

sicht auf die Termini im einzelnen und bedienen sich vor allem eines sehr stark ausgeweiteten Zeichenbegriffs – oft auch „signum“ –, der mit Augustins Verwendung von „signum“ nur entfernt etwas zu tun hat. Das ist deshalb verwirrend, weil in Augustins Denken sozusagen *alles* *zeichenhaft* ist, was aber noch keineswegs heißt, er habe dafür immer einen der genannten Zeichenbegriffe oder gar „signum“ verwendet. Was der Verfasser jeweils sagt, ist deshalb nicht *falsch*, aber manchmal *unscharf*. Am deutlichsten wird dies im ersten Teil spürbar, weil man nirgends erfährt, wie denn die Leitbegriffe in den Confessiones verwendet werden, aber immer wieder Sätzen begegnet wie: „Wenn also Augustinus im unmittelbaren Anschluß an die Darstellung seiner Begegnung mit den neuplatonischen Büchern schreibt, von dort her sei ihm die Mahnung gekommen (inde admonitus) zu sich selbst zurückzukehren, dann zeigte er damit, daß ihm diese Schriften zu einem bedeutsamen Zeichen geworden sind; denn das admonere ist . . . schlechthin die Aufgabe der signa“ (S. 149). Die Verwertbarkeit der Confessiones für die Geschichte von Augustins „Zeichenbewußtsein“ scheint mir zudem etwas überschätzt zu sein (z. B. S. 106 f. die angebliche Wirkung der Begegnung mit Faustus auf die relative Geringschätzung der Sprache). Im zweiten Teil wirkt sich unter anderem die vom Verfasser ins Zentrum gerückte Bedeutung der Inkarnation auf die Behandlung des Begriffs „sacramentum“ ungünstig aus, weil nur bei sehr neuem Studium der Belege klar wird, an wie wenigen Stellen das Wort wirklich die Inkarnation meint (etwa 3 von 30). Die Wichtigkeit der Inkarnation für den jungen Augustin ist hier zu wenig deutlich vom Bedeutungsspektrum des Wortes „sacramentum“ abgehoben (S. 311–328, 331, 357).

Mit diesen kritischen Bemerkungen soll jedoch nicht bestritten werden, daß *auch* immer wieder der Verwendung und Bedeutungsvielfalt von Worten sorgfältig nachgegangen wird (z. B. imago und similitudo, S. 271–284). Trotz einigen Vorbehalten – etwa auch gegenüber allzu unkritisch übernommenen Wertungen, z. B. der „Schlingen“ der Manichäer, S. 113, 139, 362, ähnlich S. 110, 361 – zweifle ich nicht daran, daß das vorliegende Werk seinen Platz in der Augustinforschung behalten wird. Man sieht der Fortsetzung mit großen Erwartungen entgegen.

Leimen/Heidelberg

Alfred Schindler

Pierre-Thomas Camelot: Ephesus und Chalcedon (= Geschichte der ökumenischen Konzilien, Bd. II) Mainz (Grünwald) 1963. 292 S., 8 Tafeln, geb. DM 21.80 (Ursprünglich in Französisch erschienen unter dem Titel: *Éphèse et Chalcédoine*, bei Editions de l'Orante, Paris 1962; übers. v. Karl Heinz Mottausch).

Wie zu befürchten stand, ist über dem schwindenden Interesse an konzils geschichtlichen Fragen, über das auch die neue Zeitschrift „Annuario Historiae Conciliorum“ (1969 ff.) kaum hinwegtäuschen kann, das mit so viel Elan begonnene Unternehmen der „Geschichte der ökumenischen Konzilien“ dermaßen ins Stocken geraten, daß sich auch der Plan einer Sammelbesprechung der Antiquität und Mittelalter betreffenden Bände als undurchführbar erwies. So setze ich denn die im 77. Jhg. dieser Zeitschrift begonnene<sup>1</sup> Besprechung der einzelnen Bände, soweit sie vorliegen, fort, verbinde damit freilich die Hoffnung, daß die Reihe, auch wenn ihr nicht der erhoffte buchhändlerische Erfolg beschieden sein sollte, kein Torso bleiben möge!

Der hier anzuzeigende zweite Band der Reihe ist als „Vorreiter“ der deutschen Ausgabe bereits vor elf Jahren erschienen. Er beschäftigt sich mit Vorgeschichte, Geschichte und theologischer Bedeutung der Konzile von Ephesus und Chalcedon, also mit jener Phase altkirchlicher Konzils geschichte, über die wir nicht nur – vor allem dank der erhaltenen Konzilsakten (für Ephesus freilich nur in Gestalt von privaten, jeweils unterschiedlichen kirchenpolitischen Interessen dienenden Sammlungen) – verhältnismäßig am besten informiert sind, sondern der auch sowohl in kirchen- wie weltgeschichtlichem Betracht insofern eine einzigartige Bedeutung zu-

<sup>1</sup> ZKG 77, 1966, S. 140 ff.

kommt, als es einerseits neben der orthodoxen und der röm.-kath. Kirche auch den Kirchen der Reformation möglich war, an der Anerkennung der damals getroffenen dogmatischen Entscheidungen festzuhalten, während andererseits der Versuch des Kaisertums, die Glaubenseinheit für Kirche und Reich zu erzwingen, diesmal, weil inzwischen auch nationale Leidenschaften entfacht worden waren und sich jedenfalls in Syrien und Ägypten der Widerstand gegen das staatlicherseits aufoktroierte Bekenntnis mit dem Bestreben verband, sich von der byzantinischen Herrschaft zu befreien, die Einheit von Reich und Reichskirche gerade in aller schwerste Gefahr brachte und das Ostreich geschwächt in die islamische Krise gehen ließ.

Der Bearbeiter dieses Bandes, P.-Th. Camelot, als Kenner der Materie längst ausgewiesen und durch eine Reihe gewichtiger Vorarbeiten für seine Aufgabe bestens gerüstet, hat es zweifellos verstanden, das ihm zur Verfügung stehende reiche Quellenmaterial für eine farbige und nuancenreiche Darstellung auszuschöpfen. Dabei geht es ihm nach eigenem Bekunden darum, „über die Leidenschaften und Interessen, die die Menschen leiten“, nicht einfach hinwegzusehen, „genauso wenig wie über die oft recht bedauerlichen Zwischenfälle, durch die die irdische Pilgerfahrt der Kirche hindurchführt“, und „doch nicht wie hypnotisiert nur auf diese Armseligkeiten in der Geschichte (zu) starren, sondern . . . die Dinge von einer höheren Warte aus (zu) betrachten“, um „nicht vom Ablauf der Ereignisse eine zu enge und unvollständige, um nicht zu sagen voreingenommene, Sicht (zu) erhalten“. Vor allem aber läßt er es sich angelegen sein, „im Verlauf dieser Geschichte die verschiedenen sich gegenüberstehenden Lehrmeinungen“ aufzuzeigen und „die einzelnen Etappen der Dogmenentwicklung“ zu kennzeichnen, „die religiöse Bedeutung der aufgeworfenen Fragen, bei denen es ja um das gesamte Mysterium unseres Heiles ging, in Erinnerung zu bringen“, aber „auch auf die Rückwirkungen der Konzilien auf das Leben der Kirche“ hinzuweisen, „auf die Entwicklung der Einrichtung des Konzils selbst, auf die Rolle, die der römische Bischof dabei spielte, und auf die zunehmende Autorität des Apostolischen Stuhls“. Nicht zuletzt möchte er auch „die großen Gestalten Cyrills und Leos des Großen . . . ins rechte Licht“ rücken und schließlich „und vor allem“, hinter all „dem Hin und Her der Menschen“, „gleichsam zwischen den Zeilen die Gegenwart Christi in seiner Kirche bis zum Ende der Zeiten“ sichtbar machen, „der sie im Verlauf der Geschichte ohne Unterlaß leitet und belebt“ (S. 11 f.).

Gleichwohl hinterläßt die Lektüre seiner Darstellung doch auch einige Fragen, die sowohl Einzelheiten als auch das Ganze betreffen. Zu den ersteren wäre neben dem Problem des Pelagianismus auf dem Konzil von Ephesus, dessen Behandlung hier gegenüber den älteren Konzilsgeschichten in der Tat „keinerlei Fortschritt gebracht“ hat,<sup>2</sup> die Kennzeichnung des Nestorios (S. 30 ff.), dessen Theologie doch auch nach Auffassung heutiger katholischer Kirchenhistoriker ein nuancierteres Urteil verdient, als man es bisher wahrhaben wollte,<sup>3</sup> nicht minder aber auch die seines Gegenspielers Kyrill (S. 40 ff. 55. 71 u. ö.) zu rechnen, von dem doch selbst ein so wohlwollender Kritiker wie der Kardinal H. Newman sich nicht vorzustellen wagte, daß er selbst „damit einverstanden wäre, wenn man seine äußeren Taten zum Maßstab seiner inneren Heiligkeit nähme“.<sup>4</sup> Auch scheinen mir die Bemerkungen des Verf.s über die „zunehmende Autorität des Apostolischen Stuhles“, wie sie bei den von ihm geschilderten Vorgängen zweifelsohne zutage tritt, von Anachronismen nicht ganz frei zu sein.<sup>5</sup> Schließlich dürfte die Behauptung, die erneute Rangerhöhung und Kompetenzerweiterung des Thronos von Konstantinopel und ihre rein politische Begründung im „Kanon 28“ von Chalkedon verrate eine „ganz neue Auffassung in der Kirche“ (S. 184 i. Vgl. m. S. 217), nur die halbe Wahrheit treffen,

<sup>2</sup> Vgl. dazu jetzt J. Speigl, *Der Pelagianismus auf dem Konzil zu Ephesus*, in: *Annuaire Historiae Conciliorum* 1, 1969, (S. 1–14; hier) S. 1, A. 2.

<sup>3</sup> Vgl. dazu auch die „Bibliographische(n) Hinweise“ im Anhang des Bandes, S. 281.

<sup>4</sup> Zit. bei H. von Campenhausen, *Griechische Kirchenväter*, 2. Aufl. 1962, S. 153.

<sup>5</sup> Vgl. u. a. S. 128. 144 f. 215 (!).

weil damit die in Nikaia bereits zum Rechtsgrundsatz erhobene Anpassung des kirchlichen Organismus an den des Reiches nur konsequent fortgeführt wurde, für griechisches Denken also in der Bestimmung des 28. Kanons von 451 ebenso wenig eine prinzipielle Neuerung lag wie in Kanon 3 von 381.<sup>6</sup> Aber auch von seiten Roms ist gegen diesen Prozeß, soweit er die kirchlichen Metropolitan- und Obermetropolitanverbände (Provinzen und „Diözesen“) betraf, niemals Widerspruch laut geworden. Neu an dem fraglichen Kanon war i. w. lediglich dies, daß auch der Vorrang Roms analog dem Konstantinopels, also ebenfalls rein politisch, nämlich mit Roms politisch hervorragender Stellung als „Kaiserstadt“ und Herrin der Welt begründet wurde.

Unter den grundsätzlicheren Fragen, über die man mit dem Verf. gern in eine inhaltliche Diskussion einträte, sei 1. das methodologische Problem der beiden „Sichtweisen“ genannt: der rein historischen und der Betrachtung „von einer höheren Warte aus“ (S. 12), „mit den Augen des Glaubens“ (S. 82), die hinter dem „Hin und Her der Menschen . . . gleichsam zwischen den Zeilen die Gegenwart Christi in seiner Kirche bis zum Ende der Zeiten“ (S. 12) oder, wie mit Bossuet auch gesagt werden kann, „die Großartigkeit der katholischen Kirche“ (S. 82 i. Vgl. m. S. 81) wahrnimmt. Die – keineswegs zynisch, sondern durchaus ernstgemeinte – Frage ist: Wie macht man das? Wo jedenfalls in der bewegten, ja teilweise skandalösen Vorgeschichte und Geschichte von Ephesos und Chalkedon ist wirklich etwas von der „Großartigkeit der . . . Kirche“ zu Gesicht zu bekommen? Ist nicht das Äußerste, dessen man hier, ohne die radikal geschichtliche Sicht einfach zu verlassen und die Frage nach der „Realbilanz“ des Geschehenen völlig aus dem Auge zu verlieren,<sup>7</sup> ansichtig zu werden vermag, der „cursus verbi divini“? Doch mag es sein, daß über solche Fragen gegenwärtig eine Verständigung über die konfessionellen Grenzen hinweg nur schwer möglich ist.

Um so leichter müßte die Verständigung über eine 2., mit der ersten freilich zusammenhängende Frage fallen, die nach der Bedeutung der „außertheologischen Faktoren“ (S. 200 u. ö.), welche in Camelots Darstellung m. E. ungebührlich vernachlässigt worden sind<sup>8</sup> und eigentlich nur da ins Spiel gebracht werden, wo die Dinge nicht im Sinne Roms verliefen (s. bes. S. 201 ff. und 210 ff.). Allein: Ändern, um gleich auf das Wichtigste zu sprechen zu kommen, „Reichskirche“ und kaiserliches Kirchenregiment ihren Charakter je nachdem, ob sich das Imperium mit seiner Zwangsgewalt „zum Diener und Werkzeug des Glaubens“ (S. 212) machen läßt oder nicht? Gewiß entspricht das weithin der Sicht des reichskirchlichen Episkopats selbst einschließlich der römischen Bischöfe,<sup>9</sup> die sich auf die „libertas ecclesiae“ und schon gar auf die Gewissensfreiheit in der Regel nur im Falle des Konflikts zwischen Imperium und Sacerdotium besannen. Ein moderner Historiker aber müßte das Problem doch wohl tiefer anzupacken und damit zugleich den Blick darauf freizulegen versuchen, daß der „Pluralismus“, mit dem alle Kirchen, auch der nachkonziliare römische Katholizismus, nach dem Ende des „Konstantinischen Zeitalters“ zu leben haben, nicht nur eine – gelegentlich gewiß schwer erträgliche – Last, sondern auch ein Segen ist!

<sup>6</sup> Vgl. A. M. Ritter, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol (= FKDG 15), Göttingen 1965, S. 85 ff., bes. 93.

<sup>7</sup> Zu den Auseinandersetzungen über dies den Sinn kirchengeschichtlicher Arbeit überhaupt berührende Problem innerhalb der katholischen Theologie s. jetzt vor allem das von R. Kottje herausg. Heft „Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie?“, Trier 1970 (mit Beiträgen von N. Brox, E. Iserloh, H. Jedin, H. Lutz und P. Stockmeier).

<sup>8</sup> Der Verf. ist so sehr auf das rein Dogmengeschichtliche, auf die Nachzeichnung der theologischen Gedanken fixiert, daß er es z. B. unterläßt, auch nur die Frage zu stellen, warum der Kaiser in Chalkedon, anfänglich selbst im Gegensatz zu Leo und dessen Legaten, „Wert auf eine Lehrentscheidung“ legte (S. 141).

<sup>9</sup> Zu Leo s. P. Stockmeier, Leos I. des Großen Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik (= MThS I, 14), München 1959.

3. scheint mir in der Darstellung des Verf.s nicht genügend zur Geltung zu kommen, daß keineswegs nur die Theologie der Häretiker, eines Arelios oder eines Apollinaris (S. 23), auf „gewissen philosophischen Gedankengängen“ fußte (ebd.). Sondern auch die Kyrellen, auch das Dogma von Chalkedon setzt eine Metaphysik voraus, zu deren Nachvollzug es für uns, über den Zusammenbruch der über ein Jahrtausend abendländischer Geschichte gültig und wirksam gewesenen Synthese von Platonismus und Christentum hinweg, keinen unmittelbaren Zugang mehr gibt.<sup>10</sup> Das aber heißt, daß – wenigstens für die, die gerade um der „Erkenntnis der Gegenwart“ und der „richtigen Bestimmung der in der Zukunft liegenden Ziele und Aufgaben“ willen<sup>11</sup> am Erbe der Väter festhalten möchten – das altkirchliche Dogma zwar nicht einfach zum alten Eisen gehört, wohl aber als Herausforderung verstanden und angenommen werden muß, nichts Geringeres zu beabsichtigen und zu sagen als die altkirchlichen Theologen, soll nicht vom biblischen Zeugnis, dessen sachgemäße Auslegung das Dogma ja sein will, nur noch ein Trümmerhaufen zurückbleiben, es aber doch anders zu sagen.

Daß trotz aller dieser Fragen der positive Gesamteindruck bei der Lektüre dieses zweiten Bandes der „Geschichte der ökumenischen Konzilien“ überwiegt, ist neben der allenthalben spürbaren Sachkenntnis und Engagiertheit des Verf.s auch der ansprechenden Ausstattung des Bandes, der, soweit ich das zu beurteilen vermag, vorzüglichen oder doch wenigstens sehr gut lesbaren Übersetzung und nicht zuletzt dem auch hier beigefügten umfangreichen dokumentarischen Teil zuzuschreiben, welcher zahlreiche – überwiegend unzugängliche bzw. bisher noch nicht ins Deutsche übersetzte – Texte enthält, auf die man auch im akademischen Unterricht gern wird zurückgreifen wollen.

Göttingen

Adolf Martin Ritter

Césaire d'Arles: *Sermons au peuple*, 1. Teil, 1.–20. Rede (= Sources chrétiennes 175), Paris 1971. Lateinischer und französischer Text, Übersetzung und Anmerkungen von Frau Professorin Marie-José Delage, Smith College (USA), kart. 516 S., 67 \$

Die hohe Zahl – über 180 – der erst seit 30 Jahren in Sources chrétiennes neu edierten und übersetzten patristischen und mediäven Klassiker der Theologie beweist einen erfreulich wurzelgesunden Stamm von fleißigen Mitarbeitern und getreuen interessierten Lesern im französischen Sprachgebiet; im deutschen ist nichts diesem gleich. Die hier geschenkten Möglichkeiten sollten mehr genützt werden, einmal weil unsere Schüler schon besser französisch als lateinisch verstehen, zum weiteren von wichtigeren nicht eigens zu betonenden Gründen abgesehen, weil auch Autoren deutscher Herkunft, wie Anselm von Havelberg, Gertrud von Helfta, Rupert von Deutz, mustergültig herausgebracht sind.

Band 175 enthält die ersten 20 Reden des zu den Kirchenvätern zu zählenden Bischofs Cäsarius von Arles; voraus gehen die Prolegomena des Vorhabens, hier in 3 Bänden 80 Reden herauszubringen. Es wird versprochen (S. 506), in derselben Reihe alle weiteren überkommenen Reden, 238 an der Zahl, und auch die Vita Caesarii folgen zu lassen. Man konnte auf denkbar beste Vorarbeit zurückgreifen, denn der erste „Post-Mauriner“ unseres Jahrhunderts, Germain Morin, Mönch von Maredsous, aber jahrzehntelang in München arbeitend, als Emigrant in der Schweiz 1946 gestorben, in Einsiedeln begraben, hatte 50 Jahre Forschungsarbeit in diese seine Editio princeps gesteckt. Die 1. Auflage des Monumentalwerkes, 1937 in Maredsous gedruckt, verbrannte zu Beginn des Krieges bis auf wenige Exemplare.

<sup>10</sup> Zu einer mindestens analogen Problematik s. jetzt auch etwa das von B. Welte herausg. Bändchen „Zur Frühgeschichte der Christologie“ (= Quaestiones Disputatae 51), Freiburg 1970 (mit Beiträgen von H. Schlier, F. Mußner, F. Ricken und B. Welte).

<sup>11</sup> H. Rückert, Vorträge und Aufsätze zur historischen Theologie, Tübingen 1972, S. IX.