

HENRI-MARIE FÉRET OP (1904-1992)

Auf dem Weg zu einer „konkreten und geschichtlichen Theologie“

Michael Quisinsky

„Wenn er von Pater Chenu oder von Pater Congar sprach, die unter seinen Mitbrüdern seinen eigenen Ideen am nächsten waren, nannte er die Gruppe, die er zusammen mit ihnen bildete, gerne die ‚Drei Musketiere‘.“¹ Anders aber als Marie-Dominique Chenu (1895-1990) und Yves Congar (1904-1995) ist Henri-Marie Féret (1904-1992) zumal in Deutschland fast völlig unbekannt – „wahrscheinlich, weil er eher ein Mann des direkten Kontakts als ein Mann des geschriebenen Wortes war“². So wird Féret zwar häufig erwähnt, wenn von Chenu oder Congar die Rede ist,³ jedoch galt bisher weder der gemeinsamen theologischen Arbeit der drei Dominikaner noch Leben und Werk Férets besondere Aufmerksamkeit. Wenn im Folgenden einige Aspekte der Mitarbeit Henri-Marie Férets am Zweiten Vatikanum skizziert werden, so ist dies auf verschiedenen Ebenen von Interesse. Féret gehört erstens zur großen Zahl von Theologen, die man in der „zweiten Reihe“⁴ des Konzils ansiedeln könnte. Deren Arbeit ist auch dann, wenn sie nur eine indirekte Prägung des Konzils bedeutete, aufschlussreich für das Werden des Konzils, und sei es nur, weil der Wechsel der Perspektive den Blick

1 Avant-propos, in: Henri-Marie Féret, dominicain, 3-4, hier 3. Es handelt sich hierbei um eine Gedenkbroschüre, die von der von Féret initiierten „Groupe évangélique“ nach seinem Tod angefertigt wurde.

2 Ebd.

3 Für ein Beispiel aus der Konzilszeit vgl. von Galli / Moosbrugger, Das Konzil und seine Folgen, 131: „Der bedeutendste (und zugleich bescheidenste)“ der privaten Konzilsexperten „war der Dominikanerpater Marie-Dominique Chenu. Eine Generation, die ‚berühmte‘ der französischen Predigermönche, war durch seine Schule gegangen (Ich nenne nur die Namen Congar, Féret, Schillebeeckx).“

4 von Teuffenbach, Aus Liebe und Treue zur Kirche, 58.

schärft. Zweitens kann man am Beispiel eines Theologen wie Féret Dimensionen aufzeigen, die über die offizielle Ebene und die Konzilsdokumente hinaus zum Konzil gehören. Dies gilt in noch verstärktem Maße, wenn man den Blick von den Konzilstheologen zu den von ihnen beratenen Bischöfen hinwendet. Mögen diese in Rom in der Masse der Bischöfe untergegangen sein, so waren sie doch Stimme ihrer Diözese auf dem Konzil und Stimme des Konzils in ihrer Diözese. Die daraus resultierende Wechselwirkung macht zu einem nicht geringen Teil den „pastoralen“ Charakter des Konzils mit aus. Drittens ist Féret eine unersetzliche Säule der „Schule“ von Le Saulchoir, gerade auch weil sein Wirken spirituell in den Orden hinein wirkte.⁵ Auf dem Konzil war eine solche Schule nicht nur in ihren berühmten Protagonisten und damit in einer gewissen Weise öffentlich oder publizistisch präsent, sondern auch durch die Hintergrundarbeit, wie sie Féret leistete.

Um Férets Wirken auf dem Konzil darzustellen, das sich weitgehend jenseits von großen Vorträgen wie z. B. denjenigen Chenus oder offizieller Mitarbeit in Konzilskommissionen wie im Falle Congars abspielte, werde ich nach einem Überblick über sein Leben und Werk (1.) und den äußeren Rahmen seiner Konzilsaktivitäten (2.) zunächst den Konzilstheologen selbst zu Wort kommen lassen (3.): seine während der zweiten Sitzungsperiode verfassten ausführlichen Briefe an den Konvent in Dijon („Lettres de Rome“), dessen Prior er war, bieten aufschlussreiche Informationen über Férets Einschätzungen und Handlungsmotivationen (3.1.).⁶ Angesichts der leidvollen Erfahrungen, die die kirchliche und theologische Situation vor dem Zweiten Vati-

5 Fouilloux, *Une Eglise en quête de liberté*, 141.

6 Die Briefe befinden sich im Nachlass von Pierre-Thomas Camelot im Archiv der französischen Dominikanerprovinz in Paris (APF V.816 Camelot Vatican II). Pierre-Thomas Camelot OP (1901-1992) war von 1942 bis 1970 Professor für Patrologie in Le Saulchoir. 1960 wurde er zum Konsultor der Theologischen Kommission, 1962 mit Congar zum Peritus ernannt. Er arbeitete v.a. am späteren Dekret „*Optatam totius*“ mit. 1976-1982 war er Prior in Dijon und hat wohl in dieser Eigenschaft die Briefe, die Féret an den Konvent richtete, aufbewahrt. Ich danke Archivar P. Michel Albaric OP für großzügige Kooperation.

kanum für Féret und seine Hochschule mit sich brachte, ist in diesem Zusammenhang von besonderem Interesse, wie Féret sich und seine Theologie durch das Konzil rehabilitiert und bestätigt sieht, als Papst Paul VI. katholischerseits eine „konkrete und geschichtliche Theologie“ bejahte (3.2.). Abschließend soll als konkretes Beispiel seiner Konzilsaktivitäten vorgestellt werden, wie er die Entstehung von „*Dignitatis humanae*“ unter dem Blickwinkel einer „konkreten und geschichtlichen Theologie“ begleitete (4.).⁷

1. Leben und Werk Henri-Marie Férets

Geboren am 21. Januar 1904 in Bordeaux, trat Féret 1921 in den Dominikanerorden ein. Sein Studium in Le Saulchoir im belgischen Kain wurde 1925 vom Militärdienst unterbrochen, bevor er dann 1928 zum Priester geweiht wurde. Nach der Erlangung des Doktorgrads 1930 begann er „als Schüler und Nachfolger Mandonnets“⁸ seine Lehrtätigkeit als Professor für Kirchengeschichte, ab 1936 auch für Ordensgeschichte. Kurz vor Ausbruch des Zweiten Weltkriegs kehrte der mittlerweile zur Fakultät erhobene Studienkonvent Le Saulchoir nach Frankreich zurück und siedelte sich vor den Toren von Paris in Etioles an. Zusätzlich zu der Lehrtätigkeit in Le Saulchoir entfaltete Féret nun eine reiche Tätigkeit in Paris, wo er 1941 die *Journées sacerdotales* im Konvent Saint-Jacques ins Leben rief, die Jahrzehnte lang für viele Pfarrer der Region Paris ein Ort des Austauschs und der Weiterbildung wurden. Eine ähnlich erfolgreiche Veranstaltungsreihe bildeten für Laien die *Cours Saint-Jacques*. Schließlich rief Féret im selben Jahr die *Groupe évangélique* ins Leben, eine Gruppe von biblisch interessierten Frauen,

7 Vgl. zur gemeinsamen Mitarbeit Férets, Congars und Chenus am Konzil Quisinsky, *Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt*.

8 Chenu, *Regard sur cinquante ans de vie religieuse*, 264. Zu Mandonnet und seiner Bedeutung für Le Saulchoir vgl. Chenu, *Le R. P. Mandonnet*; Congar, *Le R. P. Mandonnet*.

die sich bis 1991 einmal im Monat sonntags zur Messfeier und Vorträgen zu biblischen Themen trafen.⁹ 1949 wurde Féret nach Saint-Jacques assigniert, wo seit der Indizierung von „Une école de théologie: Le Saulchoir“ 1942 auch Chenu lebte. Ab 1951 lehrte Féret am Institut Catholique de Paris im neu geschaffenen *Institut supérieur de Catéchèse* Biblische Katechese. Das vielfältige Engagement Férets erfuhr ein jähes Ende, als er – nach bereits länger herrschendem Misstrauen – 1954 im Zusammenhang mit der Krise um das Verbot der auch von ihnen unterstützten Arbeiterpriester ebenso wie Congar von seiner Lehrtätigkeit in Le Saulchoir entbunden wurde.¹⁰ Nach einer kurzen Station in Nancy wurde Féret nach Dijon assigniert, wo er 1958-1964 das Amt des Priors innehatte. Erst 1967, fünf Jahre nach Chenu und ein Jahr vor Yves Congar, kehrte Féret nach Paris in den Konvent Saint-Jacques zurück. Am 12. November 1992 starb Féret in Paris.

Für Féret waren die gemeinsam mit Chenu und Congar als Professoren in Le Saulchoir verbrachten Jahre eine überaus prägende Zeit seines Lebens, die er mitunter auch mit einer gewissen Nostalgie betrachtete. Wie Congar wurde Féret als Student maßgeblich von Chenu geprägt, bevor dann die 1930er Jahre im Zeichen von Freundschaft und intensiver kollegialer Zusammenarbeit standen.¹¹ Im Mittelpunkt stand dabei ein Verständnis des Glaubens, der Kirche und der Theologie, das diese in ihrer Geschichte und Geschichtlichkeit betrachtete. Wenn die drei Dominikaner eine enge Arbeitsgemeinschaft bildeten, so han-

9 Vgl. den Abschnitt *Le Père Féret et le Groupe évangélique*, in: Henri-Marie Féret, *dominicain*, 24-27. Die Vorträge wurden meist von Féret gehalten, gelegentlich aber auch von Gastrednern wie Yves Congar, Pierre Teilhard de Chardin, Giorgio La Pira oder Romano Guardini. Als internes Organ der Gruppe fungierte *Le lien de charité*.

10 Vgl. Leprieur, *Quand Rome condamne*; Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir*; Bauer, *Geschichte und Dogma*. Die Situation von Le Saulchoir steht auch im Zentrum einer Reise nach Rom, die Féret 1946 gemeinsam mit Yves Congar unternahm. Dessen Tagebuchnotizen geben wichtige atmosphärische Einblicke: Congar, *Voyage à Rome avec le Père Féret*.

11 Vgl. Congar, „*Mon témoignage*“, bes. 54ff.; vgl. Féret, *Dans les chemins de la sagesse de Dieu*, 213ff.

delt es sich bei ihnen doch auch um drei Originale, die persönlich, inhaltlich und methodisch eigene Akzente setzten. Dabei dehnte Féret das geschichtliche Denken am konsequentesten auch auf die Bibel aus, der er ab 1942 eine Reihe von Untersuchungen widmete. 1943 erschien „L'Apocalypse de Saint Jean. Vision chrétienne de l'histoire“¹². Wie der Untertitel zeigt, geht es Féret dabei um eine christliche Schau der Geschichte, wobei sein Anliegen letztlich darin besteht, nach Wegen zu suchen, Gottes Gegenwart in der Geschichte zu denken. Ohne die Tradition und die Theologie gering zu achten, will er das christliche Leben wieder mehr von der Schrift genährt wissen. Férets Buch, fast gleichzeitig mit der Enzyklika „Divino afflante Spiritu“ erschienen, führt mit seiner Verbindung von Exegese und theologischer Deutung tief in den Problemhorizont hinein, der aus einem geschichtlichen Zugang zur Bibel für die Theologie erwächst, die ihrerseits selbst geschichtlich ist. In der Debatte über die Theologie der Geschichte, die Férets Deutung der Johannesoffenbarung auch deshalb nach sich zog,¹³ zeigten sich durchaus auch Grenzen seiner Methodologie, die dennoch zu den Suchbewegungen einer Theologie beigetragen hat, die sich der Komplexität der Geschichte und der Geschichtlichkeit stellt. Unter dem Titel „Connaissance biblique de Dieu“¹⁴ veröffentlichte Féret 1955 einige Vorträge, die diesen Problemhorizont weiter ausleuchten. Er argumentiert hier von einem umfassenderen biblischen Befund her, den er im ersten Johannesbrief konvergieren sieht: die Liebe als Sehnsucht nach der Vereinigung mit dem Geliebten ist der Schlüssel zum Verständnis der Beziehung Gottes zur Welt und dann auch der Welt zu Gott. Gott teilt sich den Menschen in einer Heilsgeschichte mit, offenbart sich selbst in Jesus Christus und wirkt in den Menschen durch den Heiligen Geist. Durch diesen wird die aller Wirklich-

12 Vgl. die deutsche Ausgabe: Féret, Die geheime Offenbarung des heiligen Johannes.

13 Vgl. Aubert, Discussions récentes autour de la Théologie de l'Histoire, bes. 132-138 (zu Féret).

14 Féret, Connaissance biblique de Dieu.

keit eingestiftete Zielrichtung auf Gott hin zur gemeinschaftlichen, aber auch je persönlichen Zusage. Auch wenn der Begriff Trinität erst später auftauche, so sei aus dem Glauben an sie bereits lange vor den christologischen Konzilien der frühen Kirche gelebt worden.¹⁵ Dieser lebendige Glaube begründet für Féret zugleich die „Mission“, d. h. die Sendung der Kirche, die immer neu zu verwirklichen und zu denken ist.

In ganz eigener Akzentuierung ist das Werk Férets, wie diese beiden Beispiele zeigen sollten, von Grundanliegen durchzogen, die Chenu für die Hochschule Le Saulchoir formuliert hat. Der fortwährende freundschaftliche und wissenschaftliche Dialog zeigt sich auch in der wachsenden Sensibilisierung für biblische Theologie, die Congar Féret verdankt.¹⁶ Nachdem die schmerzhaften Ereignisse der Jahre 1942 und 1954 zur räumlichen Trennung der drei Dominikaner führten, sind sie während des Zweiten Vatikanums erstmals wieder am selben Ort vereint – im Zentrum der Kirche, die sich durch das Konzil mehr denn je als Weltkirche erfuhr.

2. Féret und das Zweite Vatikanische Konzil – der äußere Rahmen

Dass es dazu kam, ist den Bischöfen Claude Rolland und Claude Flusin zu verdanken, die unabhängig voneinander Chenu und Féret als theologische Experten zum Konzil mitnahmen, dem Congar bereits seit 1960 als Konsultor der Theologischen Kommission diente.¹⁷ Flusin (1911-1979) war seit 1948 Bischof von Saint-Claude,¹⁸ einer im französischen Jura gelegenen Nach-

15 Ebd., 214ff.

16 Jossua, *Le Père Congar*, 169f.

17 Vgl. Fouilloux, *Comment devient-on expert à Vatican II?*

18 Lacroix, *Mgr Claude Flusin. Féret weist auf gute Beziehungen Flusins zu Kurienmitarbeitern hin, die aus der Zeit seiner Tätigkeit an Saint-Louis des Français in Rom (1946-1948) stammten* (ebd., 179).

bardiözese Dijons, wo Féret über seinen in der Bischofsstadt gelegenen Konvent hinaus pastorale Aktivitäten entfaltete.¹⁹ Zwar bat Flusin Féret bereits 1962, ihm als Konzilstheologe zur Seite zu stehen. Aufgrund der vielen Unklarheiten, die bis zur ersten Konzilsperiode und darüber hinaus hinsichtlich Dauer, Ziel und Ablauf des Konzils herrschten,²⁰ reiste Flusin im Oktober 1962 ohne seinen theologischen Berater nach Rom. Erst während der zweiten Sitzungsperiode war Féret dann mit in Rom anwesend, allerdings ohne den Status eines Konzilsperitus zu erlangen.

Flusin griff dennoch bereits vor und während der ersten Sitzungsperiode auf die Beratung durch Féret zurück, der aufgrund der zunächst bestehenden Distanz zum Ort des Geschehens besonders sensibel für die gesamtkirchliche Dimension des Konzilsereignisses war. Im Rahmen der von ihm in Dijon organisierten *Conférences Lacordaire* trug er dazu bei, auch die Kirche vor Ort in das spirituelle Ereignis des Konzils einzubeziehen. Féret selbst hielt nach der ersten Sitzungsperiode einen Vortrag, in dem er insbesondere diese Verbindung von Konzil und alltäglichem kirchlichen Leben herausstellte.²¹ Er optiert hier entschieden für eine Kirche, die sich vom Dienst an der Welt und am Menschen her begreift und auf diese Weise ihr Mysterium

19 Vgl. Sèvegrand, *Vers une église sans prêtres*. Sèvegrand untersucht in ihrer Arbeit insbesondere die Situation im Bistum Dijon. Hier stand Bischof Guillaume-Marius Sembel (1883-1964, seit 1937 Bischof) „im Schatten“ (ebd., 145) des populären Kanonikus Félix Kir (1876-1968), der 1945 zum Bürgermeister gewählt wurde und dieses Amt bis 1967 bekleidete. Anstelle des kranken Sembels nahm sein 1962 ernannter Koadjutor Charles de la Brousse (1907-1985) am Konzil teil. Sèvegrand zufolge war dieser zwar begeisterter Anhänger der Konzilsmehrheit, fasste aber in seinem Bistum nicht so recht Fuß (ebd., 158ff.). Nicht zuletzt aufgrund der Probleme im Zusammenhang mit der Krise des Priesteramtes, die sich im Bistum Dijon besonders drastisch auswirkte, trat Bischof de la Brousse 1974 zurück.

20 Vgl. den sprechenden Untertitel „Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst“: Alberigo / Wittstadt (Hrsg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils* (1959-1965), Bd. 2. Für viele Bischöfe war die Mitnahme ihrer Theologen übrigens auch eine Kostenfrage, vgl. z. B. Congar, *Mon journal du Concile*, Bd. 1, 98.

21 Für das Folgende vgl. Féret, *En service avec Marie et l'Église aux intentions du Concile*. Der Text datiert vom Februar 1963.

geschichtlich konkretisiert. Mit Chenu und Congar, denen später die Einfügung der Rede vom „messianischen Volk“ in die Kirchenkonstitution zu verdanken sein wird,²² dient ihm dieser Begriff dazu, die Kirche und ihre spezifische Sendung in der Geschichte mit ihren, oft aus echter Not geborenen, falschen Messianismen zu denken. Bei aller Notwendigkeit der Unterscheidung folgt daraus doch eine Betrachtung der Geschichte, die dieser selbst und der jeweiligen Konkretion menschlicher Geschichtlichkeit eine eigene Dignität zuschreibt. Gott, der das endgültige Ziel der Geschichte ist, ist dieser offenbar-verborgen gegenwärtig, und Aufgabe der Kirche ist es, den Menschen ein Leben aus dieser Gegenwart zu ermöglichen. Deshalb ist es für Féret so wichtig, dass die konziliare Denk- und Ausdrucksweise der lebensschaffenden gegenseitigen Durchdringung von Lehre und Pastoral entspricht. Damit gehören zum Ereignis des Konzils auch die vielfältigen Erwartungen, Hoffnungen und Ängste, die die Christinnen und Christen mit diesem verknüpfen. Der Aufruf Férets an die Laien und auch an die vielen in der Seelsorge tätigen Priester, sich in einer spirituellen Grundhaltung mit der gesamten, auf dem Konzil versammelten Kirche eins zu wissen, korreliert mit der Aufforderung an die Bischöfe, die Erfahrung der Laien im Familienleben, im Beruf, im kirchlichen Alltag zum Horizont kirchlicher Lehre zu machen, wie sie auf dem Konzil zum Ausdruck gebracht wird.²³ Zwischen beiden besteht eine unhintergehbare Wechselwirkung, die das Prinzip der Tradition selbst ist, und deren bleibende Unabgeschlossenheit Ausdruck und Aufgabe einer Kirche auf dem Weg durch die Zeit ist. Dieser Grundimpetus ist es, der Férets Denken während des Konzils bestimmt.

Während der zweiten Sitzungsperiode hat Féret nun selbst Gelegenheit, in Rom am Konzil mitzuarbeiten. Am 28. September 1963 fährt Féret mit drei weiteren Theologen aus Le Saul-

22 Vgl. z. B. Chenu, *Un peuple messianique*; Congar, *Un peuple messianique*, 93. Dazu jetzt auch Bauer, „Messianisches Volk“ (LG 9).

23 Vgl. dafür bes. Féret, *En service avec Marie et l'Eglise aux intentions du Concile*, 11.

choir, nämlich Yves Congar, Bernard Dupuy²⁴ und Marie-Joseph Le Guillou,²⁵ in einem mit Gepäck überladenen Wagen nach Rom.²⁶ Während seine Ordensbrüder andernorts unterkamen, war Féret mit Bischof Flusin bei den Schwestern des Heiligen Tommaso da Villanova in der Viale Romania untergebracht, wo auch die ostfranzösischen Bischöfe Léon-Arthur Elchinger²⁷, Paul-Joseph Schmitt²⁸ und Pierre Boillon²⁹ logierten und eine „sehr geeinte Kommunität bildeten“³⁰. Weiterhin lebten hier während der Sitzungsperioden der Löwener Kanonist Willy Onclin, über den eine gewisse Verbindung zu den einflussrei-

-
- 24 Bernard Dupuy (geb. 1925) war ab 1960 Nachfolger Congars als Professor für Fundamentaltheologie in Le Saulchoir. Er beriet den französischen Episkopat in ökumenischen Fragen und war Konzilstheologe des Bischofs von Laval, Jacques Guilhem. Vgl. von ihm auch Dupuy, Préface, in: Congar, *Mon journal du Concile*, Bd. 1, III-XXIV.
- 25 Marie-Joseph Le Guillou (1920-1990) lehrte in Le Saulchoir orientalische Theologie und war Mitglied des Centre d'études Istina, das sich um den Austausch mit der orthodoxen Theologie bemüht. Am Konzil nahm er als theologischer Experte des Bischofs von Nîmes, Pierre Rougé, teil.
- 26 Féret, *Lettre de Rome* (30. September 1963), 1. Vgl. auch Congar, *Mon journal du Concile*, Bd. 1, 400f.
- 27 1908-1998, Koadjutor 1957, Bischof von Strasbourg 1967-1984.
- 28 1911-1987, Koadjutor 1958, Bischof von Metz 1958-1986.
- 29 1911-1996, Koadjutor 1962, Bischof von Verdun 1963-1986. Boillon stammte aus dem Bistum Saint-Claude und pflegte engen Kontakt zu Bischof Flusin.
- 30 Brief Férets an Pierre Lacroix (zit. nach Lacroix, Mgr Claude Flusin, 179). „In diesem Haus residieren während des Konzils drei verschieden große Gruppen von Bischöfen. Bis jetzt arbeiten sie noch kaum zusammen (...) Die größte Gruppe stellen die Nordamerikaner, ungefähr dreißig, lebensfroh, herzlich und ohne konziliaren oder sonstigen Komplexe. Die kroatische Gruppe, ungefähr fünfzehn, ist schwermütiger (...) Schließlich gibt es die kleine Gruppe der vier französischen Bischöfe, mit denen ich v.a. arbeite, die von Saint-Claude und Verdun, deren Experte ich bin, und den von Metz sowie den Koadjutor von Straßburg, deren Experte Pater Liégé ist, der auch in diesem Haus lebt, zumindest wenn er in Rom ist, denn auch während des Konzils bleibt er ein wirklich internationaler Mann“ (Féret, *Lettre de Rome*, 2). Dies ist m.W. das einzige Mal, dass sich Féret auch als theologischer Berater des Bischofs von Verdun bezeichnet. Während des Konzils arbeiteten die vier Bischöfe jedoch ohnehin eng zusammen, so dass wohl gewisse Grenzen auch fließend waren. Vgl. in diesem Sinn auch Vallquist, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 471, die Féret als Theologen von Bischof Schmitt nennt.

chen belgischen Konzilstheologen gegeben war,³¹ sowie – ab der dritten Sitzungsperiode – der Tübinger Theologe und Konzilsperitus Hans Küng.³² Für Féret am wichtigsten dürfte die Anwesenheit eines weiteren Theologen aus Le Saulchoir gewesen sein, der dort zunächst sein Schüler und dann sein Kollege war: Pierre-André Liégé.³³ Er diene den Bischöfen Elchinger und Schmitt als Konzilstheologe, allerdings ebenfalls ohne zum Peritus ernannt zu werden.

„In der Tat unterscheidet das Reglement des Konzils die Konzilsexperten, die Experten von Bischöfen und die Beobachter. Die ersten können an den Debatten der Väter in den Generalkongregationen teilnehmen sowie von diesen zur Arbeit in den Konzilskommissionen eingeladen werden. Die Experten von Bischöfen nehmen nicht an den Generalkongregationen teil. Sie stehen im Dienst ihrer Auftraggeber und assistieren ihnen so, wie es der Bischof von ihnen erwartet: Abfassung von theologischen oder anderen Stellungnahmen, Vorbereitung und Übersetzung der Interventionen ins Lateinische, die der Bischof in der Generalkongregation in seinem Namen oder im Namen einer Gruppe von Vätern zu halten beabsichtigt, Austausch von Eindrücken über die Sitzungen und die generelle Ausrichtung der konziliaren Arbeit, etc. Sie können weiterhin aufgefordert werden, an der Arbeit von informellen Bischofsgruppen teilzu-

31 Zu Onclin vgl. Grootaers, Willy Onclin et la rédaction du décret „Christus Dominus“.

32 „In amerikanischen Kreisen ‚the rebels roost, der Rebellen Schlafplatz‘ genannt. Eine höchst angenehme und interessante Gesellschaft von Gleichgesinnten und Freunden“ (Küng, *Erkämpfte Freiheit*, 528). Neben den ostfranzösischen Bischöfen, Féret und Onclin nennt Küng die amerikanischen Bischöfe Ernest Primeau (Manchester), Paul Schulte (Indianapolis) sowie die Periti John Courtney Murray SJ, George Higgins und John Quinn. „Ich selbst fühle mich durch die so verschiedenartigen und doch in bezug auf die Grundlinie einmütigen Freunde ermutigt und auch immer bestens informiert“ (ebd., 529).

33 Zu Liégé vgl. Refoulé (éd.), Pierre-André Liégé; darin zum Konzil bes. Schmitt, *La passion de l’Evangile*, 17-21; Liégé, *Un concile pour le monde*, 231-239; ders., *Deux débats de fond*, 240-243.

nehmen, die sich frei bilden.“³⁴ Mit dieser zweiten Gruppe von Experten beschreibt Féret ziemlich genau seine eigene Situation auf dem Konzil.³⁵ Férets Schilderungen zeigen somit auch, dass hinter den verschiedenen Aktivitäten und insbesondere auch den Interventionen der Bischöfe Elchinger, Schmitt, Boillon und Flusin nicht selten intensive Diskussionen stehen, wobei ein Bischof wie Léon-Arthur Elchinger durchaus selbstbewusst eigene Akzente setzen konnte. Wenn auch im Einzelnen nicht immer aufgewiesen werden kann, welcher Einzelaspekt der Intervention z. B. auf Féret oder Liégé oder einen der Bischöfe zurückgeht, so kann man von einer Übereinstimmung der Bischöfe mit ihren Theologen im Grundsätzlichen ausgehen, wobei pastorale Aufgeschlossenheit mit Orientierung am heilsgeschichtlichen Denken die wichtigsten Charakteristika sind.³⁶

34 Féret, *Lettre de Rome* (6. Oktober 1963), 1. Féret fährt humorvoll, aber nicht ohne Bedauern, fort: „Was die Beobachter angeht, katholische Laien bzw. hauptsächlich Vertreter der anderen christlichen Konfessionen, so nehmen sie an den Generalkongregationen teil und sind in diesem Punkt gegenüber den privaten Experten bevorzugt. Das lässt gewisse Experten ernsthaft daran denken, für die Dauer des Konzils zur Orthodoxie oder zum Protestantismus überzutreten, natürlich mit einem starken ökumenischen Einschlag. Das würde ihnen vielleicht eine gewisse Chance geben, frei an den Generalkongregationen teilzunehmen und deren Geheimnisse auf andere Weise als auf die ihrer sehr schnellen Verbreitung am Ende der Sitzungen kennenzulernen.“

35 Einen typischen Tagesablauf beschreibt Féret so: „Zwischen der Arbeit am Morgen und manchmal in der Nacht, wenn z. B. der lateinische Text einer Intervention des kommenden Tages vorbereitet werden muss, einigen Besuchen anderer Bischöfe oder Theologen hier oder außerhalb, dem ein oder anderen Vortrag mit Informationen zum Konzil, der notwendigen Lektüre des *Osservatore Romano* und von *La Croix* (wozu ich persönlich noch die von *Le Monde* hinzufüge), um nichts zu sagen von der Messe und vom *Brevier* (...), vergehen die Tage hier sehr schnell. Mit jedem Tag trete ich tiefer in diese sehr konkrete, sehr komplexe, sehr durchmischte Erfahrung des Konzils im Herzen der Kirche und der Welt ein“ (Féret, *Lettre de Rome* [6. Oktober 1963], 2).

36 Beispielsweise dürften das schriftlich eingereichte Votum von Bischof Boillon (AS I/3, 306ff.) sowie dessen Intervention vom 6. Oktober 1964 über das Verhältnis von Schrift und Tradition im Leben der Kirche (AS III/3, 348) nicht ohne erheblichen Anteil Férets und wohl auch Liégés zustande gekommen sein. Bei der einzigen Intervention, die Bischof Flusin gehalten hatte, erkennt Congar am 22. November 1963 „Pater Féret mit seinen biblischen Referen-

3. Féréts Konzilsbeteiligung im Spiegel seiner „Lettres de Rome“

3.1. Ein Konzilstheologe der „zweiten Reihe“: seine Eindrücke und Einschätzungen

Nachdem Féret in der zweiten Sitzungsperiode selbst in Rom anwesend war, informierte er durch lange, teilweise über zehn Seiten umfassende Briefe³⁷ in regelmäßigem Abstand seinen Konvent in Dijon³⁸ sowie die Mitglieder der *Groupe évangélique*³⁹ über seine Erlebnisse und Eindrücke. Nachdem die ersten beiden Briefe z.T. sehr detailliert „touristische“ Eindrücke schildern, führen die Reflexionen Féréts mehr und mehr ins Zentrum der Debatten der zweiten Sitzungsperiode. Féret nimmt zunächst einen Beobachterstatus ein. Dabei bestätigen seine Briefe im Wesentlichen bereits vorliegende Darstellungen der jeweiligen Diskussionen,⁴⁰ und bringen kaum neue Erkenntnisse in die Konzilsforschung ein. Was allerdings von großem Interesse ist, sind Féréts Einschätzungen verschiedener Vorgänge, die die innere Dynamik des Konzils aufhellen. Einen besonde-

zen“ (Congar, *Mon journal du Concile*, Bd. 1, 562). Zu dieser Intervention vgl. Féréts Brief an Pierre Lacroix: Féret gelang es, Flusin seine Zustimmung zur Intervention abzurufen, indem er auf die Priester des Bistums Saint-Claude hinwies, die sich auf diese Weise auf dem Konzil vertreten sähen (vgl. Lacroix, *Mgr Claude Flusin*, 179). Es handelt sich hierbei nicht nur um eine Anekdote; für Féret war es in der Tat eine wesentliche Dimension des Konzils, dass durch die Bischöfe die Ortskirchen in Rom und das Konzil in den Ortskirchen präsent waren.

37 30. September 1963 (2 Seiten), 6. Oktober 1963 (7 Seiten), 17. Oktober 1963 (8 Seiten), 28. Oktober 1963 (10 Seiten), 9. November 1963 (12 Seiten), 27. November 1963 (10 Seiten).

38 Dies ergibt sich aus den handschriftlichen Grußworten am Ende der Briefe.

39 Z.T. sind die Briefe auszugsweise vervielfältigt in *Lien de Charité*: Nr. 33, 2-18 (Brief vom 17. Oktober 1963); Nr. 34, 29-35 (Brief vom 9. November 1963); ebd., 35-40 (Brief vom 27. November 1963). Im Folgenden zitiere ich stets aus den vollständigen Briefen und gebe Datum sowie Seitenzahl an.

40 Vgl. zum entsprechenden Zeitraum grundlegend Alberigo / Wittstadt (Hrsg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965)*, Bd. 3.

ren Akzent legt er dabei auf die den debattierten Ekklesiologien zugrunde liegenden theologischen Methoden und Mentalitäten, für die er einen grundsätzlichen Wandel durch das Konzil in Anschlag bringt. Im konkreten Konzilsalltag nimmt Féret eine von ihm selbst als unvermeidlich eingestufte Spannung wahr zwischen der grundsätzlich sich abzeichnenden und von einer großen Konzilsmehrheit gewünschten Bewegungsrichtung auf der einen Seite sowie einer Vielzahl von menschlichen Komponenten auf der anderen, die diese Bewegungsrichtung immer wieder an ihrer Entfaltung hindern. Diese Perspektive ermöglicht ihm im Allgemeinen einen realistischen und verständnisvollen Blick, der das leidenschaftliche Eintreten für seine theologischen Überzeugungen nicht ausschließt und vor dessen Hintergrund gelegentliche polemische Äußerungen auch Ausdruck eines spirituellen und theologischen Idealismus sind, der für die Kirche und den Glauben das Beste will.

Nach seiner Ankunft in Rom begann sofort die Arbeit.⁴¹ Für den frisch in Rom eingetroffenen Féret stellte die *Eröffnungszereemonie* am folgenden Tag ein aufwühlendes Ereignis dar.⁴² Seine Darstellung umfasst mehrere Seiten, wobei er die verschiedenen Elemente der Feier und ihrer Liturgie in ausführlichen Schilderungen jeweils ihrer geschichtlichen Entstehungszeit zuordnet. Hier spricht einerseits der Professor für Kirchengeschichte und

41 „Gleich am ersten Abend traf ich den Bischof von Verdun, der mich über die Versammlung der französischen Bischöfe, die am Nachmittag stattgefunden hat und in der es um die Verteilung der anstehenden Arbeit ging, informiert hat. Diese erste Unterredung stellt die Verbindung dar zwischen den Gesprächen, die wir Patres unterwegs geführt hatten, und der nunmehr nahen Wiederaufnahme der konziliaren Arbeit“ (Féret, *Lettre de Rome* [30. September 1963], 2). Vgl. auch Congar, *Mon journal du Concile*, Bd. 1, 400. Vgl. ebd., 404 zu den Ergebnissen des Treffens der französischen Bischöfe, über die Congar mit Féret und den Bischöfen der *Viale Romania* nach der Eröffnungszereemonie am 29. September 1963 spricht.

42 Féret fand Einlass in die Konzilsaula, obwohl er kein Peritus war, „durch eine *combinazione* eines meiner Chefs, der ein guter Kenner der römischen Dinge ist“ (Féret, *Lettre de Rome* [6. Oktober 1963], 3). Handelt es sich hierbei um Bischof Boillon, der Congar zufolge den Sekretär des Papstes kennt (Congar, *Mon journal du Concile*, Bd. 1, 588) oder um Bischof Flusin, der Féret zufolge ebenfalls einige Kurienmitarbeiter kennt?

der Liebhaber der Kultur von Renaissance, Humanismus und Reformationszeitalter. Andererseits steht diese Analyse auch am Beginn einer Wahrnehmung, die Férets ekklesiologisches Urteil fortan bestimmt: gerade als zeitgebundene Ausdrucksformen können die Feierformen trotz ihrer Schönheit und trotz der grundsätzlich bejahten Struktur der Liturgie als geschichtlich gewachsener auch Ausdruck einer nicht mehr zeitgemäßen ekklesiologischen Mentalität sein, die der Sendung der Kirche in der Folge auf oft subtile Weise im Wege steht.⁴³ „Was soll man schließlich vom Einzug des Papstes und seines bunten Gefolges sagen, seines Hofes, denn um das handelt es sich, zu den stets polyphonen Klängen und Akklamationen über das unerlässlich wiederholte Thema ‚Tu es Petrus‘, und zum Applaus der Bischöfe, (...) die dem Papst ihre Referenz erweisen. ‚Dahinter steckt eine ganze Ekklesiologie‘, murt neben mir Pater Congar.“⁴⁴ Diese Ekklesiologie erlebt und beschreibt Féret als maskulin und klerikal.⁴⁵ Er meint dies nicht in erster Linie als Vorwurf, sondern als Hinweis auf ein Problem: „In diesem unvergleichlichen, menschlich und christlich großartigen Rahmen von Sankt Peter (...) finde ich alle menschlichen Gemeinschaften wieder, die im Laufe der Jahrhunderte evangelisiert wurden, ich finde in ihren Bischöfen und ihrem Klerus, die aus der ganzen Welt hierherge-

43 „Während dieser Feier ergötzte sich der Mann der Vergangenheit in mir an der großen und dauerhaften Schönheit, aber der Mann der Gegenwart in mir litt darunter, was alles abwesend war. In diesem Rahmen müssen selbst die Engel der Barockkunst (...) männliche Gesichtszüge aufweisen (...); unter der Flut der Harmonie, für die die Sixtinische Kapelle nur Knaben heranzieht (...), sodass es undenkbar ist, hier auch auf Frauenstimmen zurückzugreifen. In dieser wirklich universalen Versammlung von Männern, auf denen sicherlich die Zukunft der Kirche ruht, kam es mir so vor, als sei für die weibliche Hälfte der Menschheit kein Platz eingeräumt, ja nicht einmal daran zu denken (...).“ In der Folge berichtet Féret von einem Bischof aus einem Ostblockland, „der vehement postulierte: ‚Mulieres taceant! Taceant!‘ Dieser Konzilsvater möge beruhigt sein: auf dem Konzil müssen Frauen, ob sie nun Christinnen sind, oder nicht, gar nicht erst schweigen, denn sie sind schlicht abwesend“ (Féret, *Lettre de Rome* [6. Oktober 1963], 4).

44 Ebd., 3. Vgl. die Darstellung bei Congar, *Mon journal du Concile*, Bd. 1, 401-404.

45 Féret, *Lettre de Rome* (6. Oktober 1963), 5.

kommen sind, die sehr konkrete Kirche der Welt von heute wieder, aber ich finde noch nicht die Menschheit und die neue Zivilisationsform, die die Welt heute hervorbringt.“⁴⁶ Angesichts der gemischten Gefühle, die die Feier in ihm hervorruft, erlebt er die Verlesung des Evangeliums als heilsamen Kontrapunkt. In der Eröffnungsrede Pauls VI., die er als eine „Erfahrung dessen, was lebendige Tradition ist“ beschreibt, sieht er die großen Möglichkeiten des Konzils aufscheinen: durch die Hinwendung zum Evangelium auf die Fragen der Zeit eingehen, und auf diese Weise dem von Gott verheißenen Ziel entgegenzugehen.⁴⁷

Schon nach wenigen Tagen zeichnet sich ab, dass sich Féret eindeutig der *Konzilsmehrheit* zurechnet. Mit einer gewissen Genugtuung beobachtet er die Kräfteverhältnisse bei den *Konzilsexperten*: „Es gibt solche, deren zu Beginn beachtliche theologische Autorität rapide abnimmt, während die Autorität anderer, die vielleicht anfänglich suspekt waren, höchste Gipfel erklimmt. Da ich natürlich die ersten nicht nennen kann, darf ich Ihnen sagen, dass ich bereits mehrmals die Gelegenheit hatte festzustellen, dass ein Mgr. Philips, ein Pater Congar, ein Pater Rahner, ein Dom Butler eindeutig zu den zweiten gehören.“⁴⁸ Über einzelne theologische Aspekte hinaus ist die Zusammenarbeit mit anderen Theologen für Féret eine wichtige Dimension des Konzils, auch auf ökumenischer Ebene. So berichtet er von einem Ausflug mit Chenu, Congar, Liégé und den protestantischen Theologen Oscar Cullmann und Hébert Roux sowie Roger Schutz und Max Thurian aus Taizé.⁴⁹ „Unnütz Ihnen zu sagen, dass diese Gespräche weniger straff ge-

46 Ebd.

47 Ebd., 7. Féret umschreibt dies mit der Rekapitulation aller Dinge in Christus, einer für seine Theologie zentralen Aussage des Epheserbriefes (Eph 1,10).

48 Féret, *Lettre de Rome* (17. Oktober 1963), 4.

49 Ebd., 3. Von diesem Ausflug berichtet auch Congar, *Mon journal du Concile*, Bd. 1, 438 (er zählt zu den Teilnehmern auch Gérard Philips). Vgl. auch ebd., Bd. 2, 118ff. für einen Besuch Férets und Congars bei Cullmann während der Sommerferien. Besonders mit Congar war Cullmann in regem Kontakt. Vgl. auch Roux, *Not und Verheißung des Zweiten Vatikanischen Konzils*.

führt waren als eine Arbeitssitzung im eigentlichen Sinne. Sie sind aber dennoch sehr wertvoll, nicht nur, um die Atmosphäre zu erfassen, sondern auch, um ohne Ungeduld und Illusionen die glückliche Entwicklung voranzutreiben, die die ökumenische Sache in dem nimmt, was man konziliare Meinung oder konziliare Klima nennen könnte.“⁵⁰

Im Laufe der Zeit berichtet Féret von Positionen verschiedener *Konzilsbischöfe*, sodass er sich in einem Netz von Bezugspunkten verorten lässt. Dabei ist für ihn das Konzil im theologischen Sinn ganz klar eine Angelegenheit der Bischöfe, die hier in besonderer Form ihrer zugleich lehrmäßigen wie pastoralen Verantwortung nachkommen. Hierin liegt auch der Unterschied der Bischöfe zu den Theologen, die ihrerseits eine unerlässliche Funktion des Vor- und Nachdenkens haben.⁵¹ Die Rollen von Bischöfen und Theologen sind so für Féret zwar zu unterscheiden, aber nicht zu trennen. Was seine Einschätzungen zu den Konzilsprotagonisten angeht, so fällt auf, dass er sich stets lobend über Papst Paul VI. äußert. Lediglich in seinem letzten Brief klingt an, dass er bei allem Respekt vor der ungeheuren Schwierigkeit seines Amtes gelegentlich andere Nuancierungen im Hinblick auf den Konzilsverlauf wünschen würde.⁵² Zustimmend äußert sich Féret z. B. zu Interventionen von Erzbischof Hermaniuk und Bischof De Smedt über eine einzurichtende Bischofssynode,⁵³ während er Interventionen von Kardinal Siri und Kardinal Ruffini vom 24. Oktober 1963 über das Verhältnis von Priestern und Laien sowie zum Mysteriencharakter der Kirche kritisiert.⁵⁴ In der Debatte um die Kollegialität schätzt er die exegetisch und patristisch fundierten Bei-

50 Féret, *Lettre de Rome* (17. Oktober 1963), 3.

51 Ebd., 7.

52 Ebd. (27. November 1963), 7. Hier gibt Féret Beispiele für Spannungen zwischen Reden und Entscheidungen des Papstes. Diese Einschätzung trifft sich mit einer von Congar mehrfach geäußerten Beobachtung, wonach die Theologie des Papstes hinter seinen Gesten zurückbleibe (z. B. Congar, *Mon journal du Concile*, Bd. 2, 291).

53 Féret, *Lettre de Rome* (17. Oktober 1963), 8.

54 Ebd. (28. Oktober 1963), 5.

träge der belgischen Bischöfe Charue (Namur), De Smedt (Brügge) und Heuschen (Weihbischof in Lüttich), aber auch die soliden Ausführungen von Kardinal Lefebvre (Bourges).⁵⁵ Bemerkenswert erscheinen ihm auch die Ausführungen des jungen Weihbischofs von Bologna, Luigi Bettazzi.⁵⁶ Neben einer größeren Zahl von französischen Bischöfen erwähnt Féret von den deutschsprachigen Konzilsvätern zustimmend u. a. die Kardinäle König (Wien) und Frings (Köln).⁵⁷ Zeigt sich insgesamt einerseits eine gewisse Konzentration auf den frankophonen Sprachraum sowie die einflussreichen belgischen Bischöfe,⁵⁸ so ist andererseits ein im deutschen Sprachraum vielleicht weniger selbstverständlicher Blick auf Afrika zu verzeichnen: Féret verweist zustimmend auf die Einschätzung des Erzbischofs von Yaoundé (Kamerun), Jean Zoa, dass „das Konzil bei den Vätern und in der gesamten Hierarchie den Geist eines aktiven theologischen Suchens entwickelt habe, der ihm insbesondere für Afrika von einer dringenden Notwendigkeit erscheine, wie übrigens auch für die ökumenische Sache in der ganzen Welt.“⁵⁹ Eigens erwähnenswert sind die Bischöfe, die die *orientalische Tradition* ins Konzil einbringen, einem Aspekt des Konzils, dem auch Congar und Chenu eine kaum zu überschätzende Bedeutung beimessen. Mehrfach verweist Féret mit großer Zustimmung auf unierte Bischöfe, die wichtige, in der lateinischen

55 Ebd. (9. November 1963), 6. Weitere französische Bischöfe, über die sich Féret zufrieden äußert, sind Kardinal Liénart (Lille), Erzbischofkoadjutor Gouyon (Rennes), Erzbischof Weber (Straßburg), Bischof Jean Sauvage (Annecy).

56 Ebd., 3. Vgl. von ihm Bettazzi, Das Zweite Vatikanum. Pfingsten unserer Zeit.

57 Deren Positionen stellt er in seinem Lettre de Rome vom 9. November 1963 jenen der Kardinäle Ottaviani und Browne gegenüber (5).

58 Vgl. grundlegend Soetens (éd.), Vatican II et la Belgique.

59 Féret, Lettre de Rome (28. Oktober 1963), 5. Zu Zoa vgl. Messina, Evêques africains au concile Vatican II; einen wertvollen Einblick in afrikanische Konzilswahrnehmungen und -aktivitäten vermittelt auch der belgische Dominikaner Bernard Olivier, der 1948 in Le Saulchoir promovierte und ab der zweiten Sitzungsperiode dem kongolesischen Episkopat als Berater diente: Olivier, Chroniques congolaises.

Theologie vergessene Aspekte des Glaubens zum Ausdruck bringen und einfordern.⁶⁰ Dabei handelt es sich um die theologischen Traditionen, in einem weiteren Sinn aber auch um kulturelle und spirituelle Mentalitäten. Während er bei manchem lateinischen Konzilsvater einen nachtridentinischen Geist ausmacht, „ist es bezeichnend, dass die orientalischen Väter und Kleriker, die in einer ganz anderen Tradition des christlichen Denkens und der Theologie ausgebildet wurden“, sich während der von ihm als schwierig empfundenen Wochen der zweiten Sitzungsperiode nicht nur fremd fühlten, sondern auch „allergisch“⁶¹ auf dieses Klima reagierten. Diese wenigen Schlaglichter auf die Konzilsprotagonisten sollen diese nicht etwa in ein Schwarz-Weiß-Schema einordnen, das Féret im Übrigen sorgsam vermeidet, sondern aufzeigen, von welchen Menschen und Anliegen er sich in seiner eigenen Arbeit inspirieren ließ. Féret steht in den ersten Wochen der zweiten Sitzungsperiode unter dem Eindruck der *positiven Entwicklungen*, die seit und aufgrund der ersten Sitzungsperiode zu beobachten sind. Zum einen hebt er das gegenüber dem vergangenen Jahr gewachsene bischöfliche Selbstbewusstsein hervor, das sich durch die verantwortungsbewusste Arbeit in spontanen oder themengebundenen Arbeitsgruppen äußert, aber nicht zuletzt auch zu einer

60 So etwa die Intervention des maronitischen Erzbischofs von Beirut, Ignace Ziadé, der eine christologische Vertiefung der Kirchenkonstitution anmahnt (Féret, *Lettre de Rome* [28. Oktober 1963], 8), oder diejenige des Patriarchen Maximos IV. Saigh über die Kollegialität (ebd. [9. November 1963], 6). Er registrierte auch mit Genugtuung die Präsenz ostkirchlicher Liturgie, etwa durch eine Messfeier nach dem Ritus der Chrysostomusliturgie, der Erzbischof Slipyi vorstand. „Dies war auch die Liturgie des Seminars Saint-Basile, das unsere Mitbrüder in Lille leiteten, und der wir vom alten Le Saulchoir [in Kain, MQ] aus öfters beiwohnten“ (ebd. [28. Oktober 1963], 8; zum Einfluss ostkirchlicher Theologie und Liturgie auf Le Saulchoir vgl. z. B. Fouiloux, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIXe au XXe siècle*, 396ff.). Sowohl für Féret als auch für Congar und Chenu, die während des Konzils verschiedentlich mit unierten Bischöfen zusammenarbeiteten, war die Ergänzung der lateinischen durch die orientalische Tradition ein Herzensanliegen. Vgl. auch den im November 1964 in Rom geschriebenen Beitrag Férets, *Le dialogue entre l'orient et l'occident chrétiens et l'attention au Saint-Esprit dans le renouveau liturgique*.

61 Féret, *Lettre de Rome* (27. November 1963), 9.

Neustrukturierung des französischen Episkopats führte.⁶² Zum anderen verweist er auf die ekklesiologischen Fortschritte, die sich trotz noch bestehender Schwächen im neuen Schema über die Kirche gegenüber jenem abzeichnen, das im vergangenen Jahr von den Bischöfen zurückgewiesen wurde. „Es verlangt sicherlich noch nach zahlreichen Modifizierungen, wie schon die Zahl der Interventionen zeigt (...) Und dennoch stellt es gegenüber dem vorherigen Schema einen beachtlichen Fortschritt dar, und dieser ist von einer Geschwindigkeit, die außerhalb eines Konzils undenkbar wäre (...) Dieser Fortschritt, der in kaum einem Jahr erfolgt ist, zeigt (...) Wirklichkeit und die Wirksamkeit der berühmten Kollegialität, über die die meiste Zeit der vergangenen zehn Generalkongregationen verhandelt wurde.“⁶³ Darin zeichnet sich für Féret die Hinwendung zu einer Ekklesiologie ab, die stärker am biblischen Befund, an der patristischen Grundlegung und an der lebendigen Tradition der Kirche orientiert ist, die gerade als solche aber auch ökumenisches, pastorales und missionarisches Potential freisetzen kann. Die heftigen Auseinandersetzungen um die Kollegialität, für die er Positionen Congars als wegweisend erachtet,⁶⁴ und die Rolle der Laien in der Kirche kommentiert Féret, indem er die Positionen *zwei grundsätzlich unterschiedlichen Ekklesiologien* zuordnet: „eine juristische, und genauer gesagt exklusiv monarchische, die auf Machtverhältnisse, Autorität und Gehorsam gegründet ist, und eine neutestamentarische, die in keiner Weise die Notwendigkeit der Hierarchie bestreitet, die sich aber wesentlich auf die Verschiedenheit und Komplementarität der Funktionen oder Dienste gründet, die Jesus für seine Kirche eingesetzt hat. Die erste dieser beiden Ekklesiologien beruft sich

62 Ebd. (17. Oktober 1963), 2.

63 Ebd., 6f. Zwei Wochen später nennt er konkrete Auswirkungen der sich erneuernden theologischen Methode und Mentalität wie die Frage nach der Religionsfreiheit oder das Verhältnis von Kirche und Staat, wie es sich in manchen Konkordaten ausdrückt. „Diese Beispiele sollen genügen und sind festzuhalten für eventuelle Feiern, die am 8. Dezember 1964 zum hundertjährigen Jubiläum des *Syllabus* stattfinden“ (ebd. [28. Oktober 1963], 5).

64 Ebd. (9. November 1963), 4.

auf die Handbücher und auf das Funktionieren der Institutionen, die ihre Gestalt seit der Gegenreformation erhielten. Die zweite, angeregt durch die aktuellsten und dringendsten pastoralen und missionarischen Anforderungen (...) des Lebens der Kirche, sucht über die erste hinaus die Klarheit des Neuen Testaments und der gesamten biblischen wie patristischen Tradition über das Mysterium der Kirche und über die von Jesus und den Aposteln gewollten Institutionen.“⁶⁵ Féret, Spezialist für die Kirchengeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts, ist in dieser Bemerkung nicht ganz frei von den Auswirkungen einer Pendelbewegung, die durch das als greifbar nahe gesehene „Ende der Gegenreformation“⁶⁶ die nachtridentinische Epoche vornehmlich als negative Kontrastfolie bewertet. Dies ist aber nicht die eigentlich intendierte Zielrichtung der Beobachtungen Férets, die vielmehr darin besteht, dass er das Zweite Vatikanum als einen bevorzugten Ort sieht, in der die lebendige Tradition sich in ihrer Fruchtbarkeit erweist.⁶⁷ In den ekklesiologischen Debatten des Konzils zeigt sich für Féret deutlich, dass das Wirken des Geistes stets erst mit einer gewissen Verspätung durch die Begrifflichkeit der Theologie und der Theologen eingeholt werden kann.⁶⁸ Daraus erklärt sich auch, dass Féret trotz eines grundsätzlichen Optimismus, was die eingeschlagene Richtung angeht, immer wieder seiner Einschätzung Ausdruck verleiht, dass das Ergebnis des Konzils noch nicht vorhersehbar sei. Noch einmal eine ganz andere Frage ist es, inwieweit die ekklesiologischen Neuakzentuierungen sich im institutionellen Funktionieren der Kirche nach dem Konzil niederschlagen werden.⁶⁹ Damit spricht Féret eine Frage an, die mit der *Rezeption des Kon-*

65 Ebd., 3f.

66 Hampe, Ende der Gegenreformation?

67 Féret, Lettre de Rome (9. November 1963), 4.

68 Ebd.

69 Ebd., 10. Féret berichtet hier u. a. von Überlegungen zur Errichtung einer „ständigen Synode“ nach dem Modell der Ostkirchen, die sich seit einer Rede Pauls VI. vom 21. September 1963 über eine angestrebte Internationalisierung der Kurie bemerkbar machten.

zils zusammenhängt. Hier ist er einer derjenigen, die sich über diese Dimension bereits früh Gedanken machen. Damit das Konzil nicht wirkungslos bleibe, müsse es eine verstehbare Sprache sprechen und verantwortungsvoll mit den Erwartungen der Menschen umgehen. „Wenn ich in diesem Bericht auf der überraschenden Geschwindigkeit der theologischen Entwicklung insistiere, so tue ich dies (...), um Sie bereits auf die Enttäuschung vorzubereiten und diese zu einem gewissen Teil zu erklären, die eine wachsende Zahl von Theologen und Bischöfen in der innerkirchlichen öffentlichen Meinung befürchtet.“⁷⁰ Zwar wolle das Konzil ohnehin keine Dogmen definieren, „aber man kann befürchten, dass (dessen) Texte einem literarischen Genre angehören werden, das ebenso sehr wie diese ‚konkrete und geschichtliche Theologie‘, derer die Kirche heute bedarf, Ausdruck einer in vielen Annäherungen bestehenden Suchbewegung ist, und dass dies vielen – und nicht ohne Grund – als Arbeit von Amateuren erscheinen wird, die sich in Kompromisstexten versuchen oder zu diesen Zuflucht nehmen“⁷¹. Féret weiss selbst nicht so recht, wie das Konzil mit dieser unvermeidlichen Schwierigkeit umgehen soll, „aber Sie sehen, dass die Kirche vielleicht noch nie so sehr wie heute der Arbeit der Theologen bedurfte“⁷². Zugleich seien die Theologen mehr denn je in der Geschichte der Theologie damit konfrontiert, auf die apriorische Sicherheit von Methoden und Schlussfolgerungen verzichten zu müssen. Derlei Schwierigkeiten, die Féret heraufkommen sieht, sind für ihn, so sie denn eintreten, nicht dem Konzil als solchem anzulasten. Vielmehr betrachtet er das Konzil als eine unerhörte Chance, auf eine den Herausforderungen der Zeit angemessene Weise den Glauben neu zu denken und zu verkünden. Die Alternative wäre ein theologischer, pastoraler und missionarischer Stillstand, der dem Wesen der Kirche und ihrer Tradition widerspricht.

70 Ebd. (28. Oktober 1963), 7.

71 Ebd., 7f.

72 Ebd., 8.

Die Schwierigkeiten, denen sich die Kirche mit dem Konzil stellt, sind jedoch nur zum Teil geistesgeschichtlicher Natur. Féret zeigt sich sehr sensibel für die *menschliche Seite der Kirche*, wie sie auf dem Konzil versammelt ist. Die Schwierigkeit, alle zufrieden stellende Texte zu verfassen, weist noch eine recht technische Dimension auf.⁷³ Was die theologische und mit dieser einhergehend auch die spirituelle Dimension angeht, fährt Féret fort: „Jetzt geht es nicht mehr um Texte, sondern um die Menschen, die über sie diskutieren. Auch wenn sie sich der pastoralen Aufgabe bewusst sind, die aus der sich in Entwicklung befindlichen Lehre erfolgen, reagieren sie auf diese Texte und Debatten in ihrer übergroßen Mehrheit gemäß dem Hintergrund einer theologischen Kultur, die zutiefst von der Theologie abhängt, die sie überwinden wollen.“⁷⁴ Aus seiner Theologienperspektive führt dies immer wieder zu unbefriedigenden Halbherzigkeiten, und gegen Ende der zweiten Sitzungsperiode konstatiert er einigermaßen ernüchert: „Eine komische Sache, das gegenwärtige Konzilsklima in Rom! Der Horizont ist einerseits sehr universal, weil Männer aus der ganzen Welt hier jeden Tag miteinander Dialog führen, und in manchen Momenten dann wieder schrecklich eng.“⁷⁵ Im Zusammenhang mit ehe-

73 Ebd., 4. Die Konzilstexte „werden nicht von Spezialisten ausgearbeitet, die in eigener Forschung diese ausdrückliche Rückkehr zu der Ekklesiologie der neutestamentlichen und patristischen Schriften vollzogen haben, sondern von einer Konzilskommission, in der alle Tendenzen vertreten sind und in der man ständig Kompromisse eingehen muss, um alle diese Tendenzen zu berücksichtigen. Sie werden verstehen, dass diese grundsätzliche Dimension der Arbeit die Entwicklung, in der wir uns mit dem Konzil befinden, trotz ihrer Dringlichkeit erheblich bremst“ (ebd.).

74 Ebd. Vgl. auch ebd., 5: „Was ich Ihnen auf diese Weise über die schnelle Entwicklung der normalen Theologie auf dem Konzil deutlich machen will, soll lediglich zeigen, welche schmerzhaften und durchaus respektablen Gewissensprobleme einige Väter bekommen können, die in einer Theologie und genauer gesagt Ekklesiologie von Gestern ausgebildet wurden und die deshalb einige der Aspekte der Lehre, die heute zur Debatte gestellt werden, als göttlichen Rechts betrachtet haben und nunmehr annehmen, dass der Glaube durch das Konzil größte Gefahren eingeht.“

75 Ebd. (27. November 1963), 9. Ein angekündigter letzter Brief, den Féret – so er die Zeit dazu findet – zu einer provisorischen Bilanz der zweiten Sitzungs-

mals verdächtigen Experten, deren theologische Brillanz und kirchliche Treue nunmehr vielfach gelobt wird, bemerkt Féret etwas bitter, dass man mitunter „die sehr konkrete Verantwortung von Männern der Kirche“, die diese bei den institutionellen Schwierigkeiten nun angesehener Konzilstheologen hatten, „freundlicherweise den unergründlichen Wegen der göttlichen Vorsehung zuschreibt“. So betrifft die menschliche Seite des Konzils nicht nur die Bischöfe, sondern auch die Experten, von denen sich im Übrigen einige ebenfalls sehr geschickt zu „sehr wertvollen Werkzeugen der Vorsehung“⁷⁶ zu machen verstünden.

Trotz solcher nüchternen Zwischentöne legt Féret größte Hoffnungen in das Konzil, und dies v. a. wegen dessen *pastoralen Charakters*, den Johannes XXIII. als eine „grundsätzliche Inspiration“⁷⁷ für die Arbeit des Konzils gewünscht hatte. Dieser ist zwar engstens mit der theologischen Komponente verbunden, relativiert aber doch auch wieder deren Schwächen. „Das Konzil wurde nicht zusammengerufen, um eine Theologie auszuarbeiten: der pastorale Charakter, den ihm Johannes XXIII. geben wollte, erweist sich immer mehr. Aber eine Pastoral hängt, ob man will oder nicht, immer von einer Theologie ab.“⁷⁸ In der bereits dargestellten Erneuerung der Ekklesiologie sieht Féret einen pastoralen Vorgang: „In alledem geht es ganz offensichtlich nicht in erster Linie um diese oder jene Konklusion, sondern um eine Kirche“, die die Verengungen der Ekklesiologie „aufgrund ihrer pastoralen und missionarischen Suchbewegungen durch ein tieferes Ressourcement aus der Offenbarung des Neuen Testaments überwinden will. Einmal mehr ist es in der Geschichte der Kirche somit die pastorale Realität, die einen doktrinären Fortschritt provoziert, eine neue Explizierung der

periode nutzen will und in dem er „die soziologischen und kirchlichen Bedingungen, unter denen sich die theologische und ekklesiologische Entwicklung vollzieht, die unsere Hoffnung nährt“, ist nicht erhalten oder wurde möglicherweise auch nicht geschrieben.

76 Ebd. (17. Oktober 1963), 4.

77 Ebd. (28. Oktober 1963), 3.

78 Ebd., 1.

unerschöpflichen Reichtümer der Offenbarung.“⁷⁹ In der Geschichte vollzieht sich die Tradition als lebensstiftendes Prinzip der Pastoral, das auf dem Konzil durch die Versammlung der Bischöfe als verantwortliche Hirten ihrer Ortskirchen eine ungeheure Verdichtung erfährt. Je mehr die Bischöfe Seelsorger sind, desto mehr sind sie auch vom Bedürfnis geprägt, in einer zweifach-einen Bewegung durch die Rückkehr zu den Quellen und durch das Eingehen auf Sprache, Fragen, Bedürfnisse und Sorgen der Menschen – weit über den Rahmen der Kirche und ihrer schon aktiven Mitglieder hinaus – pastoral zu denken und zu handeln. Damit nehmen sie die Inspiration Johannes’ XXIII. auf und tragen zugleich zum Durchbruch einer neuen theologischen Methode bei. „So sind wir einmal mehr gehalten, diese These der Ekklesiologie und der theologischen Methodologie zu bewahrheiten, zu der mich die Geschichte des Christentums ebenso geführt hat wie die biblische Theologie, dass sich nämlich die Entfaltung der Tradition nicht auf eine dialektische Weise vollzieht, sondern auf der Ebene des pastoralen Lebens der Kirche.“⁸⁰ In mitunter etwas pathetischen Formulierungen ist es Féret stets um denselben Grundgedanken zu tun: Leben und Lehre der Kirche stehen in einer mehrdimensionalen geschichtlichen Wechselwirkung, die während des Konzils besonders intensiv ist.

3.2. Der Dialog zwischen Paul VI. und Kristen Skydsgaard über eine „konkrete und geschichtliche Theologie“

Der enge Zusammenhang von Pastoral und Theologie hat unmittelbare Konsequenzen auch für die theologische Methode. Hier macht Féret nun einen „entscheidenden Wendepunkt“ in der Geschichte der katholischen Theologie aus, insofern das „doktrinale Werk“ des Konzils mit der Herausbildung einer

79 Ebd. (9. November 1963), 7.

80 Ebd. (27. November 1963), 3.

neuen theologischen Methode einhergeht.⁸¹ So berichtet Féret von der Audienz der nichtkatholischen Beobachter bei Papst Paul VI. am 17. Oktober 1963:⁸² „Skydsgaard, Professor für Systematische Theologie an der Universität Kopenhagen und Repräsentant des Lutherischen Weltbundes beim Konzil, sprach an diesem Tag im Namen aller Beobachter. Ich habe von einem anderen Beobachter erfahren, dass er seinen Text zuvor den anderen nichtkatholischen Beobachtern zur Begutachtung überlassen hatte und dass dabei diese oder jene Nuancierung erfolgte. Dieser Text repräsentiert also wirklich das Denken aller Beobachter und ihrer Kirchen, und das sagt bereits einiges über die Tragweite des Dialogs im Vatikan, den der Text auslösen sollte. Natürlich war der Vortrag einige Tage vor der Audienz auch dem Heiligen Vater übermittelt worden. In der Tat waren beide Reden aufeinander abgestimmt. Von der des Heiligen Vaters möchte ich nur soviel sagen: sie trug seinen persönlichen Stempel. Hier nun die beiden Passagen dieses Dialogs, von denen ich eben sagte, dass sie einen Wendepunkt in der Geschichte der christlichen Theologie und genauer gesagt ihrer Methodologie darstellen. Am Ende seiner Ausführungen, in denen er von den noch verbleibenden Lehrunterschieden sprach, sagte Professor Skydsgaard: ‚Es sei mir erlaubt, hier auf etwas hinzuweisen, was mir sehr wichtig zu sein scheint. Ich denke an die Rolle einer biblischen Theologie, die sich auf das Studium der Heilsgeschichte im Alten und im Neuen Testament konzentriert. Je weiter wir im Verständnis der geheimnisvollen und paradoxen Geschichte des Volkes Gottes fortschreiten, um so mehr fangen wir an, die Kirche Jesu Christi wirklich zu verstehen, sowohl in ihrem Mysterium wie in ihrer geschichtlichen Existenz und in ihrer Einheit. Ew. Heiligkeit mögen mir auch erlauben, unsere lebhafteste Hoffnung auszudrücken, das Licht in einer solchen konkreten und geschichtlichen Theologie, das

81 Ebd. (28. Oktober 1963), 1.

82 In der recht knappen Darstellung bei Melloni, *Der Beginn der zweiten Konzilsperiode und die große ekklesiologische Debatte*, 46f., wird Féret als derjenige genannt, der dem Dialog große Bedeutung beimisst.

will sagen einer Theologie, die sich von der Bibel und der Väterlehre nährt, möge in den Arbeiten des Konzils mehr und mehr leuchten.“⁸³ Bereits an dieser Stelle weist Féret darauf hin, dass diese Perspektive sein gesamtes theologisches Arbeiten mehr und mehr geprägt habe, und präzisiert dabei den Begriff der Heilsgeschichte, die nicht nur vom Heil bzw. von der Erlösung her betrachtet werden sollte, sondern auch in der fortschreitenden Offenbarung des Geheimnisses Gottes und der Hinbewegung des Volkes Gottes auf das von Gott verheißene Reich. Abgesehen von systematischen Nuancierungen sieht Féret das eigentlich Bedeutende in der zu erneuernden theologischen Methode. So habe der Papst geantwortet: „Der von Ihnen gewünschten Entfaltung einer ‚konkreten und geschichtlichen‘ Theologie, die ‚sich auf die Heilsgeschichte konzentriert‘, möchten wir Unsererseits gerne zustimmen, und die Anregung verdient, so scheint Uns, gründlich geprüft zu werden. Die katholische Kirche besitzt Einrichtungen, die durch nichts behindert werden, sich stärker auf solche Forschungen zu spezialisieren oder gar eine neue Institution zu schaffen, wenn das die Umstände nahe legen sollten.“⁸⁴ Unter Verweis auf die Verachtung, die ihm wegen des historischen und biblischen Zugangs seitens lange Zeit einflussreicher römischer Theologen entgegengeschlagen sei, aber auch auf die während seiner *Journées sacerdotales* geäußerte Not vieler Seelsorger, die mit ihrer scholastischen Ausbildung weder auf die Reichtümer der biblischen Botschaft noch auf die konkreten und geschichtlichen Sorgen und Nöte der ihnen anvertrauten Gemeinden eingehen konnten, verleiht Féret seiner Freude Ausdruck. Die von Paul VI. dadurch gebilligte und unterstützte Entwicklung der theologischen Methode „knüpft im Übrigen an die authentischste Tradi-

83 Féret, *Lettre de Rome* (28. Oktober 1963), 2.

84 Ebd. Ich zitiere die Übersetzungen der von Féret aus dem *Osservatore Romano* entnommenen Abschnitt der Rede aus: Müller (Hrsg.), *Vaticanum secundum*. Bd. 2, 80 (Paul VI.) bzw. 121-123, 122 (Skydsgaard). In der Tat kam es nach dem Zweiten Vatikanum zur Errichtung des *Tantur Ecumenical Institute for Theology*, an dessen Konzeptionierung sich Féret beteiligte.

tion der Kirche an⁸⁵, insofern es sich hier in besonderer Weise um die Weitergabe des Glaubens und damit der Tradition gehe. Dies betrifft für Féret in gleicher Weise das Konzil selbst, die universitäre Theologie und den kirchlichen Alltag, deren jeweilige pastorale wie theologische Dimension sich in einer solchen Methode durchdringen.

Jedoch: „Eins ist klar. Diese durch den Apostolischen Stuhl erfolgte Konsekration einer bestimmten Art, Theologie zu treiben, dürfte nicht ausreichen, wie durch einen Zauberstab dieser Methode in der Kirche universelle Geltung zu verschaffen, noch einfach sofort in den Arbeiten des Konzils allgemeingültig und vertraut zu werden.“⁸⁶ Nach einigen Ausführungen über die konkrete Konzilsarbeit wendet sich Féret der über das Konzil hinausreichenden theologischen Aufgabe zu: „Bei alledem ist die Frage nicht nur die nach einer allgemeinen theologischen Methode. Es ist notwendigerweise damit zusammenhängend auch die nach dem Gegenstand dieser Theologie. Sagen wir, um es kurz zu machen, dass die Achse dieses theologischen Denkens, wenn sich denn die Entwicklung in Richtung der ‚konkreten und geschichtlichen Theologie‘ der Audienz vom 17. Oktober vollzieht, die Heilsgeschichte oder diese providentielle Ökonomie sein wird, all dies zentriert auf den Herrn Jesus, Messias und Sohn Gottes (...). Die Entwicklung, die im Gang ist, erfordert also, dass man von einer ‚Theologie‘ zu einer ‚Ökonomie‘ gelangt, und eng damit verbunden von einem ‚Theozentrismus‘ zu einem ‚Christozentrismus‘. Glauben wir nicht, dass es in dieser Linie weniger zu tun gäbe für die Durchdringung durch einen im eigentlichen Sinn theologischen Blick. Ich glaube meinerseits sehr stark an die Notwendigkeit einer Erneuerung der spekulativen Theologie, die sich im Rahmen des Menschenmöglichen darum bemüht, die Tiefen des Mysteriums Gottes zu ergründen.“⁸⁷ Féret sieht nüchtern, dass sich die Perspektive einer „konkreten und geschichtlichen Theologie“ erst

85 Féret, *Lettre de Rome* (28. Oktober 1963), 3.

86 Ebd.

87 Ebd., 8.

allmählich durchsetzen wird, legt aber dennoch den Akzent auf ihr Potential: von einem lutherischen Konzilsbeobachter eingebracht, gilt dies neben der pastoralen auch der ökumenischen Dimension. Ein erneuter Blick auf die orientalischen Bischöfe kann dies verdeutlichen. Marie-Dominique Chenu hat bereits in der ersten Sitzungsperiode während der Diskussion um das Schema „De Fontibus“ eine Intervention für den melkitischen Bischof Georges Hakim von Nazaret verfasst, in der dieser die orientalische Tradition wieder in die Katholizität einzubringen versucht. So sei in der orientalischen Theologie „das Mysterium Christi direkt als eine *oconomia* vorgestellt, die sich in der Geschichte abspielt“⁸⁸. Féret verweist nun stellvertretend für viele Konzilsväter, die sich direkt oder indirekt den Perspektiven einer „konkreten und geschichtlichen Theologie“ verschreiben, auf eine Intervention des maronitischen Erzbischofs von Beirut, Ignace Ziadé, zum Kirchenschema.⁸⁹ Dieser bedauerte, dass in der Ekklesiologie des Konzils dem Heiligen Geist zuwenig Platz eingeräumt zu werden drohe. „Die Zeit der Kirche, sagte er, ist die der ‚Ökonomie‘ des Heiligen Geistes (...). Es war gut, dass dieser Begriff ‚Ökonomie‘ als solcher, der für das traditionellerweise ‚konkrete und geschichtliche‘ Denken der Ostkirchen so wesentlich ist, auf dem Konzil ausgesprochen wurde.“⁹⁰ Für Féret konnte die „konkrete und geschichtliche Theologie“ und das ostkirchliche Verständnis der „Ökonomie“⁹¹ ein Denken in die katholische Kirche einbringen, die sich in den vergangenen Jahrhunderten auf einige Aspekte ihrer lateinischen Ausprägung einzuengen drohte. Der Begriff der Geschichte und der

88 Für eine Übersetzung in Auszügen sowie eine Einordnung in Chenus theologischen Denkweg vgl. Quisinsky, „Heilsökonomie“ bei Marie-Dominique Chenu OP, 146f.

89 AS II/3, 211-213.

90 Féret, *Lettre de Rome* (28. Oktober 1963), 8.

91 Für eine theologische Grundlegung vgl. Congar, Art. „Economie (dans la théologie orientale)“. Für die theologische „Schule“ Le Saulchoir ist diese Wertschätzung und Rezeption der orientalischen Tradition ein wesentliches Element, das sich durch die Erfahrung des Konzils bestätigt und stimuliert sehen konnte.

Geschichtlichkeit umfasst dabei viele Aspekte. Neben der Offenbarungsgeschichte und der gelebten Geschichtlichkeit gehört dazu auch die Frage nach dem Sinn und Ziel der Geschichte. So ist es folgerichtig, dass sich das Zweite Vatikanum der Eschatologie zuwandte: „In derselben Linie können wir beobachten, dass man auf diesem Konzil, so sehr wie vielleicht auf keinem der ihm vorangegangenen, recht häufig von der christlichen Eschatologie spricht.“⁹²

Für Féret selbst bedeutete der Dialog zwischen Paul VI. und Kristen Skydsgaard die Bestätigung seines theologischen Schaffens, was der Grund dafür sein mag, dass er diesen Dialog ungewöhnlich stark auch zu seiner Konzilsinterpretation heranzieht. In der 1974 zu Congars 70. Geburtstag erschienenen Festschrift legt Féret unter dem Titel „La théologie concrète et historique et son importance pastorale présente“ eine Art Summe seines theologischen Denkens vor.⁹³

4. Ein Beispiel für Férets Konzilsaktivitäten im Horizont einer „konkreten und geschichtlichen Theologie“: Die Erklärung „Dignitatis humanae“

Im Allgemeinen vollzog sich die Mitarbeit Férets auf dem Konzil in wenig spektakulärer Weise und geschah in einer komplexen Wechselwirkung mit Konzilsaktivitäten anderer Theologen und Bischöfe, aber auch mit den komplizierten Mechanismen des Konzils. Im Einzelnen ist es recht aufwändig, herauszuarbeiten, inwiefern Férets Positionen die komplexen und weitverzweigten Diskussionen oder gar die verabschiedeten Dokumente beeinflusst haben. Im Folgenden soll aber wenigstens beispielhaft der theologische Horizont aufgezeigt werden, in

92 Féret, *Lettre de Rome* (28. Oktober 1963), 8.

93 Ders., *La théologie concrète et historique et son importance pastorale présente*.

den sein Denken vor dem Hintergrund der geforderten „konkreten und geschichtlichen Theologie“ führt. Als Beispiel soll die Erklärung über die Religionsfreiheit „*Dignitatis humanae*“ dienen,⁹⁴ denn hier versuchte Féret, verstärkt auch die Perspektive einer „konkreten und geschichtlichen Theologie“ einzubringen. Dies wirft einige grundsätzliche Fragen auf, die für die theologische Interpretation der Erklärung von Bedeutung sind. Mit der Erklärung „*Dignitatis humanae*“, an der von den Theologen aus Le Saulchoir auch Yves Congar und Jérôme Hamer sowie der Direktor der *Ecole Biblique de Jérusalem*, Pierre Benoît, mitarbeiteten,⁹⁵ betrat das Konzil Neuland, erforderte sie doch auch eine theologische Reflexion auf die eigene geschichtliche Situation und damit auf die Geschichte überhaupt. Vom 24. September 1964 datiert ein Gutachten Férets, in dem er auf einige Zwiespältigkeiten der zweiten Redaktion der geplanten Erklärung aufmerksam macht. Diese führen mitten ins Zentrum komplexer Fragezusammenhänge, die nicht erschöpfend in einer Konzilserklärung gelöst werden können. Eine solche ist damit nicht nur in ihrer inhaltlichen, sondern auch konzilspragmatischen Dimension zu bewerten.⁹⁶ Hier ist zunächst das Problem zu nennen, wie kirchliches Reden begründet, durchgeführt und verstanden werden kann. Mit dem „Pastoralkonzil“, das die Verortung in einer konkreten Situation und damit ein prinzipiell geschichtliches und dialogisches Denken und Sprechen zum Programm hatte, konnte dieses sich nicht mehr auf eine kirchliche Binnenperspektive mit ihrem eigenen Sprachcode beschränken. Je nachdem, ob man sich an die Christen oder an alle Menschen richtet, müssen Féret zufolge Vernunft und biblische Botschaft in ein anderes Verhältnis gebracht werden.

94 An neuerer Literatur zu „*Dignitatis humanae*“ vgl. Gonnet, *La liberté religieuse à Vatican II*; Scatena, *La fatica della libertà*; Bischof, *Die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae**; Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit *Dignitatis humanae**.

95 Ohne dies hier eigens würdigen zu können, vgl. Hamer / Congar (Hrsg.), *Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit*.

96 Für das Folgende vgl. Féret, *Observations sur la Déclaration *De libertate religiosa* en sa deuxième rédaction* (Konzilsarchiv De Smedt 1196).

Im Falle der Erklärung über die Religionsfreiheit steht die Kirche vor mehreren Schwierigkeiten, was die konziliare Sprache angeht. Entweder sie legt eine christlich-heilsgeschichtliche Sicht dar, spricht aber so nicht unmittelbar die mit allen Menschen gemeinsame Vernunftebene an. Oder aber sie spricht auf einer reinen Vernunftebene, was von der öffentlichen Meinung jedoch als autoritative Anmaßung der Kirche missverstanden werden kann.⁹⁷ Wenn mit Religionsfreiheit mehr gemeint ist als die defensive Einforderung von Rechten für die Kirche, so impliziert dies für Féret auch eine theologische Akzeptanz des gesellschaftlichen Pluralismus, der seinerseits durch theologischen Dialog eingeholt werden muss. Féret geht bei alledem von einem prinzipiellen und theologisch begründeten Ja zur Neuzeit aus, ohne dass dies Kritik im Einzelnen ausschließen würde. Vereinfacht gesagt deutet er die innergeschichtliche Entwicklung, die nunmehr auch eine christliche Deutung der Religionsfreiheit ermöglicht, als durchaus mit den Grundlinien der Heilsgeschichte in Einklang zu bringen.⁹⁸ Was nun die geplante Erklärung angeht, argumentiert er zunächst im Bereich des Wünschenswerten und stellt sie als eine Chance vor, der von Papst Paul VI. approbierten „konkreten und geschichtlichen Theologie“⁹⁹ gerecht zu werden. Wenn dies für Féret die Ideallösung darstellt, so wendet er sich aufgrund seiner Kenntnis der Vorgänge um die Redaktion der Erklärung auch stärker dem konkret Möglichen zu. Féret plädiert so unter Hinweis auf die bevorstehende Rezeption des Konzils und aufgrund der guten Erfahrungen mit der evangeli-

97 Féret zeigt sich in diesem Zusammenhang skeptisch gegenüber der Rede vom Naturrecht, wie sie sich ihm zufolge erst im 19. Jahrhundert durchgesetzt hat; jedoch könne man in einem Dialog mit allen Menschen, zu dem die „konkrete und geschichtliche Theologie“ befähigt, auch die Elemente des Naturrechts nicht mehr unter Absehung der Geschichte definieren.

98 Vgl. auch die Schlussfolgerung: „In dieser göttlichen Ökonomie, und zwar just weil es sich dabei wesentlich um eine Heilsökonomie handelt, gelangt man nicht vom Natürlichen zum Übernatürlichen, sondern man rettet vom Übernatürlichen her das Natürliche und führt es seiner legitimen und gesunden Autonomie zu“ (Féret, *Observations sur la Déclaration De libertate religiosa en sa deuxième rédaction*, 4).

99 Ebd., 4f.

umsgemäßen, aber auch konkreten und geschichtlichen Sprache, wie sie Johannes XXIII. in seiner weithin beachteten Enzyklika „Pacem in terris“ verwendet habe, auch in der Erklärung über die Religionsfreiheit einen biblisch-heilsgeschichtlichen Duktus einzuschlagen. Inhaltlich stimmt er zwar durchaus mit der Position von John Courtney Murray überein, als deren Kern er eine schöpfungstheologische Grundlegung staatlicher Neutralität gegenüber religiösen Äußerungen sieht, befürchtet jedoch einen zu kalten Ton, zu dem die alleinige Betonung grundsätzlicher Prinzipien führt.

Vom 28. Januar 1965 datiert ein zweites Gutachten Férets, das er auf Bitten der ostfranzösischen Bischöfe angefertigt hat.¹⁰⁰

Bischof Elchinger schwebte offensichtlich vor, dass Féret einen Alternativentwurf zum Schema erarbeitete, jedoch legte der Dominikaner lediglich ein Gutachten vor, dessen Argumentation auf der Linie des ersten lag. Während Féret und mit ihm Elchinger noch für weitreichende Änderungen eintraten, entschied sich die zuständige Kommission mit ihrem Relator, Bischof De Smedt, solche nicht mehr vorzunehmen. Dies hatte nicht nur theologische Gründe, sondern auch pragmatische, was auch bedeutet, dass das Konzil manche theologische Frage der Zeit nach dem Konzil überlassen hat.

Am 8. August 1965 verfasst Féret ein drittes Gutachten, das uns in den Horizont dieser für Féret durch das Konzil unbeantworteten Fragen führt.¹⁰¹ Zwar wäre ihm immer noch an einer stär-

100 Vgl. zum Folgenden Scatena, *La fattica della libertà*, 354ff.

101 *Observations et annotations sur le nouveau schema (28 mai 1965) De libertate religiosa seu de iure personae et communitatum ad libertate in re religiosa* (Konzilsarchiv Pierre Hauptmann 691. Bis zum Ende des Konzils erfolgte im französischen Episkopat noch eine rege Diskussion über die Religionsfreiheit, wie weitere Dokumente im Konzilsarchiv Hauptmanns zeigen, die hier nicht analysiert werden können. Auch Férets Position wird durch diese Debatte u. a. mit Bischof Sauvage, Guy de Broglie, H. de Riedmaten präzisiert – sein Anliegen, eine „konkrete und geschichtliche Theologie“ stark zu machen, wird dadurch jedoch nicht geschmälert). Zwischenzeitlich, d. h. Anfang 1965, löste Congar eine „Debatte von großer Reichweite aus: wie soll man die Religionsfreiheit gegenüber der Heilsgeschichte situieren?“ (Gonnet, *La liberté religieuse à Vatican II*, 164).

keren „konkreten und geschichtlichen“, also heilsgeschichtlichen und pastoralen Perspektive gelegen, zumal dies seiner Meinung nach durchaus auch die juristische Ebene, auf der der neue Textentwurf vornehmlich argumentiere, theologisch hätte fundieren können.¹⁰² Wenn sich das Konzil aber, wie nunmehr vorgesehen, entschließen sollte, die Forderung nach Religionsfreiheit primär auf einer rationalen Ebene zu begründen, dann sei es besser, dies konsequent durchzuziehen und in der Erklärung selbst auf eine biblische Begründung weitgehend zu verzichten.¹⁰³ Für die Erklärung über die Religionsfreiheit, wie sie nunmehr konzipiert ist, beschränkt sich Féret auf einige Vorschläge für die saubere und logische Durchführung der rationalen Diskursebene. So möchte er beispielsweise die soziale und geschichtliche Dimension des menschlichen Lebens und auch der Religionsfreiheit gegenüber einer bevorzugten Perspektive auf die Gewissensfreiheit des Individuums hervorheben. Die neue Entwicklung bzgl. des Aufbaus und Inhalts der Erklärung entbindet die Kirche für Féret jedoch nicht der Aufgabe, die darin getroffenen Aussagen biblisch zu begründen. Gegenüber seinen Vorschlägen vom September 1964 macht Féret zwar einen „konzilspragmatischen“, aber keinen inhaltlichen Rückzieher. Denn durch die Beschränkung der Erklärung auf rationale und juristische Argumentationslinien beginnt er den Ort einer biblisch-heilsgeschichtlichen Dimensionierung der Religionsfreiheit¹⁰⁴ nicht mehr in der nun anders ausgerichteten Erklärung selbst, sondern als bleibendes Desiderat an die Kirche insgesamt zu sehen: durch die Beschränkung sprengt die Erklärung sich damit zugleich selbst in eine erst einzuholende Weite theologischen Denkens und kirchlicher Praxis auf: Indem sie sich in der Erklä-

102 Vgl. Féret, *Observations et annotations sur le nouveau schema* (28 mai 1965) *De libertate religiosa seu de iure personae et communitatum ad libertate in re religiosa*, 4; vgl. Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit Dignitatis humanae*, 161, 164 zum Verhältnis von philosophischer bzw. verfassungsrechtlicher und theologischer Argumentation in der Entstehungsgeschichte.

103 So auch Congar, *Einleitung*, 18.

104 Sie wird im zweiten Kapitel der Erklärung thematisiert werden (DiH 9ff.).

nung an alle Menschen richtet und für die Religionsfreiheit eintritt, nimmt die Kirche eine Positionsbestimmung vor, die für das Verhältnis von Kirche und Welt, Wahrheit und Gewissen, Geschichte und Glaube weitreichende Konsequenzen impliziert.¹⁰⁵ Die „konkrete und geschichtliche Theologie“, die die Implikationen der Erklärung über die Religionsfreiheit einzuholen und zu fundieren in der Lage ist, wird für Féret durch die Erklärung über die Religionsfreiheit zur Aufgabe nachkonziliarer Theologie und Kirche.

Wie kann man dieses nur ausschnitthaft skizzierte Denken Férets, wie es die Entstehung von „*Dignitatis humanae*“ begleitet hat, situieren und bewerten?

Zunächst ist ein Blick auf Féret insofern interessant, als seine Überlegungen ein wertvoller Hinweis auf Gedankenaustausch, Kommunikationsfluss und Berührung von Problemhorizonten auf dem Konzil sind.¹⁰⁶ Denn er lebte während des Konzils mit John Courtney Murray, Bischof Primeau¹⁰⁷ und Bischof Elchinger zusammen,¹⁰⁸ so dass sich in seinen Überlegungen sowohl „französische“ wie „amerikanische“ Anliegen niederschlagen,¹⁰⁹

105 Wesentliche Aspekte vor dem Hintergrund der Wirkungsgeschichte beleuchtet Siebenrock, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit *Dignitatis humanae*, 197-201.

106 Congar etwa bleibt trotz ähnlicher Grundanliegen der „amerikanischen“ Position gegenüber distanzierter (so Gonnet, *La liberté religieuse à Vatican II*, 165) als Féret, der hier durch den Kontakt mit John Courtney Murray und Bischof Primeau neben der idealistischen eine pragmatische Haltung einnimmt.

107 Ernest Primeau (1909-1989), 1959-1974 Bischof von Manchester, NH (USA), ab der zweiten Sitzungsperiode Mitglied des Einheitssekretariates und an der Ausarbeitung von „*Dignitatis humanae*“ beteiligt. Er stand offensichtlich mit Bischof Elchinger in engerem Kontakt und stellt so ein Bindeglied zwischen amerikanischen und französischen Bischöfen dar (vgl. Scatena, *La fatica della libertà*, 354ff.). Auch Pierre-André Liégé vertrat eine ähnliche Meinung wie Féret (vgl. ebd., 350f.).

108 S.o.

109 Siebenrock, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit *Dignitatis humanae*, 152, sieht in „*Dignitatis humanae*“ „den Beitrag der angelsächsischen, insbesondere der amerikanischen Kirche“ zum Konzil. Zum Verhältnis zwischen Amerikanern und Franzosen (bzw. frankophonen Europäern), exemplifiziert an Elchinger, De Smedt und Murray, vgl. auch Gonnet, *La liberté religieuse à Vatican II*, 164ff. Vgl. auch ebd., 13.

wobei die „französischen“ Anliegen, d. h. insbesondere das Plädoyer für eine heilsgeschichtliche Begründung, überwiegen. Von diesem hier allein und nur grob skizzierten Beispiel her sind Theologen wie Féret, auch wenn sich von ihnen kaum unmittelbare Spuren in den Konzilsdokumenten finden, allgemein von grundsätzlichem Interesse, will man die Verbindungslinien und Vermittlungsinstanzen nachzeichnen, die zum Übergang von theologischen Positionen zu einer lehramtlichen Aussage des Konzils gehören. Auf diese Weise erhält man einen umfassenderen Überblick über den Problemhorizont, der bei der theologischen Auslegung eines verbindlichen Konzilstextes zu berücksichtigen ist.

Literatur

Texte von Henrie-Marie Féret

H.-M. FÉRET, *Connaissance biblique de Dieu*, Paris 1955.

- , *Die geheime Offenbarung des heiligen Johannes. Eine christliche Schau der Geschichte. Deutsche Übersetzung von Nina E.Baring*, Düsseldorf 1955.
- , *En service avec Marie et l'Eglise aux intentions du Concile (Cahiers Lacordaire Bd. 17)*, Dijon 1963.
- , *Le dialogue entre l'orient et l'occident chrétiens et l'attention au Saint-Esprit dans le renouveau liturgique*, in: *Vérité et Vie*, N° 453, Strasbourg 1964/1965.
- , *La théologie concrète et historique et son importance pastorale présente*, in: *Théologie. Le service théologique dans l'Eglise (FS Y. Congar)*, Paris 1974, 193-247.
- , *Dans les cheminements de la sagesse de Dieu*, in: *L'hommage différé au Père Chenu (Théologies)*, Paris 1990, 209-238.

Vgl. auch Gonnet, *La liberté religieuse à Vatican II*, 164ff. Vgl. auch ebd., 13. Im Hintergrund stehen neben theologischen Fragen auch solche der jeweiligen historisch gewachsenen Gesellschaftsordnungen

Weitere Literatur

- G. ALBERIGO / K. WITTSTADT (Hrsg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965), Bd. 2: Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst. Erste Sitzungsperiode und Intersessio Oktober 1962 – September 1963, Mainz 2000.
- / — (Hrsg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965), Bd. 3: Das mündige Konzil. Zweite Sitzungsperiode und Intersessio September 1963 – September 1964, Mainz 2002.
- R. AUBERT, Discussions récentes autour de la Théologie de l'Histoire, in: *Collectanea Mechliniensia* 1948, 129-149.
- CH. BAUER, Geschichte und Dogma. Genealogie der Verurteilung einer Schule der Theologie, in: M.-D. Chenu, *Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie* (Collection Chenu Bd. 2), Berlin 2003, 9-50.
- , „Messianisches Volk“ (LG 9). M.-Dominique Chenus ekklesiologischer Beitrag zum Zweiten Vatikanum, in: Th. Franz / H. Sauer (Hrsg.), *Glaube in der Welt von heute. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanum* (FS E. Klinger), Bd. 1: Profilierungen, Würzburg 2006, 33-56.
- L. BETTAZZI, Das Zweite Vatikanum. Pfingsten unserer Zeit. Aus dem Italienischen von B. Häußler, Würzburg 2002.
- F. X. BISCHOF, Die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*, in: ders. / St. Leimgruber (Hrsg.), *Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte*, Würzburg 2004, 334-354.
- M.-D. CHENU, Le R. P. Mandonnet (1858-1936), in: *Bulletin Thomiste* 13 (1936), 693-697.
- , Un peuple messianique. Constitution de l'Eglise chap. 2, no. 9, in: *Nouvelle revue théologique* 89 (1967), 164-182.
- , Une école de théologie: le Saulchoir. Avec les études de G. Alberigo, E. Fouilloux, J. Ladrière et J.-P. Jossua (Théologies), Paris 1985.
- , Regard sur cinquante ans de vie religieuse, in: *L'hommage différé au Père Chenu*, Paris 1990, 258-268.
- Y. CONGAR, Le R. P. Mandonnet, in: *Revue de sciences philosophiques et théologiques* 25 (1936), 399-401.

- , Art. „Economie (dans la théologie orientale)“, in: *Catholicisme* 3 (1957), 1305-1307.
 - , Einleitung, in: J. Hamer / Y. Congar (Hrsg.), *Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit*. Aus dem Französischen von H. Bauer, Paderborn 1967, 15-19.
 - , *Un peuple messianique. Salut et libération*, Paris 1975.
 - , „Mon témoignage“, in: ders., *Journal d'un théologien (1946-1956)*, éd. et présenté par E. Fouilloux, Paris 2001, 19-62.
 - , *Voyage à Rome avec le Père Féret*. Mai 1946, in: ders., *Journal d'un théologien (1946-1956)*, éd. et présenté par E. Fouilloux, Paris 2001, 63-132.
 - , *Mon journal du Concile*, présenté et annoté par E. Mahieu. Avant-propos de D. Congar. Préface de B. Dupuy. 2 Bde., Paris 2002.
- Henri-Marie Féret, dominicain. 1904-1992, o.O [Paris] o.J. [1992].
- E. FOUILLOUX, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIX^e au XX^e siècle. Itinéraires européens d'expression française*, Paris 1982.
- , *Comment devient-on expert à Vatican II? Le cas du père Yves Congar*, in: *Ecole française de Rome (Éd.)*, *Le deuxième concile de Vatican (1959-1965)*, Paris 1989, 307-331.
 - , *Une Eglise en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II. 1914-1962 (Anthropologiques)*, Paris 1998.
- M. VON GALLI / B. MOOSBRUGGER, *Das Konzil und seine Folgen*, Luzern – Frankfurt/M. 1966.
- D. GONNET, *La liberté religieuse à Vatican II. La contribution de John Courtney Murray*, Paris 1994.
- J. GROOTAERS, *Willy Onclin et la rédaction du décret „Christus Dominus“*, in: ders., *Actes et acteurs à Vatican II*, Leuven 1998, 420-455.
- J. HAMER / Y. CONGAR (Hrsg.), *Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit*. Aus dem Französischen von H. Bauer, Paderborn 1967.
- J. CH. HAMPE, *Ende der Gegenreformation? Das Konzil. Dokumente und Deutung*, Stuttgart 1964.
- J.-P. JOSSUA, *Le Père Congar. La théologie au service du peuple de Dieu*, Paris 1967.

- H. KÜNG, *Erkämpfte Freiheit. Erinnerungen*, München 2002.
- P. LACROIX, Mgr Claude Flusin. *Racines d'un homme, horizons d'un évêque*, in: *La semaine religieuse du diocèse de Saint-Claude* N° 5, 15. Avril 1979, 164-187.
- F. LEPRIEUR, *Quand Rome condamne. Dominicains et prêtres-ouvriers*, Paris 1989.
- P.-A. LIÉGÉ, *Un concile pour le monde*, in: F. Refoulé (Éd.), *Pierre-André Liégé. Témoin de Jésus-Christ*, Paris 1980, 231-239.
- , *Deux débats de fond*, in: F. Refoulé (Éd.), *Pierre-André Liégé. Témoin de Jésus-Christ*, Paris 1980, 240-243.
- A. MELLONI, *Der Beginn der zweiten Konzilsperiode und die große ekklesiologische Debatte*, in: G. Alberigo / K. Wittstadt (Hrsg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965)*, Bd. 2: *Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst. Erste Sitzungsperiode und Intersessio Oktober 1962 – September 1963*, Mainz 2000, 1138.
- J.-P. MESSINA, *Evêques africains au concile Vatican II (1959-1965). Le cas du Cameroun*, Paris 2000.
- O. MÜLLER (Hrsg.), *Vaticanum secundum. Bd. 2: Die zweite Konzilsperiode*, Leipzig 1965.
- B. OLIVIER, *Chroniques congolaises. De Léopoldville à Vatican II*, Paris 2000.
- M. QUINSKY, „Heilsökonomie“ bei Marie-Dominique Chenu OP. *Kreative Rezeption ostkirchlicher Theologie im Vorfeld und Verlauf des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: *Catholica* 59 (2005), 128-153.
- , *Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt. Der Beitrag von M.-D. Chenu, Y. Congar und H.-M. Féret zum II. Vatikanum (Dogma und Geschichte Bd. 6)*, Münster 2007.
- F. REFOULÉ (Éd.), *Pierre-André Liégé. Témoin de Jésus-Christ*, Paris 1980.
- H. ROUX, *Not und Verheißung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Gedanken und Erfahrungen eines Konzilsbeobachters. Aus dem Französischen von W. Kickel*, Neukirchen-Vluyn 1969.
- S. SCATENA, *La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione „Dignitatis humanae“ sulla libertà religiosa del Vaticano II*, Bologna 2003.

- P.-J. SCHMITT, La passion de l'Évangile, in: F. Refoulé (Éd.), Pierre-André Liégé. Témoin de Jésus-Christ, Paris 1980, 17-21.
- M. SÈVEGRAND, Vers une église sans prêtres. La crise du clergé séculier en France (1945-1978), Paris 2004.
- R. SIEBENROCK, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit *Dignitatis humanae*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 4: Apostolicam actuositatem, Dignitatis humanae, Ad gentes, Presbyterorum ordinis, Gaudium et spes, Freiburg/Br. 2005, 125-218.
- C. SOETENS (ÉD.), Vatican II et la Belgique, Ottignies 1996.
- A. VON TEUFFENBACH, Aus Liebe und Treue zur Kirche. Eine etwas andere Geschichte des Zweiten Vatikanums, Berlin 2004.
- G. VALLQUIST, Das Zweite Vatikanische Konzil, Nürnberg 1966.