

APPROCHES COMPARATISTES À VATICAN II  
À PARTIR DES CONSTITUTIONS  
SUR LA LITURGIE (SC) ET  
SUR L'ÉGLISE DANS LE MONDE DE CE TEMPS (GS)

KOMPARATISTISCHE ZUGÄNGE ZUM II.  
VATICANUM IM AUSGANG DER KONSTITUTIONEN  
ÜBER DIE LITURGIE (SC) UND  
ÜBER DIE KIRCHE IN DER WELT VON HEUTE (GS)<sup>1</sup>

Michael QUISINSKY

**Introduction : Pourquoi et comment adopter un regard comparatiste sur Vatican II ? / Einleitung : Warum und auf welche Weise soll man das II. Vaticanum komparatistisch betrachten ?**

Wenn mit dem II. Vaticanum die Kirche einem Wort Karl Rahners zufolge endgültig zu einer Weltkirche wurde<sup>2</sup>, so ging dies einher

---

<sup>1</sup> Cette contribution qui pose la problématique de l'ouvrage est le résultat de la fusion de deux exposés présentés séparément lors du colloque lui-même. Dans sa seconde partie, elle fait jouer les croisements des regards des théologiens germanophones et francophones principalement à propos de *Gaudium et spes* : « Quelle Église ? – Quel monde ? » Mis à part quelques exceptions, la littérature parue entre-temps n'a pas pu être intégrée. Voir néanmoins, dans un sens « comparatiste », M. QUISINSKY, « Vatican II – Un concile de la Tradition. La foi de l'Église entre histoire et présent, dogme et pastorale », in : F.-X. AMHERDT (éd.), *Vatican II : quel avenir ? Évangile et culture, paroisses et ministère*, coll. « Théologie pratique en dialogue », n. 42, Fribourg, Academic Press, 2016, p. 77-192.

<sup>2</sup> « Das II. Vatikanische Konzil ist in einem ersten Ansatz, der sich erst tastend selber zu finden sucht, der erste amtliche Selbstvollzug der Kirche *als Weltkirche* » (K. RAHNER, « Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils », in : *Karl Rahner Sämtliche Werke*, Bd. 21/2 : *Das Zweite Vatikanum*. Beiträge zum Konzil und seiner Interpretation. Bearbeitet von G. WASSILOWSKY, Freiburg im Breisgau, Herder, 2013, S. 970-981, hier S. 971).

mit einer neuen Sensibilität für die jeweiligen Ortskirchen. Als konziliare Geschehen, das die gesamte Kirche in ihren unterschiedlichsten kulturellen und gesellschaftlichen Einbettungen umfasste, vereinen so das II. Vaticanum, seine Vorbereitung und seine Rezeption Universalität und Konkretheit als Konstitutionsgrößen von Katholizität, die es nicht ohne Kontextualität gibt.<sup>3</sup>

Auf diese Weise prägt das II. Vaticanum mit seinem Stil Kirche und Theologie der Gegenwart grundlegend, wenngleich gegenüber der Zeit des Konzils selbstredend neue Frage- und Antworthorizonte ins Blickfeld der Universalkirche wie der Ortskirche getreten sind.

Wenn dabei im Gefolge des II. Vaticanums von der Kirche die Rede ist, so geschieht dies in einer geradezu paradoxen Weise: schließlich hat das Konzil dergestalt über die Kirche geredet, dass diese gerade nicht selbst im Mittelpunkt steht. Sie ist Kirche besonders und eigentlich dann, wenn sie über sich hinaus verweist und Gott und den Menschen in den Mittelpunkt ihres Lebens und Denkens stellt. Papst Franziskus bringt diese Grunddimension von Kirchesein auf den Punkt, wenn er die Kirche daran erinnert, dass ihre eigentliche Aufgabe in einer Dezentrierung besteht, die sie immer wieder neu an existenzielle Peripherien<sup>4</sup> führt und von dorthier immer neu in das « Geheimnis des fleischgewordenen Wortes » und das « Geheimnis des Menschen » (vgl. *GS*, Nr. 22) hineinzufinden lernt. Nur erwähnt

---

<sup>3</sup> Das Zusammenspiel der konstitutiven Verschränkung von Katholizität und Kontextualität wird nun auch grundlegend expliziert in : M. LAMBERIGTS, G. ROUTHIER, P. RUBENS FERREIRA OLIVEIRA, C. THEOBALD, D. BOSSCHAERT (Hg.), *50 ans après le Concile Vatican II. Des théologiens du monde délibèrent*, Vatikanstadt, Libreria Editrice Vaticana, 2015, S. 98ff. (= Kapitel 3, Abschnitt 3). Vgl. auch ebd., S. 44ff. (= Kapitel 1, Abschnitt 12) zur Katholizität sowie ebd., S. 43 (= Kapitel 1, Abschnitt 11) und S. 100ff. (= Kapitel 3, Abschnitt 3) zu Eucharistie bzw. Liturgie.

<sup>4</sup> Zu diesem Motiv, s. u.a. J. M. BERGOGLIO, « Wider den kirchlichen Narzissmus – eine Besinnung », *Schweizerische Kirchenzeitung* 181 (2013), Nr. 15-16, S. 237 (online sous <<https://www.kath.ch/skz>>).

werden kann an dieser Stelle, dass eine von Papst Franziskus initiierte « Konzilshermeneutik der Barmherzigkeit » in Zukunft für Kirche und Welt in hohem Maße perspektiveneröffnend sein dürfte.<sup>5</sup>

Si l'on doit donc toujours considérer Vatican II dans son ensemble, on ne peut pas le faire sans regarder de près ses différents documents. Vu la grande quantité de textes produits par le dernier concile – sans parler des innombrables textes qui témoignent de l'implication de toute l'Église dans la préparation et la réception de Vatican II –, cela ne peut se faire sans un choix qui doit, certes, se réaliser à l'horizon de l'ensemble de l'événement et du corpus conciliaire. Les première et dernière constitutions de Vatican II – *Sacrosanctum concilium* et *Gaudium et spes* – démontrent au mieux ce « décentrement » paradoxal de l'Église : en parlant de l'Église, on parle, au fond, de Dieu et de l'homme. Ce faisant, on suit une intuition majeure du concile, à savoir une interférence permanente et incontournable de la vie et de la pensée chrétiennes. Il paraît donc particulièrement prometteur de considérer les constitutions sur la liturgie et sur l'Église dans le monde de ce temps non pas seulement en elles-mêmes, mais aussi dans leur rapport mutuel. Ainsi, Patrick Prétot affirme qu'« [i] semble possible de dire que la constitution sur la liturgie est à la fois "pastorale" et "dogmatique". Cette remarque factuelle entraîne sans doute des conséquences sur la manière d'appréhender les quatre grandes constitutions [de Vatican II] et invite en particulier à penser une articulation entre *GS* et *SC*. Il y aurait là un champ de travail prometteur dans un temps où la vie chrétienne a tendance à être atomisée »<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Weiterführende Überlegungen hierzu konnten aufgrund der in Anm. 1 genannten Chronologie nicht eingearbeitet werden (vgl. aber eine erste Skizze bei M. QUISINSKY, « Das Zweite Vatikanische Konzil – eine aufgestossene Pforte. Das Ende des Konzilsblogs und der Beginn einer neuen Rezeptionsphase », *Schweizerische Kirchenzeitung* 184 [2016], S. 120-122.127-128, bes. S. 127f.).

<sup>6</sup> P. PRÉTOT, « La constitution sur la liturgie : une herméneutique de la Tradition liturgique », in : P. BORDEYNE – L. VILLEMEN (éd.), *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXI<sup>e</sup> siècle*, coll. « Cogitatio Fidei », n. 254, Paris, Cerf, 2006, p.

Dieser Zusammenhang zwischen *GS* und *SC* stellt einen ersten Ausgangspunkt unseres Zugangs zum Konzil dar. Dabei zeigt sich die Bedeutung des eingangs über die Kirche Gesagten, hat doch Massimo Faggioli auf die ekklesiologische Dimension von *SC* hingewiesen und dabei v.a. deren komplexen Zusammenhang mit *LG* bzw. den in der Kirchenkonstitution behandelten Themen untersucht. Dabei macht er in *SC* auch « eine [...] versöhnte [...] und vereinigende [...] Vision der Kirche, des christlichen Lebens, der existenziellen Lage der Gläubigen in der Welt und der Koexistenz von Kirche und Welt »<sup>7</sup> aus. Damit nennt er einige der Hauptthemen von *GS*, der anderen Kirchenkonstitution des Konzils. Im Anschluss an Patrick Prétot und Massimo Faggioli kann man deshalb die Hypothese formulieren, dass eine miteinander verschränkte Interpretation beider Konstitutionen die genannten Diskussionen in neue Horizonte hinein überführen und so zu neuen Perspektiven nicht nur für das Verständnis dieser Konzilsdokumente, sondern für die Hermeneutik des gesamten Textcorpus des II. Vaticanums und seiner Rezeption gelangen kann.<sup>8</sup> Eine solcherlei umfassende Historisierung

---

17-34, ici p. 31. Voir aussi M. KLÖCKENER – B. KRANEMANN (éds.), *Gottesdienst in Zeitgenossenschaft. Positionsbestimmungen 40 Jahre nach der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Fribourg, Academic Press, 2006.

<sup>7</sup> M. FAGGIOLI, *Sacrosanctum Concilium. Schlüssel zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Mit einem Vorwort von Benedikt Kranemann, Freiburg im Breisgau, Herder, S. 133f. (= IDEM, *True Reform. Liturgy and Ecclesiology in Sacrosanctum Concilium*, Collegeville, Pueblo Books, 2012, S. 95).

<sup>8</sup> Seit dem *Motu proprio Summorum Pontificum* PAPST BENEDIKTS XVI. (2007) ist die lebhafteste theologische Debatte, die die « pastorale » und die « dogmatische » Dimension verbindet, teilweise nochmals in eine neue Richtung gegangen, wobei dies wiederum je nachdem, ob es sich um den französischen oder deutschen Sprachraum handelt, mit z.T. gewichtigen Unterschieden erfolgt. Vgl. zu diesem Themenfeld A. GRILLO, *Oltre Pio V. La riforma liturgica nel conflitto di interpretazioni*, Reihe « Nuovi saggi Queriniana », Nr. 88, Brescia, Queriniana Edizioni, 2007 ; IDEM, « Riflessioni e domande. Il *motu proprio* di Benedetto XVI *Summorum pontificum* e la sua recezione », *Il Regno* 14 (2007), S. 434-439 (dt. : « Ende der Liturgiereform ? Das *Motuproprio Summorum pontificum* », *Stimmen der Zeit* 132 (2007), S. 730-740 ; M. KLÖCKENER, « Wie Liturgie verstehen ? Anfragen an das

des II. Vaticanums ermöglicht es in besonderer Weise, je hier und heute das *aggiornamento* nicht etwa des Konzils, sondern des durch ihn bezeugten Glaubens zu verwirklichen. Das eigentliche Interesse einer solchen ineinander verschränkten Interpretation besteht vor diesem Hintergrund in jener « katholischen » Komplementarität zwischen verschiedenen Positionen und (theologischen) « Orten » (im doppelten Wortsinn), die sich gegenseitig ergänzen und bereichern können. Es ist dies eine Exemplifizierung der « Pastoralität »<sup>9</sup>, die das II. Vaticanum und in dessen Folge christliches Leben und Denken « in der Welt von heute » in ihrem Streben nach Katholizität kennzeichnet.

Comment faut-il aujourd'hui, cinquante ans après Vatican II, aborder les enjeux d'un concile qui n'a jamais cessé de faire débat ? On pourrait répondre avec les mots de Paul VI prononcé dans son encyclique *Ecclesiam suam* : « L'Église doit entrer en dialogue avec le monde dans lequel elle vit. L'Église se fait parole ; l'Église se fait message ; l'Église se fait conversation » (*Ecclesiam suam*, n. 67)<sup>10</sup>. Plus exactement, il s'agit d'un « dialogue du salut » (*Ecclesiam suam*, n. 73). Il s'agit là de l'horizon théologique de toute quête de catholicité qui caractérise la vie et la pensée chrétiennes<sup>11</sup>. Par conséquent, c'est aussi le but ultime du « comparatisme », et donc des

---

*Motu proprio Summorum Pontificum* Papst Benedikts XVI. », *Archiv für Liturgiewissenschaft* 50 (2008), S. 268-305. In einen größeren Zusammenhang sind entsprechende Diskussionen auch eingebettet in M. STUFLESSER (Hg.), *Sacrosanctum Concilium. Eine Relecture der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Reihe « Theologie der Liturgie », Nr. 1, Regensburg, Pustet, 2011.

<sup>9</sup> C. THEOBALD, *La réception du Concile Vatican II*, Bd. 1 : *Accéder à la source*, Reihe « Unam sanctam. Nouvelle série », Paris, Cerf, 2009, besonders Kapitel 3 bis 5.

<sup>10</sup> Voir P. WALTER, « Aufrichtiger und geduldiger Dialog », in : M. DELGADO – M. SIEVERNICH (éds.), *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2013, p. 81-100, ici p. 82-89.

<sup>11</sup> K. SCHELKENS, « From Dualism to Purity. In Defence of a "Catholic Reading" of the Second Vatican Council », in : M. QUISINSKY – IDEM – F.-X. AMHERDT (éds.),

croisements de perspectives francophones et germanophones, pastoraux et systématiques, catholiques et autres.

Au carrefour des espaces linguistiques et traditions confessionnelles, la Suisse est particulièrement vouée à cette rencontre en profondeur qui permet d'éviter une « atomisation » de la vie et de la pensée chrétiennes<sup>12</sup>. Car qui dit « comparatisme » ne part pas d'un *no man's land*. Au sein de la catholicité, le comparatisme doit être conscient de son enracinement pour pouvoir être une rencontre en profondeur. Rien ne saurait mieux montrer cela qu'un regard sur la Suisse à l'époque du concile. L'un des théologiens-« passeurs » entre deux espaces linguistiques<sup>13</sup>, mais aussi entre les théologies catholique et protestante, ainsi qu'entre théologie et culture était Hans Urs von Balthasar, qui ne fut pourtant pas impliqué dans les travaux conciliaires<sup>14</sup>.

---

« *Theologia semper iuvenescit* ». *Études sur la réception de Vatican II offertes à Gilles Routhier*, coll. « Théologie pratique en dialogue », n. 39, Fribourg, Academic Press, 2013, p. 19-51.

<sup>12</sup> S. A. BÜNKER, « Vergleichende Pastoraltheologie in der Schweiz. Ein notwendiger Aufbruch », *Schweizerische Kirchenzeitung* 181 (2013), p. 240-242 (online sous <<https://www.kath.ch/>>).

<sup>13</sup> Au sens évoqué dans l'éditorial ci-dessus.

<sup>14</sup> Cf. P. HENRICI, « Hans Urs von Balthasar und das Zweite Vatikanische Konzil », in : G. BEDOUELLE – M. DELGADO (éds.), *La réception du Concile Vatican II par les théologiens suisses. Die Rezeption des II. Vaticanums durch Schweizer Theologen*, coll. « Studia Friburgensia », n. 111, « Series historica », n. 7, Fribourg, Academic Press, 2011, p. 99-111. Voir aussi la lettre de Hans Urs von Balthasar à Julius Döpfner du 5 mars 1959, in : G. TREFFLER (éd.), *Julius Kardinal Döpfner. Konzilstagebücher, Briefe und Notizen zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, coll. « Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising », n. 9, Regensburg, Schnell & Steiner, 2006, p. 59-63. Voir désormais également S. MOKRY, *Kardinal Julius Döpfner und das Zweite Vatikanum. Ein Beitrag zur Biografie und Konzilsgeschichte*, coll. « Münchener Kirchenhistorische Studien. Neue Folge », n. 3, Stuttgart, Kohlhammer, 2016, p. 213-215.

À Fribourg même, la présence de Charles Journet, nommé cardinal pendant le concile, rappelle le rôle important de théologiens individuels et leur capacité de synthèse et d'inspiration, même s'il faudrait étudier de plus près quel fut l'impact des thèses du théologien genevois-fribourgeois au-delà du cercle de ses proches, de Jacques Maritain à Giovanni Battista Montini, futur Paul VI<sup>15</sup>. C'est encore à Fribourg que le futur évêque de Mayence, Hermann Volk, a défendu sa thèse philosophique sur Karl Barth, devenant par là même un des spécialistes de l'œcuménisme dans l'espace germanophone. Toujours à Fribourg, la fondation de la « Conférence catholique pour les questions œcuméniques » par Johannes Willebrands, sous la protection de Mgr François Charrière en 1952<sup>16</sup>, montre l'impact des réseaux internationaux pour les préparations et le déroulement de Vatican II. Ainsi, on ne saurait sous-estimer le rôle d'un Johannes Feiner, théologien de Coire, et dont l'importance pour l'œuvre œcuménique de Vatican II est beaucoup plus profonde que ses activités « de deuxième rang » ne le laissent penser à première vue<sup>17</sup>. Ainsi, dans

---

<sup>15</sup> ISTITUTO PAOLO VI (éd.), *Montini, Journet, Maritain: une famille d'esprit. Journées d'étude Molsheim, 4-5 juin 1999*, coll. « Pubblicazioni dell'istituto Paolo VI », n. 22, Brescia, Ed. Studium, 2000 ; J.-P. TORRELL, « Présence de Journet à Vatican II », in : P. CHENAUX (éd.), *Charles Journet (1891-1975). Un théologien en son siècle*, Fribourg / Paris, Éd. Universitaires / Mame, 1992, p. 41-68 ; M. ROSSIGNOTTI JAEGGI – G. BOISSARD (éds.), *Charles Journet, un témoin du XX<sup>e</sup> siècle. Actes de la semaine théologique de l'Université de Fribourg, 8-12 avril 2002*, Les Plans-sur-Bex, Parole et Silence, 2003 ; G. BOISSARD, *Charles Journet (1891-1975)*, Paris, Salvator, 2008 ; P. CHENAUX, « Charles Journet et Vatican II », in : G. BEDOUELLE – M. DELGADO (éds.), *La réception du Concile Vatican II par les théologiens suisses*, p. 13-24.

<sup>16</sup> P. DE MEY, « Précurseur du Secrétariat pour l'Unité : le travail œcuménique de la "Conférence Catholique pour les questions œcuméniques" (1952-1963) », in : G. ROUTHIER – P.J. ROY – K. SCHELKENS (éds.), *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau. La réception des mouvements préconciliaires par le Concile Vatican II*, coll. « Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique », n. 95, Louvain-la-Neuve, Collège Érasme, 2011, p. 271-308.

<sup>17</sup> M. QUINSKY, « Feiner, Johannes », in : IDEM – P. WALTER (éds.), *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil* (cité *Personenlexikon*), Freiburg im Breisgau, Herder, 2013<sup>2</sup>, p. 103.

un croisement de perspectives trilingue – français, allemand, italien –, Feiner a joué un rôle primordial pour l'introduction de la notion de la « hiérarchie des vérités » dans les textes de Vatican II<sup>18</sup>.

En quelque sorte, la Suisse était déjà, à l'époque du concile, un laboratoire sur le chemin « vers une catholicité œcuménique »<sup>19</sup>. Ceci est le résultat de la notoriété de théologiens protestants comme Karl Barth et Oscar Cullmann. Si Barth n'était pas présent à Vatican II, sa théologie, elle, l'était, et par l'impact des questions qu'elle a soulevées et par le biais de théologiens qui se sont initiés à sa théologie<sup>20</sup>, comme ce fut le cas pour le jeune professeur suisse de Tübingen Hans Küng<sup>21</sup>. En ce qui concerne Cullmann, il était professeur à Paris et Bâle et par là même présent dans les deux espaces linguistiques, et en tant qu'observateur non-catholique à Vatican II une voix influente du protestantisme (en soi certes assez différenciée) au concile<sup>22</sup>. Son disciple Lukas Vischer, pasteur près de Schaffhouse avant de devenir secrétaire de la commission « Foi et Constitution » du Conseil œcuménique des Églises à Genève, représente au mieux l'œcuménisme mondial qui n'existe pas sans enracinement local,

---

<sup>18</sup> T.F. STRANSKY, « Paul VI and the Delegated Observers/Guests to Vatican Council II », in : ISTITUTO PAOLO VI (éd.), *Paolo VI e l'ecumenismo. Colloquio internazionale di studio Brescia 25-26-27 settembre 1998*, coll. « Pubblicazioni dell'istituto Paolo VI », n. 23, Brescia, Ed. Studium, 2001, p. 118-158, ici p. 147.

<sup>19</sup> F.-X. AMHERDT – P. GONZALEZ – M. HOEGGER – H. PAIK (éds.), *Vers une catholicité œcuménique? Actes du colloque « Ensemble et divers. Vers une catholicité œcuménique? »*, coll. « Théologie pratique en dialogue », n. 38, Fribourg, Academic Press, 2013.

<sup>20</sup> G. ROUTHIER, « L'ombre de Karl Barth à Vatican II », in : G. BEDOUELLE – M. DELGADO (éds.), *La réception du Concile Vatican II par les théologiens suisses*, p. 25-49.

<sup>21</sup> M. QUISINSKY, « Küng, Hans », in : IDEM – P. WALTER (éds.) *Personenlexikon*, p. 157-158.

<sup>22</sup> M. QUISINSKY, « Cullmann, Oscar », in : IDEM – P. WALTER (éds.), *Personenlexikon*, p. 84-85 ; K. FRÖHLICH – M. SALLMANN (éds.), *Zehn Jahre nach Oscar Cullmanns Tod. Rückblick und Ausblick*, Zürich, Theologischer Verlag, 2012.



comme le montre par exemple sa collaboration postconciliaire avec Johannes Feiner<sup>23</sup>.

La Suisse étant un carrefour de langues, cultures et mentalités qui dépassent ses frontières, nous n'allons pas nous limiter à une approche « suisse », mais adopter plutôt une perspective « franco-allemande » au sens large du terme. Regarder le concile dans son ensemble ne suppose donc pas seulement une question initiale précise, telle que nous l'avons identifiée avec l'interférence des documents *SC* et *GS*, mais aussi un point de départ concret qui permet d'inscrire l'*aggiornamento* de l'Église universelle dans une dynamique au sein d'une Église locale, et vice versa. On l'aura compris : avant même de pouvoir établir une critériologie adéquate, un regard « comparatiste », situé concrètement, permet de saisir théologiquement les enjeux qui résultent des innombrables interférences personnelles, relationnelles, institutionnelles et spirituelles à l'œuvre à Vatican II. C'est ce que cette contribution s'efforce d'entreprendre.

Um vor diesem Hintergrund die genannten Frage- und Antworthorizonte auszuleuchten, werden in diesem Beitrag in exemplarischer Weise zunächst komparatistische Überlegungen zur Konziliarität (1.) vorgelegt, wobei zunächst das II. Vaticanum als Realisierung der Konziliarität (1.1) und sodann Aspekte von Kontextualität (am Beispiel des liturgischen Gesangs) (1.2) und Katholizität (1.3) in den Blick genommen werden<sup>24</sup>. In einem zweiten Schritt wird darauf aufbauend die Rolle der Kirche in der Welt von heute untersucht (2.). Hierfür gilt es zunächst, die Eigenart der Pastoralkonstitution

---

<sup>23</sup> M. QUINSKY, « Vischer, Lukas », in : IDEM – P. WALTER (éds.), *Personenlexikon*, p. 279-280 ; J. FEINER – L. VISCHER (éds.), *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1973.

<sup>24</sup> Die Wahl der Sprache der jeweiligen Abschnitte ist nicht zuletzt auch geprägt vom Bestreben, « deutsche » Sachverhalte in französischer Sprache und umgekehrt darzustellen.

zu charakterisieren (2.1), um sodann deutsch-französische Unterschiede (2.2) und Gemeinsamkeiten (2.3) herauszuarbeiten, die sowohl universal- als auch ortskirchlich von grundlegender Bedeutung sind. Dies geschieht in der Überzeugung, dass es neben und jenseits konzeptueller Grundlegungen, die in diesem Zusammenhang nicht entfaltet werden können, deswegen aber nicht weniger bedeutend sind, eines an konkreten Fragestellungen ausgerichteten komparatistischen Zugangs zu dem « Weltereignis » Konzil<sup>25</sup> bedarf, das weltweit zu einem je eigen akzentuierten « *Aggiornamento vor Ort* »<sup>26</sup> geführt hat.

## 1. L'Église et la conciliarité

### 1.1 Vatican II : une réalisation de la conciliarité

#### 1.1.1 Un concile dans l'histoire de la vie de l'Église

Spécialiste du concile de Trente et de sa réception dans le ministère épiscopal milanais du *protector Helvetiae* Charles Borromée<sup>27</sup>, Angelo Giuseppe Roncalli<sup>28</sup> était conscient de l'impact d'un concile, et

---

<sup>25</sup> M. PLATE, *Weltereignis Konzil. Darstellung, Sinn, Ereignis*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1966.

<sup>26</sup> M. QUINSKY, « *Aggiornamento vor Ort* – Christliches Leben und Denken in der Welt von heute und morgen », in : M. WIJLENS (Hg.), *Die wechselseitige Rezeption zwischen Ortskirche und Universalkirche. Das Zweite Vatikanum und die Kirche im Osten Deutschlands*, Reihe « Erfurter Theologische Schriften », Nr. 46, Würzburg, Echter Verlag, 2014, S. 125-149.

<sup>27</sup> M. DELGADO (éd.), *Karl Borromäus und die katholische Reform. Akten des Freiburger Symposiums zur 400. Wiederkehr der Heiligsprechung des Schutzpatrons der katholischen Schweiz, Freiburg Schweiz 24.-25. April 2009*, coll. « Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte », n. 13, Freiburg, Academic Press / Stuttgart, Kohlhammer, 2010.

<sup>28</sup> K. SCHELKENS – J. METTEPENNINGEN, Art. « Johannes XXIII. », in : M. QUINSKY – P. WALTER (éds.), *Personenlexikon*, p. 143-145.

plus généralement de la conciliarité sur la vie de l'Église<sup>29</sup>. Lombard bien enraciné dans le catholicisme de sa région natale, Roncalli a pu apprendre les impacts des contextes différents, et plus généralement de la contextualité, sur la foi vécue lors de ses ministères en Bulgarie, en Grèce, en Turquie et à Paris. Pasteur dans l'âme, son ministère épiscopal en tant que patriarche de Venise, puis son élection comme pape Jean XXIII lui ont permis de saisir cette catholicité qui marque aussi bien une Église locale que l'Église universelle. L'*aggiornamento* voulu par Jean XXIII en convoquant peu après son élection papale le concile Vatican II, et dont il a préparé la notion dans les différentes étapes de sa vie et de son ministère<sup>30</sup>, comprend donc tout naturellement les dimensions de conciliarité, contextualité et catholicité.

Certes, cela fait partie du « mystère Roncalli »<sup>31</sup> que dans la vie et l'œuvre du pape, ces dimensions soient bien plus à l'œuvre de manière implicite qu'explicite. De plus, on ne peut pas réduire la compréhension de Vatican II à ce qu'en dit le pape qui l'a convoqué, notamment dans ses discours programmatiques. Car très vite, la parole donnée à l'Église universelle, à travers les pasteurs des Églises locales, a engendré une dynamique propre. Rien ne saurait mieux illustrer cela que la discussion sur la nature même d'un « concile pastoral ». En effet, cette expression signifie tout le contraire d'un concile sans valeur dogmatique. Au contraire, comme les recherches

---

<sup>29</sup> S. K. UNTERBURGER, « Die Überwindung von Ultramontanismus und Antimodernismus aus dem Geist der tridentischen Seelsorge. Die kritische Edition der Tagebücher Papst Johannes XXIII. als Schlüsseldokument für die katholische Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts », *Theologische Literaturzeitung* 136 (2011), p. 1253-1262.

<sup>30</sup> S. M. BREDECK, *Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento. Zur hermeneutischen Grundlegung einer theologischen Konzilsinterpretation*, coll. « Paderborner Theologische Studien », n. 48, Paderborn, Schöningh, 2007.

<sup>31</sup> R. ROUQUETTE, « Le mystère Roncalli », in : IDEM, *Vatican II, La fin d'une Chrétienté. Chroniques*, T. I, coll. « Unam Sanctam. Vatican II », n. 69a, Paris, Cerf, 1968, p. 307-322.

sur Vatican II, son herméneutique et sa réception ont pu le démontrer, la « pastoralité »<sup>32</sup> du concile inclut une interférence mutuelle et permanente entre la vie et la pensée chrétiennes, entre « pastorale » et « dogme »<sup>33</sup>. Ceci devient d'autant plus évident si l'on considère l'ensemble de l'« événement » Vatican II<sup>34</sup>, de son « corpus »<sup>35</sup> et de son « style »<sup>36</sup>.

Au vu de la mise en œuvre de cet *aggiornamento* qui ne cesse de se poursuivre, un croisement de perspectives semble être l'une des méthodes les plus aptes pour parvenir à des éclaircissements des notions en jeu. En effet, dans l'histoire de Vatican II, la collaboration entre évêchés et théologies francophones et germanophones fait partie des « croisements de perspectives » les plus fructueux.<sup>37</sup>

---

<sup>32</sup> C. THEOBALD, *La réception du Concile Vatican II*, T. I, *Accéder à la source*, notamment chap. 3 à 5.

<sup>33</sup> Voir entre autres les travaux de H.J. SANDER, dont surtout le « Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* », *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, vol. 4, Freiburg im Breisgau, Herder, 2006, p. 581-886.

<sup>34</sup> Pour une manière instructive de repenser et de prolonger cette catégorie introduite par Giuseppe Alberigo dans l'historiographie, voir G. WASSILOWSKY, « Kontinuum – Reform – (Symbol-)Ereignis ? Konzilsgeschichtsschreibung nach Alberigo », in : F.X. BISCHOF (éd.), *Das II. Vatikanische Konzil (1962–1965). Stand und Perspektiven kirchenhistorischer Forschung im deutschsprachigen Raum*, coll. « Münchener Kirchenhistorische Studien, Neue Folge », n. 1, Stuttgart 2012, p. 27-44.

<sup>35</sup> C. THEOBALD, « Vatican II : un corpus, un style, des conditions de réception », *Laval théologique et philosophique* 67 (2011), p. 421-441.

<sup>36</sup> Pour cette catégorie, qui remonte à John W. O'Malley, voir désormais J. FAMERÉE (dir.), *Vatican II comme style. L'herméneutique théologique du Concile*, coll. « Unam Sanctam. Nouvelle série », Paris, Cerf, 2012.

<sup>37</sup> Si la « francophonie » dépasse bien évidemment la France, c'est néanmoins elle qui sera au centre de l'attention de cette introduction. Une partie importante des rencontres entre théologies et évêchés francophones et germanophones se sont effectivement produites sous l'impulsion de théologiens et d'évêques français et allemands, ce qui ne réduit en rien le rôle d'acteurs conciliaires francophones venant du Canada, de l'Afrique ou de l'Asie, dans ces deux derniers cas avec toutes les perspectives émergentes des jeunes Églises. Aussi, l'on ne sous-estimera pas le

Certes, comme le montrent les différences intervenues lors de cette même collaboration, un croisement de perspectives ne peut pas avoir comme but une harmonisation superficielle qu'il rend d'ailleurs impossible. En revanche, un croisement de perspectives peut mettre en lumière le potentiel des différents aspects de Vatican II ainsi que leur complémentarité.

C'est ainsi qu'il permet d'inscrire Vatican II dans l'histoire toujours multiforme de l'Église universelle qui ne se réalise qu'à travers les Églises locales, selon des dynamiques et conjonctures bien spécifiques. Si le concile Vatican II est un « concile de l'histoire »<sup>38</sup>, comme le dit Bruno Forte, il l'est à plusieurs titres. D'abord, il y a une histoire qui mène vers les résultats du concile Vatican II. Dans cette histoire « préconciliaire », il y a à la fois la théologie « traditionnelle » qui était influente jusqu'à la veille de Vatican II et au-delà et à la fois les différents mouvements préconciliaires du renouveau qui ont préparé certains des acquis conciliaires. Ensuite, il y a une histoire qui part de Vatican II, sans pour autant commencer avec le concile. Dans cette histoire « postconciliaire », les divers processus et dynamiques de réceptions, mais aussi les résistances que ces processus et dynamiques ont pu rencontrer, ont marqué la suite de cet *aggiornamento* qui n'est pas terminé avec la clôture de Vatican II le 8 décembre 1965.

Ceci dit, il va de soi qu'une histoire qui opposerait purement et simplement une époque « préconciliaire » et une époque « postconciliaire » ne rendrait justice ni à l'histoire avant le concile ni à l'histoire après le concile et donc, en fin de compte, ni non plus au con-

---

fait que certains pères conciliaires – comme par exemple le patriarche Maximos IV Sayegh – ont tenu leurs interventions *in aula* en français.

<sup>38</sup> B. FORTE, « Le prospettive della ricerca teologica », in : R. FISICHELLA (éd.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Milano, Cinisello Balsamo, 2000, p. 419-429, ici p. 423.

cile lui-même. Ce n'est pas le lieu ici d'élucider cette « historicisation » de Vatican, par exemple dans le sillage d'un article programmatique de Lieven Boeve<sup>39</sup>. Mais il convient néanmoins de dire que c'est précisément pour des raisons « pastorales » et « dogmatiques » que l'on ne peut pas séparer l'événement conciliaire d'un côté et les évolutions pré- et postconciliaires de l'autre côté.

### 1.1.2 *Ein gemeinsamer Horizont*

Angesichts der von den zuständigen Kommissionen vorbereiteten Schemata bekundete der deutsche Jesuit Karl Rahner<sup>40</sup> in einem Brief vom 13. September 1962 an den französischen Dominikaner Marie-Dominique Chenu<sup>41</sup> : « Wir haben dieselben Anliegen und Sorgen »<sup>42</sup>. In der Tat kam es gerade in der Anfangszeit des Konzils zu einer intensiven Begegnung französisch- und deutschsprachiger Theologie. Dies ist freilich durchaus auch im größeren Zusammenhang der Auswirkungen des Konzilsgeschehens auf die kirchliche

---

<sup>39</sup> L. BOEVE, « Une histoire de changement et de conflit de paradigmes théologiques ? Vatican II et sa réception entre continuité et discontinuité », in : G. ROUTHIER – P.J. ROY – K. SCHELKENS (éds.), *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau. La réception des mouvements préconciliaires par le Concile Vatican II*, p. 355-366.

<sup>40</sup> K. LEHMANN, Art. « Rahner, Karl », in : M. QUINSKY – P. WALTER (Hg.), *Personenlexikon*, S. 224-227; S. auch : K. RAHNER, *Das Zweite Vatikanum. Beiträge zum Konzil und seiner Interpretation*. Bearbeitet von G. WASSIOWSKY, Reihe « Sämtliche Werke », Bd. 21/1 und 21/2, Freiburg im Breisgau, Herder, 2013.

<sup>41</sup> M. QUINSKY, Art. « Chenu, Marie-Dominique », in : M. QUINSKY – P. WALTER (Hg.), *Personenlexikon*, S. 76-77.

<sup>42</sup> Rahner an Chenu, 13. September 1962, Archives dominicaines de la province de France, Paris. Der Brief von Chenu an Rahner ist herausgegeben in M.D. CHENU, *Notes quotidiennes au Concile. Journal de Vatican II (1962-1963). Édition critique et introduction par Alberto Melloni*, Reihe « L'histoire à vif », Paris, Cerf, 1995, S. 57-58. S. auch G. WASSIOWSKY, *Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums*, Reihe « Innsbrucker theologische Studien », Nr. 59, Innsbruck, Tyrolia, 2001, S. 177-180.

Kommunikation zu sehen. So brachte das Konzil für die innerkirchliche Kommunikation neue Strukturen mit sich bzw. konnten bestehende Kommunikationsstrukturen vorbildhafte Wirkung entfalten – während die schweizerische<sup>43</sup> und deutsche<sup>44</sup> Bischofskonferenz bereits etabliert waren, kam es erst im Zuge des Konzils zur Gründung der französischen Bischofskonferenz<sup>45</sup>.

Das Konzil als komplexes Begegnungsgeschehen jedenfalls konkretisierte sich gerade auch in der Begegnung von Bischöfen und Theologen über Landes- und Sprachgrenzen hinweg. Besonders ist hier die Vermittlungsarbeit des Straßburger Bischofskoadjutors Léon-Arthur Elchinger<sup>46</sup> zu nennen, der gemeinsam mit Bischof Hermann Volk<sup>47</sup> in den ersten Konzilstagen Treffen von Bischöfen und Theologen der deutschen und französischen Sprachgruppen organisierte. Auch in deren Folge kam es u.a. zur Ablehnung des vorbereiteten *Schemas De fontibus revelationis*. Wenngleich zunächst die neuscholastische Theologie eine Art gemeinsame Basis für die am Konzil Beteiligten darstellte<sup>48</sup>, zeigten sich bereits in den beiden in der Folge entstandenen Alternativentwürfen für ein Offenbarungsschema – von Karl Rahner und Joseph Ratzinger einerseits und von

---

<sup>43</sup> U. FINK-WAGNER, « 150 Jahre schweizerische Bischofskonferenz und Johannes XXIII. », *Schweizerische Kirchenzeitung* 181 (2013), Nr. 22. (Online unter <[www.kath.ch/skz/](http://www.kath.ch/skz/)>, consulté le 8 mars 2015).

<sup>44</sup> E. GATZ, « Bischofskonferenz. I. Historisch », in : *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 2, 1994, S. 495-496.

<sup>45</sup> S. D.M. DAUZET – F. LE MOIGNE (dir.), *Dictionnaire des évêques de France au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf, 2010.

<sup>46</sup> B. XIBAUT, *Mgr Léon-Arthur Elchinger. Un évêque français au Concile*, Reihe « L'histoire à vif », Paris, Cerf, 2009 ; M. QUINSKY, Art. « Elchinger, Léon-Arthur », in : IDEM – P. WALTER (Hg.), *Personenlexikon*, S. 100.

<sup>47</sup> P. WALTER, Art. « Volk, Hermann », in : *ibidem*, S. 282-283.

<sup>48</sup> A. BATLOGG, « Anhang I: Karl Rahners Mitarbeit an den Konzilstexten », in : F.X. BISCHOF – S. LEIMGRUBER (Hg.), *Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte*, Würzburg, Echter, 2004, S. 355-376, hier S. 361-362.

Yves Congar andererseits<sup>49</sup> – unterschiedliche Akzentuierungen hinsichtlich der Frage, was an die Stelle der gemeinsam abgelehnten Schemata treten sollte.

Der durchaus gemeinsame konziliare Horizont eines *aggiornamento*, dem sich beide Sprachgruppen verpflichtet wussten, speiste sich aus verschiedenen Anwegen. Hierfür spielen zunächst « innerkirchliche », dabei aber « kultur- und sprachraumübergreifende » Faktoren eine Rolle. Hier ist an die institutionelle Verortung der Theologie in den verschiedenen Ländern zu denken (staatliche Fakultäten in Deutschland, Ordenshochschulen und Priesterseminare in Frankreich), oder an unterschiedliche theologische Schul- und geistliche Ordenstraditionen (Dominikaner, Jesuiten, Franziskaner)<sup>50</sup>. Spätestens aber im Falle der Neuansätze in der Theologie, die insbesondere in den bereits vor dem Konzil wirksamen Wechselbeziehungen zwischen Dogma und Pastoral gründeten, kommen auch die kulturellen und sozialen Unterschiede in den Sprachräumen ins Spiel, die Kirche und Theologie jeweils teils direkt, teils indirekt entscheidend mitprägten<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> Y. CONGAR, « Erinnerung an eine Episode auf dem II. Vatikanischen Konzil », in : E. KLINGER – K. WITTSTADT (Hg.), *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum. Festschrift für Karl Rahner*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1984, S. 22-64 (der Text Rahners und Ratzingers ist abgedruckt *ibidem*, S. 33-50, derjenige Congars *ibidem*, S. 51-64). Für eine Einordnung in den Gesamtkontext s. G.P. FOGARTY, « Das Konzil beginnt », in : G. ALBERIGO – K. WITTSTADT (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965)*, Bd. II : *Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst. Erste Sitzungsperiode und Intersessio. Oktober 1962-September 1963*, Mainz, Grünewald / Leuven, Peeters, 2002, S. 83-127, hier S. 101-109.

<sup>50</sup> Vgl. zur Frage der « Schulen » und ihrer Bedeutung auf dem II. Vaticanum auch M. QUINSKY, *Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt. Der Beitrag von M.D. Chenu, Y. Congar und H.M. Fèret zum II. Vaticanum*, Reihe « Dogma und Geschichte », Nr. 6, Münster, LIT Verlag, 2007, S. 16-21.

<sup>51</sup> Für eine Überblicksdarstellung vgl. É. FOUILLOUX, « Bewahrende Kräfte und Neuerfahrungen im Christentum Frankreichs », in : M. GRESCHAT – J.M. MAYEUR (Hg.), *Die Geschichte des Christentums*, Bd. 12 : *Erster und Zweiter Weltkrieg, Demokratien und totalitäre Systeme*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1994, S. 552-



Bevor einige diesbezügliche Unterschiede oder wenigstens Nuancen kurz skizziert werden sollen, sei noch auf eine Übersetzungsschwierigkeit hingewiesen, die ebendieses Programmwort *aggiornamento* betrifft. Seinen Ursprung in der Originalsprache Italienisch hat das Wort in der Kaufmannssprache. Hier bezeichnet es die Aktualisierung der Geschäftsbücher, die auf den neuesten Stand gebracht werden<sup>52</sup>. Die romanische Sprache Französisch kann ähnlich « *mise à jour* » übersetzen. Im Deutschen allerdings kam es, bevor in jüngerer Zeit in überzeugender Weise « Verheutigung »<sup>53</sup> als bestmögliche Übersetzung vorgeschlagen wurde, gelegentlich zu aus der Zeit heraus verständlichen, in ihren Implikationen aber durchaus problematischen Übersetzungen wie « Anpassung ». Übersetzungsschwierigkeiten wie diese sind allgemein gewendet ein Hinweis darauf, dass sich ein gemeinsamer Horizont nicht in Fragen der korrekten Terminologie erschöpft, sondern ausgehend von der mit den jeweiligen Begriffen bezeichneten Sache einer Horizontverschränkung bedarf. Die sich im Verständnis des *aggiornamento* konkretisierenden konziliaren Diskussionen um das Ineinander von Dogma und Pastoral, von christlichem Leben und christlichem Denken, betreffen die theologische Erkenntnislehre ebenso wie die alltägliche Glaubenspraxis, das Verständnis der Kirche ebenso wie das Verständnis der Welt. Die verschiedenen « deutschsprachigen » bzw. « französischsprachigen » Zugänge, die beispielsweise von Joseph Ratzinger, Karl Rahner u.a. auf der einen und von Marie-Dominique Chenu auf der anderen Seite repräsentiert werden<sup>54</sup>, zeugen von der Wichtigkeit der damit verbundenen umstrittenen dogmatischen

---

631 ; P. CHENAUX, « Schweiz », in : *ibidem*, S. 666-680 ; sowie K. MEIER, « Deutschland und Österreich », in : *ibidem*, S. 681-772.

<sup>52</sup> M. BREDECK, *Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento*, S. 31.

<sup>53</sup> *Ibidem*, S. 33.

<sup>54</sup> H.J. SANDER, « Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* », S. 581-886, hier S. 650-663.

wie pastoralen Herausforderungen, darunter insbesondere das Verhältnis von Inkarnation und Kreuz.

Die ebenso konstruktive wie kritische Mitwirkung eines engagierten « Beobachters » wie Lukas Vischer an der Abfassung von *GS*<sup>55</sup> verweist darüber hinaus auf die ökumenische Dimension dieser Herausforderungen. Das Konzil selbst war in der Tat Anlass zu einer Horizontverschränkung, die allerdings mit dem Abschluss des Konzils keineswegs an ihr Ende gelangte. Denn zur Konziliarität als Dimension des kirchlichen Lebens gehört es, dass die Kirche insgesamt von dem konziliaren Ereignis betroffen ist. In diesem Sinne ist die Rezeption des Konzils ebenso wie die Rezeption durch das Konzil ein konstitutiver Bestandteil des II. Vaticanums<sup>56</sup>.

## 1.2 Contextualités – avant et après le concile

### 1.2.1 La liturgie

Les débats conciliaires ont commencé avec la discussion du schéma sur la liturgie. Certes, ce choix a soulevé de l'étonnement, comme le montre la réaction du dominicain belge Bernard Olivier<sup>57</sup> : « Quelle folie de penser que la liturgie soit un sujet inoffensif ! Selon ma petite expérience, il y a deux sujets à risques chez les catholiques : la

---

<sup>55</sup> M. QUINSKY, « Lukas Vischer als "nichtkatholischer Beobachter" von Konzilsereignis, Konzilsrezeption und Konzilshistoriographie », *Münchener Theologische Zeitschrift* 63 (2012), S. 308-326 ; IDEM, « Ökumenische Perspektiven auf Konzil und Konziliarität. Lukas Vischer und die Vision eines "universalen" Konzils », *Catholica* 66 (2012), S. 241-253 ; IDEM, « The ecumenical dynamic of Vatican II – Lukas Vischer between Geneva and Rome », *Cristianesimo nella storia* 34 (2013), S. 273-314.

<sup>56</sup> G. ROUTHIER, « Orientamenti per lo studio del Vaticano II come fatto di ricezione », in : M.T. FATTORI – A. MELLONI (Hg.), *L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II*, Reihe « Testi e ricerche di scienze religiose, nuova serie », Nr. 20, Bologna, Il Mulino, 1997, S. 465-499.

<sup>57</sup> M. QUINSKY, Art. « Olivier, Bernard », in : IDEM – P. WALTER (éds.), *Personenlexikon*, p. 203.

politique et la liturgie. »<sup>58</sup> En effet, la contextualité de la vie chrétienne s'exprime de manière particulièrement intense dans les questions de traditions et pratiques liturgiques, ainsi que dans la manière de traiter telle ou telle question concrète au niveau politique. L'étude comparatiste d'Olivier Bobineau, qui se consacre à la paroisse et donc à une réalité ecclésiale qui reste et restera sans doute fondamentale au-delà des mises en questions extra- et intra-ecclésiales, démontre comment et pourquoi la liturgie et le rapport concret au « monde » déterminent la vie chrétienne sur le terrain, et ceci d'ailleurs malgré certaines mises en question de la paroisse dont on peut se demander si elles respectent suffisamment la « longue durée » des représentations concrètes et historiques de la foi chrétienne dans un contexte donné<sup>59</sup>.

Quoi qu'il en soit, le choix de commencer les discussions conciliaires par la liturgie pouvait se justifier par le fait que sous Pie XII, des réformes liturgiques ont été entreprises au niveau de l'Église universelle<sup>60</sup>. Notamment, on peut penser à la restauration de la vigile pascale, mais aussi à la permission de célébrer l'eucharistie le soir. Comme le montrent les souvenirs des témoins de l'époque (pré-)conciliaire<sup>61</sup>, de

---

<sup>58</sup> B. OLIVIER, *Chroniques congolaises. De Léopoldville à Vatican II*, coll. « Chrétiens en liberté », Paris, Karthala, 2000, p. 183, note 3.

<sup>59</sup> O. BOBINEAU, *Dieu change en paroisse. Une comparaison franco-allemande*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2005.

<sup>60</sup> T. MAAS-EWERD, « Papst Pius XII. und die Reform der Liturgie im 20. Jahrhundert », in : M. KLÖCKENER – B. KRANEMANN (éds.), *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes*, vol. II : *Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, coll. « Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen », n. 88, Münster, Aschendorff, 2002, p. 606-628.

<sup>61</sup> Par exemple le témoignage de H. HEIDEGGER, in : K. GALLEGOS SANCHEZ – B. HENZE – T. HERKERT – M. QUINSINSKY (éds.), *Aggiornamento im Erzbistum Freiburg. Das II. Vatikanische Konzil in Erinnerung und Dialog*, coll. « Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg », Freiburg im Breisgau, Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg, 2011, p. 167-172, ici p. 167.

même que les études scientifiques sur la réforme liturgique avant même Vatican II<sup>62</sup>, ces réformes ont profondément marqué les catholiques.

Si les réformes préconciliaires ont eu cet impact, c'est aussi parce que, au sein des Églises locales, le mouvement liturgique a préparé en quelque sorte le terrain, ce qui était d'ailleurs aussi une question générationnelle<sup>63</sup>. Paul De Clerck résume ainsi : « Les intuitions majeures des partisans du mouvement liturgique [...] [sont] au nombre de trois : la conception foncièrement christologique de la liturgie, sa définition comme célébration de l'Église et, enfin, son caractère historique, et donc susceptible d'évolutions. »<sup>64</sup> Cependant, au-delà de la question du rapport entre le versant « académique » et le versant « populaire » des aspects qui font partie du mouvement liturgique<sup>65</sup>, question qui mériterait d'être reprise dans une approche à la fois

---

<sup>62</sup> M. KLÖCKENER – B. KRANEMANN (éds.), *Liturgiereformen* ; K. RICHTER – T. STERNBERG (éds.), *Dem Konzil voraus. Liturgie im Bistum Münster auf dem Weg zum II. Vatikanum*, Münster, Dialogverlag, 2004 ; J. BÄRSCH – W. HAUNERLAND (éds.), *Liturgiereform und Bistum. Gottesdienstliche Erneuerung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, coll. « Studien zur Pastoralliturgie », n. 36, Regensburg, Pustet, 2013.

<sup>63</sup> Successivement, et comme en grandissant avec ses protagonistes, le mouvement liturgique a « ihren Schwerpunkt von der Jugend in die Pfarrgemeinden verlagert » (R. KACZYNSKI, « Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium* », *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, vol. 2, 2004, p. 1-267, ici p. 36, avec référence aux « Richtlinien zur liturgischen Gestaltung des pfarrlichen Gottesdienstes », élaborés par le *Referat für liturgische Fragen* de la Conférence épiscopale allemande (dite *Fuldaer Bischofskonferenz*) en 1942. Voir aussi G. ROUTHIER, « Le Concile Vatican II livré aux interprétations de générations successives », *Science et Esprit* 61 (2009), p. 237-255.

<sup>64</sup> P. DE CLERCK, « L'inscription de certaines grandes intuitions du mouvement liturgique dans l'œuvre de Vatican II. Chances et difficultés », *La Maison-Dieu* 269 (2012), p. 79-100, ici p. 80.

<sup>65</sup> T. MAAS-EWERD, *Liturgie und Pfarrei. Einfluß der Liturgischen Bewegung auf Leben und Verständnis der Pfarrei im deutschen Sprachgebiet*, Paderborn, Bonifacius, 1969 ; M. QUISINSKY, « Das II. Vatikanum in der Pfarrgemeinde. Der Freiburger Pfarrer und Theologe Eugen Walter (1906-1999) zwischen Liturgischer Bewegung und Konzilsrezeption », *Freiburger Diözesan-Archiv* 128 (2008), p. 161-203.

« pastorale » et « dogmatique », on peut se demander s'il n'y a pas, malgré l'horizon commun et sans minimiser les options centrales partagées, des mouvements liturgiques assez différents, selon les différents contextes dans les Églises locales<sup>66</sup>, même si des échanges internationaux ont bien évidemment existé<sup>67</sup>.

Ne voulant pas anticiper les apports des liturgistes, je voudrais illustrer cela – ce qui est avant tout une question – à travers mes observations et impressions purement personnelles et subjectives et qui concernent le chant liturgique.<sup>68</sup> Ceux qui ont l'occasion de partici-

---

<sup>66</sup> Pour une étude « comparatiste », voir par exemple : M. LAMBERIGTS, « The Liturgical Movement in Germany and the Low Countries », in : G. ROUTHIER – P.J. ROY – K. SCHELKENS (éds.), *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau. La réception des mouvements préconciliaires à Vatican II*, p. 91-121. Pour l'Allemagne, voir T. MAAS-EWERD – K. RICHTER, « Die Liturgische Bewegung in Deutschland », in : M. KLÖCKENER – B. KRANEMANN (éds.), *Liturgiereformen*, p. 629-648 ; pour la France voir F. WERNERT, « Le mouvement liturgique en France du début du XX<sup>e</sup> siècle à la veille du Concile Vatican II », in : *ibidem*, p. 677-700.

<sup>67</sup> S. SCHMITT, *Die internationalen liturgischen Studientreffen 1951-1960. Zur Vorgeschichte der Liturgiekonstitution*, coll. « Trierer theologische Studien », n. 53, Trier, Paulinus-Verlag, 1992.

<sup>68</sup> Ce qui suit nécessite donc un prélude : je suis organiste et dans l'espace germanophone et dans l'espace francophone – on notera mon origine et me pardonnera la partialité qui en résulte. Puisque j'adopte une perspective purement subjective et non-scientifique, il convient de signaler, pour un point de vue scientifique, S. RUPP FISCHER, « Kirchenmusik nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in der Deutschschweiz. Ein Erfahrungsbericht », in : M. KLÖCKENER – B. JEGGLE-MERZ – P. SPICHTIG (éds.), « *Die sichtbarste Frucht des Konzils* ». *Beiträge zur Liturgie der Kirche in der Schweiz. « Le fruit le plus visible du Concile »*. *Études sur la liturgie de l'Église en Suisse*, Fribourg, Academic Press, 2015, p. 224-235 et F. ROTEN, « *La musique liturgique et son application dans le processus de réforme conciliaire en Suisse* », in : *ibidem*, p. 236-247. Voir aussi S. SCHMID-KEISER, *Aktive Teilnahme. Kriterium gottesdienstlichen Handelns und Feierns. Zu den Elementen eines Schlüsselbegriffs in Geschichte und Gegenwart, Teil I*, coll. « Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie », n. 250, Bern-Frankfurt/Main-New York, Lang, 1985, p. 388-405, ainsi que P. CADRIN – G. ROUTHIER (éds.), *La liturgie en quête de sa musique*, coll. « Pastorale et vie », n. 19, Montréal, Médiaspaul, 2007.

per à l'animation musicale de la liturgie dans les deux espaces linguistiques ont peut-être fait des constats similaires, mais peut-être aussi des observations (ou jugements) contraires. Quoiqu'il en soit, il y a des différences concernant le chant et les chants pendant la messe dans les deux espaces linguistiques – et je pense que ces différences peuvent nous renvoyer à des questions de fond concernant la préparation et la réception liturgique de Vatican II « sur le terrain » et au-delà.

Ces différences concernent la forme et le contenu. Quant à la forme, en général, on remarque notamment une interaction directe entre l'orgue et l'assemblée dans une liturgie germanophone, tandis que dans la liturgie francophone, on considère souvent comme nécessaire l'intermédiaire d'un animateur ou d'une animatrice. Quant au contenu, si l'on participe à une eucharistie en Suisse alémanique ou en Allemagne, on aura de fortes chances d'entendre et de chanter quelques chants très connus par toute l'assemblée, et d'ailleurs, beaucoup de ces mêmes chants sont chantés dans les églises protestantes puisque le répertoire germanophone – catholique et protestant et souvent commun – doit, d'une manière ou d'une autre, beaucoup à la Réforme.<sup>69</sup> Il y a également un certain nombre de chants qui ne peuvent pas manquer à telle ou telle occasion (à commencer par « *Großer Gott, wir loben dich* », et on ne parle même pas des chants de l'Avent, de Noël, de Pâques et de la Pentecôte), tellement ils sont enracinés – aussi au plan émotionnel – dans les coutumes et les attentes. Ceci est d'ailleurs un bel exemple d'inculturation réussie.<sup>70</sup>

---

<sup>69</sup> U. GRUB, *Evangelische Spuren im katholischen Einheitsgesangbuch « Gotteslob » von 1975*, coll. « Ästhetik – Theologie – Liturgik », n. 55, Münster, LIT, 2012. Il est aussi instructif de saisir les différents aspects de la question dans la « longue durée » : voir par exemple I. SCHEITLER, « Lied und katholische Katechese im 16. und 17. Jahrhundert », *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 49 (2010), p. 163-185.

<sup>70</sup> J'irais assez loin dans la portée de cette « inculturation » : il suffit d'aller, pendant l'Avent, sur un « Christkindemarkt » (ou le « Christkind » résiste d'ailleurs encore assez bien au « Père Noël » qui semble monopoliser l'espace public dans l'espace

Certes, cette même réussite qui remonte à une évolution pluriséculaire a pu, pendant un certain temps, rendre difficile l'introduction de nouveaux chants après le concile. Or, pendant une période assez longue, il y avait, après le concile, une sorte de dichotomie entre les chants « traditionnels », accompagnés par l'orgue, et les chants nouveaux (« *Neues Geistliches Lied* »), souvent chantés lors de messes des jeunes ou des familles et accompagnés par des groupes de musique. Ce n'est que depuis un certain temps que le répertoire des chorales (qu'on pense aux grands « *Orchestermessen* » des *Kirchenchöre*<sup>71</sup>) et des différents groupes de musique moderne s'enrichissent et s'interpénètrent mutuellement. Dans ce sens, le nouveau « *Gotteslob* » de 2013 (dont on retient aussi le souci d'« internationalisation ») marque certainement une étape importante dans la vie de l'Église en Allemagne<sup>72</sup>. Quant au « *Katholisches Gesangbuch* »

---

francophone) ou même dans un centre commercial en Allemagne, où l'on peut entendre, à travers des haut-parleurs dont le but n'est certes pas l'élévation spirituelle, des chants d'Avent et de Noël que les nombreux participants aux messes de la Nativité chanteront quelques jours plus tard dans les églises. Malgré le commerce qui envahit la fête de la Nativité, on peut se demander si les germanophones ne vivent pas, sans savoir l'apprécier, un Noël moins sécularisé que les francophones, et ceci grâce aux chants. Toutes proportions gardées, bien entendu.

<sup>71</sup> S. KLÖCKNER, « Zwischen Orchestermesse und Gesangbuch. Wo steht heute die katholische Kirchenmusik ? », *Herderkorrespondenz* 56 (2003), p. 281-285 ; IDEM, « Die Orchestermesse in der erneuerten Liturgie », in : IDEM – I.M. BLECKER – H.G. WIRTZ (éds.), *Liturgie und Musik*, Trier, Deutsches Liturgisches Institut, 2005, p. 64-75.

<sup>72</sup> Au lieu de renvoyer à la littérature abondante sur le nouveau *Gotteslob*, qu'il suffise de mentionner H. KURZKE – A. NEUHAUS (éds.), *Gotteslob-Revision. Probleme, Prozesse und Perspektiven einer Gesangbuchreform*, coll. « Mainzer hymnologische Studien », n. 9, Tübingen, Francke, 2003 ; D. FUGGER – A. SCHEIDGEN (éds.), *Geschichte des katholischen Gesangbuchs*, coll. « Mainzer hymnologische Studien », n. 21, Tübingen, Francke, 2008 (Pour les diocèses suisses alémaniques, voir D. FUGGER – C. SCHÄFER, « Konstanz – Freiburg – Rottenburg – St. Gallen – Sitten – Basel – Chur – Metz – Nancy – Straßburg – Speyer », in : *ibidem*, p. 107-150).

en Suisse alémanique, il témoigne, lui aussi, et de la « longue durée » et du chemin parcouru depuis le concile<sup>73</sup>.

En France et en Suisse romande, en revanche, il me semble que des « tubes » chantés depuis plusieurs générations sont plus rares, même si elles figurent dans les manuels *D'une même voix* (grâce à l'influence de la Suisse alémanique ?) et, dans une moindre mesure, dans *Chants notés d'assemblée*<sup>74</sup> – d'ailleurs, les chants du « psautier genevois » sont certainement plus utilisés dans une paroisse allemande que dans une paroisse genevoise. En tout cas, me semble-t-il, on les rencontre beaucoup moins souvent lors d'une liturgie dominicale « ordinaire ». Par conséquent, leurs mélodies mêmes, pourtant si caractéristiques pour exprimer émotionnellement certains aspects de la vie liturgique, ne « parlent » souvent guère aux francophones. En revanche, un certain manque de tradition de chant populaire liturgique a permis, dans l'espace francophone, l'introduction plus rapide de chants de l'après-concile. S'il y a de vrais trésors parmi ces chants dont quelques-uns sont désormais connus quasiment par tous les « messalisants » francophones, ces chants ne constituent pas forcément un répertoire commun (les *beamers* dans les églises qui projettent des textes en témoignent) et surtout il ne s'agit pas (encore ?) d'un répertoire culturellement enraciné. C'est peut-être l'une des raisons pour lesquelles, dans une messe francophone, ce sont souvent plutôt un ou quelques animateurs qui portent le chant commun (tantôt en soutenant l'assemblée, tantôt en la prenant sous

---

<sup>73</sup> W.W. MÜLLER, « Das neue katholische Gesangbuch der deutschsprachigen Schweiz », *Liturgisches Jahrbuch* 49 (1999), p. 215-228 ; H.J. STEFAN – W. WIESLI, « Zwei neue Kirchengesangbücher in der Schweiz. Modell eines ökumenischen Aufbruchs ? », *Heiliger Dienst* 53 (1999), p. 168-181.

<sup>74</sup> J.-C. CRIVELLI, « Mouvement liturgique et manuels de chants d'assemblée en Suisse romande », in : M. KLÖCKENER – A. JOIN-LAMBERT (éds.), *Liturgia et unitas. Liturgiewissenschaftliche und ökumenische Studien zur Eucharistie und zum gottesdienstlichen Leben in der Schweiz. In honorem Bruno Bürki*, Fribourg, Academic Press, 2001, p. 278-302.



tutelle), tandis qu'une partie des participants ne chantent que timidement. En contribuant à la liturgie avec un répertoire relativement « postconciliaire » et « participatif », des chorales paroissiales très actives et ferventes animent des célébrations en incitant l'assemblée (qui ne suit pas toujours) à chanter ensemble ou en alternance avec la chorale. Contrairement à l'espace germanophone, où des chants de différents époques et styles peuvent coexister dans une seule célébration, ce qui apporte une certaine diversité même dans l'« ordinaire » (« *Schubert-Heilig* » !), dans l'espace francophone, on chante plus souvent l'« ordinaire » à la lettre, sous forme de « mélodies » parfois assez basiques et répétitives (« Messe du peuple de Dieu »).<sup>75</sup> On l'aura compris : je partage volontiers le jugement de Bernard Olivier (voir ci-dessus) selon lequel la liturgie est un sujet émotionnel. Mais on aurait sans doute tort de sous-estimer l'impact des émotions sur la théologie...

C'est pourquoi, au-delà de ce prélude volontairement anecdotique, on peut se demander dans quel sens les différences actuelles au niveau du chant sont révélatrices dans le cadre d'une « comparaison » plus scientifique des perceptions et implications de l'*aggiornamento* de Vatican II dans les différents espaces linguistiques. Premièrement, on peut se demander si ces différences datent de l'époque du mouvement liturgique ou si elles remontent plus loin encore dans l'histoire. Si tel est le cas, quel est donc le rapport des différentes expressions régionales et nationales du mouvement liturgique avec d'autres époques de l'histoire ? Pour donner quelques exemples : Dans l'espace germanophone, bien avant le concile, le chant grégorien et les grandes messes d'orchestre étaient secondés par le

---

<sup>75</sup> L'organiste germano-romand que je suis avoue être aussi enthousiaste d'accompagner un « *Allein Gott in der Höh sei Ehr* » hymnique et entraînant par lui-même une assemblée à chanter à pleine voix, que rester un peu perplexe devant un « Gloria de Lourdes » mis en refrain et chanté *sotto voce* par une assemblée pourtant « animée ».

*Volksgesang* en langue vernaculaire<sup>76</sup>. Si ces chants n'étaient pas considérés comme partie intégrante de la liturgie (contrairement à l'après-concile), ils jouaient néanmoins un rôle primordial, au sein du mouvement liturgique notamment, dans les fameux *Betsingmesen*<sup>77</sup>. Certains chants populaires, ou encore les psaumes de Wessenberg<sup>78</sup>, doivent leur naissance aux évolutions en cours lors de la version catholique des Lumières, dans la *Katholische Aufklärung*. Dans l'espace francophone, l'évolution s'est faite selon d'autres influences<sup>79</sup>.

Tout cela n'est pas sans conséquences pour la liturgie – et par là même au-delà de la liturgie. Plus concrètement, ceci mène à la question fondamentale : Quelles sont les implications de ces évolutions historiques pour la réception du concile dans la réforme liturgique d'un côté, et pour la réception du concile par les paroisses, à travers la réforme liturgique, de l'autre côté ? Dans ce sens, il serait par exemple intéressant de comparer la production musicale d'après Vatican II en fonction du rapport avec les usages avant Vatican II. Une large diffusion de chants connus en langue vernaculaire

---

<sup>76</sup> R. PACIK, *Volksgesang im Gottesdienst: Der Gesang bei der Messe in der Liturgischen Bewegung von Klosterneuburg*, Klosterneuburg, Österreichisches Katholisches Bibelwerk, 1977 ; H. MUSCH (éd.), *Musik im Gottesdienst*, vol. 1 : *Historische Grundlagen – Liturgik – Liturgiegesang*, Regensburg, Conbrio Verlag, 1986 ; de manière générale, voir aussi H. KURZKE, *Kirchenlied und Kultur*, coll. « Mainzer hymnologische Studien », n. 24, Tübingen, Francke, 2010.

<sup>77</sup> Art. « Betsingmesse », in : R. BERGER (éd.), *Pastoralliturgisches Handlexikon*, Völlig überarbeitete Neuausgabe, Freiburg im Breisgau, Herder, 2013, p. 48 ; Art. « Gemeinschaftsmesse », in : *ibidem*, p. 137.

<sup>78</sup> C. SCHMIDER, « "Beförderungsmittel religiöser Gefühle und sittlicher Gesinnungen". Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774-1860) und die Kirchenmusik », *Freiburger Diözesan-Archiv* 130 (2010), p. 5-24.

<sup>79</sup> Voir J.-Y. HAMELINE, « Fragment d'une histoire moderne du chant d'Église », *Communio* 25 (2000), p. 24-33 ; J.-M. GUILMARD, « Dom Guéranger et la restauration du chant liturgique », *Ecclesia orans* 22 (2005), p. 177-197 ; J.-Y. HAMELINE, « L'intérêt pour le chant des fidèles dans le catholicisme français d'Ancien Régime et le premier mouvement liturgique en France », *La Maison-Dieu* 241 (2005), p. 29-76.

a-t-elle favorisé un manque de créativité du côté germanophone ? Et si oui, quel est le rôle de ce manque dans les efforts de transmission de la foi entrepris depuis le concile, les vieux chants étant parfois considérés comme dépassés par les jeunes catholiques ? Le manque de chants connus en français a-t-elle favorisé une diffusion plus rapide de nouveaux chants du côté francophone ? Et si oui, ces chants ont-ils pu suffisamment assumer de rôle d'« *identity marker* » au-delà des générations et des sensibilités ? Évidemment, comme le montre l'histoire du « *Neues Geistliches Lied* »<sup>80</sup>, en tout cela, se posent des questions liées par exemple à la succession des générations, etc. Je pense qu'on aurait tort de sous-estimer ces questions et surtout les problèmes fondamentaux dans lesquels elles nous mènent. Une piste de recherche fructueuse serait donc à mon avis d'examiner de plus près la musique liturgique « sur le terrain » dans les deux espaces linguistiques comme une illustration des conditions et implications de la réception conciliaire, en exemplifiant le contexte, et de voir comment le contexte linguistique, confessionnel et social a pu influencer les prémices du mouvement liturgique ainsi que la réception de la réforme liturgique. C'est un enjeu crucial, car la réception de la réforme liturgique détermine en grande partie la réception de Vatican II dans son ensemble.

Dans le cadre de l'exemple des chants, on pourrait évoquer une hypothèse de recherche comparatiste, à savoir que la réforme liturgique s'est passée – dans l'ensemble et ceci malgré des conflits inévitables entre les générations, goûts et positions théologiques – de manière relativement paisible dans l'espace germanophone, grâce à la culture du chant populaire liturgique qu'on vient d'esquisser et qui a, me

---

<sup>80</sup> Pour une vue d'ensemble d'un certain nombre d'enjeux, voir P. HAHNEN, « "Alles ist möglich". Zur Lage des Neuen Geistlichen Liedes und der christlichen Populärmusik », *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 49 (2010), p. 196-212.

semble-t-il<sup>81</sup>, permis une transition assez naturelle (voir une justification par le concile d'une longue évolution d'inculturation). En revanche, certains phénomènes conflictuels autour de la réforme liturgique dans l'espace francophone (même si certains protagonistes de ces conflits semblent avoir profité du côté émotionnel de la liturgie et de sa musique pour transporter, à travers elles, une conception théologique qui n'est ni celle du concile ni de tous ceux qui se sentaient plus à l'aise dans la liturgie dite préconciliaire), lourds de conséquences pastorales et doctrinales, ont été beaucoup moins importants en dehors de l'espace francophone.<sup>82</sup>

C'est là que nous touchons la seconde partie du jugement de Bernard Olivier, selon lequel la politique (et donc le rapport Église-monde)

---

<sup>81</sup> Pour ce jugement, qu'il faut certainement nuancer, je m'appuie sur mes recherches « sur le terrain », notamment dans l'archidiocèse de Fribourg en Brisgau (voir la dernière : M. QUINSKY, « Buchstabe und Geist. Abschluss des Konzils – Beginn seiner Rezeption », in : T. DIETRICH – T. HERKERT – P. SCHMITT (éds.), *Geist in Form. Facetten des Konzils*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2015, p. 63-99). Pour la musique liturgique, voir aussi le témoignage d'U. RUH, in : K. GALLEGOS SÁNCHEZ – B. HENZE – T. HERKERT – M. QUINSKY, *Aggiornamento im Erzbistum Freiburg. Das Zweite Vatikanische Konzil in Erinnerung und Dialog*, p. 274-276, ici p. 274 (pour les chants), et le témoignage de Mgr R. ZOLLITSCH, in : *ibidem*, p. 340-342 (pour la réforme liturgique en général).

<sup>82</sup> I. RABOUD, *Temps nouveau, vents contraires. Écône et le Valais*, Sierre, Monographic, 1992, p. 159, donne un aperçu du rôle des chants dans les conflits autour de la réception de Vatican II en Valais (francophone) (voir aussi *ibidem*, p. 205, pour le rôle des chantres). Ceci dit, la situation valaisanne que Raboud analyse est aussi marquée par des aspects historiques, politiques, économiques et socioculturels propres à ce « vieux pays » qui s'est modernisé en peu de temps juste autour de Vatican II. Quoi qu'il en soit : tandis que dans la vision de certains fidèles favorables à Écône (et à la conception du monde qui va avec), les chants français (et ceux en commun avec les protestants) ont pu marquer l'une des différences essentielles entre la liturgie avant et après Vatican II, tandis que dans l'espace germanophone (au sens large, car le Valais germanophone ne figure pas dans l'étude de Raboud), les chants en allemand étaient, au contraire, un des vecteurs essentiels d'une transition quasi-naturelle vers la réforme liturgique largement attendue. Ceci dit, l'aspect générationnel mis en avant par Raboud a partout (certes selon la conjoncture des régions respectives) joué un rôle primordial dont on n'a pas encore mesuré l'influence théologique.

est un autre sujet délicat chez les catholiques. Ceci nous mène au point suivant.

### 1.2.2 L'Église dans le monde

Si certains ont pu considérer l'œuvre de Vatican II comme une révolution « des cardinaux du bord du Rhin »<sup>83</sup>, donc des évêques français et allemands, on ne saurait sous-estimer les rapports très tendus que les deux pays ont entretenus pendant plusieurs siècles, et ce jusqu'après la fin de la Deuxième Guerre Mondiale. Au-delà de conflits politiques et militaires, les évolutions au niveau des cultures et mentalités ne se sont pas déroulées de la même manière. En particulier, l'histoire religieuse connaît des spécificités avec les diverses répercussions de la Réforme d'un côté et les accentuations différentes à l'époque des Lumières de l'autre.

À la veille de Vatican II, dans les deux pays, l'Église catholique, malgré les apparences de stabilité, était défiée par des mutations profondes dont les prémices étaient perceptibles dès l'Entre-Deux-Guerres. En même temps, depuis les années 1920, des signes de renouveau ont été accueillis de manière enthousiaste, comme le montre la phrase célèbre de Romano Guardini : « *Die Kirche erwacht in den Seelen* »<sup>84</sup>, phrase que des théologiens français ont reprise à leur propre compte. En France, la fameuse étude d'Yves Congar « Conclusion théologique à l'enquête sur les raisons actuelles de

---

<sup>83</sup> M. LEFEBVRE, *J'accuse le Concile*, Martigny, Éd. Saint-Gabriel, 1976, p. 8. Voir aussi R.M. WILTGEN, *Der Rhein fließt in den Tiber. Eine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Feldkirch, Franziskus Verlag, 1988.

<sup>84</sup> R. GUARDINI, *Vom Sinn der Kirche*, Mainz, Grünewald, 1922, p. 1 ; IDEM, « Das Erwachen der Kirche in der Seele », *Hochland* 19 (1921/1922), p. 257-267. Pour ne donner qu'un exemple : Y. CONGAR, « Peut-on définir l'Église ? Destin et valeur de quatre notions qui s'offrent à le faire », dans : IDEM, *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, coll. « Unam Sanctam », n. 41, Paris, Cerf, 1963, p. 21-44, ici p. 24, note 1, cite cette même phrase comme un des « signes de ce renouveau » de l'intérêt pour l'Église dans les années après la Première Guerre Mondiale.

l'incroyance » de 1935 est en quelque sorte au point de rencontre de la crise et du renouveau<sup>85</sup>. Après la Deuxième Guerre Mondiale, la situation était donc plus ambiguë qu'elle ne paraissait pour la plupart des contemporains. L'Allemagne était marquée par une phase de reconstruction et de croissance économique rapide. Certes, l'intensité de la vie ecclésiale et l'influence de l'Église dans la société étaient alors à leur apogée, mais des signes de crise, comme notamment le recul du nombre des participants aux eucharisties dominicales et du nombre des ordinations, annonçaient déjà des problèmes ultérieurs<sup>86</sup>. En France, l'Après-Guerre était d'une part marqué par une dynamique pastorale. Ainsi Yves Congar affirme : « Qui n'a pas vécu les années 1946-1947 du catholicisme français, a manqué l'un des plus beaux moments de la vie de l'Église. À travers une lente sortie de la misère, on cherchait, dans la grande liberté d'une fidélité aussi profonde que la vie, à rejoindre évangéliquement un monde auquel on venait d'être mêlé comme on ne l'avait pas été depuis des siècles. Que l'avenir de l'Église soit lié à l'avenir du monde, nous l'avons redécouvert depuis, mais c'était alors une évidence donnée dans l'expérience elle-même »<sup>87</sup>. D'autre part, le retentissement des lettres pastorales du cardinal Suhard<sup>88</sup>, qui traitent des problèmes de

---

<sup>85</sup> Y. CONGAR, « Une conclusion théologique à l'enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance », *La Vie Intellectuelle* 37 (1935), p. 214-249. Pour le rapport entre les années 1930 et le Concile, voir M. QUISINSKY, « Vers un Concile pastoral ? La réception (ou non-réception) des travaux de Chenu et Congar au cours de la phase préparatoire de Vatican II », in : G. ROUTHIER – P.J. ROY – K. SCHELKENS (dir.), *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau*, p. 145-178, ici p. 145ss.

<sup>86</sup> W. DAMBERG, « Pfarrgemeinden und katholische Verbände vor dem Konzil », in : G. WASSILOWSKY (éd.), *Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen*, coll. « Quaestiones Disputatae », n. 207, Freiburg im Breisgau, Herder, 2004, p. 9-30, ici p. 11.17.

<sup>87</sup> Y. CONGAR, « Appels et cheminements (1929-1963) », in : IDEM, *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'œcuménisme*, coll. « Unam Sanctam », n. 50, Paris, Cerf, 1964, p. IX-LXIV, ici p. XLIII.

<sup>88</sup> J. VINATIER, *Le cardinal Suhard. L'évêque du renouveau missionnaire en France (1874-1949)*, Paris, Centurion, 1983 ; J.-P. GUEREND, *Cardinal Emmanuel Suhard*,

la foi dans le monde contemporain, montre une conscience grandissante du fait que la France était devenue, comme le dit le titre du célèbre livre d'Henri Godin et Yvan Daniel, un « pays de mission »<sup>89</sup>.

Le fait que le jésuite allemand Ivo Zeiger fit un constat similaire en présentant l'Allemagne comme un pays de mission, lors du *Katholikentag* de Mayence en 1948, montre que la situation était aussi ambiguë d'un côté du Rhin que de l'autre<sup>90</sup>. Ceci dit, il est vrai que les innovations pastorales semblent avoir été plus nuancées en France, comme le montre par exemple la « Mission de Paris » et la « Mission de France »<sup>91</sup>. C'est pendant ces années 1950, en partageant les ambiguïtés régnantes, qu'une partie de la théologie a préparé, non sans difficultés et douleurs<sup>92</sup>, et sans le savoir, le concile Vatican II, dans

---

archevêque de Paris (1940-1949). *Temps de guerre, temps de paix, passion pour la mission*, coll. « L'histoire à vif », Paris, Cerf, 2011.

<sup>89</sup> H. GODIN – Y. DANIEL, *La France : pays de mission ?*, Lyon, L'Abeille, 1943.

<sup>90</sup> I. ZEIGER, « Die religiös-sittliche Lage und die Aufgabe der deutschen Katholiken », in : *Der Christ in der Not der Zeit. Der 72. Deutsche Katholikentag vom 1. bis 5. September 1948 in Mainz*, Paderborn, Verlag Bonifacius, 1949, p. 24-39. Pour une mise en perspective, voir aussi A. BÜNKER, « Deutschland – ein Missionsland. Zwischenruf in einer pastoralen Strategiedebatte », *Orientierung* 69 (2005), p. 40-44 ; voir aussi B.E. KOZIEL, « Zwischen Durchdringung und Dialog. Eine Relecture konziliarer Aussagen über Mission und Kultur um Zeichen der aktuellen Diskussion über "Deutschland als Missionsland" », *Münchener Theologische Zeitschrift* 57 (2003), p. 230-252 ; et R. HARTMANN, « "Deutschland Missionsland !" 1250 Jahre nach Bonifacius ein Neuanfang ? », in : A. ODENTHAL – B. GOEBEL – J. DISSE – R. HARTMANN, *Verspielen wir das Erbe des hl. Bonifatius ? Theologische Betrachtungen aus Anlass seines 1250. Todestages*, coll. « Fuldaer Hochschulschriften », n. 47, Frankfurt, Verlag Josef Knecht, 2005, p. 129-155.

<sup>91</sup> T. CAVALIN – N. VIET-DEPAULE, *Une histoire de la Mission de France. La riposte missionnaire 1941-2002*, Paris, Karthala, 2007.

<sup>92</sup> Pour la condamnation des jésuites de Fourvière et des dominicains du Saulchoir, voir É. FOUILLOUX, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II (1914-1962)*, Paris, DDB, 1997. Voir aussi F. LEPRIEUR, *Quand Rome condamne. Dominicains et prêtres-ouvriers*, coll. « Cerf Histoire », Paris, Cerf, 1989.

la mesure où elle s'est consacrée aux requêtes dogmatiques et pastorales émergentes.

C'est donc munis de solides expériences pastorales et de réflexions théologiques complexes que des théologiens et des évêques des deux espaces linguistiques se sont retrouvés lors du concile Vatican II. À l'occasion de ce concile « de l'Église et sur l'Église »<sup>93</sup>, ce furent notamment les préparations de la constitution pastorale *Gaudium et spes* qui menèrent à des divergences entre les deux côtés. Certes, les lignes de partage n'étaient pas identiques aux frontières linguistiques, comme le montrent l'appartenance à une école théologique ou un ordre religieux. Néanmoins, c'est autour de la question du rapport entre l'Église et le monde que les divergences se sont fait remarquer. En quelque sorte, ceci n'est pas très surprenant, car la perspective sur ce qu'on appelle le « monde » ne peut être que différente selon le contexte historique, social, culturel et linguistique dans lequel on vit et croit. Dans ce domaine encore, je ne veux pas anticiper les contributions ultérieures. Je me contente donc de nouveau d'une observation qui concerne l'après-concile.

En fait, lors de la réception de Vatican II, on peut constater deux grandes différences entre l'Église en Allemagne et en France. Tout d'abord, en Allemagne, un « synode commun des diocèses allemands » (en fait, de l'Allemagne de l'Ouest) à Würzburg<sup>94</sup>, et un

---

<sup>93</sup> Voir à propos de cette expression H. FRIES, « Der Sinn von Kirche im Verständnis des heutigen Christentums », in : W. KERN – H.J. POTTMEYER – M. SECKLER (éds.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, T. 3 : *Traktat Kirche*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1986, p. 17-29, ici p. 22.

<sup>94</sup> M. PLATE, *Das deutsche Konzil. Die Würzburger Synode. Bericht und Deutung*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1975 ; DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ (éd.), *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe*. Mit einem Vorwort zur Neuauflage von Karl Lehmann, Freiburg im Breisgau, Herder, 2012 ; R. FEITER – R. HARTMANN – J. SCHMIEDL (éds.), *Die Würzburger Synode. Die Texte neu gelesen*, coll. « Europas Synoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil », n. 1, Freiburg im Breisgau, Herder, 2013 ; S. VOGES, « Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Anlass zur Einberufung der Synode und kirchenrechtlicher Status », in : J.



synode des diocèses de la RDA à Dresde<sup>95</sup> ont été tenus au début des années 1970. En France, où les évêques, les prêtres et les laïcs étaient bien évidemment aussi actifs dans la réception conciliaire, un tel événement n'a pas eu lieu. Certes, il est difficile d'évaluer l'impact de ce synode de Würzburg, de même que celui des synodes diocésains en France<sup>96</sup> et des démarches synodales en Allemagne dans les années 1980 et 1990<sup>97</sup>. Si l'intérêt médiatique était nettement moins important que lors du concile, on peut formuler l'hypothèse que ces rassemblements ont permis à un grand nombre de responsables de la vie ecclésiastique de se rencontrer et de discuter et, le cas échéant, d'atténuer des tensions naissantes ou grandissantes.

L'hypothèse serait à examiner si cela ne joue pas un rôle important pour le regard qui est porté, aujourd'hui, sur les années 1970. Si Denis Pelletier parle, pour la France, volontiers d'une « crise catholique »<sup>98</sup>,

---

SCHMIEDL (éd.), *Nationalsynoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Rechtliche Grundlagen und öffentliche Meinung*, coll. « Theologische Berichte » n. 35, Fribourg, Paulusverlag / Academic Press, 2013, p. 65-76 ; S. VOGES, « Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Themenfindung und Beteiligung der Öffentlichkeit », in : J. SCHMIEDL (éd.), *Nationalsynoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, p. 225-235.

<sup>95</sup> S. HOLZBRECHER, « Die ostdeutsche Pastoralssynode in Dresden (1973-1975) », in : J. SCHMIEDL (éd.), *Nationalsynoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, p. 77-100. En plus, s'est tenu à part le synode de Meissen, ce qui renvoie aux différences au sein de l'Église catholique en Allemagne de l'Est : D. GRANDE – P.P. STRAUBE, *Die Synode des Bistums Meißen 1969-1971. Die Antwort einer Ortskirche auf das Zweite Vatikanische Konzil*, Leipzig, Benno-Verlag, 2005.

<sup>96</sup> Voir A. JOIN-LAMBERT, *La liturgie des synodes diocésains français 1983-1999*, coll. « Liturgie », n. 15, Paris, Cerf, 2004 ; D. BARNÉRIAS, *La paroisse en mouvement. L'apport des synodes diocésains français de 1983 à 2004*, coll. « Théologie à l'université », Paris, DDB, 2011.

<sup>97</sup> S. DEMEL – H. HEINZ – C. PÖPPERL, « Löscht den Geist nicht aus ». *Synodale Prozesse in deutschen Diözesen*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2005 ; D. BURKARD, « Diözesansynoden und synodenähnliche Foren sowie Kirchenvolksbegehren der letzten Jahrzehnte in den deutschsprachigen Ländern », *Römische Quartalschrift* 101 (2006), p. 113-140.

<sup>98</sup> D. PELLETIER, *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965-1978)*, Paris, Payot, 2002 ; voir aussi É. FOUILLOUX, *Les chrétiens français entre*

une pareille crise n'a pas existé en Allemagne, même si, clairement, le catholicisme y a également traversé une mutation profonde et parfois difficile. En outre, la critique du concile, par exemple venant du mouvement lefebvriste, dont on connaît par ailleurs l'enracinement dans un certain courant de l'échiquier politique en France<sup>99</sup>, semble avoir été, somme toute, moins forte en Allemagne qu'en France, D'ailleurs, il serait particulièrement intéressant d'analyser comment en Suisse, lors du « Synode 72 », en fait un synode plurilingue, les perspectives des différents groupes linguistiques se sont rencontrées<sup>100</sup>.

Ensuite, il faudrait comparer de plus près l'évolution de la pensée théologique dans les deux espaces linguistiques, mais aussi les conditions sociétales et institutionnelles – et également financières – de son élaboration<sup>101</sup>. Ainsi, on peut présumer que le déclin de vénérables

---

*guerre d'Algérie et mai 1968*, Paris, Parole et Silence, 2008. Pour les évolutions théologiques, voir D. AVON – M. FOURCADE (éds.), *Un nouvel âge de la théologie ? (1965-1980)*, Colloque de Montpellier, juin 2007, Paris, Karthala, 2009.

<sup>99</sup> F.X. BISCHOF, « Widerstand und Verweigerung – Die Priesterbruderschaft St. Pius X. Chronologie eines Schismas », *Münchener Theologische Zeitschrift* 60 (2009), p. 234–246 ; W. DAMBERG, « Die Priesterbruderschaft St. Pius X. (FSSPX) und ihr politisch-geistesgeschichtlicher Hintergrund », in : P. HÜNERMANN (éd.), *Exkommunikation oder Kommunikation ? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüderschaft*, coll. « Quaestiones disputatae », n. 236, Freiburg im Breisgau, Herder, 2009, p. 69-122. Voir aussi G. ROUTHIER, « Die Hermeneutik der Reform als Aufgabe für die Theologie », 1<sup>e</sup> partie, *Theologie der Gegenwart* 55 (2012), p. 253-268 ; 2<sup>e</sup> partie, *ibidem* 56 (2013), p. 44-56.

<sup>100</sup> M. RIES, « Auf der Suche nach Ausgleich. Die Schweizer Synode 72 », in : J. SCHMIEDL (éd.), *Nationalsynoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, p. 101-115 ; R. WEIBEL, « Synode 72. Themenfindung und Beteiligung der Öffentlichkeit », in : J. SCHMIEDL (éd.), *Nationalsynoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, p. 236-257. Voir aussi A. JOIN-LAMBERT, « Liturgies et prières lors du Synode 72 dans le diocèse de Lausanne-Genève-Fribourg », in : IDEM – M. KLÖCKENER (éds.), *Liturgia et unitas*, p. 355-383, en particulier p. 355-356.

<sup>101</sup> J. DORÉ, *Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II (1965–1999)*, coll. « Sciences théologiques et religieuses », n. 10, Paris, Beauchesne, 2000.

institutions comme l'école de théologie du Saulchoir<sup>102</sup> et l'émergence de nouveaux types d'institutionnalisations théologiques tels que l'École Cathédrale à Paris reflètent les mutations au sein de la vie religieuse congrégationnelle, particulièrement importantes dans l'Église de France jusqu'à aujourd'hui. De l'autre côté du Rhin, le grand nombre de théologiens laïcs qui se préparent à l'enseignement dans les écoles publiques ou au travail en paroisse a, de son côté, fortement influencé l'évolution de la théologie postconciliaire.

### 1.3 La catholicité

Avant et après le concile, les échanges entre les espaces linguistiques étaient considérables. Ces échanges pouvaient avoir les motivations, expressions et dynamiques les plus diverses. Ainsi, la vocation œcuménique d'Yves Congar fut nourrie par la rencontre avec la situation de l'Église et de la théologie allemandes et trouva l'une de ses premières expressions dans sa « profession de foi de Düsseldorf » de 1930<sup>103</sup>. Des liens existaient entre le Saulchoir et Tübingen, comme en témoignent un doctorat *honoris causa* (... en 2004 !)<sup>104</sup> et les contacts entre les théologiens pastoraux Pierre-André Liégé et Franz Xaver Arnold. De son côté, Hervé Legrand témoigne du grand intérêt pour l'Allemagne chez les dominicains en France après la Deuxième Guerre Mondiale<sup>105</sup>. Dans les années de l'après-concile, le

---

<sup>102</sup> Y. RAISON DU CLEUZIQU, « La Province dominicaine de France et Mai 68 : genèse de la mise en crise d'un ordre religieux », in : J.-F. GALLINIER-PALLEROLA – A. LAFFAY – B. MINVIELLE (éds.), *L'Église de France après Vatican II. Actes du colloque des 16 et 17 octobre 2009*, Paris, Parole et Silence, 2011, p. 277-310.

<sup>103</sup> Y. Congar, « Appels et cheminements », p. XIV, note 3.

<sup>104</sup> U. ENGEL, « Posthumer "Dr. honoris causa" für M.-D. Chenu op. Erinnerung an einen "Theologen der Zeichen der Zeit" », *Wort und Antwort* 45 (2004), p. 131.

<sup>105</sup> H. LEGRAND, « Comment devient-on ecclésiologue et œcuméniste ? Quelques apprentissages initiaux », in : G. ROUTHIER – L. VILLEMEN (éds.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église. Mélanges en l'honneur de Hervé Legrand*, op., Paris, Cerf, 2006, p. 505-539, ici p. 521-522. Legrand y parle d'un « passage par la culture

choix du théologien allemand Christoph Theobald de se consacrer à la théologie dans l'espace francophone est révélateur d'un certain nombre de différences contextuelles<sup>106</sup>. Aujourd'hui, comme le dit non sans ironie Arnd Bünker en esquissant les enjeux du « Centre d'études pastorales comparées », un certain regard romantique est « à la mode » et de nombreux théologiens allemands connaissent mieux le diocèse de Poitiers que les diocèses allemands, autrichiens et suisses, mentionnant par là même aussi le danger d'une certaine superficialité dans le regard vers l'autre<sup>107</sup>.

La dimension de la conciliarité, telle qu'on peut la concrétiser à partir de Vatican II en examinant les notions de contextualité et de catholicité, nous mène donc tout naturellement vers la question du rapport entre l'Église et le monde, les deux étant compris dans leur pluralité et leur diversité.

## 2. L'Église et le monde

### 2.1 Un document inédit – issu du « processus » conciliaire

Avec sa *Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps*, Vatican II a produit un document inédit quant à sa forme et à

---

théologique allemande » et d'une « tradition d'échanges d'étudiants avec leurs frères allemands ».

<sup>106</sup> C. THEOBALD, « Mon itinéraire au pays de la théologie », *Laval Philosophique et Théologique* 68 (2012), p. 319-333.

<sup>107</sup> « Heute schauen erneut viele im Raum der deutschsprachigen Pastoraltheologie nach Frankreich : Die Pastoral im Bistum Poitiers ist vielen hiesigen Akteuren der Pastoral mittlerweile – nach Texten gemessen – bekannter als die der meisten Bistümer in Deutschland, Österreich und sogar der Schweiz. Täuscht der Eindruck, dass der trendige Blick nach Frankreich auch von einer romantisierenden und der Vereinfachungsversuchung erlegenen Wahrnehmung gelenkt wird? Die Verhältnisse in Poitiers sind andere als in der Deutschschweiz. Die Versuchung der Flucht aus unserer hiesigen hochorganisierten und komplexen Kirchenstruktur liegt nahe – aber lässt sich so wirklich den bestehenden komplexen pastoralen Gegebenheiten und Herausforderungen in der Schweiz begegnen ? » (A. BÜNKER, « Vergleichende Pastoraltheologie in der Schweiz », p. 241).

son fond. Pratiquement chaque mot de ce titre était et reste sujet à de vifs débats : de quelle Église parle-t-on ? Et de quel monde<sup>108</sup> ?

Premièrement, pendant la rédaction même de ce document, les évêques et théologiens allemands s'étaient montrés très critiques envers la désignation de « constitution » du document et plaidaient plutôt pour une sorte de message du concile au monde<sup>109</sup>. Dans la phase actuelle de la réception conciliaire avec ses débats autour de l'herméneutique conciliaire, la proposition du théologien allemand Peter Hünermann de considérer l'ensemble du corpus textuel de Vatican II comme un texte « constitutionnel » de l'Église<sup>110</sup> semble prolonger la question fondamentale qui s'est dessinée lors de la recherche d'une désignation adéquate pour le document *Gaudium et spes* : à savoir celle du rapport et des relations entre l'Église et le monde. Toute la difficulté, pourrait-on dire, vient d'une intention

---

<sup>108</sup> Pour le titre de ce paragraphe, voir aussi T. HERKERT, « Welche Kirche ? Welche Welt ? Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* aus verschiedenen Blickwinkeln betrachtet », in : IDEM – K. GALLEGOS SÁNCHEZ – B. HENZE – M. QUINSKY (éds.), *Aggiornamento im Erzbistum Freiburg. Das II. Vatikanische Konzil in Erinnerung und Dialog*, p. 373-376.

<sup>109</sup> Pour cette critique germanophone, voir par exemple Y. CONGAR, *Mon journal du Concile*. Présenté et annoté par E. Mahieu. Avant-propos de D. Congar. Préface de B. Dupuy op, Paris, Cerf, 2002, vol. 2, p. 395 (17 septembre 1965) : « Hirschmann expose avec une grande précision l'attitude actuelle des Allemands : sur le fond, sur le genre et le style, sur le titre (plusieurs parmi eux ne veulent pas de "constitution pastorale" et préféreraient la forme d'une lettre). » Voir aussi H.J. SANDER, « Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* », p. 644-663.

<sup>110</sup> P. HÜNERMANN, « Der Text. Werden – Gestalt – Bedeutung. Eine hermeneutische Reflexion », in : *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, vol. 5, Freiburg im Breisgau, Herder, 2006, p. 5-101 ; IDEM, « Der Text. Eine Ergänzung zur Hermeneutik des II. Vatikanischen Konzils », *Cristianesimo nella storia* 28 (2007), p. 339-358 ; voir aussi à ce propos les remarques de C. THEOBALD, « Mise en perspective. Transmettre l'histoire de Vatican II ou/et commenter ses textes ? Un débat nouveau sur la réception du Concile », in : IDEM (éd.), *Vatican II sous le regard des historiens. Colloque du 23 septembre 2005 Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris*, coll. « Théologie », n. 136, Paris, Médiasèvres, 2006, p. 3-23, surtout p. 8-15 ; M. FAGGIOLI, « Il Vaticano II come "costituzione" e la "recezione politica" del concilio », *Rassegna di Teologia* 50 (2009), p. 107-122.

commune non seulement des germanophones et des francophones, mais de bien d'autres participants conciliaires : l'Église et le monde ne forment pas deux sphères séparées, même si l'on peut et l'on doit les distinguer.

Deuxièmement, pendant la rédaction du document, la question de savoir ce que l'on entendait par « *pastorale* » a été fortement débattue. Il s'agissait là d'un horizon d'interrogation qui a pour ainsi dire accompagné Vatican II dès sa convocation par Jean XXIII. Le nouveau rapport entre « dogme » et « pastorale » engendré par l'intuition initiale du pape a permis au concile des ouvertures d'horizon considérables, mais il reste le défi constant de chercher en permanence un équilibre entre différentes perspectives sur la même foi, perspectives qui ne peuvent pas être séparées même s'il convient de les distinguer. Dans l'étape présente de la réception conciliaire, nous pouvons constater qu'il existe des théories très développées sur le rapport entre « dogme » et « pastorale », mais aussi, chez de nombreux théologiens pratiques et systématiques, une conscience aiguë de l'interférence entre les diverses perspectives en question, auxquelles il faut, bien entendu, ajouter d'autres visées issues d'une réflexion théologique inter- et intradisciplinaire.

Troisièmement, pendant la rédaction de notre document, et notamment dans sa dernière phase décisive, les évêques et théologiens du concile avaient déjà une certaine compréhension de « l'Église », puisque la constitution sur l'Église *Lumen gentium* avait été promulguée le 21 novembre 1964. Néanmoins, la dynamique conciliaire déclenchée et nourrie également par les travaux mêmes qui allaient mener au texte final de *Lumen Gentium* ne s'était pas achevée le jour de sa promulgation. C'est pourquoi la réflexion sur l'Église s'est poursuivie dans d'autres documents conciliaires, et notamment dans *Gaudium et spes*. Hans-Joachim Sander, à qui l'on doit un grand commentaire de la constitution pastorale, n'hésite pas à l'appeler tout

simplement : « Kirchenkonstitution *Gaudium et spes* »<sup>111</sup>. Dans l'histoire, la réflexion théologique sur l'Église a certes toujours été, et reste encore aujourd'hui, marquée par une compréhension du monde. Dans ce sens, la particularité de *Gaudium et spes* consiste dans le fait que ce ne sont pas seulement des présupposés ou des conclusions théologiques qui déterminent la compréhension du monde, mais que c'est la compréhension qu'a le monde de lui-même qui devient le point de départ pour la réflexion théologique. Plus exactement, c'est de manière explicite que l'Église reconnaît qu'une telle auto-compréhension existe, car si, dans l'histoire, l'ecclésiologie a pu être fortement influencée par une certaine compréhension du monde, l'Église et la théologie ne se sont pas forcément rendu compte de ce fait. De plus, en parlant à la fois de l'Église, du monde et de leur rapports, le concile reconnaît les résultats d'un certain *estrangement* historique entre Église et monde, sans pour autant le considérer en termes de décadence ou de rupture<sup>112</sup>.

Quatrièmement, l'expression « *dans le monde de ce temps* » invite à une mise en perspective historique. Car l'on ne peut pas comprendre « ce temps », et encore moins « le monde de ce temps », et donc pas non plus « l'Église dans le monde de ce temps », sans connaître les enjeux qui résultent de la genèse de ce « monde » et des différentes évolutions souvent complexes et même contradictoires qui ont mené à ce qui est notre « temps présent ». Ceci dit, comme c'est déjà le

---

<sup>111</sup> H.J. SANDER, « Die Kirchenkonstitution *Gaudium et spes*. Die pastorale Ortsbestimmung kirchlicher Identität », in : B. SPIELBERG – A. SCHILLING (éds.), *Kontroversen. Worum es sich in der Seelsorge zu streiten lohnt. Festschrift für Erich Garhammer zum 60. Geburtstag*, Würzburg, Echter, 2011, p. 13-18.

<sup>112</sup> Pour les enjeux perçus dès les années 1930, voir par exemple le projet d'une histoire de la théologie esquissé par les dominicains du Saulchoir Marie-Dominique Chenu, Yves Congar et Henri-Marie Féret : M. QUINSINSKY, *Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt. Der Beitrag von M.D. Chenu, Y. Congar und H.M. Féret zum II. Vaticanum*, p. 45-112. Pour un résumé en français de cette thèse de doctorat publiée en allemand, voir IDEM, « PP. Chenu, Congar et Féret engagés dans Vatican II. Du Saulchoir à l'Église du Concile », *Mémoire dominicaine* 25 (2010), p. 141-174.

cas avec la compréhension du monde, l'histoire et son interprétation sont marquées par une pluralité de perspectives dont les motifs peuvent être biographiques, idéologiques ou autres. Situer l'Église dans l'histoire revient à situer l'Église dans « les histoires », ce qui est naturellement complexe et parfois aussi conflictuel. Les débats actuels et les compréhensions présentes de l'histoire sont d'autant plus en interférences permanentes que ces interférences ne sont pas toujours élucidées, pas seulement en œcuménisme.

En fait, le croisement des perspectives germanophone et francophone est particulièrement utile afin de saisir la dimension du salut exprimée dans *Gaudium et spes* à travers la combinaison des expressions « Église » et « monde ». C'est dans ce sens que nous allons présenter maintenant quelques aspects de la dynamique conciliaire, mais aussi de la dynamique herméneutique déclenchée par le concile, autour de ces deux termes qui, comme nous venons de le dire, ne peuvent pas être séparés ni unifiés. C'est dans leur interruption mutuelle elle-même que résident peut-être les potentialités pastorales et théologiques les plus surprenantes pour notre époque d'aujourd'hui.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il convient de nous poser des questions relatives à la méthodologie. Tout d'abord, nous pouvons nous demander comment il faut lire les documents conciliaires. Devons-nous partir du texte final, puisque c'est dans celui-ci que le magistère du pape et des évêques rassemblés au concile s'exprime ? Devons-nous au contraire partir de l'histoire de la rédaction de ces mêmes textes, afin d'identifier les raisons qui ont mené à telle version du texte final et non pas à une autre ? Qui plus est, que devons-nous faire avec les éventuelles tensions dans le document final ? Devons-nous reprocher aux textes conciliaires leur caractère parfois mal dissimulé de compromis ? Finalement, comment lire un document avec sa dynamique propre, tout en le considérant comme faisant partie de l'ensemble du corpus textuel de Vatican II ? Dans un



esprit « conciliaire », il semble évident que ces différentes perspectives, même si elles n'ont pas la même portée, peuvent s'interpénétrer. Dans cette perspective-là, nous sommes notamment amenés à ne pas accuser les textes d'être des « textes de compromis », mais de voir le concile – avec sa préparation parfois lointaine et sa réception loin d'être terminée – comme un « processus »<sup>113</sup> au sein duquel les différentes perspectives mises à leur juste place peuvent être, au-delà de tensions réelles, l'occasion d'une complémentarité constructive et prospective. C'est dans ce sens que nous compléterons les exemples suivants de convergences et divergences franco-allemandes par quelques réflexions systématiques qui doivent nous inspirer, aujourd'hui et maintenant, afin de déterminer comment poursuivre ce « processus » que reste Vatican II.

## 2.2 Deutsch-französische Unterschiede: das Beispiel des Weltbegriffs in der vierten Sitzungsperiode

Die bewegte Geschichte der Pastoralkonstitution ist nicht zuletzt deshalb besonders aufschlussreich für das Verständnis des II. Vatikanums, als *Gaudium et spes* aus dem Konzilsereignis selbst erwachsen ist. Zwar gilt es, den Gesamtzusammenhang der Redaktionsgeschichte und seiner konziliaren Einbettung zu berücksichtigen, jedoch kann man durchaus gerade den Weltbegriff als Kristallisationspunkt für « deutsch-französische Unterschiede » deuten. Dies gilt sowohl für die theologische Definition der Welt als auch für den Ort in der Welt, von dem her diese Definition erfolgt.

---

<sup>113</sup> K. LEHMANN, « Das II. Vatikanum – ein Wegweiser. Verständnis – Rezeption – Bedeutung », in : P. HÜNERMANN (éd.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2006, p. 11-26, ici p. 13.

### 2.2.1 Hermann Volk

L'évêque de Mayence, Hermann Volk<sup>114</sup>, fut pendant de longues années professeur de théologie dogmatique à la faculté de théologie de Münster. Même s'il n'est devenu évêque que peu avant Vatican II en tant que successeur d'Albert Stohr<sup>115</sup>, soutien important du mouvement liturgique<sup>116</sup> et membre de la commission préparatoire du concile<sup>117</sup>, il fut tout au long du concile un « poids lourd » de l'épiscopat allemand. Ceci est dû non seulement à ses compétences théologiques, mais aussi à ses talents d'organisateur. De manière pour ainsi dire « co-géniale » et convergente, il organisa, avec Mgr Léon-Arthur Elchinger, des rencontres franco-allemandes dès le début du concile<sup>118</sup>. Les deux évêques avaient en commun de créer des liens entre leurs espaces linguistiques tout en ayant des positions pastorales et théologiques personnelles. Lors de la réunion franco-allemande du 17 septembre 1965<sup>119</sup>, Volk, avec d'autres représentants

---

<sup>114</sup> P. WALTER, Art. «Volk, Hermann », in : IDEM – M. QUINSKY (éds.), *Personenlexikon*, p. 282-283.

<sup>115</sup> K. LEHMANN, « "Dominus fortitudo – Der Herr ist meine Stärke". Bischof Dr. Albert Stohr – Versuch eines Gesamtbildes zur Einführung », in : IDEM – P. REIFENBERG – B. NICHTWEIB (éds.), *Dominus fortitudo. Bischof Albert Stohr (1890-1961). Neues Jahrbuch für das Bistum Mainz 2011*, Würzburg, Echter, 2012, p. 11-34.

<sup>116</sup> J. BÄRSCH, « "Anwalt des liturgischen Anliegens". Bischof Albert Stohr und sein Wirken für die Erneuerung des Gottesdienstes in Deutschland », in : *ibidem*, p. 35-64.

<sup>117</sup> L. HELL, « "Unio ecclesiae – Materia primaria". Bischof Albert Stohrs Einbindung in den entstehenden internationalen katholischen Ökumenismus und in die Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils », in : *ibidem*, p. 99-119, surtout p. 107-119, ici p. 115.

<sup>118</sup> Pour ces rencontres dont l'importance sera soulignée plus loin (cf. P. Prétot et A. Heinz), voir B. XIBAUT, *Mgr Léon-Arthur Elchinger. Un évêque français au Concile*, p. 180.267-270.277-278 ; G. WASSILOWSKY, *Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums*, p. 182-186 ; et M. QUINSKY, *Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt*, p. 300.

<sup>119</sup> Pour une mise en contexte, voir G. ROUTHIER, « Das begonnene Werk zu Ende führen. Die Mühen der vierten Sitzungsperiode », in : G. ALBERIGO – G. WASSILOWSKY (éds.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965)*,

allemands, se prononça de manière très critique envers le schéma XIII. Congar note dans son journal : « Volk... (à force de faire de grands gestes, il perd son anneau !) »<sup>120</sup>

Mais au-delà de l'anecdote, sa critique, au nom des évêques allemands, est de taille : la réalité du péché, la théologie de la croix et l'eschatologie seraient insuffisamment traités dans le schéma. De plus, l'apport respectif des laïcs et de la hiérarchie dans ce que la foi doit apporter au monde ne serait pas clair non plus<sup>121</sup>. Dans son intervention *in aula* le 24 septembre 1965<sup>122</sup>, Volk exigea notamment d'explicitier le rôle du Christ et de concevoir le monde à partir de lui<sup>123</sup>.

La position exprimée par Hermann Volk reflète son enracinement dans la théologie germanophone, mais aussi son intérêt œcuménique. En ce qui concerne son parcours théologique, il convient de souligner que Volk, éminent professeur d'université, connaît aussi la réalité pastorale pour avoir écrit sa thèse d'habilitation en tant que curé dans une paroisse de diaspora<sup>124</sup>. Pour structurer ses cours à l'université de

---

vol. 5 : *Ein Konzil des Übergangs. September – Dezember 1965*, Ostfildern, Grünewald, 2008, p. 57-213, ici p. 143.147ss.

<sup>120</sup> Y. CONGAR, *Mon journal du Concile*, vol. 2, p. 395 (17 septembre 1965).

<sup>121</sup> G. TURBANTI, « Un Concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione *Gaudium et spes* del Vaticano II », *Testi e ricerche di scienze religiose* 24 (2000), p. 639.

<sup>122</sup> *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii oecumenici Vaticani II* (cités AS) IV/2, p. 404-408.

<sup>123</sup> *Ibidem*, p. 407. Dans ce sens, il faudrait parler du monde de la manière suivante : « scil. Eum esse creatum a Deo ideoque habere determinatam et inexterminabilem habitudinem ad Deum ; eum esse in peccato ; eum esse redemptum a Christo ; eum esse destinatum ad finem supernaturalis, qui neque evolutione neque historia naturali, sed tantum per Christi adventum obtineri potest. In his theologicis elementis fundatur legitimum ius Ecclesiae et Concilii ad loquendum cum et de mundo huius temporis » (*ibidem*, p. 408).

<sup>124</sup> Outre la théologie, c'est le théâtre qui le fascinait, comme le montre son engagement à Münster lorsqu'il y était professeur.

Münster, le professeur de dogmatique ne se distingua pas par une très grande originalité, mais il suivait plus ou moins les manuels en usage avant Vatican II<sup>125</sup>. Dans l'espace germanophone, il s'agissait notamment des manuels de Franz Diekamp<sup>126</sup> et de Michael Schmaus<sup>127</sup>. Comme le montre le fait que Volk se réfère à plusieurs de ces manuels<sup>128</sup>, l'absence d'une originalité dans la structure ne signifie pas forcément une absence d'originalité pour développer les différents sujets traités dans ses cours. Notamment, sa théologie se distingue par le souci de démontrer l'interrelation – der « *Zusammenhang* »<sup>129</sup> – des différents traités et sujets théologiques. Ainsi, les cours de Volk et sa manière de faire de la théologie avaient une très bonne réputation parmi les étudiants<sup>130</sup>.

---

<sup>125</sup> Cf. P. WALTER, « Der Aufbau der Dogmatik nach Hermann Volk. Beobachtungen anhand der Gliederungen seiner Münsteraner Vorlesungen », in : P. NEUNER – P. LÜNING (éds.), *Theologie im Dialog. Festschrift für Harald Wagner*, Münster, Aschendorff, 2004, p. 271-291, ici p. 273. Pour une mise en contexte du manuel de Diekamp, voir aussi H. WOLF (éd.), *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870-1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug*, coll. « Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums », n. 3, Paderborn, F. Schöningh, 1999, p. 129-163, ici p. 131.

<sup>126</sup> F. DIEKAMP, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*, 3 vol., Münster, Aschendorff, 1912-1914.

<sup>127</sup> M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, München, Max Hueber, 1938ss. Voir aussi R. HEINZMANN, « Die Identität des Christentums im Umbruch des 20. Jahrhunderts. Michael Schmaus zum 90. Geburtstag », *Münchener Theologische Zeitschrift* 38 (1987), p. 15-133.

<sup>128</sup> P. WALTER, « Der Aufbau der Dogmatik nach Hermann Volk », p. 282.

<sup>129</sup> H. LÖBBERT, *Zusammenhang. Die Theologie Hermann Kardinal Volks*, coll. « Europäische Hochschulschriften », n. 23, vol. 524, Frankfurt, Peter Lang, 1995.

<sup>130</sup> P. WALTER, « Der Aufbau der Dogmatik nach Hermann Volk », p. 272.282. Voir aussi P. FLECK, « Vom Mainzer Doktoranden zum öffentlichkeitswirksamen Theologieprofessor. Hermann Volk in Münster (1937-1962) », in : K. Kardinal LEHMANN – P. REIFENBERG (éds.), *Zeuge des Wortes Gottes. Hermann Kardinal Volk*, Mainz, Grünewald, 2004, p. 186-232.

Dans le cadre de la théologie de la création, Volk expose dans ses cours deux principes caractéristiques pour sa pensée<sup>131</sup> : « Dieu est [...] infiniment différent de la créature, puisqu'il n'est pas le sommet de la 'pyramide' de l'Être. Dieu est en dehors de cette pyramide. Il n'en fait pas partie, même s'il la pénètre entièrement. »<sup>132</sup> Il est donc capital pour Volk de respecter cette différence dans les énoncés théologiques aussi bien que dans la méthodologie théologique : « Or, ni de la créature ni de Dieu, nous ne pouvons tout exprimer dans une seule phrase, mais nous devons faire deux énoncés sur l'un et même Être. Car on ne peut pas parler correctement de Dieu, si l'on ne parle pas en même temps correctement de ce que Dieu n'est pas, puisque l'on ne peut pas dire l'un sans l'autre. »<sup>133</sup> En ce qui concerne la compréhension théologique du monde, Volk reconnaît donc la valeur théologique de la créature comme réalité spécifique<sup>134</sup>. Contrairement à ce qu'il reproche à la théologie de Karl Barth, il veut éviter de concevoir cette différence entre Dieu et la créature comme un fossé. Au contraire, en tant que créature qui est radicalement différente de Dieu, la création et le monde sont orientés et finalisés vers Dieu. Être créé veut dire être ouvert au Créateur<sup>135</sup>. Ce faisant, il met l'accent sur l'esprit humain à travers lequel la création participe en quelque sorte à sa propre perpétuation<sup>136</sup> : « Le monde peut changer à partir de l'homme et plus exactement à partir

---

<sup>131</sup> Ainsi P. WALTER, « Der Aufbau der Dogmatik nach Hermann Volk », p. 276.

<sup>132</sup> Cit. d'après *ibidem* (nous traduisons).

<sup>133</sup> Cit. d'après *ibidem* (nous traduisons).

<sup>134</sup> Voir aussi P. HILGER, « "Kreatürlichkeit". Ein Schlüssel zum theologischen Denken Hermann Volks », *Catholica* 44 (1990), p. 147-168 ; IDEM, « "Kreatürlichkeit". Hermann Kardinal Volk als Theologe », in : K. Kardinal LEHMANN – P. REIFENBERG (éds.), *Zeuge des Wortes Gottes. Hermann Kardinal Volk*, p. 88-112.

<sup>135</sup> P. HILGER, « "Kreatürlichkeit". Ein Schlüssel zum theologischen Denken Hermann Volks », p. 100ss.

<sup>136</sup> Voir aussi *ibidem*, p. 103-110.

du fait que l'homme change au niveau de sa pensée. C'est un principe important que de considérer tout ordre ou désordre dans le monde comme émanant de l'esprit. C'est pourquoi nous avons l'obligation de nous servir d'une manière correcte de nos capacités rationnelles. L'un des péchés les plus graves que peut commettre un homme est de ne pas penser. »<sup>137</sup> Pour Volk, considérer le monde revient donc surtout à considérer la création dans sa différence avec Dieu (qui est quand même présence salvifique au sein de sa création) et à considérer l'esprit humain comme moteur de la création et de son histoire. Il s'agit là d'une approche plutôt personnaliste et existentielle qu'une approche historique, culturelle ou sociale de la vie humaine dans son ensemble. C'est pourquoi Volk peut parler facilement de péché relativement à la position de l'homme dans le monde.

Avec le thème de la création de même qu'avec celui du péché, nous nous apercevons aussi d'une dimension dans la théologie de Volk qui est, elle, originale. Car c'est la théologie protestante contemporaine qui est à l'arrière-plan de ces sujets. Volk, l'un des premiers œcuménistes catholiques en Allemagne<sup>138</sup>, consacra sa thèse de doctorat en philosophie, défendue à Fribourg, à la conception de la création chez Karl Barth<sup>139</sup>. Ensuite, il consacra ses thèses de doctorat et d'habilitation théologiques à la théologie de l'homme comme image de Dieu et de l'homme comme pécheur chez Emil Brunner<sup>140</sup>. Les

---

<sup>137</sup> Cit. d'après P. WALTER, « Der Aufbau der Dogmatik nach Hermann Volk », p. 282 (nous traduisons).

<sup>138</sup> W. LÖSER, « Kardinal Volk – der Ökumeniker », in : K. Kardinal LEHMANN – P. REIFENBERG (éds.), *Zeuge des Wortes Gottes. Hermann Kardinal Volk*, p. 129-150.

<sup>139</sup> H. VOLK, *Die Kreaturauffassung bei Karl Barth. Eine philosophische Untersuchung*, coll. « Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion », n. 47/48, Würzburg, Becker, 1938.

<sup>140</sup> H. VOLK, *Emil Brunners Lehre von der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit des Menschen*, Emsdetten, H. u. J. Lechte, 1939 ; IDEM, *Emil Brunners Lehre von dem Sünder*, Münster, Regensberg, 1950.

théologiens de Bâle et de Zurich représentaient à l'époque deux courants de la théologie protestante. Quant à Volk, connaître de près ces deux penseurs revenait à intégrer dans une structure traditionnelle de la théologie catholique une réflexion philosophique et théologique qui laisse en quelque sorte derrière elle cette structure classique, sans pour autant expliciter cette rupture. Dans ce sens, Volk était un novateur malgré lui<sup>141</sup>.

### 2.2.2 Marie-Dominique Chenu

Der « nouvelle théologie »<sup>142</sup> eng verbunden war der französische Dominikaner Marie-Dominique Chenu<sup>143</sup>. Obwohl er während des Konzils lediglich Berater eines madegassischen Missionsbischofs war<sup>144</sup>, wurde er im Laufe des Konzils mehr und mehr zu einem exponierten Vertreter jenes französischen Katholizismus, der in besonderer Weise

---

<sup>141</sup> Voir aussi P. WALTER, « Der Aufbau der Dogmatik nach Hermann Volk », p. 282 : « Nichts hätte Volk ferner gelegen, als eine in irgendeiner Weise als modern oder neu zu bezeichnende Theologie zu vertreten ».

<sup>142</sup> Für einen Überblick vgl. J. METTEPENNINGEN, *Nouvelle théologie – new theology. Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*, London, T. & T. Clark, 2010.

<sup>143</sup> S. M. QUINSKY, *Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt. Der Beitrag von M.D. Chenu, Y. Congar und H.M. Féret zum II. Vaticanum* ; IDEM, « Philosophie et théologie. Quelques intuitions du Père Chenu revisitées par ses héritiers », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 92 (2008) (= 1907-2007. Centenaire de la Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Frères prêcheurs, une vocation universitaire ? Actes du colloque des 20, 21 et 22 novembre 2007 à l'Institut Catholique de Paris, Paris, Vrin, 2008), S. 571-589 ; IDEM, « Vers un Concile pastoral ? La réception (ou non-réception) des travaux de Chenu et Congar au cours de la phase préparatoire de Vatican II », S. 145-178.

<sup>144</sup> Für seine Konzilsbeteiligung im Horizont seiner Zusammenarbeit insbesondere mit Yves Congar, aber auch mit Henri-Marie Féret, s. M. QUINSKY, *Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt. Der Beitrag von M.D. Chenu, Y. Congar und H.M. Féret zum II. Vaticanum*.

für das Ineinander von Dogma und Pastoral stand<sup>145</sup>. Während der vierten Sitzungsperiode intensivierte sich seine Mitarbeit an der Redaktion von *Gaudium et spes*. Mehr noch als seine Mitgliedschaft in der Unterkommission der « Zeichen der Zeit » wirkten allerdings seine Vorträge und Gutachten. Sein Vortrag vom 22. September 1965 im Dokumentationszentrum der niederländischen Bischöfe stellte einen entscheidenden Einschnitt in den Arbeiten an der Pastoralkonstitution dar. Kurz darauf schrieb er in einem Gutachten vom Oktober 1965 : « Die tiefere Intention und Inspiration des Schemas, wenn man es adäquat von seinem Ziel her (besonders auch vom Titel selbst) betrachtet, legt ihm eine gleichsam induktive Methode auf, mit der – aufgrund sehr aufmerksamer Betrachtung der Welt von heute in ihren Veränderungen – durch die objektive, in sich neue Lebensbedingungen des Menschen die "Zeichen der Zeit" (= die Zeichen der Gegenwart Gottes, Nr. 10), bestimmt werden, d.h. die Befähigungen oder Anknüpfungspunkte oder, wie es die Theologen sagen, die *Potentia oboedientialis*, denen gemäß das Evangelium heute wirksam zu Gehör gebracht werden kann. Darin ist von Grund auf ein *Aggiornamento* am Werk, in jenem Zusammenstimmen von Evangelium und modernem Menschen, in der durchaus dunklen Zweideutigkeit der Zeichen (z.B. Sozialisierung, Verweltlichung, etc.) »<sup>146</sup>.

Die grundsätzlich positive Sicht auf die Welt und die in ihr und als Teil von ihr existierenden *Potentia oboedientialis* ist Teil einer *theologia mundi*<sup>147</sup>. Diese vereint Schöpfungstheologie und Christologie: Schöpfung verstanden als fortdauernde Schöpfung, auch unter

---

<sup>145</sup> C. BAUER, *Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift « Une école de théologie : le Saulchoir »*, Reihe « Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik », Nr. 42, Münster, LIT, 2010.

<sup>146</sup> Zit. nach H.J. SANDER, « Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* », S. 661-662.

<sup>147</sup> G. TURBANTI, « Un Concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione *Gaudium et spes* del Vaticano II », S. 650.



Mitwirkung des Geschöpfes Mensch, Christologie verstanden als in Inkarnation, Kreuz und Auferstehung gründender Horizont einer eschatologischen Rekapitulation aller Dinge in Christus<sup>148</sup>. Die Welt wird deshalb grundsätzlich positiv bewertet : So « [...] werden [...] objektive Strukturen dieser Welt behandelt (Familie, Kultur, Gerechtigkeit, Frieden etc.), sofern sie Material des Reiches Gottes sind, in dem sich, um es so zu sagen, das Evangelium der Liebe und des Friedens inkarniert [...] »<sup>149</sup>. Die Methodenfrage steht mit dieser theologischen Grundkonzeption in unauflöslicher Verbindung. Wenn Chenu für die induktive Methode plädiert, so folgt dies aus einer theologischen Würdigung der Welt heraus : « Im Gegensatz zu Intention wie Ziel des Schemas stünde es, eine autoritative Deduktion aus überzeitlichen Prinzipien der Theologie auf konkrete soziale Anwendungen zu vollziehen und so die Welt zu einem großen Exerzierplatz des Volkes Gottes (der Kirche) zu machen. Im Übrigen stimmt der induktive Weg von unten nach oben methodologisch mit der theologischen Erwägung des Inkarnationsgeheimnisses überein, dessen "Ökonomie" von unten nach oben verläuft (hl. Thomas, mit Kommentar von P. Rahner) »<sup>150</sup>.

---

<sup>148</sup> Vgl. *ibidem*. Vgl. auch H.J. SANDER, « Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* », S. 662 (mit Chenus Verweisen auf Chalcedon) ; sowie grundsätzlich M. QUINSKY, *Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt. Der Beitrag von M.D. Chenu, Y. Congar und H.M. Féret zum II. Vaticanum*, S. 198-210 ; IDEM, « Analogia plenioris – in der Welt von heute. Inkarnationstheologische Perspektiven auf Neuzeit und Gegenwart », *Theologie und Glaube* 102 (2012), S. 69-91.

<sup>149</sup> H.J. SANDER, « Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* », S. 661.

<sup>150</sup> Zit. *ibidem*, S. 662.

Chenus Position speist sich erstens aus einer spezifischen Interpretation des Thomismus, die er, selbst in der Tradition der Ordenshochschule Le Saulchoir stehend<sup>151</sup>, maßgeblich geprägt und weiterentwickelt hat. Hierfür ist ein geschichtliches Verständnis des Thomas von Aquin und seiner Theologie zentral<sup>152</sup>. Zweitens hat Chenu seit den 1930er Jahren historisches und systematisches Denken aufeinanderbezogen. So plante er mit seinen Mitbrüdern Yves Congar und Henri-Marie Féret, gemeinsam eine Geschichte der Theologie zu schreiben, in der vor allem das Auseinanderentwickeln jener Bereiche erklärt werden sollte, die man nunmehr mit « Kirche » und « Welt » bezeichnet und faktisch einander gegenüberstellt<sup>153</sup>. Drittens engagierte sich Chenu nicht nur vielfältig pastoral, sondern brachte diese pastorale Praxis in ein fruchtbares Wechselverhältnis mit seiner historisch-systematischen Theologie. Der geschichtliche Ort seiner Theologie ist deshalb der der Aufbruchsbewegungen im französischen Katholizismus der Vor- und mehr noch der Nachkriegszeit: Stichworte wie die Christliche Arbeiterjugend

---

<sup>151</sup> Dazu auch C. BAUER, *Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift « Une école de théologie : le Saulchoir »*, S. 635-660.

<sup>152</sup> S. dazu u.a. M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1950 (= *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*. Vom Verfasser durchgesehene und verbesserte deutsche Ausgabe. Übersetzung, Verzeichnisse und Ergänzung der Arbeitshinweise v. O.M. PESCH [Reihe « Die deutsche Thomas Ausgabe », 2. Ergänzungsband], Heidelberg, F.H. Kerle, 1960) ; *Marie-Dominique Chenu, Moyen-Age et modernité*. Colloque organisé par le Département de la recherche de l'Institut catholique de Paris et le Centre d'études du Saulchoir à Paris, les 28 et 29 octobre 1995 sous la présidence de Joseph Doré et Jacques Fantino, Reihe « Les Cahiers du Centre d'études du Saulchoir », Nr. 5, Paris, Cerf, 1997 ; L. BENDEL-MAIDL, *Tradition und Innovation. Zur Dialektik von historischer und systematischer Perspektive in der Theologie. Am Beispiel von Transformationen in der Rezeption des Thomas von Aquin im 20. Jahrhundert*, Reihe « Religion – Geschichte – Gesellschaft », Nr. 27, Münster, LIT, 2004.

<sup>153</sup> M. QUISINSKY, *Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt. Der Beitrag von M.D. Chenu, Y. Congar und H.M. Féret zum II. Vaticanum*, S. 45-112, bes. S. 76ff.

von Kardinal Cardijn, die Arbeiterpriester, die Frage nach einer missionarischen Kirche, eine Theologie der Arbeit etc. zeigen den pastoralen und theologischen Aktions- und Denkradius des Dominikaners auf<sup>154</sup>. Dabei ist der « französische » Kontext entscheidend: wie er grundsätzlich in der Tradition des Wiederbegründers der französischen Dominikaner, Dominique Lacordaire, steht, der die Kirche mit den Werten der aus der Französischen Revolution hervorgegangenen Welt versöhnen will<sup>155</sup>, so ist konkret seine pastorale Praxis von der Erfahrung der Nicht-Christianisierung<sup>156</sup> (was nicht gleichzusetzen ist mit Ent-christlichung!) breiter Bevölkerungsschichten im katholischen Frankreich von der Kirche geprägt.

### 2.2.3 *Volk et Chenu en comparaison*

Une comparaison directe de deux personnes au sein d'un ensemble aussi complexe que le concile est délicate. Elle est justifiée par la complexité même de l'événement conciliaire, car l'impossibilité d'adopter une vue « totale » demande d'exemplifier les différents aspects et enjeux de la dynamique d'ensemble. En ce qui concerne Volk et Chenu, les convergences et divergences qui nous servent d'exemples sont bien entendu tout d'abord situées au niveau de leurs biographies respectives. Les deux hommes d'Église font partie de cette génération de chrétiens qui ont vécu le passage d'une Église ultramontaine et antimoderniste au début du 20<sup>ème</sup> siècle, vers une Église « dans le monde de ce temps » dans la foulée de Vatican II,

---

<sup>154</sup> Zu den einzelnen Punkten, s. auch COLL., *L'hommage différé au Père Chenu*, Paris, Cerf, 1990.

<sup>155</sup> B. MONTAGNES, « Ouverture ou résistance à la modernité ? Le rétablissement de l'ordre dominicain en France au dix-neuvième siècle », in : IDEM, *Les Dominicains en France et leurs réformes*. Préface d'Etienne Fouilloux, Reihe « Mémoire Dominicaine », Sonderband III, Paris, Cerf, 2001, S. 365-373, hier S. 369.

<sup>156</sup> M.-D. CHENU, « Dé-christianisation ou non-christianisation », in : IDEM, *La Parole de Dieu*, Bd. 2 : *L'Évangile dans le temps*, Reihe « Cogitatio Fidei », Nr. 11, Paris, Cerf, 1964, S. 247-253.

avec toutes les nuances qu'une pareille schématisation exige. Pour les deux, et en cela ils sont beaucoup plus les « enfants de leur temps » que nos contemporains, la foi en Dieu allait en quelque sorte de soi, tant dans les familles au sein desquelles ils grandissaient on pratiquait le christianisme de la manière la plus évidente qui fût.

Pour ce qui est des divergences biographiques, nous pourrions citer par exemple le fait qu'ils étaient respectivement prêtre (et plus tard évêque) diocésain et religieux, professeur d'université étatique et recteur d'un *studium* dominicain, hanté par la séparation des chrétiens entre eux et habité par la séparation des chrétiens d'avec le monde moderne. De toute manière, les étapes biographiques ont fortement imprégné la manière de faire de la théologie. Là où le tempérament ecclésial de Volk l'inclinait vers une certaine prudence, celui de Chenu le poussait à dépasser les frontières de l'institution. Là où Volk laissait derrière lui le cadre de la néoscholastique de manière indirecte, Chenu le mettait directement en question en allant à sa source même.

Pour ce qui est des convergences théologiques, on peut renvoyer au christocentrisme qui marque la pensée des deux théologiens. La divergence la plus manifeste concerne justement la compréhension théologique du monde. Pour Volk, le monde reste, malgré la rédemption, marqué par le péché. Pour Chenu, le monde est, malgré le péché, le lieu de la rédemption. C'est donc surtout leur point de départ qui les amène à des positions divergentes, car aux compréhensions respectives du monde correspondent deux méthodes théologiques que nous pouvons qualifier, sans vouloir simplifier les choses, de « déductive » et d'« inductive »<sup>157</sup>. À un moment dans la rédaction de *Gaudium et spes*, ces divergences et leurs implications

---

<sup>157</sup> Pour quelques réflexions épistémologiques dans ce contexte, voir aussi M. QUINSKY, *Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt. Der Beitrag von M.D. Chenu, Y. Congar und H.M. Féret zum II. Vaticanum*, p. 443-450.

peuvent devenir emblématiques pour un conflit « franco-allemand ». Ceci dit, au lieu de juxtaposer les différents éléments dans leurs présupposés et dans les implications de leurs théologies, je voudrais présenter une troisième position, qui, sans être une *via media*, explicite les enjeux profonds du conflit.

#### 2.2.4 Ein ökumenischer Beitrag zur Klärung des Fragehorizontes: Lukas Vischer

Die ökumenische Dimension der Diskussion um das Weltverständnis zeigt sich besonders in den Aktivitäten Lukas Vischers, der als nichtkatholischer Beobachter des Ökumenischen Rates der Kirchen auf dem II. Vaticanum zunehmend Einfluss auch auf die inhaltliche Ausrichtung einiger Konzilsdokumente gewann<sup>158</sup>. Der gebürtige Basler und später in Genf wirkende reformierte Theologe war ebenso in seiner Kirche verwurzelt, wie er Brückenbauer zwischen den Konfessionen und Sprachräumen war<sup>159</sup>. Am 29. Mai 1964 schrieb Vischer den katholischen Theologen Charles Moeller<sup>160</sup> und Roberto Tucci<sup>161</sup>, dass seines Erachtens die aktuelle Fassung des Schema 13 « viel zu unproblematisch von Gottes Gegenwart in der Welt – sowohl in der Geschichte als auch in der Natur – spricht. Ich verstehe, dass der Kommission alles daran gelegen ist, die Mauer zwischen Kirche und Welt zu durchbrechen. Die Kirche soll nicht von ferne voll Misstrauen auf die Welt und ihre Entwicklung

---

<sup>158</sup> Für das Folgende ausführlich und im Zusammenhang mit Vischers gesamter Konzilsbeteiligung und -bewertung s. M. QUINSKY, « Lukas Vischer als "nicht-katholischer Beobachter" von Konzilsereignis, Konzilsrezeption und Konzilshistoriographie » ; IDEM, « Ökumenische Perspektiven auf Konzil und Konziliarität. Lukas Vischer und die Vision eines "universalen" Konzils » ; IDEM, « The ecumenical dynamic of Vatican II – Lukas Vischer between Geneva and Rome ».

<sup>159</sup> Noch ein « Brückenbauer ». Vgl. *supra*, Einleitung des Buchs.

<sup>160</sup> L. DECLERCK, « Moeller, Charles », in : M. QUINSKY – P. WALTER (Hg.), *Personenlexikon*, S. 194.

<sup>161</sup> M. QUINSKY, « Tucci, Robert », in : *ibidem*, S. 275-276.

schauen. [...] Geht aber das Schema in diesem Bemühen nicht soweit, dass seine Aussagen theologisch nicht nur fragwürdig, sondern eigentlich gefährlich werden ? »<sup>162</sup> Vischer begründet diese harsche Kritik ausgehend vom in Paragraph 2 enthaltenen, « beinahe programmatisch klingenden Satz : vox enim temporis vox Dei. Paragraph 7 entfaltet eine merkwürdige Art von kosmischer Christologie : Da alle Dinge durch das Wort gemacht sind, spricht Gott uns in allen Dingen an, und indem wir auf die Sprache der Dinge hören, antworten wir Gott. Kann von Gottes Stimme wirklich auf diese Weise gesprochen werden? Können wir wirklich seine Gegenwart erfahren, indem wir auf die Geschichte und die Natur hören ? »<sup>163</sup> Vischer sieht die Gefahr, dass die Rolle der Selbstoffenbarung in Jesus Christus unterminiert wird. Aus diesem Grunde kritisiert er auch in diesem Brief wie in einer eigens verfassten Expertise die Verwendung des Begriffes der « Zeichen der Zeit »<sup>164</sup>. Nach Vischer liegt der Grund für die problematischen Aussagen in der unzureichenden Berücksichtigung des eschatologischen Charakters der Frohen Botschaft. Die im Schema angesprochene Berufung der Menschheit, eine Familie zu bilden, misst Vischer kritisch am Anspruch der Reich-Gottes-Botschaft. In diesem Zusammenhang legt

---

<sup>162</sup> Brief Vischers an Charles Moeller und Roberto Tucci, 29. Mai 1964 (WCC Archives 4201.3.8/1).

<sup>163</sup> *Ibidem*.

<sup>164</sup> « Gewiss, Jesus fordert uns auf, auf die Zeichen der Zeit zu achten. Die Zeichen sind aber nicht eine Offenbarungsquelle neben eigener Würde, sondern weisen uns auf *das* Wort hin, das uns in Christus begegnet ist und immer wieder begegnet. Er ist es, der uns die Hand Gottes erkennen lässt. [...] Woher aus der Heiligen Schrift nimmt es die Berechtigung, die Zeit so unproblematisch mit Gottes Stimme zu identifizieren ? Die Aussagen sind aber zugleich fragwürdig, weil sie den Anschein erwecken, Gottes Stimme sei aus der Geschichte und den Dingen ohne weiteres zu erkennen. Bedarf es aber nicht der Gabe der Prophetie, um Gottes Stimme wirklich zu deuten ? Und haben wir es in dieser Hinsicht im Laufe der Geschichte nicht immer wieder mit falscher Prophetie zu tun gehabt, und haben wir es nicht heute mit falscher Prophetie zu tun ? Wie oft wird unter Berufung auf die Zeichen der Zeit oder die Entwicklung der Geschichte ein schlechthin falsches Evangelium verkündet ? » (*ibidem*).

er gleichsam einen Kommentar zur Aussage von *LG*, Nr. 1 vor, wonach die Kirche Sakrament ist. « Paragraph 1 spricht von der Berufung der Menschheit, eine Familie in Liebe, Einheit und Frieden zu bilden. Kein Wort fällt über die Berufung zum Reiche Gottes, die doch das Spezifische an Jesu Verkündigung ist. Ich will nicht bestreiten, dass die Kirche für den Frieden und die Einheit der menschlichen Gemeinschaft kämpfen muss. Sie kann es aber in der ihr aufgetragenen Weise nur tun im Bewusstsein, dass mit Christus das Reich Gottes nahe herbeigekommen ist. Sie weiss darum, dass die Hoffnung für die Menschheit trotz aller finsternen Kräfte vorhanden ist. Sie vermag darum auch, ständig Zeichen der Hoffnung aufzurichten. Sie ist nicht überweltlich, sie steht tief in der Welt. Sie nimmt an den Problemen des modernen Menschen in jeder Hinsicht teil. Sie vermag aber darüber hinauszudeuten. Sie weiss aber auch, dass das Reich Gottes als Gericht über die Sünde der Welt kommt. Sie weiss sich mit der Welt in der Erwartung dieses Gerichtes. Dadurch, dass das Schema den Hinweis auf das Eschaton vollständig unterlässt, versagt es meines Erachtens in doppelter Hinsicht : es lässt weder die wirkliche Hoffnung noch den wirklichen Ernst des Evangeliums aufleuchten. Es vertritt einen etwas dünnen Fortschrittsglauben, den man ebenso gut in nicht-christlichen Dokumenten finden könnte. »<sup>165</sup> Nach dieser ausführlichen theologischen Problematisierung fügt Vischer hinzu, dass diese nicht nur für die römisch-katholische Theologie und Kirche von Bedeutung ist<sup>166</sup>.

---

<sup>165</sup> *Ibidem*.

<sup>166</sup> « Die Frage nach der Gegenwart Christi in der Geschichte ist eine der grossen Fragen, die heute die Theologie beschäftigen, und sie wird zweifellos auch in den ökumenischen Gesprächen der kommenden Jahre eine bedeutsame Rolle spielen. Sollte da die römisch-katholische Kirche eine Position verkündigen wollen, der eine grosse Zahl nicht-römischer Theologen mit allem Nachdruck widersprechen müssten? Sie hat in den vergangenen Jahrzehnten die Erfahrung gemacht, wie verheerend es ist, wenn Tür und Tor für die Identifizierung von Gottes Stimme mit der Stimme der Zeit geöffnet wird. [...] Die ökumenische Bewegung beruht auf dem gemeinsamen Bekenntnis Jesu Christi, und zwar ihm allein. Das Schema öffnet aber implizit andere Offenbarungsquellen. Es löst in Paragraph 7 Christus in ein Wort

Grundsätzlich stellt sich, wie Vischer vor der vierten Sitzungsperiode formuliert, « mit Macht » die Frage : « Muss nicht die Frage nach dem Verhältnis von Offenbarung, Natur und Geschichte in den Mittelpunkt des Interesses rücken ? »<sup>167</sup> Grundsätzlich bedarf es deshalb zuallererst einer Klärung des theologischen Stellenwerts der Welt : « Das Problem besteht vor allem darin, wie die Stellung der Kirche in der Welt bestimmt werden soll, inwiefern sie aus ihr herausgerufen und inwiefern sie mit ihr solidarisch oder gar identisch ist, inwieweit sie ihre Erkenntnis aus der Offenbarung in Christus schöpft und inwieweit sie den geschichtlichen Faktoren Rechnung tragen muss. Manche Theologen gehen im Bemühen, die Beziehungen zur modernen Welt herzustellen, sehr weit. Sie gehen so weit, dass die Grenze zwischen Kirche und Welt sich zu verwischen beginnt. Die gegenwärtige Welt wird als der von Gott und in Christus geschaffene Kosmos so bejaht, als ob keine dämonischen Kräfte am Werk wären. Die Stimme der Geschichte wird so absolut gesetzt, dass das kritische Element der Botschaft verlorenzugehen droht. Das Schema sollte nach der Intention vieler von einem grenzenlos positiven Geist getragen sein. Diese Intention ist sicher voll zu bejahen. Das Konzil darf nicht in ängstlicher Zurückhaltung verharren. Es würde aber letztlich eine kraftlose Botschaft verkündigen, ohne die kritische Funktion des Evangeliums hervorzuheben, wenn es das "grenzenlose Verständnis" der Kirche für alle Bewegungen der Gegenwart verkündigte. »<sup>168</sup>

---

auf, das in der Schöpfung überall anwesend und verständlich ist. Ich denke, dass diese Tendenz letzten Endes die Grundlage der ökumenischen Bewegung berührt » (*ibidem*).

<sup>167</sup> L. VISCHER, « Vor der vierten Session des II. Vatikanischen Konzils », *Kirche in der Zeit* 20 (1965), S. 338-345, hier S. 342.

<sup>168</sup> *Ibidem*.



Im März 1965 schrieb Vischer Charles Moeller auf dessen Einladung hin erneut einen längeren Brief<sup>169</sup>. Darin würdigt er das « Schema von Arricia » kritisch und entfaltet in diesem Zusammenhang nicht zuletzt auch sein Verständnis von Kirche und Welt<sup>170</sup>. Er tut dies, indem er das Verhältnis von Kirche und Welt radikal geschichtlich denkt, d.h. jedem Versuch Einhalt zu gebieten versucht, das Verhältnis im Sinne einer Gegenüberstellung zu konzipieren. « Denn ist es nicht gerade das Bewegende an der gegenwärtigen Situation, dass sie in mancher Hinsicht durch die Botschaft Christi und das Leben der Kirche verursacht ist ? »<sup>171</sup> Daraus folgt einerseits, dass die Kirche mit der Welt solidarisch sein muss, andererseits aber auch, dass sie sich ihr gegenüber Freiheit bewahren muss : « Solidarität ist nur möglich auf Grund von Freiheit, und es scheint mir, dass der Entwurf zu wenig von der Freiheit spricht, zu der die Christen berufen sind [...]. Die Freiheit muss erhalten bleiben. Die Kirche muss darum auch Distanz zur Welt halten. Der einzelne Christ muss sich von den Dingen auch freihalten können. Bloße Solidarität führt zu Gefangenschaft in der Welt. Das Ja zur Welt ist da am stärksten, wo es vom Nein begleitet ist. »<sup>172</sup>

Vor der vierten Sitzungsperiode verfasste Vischer schliesslich eine weitere Stellungnahme über das Kirche-Welt-Verhältnis<sup>173</sup>. Vischer greift hierin den Aufruf von *Unitatis redintegratio* zum gemeinsamen Bekenntnis und zur Zusammenarbeit auf, und betont, dass die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Welt eine eminent ökumenische ist. Vischer betont, dass die Bejahung der modernen Welt durch die

---

<sup>169</sup> Konzilsarchiv Moeller 1293.

<sup>170</sup> Dazu ausführlich M. QUINSKY, « The ecumenical dynamic of Vatican II – Lukas Vischer between Geneva and Rome », S. 306-313.

<sup>171</sup> Konzilsarchiv Moeller 1293.

<sup>172</sup> *Ibidem*.

<sup>173</sup> Dabei handelt es sich um L. VISCHER, « Kirche in der Welt – ein ökumenisches Problem », in : *Das Konzil. Kirche und Welt. Vierter Text- und Bildbericht* von M. VON GALLI und B. MOOSBRUGGER, Mainz, Grünewald, 1966, S. 20-26.

römisch-katholische Kirche durchaus zu begrüßen ist, nicht zuletzt, weil sie sich zahlreichen Entwicklungen zu lange verschlossen hat. Seine positive Bewertung gilt auch der Solidarität mit der Welt. Doch dies « kann nun aber auch zu einer Verkürzung des biblischen Verständnisses führen, und es scheint mir, dass die Besinnung über Kirche und Welt nicht nur in der römisch-katholischen Kirche, sondern in ähnlicher Weises auch in anderen Kirchen in dieser Gefahr steht. Die Bejahung der Welt und ihrer Geschichte kann soweit gesteigert werden, dass das Reich Gottes kaum mehr als ein Gericht über diese Welt verstanden wird. Die Gegenwart Christi, sein Wirken in der Welt, auch unabhängig von dem in der Kirche verkündigten Wort, wird als beinahe selbstverständlicher Ausgangspunkt betrachtet. »<sup>174</sup> Demgegenüber möchte Vischer einen differenzierteren christologischen Ansatz einbringen. So bedeute das Kommen Christi die Versöhnung der Welt, die aber auch eine Entscheidung einfordert, der weder eine sakrale Abgrenzung noch ein « Incognito des blossen Dienstes »<sup>175</sup> genügen.

Gerade als Ruf zur Entscheidung ist das Evangelium für Vischer ein *Movens* der Geschichte. Das Kommen Christi macht weiterhin die Macht der Sünde sichtbar, die die Welt beherrscht. Eine theologische Bewertung der Welt muss deshalb von der Christologie her differenzierter ausfallen und berücksichtigen, dass die Schöpfung zum Guten wie zum Bösen fähig ist. Für Vischer ist deshalb « [d]ie Alternative von Optimismus und Pessimismus [...] völlig unangebracht. Der Glanz und die Freude des Glaubens kann nur zur Geltung kommen, wenn wir zugleich sehen, von welchem Hintergrund sich das Evangelium abhebt »<sup>176</sup>. Das Kreuz als Gericht über die Sünde überwindet diese Doppeldeutigkeit. In diesem Sinn nur kann

---

<sup>174</sup> *Ibidem*, S. 23.

<sup>175</sup> *Ibidem*, S. 24.

<sup>176</sup> *Ibidem*, S. 25.

die Kirche mit der Welt solidarisch sein und ist damit rein innerweltlichen Zusammenhängen gegenüber immer auch fremd. Die Erinnerung an die Andersheit des Glaubenden ist darum wesentlich für alles Handeln der Welt. In dem Augenblick, wo das Bewusstsein dafür verloren geht, kann er auch nicht mehr in vollem Sinne solidarisch sein. « Er wird dann nahezu unweigerlich ein Knecht der Welt. »<sup>177</sup> Eine heilsame Distanz zur Welt, die dem Glauben innewohnt, steht andererseits immer auch in der Gefahr, falsche bzw. veraltete Formen des Rückzugs aus der Welt anzustreben.

So liegt für Vischer die tiefste Solidarität der Kirche mit der Welt « darin, dass sich auch die Kirche nicht nur unter Gottes Gnade, nicht nur unter dem Handeln seines Geistes, sondern auch unter Gottes Gericht weiss. »<sup>178</sup> Denn als Kirche in der Welt hat die Kirche auch Anteil an der Zwiespältigkeit der Welt. « Der Titel des Schemas liesse sich auch umkehren : nicht nur die Kirche in der Welt, sondern auch die Welt in der Kirche. Sie kann ihre Aufgabe nur darum erfüllen, weil das Wort der Vergebung immer wieder mächtiger ist als all ihr Versagen. Ohne dies hätte sie sich schon längst verbraucht. Mit der Sünde der Kirche hängt es zusammen, dass sie immer wieder ihrer eigenen Botschaft zum Hindernis wird. Sie kann, wenn das Evangelium nicht angenommen wird, die Schuld nicht einfach auf der Seite der Ablehnenden stehen. Sie trägt mit daran Schuld, dass Christus nicht verstanden werden konnte. »<sup>179</sup> In diesem mehrfach differenzierten Sinn kann Vischer nunmehr auch dem Begriff der Zeichen der Zeit etwas abgewinnen. Näherhin müsse die Kirche sehen, dass sie die Zeichen der Zeit oft auch nicht erkannt hat, sodass nicht nur das Evangelium, sondern auch das Versagen der Kirche Früchte getragen hat. « Wir rühren damit an einen Punkt, der für die ökumenische Bewegung von entscheidender Bedeutung

---

<sup>177</sup> *Ibidem.*

<sup>178</sup> *Ibidem*, S. 26.

<sup>179</sup> *Ibidem.*

ist, vielleicht einen der wichtigsten überhaupt, zugleich aber auch den Punkt, an dem wir alle grosse Mühe haben. Das Bewusstsein, dass die Kirche immer auch unter Gottes Gericht steht, bringt uns in die engste und echtste Gemeinschaft mit der Welt, es verbindet auch die getrennten Kirchen untereinander. Denn diese Erkenntnis macht es uns möglich, gemeinsam Busse zu tun, nicht nur die allgemeine Tugend der Demut, sondern Busse zu tun. »<sup>180</sup>

Vischers Position zeichnet sich bei aller konfessionellen Prägung durch drei inhaltliche Schwerpunkte aus, die in der Folge die innerkatholischen Gegensätze zu überwinden helfen. Erstens legt er ein Modell vor, das In- und Miteinander von Kirche und Welt so zu denken, dass weder eine Gegenüberstellung noch ein wie auch immer gearteter Integralismus leitend ist. Zweitens skizziert er mit seiner christozentrischen Grundlegung einen zugleich konkreten und universalen Horizont. Drittens erfolgt all dies unter dem Anspruch, dem neuzeitlichen Bewusstsein von Geschichte und Geschichtlichkeit zu genügen, das die Christinnen und Christen mit allen Zeitgenossen gemeinsam haben, und das sie dennoch im Rahmen eines ebenso konkreten wie universalen Glaubenshorizontes je neu situativ und gesamthaft deuten zu können beanspruchen.

### 2.3 Deutsch-französische Gemeinsamkeiten (*Lumen gentium*, 1962 – *Gaudium et spes*, 1965) ?

#### 2.3.1 *Gemeinsamkeit der Theologie : die Kirche als Heilssakrament*

Um nun die Unterschiede, aber auch die gemeinsamen Horizonte richtig einordnen zu können, empfiehlt sich ein doppelter Blick zurück und nach vorn: zurück in die Anfangsphase des Konzils, als die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* Gestalt annahm, und nach vorn, als die langwierige Redaktion der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* in die entscheidende Phase ging.

---

<sup>180</sup> *Ibidem*.

Die deutsch-französischen Begegnungen zu Beginn des Konzils, die im Zeichen der gemeinsamen Ablehnung der vorbereiteten Schemata standen, stellten einen wichtigen Schritt für das Entstehen von *Lumen Gentium* dar. Yves Congar personifiziert die vielfältigen, zum Teil bereits lange bestehenden, zum Teil sich erst herausbildenden Kontakte und Querverbindungen in diesem Falle zwischen Löwen, Straßburg und Mainz<sup>181</sup>. Der Straßburger Bischofskoadjutor Léon-Arthur Elchinger versammelte um sich nicht nur eine Reihe französisch- und deutschsprachiger Theologen, sondern agierte auf dem Treffen der deutschsprachigen Konzilsväter in München am 5. und 6. Februar 1963 als Vermittler zwischen den deutsch- und französischsprachigen Bischöfen<sup>182</sup>. Unter anderem entstand aufgrund der so zu Beginn des Konzils in Gang gesetzten Dynamik das sogenannte « Deutsche Schema »<sup>183</sup>, das auch seitens belgischer und französischer Konzilsteilnehmer Aufmerksamkeit fand<sup>184</sup>. Der Gedanke von der Kirche als « Heilssakrament » ist hierbei so zentral, dass Günther Wassilowsky ihn als « eine heimliche Leitidee » des Konzils bezeichnet<sup>185</sup>. Inwiefern sich dies prozessual und auf der Ebene der verschiedenen schließlich verabschiedeten Konzilsdokumente niedergeschlagen hat, beziehungsweise inwiefern und mit

---

<sup>181</sup> S. M. QUINSKY, *Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt. Der Beitrag von M.D. Chenu, Y. Congar und H.M. Fèret zum II. Vaticanum*, S. 302.

<sup>182</sup> *Ibidem*, S. 300.316.318. S. auch die Korrespondenz mit Julius Kardinal Döpfner, in : G. TREFFLER (Hg.), *Julius Kardinal Döpfner. Konzilstagebücher, Briefe und Notizen zum Zweiten Vatikanischen Konzil* (mit Register).

<sup>183</sup> G. WASSILOWSKY, *Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums*, bes. S. 279-297.

<sup>184</sup> M. QUINSKY, *Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt. Der Beitrag von M.D. Chenu, Y. Congar und H.M. Fèret zum II. Vaticanum*, S. 301 ff.

<sup>185</sup> G. WASSILOWSKY, *Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums*, S. 399.

welchen Konsequenzen daneben auch andere Leitideen im Spiel waren, kann hier nicht untersucht werden<sup>186</sup>. Jedenfalls scheint in einer entscheidenden Phase der Redaktion von *Gaudium et spes* der Gedanke der Kirche als « Heilssakrament » eine Art Vermittlerrolle zwischen den mittlerweile aufgekommenen und durchaus grundsätzlichen deutsch-französischen Meinungsunterschieden eingenommen zu haben<sup>187</sup>. So bezeichnet Charles Moeller den November-Text als « *Konsensus* der zwei Haupttendenzen [...], die sich vom Beginn der Arbeit am Schema XIII an gegenüberstanden hatten : der Aspekt einer konkreten Betrachtungsweise, im Zeichen eines gewissen grundsätzlichen "Optimismus", und der dialektische, paradoxe Aspekt, im Zeichen eines Beharrens auf der Polyvalenz dieses Universums, in dem die Kirche lebt. »<sup>188</sup> So charakterisiert er die Arbeiten als « im Zeichen einer *Ausgewogenheit* eines *Spannungsverhältnisses* zwischen den beiden Betrachtungsweisen des Problems »<sup>189</sup> erfolgend. Das Ergebnis « verlor dadurch zweifellos ein wenig seine Homogenität, seine kontinuierliche und fortschreitende Bewegung, um einer kontrastreichereren Darstellung Platz zu machen, er gewann aber an Reichhaltigkeit und Komplexität. Mit einem Wort: er gewann eine dialektischere Dimension [...]. »<sup>190</sup>

---

<sup>186</sup> Wichtige Hinweise hierzu bei J.H. TÜCK, « Sakrament des Heils für die Welt. Annäherungen an einen ekklesiologischen Leitbegriff des Konzils », in : M. DELGADO – M. SIEVERNICH (Hg.), *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute*, S. 141-167.

<sup>187</sup> Vgl. zur Geschichte des Begriffs auch J.-M. PASQUIER, *L'Église comme sacrement. Le développement de l'idée sacramentelle de l'Église de Moehler à Vatican II*. Présenté par B.-D. de la Soujeole, avec la collaboration de M. Formerod, Reihe « *Studia Friburgensia* », Nr. 105, Fribourg, Academic Press, 2008.

<sup>188</sup> C. MOELLER, « Die Geschichte der Pastoralkonstitution », in : *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 3, 1968, S. 242-278, hier S. 272.

<sup>189</sup> *Ibidem*.

<sup>190</sup> *Ibidem*.

In diesem Zusammenhang erwies sich, so unsere These, die Einfügung des Gedankens der Kirche als « Heilssakrament » als eine Art Befreiungsschlag<sup>191</sup> – vor allem auch wenn man die entsprechenden Passagen im Zusammenhang der grundlegenden theologischen Vertiefung des entstehenden Konzilstextes liest<sup>192</sup>. So zeigt ein Vergleich der Textfassung des am 28. Mai 1965 verteilten Schemas (Text 4) mit derjenigen vom 13. November 1965 (Text 5), dass mit dieser Einfügung eine Strukturierung des Kapitels vier möglich wurde, das damit zugleich in noch grundsätzlicherer Weise das Ineinander und Miteinander von Kirche und Welt darlegen konnte<sup>193</sup>.

---

<sup>191</sup> Es handelt sich also nicht um letztlich unspektakuläre Zitate von *LG* in *GS* ohne Neuigkeitswert, wie G. CANOBBIO, « La Chiesa sacramento di salvezza. Una categoria dimenticata », *La Rivista del clero italiano* 46 (2005), S. 663-694, hier S. 669 meint. Auch im Hinblick auf *LG* selbst ist diese Wiederaufnahme in *GS* hermeneutisch noch einmal von großer Bedeutung.

<sup>192</sup> Für einen Gesamtvergleich der einzelnen Textphasen unter besonderer Berücksichtigung der « deutsch-französischen » Meinungsverschiedenheiten s. auch A. KREUTZER, *Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution « Gaudium et spes » modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet*, Reihe « Innsbrucker theologische Studien », Nr. 75, Innsbruck, Tyrolia, 2006, S. 186-225, zu Text 4 und 5 bes. auch *ibidem*, S. 210-220. Die von Kreutzer daraus abgeleiteten, im Dialog mit dem kanadischen Philosophen Charles Taylor und Hans-Joachim Sander formulierten « ekklesiologischen Impulse » (S. 405-406) können durchaus auch als eine mögliche Entfaltung des Sakramentsgedankens gelesen werden.

<sup>193</sup> So heißt es im Schema vom 13. November (kursiv die Veränderungen gegenüber dem Mai-Text) :

« 42. (Olim 51) [*De adiutorio quod Ecclesia societati humanae affere potest*] (A). *Unio familiae humanae et unitas familiae filiorum Dei in Christo fundata se invicem complere possunt et debent. Christus utique Ecclesiae suae nullam missionem concedit nullumque finem assignavit ordinis politici, oeconomici, socialis. Finis quem ei praefixit ordinis religiosus est. At sane ex hac ipsa missione religiosa lux et vires fluunt, quae ordini sociali hominum constituendo et firmando inservire possunt. Ecclesia agnoscit quidquid boni in dynamismo sociali hodierno invenitur : evolutionem versus unitatem, processum sanae socializationis et consociationis civilis et oeconomicae. Promovere enim unitatem cum intima Ecclesiae missione cohaeret, cum sit "in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generi humani unitatis". Ita ipsa mundo ostendit veram unionem socialeam externam ex unione cordium fluere, ex illa scilicet caritate, qua in Spiritu Sancto eius unitas indissolubiliter condita est. Qua de causa*

Mit der Neufassung der ehemaligen Nr. 51 ging eine Neuperspektivierung all dessen einher, was im vierten Kapitel behandelt wurde, dessen Titel in beiden Versionen « De munere Ecclesiae in mundo huius temporis » lautet. In der Mai-Fassung war der Aufbau folgendermaßen : In Nr. 48 wurde dargelegt, was das Kapitel enthält ; in Nr. 49 werden die Gründe erörtert, aufgrund derer die Kirche in der

---

*Ecclesia filios suos, sed etiam omnes homines monet, ut, in hoc familiari spiritu filiorum Dei, omnes dissensiones inter nationes et stirpes superent et legitimis associationibus humanis internam firmitatem praebant.*

Magna cum reverentia ergo Concilium considerat quaecumque vera, bona, iustaque inveniuntur in diversissimis institutionibus, quae genus humanum sibi condidit incessanterque condit. Declarat insuper, Ecclesiam *omnes tales institutiones adiuvare et promovere velle, quatenus ab ea dependet et cum eius missionie coniungi potest.* Natura sua, Ecclesia ad nullam alligatur particularem culturae humanae formam aut systema politicum, oeconomicum vel sociale ; nihilque ardentius desiderat quam ut, omnium bono inserviens, se sub quovis regimine evolvere possit, quod iura fundamentalia personae ac familiae, boni communis necessitatis et suae missionis libertatem agnoscit. Ecclesia autem universalitati missionis suae religiosae renuntiare non potest, nec sinere eam ad aliquam particularem societatis formam arctari aut redigi » (AS IV/6, 465-406).

Und in Nr. 45 heißt es :

« 45. (Olim 58 et 47) [De Christo, alpha et omega] (A). *Ecclesia, sive a mundo adiuvetur, sive ipsa mundum adjuvet, ad hoc unum tendit ut Regnum Dei adveniat et totius humani generis salus instauretur. Omne bonum, quod Populus Dei in tempore suae peregrinationis terrestris hominum familiae praebere potest, ex hoc profluit quod Ecclesia est 'universale salutis sacramentum', mysterium amoris Dei erga hominem manifestans simul et operans.*

Verbum enim Dei, per quod omnia facta sunt, Ipsum caro factum est, ita ut, perfectus homo, omnes salvaret et universa recapitularet. Dominus finis est humanae historiae, "punctum medium desideriorum historiae et civilisationis", humani generis centrum, omnium cordium gaudium eorumque aspirationum plenitudo. Ille est quem Pater a mortuis suscitavit, exaltavit et a dextris suis collocavit. Eum vivorum atque mortuorum iudicem constituens. In Eius Spiritu, qui "omnia scrutatur, etiam profunda Dei" (1 Cor 2,10), versus historiae humanae peregrinamur consummationem, quae cum consilio Eius dilectionis plene congruit : 'Instaurare omnia in Christo, quae in caelis et quae in terra sunt' (Eph 1,10).

Dicit Dominus : "Ecce venio cito, et merces mea mecum est, reddere unicuique secundum opera sua. Ego sum alpha et omega, primus et novissimus, principium et finis" (Apoc. 22,12-13) » (AS IV/6, 468-469).



Welt präsent sein müsse ; Nr. 50 entfaltet, dass die Erlösungsordnung die Schöpfungsordnung umfange ; in Nr. 51 wird von der universalen Sendung der Kirche gehandelt, woraufhin sich Nr. 52 dem Zusammenhang von Glaube und konkretem Leben widmet. Nr. 53 handelt von den Laien, Nr. 54 schließt sich mit einer Darlegung des Hirtendienstes an, bevor in Nr. 55 die Hilfe behandelt, die die Kirche von der Welt erhält. Nr. 56 wirft einen Blick auf die Wechselfälle der Geschichte, Nr. 57 behandelt den Aufbau der brüderlichen Gemeinschaft mit den Armen im Geiste. Nr. 58 beschließt das Kapitel mit Aussagen zur christlichen Hoffnung.

Im November-Text hingegen ist unter demselben Titel ein gänzlich anderer Aufbau wirksam : Nr. 40 (ehemals Nr. 48 und 49) stellt das Thema des Kapitels vor, Nr. 41 (ehemals Nr. 49) behandelt die Hilfe, die die Kirche den einzelnen Menschen leisten kann, Nr. 42 die Hilfe der Kirche für die menschliche Gemeinschaft, Nr. 43 (zusammengesetzt aus den alten Nummern 52-54 und 56) die Hilfe der Christen im Hinblick auf die menschlichen Bemühungen, Nr. 44 die Hilfe, die die Kirche von der heutigen Welt erhält. Nr. 45 schließt mit Aussagen über Christus als Alpha und Omega.

Trotz diverser Änderungen auf der Textebene entspricht dieser Text bereits in weiten Teilen dem Endtext. Dieser schließlich beginnt ganz ähnlich die Nr. 40 mit Aussagen zur gegenseitigen Bereicherung von Kirche und Welt. Nr. 41 entfaltet davon ausgehend die Hilfe, die die Kirche den einzelnen Menschen leisten möchte, Nr. 42 die Hilfe, welche die Kirche der menschlichen Gemeinschaft bringen möchte. In Nr. 43 wird von der Hilfe gehandelt, mit der die Kirche durch die Christen das menschliche Schaffen unterstützen möchte, bevor Nr. 44 darlegt, welche Hilfe die Kirche von der heutigen Welt erhält. Nr. 45 krönt gleichsam das Kapitel mit einer geradezu hymnischen Bezeugung Christi als Alpha und Omega.

Zunächst ist grundsätzlich von Bedeutung, dass die Rede von der Kirche als Sakrament eingebettet ist in die grundsätzlichen Ausführungen zur Aufgabe der Kirche in der Welt von heute, womit in einer

konzilspragmatisch generierten Dynamik der Blick der Kirchenkonstitution noch einmal geweitet und « dynamisiert » wird<sup>194</sup>. Die Rede von der Kirche als « Sakrament » erfolgt in den Nummern 42 und 45 in zwei verschiedenen Zusammenhängen: zum einen ist dies die Hilfe, die die Kirche der menschlichen Gemeinschaft bringen möchte, wobei ausdrücklich betont wird, dass in der « heutigen gesellschaftlichen Dynamik » Gutes vorhanden ist, was die Kirche auf diese Weise unterstützt und im Dienst an der Einheit der Menschen von Gott her zu ergänzen sucht. Zum anderen wird in *GS*, Nr. 45 das Gute, « was das Volk Gottes in der Zeit seiner irdischen Pilgerschaft der Menschenfamilie [...] mitteilen kann », in den Horizont der Offenbarung und Verwirklichung des Geheimnisses der Liebe Gottes zu den Menschen gestellt. So spiegeln sich in beiden Nummern die beiden zusammengehörenden und untrennbaren Dynamiken des Sakramentsbegriffs wieder, die einerseits im Dienst an der Einheit der Menschen stehen und die andererseits aus einem universalen Heilshorizont heraus erfolgen. Anders gesagt nimmt *GS*, Nr. 42 eine konkrete, geschichtliche Perspektive mit universalem Horizont ein, während *GS*, Nr. 45 eine universale Perspektive als Grundlage für das je konkrete, geschichtliche kirchliche Handeln zum Ausgangspunkt macht. In diesem Sinne ist die von Moeller ausgemachte dialektische Spannung eine solche, die Konkretion und Universalität umfasst und damit die während der Redaktion der Pastoralkonstitution bestehenden Divergenzen etwa zwischen einer Inkarnations- und einer Kreuzestheologie in gewisser Weise hinter sich lässt. Entscheidend scheint vielmehr die Wechselbeziehung zwischen zwei Perspektiven zu sein, wie sie übrigens auch etwa in *LG*, Nr. 8 und

---

<sup>194</sup> Zur geschichtlich-prozessualen Dynamisierung s. R.A. SIEBENROCK, « Universales Sakrament des Heils. Zur Grundlegung des kirchlichen Handelns nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in der Vermittlung von "Kirche nach innen" und "Kirche nach außen" », in : M. BREDECK – M. NEUBRAND (Hg.), *Wahrnehmungen. Theologie – Kirche – Kunst. Festschrift für Josef Meyer zu Schlochtern*, Reihe « Paderborner theologische Studien », Nr. 51, Paderborn, F. Schöningh, 2010, S. 59-79, hier S. 75.

GS, Nr. 21 strukturbildend sind: im Falle von LG wird die Kirche als dem Geheimnis der Inkarnation analog bezeichnet, während in GS, Nr. 21 festgehalten wird, dass sich nur im Geheimnis Christi das Geheimnis des Menschen wahrhaft aufklärt. In beiden Fällen liegen zweifach-eine Dynamiken vor, die nur als solche ihren wahren Sinngehalt entfalten können.

### 2.3.2 *Gemeinsamkeit der Theologen : Otto Semmelroth, Alois Grillmeier und Yves Congar*

Es ist zu vermuten, dass mit Otto Semmelroth<sup>195</sup> und Alois Grillmeier<sup>196</sup> zwei zentrale Vertreter der « deutschsprachigen » Theologie entscheidende Bedeutung für den Einschub hatten, den Yves Congar gleichsam redaktionell betreute<sup>197</sup>. Congars Kommentar zu

---

<sup>195</sup> G. WASSILOWSKY, « Semmelroth, Otto », in : M. QUINSKY – P. WALTER (Hg.), *Personenlexikon*, S. 250-251. Zu O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt, Josef Knecht Verlag, 1963 ; s. auch die einordnenden Analysen bei G. WASSILOWSKY, *Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums*, S. 158-164.

<sup>196</sup> T. HAINTHALER, « Grillmeier, Alois », in : M. QUINSKY – P. WALTER (Hg.), *Personenlexikon*, S. 121-122. Grillmeier war theologischer Konzilsberater des Limburger Bischofs Wilhelm Kempf und ab 1963 *Peritus*.

<sup>197</sup> Zur Hypothese des Einflusses Grillmeiers s. z.B. Grillmeiers Plädoyer für eine stärkere Herausstellung der Mission der Kirche als Sakrament, dokumentiert in Rapport n° 5 de la sous-commission doctrinale, 5 février 1965, 2 (Center for the Study of the Second Vatican Council, Katholieke Universiteit Leuven, Fonds Philips, 2164) : « Le Père Grillmeier demande que l'on accentue la mission de l'Église comme "sacrement" de l'unité du genre humain, et que l'on mette davantage en lumière les effets temporels de la mission salvifique de l'Église. » Zum Anteil Congars an der Redaktion s. *ibidem* : « Mgr Garrone conclut en observant que le texte correspond pour l'essentiel à ce qui a été demandé, mais qu'il devra être revu et sans doute allégé par le rédacteur, en accord avec le Père Congar. » Mitglied einer Unter-Unter-Kommission, die sich der Institution Kirche und ihrer Heilsbedeutung widmete, war neben Congar, Semmelroth und Grillmeier der Erzbischof von Krakau, Karol Wojtyła. In seinem Tagebucheintrag vom 4. Februar 1965 lobt Semmelroth, der zuvor die französischsprachigen Kommissionsteilnehmer recht heftig kritisiert, Congar : « Ich wurde mit P. Grillmeier der Gruppe zugeteilt, die über die Rolle der Kirche einen Text formulieren soll, der am Schluß des ersten Teils stehen soll. Diese Gruppe steht unter der Leitung des Bischofs von Krakau. Ich bin ganz froh, dort zu sein, weil auch P. Congar dort ist, der die Hauptformulierungsarbeit

GS, Nr. 45, den er als deutsch-französischen Brückenschlag erster Ordnung zum *Lexikon für Theologie und Kirche* beisteuerte<sup>198</sup>, lässt auch inhaltlich lebhaft Zustimmung zu diesem Einschub erkennen, zumal mit der von ihm herausgestellten christologischen Sicht nicht nur ein zentraler Aspekt der Kirchenkonstitution, sondern auch seiner eigenen theologischen Anliegen genannt ist<sup>199</sup>.

Grillmeier, Semmelroth und Congar, deren jeweilige Ekklesiologie sowie deren Einsatz für den Episkopat des jeweiligen Sprachraums in Person Grillmeiers während des von Elchinger organisierten Treffens auf dem Odilienberg Anfang 1963 in Begegnung kamen<sup>200</sup>, und die im Verlauf des Jahres 1965 in verschiedenen Unterkommissionen gemeinsam an der Redaktion einzelner Passagen von GS betei-

---

übernimmt. Er hat eine große Arbeitskraft und dadurch wird die Sache für uns leichter » (*Tagebuch Semmelroth*, 4. Februar 1965). Semmelroth zufolge hatten die deutschen Theologen am folgenden Tag « endlich ein wenig Zeit für uns selbst, da P. Congar selbst den neuen Text vorbereitete und es besser ist, ihn allein machen zu lassen. Er lässt sich nicht gern hineinreden. Mir war das sehr angenehm. » Vgl. grundsätzlich auch die Rekonstruktion der Neufassung des vierten Kapitels des Schemas XIII bei Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno*, S. 707-708. Ich danke Karim SCHELKENS (Leuven/Tilburg), Dries BOSSCHAERT (Leuven) sowie Günther WASSILOWSKY (Innsbruck) für die Bereitstellung der Archivmaterialien aus Leuven bzw. der entsprechenden Passagen des Konzilstagebuchs von Semmelroth.

<sup>198</sup> Y. CONGAR, « Kommentar zum vierten Kapitel des Ersten Teils », in : *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 3, 1968, S. 397-422 ; s. auch IDEM, « Le rôle de l'Église dans le monde de ce temps (1<sup>ère</sup> partie, chapitre IV) », in : IDEM – M. PEUCHMAURD (Hg.), *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale « Gaudium et spes »*, Bd. II : *Commentaires*, Reihe « Unam Sanctam », Nr. 65b, Paris, Cerf, 1967, S. 305-328. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang die konzilshermeneutische Bewertung der ersten Generation von Konzilskommentaren bei J. FAMERÉE, « Les premières interprétations de *Lumen gentium*. Enjeux pour l'herméneutique conciliaire actuelle », in : P. BORDEYNE – L. VILLEMEN (Hg.), *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXI<sup>e</sup> siècle*, S. 37-59.

<sup>199</sup> Y. CONGAR, « Kommentar zum vierten Kapitel des Ersten Teils », S. 420.

<sup>200</sup> M. QUINSKY, *Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt. Der Beitrag von M.D. Chenu, Y. Congar und H.M. Féret zum II. Vaticanum*, S. 302.

ligt waren, scheinen in diesem Sinne über die redaktionellen Arbeiten hinaus zu den entscheidenden deutsch-französischen Vermittlern zu gehören, die im Anliegen der jeweils anderen Entfaltungen dessen sehen konnten, was in ihrer eigenen Theologie angelegt war<sup>201</sup>. Dies umso mehr, als Semmelroth der theologische Berater Bischof Volks<sup>202</sup> und Yves Congar theologischer Schüler und « Bruder im Geiste » Chenu waren, wobei Congar Chenu seit einer (von Chenu als Studienregens nachdrücklich geförderten) ersten « Initiation » in den 1930er Jahren eine intime Kenntnis der deutschsprachigen katholischen wie protestantischen Theologie voraus hatte<sup>203</sup>.

Wie sehr hier ein Befreiungsschlag vorliegt, zeigt insbesondere die Reaktion Yves Congars, die sich zum einen in unmittelbar in der entsprechenden Phase des Konzils entstandenen Schriften niederschlug, zum anderen in den Kommentar zum vierten Kapitel des ersten Teils der Pastoralkonstitution einging. Zweimal verweist Congar an entscheidender Stelle auf die Aussagen von *GS* zur Kirche als universalem Heilssakrament, wobei von der von ihm genannten Literatur die einschlägigen Studien von Semmelroth und ihm selbst zentral sind, wobei seine eigene diesbezügliche Studie unter dem Eindruck des Konzils entstand<sup>204</sup>. Sie kann deshalb ebenso wie sein

---

<sup>201</sup> Semmelroth ging es im September 1965 während der deutsch-französischen Meinungsverschiedenheiten zum Schema XIII darum, « die Allianz der ersten und zweiten Periode wiederherzustellen » (G. ROUTHIER, « Das begonnene Werk zu Ende führen. Die Mühen der vierten Sitzungsperiode », S. 147).

<sup>202</sup> G. WASSILOWSKY, « Semmelroth, Otto »; vgl. auch K. LEHMANN, « Hermann Volk als Bischof von Mainz », in : IDEM – P. REIFENBERG (Hg.), *Zeuge des Wortes Gottes. Hermann Kardinal Volk*, S. 31-44, hier S. 37.

<sup>203</sup> Dazu M. QUINSKY, *Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt. Der Beitrag von M.D. Chenu, Y. Congar und H.M. Féret zum II. Vaticanum*, S. 157-162. Zu den Unterschieden zwischen dem Weltverständnis Chenus und Congars s. auch A. LOSINGER, « *Iusta autonomia* ». *Studien zu einem Schlüsselbegriff des II. Vatikanischen Konzils*, Reihe « Abhandlungen zur Sozialethik », Nr. 28, Paderborn, Schöningh, 1989, S. 137f.139f.

<sup>204</sup> Vgl. die Literaturangaben bei Y. CONGAR, « Kommentar zum vierten Kapitel des Ersten Teils », S. 421, Anm. 11 ; darin u.a. der Verweis auf O. SEMMELROTH,

Kommentar zu *GS* als Ergebnis des Konzils im für Congar bei aller eigenen theologischen Verortung typischen Anliegen einer Synthese der auf dem Konzil eingebrachten Positionen gelesen werden. « Die Kirche, um die es sich in diesem IV. Kapitel handelt, ist also das durch die folgenden Züge charakterisierte Volk Gottes : 1) Es ist nicht von der Welt getrennt, sondern existiert in ihrer Mitte, lebt und handelt mit ihr ; 2) es ist als ganzes geheiligt (vgl. Kapitel II von *Lumen gentium*), ohne daß dies es von seinen irdischen Aufgaben ablenken würde ; 3) es ist strukturiert, es ist zusammengesetzt aus Hirten und einfachen Gläubigen [...]. Die Welt, um die es sich hier handelt, ist die Gesamtheit der irdischen Aktivitäten der Menschen, die man ebensogut Zivilisation oder Geschichte nennen könnte, wobei die irdischen Werte oder Realitäten darin einzubeziehen sind. Die Kirche erkennt den positiven Wert und die Autonomie dieser Welt an. Sie reduziert die Welt nicht auf die Rolle eines bloßen Mittels, um den Himmel zu erlangen. »<sup>205</sup>

An dieser Stelle kann man übrigens ein Anliegen Vischers herauslesen. Weiter argumentiert Congar : « Natürlich sucht sie sie zu heiligen, ja sogar zu weihen, aber nicht auf eine Art und Weise, die die Elemente von ihrem Ort im Gefüge der Welt und aus ihrem weltlichen Gebrauch entfernen würde [...], sondern so, daß sie ihr wahres Wesen respektiert und sie durch den Gebrauch selbst heiligt, den man von ihnen macht, entsprechend den transzendenten Finalitäten des Heils [...]. Mit dieser Auffassung ist eine Theologie der Beziehungen zwischen der Natur und der Gnade oder dem Übernatürlichen gegeben. Diese Frage, die jahrhundertlang von so großer, unabdingbarer Bedeutung war, wird heute ganz neu gestellt [...]. Von da aus genügt es nicht, die Kirche und die Welt als zwei Mächte

---

« Die Kirche als "sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade" », *Scholastik* 18 (1953), S. 23-29; IDEM, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt, J. Knecht, 1953 ; Y. CONGAR, « L'Église, sacrement universel du salut », *Église vivante* 17 (1965), S. 339-355. Der letztgenannte Artikel entstand unter dem Eindruck des Konzils.

<sup>205</sup> Y. CONGAR, « Kommentar zum vierten Kapitel des Ersten Teils », S. 401-402.

anzusehen, von der jede außerhalb der anderen, die eine neben der anderen (die eine über der anderen) wäre : die "Welt" ist nicht einfach die staatliche Gewalt, sie ist die Menschheit an der Arbeit; sie ist befähigt zur Kirche und von der Kirche gerufen, wenn die Kirche als das verstanden wird, was der Welt ihre eigene letzte Bedeutung offenbart. » An dieser Stelle erfolgt Congars Verweis auf die Aussagen im Zusammenhang mit der Kirche als universalem Heilsakrament. Und er fährt fort : « So in ihrer existentiellen und konkreten Situation gesehen, ist die Welt nicht so sehr das Gegenüber in Konkurrenz zur Kirche als vielmehr die Materie der Kirche selbst, die ihrer fähig ist und wenigstens ontologisch oder geheim von der Kirche gerufen wird. »<sup>206</sup> Das hier über Kirche und Welt Gesagte findet seine eigentliche Berechtigung in *GS*, N. 45, was Congar folgendermaßen kommentiert : « Die Aufgabe der Kirche bei dieser im vollen Sinn katholischen Verwirklichung des "Geheimnisses" wird hier aus christologischer Sicht mit dem Gedanken ausgedrückt, der *Lumen gentium* teuer ist (Artikel 1, 8, 15 und 17) : die Kirche als "universales Sakrament des Heils". Die Kirche ist die historische, soziale und öffentliche Gestalt, die der umfassende Heilswille Gottes annimmt. Dieser Charakter kommt der Kirche von Christus zu, insofern er das Prinzip, das Zentrum und das Ziel des Universums und der menschlichen Geschichte ist: er wurde in die Mitte dieser Geschichte hineingesandt als ein neues Seinsprinzip, durch das die Schöpfung ihren letzten Sinn verwirklichen und so zur Erfüllung gelangen kann, und die ganze Aufgabe (munus) der Kirche ist es, diesem Heilsplan zu dienen. Einmal mehr begegnen wir der neutestamentlichen und traditionellen Lehre über die Beziehungen zwischen Natur und Gnade, Schöpfung und Erlösung. »<sup>207</sup>

Der Kommentar Congars kann sicherlich nicht beanspruchen, alle Spannungen, die in der Redaktionsgeschichte von *Gaudium et spes*

---

<sup>206</sup> *Ibidem*, S. 402.

<sup>207</sup> *Ibidem*, S. 420-403.

begegnung sind aufzulösen. Jedoch zeigt sich vom Beispiel der Positionen Volks, Chenu und auch Visschers her, dass *Gaudium et spes* selbst einen Horizont eröffnet, in dem das Verhältnis von Kirche und Welt im sakramentalen Sinne relativiert, d.h. relationalisiert wird: näherhin ist dieses Verhältnis Teil eines umfassenden Beziehungsgeschehens, das von Schöpfung zu Erlösung reicht, in der Gnade je neu konkretisiert und aktuiert wird, und in Christus seine Wirklichkeitsschaffende Offenbarung erfahren hat. Diese Wirklichkeit ist die des Heils, das in der Schöpfung angelegt, in Christus angebrochen und im Eschaton vollendet ist. M.a.W. eröffnet sich vom Konzil her die Möglichkeit, die Frage « welche Kirche » – « welche Welt » nicht einfach direkt anzugehen, was immer das Risiko einer zu weit gehenden Definition mit sich bringt. Vielmehr ist der Horizont der Frage jener einer « Theologie der Katholizität », die, wie Congar im Kommentar zu *GS*, Nr. 44 schreibt, « eine Quelle von oben hat, nämlich das *Pleroma Christi*, aber [...] auch gleichsam eine Quelle von unten, nämlich die gleichsam unbestimmten Kräfte der menschlichen Natur. »<sup>208</sup> So handelt *GS* von der Kirche, die im Dienst des Heils steht, und dies inmitten der Welt, der Gott das Heil zusagt.

Quant à Semmelroth, il commente l'utilisation du terme « sacrement universel du salut » en outre dans une contribution pour *Mysterium Salutis*, cette dogmatique inspirée par l'approche de l'histoire du salut qui est en elle-même une réception majeure de Vatican II<sup>209</sup>. Certes, Semmelroth interprète les énoncés conciliaires dans le sens de sa conception de l'Église comme « *Ursakrament* » ou bien « *Wurzelsakrament* », cette dernière terminologie constituant une précision concernant le rôle de l'Église d'un côté et du Christ de

---

<sup>208</sup> *Ibidem*, S. 419.

<sup>209</sup> O. SEMMELROTH, « Die Kirche als Sakrament des Heiles », *Mysterium Salutis* 4/1, p. 309-355. Pour l'approche de *Mysterium salutis*, voir M. DELGADO, « *Mysterium Salutis* als innovativer systematischer Ansatz im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil », in : G. BEDOUELLE – IDEM (éds.), *La réception du Concile Vatican II par les théologiens suisses*, p. 167-178.



l'autre<sup>210</sup>. Il est assez difficile de comparer son article avec le commentaire de Congar. En effet, Semmelroth ne se consacre pas à un document conciliaire, mais aux implications du terme dans son ensemble. Tout naturellement, des accentuations différentes en résultent quant à l'interprétation du terme et quant aux documents conciliaires. Notamment, Semmelroth expose les racines historiques et théologiques du terme « sacrement ». En ce qui concerne les documents conciliaires, Semmelroth met l'accent sur *Lumen gentium*. Néanmoins, on insistant sur le fait que ce n'est plus de l'Église, mais du Christ que le concile parle comme « *lumen gentium* »<sup>211</sup>, il indique la vraie valeur ecclésiologique de l'idée de l'Église comme sacrement du salut : ce n'est pas l'Église qui est au centre de l'eschatologie, mais le Christ. Ceci a des implications considérables quant à la dimension eschatologique de la vie chrétienne et de la mission de l'Église<sup>212</sup>. Semmelroth, dans cette contribution pour *Mysterium Salutis*, s'intéresse beaucoup moins que Congar dans son commentaire pour le *Lexikon für Theologie und Kirche* à ce qu'on peut appeler « le monde » en tant que tel. Là où Congar expose, en expliquant le terme « sacrement du salut », à l'aide de sa propre théologie les implications et donc les potentialités pour une compréhension chrétienne du monde, Semmelroth justifie, lui aussi à l'aide de sa propre théologie, les raisons qui ont mené à l'utilisation de ce terme par Vatican II, en exposant par la même occasion les implications et potentialités pour une compréhension chrétienne de l'Église et, à travers des sacrements, de la vie chrétienne.

Un commentaire du quatrième chapitre de *GS* par Alois Grillmeier essaie en quelque sorte d'intégrer les intentions « allemandes » lors de la rédaction de la constitution pastorale, dans une interprétation

---

<sup>210</sup> O. SEMMELROTH, « Die Kirche als Sakrament des Heiles », p. 318. Pour Vatican II, voir *ibidem*, p. 309.320.

<sup>211</sup> *Ibidem*, p. 326.

<sup>212</sup> Voir aussi les considérations concernant *AG*, n. 1, *ibidem*, p. 326.

de ce document conciliaire<sup>213</sup>. Grillmeier décrit le caractère fondamental de la mise en relation entre Église et monde en mettant en rapport *GS* avec *LG*. Plus particulièrement, il met en connexion le quatrième chapitre de la constitution pastorale avec l'idée de l'Église comme sacrement<sup>214</sup>. Ce n'est qu'ainsi qu'on peut concevoir l'Église comme partenaire dans le dialogue avec le monde<sup>215</sup>. S'il y a une accentuation personnelle de Grillmeier, à savoir une mise en relief de l'ensemble des dimensions visible et invisible de l'Église<sup>216</sup>, mais aussi une prise en considération de la structure hiérarchique de l'Église, sa position permet néanmoins de fonder théologiquement un dialogue avec le monde au service de l'humanité, dont la source est l'Évangile et le but est le salut du monde. Une autre accentuation personnelle concerne l'insistance sur les droits de

---

<sup>213</sup> A. GRILLMEIER, « Kirche und Welt (Zum IV. Kapitel der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des Vaticanum II) », *Theologie und Philosophie* 43 (1968), p. 18-34.161-190 (voir p. ex. ses remarques concernant le statut épistémologique d'une « constitution pastorale », *ibidem*, p. 162, ou encore la mise en valeur de la *theologia crucis*, *ibidem*, p. 33). Ceci dit, il faut mettre en garde contre toute tentation d'opposer trop facilement un « pessimisme » germanophone et un « optimisme » francophone, même si Grillmeier fait allusion à cette opposition en retraçant l'histoire des relations franco-allemandes lors de la rédaction du document (voir notamment *ibidem*, p. 166). Pour une version retravaillée de ce commentaire, intégré dans une vue d'ensemble de la constitution pastorale, voir aussi A. GRILLMEIER, *Wandernde Kirche und werdende Welt. Kommentare zur Pastoralkonstitution*, coll. « Veröffentlichungen der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach. Kommentarreihe zur Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute », n. 4, Köln, Bachem, 1968.

<sup>214</sup> A. GRILLMEIER, « Kirche und Welt (Zum IV. Kapitel der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des Vaticanum II) », ici p. 22-23. Voir aussi IDEM, *Wandernde Kirche und werdende Welt. Kommentare zur Pastoralkonstitution*, p. 19.

<sup>215</sup> « Wollen wir die Kirche als Partner des Dialogs mit der Welt richtig verstehen, so müssen wir von dieser ihrer religiös-sakramentalen, komplexen Wirklichkeit ausgehen » (A. GRILLMEIER, « Kirche und Welt (Zum IV. Kapitel der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des Vaticanum II) », p. 23).

<sup>216</sup> Voir aussi A. GRILLMEIER, *Wandernde Kirche und werdende Welt. Kommentare zur Pastoralkonstitution*, p. 19.

l'homme<sup>217</sup>. En fait, dans une approche à la fois christocentrique et anthropocentrique, qui reprend sans le dire le programme esquissé dans *GS*, n. 22, Grillmeier, en s'appuyant sur des analyses profondes de la vie et pensée chrétiennes à travers le temps, situe la notion de la sacramentalité de l'Église dans une vue chrétienne des droits de l'homme<sup>218</sup>. En insistant sur le fait que l'unité pour laquelle l'Église doit œuvrer est une unité en diversité, il essaie de rendre justice non seulement à l'humanité dans son ensemble et à l'anthropologie, mais surtout à l'humain concret et historique. Dans ce sens, et afin de mieux saisir les différences entre les accentuations de Grillmeier et Congar, il serait d'ailleurs nécessaire de comparer aussi leur interprétation de l'histoire concrète qui a mené à la situation de l'Église et du monde au moment du concile<sup>219</sup>. Par exemple, Grillmeier voit le danger d'une crise commune et de l'Église et du monde qui, au fond, selon lui, reflète une crise de l'homme moderne<sup>220</sup>. Partageant les critiques d'Henri de Lubac et de Joseph Ratzinger à l'égard de l'« optimisme » de *Gaudium et spes*<sup>221</sup>, Grillmeier est nettement plus « pessimiste » que Congar en ce qui concerne le regard sur le monde contemporain. Il refuse néanmoins, à partir de la notion même de « sacrement du salut », de généraliser la critique exprimée

---

<sup>217</sup> A. GRILLMEIER, « Kirche und Welt (Zum IV. Kapitel der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des Vaticanum II) », p. 168ss.

<sup>218</sup> *Ibidem*, p. 175. Voir aussi A. GRILLMEIER, *Wandernde Kirche und werdende Welt. Kommentare zur Pastoralkonstitution*, p. 125ss. (chapitre « Eine konziliare Erklärung der Menschenrechte ? »).

<sup>219</sup> Ceci inclut une mise en valeur théologique différente de certaines notions-clés vivement discutées à l'époque de Vatican II, tels que le binôme « sacré – profane ».

<sup>220</sup> A. GRILLMEIER, *Wandernde Kirche und werdende Welt. Kommentare zur Pastoralkonstitution*, p. 72. Ceci dit, une particularité frappante de ses commentaires sur *GS* est la mise en valeur théologique déjà mentionnée des droits de l'homme.

<sup>221</sup> *Ibidem*, p. 119-120. Voir aussi *ibidem*, p. 142.

par Hans Urs von Balthasar, qui voit le grand danger de réduire l'Église à une dimension intramondaine<sup>222</sup>.

Ceci dit, à relire le texte de Grillmeier aujourd'hui, on est frappé par la pertinence de certaines de ses analyses concernant les dangers que vit l'humanité dans son évolution actuelle, de même qu'on est impressionné par la justesse de certaines des analyses de Congar, malgré son tempérament plus sobre que celui de Chenu, concernant les espoirs que cette même évolution suscite. En partie, les accentuations différentes pourraient résulter de l'enracinement différent de la théologie dans la vie de l'Église : concrètement, il faut penser ici à l'engagement pastoral des dominicains du Saulchoir qui prélude à l'entrecroisement conciliaire et postconciliaire entre dogme et pastorale, mais aussi au souci des jésuites de Frankfurt de parvenir à une épistémologie théologique qui permet de distinguer les aspects positifs et négatifs en cours dans les évolutions sociétales. D'ailleurs, il est intéressant de noter que la théologie plus « pastorale » de Congar et de Chenu parle moins de l'homme concret que celle plus « dogmatique » de Grillmeier.

---

<sup>222</sup> « Die Lehre, welche das Vaticanum II von der Kirche hat und in der PK [= Pastoralkonstitution], voraussetzt (40,1), erlaubt keine Reduktion des Christlichen auf reine Mitmenschlichkeit und Innerweltlichkeit oder andere Formen eines "verkürzten Kirchenprogramms", wie H.U. von Balthasar es mit Recht vorwirft, aber doch wohl zu schnell bei manchen katholischen Theologien vorfindet » (A. GRILLMEIER, « Kirche und Welt (Zum IV. Kapitel der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des Vaticanum II) », p. 181, note 35). Le jésuite de Francfort renvoie ici au fameux opuscule de H.U. VON BALTHASAR, *Cordula oder der Ernstfall*, Basel, Johannes Verlag, 1966 ainsi qu'à une discussion autour de la pensée de Harvey Cox, de nouveau en partant de la notion du « sacrement du salut ». Et Grillmeier de continuer : « Nur als Sakrament des Heils in Christus (als Einheit der an Christi Wort Glaubenden und in seinen Sakramenten Geheiligten und in der Gemeinschaft des Hirtenamtes Geeinten) steht die Kirche der "Welt" gegenüber. Daß aber diese Welt in ihrer (relativen) Autonomie (als Gültigkeit der menschlichen Person, der menschlichen Gemeinschaft und Tätigkeit) nur mit wechselndem Glück von der kirchlichen Verkündigung und Praxis adäquat ernst genommen worden ist, darf auch nicht übersehen werden » (*ibidem*, p. 181-182).

Il ne s'agit là que d'une des nombreuses pistes à suivre dans une comparaison plus poussée entre les théologiens français et allemands présentés ici de manière exemplaire. Quoi qu'il en soit, pour les trois théologiens Congar, Semmelroth et Grillmeier, le terme « sacrement du salut » permet d'adopter une certaine vue d'ensemble, même si l'on perçoit clairement que ces deux vues d'ensemble sont très marquées par le contexte de leurs théologies respectives<sup>223</sup>. Notamment, cette vue d'ensemble est ancrée dans une approche christologique, mettant en valeur les grandes intuitions de *Gaudium et spes* dans le domaine : l'éclairage mutuel du mystère de l'homme et du mystère du Christ (*GS*, n. 22) et l'universalité du Christ Alpha et Omega (*GS*, n. 45). C'est cette même vue d'ensemble, qu'elle soit implicite ou explicite, qui leur permet non seulement de s'entendre sur les enjeux de la constitution pastorale en train d'être rédigée, mais aussi sur les nombreuses tâches théologiques qui viennent à peine d'être annoncées par cette même constitution.

En procédant à une réception de l'un de ses propres documents, à savoir la constitution *Lumen gentium*, le concile Vatican II, dans la constitution *Gaudium et spes*, parvient à esquisser un horizon au sein duquel peuvent être surmontées quelques-unes des difficultés liées aux différentes compréhensions de l'Église et du monde. Cet horizon est tout d'abord une certaine manière de concevoir la christologie et – à partir d'elle – la réalité tout entière. Comme le montre Congar dans son commentaire, l'approche mise en œuvre par le concile à la fois conçoit Jésus Christ dans sa dimension cosmique et en même temps permet de saisir l'histoire et l'historicité dans le concret. Une perspective chrétienne sur l'Église et le monde est donc toujours universelle et concrète. Par là même, il devient clair que ni l'Église ni le monde ne peuvent être considérés en eux-mêmes, ni

---

<sup>223</sup> Évidemment, une comparaison plus en profondeur des divergences et convergences résultant de la contextualité respective des trois théologiens ne peut pas être entreprise ici de manière satisfaisante.

même dans leur interrelation, mais uniquement dans une vision chrétienne globale. Cette vision globale relativise les différents aspects concrets tout en leur donnant leur vraie valeur.

#### **2.4 La notion de « sacrement du salut » dans une perspective comparatiste**

Quel peut être l'apport d'une approche « comparatiste » dans l'herméneutique conciliaire ? Notre lecture ne serait-elle pas trop harmonisante ? La notion de « sacrement du salut » peut-elle vraiment servir de « croisement de perspective » ? Nous pensons qu'elle est un exemple qui nous montre comment, concrètement, un croisement de perspectives se réalise. Ainsi, il faut des termes, des instruments d'articulation, qui permettent de saisir et d'exprimer dans une situation donnée les enjeux divers et l'horizon commun, même si ces termes ne recouvrent pas toute la réalité dont il est question et même si leur dynamique propre dépasse les intentions que les différents théologiens impliqués apportent dans leur contribution au dialogue. Dans la mesure où le concile, et avec lui également sa préparation et sa réception, constituent un « processus », il faut bien distinguer les positions et remarques critiques des théologiens *en vue* d'un document à rédiger et les interprétations *à partir* d'un document promulgué par le concile. Dans ce sens, la distinction entre le processus de rédaction d'un document conciliaire et le texte final en tant que document magistériel doit continuer d'être respectée, même si des interférences entre les positions personnelles des théologiens d'un côté, et le texte en train d'être élaboré ou le texte final commenté de l'autre sont, d'une certaine manière, inévitables<sup>224</sup>.

---

<sup>224</sup> Ainsi, en ce qui concerne les discussions autour de la notion « sacrement du salut », H. LEGRAND, « Relecture et évaluation de l'Histoire du Concile Vatican II d'un point de vue ecclésiologique », in : C. THEOBALD (éd.), *Vatican II sous le regard des historiens*, p. 49-82, ici p. 64-65, insiste sur le fait que le Concile, en adoptant le terme « sacrement du salut », n'a pas opté pour la théologie d'une certaine école théologique, à savoir celle qui préconise l'idée de l'Église comme « Ursakrament ». Si A. GRILLMEIER (*Wandernde Kirche und werdende Welt. Kommentare*

Toute la question est donc de savoir comment les évaluer à la lumière de l'ensemble du corpus conciliaire et de sa dynamique théologique et spirituelle propres. Mais dans ce passage même d'un débat conciliaire à un document conciliaire, et donc magistériel, qui se fait justement à travers des expressions comme celle de l'Église « sacrement universel du salut », nous pouvons saisir des tendances et des ouvertures d'horizons qui, elles, ne peuvent pas ne pas influencer notre compréhension contemporaine de ce même document. D'ailleurs, cela fait partie de ce que nous pourrions appeler une « ecclésiologie fondamentale et pratique », le fait qu'un Karl Rahner n'hésite pas à appliquer la notion de sacramentalité aux concepts mêmes que nous devons utiliser dans l'Église et en théologie, tout en précisant ainsi la véritable dimension de ces termes<sup>225</sup>. De la sorte, Rahner renvoie à la tâche de toute réflexion épistémologique au sein de l'Église, à savoir de se mettre au service du salut qui dépasse toutes les pensées et formules humaines. Ceci est on ne peut plus vrai pour la notion de « sacramentalité ».

Si la notion de « sacrement du salut » a permis, pendant le concile, un certain déblocage dans la question des rapports entre Église et monde, elle n'en est pas pour autant moins discutée ou même disputée. Les tensions constatées lors de la rédaction de *Gaudium et spes*

---

zur *Pastoralkonstitution*, p. 19) commente l'ecclésiologie conciliaire en parlant de l'Église comme « Vollsakrament, das alle Teilzeichen der Einzelsakramente als Ausgestaltung des Ursakramentes 'Christus' in sich umfaßt », il s'agit là à la fois d'une interprétation conciliaire imprégnée de sa propre ecclésiologie comme d'une mise en perspective de sa propre ecclésiologie par l'interprétation conciliaire. Il serait intéressant d'analyser plus en détail ce genre d'« interférences » entre théologies et textes conciliaires dans une perspective « comparatiste ».

<sup>225</sup> Une formule « schließt, weise und liebend verstanden, die Offenheit nach vorne zur umfassenderen oder besseren Formel nie zu und noch weniger hört sie, weil sie, die richtige, eng gesagt wird, auf, ein *Sakrament der Einweihung* zu sein in das namenlose Geheimnis, dem alle Formeln zu dienen haben » (K. RAHNER, « Kleines Fragment "Über die kollektive Findung der Wahrheit" », in : IDEM, *Sämtliche Werke*, vol. 22/1a : *Dogmatik nach dem Konzil*, T. 1 : *Grundlegung der Theologie, Gotteslehre und Christologie*, partie A, édité par P. Walter und M. Hauber, Freiburg im Breisgau, Herder, 2013, p. 15-19, ici p. 18 (nous soulignons)).

peuvent certes être rendues fructueuses, en tout cas en partie, dans une approche « comparatiste ». Ceci dit, des tensions existeront toujours, entre autres pour la simple raison que l'Église se réalise dans différents lieux<sup>226</sup>. Ainsi, Josef Meyer zu Schlochtern constate que si la compréhension sacramentelle de l'Église après Vatican II est devenue monnaie courante au sein de la théologie catholique, cela ne veut nullement dire que tout le monde a la même notion de « sacramentalité »<sup>227</sup>. Au contraire, les débats ont continué<sup>228</sup>. Sur le plan œcuménique, le terme même de sacrement a donné lieu à un vif débat. Ainsi, comme l'expose le théologien protestant Eberhard Jüngel en discutant de manière critique le concept « archicatholique » (« erzkatholisch »)<sup>229</sup> de l'Église comme sacrement, ce n'est pas l'Église qu'on peut qualifier de « sacrement », mais uniquement le Christ<sup>230</sup>. Ceci dit, à la lumière des réflexions de Vischer lors de

---

<sup>226</sup> Voir H. LEGRAND, « La réalisation de l'Église en un lieu », in : B. LAURET – F. REFOULÉ (éds.), *Initiation à la pratique de la théologie*, vol. III, *Dogmatique 2*, Paris, Cerf, 1993, p. 143-345, ici p. 155ss.171ss.

<sup>227</sup> J. MEYER ZU SCHLOCHTERN, *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1992, p. 65.

<sup>228</sup> Voir aussi la vue d'ensemble chez J.M. MCDERMOTT, « Vatican II and the Theologians on the Church as Sacrament », *Irish Theological Quarterly* 71 (2006), p. 143-178, ici p. 177-178. Il convient de signaler la tentative de R. HUBERT – R.A. SIEBENROCK, « "Universales Sakrament des Heils". Theologische Orientierungen für den Weg der Kirche im 21. Jahrhundert im Ausgang von Karl Rahner und im Blick auf zentrale Anliegen Hans Urs von Balthasars », *Zeitschrift für Katholische Theologie* 134 (2012), p. 324-343. Voir aussi *ibidem*, p. 325, note 5 : « Das Werk Karl Rahners ist vertrauter. Aus diesem Grunde kann dieser Beitrag auch als Versuch verstanden werden, von ihm aus dem Werk Balthasars gerecht zu werden. Uns scheint, dass es heute wichtig ist, solche Brückenschläge zu versuchen, um in dieser Kommunikation einen Beitrag zur Einheit der Kirche in ihrer spannungsreichen Vielfalt zu leisten. » Il s'agit là d'une intention proche de celle de la « comparaison franco-allemande » à l'œuvre dans cette contribution.

<sup>229</sup> E. JÜNGEL, « Die Kirche als Sakrament », *Zeitschrift für Katholische Theologie* 80 (1983), p. 432-457, ici p. 441.

<sup>230</sup> Pour une mise en contexte voir aussi G. CANOBBIO, « La Chiesa sacramento di salvezza. Una categoria dimenticata », p. 687. Pour les enjeux christologiques que nous ne pouvons exposer dans cette contribution, voir entre autres F. GMAINER-



la rédaction de *GS*, n'est-il pas possible qu'au-delà du terme de « sacrement », la théologie protestante et la théologie catholique réfléchissent ensemble à l'horizon de salut qu'il veut exprimer<sup>231</sup> ?

Le « processus » qu'est le concile est donc avant tout une expression historique de la catholicité. La catholicité issue du caractère de l'Église comme « sacrement universel du salut » implique une historicité radicale et de l'Église et du monde. Ceci responsabilise les chrétiens autant qu'il les libère. On comprend pourquoi, suite au concile, le rapport entre orthopraxie et orthodoxie est mis en valeur autant en théologie pastorale qu'en théologie systématique<sup>232</sup>. Le croisement de perspectives franco-allemand a donc certes un intérêt historique. Mais cette catholicité, dont parle Congar en interprétant *Gaudium et spes*, situe ces mêmes questions historiques dans un débat actuel et vice versa. En tant que comparaison de perspectives entre différentes Églises locales « *ex quibus et in quibus* » l'Église

---

PRANZL, « Jesus Christus – Die Aufklärung des Menschen ? Überlegungen zur christologischen Neuorientierung von *Gaudium et spes* », in : IDEM – M. HOLZTRATTNER (éds.), *Partnerin der Menschen – Zeugin der Hoffnung. Die Kirche im Licht der Pastoralverfassung Gaudium et spes*, coll. « Salzburger theologische Studien », n. 41, Innsbruck, Tyrolia, 2010, p. 147-179.

<sup>231</sup> Vischer lui-même pense dans ce sens. Voir notamment : L. VISCHER, « Von der zweiten zur dritten Session. Vorschau auf die dritte Session des Zweiten Vatikanischen Konzils », *Kirche in der Zeit* 19 (1964), p. 399-408, ici p. 401 ; IDEM, « Nach der vierten Session des Zweiten Vatikanischen Konzils », *Ökumenische Rundschau* 15 (1966), p. 81-120, ici p. 115 ; IDEM, « Die Einheit, die wir suchen », in : G. TRAAAR (éd.), *Kirche im Gespräch. Vorträge der Evangelischen Woche in Wien. März 1964. März 1965*, Wien, Evangelischer Presseverband in Österreich, 1965, p. 92-105, ici p. 96 ; IDEM, « Das römisch-katholische Verständnis des Ökumenismus und der Ökumenische Rat der Kirchen », *Kerygma und Dogma* 12 (1966), p. 223-234, ici p. 229.

<sup>232</sup> C'est ce que montre, à sa manière, l'approche de T. RUCKSTUHL, « *Ecclesia universalis* ». *Das sakramentale Universalitätsverständnis als hermeneutischer Schlüssel für die Kirche in der Moderne*, coll. « Frankfurter theologische Studien », n. 65, Frankfurt am Main, Knecht, 2003.

catholique une et unique se réalise selon *LG*, n. 23<sup>233</sup>, il peut aussi être exemplaire pour la recherche contemporaine d'une meilleure compréhension à la fois de l'Église et du monde ainsi que de leur interférence<sup>234</sup>. Parmi les nombreuses tâches que cela implique, je ne veux mentionner que celle qui conduit à une pratique synodale ou encore celle qui consiste à faire face aux mutations dans le paysage pastoral actuel. Finalement, *Gaudium et spes* nous rappelle qu'avant même d'être historique et actuel, l'horizon de l'Église ainsi que celui du monde est avant tout messianique (*LG*, n. 9) et eschatologique (*LG*, chap. VII)<sup>235</sup>.

---

<sup>233</sup> Voir aussi M. QUINSKY, « *Aggiornamento* vor Ort – christliches Leben und Denken in der Welt von heute und morgen ».

<sup>234</sup> Nous ne pouvons que renvoyer à quelques-uns des titres qui se consacrent à cette discussion : J. MEYER ZU SCHLOCHTERN, *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen* ; G. CANOBBIO, « La Chiesa sacramento di salvezza. Una categoria dimenticata » ; J.M. MCDERMOTT, « Vatican II and the Theologians on the Church as Sacrament » ; C. BÖTTIGHEIMER, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2012<sup>2</sup>, p. 624-638 ; R.M. FUCHS – B. STUBENRAUCH, « "Weder Umarmung noch Getto!" Theologische Debatten um die Justierung des Verhältnisses von Kirche und Welt seit *Gaudium et spes* », *Münchener Theologische Zeitschrift* 63 (2012), p. 205-217 ; K.H. MENKE, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg, F. Pustet, 2012 ; P. GISEL, « Statut et place de l'Église, en compréhension interne et face à la société. Regard critique sur le motif de l'Église comme sacrement », *Recherches de Science religieuse* 100 (2012), p. 403-417.

<sup>235</sup> Voir aussi C. THEOBALD, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, T. 1, coll. « Cogitatio Fidei », n. 260, et T. 2, coll. « Cogitatio Fidei », n. 261, Paris, Cerf, 2007, passim. Pour une introduction germanophone à l'œuvre de Theobald, voir M. QUINSKY, « Beziehungsstile in der Nachfolge Jesu Christi. Glaubenspraxis und Glaubenserkenntnis im theologischen Entwurf von Christoph Theobald SJ », *Zeitschrift für katholische Theologie* 132 (2010), p. 251-272.

## **Conclusion**

### **Ouvertures de perspectives – Ausblick : Perspektiveneröffnungen**

Im Durchgang durch einige der zahllosen vom Konzil behandelten Themen zeigte sich exemplarisch, dass und wie ein « komparatistischer » Blick auf die Dimension der Konziliarität noch vor aller theoretischen Grundlegung, die freilich mehr denn je wünschenswert wäre, nicht nur den Blick auf die Universalität des Glaubens hin weitet, sondern den Blick zugleich auch auf die jeweilige Konkretion des Glaubens hin schärft. Das II. Vaticanum mit seiner Vor- und Nachgeschichte macht deutlich, dass sich die Konziliarität grundsätzlich als besonders geeignet erweist, die von Haus aus multipolare Struktur der Katholizität fruchtbar werden zu lassen.

Deutlich wurde auch, dass, wenn von der Kirche die Rede ist, dies gerade nicht um ihrer selbst willen der Fall ist, sondern eine Theorie und Praxis umfassende christliche Wahrnehmung der Welt beinhaltet. Freilich zeigt sich auch umgekehrt, dass es mitunter – selbstredend nicht immer zuerst und nie ausschließlich – für christliches Leben und Denken in der Welt der Gegenwart notwendig ist, verantwortlich von der Kirche zu reden, um evangeliumsgemäß von Gott und dem Menschen reden zu können. Dies ist nicht nur universal-kirchlich von Bedeutung, sondern bis hinein in die gegenwärtig so virulenten Suchbewegungen nach der Fortschreibung bewährter und der Gestaltung neuer Sozialformen des Christlichen vor Ort. Wenn hierbei – gerade im Bereich der Liturgie und der Fragen, die je lebensgeschichtlich konkret das Kirchesein « in der Welt von heute » vor Ort ausmachen – nicht selten auch Emotionen im Spiel sind, so mag dies ein Hinweis auf die Tiefenstruktur entsprechender Diskussionen sein : kommen dabei nicht in gleicher Weise das tiefempfundene Anliegen, heute als Christ leben zu können zum Ausdruck wie die ebenso tiefempfundene Schwierigkeiten des Gottesglaubens,

der die eigentliche und doch oft « indirekt » thematisierte Frage darstellt<sup>236</sup> ?

Möglicherweise ist die hier als Beispiel für einen « deutsch-französischen » Zugang herangezogene Sakramentalität der Kirche in diesem Zusammenhang eine noch zu wenig entfaltete Möglichkeit, ausgehend von den Fragen christlichen Zusammenlebens die Frage nach Gott und die Frage nach dem Menschen in den Mittelpunkt zu stellen und dabei von der Inkarnation her persönliche und gemeinschaftliche Schritte in die Zukunft zu wagen – und dabei im Realismus der Inkarnation, den das Konzil lehrt, erste und zweite Schritte nicht zu verwechseln. Denn dies ist die eigentliche Chance und Aufgabe konziliarer Perspektiveneröffnungen und Horizonterweiterungen, ihres Vergleichs und ihrer Verschränkungen : Jesus Christus und mit ihm Gott und Mensch immer neu und immer neu inspirierend zu entdecken und zu feiern – in ökumenisch sensibler katholischer Weite « in der Welt von heute »<sup>237</sup>.

---

<sup>236</sup> Vgl. in diesem Sinn auch M. QUINSKY, « *Aggiornamento* vor Ort – christliches Leben und Denken in der Welt von heute und morgen » ; sowie IDEM, « The Liturgy at the Crossroads of Christian Living and Thinking. The Incarnational Dynamic at Work Within Vatican II », *Louvain Studies* 38 (2014), S. 149-164.

<sup>237</sup> Zur aus der Christozentrik resultierenden Vielfalt im Zugang zum Christusgeheimnis, vgl. besonders T. MERRIGAN – J. HAERS (Hg.), *The Myriad Christ. Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology*, Reihe « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium », Nr. 152, Leuven, Peeters, 2000 ; J. DORÉ – B. XIBAUT, *Jésus, le Christ et les christologies. La collection « Jésus et Jésus-Christ »*, Reihe « Jésus et Jésus-Christ », Nr. 101, Paris, DDB, 2011.