

Besprechungen

Geschichte der ökumenischen Konzilien, hrsg. v. Gervais Dumeige und Heinrich Bacht. Bd. I: Ortiz de Urbina, Ignacio, *Nizäa und Konstantinopel*. – Bd. II: Camelot, Pierre Thomas, *Ephesus und Chalcedon*. – Bd. VIII: Lecler, Joseph, *Vienne*. – Bd. XII: Aubert, Roger, *Vaticanum I*. 8^o (341, 292, 235, 388 S.) Mainz 1964, 1963, 1965, 1965; Grünewald. 26.80, 19.80, 23.—, 32.— DM.

Von der deutschen theologischen Öffentlichkeit wurde – anders als in Frankreich – noch recht wenig Notiz genommen von einer neu angelaufenen Reihe „Geschichte der ökumenischen Konzilien“, die der Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, als deutsche Übersetzung der französischen, durch die Editions de l'Orante betreuten Ausgabe herausbringt. In 12 Bänden sollen Geschichte und Bedeutung der 20 vor dem Vaticanum II abgehaltenen ökumenischen Synoden einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. Vielleicht wird einmal – so möchte man wünschen – nun auch ein 13. Bd. mit der Darstellung des Vaticanum II hinzukommen, wofür einstweilen noch die Voraussetzungen fehlen. Die neue Konziliengeschichte möchte vor allem den Blick öffnen für die Verbindung von Göttlichem und Menschlichem in der Kirche, die ja gerade auf den Kirchenversammlungen sich in besonderer Weise manifestiert hat (vgl. Vorrede zu Bd. I, 10). Mit dem Vaticanum I und seiner Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit glaubten manche schon das Ende aller Konzilien gekommen, wie *P. Richard* im Vorwort zum 9. Bd. der *Histoire des Conciles* von Hefele-Leclercq behauptete (zit. hier in Bd. I, 11). Diese Prognose ist unterdessen durch das Vaticanum II (als Tatsache und in seinem Stil) hinfällig gemacht worden. Die Konziliengeschichte geht weiter. Es ist etwas Eigenartiges, daß die alten Synoden noch genauso in der Diskussion der Kirche stehen wie die neuesten. Das rechtfertigt die neue Reihe, die in ansprechend aufgemachten Monographien die 20 vor dem Vaticanum II gefeierten allgemeinen Synoden vorstellt. Der Leser wird sich dabei dessen bewußt sein, daß dadurch weder die ganze Kirchengeschichte noch die ganze Dogmengeschichte erfaßt ist. Die kirchlichen Synoden sind Sammelpunkte der Fäden des kirchlichen Lebens und Geschehens innerhalb eines kontinuierlichen Gewebes. Sie sind wichtig, man darf aber über ihnen nicht das Ganze übersehen.

1. *I. Ortiz de Urbina* eröffnet die Sammlung mit der Darstellung von Nizäa (325 [15–156]) und Konstantinopel (381 [159–273]). Der Verf., der schon durch frühere Arbeiten zum Symbol von Nizäa bekannt ist, schildert zunächst die Vorgeschichte des ersten Konzils (15–33), die Ursprünge des Arianismus (34–60), den Verlauf des Konzils (61–78); dann analysiert er den „Glauben von Nizäa“ (79–105) sowie die Disziplinardekrete (106–134) und schildert endlich die Nachgeschichte (135–156). Die Quellenverhältnisse erleichtern dem Verf. die Arbeit keineswegs. Hemmend ist schon die Unsicherheit über die Anfänge des arianischen Streites, der die Kirche doch so sehr erschüttert hat. O. schließt sich mit Recht der Meinung von *N. H. Baynes* an, der die arianischen Streitigkeiten im Jahr 318 beginnen läßt, während *E. Schwartz* das Jahr 324 vorschlagen wollte. Nützlicherweise hätte hier S. 43, Anm. 13, die forschungsgeschichtliche Übersicht zitiert werden können, die *W. Schneemelcher* veröffentlicht hat: Zur Chronologie des arianischen Streites, in: *ThLZ* 79 (1954) 393–400. Wichtig für die Darstellung des Arianismus wäre jetzt: *M. Simonetti*, Studi sull'Arianesimo (Roma 1965) (wird in diesem Heft besprochen). Verf. meldet auch seine Zweifel an der Geschichtlichkeit der Synode von Antiochien (324 oder 325) an, deren Existenz durch *E. Schwartz* aufgrund eines syrischen Dokumentes ins Gespräch gebracht worden war (49–51). Zwar hatten *Harnack* und *Nau* die Tatsächlichkeit dieser Synode bezweifelt; heute hat sich aber doch ein gewisser Consensus über deren Geschichtlichkeit gebildet (vgl. *Gl. Downey*, A History of Antioch in Syria [Princeton, N. J., 1961] 351, Anm. 149). Doch will sie auch O. nicht ausschließen. Das wichtigste Kapitel des ersten Teils ist ohne Zweifel der Abschnitt über den Glau-

ben von Nizäa. Zum nizänischen Hauptwort, dem *homoousios*, sagt O. mit Recht, daß für seine Deutung die Unterscheidung von numerischer oder bloß spezifischer Einheit der Gottheit keine Rolle gespielt habe. O. meint, daß das Symbol als solches keinen großen Einfluß auf die liturgischen Gebräuche des vierten Jahrhunderts ausgeübt habe (103). Doch darf damit nicht der Einfluß des Symbols als solchen abgetan werden. Die eigentliche Bedeutung des Symbols kam erst nach dem Abklingen der arianischen Kämpfe, in der Zeit der christologischen Streitigkeiten, als es zum *Shibboleth* der rechten Inkarnationslehre wurde (vgl. S. 254, u. *A. Grillmeier-H. Bacht*, Das Konzil von Chalkedon, III [Würzburg 1954] Index s. v. *Nikaia*). Die Symbolforschung hat ferner gezeigt, daß man in verschiedenen Kirchen versucht hat, das Symbol von 325, das kein Taufsymbold war, für die Taufspendung zu adaptieren, und zwar entweder durch Auffüllung der lokalen Taufsymbole durch die nizänischen Stichworte oder durch Ergänzung des nizänischen Symbols durch Elemente lokaler Credos (vgl. *G. L. Dossetti*, Il Simbolo di Nicea e di Costantinopoli [Roma 1967] 278). Daß die erste konziliare Definition sofort zum Zeichen des Widerspruchs wurde, gehört zur Tragik der Kirche des 4. Jahrhunderts. Ein recht lebendiges Bild von der damaligen Kirche entwirft O. in seinen Ausführungen über die Disziplinardekrete von Nizäa, worin unter anderem auch die Frage des priesterlichen Zölibats besprochen wird (102 f. 134). – Die Ausführungen über das Konzil von 381 behandeln zuerst die Vorgeschichte (159–189), dann die Feier des Konzils (190–206). Ein besonderes Interesse darf der Abschnitt über das Symbol von Konstantinopel (207–233) beanspruchen. Endlich werden die vier Kanones dieses Konzils analysiert, unter denen der berühmte 3. Kanon den Vorrang von Konstantinopel ausspricht – ein Text von säkularer Bedeutung (233–251). Schließlich wird das langsame Hineinwachsen des Konzils in eine ökumenische Bedeutung geschildert (252–273). Leider konnte O. hier nicht zwei neuere grundlegende Arbeiten verwerten: *A.-M. Ritter*, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol (Göttingen 1965) (vgl. *ThPh* 41 [1966] 628–630), und das schon erwähnte Werk von *G. L. Dossetti*, das nun in meisterhafter Weise die Textgeschichte der Symbole von 325 und 381 behandelt und einen kritischen Text ediert. In verschiedener Hinsicht bleibt hier O. hinter den in diesen Werken erarbeiteten Ergebnissen zurück. Dies gilt besonders für das 3. Kap. über das Symbol von Konstantinopel. Gewiß konnte O. keine ausführliche Darstellung der verschiedenen Textformen oder Varianten bieten. Er referiert kurz über die Tatsache, daß die Akten des Konzils von Chalcedon zweimal das Symbol der 150 Väter bieten, in der 2. und in der 5. (6.) Sitzung. Durch den Herausgeber der Konzilsakten, *E. Schwartz*, war im Jahre 1926 die Hypothese aufgestellt worden, daß in der zweiten Sitzung des Konzils die Symbole von 325 und 381 (N und C) in ihrem „reinen“ Text verlesen worden seien, während sie bei der Neuverlesung in der 5. (6.) Sitzung und ihrer Aufnahme in die Glaubensdefinition von 451 auf Druck der Kaiserin Pulcheria einer absichtlichen Harmonisierung unterworfen worden seien. Die alten kaiserlichen Symbole von 325 und 381 seien zu einem einzigen verarbeitet worden. So gab denn Schwartz im griechischen Text der Definition von Chalcedon einen Text von N und C wieder, der vom überlieferten merklich abwich. Dies hat mehr als eine Konfusion hervorgerufen, bis *J. Lebon* in der *RevHistEcll* 32 (1936) 809–876 den Ausführungen von Schwartz widersprach und den Weg zur Lösung des Problems anbahnte, vor allem auch, was die Herkunft von C anbelangt. O. vertritt hier die schon von *Tillemont* vertretene Meinung, daß die Väter von Konstantinopel ein Symbol des Epiphanius von Cypern übernommen hätten, das sieben Jahre vorher verfaßt und in seinen *Ancoratus* aufgenommen worden sei (209–213). *A.-M. Ritter* hat in seinem genannten Werk (159–169) diese Hypothese geprüft und mit so starken Gründen widerlegt, daß sie kaum mehr aufrechterhalten werden kann. Wir brauchen darum nicht näher auf sie einzugehen. R. betont jedenfalls, „daß der heutige Text von Ankyr. 118,9 ff. nicht in Ordnung ist, sondern das dort einmal N durch C ersetzt worden sein muß“ (a. a. O. 168). Ritter ist auch z. T. detaillierter als O. in der Frage der ökumenischen Geltung des Konzils (a. a. O. 209–220). Die theologische Auslegung des Symbols, die O. S. 214–232 gibt, wird durch diese Fragen nicht allzusehr beeinflußt, obwohl man hier gerne die Studie von *H. Dörries*, *De Spiritu Sancto*, Der Beitrag des Basilius zum Abschluß des

trinitarischen Dogmas (Göttingen 1956), zitiert und verwertet sehen möchte. O. hatte es sicher schwerer als die Darsteller der folgenden Konzilien bei dem so mangelhaften Quellenbefund ein „anschauliches“ Bild der beiden ersten allgemeinen Synoden zu entwerfen. Es ist ihm weitgehend geglückt, das Geschehen lebendig vor Augen zu stellen.

2. Der Bearbeiter der Synoden von Ephesus und Chalcedon, *Pierre-Thomas Camelot, O. P.*, hatte es schon leichter als Ortiz de Urbina. Sein Bericht über die Quellen für Ephesus und Chalcedon (279–284) sowie die seit den 1500-Jahr-Feiern der beiden Synoden stark angeschwollene Literatur bezeugen es. Verf. ist selbst mit bemerkenswerten Beiträgen an diesem Schrifttum beteiligt. So kann er in seinem Band eine Zusammenfassung des neueren Standes der Forschung geben. Die Darstellung des Konzils von Ephesus (15–83) schildert zuerst die lehrhaften und geistigen Hintergründe des Konzils (15–28), dann das Verhältnis von Nestorius und Cyrill (29–49). Der Akzent liegt aber auf den beiden folgenden Kapiteln, die den Verlauf des Konzils selber schildern (50–67) und dann den Inhalt des sog. Dogmas von Ephesus analysieren (68–83). Der Teil über das Konzil von Chalcedon ist etwas umfangreicher (87–221). Er beschreibt zuerst die dramatische Entwicklung zwischen Ephesus 431 und Ephesus 449 (87–105), um dann eben die sog. „Räubersynode“ von 449 darzustellen und im Zusammenhang damit den berühmten Tomus Leos an Flavian zu behandeln (106–128). Den Hauptteil bilden die Ausführungen zum Konzil von 451 selbst (129–154), die Analyse seiner Definition (155–169) und seiner Kanones (170–196). Den Schluß bildet die Darstellung der Nachwirkungen des Konzils (197–221). Ein ziemlich reicher Anhang bietet wichtige Texte für die beiden Synoden, ferner eine Zeittafel, bibliographische Hinweise sowie Namen- und Sachregister. Die Darstellung der ephesischen Vorgänge zeichnet sich durch ein objektives Urteil aus, die Nestorius keine häretische Intention zuschreibt und Positiva und Negativa für seine Person und seine Theologie gut verteilt. Im Anhang (281) weist er auf weitere Bemühungen zur Rechtfertigung des Nestorius hin, wobei aber die Studie von *L. I. Scipioni, Ricerche sulla cristologia del ‚Libro di Eraclide‘ di Nestorio* (Fribourg 1956) fehlt, abgesehen von den noch später erschienenen Studien von *L. Abramowski* und *A. Grillmeier, Christ in Christian Tradition* (London 1965), wo der neueste Stand der Forschung verarbeitet und die Literatur verzeichnet ist (vgl. auch ThPh 41 [1966] 401–410 mit meinem Bericht über den Stand der Nestorius-Forschung). C. betont mit Recht, daß die Christologie des Liber Heraclidis nicht einfachhin für den Nestorius der ephesischen Zeit gilt, obwohl sich Nestorius wesentlich konstant blieb. Man wird eben darum die Auswertung dieses wichtigen Werkes, das *L. Abramowski* literarkritisch analysiert hat, nicht mit Ephesus verbinden, sondern mit der Darstellung der unmittelbaren Vorgeschichte von Chalcedon, auch wenn es darauf keinen Einfluß gehabt hat (vgl. *Christ in Christian Tradition*, 433–452). Auf jeden Fall ist aber C.s Stellung zur Nestorius-Frage ein Beitrag dazu, alte Klischees zu überwinden, die zwar erlauben, die Dogmengeschichte in einer Scheindialektik zu dramatisieren, in Wahrheit aber eine Verleumdung von Männern darstellen, die freilich ihr gutes Wollen mißverständlich ausgedrückt haben. C. ist auf der anderen Seite auch sehr klug in der Beurteilung der Person und des Vorgehens Cyrills von Alexandrien und sticht damit wohlthuend von mancher Schwarzweißmalerei ab, die bis in die neueste Zeit bei einzelnen Autoren üblich war (vgl. besonders 54–56 und die mehrfache Kritik an den Auffassungen von H. Diepen, etwa 67, 75, 175). Ausgewogen ist auch die Bewertung der Anathematismen Cyrills und ihrer Verbindlichkeit (75; vgl. 143, Anm. 30) wie auch die Beurteilung der Person und Lehre des Eutyches (98–105) oder der Vorgänge auf der sog. „Räubersynode“ (122 f.). Allerdings wird man sich fragen müssen, ob Leo d. Gr. von den abendländischen Voraussetzungen her wirklich in der Lage war, die Christologie Dioskors von Alexandrien (wie auch die des Eutyches) voll zu beurteilen. Hat nicht gerade der so lateinisch denkende Papst durch seine abendländisch-klare Christologie dazu beigetragen, das Phänomen eines „häretischen Monophysitismus“ zu schaffen, das in Wirklichkeit nur reiner Cyrillianismus war? Man darf ihm aber daraus keinen Vorwurf machen. Denn die cyrillianisch-monophysitische Terminologie war ja nicht einmal den östlichen Theologen verständlich. Leo berührte den eigentlichen Punkt, wenn er an Dioskur

vor allem die Verletzung der rechten moderatio tadelt. „Moderatio“ allein hätte auch den Weg zu gegenseitigem Verständnis eröffnet. C. schildert das Konzil von 451 als einen echten Mittelweg, der keine Abkehr von Ephesus bedeutete, wie dies gerne um einer Art schein-hegelianischer Geschichtsdeutung willen auch von bedeutenden Dogmenhistorikern behauptet wird (vgl. 167–169). Die sachliche Beurteilung der Ereignisse von Chalcedon durch C. hat gerade heute ihre ökumenische Bedeutung, da nun seit einigen Jahren Kontakte zwischen den getrennten monophysitischen Kirchen mit der chalcedonischen Orthodoxie, wie sie die Griechisch-Orthodoxe Kirche vertritt, aufgenommen worden sind. So scheinen sich also nach 1500 Jahren der Trennung Diophysiten und Monophysiten wiederzufinden, wie auch Rom und „Byzanz“, über den sog. Kanon 28 von Chalcedon getrennt, sich endlich näherkommen (vgl. 181–188). C. zeigt, wie auch eine „endgültige und unwiderrufliche Entscheidung“ eines Konzils nicht Endpunkt, sondern Anfang der kirchlichen Entwicklung ist oder sein soll (197). Man könnte auch betonen, daß synodale Entscheidungen, vor allem, wenn sie nur bestimmte Lehrpunkte betreffen, nicht zum Blickfang für die Theologie werden dürfen in dem Sinn, daß jahrhundertlang über nichts anderes als darüber gestritten und geschrieben wird. Ist Chalcedon nicht ein Beispiel dafür, sosehr es auch um die Mitte des Christentums, um Christus, kreist?

3. In eine andere Welt werden wir mit dem Band *J. Leclers* über das Konzil von Vienne (1311) versetzt. Schon kündigt sich in etwa die Neuzeit und die große Krise der abendländischen Kirche an. Auch L. steht vor einer schwierigen Aufgabe. Er betont dies in seinen Ausführungen über die Quellen (225), die zum Teil absichtlich vernichtet worden zu sein scheinen. Immerhin kann Verf. auch eine Reihe von Quellen-Editionen und wichtigen Monographien als Voraussetzungen für seinen Band nennen. Dieser kann nun auch schon die neuesten Funde und Veröffentlichungen zu Vienne benützen (Fussenegger 1954 und 1957), so daß auch das führende Werk von *E. Müller* zu diesem Konzil (1934) ergänzt werden konnte (vgl. die vorzüglichen bibliographischen Hinweise 225–230). Der geradezu spannend geschriebene Band beginnt mit einer Lagebetrachtung „Der Heilige Stuhl und die Christenheit zu Beginn des 14. Jahrhunderts“ (9–16). Das 1. Kap. schildert Einberufung, Zustandekommen und Etappen des Konzils (17–34). Es vermerkt die ersten Appellationen an ein Konzil wider den Papst (Bonifaz VIII., aber auch schon gegen Gregor IX.) als Anzeichen einer kommenden Zeit. Das 2. Kap. behandelt die Spanne zwischen Einberufung und wirklichem Beginn des Konzils (35–59), mit drei Gruppen von Vorgängen: Templer-Prozeß, Information über den Pontifikat Bonifaz' VIII., Kirchenreform-Fragen und ihre Vorbereitung. Im 3. Kap. werden der Beginn des Konzils, seine Eröffnung, der Konzilsablauf, die Arbeit der Kommissionen geschildert (60–72). Verf. betont, daß die erhaltenen Dokumente „außerordentlich wertvolle Angaben“ enthalten, „über die Art und Weise, wie man auf dem Konzil die Beschwerden und Klagen der Geistlichkeit zusammengestellt und geordnet hat“ (70), und hebt die große Sorgfalt hervor, mit der die Aufgabe der Reform angegangen wurde. Im 4. Kap. kommen die ersten Themen des Konzils, die Templerangelegenheit und die Konsultationen über den Kreuzzug zur Sprache (73–88). Die Eigenart der spätmittelalterlichen Kirche mit ihren absterbenden Idealen und Institutionen, dem Widerspruch von echten Kräften der Reform und politischen Intrigen findet eine eindrucksvolle Darstellung. L. weist hin auf das seltsame Mißverhältnis in der Kreuzzugsfrage: die Ära der großen Kreuzzüge war zu Ende, und doch kommt jetzt die Zeit der Theoretiker des Heiligen Krieges. Zur Einordnung dieser Phase der Entwicklung wäre hinzuweisen auf *Aziz S. Atiya*, Kreuzfahrer und Kaufleute (Stuttgart 1964) 85–100. Daß eben die Ära der Kreuzzüge zu Ende war und ob ihrer Mißerfolge damit auch der Schwung des Templerordens erlahmte, führt *A. Waas*, Geschichte der Kreuzzüge, Bd. II (Freiburg 1956), als einen der vier Faktoren des Untergangs des Ordens an (ebd. 4–38). Hier wird auch auf den politischen Fehler der Templer hingewiesen, daß sie sich – anders als die anderen Ritterorden – nach Verlust ihrer Stützpunkte im Osten zu sehr auf Frankreich zurückgezogen hatten. Darauf hätte L. hinweisen können in dem Kapitel, welches schließlich die Aufhebung des Templerordens schildert (89–101). Daß in derselben feierlichen Sitzung vom 3. April 1312 die Wiederaufnahme des Kreuzzugs

verkündet wurde, in dem Philipp der Schöne die Hauptrolle spielen sollte, konnte nur noch den Charakter eines ungenügend unterstützten „Nah-Ost-Unternehmens“ haben. Philipp zog alle bewilligten Abgaben ein, verwandte sie aber für seine eigenen Kriege. – Ziemlich ausführlich ist das Kapitel über die Schlußphase des Konzils (103–158) mit den Anordnungen über Besitz und Mitglieder des Templerordens, der Bulle *Exivi de paradiso* und ihrer Stellungnahme zum Armutsstreit unter den Minderbrüdern und der dogmatischen Bulle *Fidei catholicae* gegen Petrus Johannis Olivi, der in der Armutsfrage auf der Seite der Spiritualen stand. Hier konnte L. gegenüber E. Müller neue Quellen verwerten, die erlaubten, die Zusammensetzung und Arbeit der beiden in Sachen der Spiritualen eingesetzten Konzilskommissionen und damit auch die Geschichte der beiden Konzilskonstitutionen genauer darzustellen. Es handelt sich um die Funde und Publikationen von G. Fussenegger (ArchFrancHist 50 [1957] 145–177), die offensichtlich noch dem scharfen Auge von A. Schönmetzer, dem neuen Editor des Enchiridion Symbolorum, entgangen zu sein scheinen (vgl. DS 891–899). In Sachen von P. J. Olivi kritisiert L. auch die Darstellung von E. Müller (129, Anm. 69). Leider trat über den Fragen der Templer, der Spiritualen und des Kreuzzugs die der Kirchenreform zu stark zurück, obwohl die Konzilskommissionen ein großes Reformprogramm ausarbeiten sollten. Das Konzil fand offensichtlich einen übereilten Abschluß. Clemens V. wollte aber, daß die Dekrete zur Kirchenreform, die nicht mehr verlesen wurden, zu den Akten des Konzils gehören sollten, obwohl sie erst nach dem Konzil durch den römischen Hof bearbeitet und ihre Geltung erst nach Zusendung an die Universitäten erhalten sollten (158). Mit diesen Fragen beschäftigt sich vor allem das letzte Kapitel: Die Zeit nach dem Konzil (159–190). Leider wurde, wenn auch Clemens V. schließlich die Reformdekrete in den sog. Clementinen (im 7. Buch der Dekretalen) veröffentlichte, die Reform am Haupte der Kirche nicht zur Sprache gebracht. Von Vienne ist keine Initiative für die Reform der zentralen Verwaltung der Kirche ausgegangen (162). Als viereinhalb Jahre nach dem Konzil dessen Dekrete in Kraft traten, hatten die Konzilsdekrete „zahlreiche Abänderungen oder Verbesserungen“ erfahren, so daß der Konzils-historiker vor heute noch unlösbare Schwierigkeiten gestellt ist, was das eigentliche Werk des Konzils anbetrifft. L. gibt darüber in einem vorzüglichen, nach E. Müller erarbeiteten Abschnitt Rechenschaft (170–190). In der abschließenden Zusammenschau stellt L. Vienne als ein Übergangskonzil hin, das zwischen dem Mittelalter und dem neu aufbrechenden Nationalismus steht, der schon stark hereinwirkt. So ist denn das Urteil des Verf.s begründet, wenn er sagt: „Wenn es für gewöhnlich bei den großen Konzilien der Kirchengeschichte einen bestimmten Prozentsatz von Mißerfolg und Mißlingen gab, so trat dieser Anteil beim Konzil von Vienne ungewöhnlich stark in Erscheinung“ (193 f.). Liest man freilich die im Anhang beigegebenen Auszüge und Texte aus den Akten, so ergibt sich, daß auf dem Konzil selber sehr ernste und weitschauende Reformvorschläge gemacht worden sind. Wenn aber das Konzil nur wenig erreichte, so lag die Schuld einmal an der Weise, wie Philipp der Schöne mit Konzil und Kirche umging, dann aber auch an der schwachen Gestalt Clemens' V., der vor allem einer Reform *in capite* ablehnend gegenüberstand. Der Abstieg des Papsttums konnte weitergehen.

4. Für das Werk von Roger Aubert über das Vaticanum I begnügen wir uns hier mit einer kurzen Anzeige, da dieses vorzügliche Werk bald in anderem Zusammenhang ausführlich zur Sprache kommen wird. Seine Vorteile sind eindeutig. Gegenüber der Geschichte des Konzils von Th. Grandérath kann Verf. nun den kritischen Text in Mansi benützen. Aber vor allem inhaltlich ist der kleine Band ein großer Wurf. Hervorragend ist der zeitgeschichtliche Hintergrund dargestellt (9–45). Sehr gelungen ist die Zeichnung einzelner Persönlichkeiten oder der verschiedenen Gruppen des Konzils (130–149). Für die Vorgänge auf dem Konzil konnte Verf. auch bisher nicht veröffentlichte Quellen benützen, worüber er S. 371 Rechenschaft gibt. Als Wichtigstes kann man wohl die Deutung der Definition der päpstlichen Infallibilität und des Zustandekommens ihres endgültigen Textes bezeichnen. Er zeigt nämlich auf, daß durch die Bemühungen der Minorität des Konzils die Definition gegenüber den ersten Entwürfen „merklich nuanciert und präziser gefaßt worden war“ (274). Bei der Ausdeutung des so umstrittenen „*ex sese, non autem ex consensu ecclesiae*“ in der Definition

wird auf die Erläuterungen von Bischof Gasser und auf die Dogmatische Konstitution des Vaticanum II über die Kirche, Art. 25, hingewiesen (279 f.). Besondere Hilfe wird auch die gut ausgewählte und kritisch kommentierte Bibliographie am Schluß (369–376) bieten. Durch die vorliegende Arbeit und andere Studien, vor allem zu Pius IX., hat sich Verf. als führender Fachmann für die Geschichte des Vaticanum I ausgewiesen.

So hat die neue Konzilsgeschichte schon einen hervorragenden Abschlußband aufzuweisen, der vorbildlich für alle noch kommenden Bände sein mag. Wir dürfen noch hinweisen auf die jedem Band in deutschen Übersetzungen beigegebenen Texte, die durchwegs gut ausgewählt und unter dem kritischen Blick von H. Bacht eine zuverlässige, zum Teil erstmalige Übertragung erfahren haben. Für den letzten Band ist besonders zu begrüßen die Übertragung des Artikels der *Civiltà Cattolica* vom 6. Februar 1869, der in seinen fünf ersten Punkten ein Memorandum französischer Geistlicher an den Apostolischen Nuntius in Frankreich wiedergibt und eine große Polemik ausgelöst hat. Die Ausstattung der einzelnen Bände ist, besonders in der deutschen Ausgabe, vorzüglich.

A. Grillmeier, S. J.

Evangelisches Staatslexikon, hrsg. von H. Kunst und S. Grundmann in Verbindung mit W. Schneemelcher und R. Herzog. Gr. 8^o (LXIV S. u. 2688 Sp.) Stuttgart-Berlin 1966, Kreuz-Verlag. 75.— DM. — Evangelisches Soziallexikon. Im Auftrag des Deutschen Evangelischen Kirchentags hrsg. von Friedr. Karrenberg, 5. Aufl. Gr. 8^o (1400 Sp. und 56 S. Verzeichnis der Abkürzungen sowie Stichwortverzeichnis) Stuttgart-Berlin 1965, Kreuz-Verlag. 58.— DM.

Nachdem das Ev. Soziallexikon mit seiner 5. Auflage 1965 die Auflagenhöhe von 18000 erreicht hat, tritt ihm das Ev. Staatslexikon zur Seite und erscheint gleich in einer Erstaufgabe von 7000; sie dürfte bestimmt nicht zu hoch gegriffen sein. Hatte das EvSozL zu der freudigen Überraschung geführt, daß in den einschlägigen Fragen auf evangelischer Seite viel mehr Übereinstimmung besteht, als man sich vorher bewußt gewesen war, so weist auch dieses EvStL einen ansehnlichen Bestand gemeinevangelischer Überzeugung aus; immerhin machen die Unterschiede lutherischen und reformierten Bekenntnisses sich in diesem Bereich merklich stärker bemerkbar, so daß in nicht wenigen Beiträgen die lutherische und die reformierte Auffassung gesondert dargestellt werden mußten. — Es liegt nahe, dieses neue EvStL mit dem altbekannten „Staatslexikon der Görres-Gesellschaft“ (StLGG) zu vergleichen, dessen 6. Auflage bereits seit 1963 abgeschlossen vorliegt. Was den Umfang angeht, weist der einzige Band des EvStL.s bei kleinerem Druck die doppelte Spaltenzahl eines Bandes des StLGG auf; dank starker Verwendung von Abkürzungen dürfte er wohl nahezu ein Drittel des Gesamtumfangs des StLGG erreichen. Dazu kommt, daß die Diktion der Beiträge durchweg sehr „dicht“ ist; so bietet der Band eine stattliche Stofffülle. Das Verzeichnis der (von wenigen Fehlgriffen abgesehen) bemerkenswert glücklich ausgewählten Mitarbeiter füllt 11 Spalten (die letzte Auflage des StLGG läßt ein solches Verzeichnis leider vermissen). Anlage und Zielsetzung dieses EvStL.s entsprechen weitgehend dem, was das StLGG *ursprünglich* sein wollte: ein Nachschlagewerk, aus dem man sich darüber unterrichten kann, wie der Katholik vom Boden seines Glaubens aus die Erscheinungen des politischen (staatlichen) Lebens sieht und wie er folgerecht zu ihnen Stellung nimmt. In seiner 6. Auflage hat das StLGG dann allerdings der Entwicklung im politischen Raum zur CDU/CSU folgend auch die evangelische Sicht einbezogen und darüber hinaus eine Vielzahl „wertfreier“ Artt. aus dem Bereich von Recht, Gesellschaft und Wirtschaft aufgenommen, wodurch es in Konkurrenz zum „Handwörterbuch der Sozialwissenschaften“ getreten ist (und es nach dem Urteil eines sehr kompetenten nichtkatholischen Beurteilers sogar übertroffen hat). Durch die Wahl des Titels „EvStL.“ ist dagegen ein für allemal festgelegt, daß dieses Werk die evangelische Sicht der Dinge darbieten will, was selbstverständlich nicht ausschließt, in zahlreichen Artt. rein sachliche Information zu bringen — es genügt ja nicht, die Gegenstände mit dem Licht des Glaubens dieses oder jenes christlichen Bekenntnisses sozusagen „anzustrahlen“, sondern man muß die Gegen-