schaut man auf die nachkonziliaren Spannungen, die sich um die Interpretation der Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt ergeben, so lehrt die Periode der „nouvelle théologie“, daß das Ringen um die Wahrheit des Evangelium immer ein geschichtliches ist, wobei das geoffenbarte Wort und die „Zeichen der Zeit“ die beiden Pole dieser Auseinandersetzung, die dem Volk Gottes aufgetragen ist, bilden⁷⁹.

⁷⁶ Vgl. Norbert Hausman, *Le Père Yves Congar au Concile Vatican II*, in: NRT 120 (1998) 267–281.

⁷⁷ So schreibt Robert Aubert rückblickend über die „nouvelle théologie“: „Wenn man versuchen würde mit einem kurzen Nachwort die theologische Bewegung auf den Punkt zu bringen, wie sie sich in einem etwas übermäßigen Aufbrausen um 1950 dargestellt hat, als die Enzyklika *Humani Generis* den Beginn jener absteigenden Linie markierte, die die letzten Jahre des Pontifikates Pius' XII. bestimmte, dann könnte man sagen, daß diese theologische Bewegung, die von einer zweifachen Sorge durchdrungen war, nämlich jener der Rückkehr zu den Quellen und jener anderen der Öffnung für die moderne Welt, sich genau auf der Leitlinie dessen ansiedelte, was immer diejenige der Theologie und der Kirche sein muß“ (zit. nach: Gibellini, *Handbuch der Theologie* [wie Anm. 17] 165).

⁷⁸ Vgl. Serge-Thoma Bonino, *Saint Thomas au XX^e siècle. Actes du colloque du Centenaire de la „Revue thomiste“*. 25–28 mars 1993, Paris 1994.

⁷⁹ In einem Rückblick auf die Publikation der Schrift „*Une Ecole de théologie: Le Saulchoir*“ im Jahr 1985 schreibt P. Chenu folgendes: „Un vocable, absent de mon Ecole de théologie, sinon dans une évocation prophétique des „signes de temps“ (...), désigne le sujet de cette théologie: le Peuple de Dieu.“ Chenu, *Une Ecole* (wie Anm. 11) 176.