

## Buchbesprechungen

Wolfram KINZIG (Hg.), *Faith in Formulae. A Collection of Early Christian Creeds and Creed-related Texts*, 4 Bde., Oxford University Press, 2017.

Die Glaubensbekenntnisse gehören zu den grundlegenden Texten des Christentums und erfüllen seit jeher eine Vielzahl von Funktionen. Obwohl oft als sakrosankt angesehen, waren sie gar nicht so unantastbar: So die Erkenntnis, die beim ersten Blick in die Sammlung von Wolfram Kinzig ins Auge sticht. Die Glaubensbekenntnisse sind "nicht in Stein gemeißelt", eher ein "Baukastensystem" und "atmende, lebendige Texte". 25 Jahre lang arbeitete der Bonner Kirchenhistoriker an der in der Oxford University Press erschienenen Quellensammlung der frühchristlichen Glaubensbekenntnisse und Credo-bezogenen Texte, die in 4 Bänden 836 solche Texte auf über 2000 Seiten vorstellt: Wolfram Kinzig (Hg.), *Faith in Formulae. A Collection of Early Christian Creeds and Creed-related Texts*, 4 Bde, Oxford University Press, 2017 (vgl. Presseaussendung der Universität Bonn vom 27.06.2017: <https://www.uni-bonn.de/neues/164-2017> [abgerufen am 23.05.2020]). Schon der erste Satz bringt den Anspruch dieses Werks zur Sprache: Es sei als Ersatz zur *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln* von August und Ludwig Hahn gedacht und "an up-to-date reference tool for further studies on the creed" (Bd. I, S. VII). *Faith in Formulae* ist in erster Linie eine Quellensammlung – in Originalsprachen versehen mit englischer Übersetzung –, aber gleichzeitig eine Fundgrube der grundlegenden christlichen Texte, die kritisch editiert, zeitlich und geographisch eingeordnet und mit reichlich Literaturhinweisen versehen sind. Der Zeitrahmen reicht von den Anfängen des Christentums bis zum Tod Karls des Großen (die Grenze sieht Kinzig darin gerechtfertigt, dass im Zuge der karolingischen Reformen die Standardisierung der Liturgie im Westen stattfand, was freilich für ihn keine absolute Grenze darstellt und weitere Entwicklungen der Bekenntnisse nicht ausschließt. Für die Ostkirche lasse sich ein ähnlich markanter Punkt im 9. Jahrhundert nicht bestimmen).

Die Sammlung beginnt mit einer Einleitung, in der nicht nur die Prinzipien dieses Werks vorgestellt werden, sondern auch ein Überblick über die Geschichte der Glaubensbekenntnisse in den ersten acht Jahrhunderten der Kirchengeschichte geboten wird. Wolfram Kinzig beginnt mit der gar nicht so einfachen Frage, was überhaupt Glaubensbekenntnisse sind und gibt eine kurze Definition, die jedoch – wie er selbst anmerkt – nicht auf alle Credo-Texte zutrifft. Somit entschied er sich, in seine Sammlung Texte aufzunehmen, "that claim to be creeds (that is, they are referred to as *pistis/fides* or *symbolum (fidei)*) and/or use the verbs *pisteúein* or *credere* in order to denote central dogmatic tenets relating to God and the Trinity" (Bd. I, S. 2, kursiv im Original). "The present collection includes all confessions of faith and creeds from the emergence of Christianity until the death of Charlemagne in AD 814. For the purpose of this book those texts are considered to be 'creeds', and are therefore included that begin with the words 'I' or 'we believe/confess' or call themselves 'symbol', 'confession of faith', or simply 'faith'. The editor sees the time limit of AD 814 to be justified by the fact that the Carolingian renaissance brought about a

certain standardization of the Latin Mass in the West through the gradual Romanization of the liturgy under Pepin the Short and Charlemagne.” (Bd. I, S. 28). Nach einer kurzen Darstellung der Krisen, in denen deklaratorische Glaubensbekenntnisse entstanden sind, fragt Kinzig nach der Terminologie für die Credos: Im Osten wird es gewöhnlich als ἔκθεσις τῆς πίστεως, σύμβολον τῆς πίστεως, als πίστις oder μάθημα bezeichnet. Im Westen herrschen dagegen Bezeichnungen wie *fides*, *credulitas*, *confessio fidei* oder *symbolum* vor.

Da die Bedeutung des Wortes *Symbolum* nicht einfach zu bestimmen ist, listet Kinzig fünf Grundethymologien auf, die in *Explanaciones symboli* vorkommen, und in einem zweiten Schritt weitere Bedeutungen, welche bei den Kirchenvätern vorzufinden sind. Im weiteren Verlauf zeichnet er die Geschichte der Glaubensbekenntnisse nach, die alles andere als selbstverständlich ist: In den Anfängen des Christentums gab es schlicht und einfach keine ausformulierten Glaubensbekenntnisse, sondern nur kurze Zusammenfassungen der Grundsätze des christlichen Glaubens (*regula fidei/veritatis*) und die sog. Tauffragen. Die deklaratorischen Bekenntnisse entwickelten sich erst im Kontext der großen theologischen Kontroversen: der älteste solcher Texte ist das Glaubensbekenntnis des Arius von Alexandrien, das er Alexander von Alexandrien im Jahr 320 zuschickte. Das älteste synodale Glaubensbekenntnis stammt aus der Synode von Antiochien aus dem Jahr 324–325. Der Höhepunkt im Osten ist freilich das Nizäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis (381). In weiten Teilen des Westens kannte man dagegen bis zum 4. Jahrhundert keine geschriebenen Glaubensbekenntnisse: Dort kam es in einem spannenden Entstehungsprozess zur Herausbildung des sog. Apostolischen Glaubensbekenntnisses.

In diesen Prozessen oszillieren die Credos zwischen einer dogmatischen und einer liturgischen Funktion: als *interrogationes de fide* bei der Taufe selbst; als deklaratorisches Bekenntnis im Westen bei den Übergaberiten (*traditio/redditio symboli*); als dogmatische Texte (NC); als Texte, die in der Messfeier verwendet werden (NC). Den Überblick schließt Kinzig mit theologischen Anmerkungen zu der Frage “Wieso Credos?”, die sich zwischen dogmatischen Aussagen und soteriologischer Bedeutung bewegen: “It is God’s revelation in Christ, ‘who because of us humans and because of our salvation descended from the heavens’, which is at the centre of the creed. And it is our trust in the salvific significance of this revelation which is expressed in the words: ‘I believe’” (Bd. I, S. 18).

Im zweiten Teil seiner Einleitung stellt Kinzig überblicksartig die bisherigen Sammlungen der Glaubensbekenntnisse vor, deren Ursprünge schon im frühen Mittelalter liegen und die spätestens seit dem 17. Jahrhundert den primären Charakter einer Sammlung als Basis für weitere Forschungen annehmen. Kinzig schildert auch die Geschichte und die Prinzipien des Vorgängerwerkes zu seiner Sammlung, das von A. und L. Hahn zusammengestellt wurde und zur Grundlage für die Credo-Forschung geworden ist (Sammlungen von P. Schaff oder J. Pelikan erfreuen sich großer Popularität bei Seelsorgern, Theologen und Dogmenhistorikern, haben sich aber bei den Credo-Forschern nicht durchgesetzt). Was aber bringt Kinzigs Werk Neues? “[...] [W]hat is missing at present is a collection which allows easy access to the Greek and Latin texts through English translations, while at the same time catering to the needs of the specialist by providing a comprehensive and up-to-date choice of source texts in order to stimulate further research of the creeds. This is what the present volumes aim to supply” (Bd. I, S. 28).

Band I: Die Kriterien für die Auswahl der Texte in Kinzigs Sammlung sind vielfältig und werden klar dargelegt (vgl. Bd. I, S. 28–29). Die Quellensammlung beginnt mit den Credos im Alten Testament (Kapitel 2): Diese Zusammenstellung umfasst allerdings nur Dt 6,4 (Schma Jisrael) und Dt 26,5–11, denn wie Kinzig feststellt, herrscht unter Forschern der breite Konsens, dass es im Alten Testament keine Credos gibt: Das Schma Jisrael habe zwar eine ähnliche Funktion, entspreche jedoch nicht dem, was man gewöhnlich unter der Gattung der Glaubensbekenntnisse versteht. Dasselbe gilt für Dt 26,5–11, das in der Forschung lange als “kleines historisches Credo” bezeichnet wurde (vgl. Bd. I, S. 33). In Kapitel 3 sammelt Kinzig die Credo-ähnlichen Formeln des Neuen Testaments auf welche die späteren Credos anspielen oder die in der einschlägigen Sekundärliteratur behandelt werden (vgl. Bd. I, S. 35) und teilt diese in zwei Hauptkategorien auf: Der Glaube an Gott/an Christus und Bekenntnis zu/über Christus sowie Stellen, die sich auf Inhalte des Credos beziehen, wie z. B. Gottes Allmacht, Gott der Schöpfer, Christus als Sohn oder das Ewige Leben. In Kapitel 4 “Symbolum and its Meanings in the Early Church” stellt Kinzig die Zeugnisse für die Bedeutung des Wortes Symbolum und für andere Bezeichnungen für Credo vor: Zuerst (1) die Symbola in den Mysterienkulten, dann (2) beginnend mit Tertullian jene in der westlichen Kirche und schließlich (3) zwei Quellen aus dem Osten. Vor dem 5. Jahrhundert wurde das Wort “Symbol” im Osten nicht für Credos verwendet (vgl. Bd. I, S. 7). Gleichzeitig weist Kinzig darauf hin, dass seit Cyrill von Alexandrien und dem Konzil von Ephesus σύμβολον (τῆς) πίστεως für Credos verwendet wird. (vgl. Bd. I, S. 144). In Kapitel 5 sammelt Kinzig die indirekten und direkten Belege für die altkirchlichen Tauffragen (hier: 2.–3. Jahrhundert; die Fortsetzung folgt in Band IV). Auf die Tauffragen folgen in Kapitel 6 Quellen, welche die *regula fidei/veritatis* betreffen oder die sich auf die theologischen Inhalte der Glaubensregeln beziehen. Somit kann man in *Faith in Formulae* auch die ‚Vorstufen‘ oder die ersten Entwicklungsstadien der Glaubensbekenntnisse nachvollziehen. Dieser Teil erhebt allerdings keinen Anspruch auf Vollständigkeit (vgl. Bd. I, S. 165).

Der erste Band wird mit den östlichen Glaubensbekenntnissen, Credoformeln und Credo-bezogenen Texten vom 4.–9. Jahrhundert abgeschlossen (Kapitel 7). Dort werden Quellen vorgestellt, welche die Entwicklung der Glaubensbekenntnisse bis zum Konzil von Konstantinopel betreffen und somit die Debatten des 4. Jahrhunderts widerspiegeln, die ihren Gipfel in der Formulierung der zwei großen Credos von Nizäa und Konstantinopel finden. Für die Konzilienforscher sind hier die Paragraphen 135 und 184 von großer Bedeutung: §135 sammelt Berichte über arianische Glaubensbekenntnisse, die dem Konzil vorgelegt wurden; verschiedene Berichte über Konzilsverhandlungen, die sich auf die Abfassung und Bedeutung des nizänischen Credo beziehen; den griechischen Text des Glaubensbekenntnisses und seine Bezeugungen; lateinische Transkriptionen und Übersetzungen sowie die *Praefatio longa de Nicaeno concilio nec non de ecclesia Romana*, welche wahrscheinlich in Rom zwischen den Jahren 419 und 451 entstanden ist und die Bedeutung des Bekenntnisses von Nizäa für die römische Kirche unterstreicht. Der abschließende §184 dokumentiert Berichte über den Entstehungsverlauf des NC mit Zeugnissen von Gregor von Nazianz, Socrates, Sozomen und Theodoret, verschiedene Versionen des Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses sowie dessen frühere lateinische Transkriptionen und Übersetzungen.

Der zweite Band dieser Sammlung setzt dieses Kapitel fort und listet alle Credos und Credo-bezogenen Texte auf, die Bezug auf das Große Glaubensbekenntnis nehmen. Mit Kapitel 8 beginnt die Sammlung der westlichen Glaubensbekenntnisse, die in drei große Abschnitte geteilt ist: (1) Das römische Glaubensbekenntnis und alle weiteren, die darauf Bezug nehmen, (2) das Symbolum Quicumque [damit beginnt der dritte Band] und (3) weitere westliche Glaubensbekenntnisse.

Der dritte Band fährt mit einem absoluten Novum für Credo-Sammlungen fort: Kapitel 9, also die Paragraphen 530 bis 561, umfassen die kaiserlichen Edikte, welche auf das Glaubensbekenntnis Bezug nehmen. Ab §562 listet Kinzig die synodalen und bischöflichen Canones, Dekrete und weitere Credo-bezogene Texte.

In Band IV folgen Zeugnisse für Glaubensbekenntnisse in der Liturgie und im täglichen Leben zwischen dem 4. und 8. Jahrhundert (Kapitel 10). Der vierte Band beginnt somit mit der Fortsetzung der Tauffragen (4.–8. Jahrhundert). Dann listet Kinzig nichtliturgische Quellen auf, die das Glaubensbekenntnis bei der Taufe und im täglichen Leben erwähnen, sowie liturgische Bücher, welche Bezug auf das Credo in unterschiedlichen Kontexten nehmen. Abgeschlossen wird dieses Kapitel mit der Verwendung der Glaubensbekenntnisse in der Eucharistiefeier und in der Tagzeitenliturgie. Die Sammlung wird mit Kapitel 11, also mit den Credos in den karolingischen Reformen, abgeschlossen. Diesem Teil misst Kinzig eine besondere Bedeutung bei: Es sei nicht nur der Zeitpunkt, der eine Zäsur in der Geschichte der Glaubensbekenntnisse darstelle, sondern es sei durch die Forschungen von Susan Keefe auch deutlich geworden, “that Charlemagne’s attempt to clarify and unify the liturgy led to a spate of episcopal and synodal pronouncements and ruling on the creed as well as on its use in baptism and catechesis. In addition, Charlemagne was instrumental in enforcing the use of the filioque in the West. Therefore, it appeared to be reasonable to include the evidence for this era in a separate chapter [...]” (Bd. I, S. 30). So werden abschließend nicht nur die Glaubensbekenntnisse, sondern auch kirchliche und weltliche Gesetze und Dekrete sowie liturgische Quellen, die das Credo betreffen, abgedruckt. Als einen sehr sympathischen Abschluss bringt Kinzig Belege für die berühmten silbernen Tafeln mit dem Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis, die Leo III. ohne das Filioque vor den Gräbern der Apostel Petrus und Paulus anbringen ließ. Im Anhang kann man eine Synopse von *Faith in Formulae* und der Hahn-Ausgabe finden sowie hilfreiche Indices der biblischen Stellen, der antiken und mittelalterlichen Autoren, der Inskriptionen, Papyri, Ostraka, der hölzernen Schreibtafeln und Pergamente sowie der Manuskripte.

Zusammenfassend ist *Faith in Formulae* eine unerschöpfliche Fundgrube, die in erster Linie die Entwicklung der Glaubensbekenntnisse nachvollziehen lässt. Es ist auch eine Sammlung, die den wissenschaftlichen Standards der Gegenwart entspricht: Kinzig überprüfte viele Quellen in Manuskripten (wer sich selbst ein Bild machen will, kann viele dieser Texte dank der Angaben online überprüfen), nahm die (falls vorhanden) aktuellen kritischen Editionen als Grundlage seiner Texte und versah diese Sammlung mit der *lingua franca* unserer Tage. Ein großartiger Vorteil dieser Ausgabe besteht darin, dass sie zuallererst eine chronologische Sammlung von Quellen ist, die keinen systematisch-theologischen Anspruch erhebt und somit kein Narrativ aufbaut, sondern die Grundlage für weitere Forschungen bietet. Es bleibt zu hoffen, dass der Wunsch des Herausgebers in Erfüllung geht:

“May these volumes help to stimulate new research on the creed and contribute to greater ecumenical understanding and fellowship” (Bd. I, S. IX). Und dass die von ihm versprochene Monografie, welche die vollständige Darstellung der Geschichte der Glaubensbekenntnisse verspricht (Bd. I, S.VII und S.I), bald erscheint. Schließlich, dass die althehrwürdigen Texte zu neuem Leben erweckt werden, denn das Glaubenssymbol ist – nach Augustinus in *Sermo 59* – “*brevis numero verbum, gravis pondere sententiarum*: brief in the number of its words, great in the weight of its contents” (Faith in *Formulae* §636,c).

Piotr Kubasiak

Regensburg

Sandra LEUENBERGER-WENGER, *Das Konzil von Chalcedon und die Kirche: Konflikte und Normierungsprozesse im 5. und 6. Jahrhundert*, Leiden: Brill 2019 (= *Supplements to Vigiliae Christianae* 153). XVII + 617 pp.

In a well-paced and clear style, the author offers a thorough and consistent retelling of the historiography of the Council of Chalcedon. The book is organised in five chapters with a brief conclusion, followed by an extensive bibliography of cited works and indexes of names and of subjects. After the preface, which states that this is a slightly revised and abridged version of Leuenberger-Wenger’s habilitation thesis at the University of Zurich, the author included four maps which allow the reader to reflect about the spatial dynamics between the locations mentioned most often.

The first chapter presents the ecclesiastical and political background of the council and at the same time states the author’s theoretical framework and gives an overview of previous publication about the council. It claims that the council was the one event which made possible all fifth- and sixth-century church-politically-related changes and allowed them to be verbalised, rather than seeing it within a framework of continuous developments. Here the author also proposes that the development of monasticism, especially in the East, can only be understood from the perspective of its interaction with the imperial church.

The second chapter gathers from sources and recent scholarship information about the development of conciliar practices and documentation in Late Antiquity and the resources available to bishops and the personnel of the imperial chancellery. This sets the scene for the description of the sessions of the council in the next two chapters. This includes plenty of information on the various conflicts addressed in each session, several of which had been largely neglected in earlier scholarship. The author thus provides the most complete account of the Council in a modern language, since previous studies had hardly touched several of the later sessions and the amount of information the critical edition and translation of the acts could give was constrained by their formats.

The last chapter of almost 200 pages reads like a handbook of fifth- and sixth-century ecclesiastical and monastic conflicts in which the influence of the Council of Chalcedon can be seen at least in later texts about them. Church politics in each reign is briefly addressed, with considerable attention to the meetings organised under Justinian’s auspices but subsequent emperors are discussed in only three pages. The focus then turns to the doctrines and structures defended by several groups which developed a sustained resistance to

the council. Moving back and forth in time and space, the fast-paced narrative may present difficulties to a reader less familiar with patristic authors and the history of the early Byzantine empire. While each is shown to be part of a wide range of interlinked church-political changes, common church-political trends are not posited, but each is given its own place. The last sections are devoted to the increasing local authority of the patriarchates as revealed by their relation to Constantinople, and to drawing out the veneration of the victims of Chalcedonian persecution as martyrs as a common feature of antichalcedonian churches. The conclusion focuses on the closer relation between church and state in the East than in the West. It sums up the reception of the Chalcedonian creed as the central theological document in the West which alongside the conciliar canons remained open to various interpretations in the East, where it was more often employed to check the orthodoxy of monastic and church leaders.

The author clearly achieves her goal to show how various interests were brought forward during the council and afterwards so that the Chalcedonian decisions were perceived as foreign rather than as a consensus by many groups which increasingly distanced themselves from one another. It relies on a largely positivistic approach to ancient texts, which still prevails in conciliar studies. The argument establishes a consistent dialogue with some of the main German and English lines of research and should be read in conjunction with studies that prioritise other aspects of the conflict and decision-making processes. Nevertheless, the book leaves some important ancient and modern voices out. Those familiar enough with the period may be surprised at the omission of variant interpretations which would yield quite a different world picture and undermine the pivotal agency given to the Council of Chalcedon. Drawing out the wide range of interests and influences around the more prominent individuals and institutions, and also showing the extensive impact of actions and writings linked to the council, this book should be read by all interested in the Council of Chalcedon, imperial identity and the development of ecclesiastical institutions.

Luise Marion Frenkel

São Paulo

Wolfram BRANDES/Alexandra HASSE-UNGEHEUER/Hartmut LEPPIN (Hgg.) *Konzilien und kanonisches Recht in Spätantike und frühem Mittelalter – Aspekte konziliarer Entscheidungsfindung*, Berlin: De Gruyter, 2020. pp. 334

Le volume rassemble les contributions présentées à l'occasion du congrès des 5-7 octobre 2017, initialement programmé à la suite de la publication des Actes du Concile Nicée II (787) par Erich Lamberz. Il s'agit des articles de Panagiotis A. Agapitos (*Vom Dokument zum literarischen Werk*), Wolfram Brandes (*Die neue Edition der Akten des Nicaneum II und einige historische Probleme*) et Erich Lamberz lui-même (*Reflexionen des Editors*). Le contenu du présent volume est élargi aux conciles précédents, tenus aussi bien en Orient qu'en Occident, et inclut la période du Haut Moyen Âge. Les réflexions se développent autour des procédures adoptées lors des conciles, de leurs portée ecclésiale et politique et de la formulation des lois canoniques.

Dix contributions concernent les conciles tenus dans la partie orientale. Thomas Graumann (*Die Verschriftlichung synodaler Entscheidungen*) étudie la positivisation des décisions conciliaires. Le processus tient compte de la nature des décisions, dogmatiques ou disciplinaires et distingue entre la formulation des décisions et celle des canons. Quelques cas connus, comme le canon 28 du concile de Chalcédoine, éclairent les processus décisionnels, même si beaucoup d'inconnues demeurent. L'article souligne surtout les interactions entre oral et écrit dans le processus de formalisation : il n'existe pas en ce sens une méthode claire articulant les discussions, le procès verbal des réunions puis la rédaction de la décision finale. Dans tous les cas cependant, l'importance d'un texte écrit final semble décisive.

Christian Barthel (*Monastic Authority on Trial: The Synod of Latopolis*) étudie un synode dont on ne conserve pas de documents originaux, tenu en 346-47 en Égypte à Latopolis. Le peu d'indices dont on dispose permet cependant de mieux connaître les relations entre les premiers cercles de moines et les institutions de l'Église et de comprendre comment le synode a pu contribuer à résoudre les éventuels conflits.

Volker Menze (*Das Konzil als Instrument imperialer Politik*) étudie tout l'arrière-plan politique du concile de Chalcédoine de 451, que les controverses doctrinales ultérieures ne doivent pas masquer. Ainsi, la déposition de Dioscorus évêque d'Alexandrie et l'annulation du concile d'Ephèse de 449 relèvent davantage de considérations de pouvoir en Orient que de positions théologiques. Il s'agissait alors avant tout de consacrer la prééminence du siège de Constantinople sur celui d'Alexandrie. Chalcédoine introduit ainsi dans la liste des conciles œcuméniques le concile de Constantinople de 381, car les décisions juridiques de ce concile méconnu avaient déjà inauguré un tournant dans l'équilibre des patriarcats orientaux. Constantinople avait en effet limité la juridiction d'Alexandrie à la seule Égypte et fait de Constantinople le deuxième siège plus important après Rome.

Dans une étude fort détaillée, Philip Michael Forness (*Representing Lay Involvement in the Christological Controversis*) évalue le rôle des laïcs dans le processus de décision du synode de Constantinople de 518, tel qu'il fut présenté dans le texte des *Acclamations du peuple*. Les diverses phases de la réception de ce document (réception immédiate, puis dans les synodes régionaux de 518 à 519, et finalement au cours du synode de Constantinople de 536) montrent en fait que les laïcs ont perdu peu à peu en importance dans les prises de décision théologiques, qui ne sont plus présentées que comme des décisions du concile lui-même.

Maria Constantinou (*Synodal Decision-Making Based on Archived Material*) s'intéresse au synode *Endemousa* de Constantinople réuni en 536 pour examiner le cas du patriarche de Constantinople, Anthimus, déjà déposé, et ratifier au cours d'une cinquième session les condamnations de Sévère d'Antioche et Pierre d'Apamée. La structure des actes de ces sessions se révèle assez complexe, d'autant plus qu'il s'agit de procès réalisés en l'absence des accusés, mais montre que l'Église a déjà élaboré un système d'archive des documents.

Hartmut Leppin (*Zwischen Bekennerstolz und Konsensfindung*) montre comment la narration des conciles au VI<sup>e</sup> siècle est influencée par les conceptions et options doctrinales des auteurs. L'auteur analyse en particulier l'historiographie depuis le concile de Chalcédoine au règne de Mauricius (582-602) à travers la *Chronique* du Ps.-Zacharie de Mytilène, l'*Histoire* de Barhadbeschabba, Évagre le Scholastique et Jean d'Ephèse.

Heinz Ohme (*Konziliare Entscheidungsfindung und das Problem der Rezeption*) se penche sur le concile Quinisextum de 691/2, les raisons de sa convocation, ses décisions, son œuvre de systématisation des normes et certains motifs de sa non-réception à Rome. À ce premier groupe des études concentrés spécialement sur les synodes orientaux, il faut également ajouter les contributions de John Haldon (*Monastic politics and vested interest in the inter-iconoclastic years*) et de Kirill A. Maksimovic (*Die Synode von 843 als Wendepunkt in der Bekämpfung von Häresien in Bizanz: Der Fall des Synodikons der Orthodoxie*).

Quatre contributions sont concentrées sur l'Occident latin. Carola Föllner (*Die Irrelevanz der Eroberung*) étudie la structure de l'Église en Italie pendant les deux siècles qui suivirent la fin de l'Empire romain d'Occident. Au cours d'une période tant marquée par les changements géopolitiques dans la péninsule, les listes de participation des évêques de la péninsule aux 60 synodes italiens de la période fournissent quelques éléments qui permettent de conclure que les bouleversements politiques n'ont pas aussi grandement affecté la structure ecclésiale qu'on aurait pu le penser.

Florian Hartmann (*Auf dem Weg zur bischöflichen Dominanz?*) se demande quels sont les acteurs des conciles depuis celui de Francfort en 794 à celui de Paris en 829. Il semble que Charlemagne ait en effet non seulement supervisé les discussions, mais aussi déterminé les décisions du concile de 794, alors que l'influence impériale se fit beaucoup moins sentir au concile de Paris de 829 sous le règne de Louis le Pieux. L'auteur y voit là un changement important dans les relations entre le pouvoir impérial et les autorités ecclésiastiques.

Tim Geelharr (*Das christliche Volk in den lateinischen Konzilstexten*) s'intéresse aux occurrences de l'expression *populus christianus* dans les actes conciliaires au IX<sup>e</sup> siècle. La notion sert à unifier la société franque et s'imposer comme un moyen de promouvoir une solution pacifique des conflits politiques. Andreas Weckwerth (*Der Entstehungsprozess synodaler Kanones im Kontext westlicher Synoden*) étudie le processus de formalisation des décisions synodales en vue de leur publication et conservation.

Thierry Sol

Roma

Norman F SHEAD, *Scottish Episcopal Acta I: The Twelfth Century*, Woodbridge/Suffolk: Boydell & Brewer Ltd. 2016 (= *Scottish History Society*, 6<sup>th</sup> ser./Volume 10). LXXXV + 409 S.

Gewidmet ist der vorliegende Band G.W.S. Barrow, A.A.M. Duncan und D.E.R. Watt, drei in den vergangenen Jahren verstorbenen schottischen Historikern, die sich auf dem Feld der Kirchengeschichte ihres Landes große Verdienste erworben haben. Unausgesprochen wird damit die Messlatte für diese Publikation ziemlich hochgelegt, die jedoch von dem an der University of Glasgow forschenden Historiker Norman Shead erfolgreich gemeistert wird.

Der Band beginnt zunächst mit einer konzisen Einleitung, in der der Herausgeber den Episkopat im 12. Jahrhundert in die Gesamtentwicklung Schottlands einordnet, die als eine Epoche fortschreitender Abgrenzung zu England – im politischen wie im kirchlichen Sinne – charakterisiert werden kann. Sie zeigt darüber hinaus die Verankerung der Bischöfe in der



schottischen Gesellschaft, ihre Stellung innerhalb des Gesamtklerus, das Verhältnis zu den Klöstern und zu den weltlichen Großen, an vorderster Stelle zu den schottischen Königen. Darüber hinaus gibt es ein paar Hinweise auf das synodale Geschehen in Schottland sowie die Einbeziehung der schottischen Kirche in die Weltkirche durch die Teilnahme an Konzilien. Zum Schluss wendet sich Shead in seinem ausführlichen Einleitungsteil den Urkunden selbst zu, erklärt ihren diplomatischen Aufbau, geht auf Zeugenlisten, Daten und Lokalisierung von Orten ein und schließt mit knappen Bemerkungen zu Original und Kopie.

Insgesamt sind aus dem 12. Jahrhundert 259 bischöfliche Urkunden – mit deutlich ansteigender Frequenz in Richtung Ende des Jahrhunderts – überliefert, wobei das Gros der Urkunden auf die beiden Bischofssitze St. Andrews (145 Urkunden) und Glasgow (42 Urkunden) entfällt; der Rest verteilt sich auf sieben weitere Bistümer (Aberdeen, Brechin, Caithness, Dunblane, Dunkeld, Galloway und Moray). Dazu kommen Nachrichten über 136 weitere Urkunden, die zwar nicht mehr erhalten sind, deren Inhalt jedoch aus anderen Quellen erschlossen werden kann. Insgesamt ist die Zahl der überlieferten Urkunden damit vergleichsweise gering, etwa verglichen mit denen Englands, dessen Urkundenbestand aus dieser Epoche mehrere tausend Urkunden umfasst. Von hohen Verlusten muss daher ausgegangen werden, was sich auch an der sehr ungleichen Verteilung der überlieferten Urkunden auf die einzelnen Bistümer zeigt. Nichtsdestoweniger lässt der überlieferte Bestand erkennen, wie sich die schottischen Bistümer im 12. Jahrhundert entwickelten.

An der Edition der einzelnen Urkunden gibt es nichts auszusetzen: Nach einem kurzen Regest, der dem Leser eine rasche Übersicht und Einordnung der Quelle ermöglicht, folgen Angaben zur zugrundeliegenden Originalquelle, ihrem Fundort sowie zu weiteren Drucken. Darauf schließt sich mit dem Abdruck der Urkunde das Kernstück dieser Edition an, ergänzt durch Hinweise zum Text und schließlich kurze Notizen zu Auffälligkeiten der Urkunden, zu dort erwähnten Personen etc.

Ein Glossar von einigen in den Urkunden verwendeten Fachbegriffen zu bestimmten Personengruppen, Besitztümern und Abgaben ist überaus hilfreich. Abschließend bietet der Band zwei sorgfältig erarbeitete Indizes, einen für Personen und Orte, einen für Sachen, die dem Rez. bereits gute Dienst erweisen konnten.

Dieser erste Band schottischer Bischofsurkunden umfasst mit dem 12. Jahrhundert den Zeitraum, in dem sich die schottische Kirche mit der Konstituierung der einzelnen Diözesen sowie mit ersten Ansätzen zum Aufbau von Domkapiteln zunehmend strukturell verfestigt. Auch die synodale bzw. konziliare Tätigkeit nimmt sichtbar zu. Höhepunkt sind für den vorliegenden Zeitraum zweifelsohne die beiden Legatenkonzilien von 1177 und 1180. Als Legatenkonzilien sind sie ein sichtbares Zeichen steigenden Kontaktes und zunehmender Kommunikation zwischen der Peripherie des fernen Schottlands mit Papst und Kurie und weisen auf die immer stärkere Verankerung Schottlands im Rahmen der römischen Kirche hin. Da die schottische Kirche aber bis ins späte 15. Jahrhundert keine Metropolitanstruktur aufbauen konnte, sondern den Päpsten direkt unterstellt war, war der päpstliche Rückhalt von zentraler Bedeutung in ihrer Ablösung aus dem Jurisdiktionsbereich der englischen Metropole York, ein Prozess, der schon in den Konzilien seit dem 12. Jahrhundert seine Spuren hinterlassen hat.

Der Beginn der schottischen Provinzialsynoden setzte allerdings erst nach dem Vierten Lateranense (1215) ein, auch dies ein Zeichen für die zunehmende Einbindung der schottischen Kirche in die Gesamtkirche. Diese Versammlungen werden damit erst in den Folgebänden Spuren hinterlassen, auf deren Erscheinen man mit Spannung warten darf. Der angekündigte zweite Band der Reihe wird die ersten vier Jahrzehnte des 13. Jahrhunderts umfassen und hoffentlich manche Lücke in unserer Kenntnis der frühen Provinzialsynoden schließen können.

Ansgar Frenken

Ulm

CATAFAU, Aymat – JASPERT, Nikolas – WETZSTEIN, Thomas (Hg.): *Perpignan 1415. Un sommet européen à l'époque du Grand Schisme d'Occident*, Münster: LIT Verlag 2018 [= Geschichte und Kultur der Iberischen Welt 15]. 678 pp.

TORRA, Alberto (Ed.), *Acta Negotii Perpiniani. Documentos del Archivo de la Corona de Aragón referentes al encuentro de Perpiñán del año 1415*, Münster: LIT Verlag 2017 [= Geschichte und Kultur der Iberischen Welt 12]. 422 pp.

Der vorliegende Tagungsband vereint neben einem Einführungsaufsatz insgesamt 23 Beiträge, die im Herbst 2015 auf der gleichnamigen, international prominent besetzten Tagung „Perpignan 1415. Un sommet européen à l'époque du Grand Schisme d'Occident“ in der Pyrenäenstadt vorgetragen und diskutiert wurden. Pünktlich zur 600-Jahrfeier rückte damit ein Ereignis in den Fokus der Forschung – heute würde man wohl von einem Gipfeltreffen sprechen –, auf dem die beiden Könige Sigmund und Ferdinand, Gesandte des Konstanzer Konzils sowie Papst Benedikt XIII. zusammentrafen, um das Große Abendländische Schisma endgültig zu einem Abschluss zu bringen.

Dass dieses Herrschertreffen am Fuß der Pyrenäen in der einschlägigen internationalen Forschung bislang nicht wahrgenommen worden wäre, kann jedoch spätestens seit der vor einem Jahrhundert erschienenen Quellenedition der „Acta concilii Constantiensis“ kaum ernsthaft behauptet werden. Allerdings beeinträchtigte ein eklatanter Quellenmangel eine intensivere Beschäftigung mit diesem Gipfeltreffen und führte tendenziell zu einer Unterschätzung seiner Bedeutung für die Überwindung des Schismas. Zuletzt hatte indes der Heidelberger Mediävist und Spezialist für die Erforschung des iberischen Raums Nikolas Jaspert größere Aufmerksamkeit auf jene Versammlung gelenkt, als er den Begriff eines „Konzil[s] von Konstanz-Perpignan“ prägte und damit das Treffen in Perpignan in seiner Bedeutung für die Überwindung des Schismas deutlich aufwertete. Zusammen mit dem in Perpignan lehrenden Aymat Catafau und Thomas Wetzstein von der Universität Eichstätt organisierte er die Tagung am Ort des historischen Geschehens, deren Vorträge dem hier zu besprechenden Band zugrunde liegen, und teilte sich mit den beiden zuvor Genannten die Arbeit als Herausgeber.

In ihrem programmatischen Einleitungsbeitrag *The Meeting of Perpignan (1415). Approaches to an Underestimated Event* weisen die drei Herausgeber bereits in der Überschrift

einmal mehr auf den Umstand der verbreiteten Nicht-zur-Kennntnisnahme hin und benennen drei Themenfelder (“conciliar history, the history of diplomacy and the history of political meetings in urban settings”), mit denen der Forschungsgegenstand in seiner ganzen Breite erschlossen werden soll. Dass diese anspruchsvolle Zielvorgabe eingelöst werden konnte, daran dürfte nach kritischer Lektüre des Bandes kein Zweifel bestehen.

An den Anfang sei zunächst der instruktive Beitrag *La laboriosa preparación de las vistas de Perpignan* von Alberto Torra gestellt. Darin gelingt es dem Autor anhand seiner vielen Quellenfunde (vgl. dazu unten), den bislang nur lückenhaft bekannten Vorbereitungsprozess auf das Gipfeltreffen zwischen den Königen Sigmund und Ferdinand sowie Papst Benedikt XIII. und dessen Verzögerungen und Umplanungen um zahlreiche Details vor allem aus Aragoneseer Sicht zu ergänzen. Nicht zuletzt schafft er es, mehr Licht in die genaue Datierung der Verlagerung des ursprünglich in Nizza geplanten Gipfels in die alte Hauptstadt des Königreichs Mallorca zu bringen. Offenbar hat die Quellenlage aber für die Hintergründe der schwierigen Verhandlungen, die nicht nur durch Ferdinands Krankheit verkompliziert wurden, wenig hergegeben. Einige der ‚Leerstellen‘ konnte immerhin Gerald Schwedler, auf den später noch eingegangen wird, füllen.

Mit einigen Überlegungen zum Stellenwert dieses Treffens im Vergleich zum Konstanzer Konzil, zur Frage nach der Wahl des Orts sowie dem Anteil, den die Könige Sigmund und Ferdinand sowie Benedikt XIII. an diesem Treffen hatten, präzisiert Martin Kintzinger (*La rencontre de Perpignan et la politique extérieure de l'Empereur Sigismond*) die Einordnung und zugleich die Bedeutung dieses Gipfels. Anschließend benennt er vier charakteristische Merkmale, die die Außenpolitik des römischen Königs entscheidend bestimmten. Dass Sigmund die aus diplomatiegeschichtlicher Perspektive betrachtet eher veraltete Form der persönlichen Zusammenkunft suchte, erscheint Kintzinger auch deshalb eine sinnvolle Option, weil der römische König seine bekanntermaßen vorhandenen kommunikativen Fähigkeiten dadurch besonders effektiv einsetzen konnte. Gemeinsam mit dem katalanisch-aragonesischen Herrscher legte er jedenfalls die entscheidende Grundlage für den späteren Erfolg in Konstanz, i.e. für die Wahl eines einzigen und unangezweifelten Papstes.

Auch Thomas Wetzstein untersucht in seinem detaillierten Beitrag *Sigismond de Luxembourg – un empereur envoyé du concile?* die vom Luxemburger in Perpignan eingenommene Rolle und Funktion und bettet diese in eine systematische Analyse von Rollenerwartungen und Handlungsspielräumen ein. Auf der jetzt erweiterten Quellenbasis und bei einer nochmaligen gründlichen Überprüfung aller Quellen gelingt es Wetzstein, ältere Forschungsansichten in Teilen zu revidieren. Zunächst beschäftigt er sich mit den protokollarischen und rechtlichen Voraussetzungen (römischer König, designerter Kaiser), auf die sich Sigmund stützen konnte, und konstatiert die latente Unsicherheit bei den Verhandlungspartnern hinsichtlich seines ‚imperialen Status‘. Gerade von spanischer Seite wurden damit verknüpfte Ansprüche und Erwartungen kategorisch zurückgewiesen. Demgegenüber betont Wetzstein Sigmunds Stellung als *advocatus et defensor* der Kirche, auf die gestützt der römische König größere, da nicht strikt fixierte Spielräume nutzen konnte. Wetzstein kann zeigen, wie die Bedeutung Sigmunds für den konziliaren Prozess seit dem Zeitpunkt der Konzilseinberufung 1413 stetig zunimmt. Weiter verfolgt er die Entwicklung von Sigmunds Rolle bis hin zum Gipfel in Perpignan. Nach diesem ‚Höhepunkt‘

nimmt die Bedeutung des Luxemburgers allerdings – umgekehrt zur Rolle der Konzilsge-sandten – ab. An der juristischen Ausarbeitung der *Capitula Narbonensia* ist sein Anteil marginal, wobei die Quellenlage für diesen Zeitraum deutlich schlechter ist. Ungeklärt bleibt die genaue Beauftragung des Königs und seine Verhandlungsvollmacht seitens des Konzils für Perpignan. Auch sein Auftreten und Verhandeln, ob allein oder mit Konzilsde-legierten, macht dies nicht eindeutig klar. Zusammenfassend lässt sich aber festhalten, dass der römische König sich jedenfalls selbst als einen Gesandten des Konzils betrachtete (vgl. auch Müller-Schauenburg, S. 573).

Unter Heranziehung der überlieferten Berichte nimmt Gerald Schwedler (*Perpignan 1415. Union of Monarchs for the Union of the Church. Diplomatic ceremony between politics and protocol*) eine genaue Untersuchung der ersten und zugleich hochzeremoniellen Begegnung zwischen Sigmund und Benedikt am 21. September 1415 vor. In der mikroskopisch genauen Analyse gelingt es ihm, die Brisanz des Gipfeltreffens an diesem Zusammentreffen der beiden Kontrahenten als einem Schlüsselmoment des gesamten Geschehens zu verdeutlichen. Dieses ist dadurch gekennzeichnet, dass beide ihrem Gegenüber die gebührende Ehre erweisen, zugleich aber alles zu vermeiden suchen, was für die weiteren Verhandlungen eine Vorbelastung darstellen könnte. Der Umgang miteinander zeigt ein vorsichtiges Ab-tasten, zugleich ein sorgfältiges Vermeiden jedes *Fauxpas*. Die Details machen aber auch deutlich, dass das Treffen bis ins kleinste Detail vorbereitet war. Nichts war dem Zufall überlassen, es sollte kein Raum für Fehlinterpretationen aufkommen, keine Ansprüche durften anerkannt werden, die später zu einer Belastung werden konnten. Die sorgfältige Beschreibung und Interpretation vermitteln dem Leser ein gutes Bild von der Glätte des diplomatischen Parketts. An der genauen exemplarischen Analyse dieses Treffens kann man ermes-sen, was moderne Diplomatiegeschichte zu leisten imstande ist.

In einem zweiten Abschnitt beleuchtet Schwedler die Akteure, die an der Vorbereitung des Gipfels von Perpignan beteiligt waren, und zeigt ‚den komplexen Mechanismus von Kommunikation und Informationstransfer‘ (S. 460) in diesem Prozess, dessen Anfänge wohl bis zum Beginn des Jahres 1414 zurückreichen. Dabei lässt sich gut verfolgen, mit welchen taktischen Finten gearbeitet wurde, wie bewusst Verhandlungen in die Länge gezogen wurden, um Zeit zu gewinnen und die eigene Verhandlungsposition zu stärken, und wie beide Seiten versuchen, das Gegenüber zu Zugeständnissen zu verleiten. Und wie so oft geht es auch um Rang und Prestige. Schwedlers Schlussfolgerungen, dass das ritualisierte Zere-moniell beim Treffen von Papst und römischem König zielführend für die Union gewesen sei (S. 477), muss man nicht zwingend teilen. Es wäre eine Überbewertung der Begegnung, die nur ein Detail in einer Reihe von Akten ist – wenn auch ein unbestritten wichtiges. Letztlich ist Sigmund in seinem Ziel, das Schisma zu beenden, erfolgreich gewesen; Benedikt stand auf verlorenem Posten. Ebenso scheint es fragwürdig und in der Sache verkürzt, die Unterzeichnung der *Capitula Narbonensia* durch Ferdinand als Fehlschlag für Sig-munds Einsatz zu interpretieren (ebd.). Was der römische König sich von der direkten Begegnung mit dem Papst versprochen hat, das dürfte sich aus der zeremoniellen Gestaltung der direkten Begegnungen nicht so einfach herauslesen lassen. Das entscheidende Maß Pragmatismus, das den Konzilsvätern in Konstanz immer wieder nachgesagt wird und

ihnen letztlich Handlungs- und Gestaltungsräume gab, lässt sich auch auf Sigmund übertragen, wenn es darum ging, eine Lösung nahezu unlösbarer Probleme herbeizuführen.

Gut schließt sich an Schwedlers Mikroanalyse der Überblicksbeitrag von Hélène Millet (*Perpignan 1415. Pourquoi une rencontre entre Sigismond et Beno t XIII?*) an, in dem sie zeitlich weitausholend die Geschichte des Schismas und die Rolle Benedikts darin in wenigen, aber umso anschaulicheren Strichen skizziert.

Die Rolle, die der Papst bei den Verhandlungen eingenommen hat, lotet Britta Müller-Schauenburg (*Perpignan 1415. The negotiations and the role of Benedict XIII*) genauer aus. Dabei analysiert sie unter den Aspekten Geographie, Gelehrsamkeit und Papsttum die Grundlagen und Voraussetzungen seiner Verhandlungsposition. Insbesondere seine Vertrautheit mit dem kirchlichen Recht ließen Benedikt Vorstellungen entwickeln und Vorschläge machen, die man laut der Autorin nicht einfach als unrealistisch abtun sollte – mit Blick auf die Historiographie könnte man ergänzen: auch nicht als Altersstarrsinn. In der damaligen Situation traf die Position des Papstes allerdings bei den beiden beteiligten Königen auf wenig Gegenliebe, da Benedikt an einer Verhandlungslösung, die seinen Rücktritt miteinschloss, kein wirkliches Interesse hatte und von seinem Selbstverständnis auch nicht darin einwilligen konnte. Spätestens mit seiner Abreise am 13. November war seine aktive Rolle beendet. Als Leser hätte man sich gewünscht, dass Müller-Schauenburg Benedikts Strategie des Beharrens auf kanonistischen Argumenten und sein Selbstverständnis als einzig legitimer Papst stärker untersucht hätte. Ob man die Haltung Benedikts so positiv bewerten sollte, wie die Autorin es tut, bleibt letztlich wohl auch eine Frage der eigenen Einstellung. Ihren Ausführungen lässt sich aber einiges entgegenhalten, für künftige Diskussionen ist somit gesorgt. Da Benedikt jedenfalls nicht bereit war, sich der Realität zu stellen, waren der Abbruch der Verhandlungen und seine plötzliche Abreise letztlich nur konsequent.

Überblickt man die Forschungsliteratur, so richtete sich das Interesse an dem Gipfel von Perpignan vorwiegend auf die Hauptakteure und ihre Interaktion. Dass am Fuße der Pyrenäen Personen im unteren vierstelligen Bereich aufeinandertrafen, bildete nur den weiteren Rahmen des Gipfeltreffens, der bislang weitgehend im Schatten geblieben war. Eine Reihe von Beiträgen versucht hier mehr Licht ins Dunkle zu bringen. Jasmin Hauck (*La nomination des d el egu es auprès du pape Beno t XIII, 1415*) beschäftigt sich zunächst mit der Zusammensetzung der Konzilsgesandtschaft, die Sigmund zum Gipfeltreffen begleitete und ihn dort unterstützte. Hauck kann zeigen, dass die Delegation – ihre Zahl ist nicht ganz eindeutig zu bestimmen (vgl. dazu H. Millet, S. 500 Anm. 9; zum Teil auch andere Angaben im Band) – die verschiedenen Gruppen und Interessen widerspiegelte, die in Konstanz das Konzilsgeschehen beeinflussten, aber auch persönliche Eignung und Erfahrung berücksichtigte. Auf die Sonderinteressen der französischen Gesandten geht Hauck ebenfalls ein (vgl. dazu auch den Beitrag von K. Oschema). Ein kleiner Wermutstropfen ist die nicht immer aktuelle Literatur in ihrem Beitrag, bspw. zu dem dänischen Bischof Peder Lykke.

Insbesondere die geistlichen Vertreter Arag ons werden von Germ an Navarro Espinach ins Zentrum seines Beitrags *La representaci on aragonesa en Perpi nan* gerückt, wobei er über eine Nennung von Namen leider kaum hinauskommt. Worin ihre spezifische Funktion als Diplomaten bestanden hat, bleibt unklar. Ganz anders der Beitrag von Nikolas Jaspert

(*Courtly and Commercial Mobility: The Meeting of Perpignan (1415) and its Effects*). “The journey undertaken by King Sigismund in 1415 to resolve the Schism thus had consequences that extended far beyond the field of Conciliar and Church History”, so lautet das von ihm gezogene Resümee. In seinem Beitrag analysiert der Heidelberger Mediävist zunächst die Zusammensetzung des vielleicht tausendköpfigen Gefolges, das mit dem römischen König nach Perpignan gezogen war, und stellt Überlegungen zu Rolle und Funktion einzelner Begleiter für Sigmunds Unionsvorhaben an. Dabei fällt auf, dass viele Begleiter Sigmunds aus dem osteuropäischen Raum stammten, was in der gängigen Literatur kaum beachtet wird. Darüber hinaus beschäftigt sich Jaspert mit den Auswirkungen der Herrscherbegegnung von 1415 und zeigt, dass schon zuvor, verstärkt aber hinterher sich die Kontakte zwischen Zentral- und Osteuropa einerseits und der iberischen Halbinsel andererseits verdichteten. Zurecht bezeichnet er den Gipfel von 1415 als die bis dahin bedeutendste Begegnung zwischen Bewohnern der iberischen Königreiche und Zentraleuropa. Kaufleute und Handwerker fanden den Weg nach Spanien ebenso wie – oftmals adlige – Reisende, die nach Santiago pilgerten oder sich dem Kampf gegen die Muslime anschlossen. Als symbolisches Zeichen der Verbundenheit der beiden Könige und ihres gemeinsamen Ziels weist Jaspert auf die Aufnahme maßgeblicher Begleiter Sigmunds in den von Ferdinand gestifteten Orden de la Jarra hin, wie umgekehrt wichtige Vertreter der spanischen Seite in den ungarischen Drachenorden aufgenommen wurden. Über den Tag hinaus konnten so Verbindungen geknüpft werden, die für längere Dauer angelegt waren.

Einen nicht zuletzt aufgrund der verbesserten Quellenlage deutlichen Forschungsschritt markiert auch der Beitrag von Ana Echevarría (*La perspectiva castellana en las vistas de Perpiñán*), in dem es der Autorin gelingt, mehr Licht in die schwierigen politischen Verhältnisse Kastiliens während der Minderjährigkeit Juans II. zu bringen. Der Beitrag zeigt die Probleme, die daraus resultierten, dass Ferdinand (als *[cor]regente* des Königreichs Kastilien) für sich in Anspruch nahm, für das zentralspanische Königreich zu sprechen, was aber nicht in Einklang mit seiner Schwägerin, Catalina de Lancaster, und dem *consejo real* geschah. Dies erklärt auch die Schwierigkeiten bei der späteren Umsetzung der wiedergewonnenen Union in Kastilien. Unterschiedlich wird dagegen die Rolle beurteilt, die der Erzbischof von Toledo, Sancho de Rojas – eine Schlüsselfigur beim späteren Obödienenzug Kastiliens – in dem entscheidenden Moment der Neuorientierung Kastiliens in Richtung Konstanzer Konzil und Martin V. spielte und auf welcher Seite er sich positionierte (Echevarría, S. 161, 165f. vs. Navarro Espinach, S. 180, 184 [mit schwachen Belegen]).

Eine Reihe weiterer Beiträge – Klaus Oschema (zu Frankreich), Emmanuel Johans (zu Foix und Armagnac), David Ditchburn (zu Schottland), Anne Curry (zu England), Eloisa Ramírez Vaquero (zu Navarra) – beschäftigen sich mit den verschiedenen nationalen Blickwinkeln und Interessenlagen hinsichtlich des Perpignaner Gipfels und geben vielfältige Informationen zu den oftmals etwas stiefmütterlich behandelten Gesandtschaften einzelner Nationen, ihrer Zusammensetzung sowie wichtigen Akteuren.

Andere Beiträge beschäftigen sich mit Valencia, freilich ohne für die einleitend genannten Schwerpunkte wesentliche Hinweise zu geben, mit Narbonne sowie mit Perpignan –

d.h. mit der Stadt des Gipfels selbst, mit ihrer politischen, ökonomischen und sozialen Situation sowie mit Kunst und Musik zu dieser Zeit – und runden damit das Bild des Ereignisses ‚Perpignan 1415‘ im Sinne einer gelungenen Einrahmung ab.

Ein eher marginaler Schönheitsfehler sind die in einzelnen Beiträgen gehäuften ‚kreativen‘ Worttrennungen, die den Lesefluss unnötig behindern. Ein sorgfältig gemachter Personen- und Ortsindex beschließt einen Band, der sicher dazu beitragen wird, das Geschehen in Perpignan 1415 verstärkt wahrnehmen zu lassen und neu einzuordnen. Zweifelsohne stellt das Zusammentreffen der drei gekrönten Häupter in Perpignan im Herbst 1415 eine wichtige, ja zentrale Etappe auf dem Weg zur Beendigung des Schismas und einen entscheidenden Schlüssel dafür dar. Superlative wie z.B.: „Maybe Europe would have become another Europe without this meeting being located in Perpignan ...“ (Müller-Schauenburg, S. 569) braucht es deshalb nicht. Ob nach all dem eine Notwendigkeit zur Erweiterung der Begrifflichkeit für das ‚Constantiense‘ besteht, ist sicher eine Frage des Standpunkts. Sie darf aber angezweifelt werden, beruht sie doch auf einer tendenziellen Fehleinschätzung der Ereignisse in Perpignan. Mit gleicher Berechtigung stände mit den Verhandlungen zwischen Johannes XXIII. und Sigmund zu Lodi 1413 womöglich ein weiterer potentieller Anwärter vor der Tür. Entscheidender ist jedoch, dass in der Pyrenäenstadt kein Konzil im Primärverständnis einer kirchlichen Versammlung gefeiert wurde – der religiöse Rahmen bleibt alles in allem bescheiden –, sondern ein politisches Ereignis von übergeordneter Bedeutung stattfand.

Dieses Ereignis auf eine breitere und zuverlässigere Quellengrundlage gestellt (A. Torra [dazu unten], bereits eingearbeitet in den Beiträgen von Jaspert, Echevarría, Schwedler und Wetzstein) und aus vielen verschiedenen Blickwinkeln beleuchtet zu haben, ist das unbestreitbare Verdienst dieses voluminösen Tagungsbandes, an dessen Ergebnissen eine künftige Beschäftigung mit dem Konstanzer Konzil nicht vorbeigehen kann. Deutlich werden bei der Lektüre zudem neue und differenzierende Interpretationsansätze, die die weitere Forschung befruchten können, gleichwohl aber auch einzelne offen gebliebene Fragen, insbesondere zu König Ferdinand: Was veranlasste ihn zum Seitenwechsel und zu welchem Zeitpunkt lässt sich diese Kehrtwende ansetzen? Leider ist auch über seine Rolle während der Verhandlungen als Vertreter zweier Königreiche (Krone Aragon, Kastilien; vgl. dazu den instruktiven Beitrag von A. Echevarría) und sein Agieren wenig zu erfahren. Nicht zuletzt bietet dieser Band aber auch für die Beziehungen zwischen Mitteleuropa und der iberischen Welt viel Neues.

Ein Meilenstein für die Erforschung dieses Gipfeltreffens in Perpignan ist in jedem Fall der von Alberto Torra herausgegebene und bearbeitete Quellenband, der den schönen wie zu treffenden Titel „Acta Negotii Perpiniiani“ trägt. Man kann den Herausgebern der Reihe „Geschichte und Kultur der Iberischen Welt“ nur danken, dass sie bereit waren, diesen Band in ihre Reihe aufzunehmen. Und es dürfte auch nicht verwegen sein, diesen Band in eine Reihe mit den „Acta Concilii Constantiensis“ zu stellen, jenem bahnbrechenden Quellenwerk Heinrich Finkes, das vor einem guten Jahrhundert den Blick der deutschen Historiographie und insbesondere der Kirchengeschichtsforschung auf die iberische Halbinsel lenkte. Was Sorgfalt und Genauigkeit angeht, übertrifft es dieses Werk sogar, denn Torra,

Mediävist und langjähriger Mitarbeiter am Archivo de la Corona de Aragón (ACA) in Barcelona, gibt einen nahezu umfassenden Überblick über den gesamten Quellenbestand des ACA, soweit sich dieser im weitesten Sinn auf das Ereignis von Perpignan und seine Vorgeschichte bezieht. Einige der nicht wenigen Leerstellen, die im Vorfeld des Zusammenstreffens in Perpignan im Herbst 1415 die Historiographie immer wieder beschäftigt haben, lassen sich auf der Grundlage der neuen Edition füllen, beispielsweise die Frage nach dem Ort des Zusammenstreffens, dem Zeitpunkt dieser Entscheidung etc. Sichtbar werden durch den dokumentierten Briefwechsel die politischen Entscheidungsträger der Krone Aragons ebenso wie der Kreis der Personen, die Ferdinand und später auch seinem Sohn und Nachfolger Alfons zuarbeiteten und ihn unterstützten. Nicht zuletzt lässt sich darüber auch das Gewicht der einzelnen später nach Konstanz gehenden Gesandten besser einschätzen. Aus dem aufbereiteten Quellenmaterial schält sich überdies immer deutlicher die Position König Ferdinands im Unionsprozess heraus, die ihn aus der engen Kooperation mit Benedikt heraustreten und zu einem zunehmend eigenständiger werdenden Akteur werden ließ. Zu hoffen bleibt, dass dieses Forschungsdesiderat demnächst eine kompetente Aufarbeitung erfahren wird. – Die einzelnen Stücke, insgesamt 317 Nummern, reichen vom 24. September 1414 bis zum 18. Dezember 1415. Nicht nur quantitativ ist dies eine Großtat: Vor allem aber werden sie nun komplett abgedruckt und mit allen notwendigen Anmerkungen versehen, wie dies von einer modernen Edition erwartet werden darf. Wer das Barcelonenser Archiv kennt, kann ermessen, welche mühevoll und entsagungsreiche Arbeit hinter diesem Werk steht. Torra verzichtet konsequent auf die berüchtigten wie unsäglichen drei Auslassungspunkte, die sich in der Quellensammlung Finkes immer wieder finden, sowie die oft vagen Fundangaben („Aus dem Kronarchiv Barcelona“), die ein Aufspüren der originalen Vorlagen äußerst mühevoll gestalten, sofern dies überhaupt noch möglich ist. Ein sorgfältig gemachtes Orts- und Personenverzeichnis am Ende (S. 405-421) dürfte dem Forscher überdies gute Dienste leisten. Man kann dem Bearbeiter zu diesem Wurf, dem die langjährige Kärnerarbeit kaum mehr anzusehen ist, nur gratulieren.

Ansgar Frenken

Ulm

GIOVANNI DELLA CASA, *Corrispondenza con i legati al Concilio di Trento (1544-1549)*, edizione e commento a cura di Monica MARCHI, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura 2020 (= Biblioteca italiana testi e studi 16). 304 pp.

Il presente volume di Monica Marchi offre l'edizione del manoscritto Vat.lat. 14830 della Biblioteca Apostolica Vaticana, che conserva materiali epistolari provenienti dalle carte personali di Giovanni Della Casa e databili alla seconda metà degli anni Quaranta del Cinquecento. In particolare, il codice si compone di un registro di minute del prelado e poeta – in quel momento nunzio apostolico a Venezia – ai cardinali Marcello Cervini e Giovanni Maria Cocchi Del Monte, legati al concilio di Trento, oltre agli originali delle responsive di questi ultimi. Maggiori informazioni sulla struttura e la storia del manoscritto vaticano si possono trovare nell'introduzione della curatrice (pp. 9–32) e in un recente saggio di Irene Tani (*Sulla corrispondenza tra Giovanni Della Casa e i legati pontifici al Concilio di Trento:*



*fisionomia del codice Vat.lat. 14830*, in: Atti e Memorie dell'Arcadia 9 [2020] 23–46): entrambi gli studi concordano sul fatto che l'unità documentaria non possa essere ritenuta una raccolta pensata per la pubblicazione a stampa. In appendice all'edizione (pp. 269–281) vengono poi pubblicate ulteriori nove lettere tratte dalle *Carte Cervini* e dal *Carteggio Farnesiano* degli Archivi di Stato di Firenze e Parma.

Sullo sfondo del vasto tentativo di sistemazione critica dell'epistolario dell'arcasiano promosso da Claudia Berra e Stefano Carrai, il volume intende così fornire al lettore un pratico accesso ai testi contenuti nel codice: le missive vengono trascritte sciogliendo tutte le abbreviazioni e applicando equilibrati ammodernamenti; alla successione originale delle lettere (censita dall'utile tabella alle pp. 33–42) è preferito un riordino in senso cronologico per facilitare la comprensione degli scambi epistolari; per ciascuna missiva si segnala puntualmente l'eventuale utilizzo o pubblicazione negli importanti studi precedenti di Lorenzo Campana (*Monsignor Giovanni Della Casa e i suoi tempi*, in: Studi storici 16 [1907] 3–84, 247–269, 349–580; 17 [1908] 145–282, 381–606; 18 [1909] 325–511) e di Giovanna Paolin (*Giovanni Della Casa e il Concilio di Trento*, in: Giovanni Della Casa, ecclesiastico e scrittore, a cura di S. Carrai, Edizioni di Storia e Letteratura: Roma 2007, 71–86); i testi vengono corredati da un agile apparato critico e da note essenziali per l'identificazione dei personaggi citati, i cui profili sono spesso desunti dalle relative voci del 'Dizionario Biografico degli Italiani'. Il lavoro di edizione e commento assolve pienamente alla funzione di rendere fruibile a un ampio pubblico il Vat.lat. 14830 e offre un concreto contributo allo studio del lascito epistolare di Giovanni Della Casa. Chi si occupa di storia del concilio faticherà invece a trovare spunti sull'assise tridentina in queste lettere di negozi, che tendono piuttosto a concentrarsi su avvisi politici o scarse notizie sugli spostamenti di diplomatici, religiosi, corrieri.

È proprio pensando agli studiosi che vorranno utilizzare il presente volume come strumento per ricostruire il contesto delle prime sessioni conciliari che conviene riportare alcune precisazioni:

1) A p. 118, l'*orazione stampata* a cui fa riferimento Della Casa in una missiva del febbraio 1546 è quella tenuta dal vescovo Martirano Coriolano a Trento il 7 gennaio precedente. Il testo era stato pubblicato a partire da testimoni manoscritti e compilazioni erudite in *Concilium Tridentinum: diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio*, collegit edidit illustravit Stephan Ehses, vol. IV, Friburgi Brisgoviae, Herder, 1904, 557–561. Del sermone cinquecentesco sopravvivono però anche due esemplari a stampa alla Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia (collocazioni: MISC 2621/016; MISC 0365/024A), dal titolo *Coriolani Martirani episcopi sancti Marci concio habita in prima sessione concilij tridentini VII ianuarii 1546*, s.l., s.n., s.d. [ma: Venezia, 1546].

2) A p. 122, in una lettera del 17 febbraio 1546 dei legati a Trento si scrive che *la Maestà Cesarea* [Carlo V] *era partita da Trento il dì inanzi, facendo la via per Gheldria* [...], riportando una notizia comunicata dal nunzio Girolamo Verallo il 4 febbraio. Un confronto con il testo originale del dispaccio, edito in *Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken*, vol. VIII: *Nuntiatur des Verallo 1545–1546*, hg. v. Walter Friedensburg, Gotha, 1898 (ND Frankfurt a. M. 1968) 549, mostra come il luogo non fosse Trento, ma

Utrecht, e che *Gheldria* vada inteso come il ducato omonimo e non come una “città della Germania”.

3) A p. 134 un'altra missiva dei legati del 20 agosto 1546 afferma che il cardinale Alessandro Farnese fosse in procinto di *imbarcarsi in Hala per condursi a Vatzborg et de quivi per terra a Sua Maestà*. Le due località vengono identificate dalla curatrice come “Halle, città della Sassonia” e “Würzburg, sul fiume Meno” oppure “Wasserburg”. Il riferimento è al viaggio compiuto dal porporato lungo il fiume Inn, dall'odierna Hall in Tirolo (cfr. anche p. 137) fino a Wasserburg am Inn (cfr. *Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken*, vol. IX: *Nuntiatur des Verallo 1546–1547*, hg. v. Walter Friedensburg, Gotha 1899 [ND Frankfurt a. M. 1968], 199, n. 2).

4) A p. 143 si legge che *Sua Maestà marciava alla volta dello stato di Wartimberg*: si tratta dello stato del “Württemberg”, non di “Wartemberg, in Assia”.

5) A p. 168, *la villa di Pausene*, ipoteticamente interpretata come “Meissen, sul fiume Elba”, è con ogni probabilità il villaggio di “Paltzschen”, a nord-ovest di Meißen.

6) L'anonimo *monsignor de' Minori* citato a p. 178 e p. 263 è senz'altro il domenicano Ambrogio Catarino Politi, vescovo di Minori tra 1546 e 1552.

Tali integrazioni e correzioni non sminuiscono l'utilità e il rigore dell'edizione del manoscritto, che permette di disporre di testi affidabili e di un impianto di commento che consente un'efficace contestualizzazione del contenuto delle missive.

Marco Iacovella

Bologna

John W. O'MALLEY, *Quando i vescovi si riuniscono. Un confronto tra i concili di Trento, Vaticano I e Vaticano II*, Milano: Vita e Pensiero 2020. 132 pp.

El historiador norteamericano y profesor de la Universidad de Georgetown, John W. O'Malley, ha escrito en los últimos años tres monografías sobre los concilios de Trento (1545-1563), Vaticano I (1869-1870) y Vaticano II (1962-1965), respectivamente. Ahora sale en italiano la traducción de su obra publicada en 2019 en inglés en la que, aprovechando ese trabajo realizado, compara estos tres concilios ecuménicos y destaca sus paralelismos y diferencias principales. El estudio se divide en tres capítulos bien diferenciados, insertados entre una introducción y una breve conclusión.

En la introducción, el autor pone de manifiesto cómo el libro ha nacido de sus tres obras precedentes sobre los sínodos ecuménicos ya señalados y aclara desde el inicio que, en ese sentido, no hay nada original. Al mismo tiempo, ratifica que nos encontramos ante una obra completamente nueva, ya que estudiar cuestiones concretas de estas tres asambleas en su conjunto y comparando los datos, arroja ulteriores luces y da nuevas perspectivas sobre cada uno de los concilios y sobre la figura misma de estas reuniones de la Iglesia. En este sentido, O'Malley afirma que no existe ningún libro que trate de una manera similar la historia de estos tres concilios o de otros sínodos ecuménicos en general, aunque lógicamente algunos estudiosos sí han resaltado algunas semejanzas y diferencias entre unos y otros. La novedad –siempre según el autor– estaría en hacer un análisis de estas características de modo siste-

mático, abriendo un nuevo camino metodológico para estudiar los eventos de estas reuniones de modo sincrónico en vez de diacrónico. Se destaca también en la introducción el hecho de que esta obra es un ensayo (sobre los tres últimos concilios ecuménicos y, de algún modo, sobre el catolicismo en general) y, como tal, no incluye documentación que sustente las tesis y apenas se citan fuentes, a diferencia de lo que ocurre con sus tres monografías anteriores, donde se puede encontrar ese material. La introducción termina haciendo un rápido repaso sobre la naturaleza de la figura del concilio ecuménico y sobre el contenido que encontraremos a continuación en los tres capítulos que componen el ensayo.

La primera parte se centra en tres grandes problemas que afectan a los concilios ecuménicos: qué hacen los concilios, si la doctrina de la Iglesia cambia, y quién manda en la Iglesia.

Antes de fijarse en lo que hicieron las tres asambleas objeto de estudio, el autor explica que, desde el comienzo, los concilios adoptaron formas y actuaciones similares a las de las instituciones civiles de la época. Desde el Concilio de Nicea (325) se empezaron a usar cánones y fórmulas de fe, que sirvieron de modelo para las asambleas posteriores, donde se aprobarán decretos tanto doctrinales (a veces en forma de cánones) como disciplinares.

Centrándose ya en los tres últimos sínodos ecuménicos, indica que la crisis producida por las enseñanzas de Martín Lutero y su expansión, fue la principal causa de la convocación del de Trento en 1545, pero O'Malley apostilla que, en contra de lo que se suele pensar, no se buscaba condenar al monje alemán sino una reconciliación con los llamados reformadores, con Lutero a la cabeza. En este sentido, el papa Pablo III no hacía otra cosa que secundar el deseo del emperador Carlos V, a pesar de que personalmente era escéptico en relación a que se pudiera conseguir un resultado satisfactorio. En efecto, en Trento se condenaron las doctrinas contrarias a la fe católica, pero no a las personas concretas que las profesaban; por tanto, el sínodo no se comportó como órgano judicial que emitía sentencias contra individuos, como había ocurrido en otros sínodos anteriores. Por otro lado, tuvieron también un papel muy destacado las instrucciones, que exponían la doctrina católica en forma positiva y que ejercieron gran influencia durante los siglos posteriores.

Algo más de tres siglos pasaron hasta que se reunió el siguiente concilio ecuménico, el Vaticano I. El autor destaca que las razones que llevaron a Pío IX a convocarlo fueron los cambios sociales, culturales y políticos que se habían producido tras la Revolución Francesa en toda Europa. Esta asamblea tomó como modelo de decretos los emitidos en Trento, por lo que los dos textos doctrinales que fueron aprobados –el final anticipado del Vaticano I a causa de la toma de Roma el 20 de septiembre de 1870 impidió que se concretara el abundante material disciplinar preparado–, comenzaban con unos capítulos que exponían positivamente la doctrina y se cerraban con unos cánones de condena. En el documento *Dei Filius* no se hacía referencia explícita a errores personales, pero los cánones se dirigían claramente a fallos identificables con teólogos y filósofos concretos; en *Pastor aeternus* tampoco aparecían nombres concretos y sólo uno de los cánones iba claramente dirigido contra una persona.

El Concilio Vaticano II, reunido casi un siglo después, abandonó desde el principio –por querer explícito del papa que lo convocó, Juan XXIII– la función legislativo-jurídica que había caracterizado a las anteriores reuniones de este tipo y se empeñó en exponer la doctrina católica en sentido positivo y adaptada al lenguaje y la situación del momento. Esto

provocó un cambio en el género literario usado en los decretos conciliares, en los que hay una ausencia total de cánones. Para O'Malley esta modificación y el uso predominante del panegírico, supone no solo un cambio formal sino mucho más profundo, e incluso una redefinición de lo que es un concilio, que pasa a entenderse como un encuentro en que la Iglesia recuerda y desarrolla sus valores más preciosos y ofrece su visión al mundo. Más adelante aclara que el concilio sigue siendo una asamblea principalmente de obispos, que se reúne en nombre de Cristo para tomar decisiones vinculantes para la Iglesia; lo que ha cambiado es la naturaleza de esas decisiones. Los decretos son promulgados con toda la autoridad del sínodo ecuménico y, por tanto, no pierden su carácter prescriptivo, pero sí evitan dar primacía a su vertiente punitiva, privilegiando la difusión de los objetivos y valores positivos. De este modo, el Vaticano II se centró en la santidad como ideal para sus fieles y en la reconciliación a todos los niveles: en el interior de la Iglesia, con otras confesiones y con toda la sociedad. Para el autor, las condiciones en que se desarrolló el Vaticano II hacían que fuera el concilio más complejo de la historia; el hecho de haber elegido un nuevo género literario en sus documentos aumenta aún más la dificultad a la hora de interpretarlo.

Lo anteriormente expuesto lleva a la siguiente cuestión relacionada con los concilios ecuménicos, que es si la doctrina de la Iglesia cambia. En Trento, se debió afrontar por primera vez el problema entre la tradición y las nuevas ideas y corrientes. A causa de las ideas de Lutero, que defendía que la Iglesia católica se había desviado en algunos puntos de la doctrina de Cristo y por tanto no era la verdadera, el Concilio de Trento enfatizó más que ninguno que la enseñanza contenida en la Iglesia era idéntica a la de la era apostólica y por tanto permanecía inmutable. Al mismo tiempo, en esta reunión se vio la necesidad de llevar a cabo algunas innovaciones en leyes eclesiásticas, como por ejemplo la introducción de la obligatoriedad de que los matrimonios se celebrasen ante el párroco del lugar, según el célebre decreto *Tametsi*.

Esta idea de continuidad de la doctrina católica en el tiempo era la prevalente en la mayor parte de los ambientes católicos del siglo XIX, y, por tanto, en el seno del Concilio Vaticano I. Al mismo tiempo, en los tres siglos que separan esta asamblea de Trento, se habían desarrollado una serie de ideas que quitaban valor al pasado y a la tradición y postulaban el eterno progreso y el evolucionismo. En el Vaticano I estas ideas se excluyeron y, por ejemplo, en la discusión relacionada con el asunto de la infalibilidad pontificia, se usó como argumento de autoridad la unanimidad a favor en las doctrinas anteriores, sin apenas tener en cuenta otros argumentos en contra. O'Malley une esta actitud con la problemática modernista que surgirá unas décadas después en el seno de la Iglesia y por tanto con la encíclica de Pío X *Pascendi Dominici gregis* y el decreto *Lamentabili*, del Santo Oficio.

Antes del Vaticano II se dio una apertura al uso del método histórico en el análisis de la Biblia y en otras áreas de estudios sagrados, de modo que se empezó a demostrar que cada aspecto de la vida y la enseñanza de la Iglesia había sufrido cambios. Para aceptar que esos cambios afectaban también a la doctrina, el autor destaca la relevancia de una obra anterior al Concilio Vaticano I, pero que no afectó a ese sínodo ecuménico sino a los decenios anteriores al Vaticano II. Se trata del escrito *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana* (John Henry Newman, 1845). Así se preparó el terreno para que en el concilio celebrado en el siglo XX se aceptara una posición sobre el problema del cambio muy diversa a la de las dos

asambleas precedentes. Esta tendencia se manifiesta en tres palabras muy recurrentes durante el Vaticano II: *aggiornamento* (la más usada, equivalente a modernización), desarrollo y *ressourcement* (retorno a las fuentes). Lógicamente, este punto de vista conllevó cambios en la valoración de aspectos como la libertad religiosa y la separación entre Iglesia y estado, que ahora se declaraban desarrollos legítimos de la doctrina de la Iglesia. O'Malley destaca que la mayoría de los participantes en el concilio aceptaban esta visión, aunque surgieron controversias cuando se intentaron aplicar radicalmente algunos de esos planteamientos. Además, el Vaticano II –siempre según el pensamiento del autor– no resolvió de modo teórico cómo una institución por definición conservadora podía gestionar el problema del cambio.

La tercera cuestión de este primer capítulo se resume en la pregunta *¿quién manda?* El autor comienza haciendo un ligero repaso histórico de cómo se ha desarrollado ese tema desde los comienzos de la Iglesia, resumido en los hechos de que, desde el principio, la autoridad ha sido tanto jerárquica como colegial y de que, aunque siempre ha sido indiscutible el importante papel del obispo de Roma, a partir de la reforma gregoriana, en el segundo milenio, se ha consolidado la primacía de esa figura. Aun así, los papas siguieron acudiendo a los concilios ecuménicos como el lugar oportuno para tratar los asuntos más serios, con el apoyo de los obispos, sin que se dieran significativas disensiones entre ambas figuras hasta el siglo XV. Después del Concilio de Constanza (1414-1418) la situación cambió y aparecieron tensiones entre el papado y las corrientes conciliaristas, lo que según opinión de O'Malley explica que la cuestión del sujeto de la autoridad de la Iglesia (concretamente el tema de la relación entre potestad episcopal y pontificia) haya sido central en los tres últimos concilios ecuménicos.

En el momento de la celebración del sínodo ecuménico en Trento, esta cuestión gozaba de gran actualidad, e incluso probablemente influyó en el retraso en su convocación, por miedo de algunos pontífices a que el concilio disminuyera su autoridad. O'Malley destaca dos puntos de la asamblea tridentina en que también se trasparentó este conflicto: las discusiones sobre el encabezado que debían llevar los documentos que se emanaran (si hacer referencia exclusivamente a la autoridad del Sacrosanto Sínodo Tridentino o incluir una mención también al papa) y la cuestión de si la obligación de residencia de los obispos era de *jus divinum* o no (si se declaraba de derecho divino, se ponía en entredicho la autoridad pontificia, que en ocasiones había dispensado de esa obligación). Además, O'Malley destaca que este concilio se centró fundamentalmente en los obispos, defendiendo su autoridad y dignidad.

El contexto en que se desarrolla el Vaticano I es muy diverso: después de un período de crisis, desde comienzos del siglo XIX se asistía a una revalorización de la figura del papado, fortalecida por el movimiento de base que se denominó ultramontanismo. Precisamente al nacimiento y desarrollo de esta corriente se dedica la mayor parte del libro sobre este concilio que recientemente ha publicado el mismo O'Malley. Según la tesis del autor, el ultramontanismo veía en el fortalecimiento de la figura del papa el mejor modo de combatir las ideas liberales surgidas con la Revolución Francesa. En este contexto, a pesar de la resistencia de aproximadamente un quinto de la asamblea, la constitución *Pastor aeternus* decantó la con-

troversia entre autoridad episcopal y papal claramente en favor del segundo, al poner de manifiesto la primacía y la infalibilidad del romano pontífice. De hecho, según el autor, podría parecer que de ese modo se hacía superflua la eventual celebración de nuevos concilios y se abolía la tradición colegial en el gobierno de la Iglesia.

O'Malley aclara que, sin embargo, ya enseguida las interpretaciones que hicieron el mismo Pío IX y otras autoridades sobre el decreto conciliar, limitaban el alcance de esa prerrogativa papal de la infalibilidad. Aun así, no desapareció la ambigüedad de la cuestión de la autoridad en la Iglesia; el autor del ensayo destaca el hecho de que en el Código de Derecho Canónico de 1917 se afirmaba al mismo tiempo que el concilio ecuménico detentaba el poder supremo sobre la Iglesia universal y que el papa tenía el derecho exclusivo a convocar un sínodo de esas características y establecer todo lo relativo a su funcionamiento. Más allá de la discusión teórica, se constata que, de hecho, en esta etapa entre los dos concilios vaticanos, los papas hicieron uso de una autoridad fuerte, más completa que la de sus predecesores. Ese es el contexto previo a la celebración del Vaticano II, cuya convocación es definida por O'Malley como un *shock*, ya que, por un lado, demostraba que aún era posible celebrar un concilio ecuménico y, por otro, daba a los obispos un papel fundamental dentro del gobierno de la Iglesia. En el Vaticano II se puso de manifiesto la importancia de la colegialidad en el gobierno de la Iglesia y por tanto a la cuestión sobre quién manda en la Iglesia respondió, reafirmando la antigua tradición según la cual el gobierno de la Iglesia es al mismo tiempo jerárquico y colegial. El autor cierra este capítulo concluyendo que este concilio ha respondido a la pregunta teórica sobre quién manda en la Iglesia, pero al mismo tiempo señala la necesidad de concretar los instrumentos adecuados para desarrollar esa colegialidad, sin dañar la primacía que corresponde al papa.

La segunda parte se ocupa de los participantes de las asambleas ecuménicas en que se centra el estudio. Primeramente, se fija en las figuras del papa, los cardenales y los obispos. O'Malley comienza destacando que en los concilios ecuménicos la participación de los obispos es siempre un aspecto esencial, y algo similar ocurre con los cardenales desde el siglo XI. Sin embargo, el peso de unos y otros es diferente en los tres eventos considerados. En lo referente al papel del papa, en Trento presidió la reunión a través de legados pontificios, mientras en los dos sínodos vaticanos lo hizo solamente en las solemnes sesiones públicas, pero no estuvo en las numerosas reuniones generales de trabajo.

Comenzando por Trento, el autor considera que el rol jugado por los cardenales de curia fue irrelevante; sin embargo, los purpurados que actuaron como legados pontificios tuvieron una participación fundamental, como altavoz de los deseos del pontífice romano, que desde Roma influyó de manera notable en el desarrollo de la asamblea. Los obispos no se mostraron satisfechos por dichas interferencias, que en ocasiones consideraban ilegítimas para el libre desarrollo de la reunión.

En el Vaticano I la importancia del papel de la curia romana fue muy grande ya desde la fase preparatoria, donde cinco cardenales de curia fueron nombrados presidentes de la Comisión Central, que era la más importante de las diputaciones preparatorias, y la que debía preparar el programa conciliar. Este organismo determinó, a su vez, la creación de otras cinco comisiones preparatorias, que realizaron su trabajo siguiendo de cerca las directrices reci-

das desde la curia romana. También fueron cardenales de curia los presidentes de las comisiones conciliares, que sustituían a las preparatorias para encargarse del desarrollo de los trabajos y textos sinodales. Por todo esto, el autor retiene que el Vaticano I se caracterizó por el peso predominante de las figuras del papa y la curia romana, lo que le diferencia de Trento, donde los obispos fueron mucho más importantes. La cercanía física de Pío IX –en contra de lo sucedido en la asamblea tridentina– facilitó esta tendencia.

Juan XXIII siguió una táctica similar para el Vaticano II, ya que instituyó diez comisiones preparatorias que tuvieron luego continuidad en las correspondientes diputaciones conciliares y a cuyo frente colocó a los prefectos o secretarios de las congregaciones de curia relacionadas con el tema. Pero a diferencia de lo ocurrido en el concilio del siglo anterior, la posición dominante de los cardenales de curia fue objeto de fuertes críticas por parte de la mayoría. Igual que su predecesor, Juan XXIII no asistió a las congregaciones generales, pero sí podía seguir las sesiones a través de un circuito privado de televisión, cosa imposible para Pío IX. Además, aunque en general evitó influir en el resultado de las discusiones, algunas de las intervenciones que llevó a cabo durante el desarrollo de la reunión tuvieron importantes repercusiones, en opinión de O'Malley. Sería el caso de algunas decisiones tomadas para desbloquear el proceso de aprobación de algún documento y, especialmente la de instituir una comisión coordinadora con autoridad para revisar todos los documentos preparatorios. De sus ocho cardenales miembros, solo dos provenían de la curia romana, por lo que la influencia de esta se veía mermada de manera notable. Después del fallecimiento de Juan XXIII la situación cambió, ya que Pablo VI se mostró mucho más intervencionista en las cuestiones conciliares, tanto grandes como pequeñas. Surgía así un problema hasta entonces latente de hasta qué punto la autoridad de la asamblea correspondía al papa (como indicaba el Código de Derecho Canónico) o el concilio gozaba de cierta autonomía. El autor repite en este momento una consideración ya hecha al inicio: el Vaticano II estableció que la relación entre papado y episcopado era al mismo tiempo jerárquica y colegial, pero no concretó cómo.

Se pasa a continuación a estudiar el papel de los teólogos en esos mismos concilios. O'Malley comienza recordando que la diferenciación entre obispos y teólogos es algo que nace en el siglo XIII paralelamente al desarrollo de las universidades. Desde entonces se diferenciarán en la Iglesia dos clases de maestros cuya relación variará entre la colaboración y la rivalidad: los obispos (como sucesores de los apóstoles) y los teólogos (por su formación profesional). En el Concilio Lateranense V (1512-1517) el peso de los teólogos fue muy reducido, pero en los siguientes concilios cambió esa tendencia. A Trento acudieron numerosos teólogos –la mayor parte pertenecía a órdenes religiosas– enviados por los distintos gobiernos. El autor destaca la libertad con que pudieron actuar gracias al hecho de que no fueron elegidos por una autoridad central. Lo hicieron a través de congregaciones de teólogos que debían estudiar los asuntos que se les encomendaban y exponerlos ante los obispos. El emperador Carlos V de Alemania intentó, además, que los decretos conciliares fueran sometidos al juicio de las universidades más prestigiosas (París, Lovaina y Salamanca, entre otras) antes de su promulgación, pero los legados pontificios no aprobaron la medida. Durante el tiempo en que el desarrollo de la asamblea se transfirió a Bolonia, la influencia de

los teólogos creció, al tratarse de una ciudad que contaba con una de las principales universidades europeas. En la segunda fase conciliar la influencia de este grupo disminuyó, pero en el tercer y decisivo período volvió a tener un papel protagonista como maestros de los obispos y colaboradores en la elaboración de textos y decretos.

En el Vaticano I no hubo congregaciones de teólogos, pero su participación se dio por descontada, tanto por parte de estudiosos afincados en Roma (O'Malley destaca la relevancia de los del Colegio Romano de los jesuitas) como en otros lugares. Durante la fase preparatoria su principal misión fue la elaboración de los borradores de los esquemas que se debían discutir. Ya con el análisis del primer esquema presentado en la asamblea (sobre la fe católica y los errores del racionalismo) salió a relucir una cierta desconfianza hacia las universidades y sus ideas modernas, lo que en Trento nunca ocurrió. Otra diferencia importante que señala el autor respecto al sínodo ecuménico precedente es que en el nombramiento de teólogos conciliares el papa tuvo un papel destacado. En cuanto al trabajo de estos especialistas, O'Malley pone de relieve que en el Vaticano I la aportación fundamental fue su ayuda en la elaboración de los textos conciliares.

En el Concilio Vaticano II el control del papa fue aún mayor en lo referente al nombramiento de los peritos, entre los que se encontraban los teólogos. Estos, además, en teoría participarían solo cuando se les pidiera el parecer sobre algún asunto. Su peso sufrió, por tanto, una reducción notable respecto a Trento, aunque en la práctica sus servicios fueron muy solicitados. Además de los peritos nombrados por el papa, los obispos podían llevar sus propios ayudantes personales (que no participaban de las sesiones conciliares), algunos de los cuales tuvieron gran influencia, por ejemplo, preparando textos alternativos a los oficiales presentados a la asamblea. El autor resume el papel de los teólogos en este sínodo ecuménico indicando que, como en Trento, fueron maestros de los obispos. La diferencia respecto a los dos concilios anteriores estriba –siempre según O'Malley– en que en ellos estos protagonistas actuaron al servicio del paradigma teológico aceptado, mientras en el Vaticano II indujeron a adoptar un nuevo paradigma más acorde a la investigación moderna.

En cuanto al papel de los laicos, el autor comienza constatando la importancia que tuvieron en los sínodos ecuménicos de los primeros 15 siglos. Si se pasa a analizar las asambleas objeto de estudio, en Trento tuvo un papel destacado el emperador Carlos V, principal impulsor de su convocatoria. Su hermano y sucesor en el trono, Fernando I, también influyó en el desarrollo del concilio, especialmente a través de la invitación al papa Pío IV para que el sínodo ecuménico se ocupara de la reforma del papado y la curia. La influencia del resto de laicos fue mucho más modesta, aunque O'Malley destaca el influjo de mujeres como las reinas María de Hungría, Isabel de Inglaterra y María de Escocia, así como de la reina consorte de Francia, Catalina de Médici. También tuvieron un papel activo los laicos que los gobiernos enviaron para defender sus intereses, quienes ejercieron el papel de embajadores de esos países y tuvieron especial importancia durante la última fase conciliar, cuando frenaron un proyecto de reforma de las relaciones entre Iglesia y estado que hubiera dado mucha más autonomía a la primera.

Los príncipes cristianos fueron ignorados durante la primera fase preparatoria del Vaticano I y en la bula de convocación no eran invitados formalmente a participar de la asamblea, aunque se hacía una llamada genérica a la colaboración de los gobiernos. De hecho, ninguna



nación envió representantes, por lo que este concilio fue el primero en el que no intervino directamente ningún laico. El autor destaca que, sin embargo, el influjo de estos se dejó notar a través del movimiento ultramontano, que tuvo gran importancia en los resultados del Vaticano I y en concreto en la doctrina sobre la infalibilidad papal, como el mismo O'Malley explica con más profundidad en otra obra reciente. En concreto, se destaca a Louis Veuillot, director de la revista *L'Univers*, mientras en el bando contrario (no favorables a la proclamación de la infalibilidad) emerge la figura de John Emerich Edward Dalberg-Acton (conocido como Lord Acton).

Cuando fue convocado el Concilio Vaticano II no parece que nadie se planteara la posibilidad de que los gobernantes acudieran, a diferencia de lo ocurrido en la anterior reunión. Sin embargo, sí surgió la cuestión de la eventual participación de otros laicos, teniendo en cuenta el desarrollo de algunas organizaciones laicales, y especialmente de Acción Católica. O'Malley pone de manifiesto las numerosas contribuciones de organizaciones católicas de laicos durante la fase preparatoria del concilio, a través de sugerencias. Además, el mismo Vaticano II promulgó un documento sobre el apostolado de los laicos y durante las fases segunda y tercera de la reunión, con Pablo VI a la cabeza, se nombraron asistentes laicos, incluidas varias mujeres. El autor concluye que es difícil determinar el peso que tuvo la presencia informal de estos laicos, aunque piensa que no debió de ser más que simbólica.

El capítulo se cierra con el análisis de la influencia de los no católicos romanos (bajo el título de "el Otro"). En esta categoría destaca, en Trento, el papel de Lutero y de los príncipes luteranos reunidos en torno a la Liga de Esmalcalda. Para el Vaticano I, se decidió enviar sendas cartas de invitación a participar en el concilio tanto a patriarcas de las Iglesias ortodoxas como a protestantes, pero la recepción fue muy negativa y finalmente no hubo ningún representante que no fuera católico romano. Por otro lado, O'Malley destaca cómo este sínodo ecuménico tenía como uno de sus principales objetivos hacer frente al liberalismo que durante el siglo XIX había ido tomando fuerza bajo diferentes formas, pero el fin precipitado del Vaticano I impidió que se pudiera desarrollar el programa previsto de decisiones referidas a la relación entre la Iglesia y el mundo moderno. Pasando al Vaticano II, ya desde la convocatoria el Papa Juan XXIII dejó clara la intención de que participaran fieles de comunidades separadas de la Iglesia Católica. La respuesta esta vez fue muy positiva, de modo que estuvieron presentes entre 50 y 100 observadores que se pueden incluir dentro de este grupo de Otros. Su influencia fue indirecta y difícil de evaluar. Por otro lado, según el autor, ahora era evidente que el mundo moderno no se podía considerar como algo separado de la Iglesia, sino como el lugar donde esta llevaba a cabo su acción. Por eso, todos los documentos emanados se referían a la situación de la Iglesia dentro del mundo contemporáneo y, por ejemplo, apenas iniciada la asamblea los obispos promulgaron un *Mensaje al mundo* que preanunciaba la dirección que el Vaticano II iba a tomar, con atención a la reconciliación.

La tercera y última parte del libro se centra en la influencia que los tres concilios estudiados han tenido en el futuro desarrollo de la Iglesia. El autor lo analiza a través de dos preguntas: ¿qué diferencia ha hecho cada concilio? y ¿habrá más sínodos ecuménicos en el futuro?

O'Malley indica enseguida que es complicado evaluar la influencia que han tenido los tres concilios ecuménicos estudiados, así como decretar si determinados cambios fueron fruto de esas reuniones o del contexto cultural y sociopolítico del momento.

La aplicación de los decretos de Trento fue desigual en las diferentes naciones. Una consecuencia de este concilio, en este caso en concreto, de lo que no pudo terminar de hacer, fue la creación de nuevas congregaciones romanas, como la del Índice (para elaborar una nueva lista de libros prohibidos), la de los Ritos (para la revisión del misal y el breviario) y la del Concilio (que se convirtió en el único intérprete autorizado de la doctrina conciliar). La aplicación de los decretos disciplinares también fue desigual en función de la materia: por ejemplo, algunos que entraban en conflicto con las convenciones sociales muy radicadas, como era el caso de la prohibición de los duelos, no tuvo apenas acogida. Mucho más éxito tuvieron otros decretos como el *Tametsi* (que estipulaba la obligación de celebrar los matrimonios entre católicos ante el párroco del lugar), el que establecía la obligación de residencia para el obispo, el mandato de establecer seminarios para la formación de niños pobres que aspiraban al sacerdocio, o el que destacaba la legitimidad y utilidad de las imágenes sagradas. En cuanto a los decretos doctrinales, ayudaron a aumentar el sentido de identidad de los católicos frente a los reformadores. O'Malley destaca que Trento también contribuyó, sin querer, al desarrollo del estado confesional y por tanto a la división política que caracterizó a Europa en los siglos siguientes, por lo que el objetivo inicial de que sirviera para la reconciliación con los reformadores no se cumplió.

El autor define los dos decretos doctrinales promulgados por el Vaticano I como declaraciones contra el mundo moderno, entendido no como el tiempo presente sino como ideología. Al mismo tiempo, el centralismo de la autoridad que suponía el contenido de *Pastor aeternus* provocó el paso del provincialismo dentro de la Iglesia a una visión más global, más católica. Las polémicas en torno a la interpretación de ese documento terminaron por concretarse en una visión bastante moderada del dogma de la infalibilidad pontificia, lejana a los extremismos postulados por los ultramontanos, aunque al mismo tiempo el peso doctrinal de las declaraciones papales aumentó. Por otro lado, la visión positiva contenida en el documento *De Filius* de la relación entre fe y razón ofreció un punto sólido en medio de las corrientes intelectuales en boga. Por último, O'Malley destaca otro fruto indirecto del Vaticano I: la desaparición de la influencia de los gobiernos en los nombramientos eclesiásticos, que pasaron a depender exclusivamente del papa.

Respecto al Vaticano II, el autor destaca en primer lugar que su impacto directo fue mucho mayor que el de las asambleas precedentes, ya que los fieles pudieron seguir su desarrollo a través de la prensa y los medios de comunicación en general. Además, ya antes de que finalizara la reunión, fueron visibles cambios de praxis, como la celebración de la Misa en lengua vernácula o la posibilidad de rezar junto a personas de otras confesiones cristianas. O'Malley piensa también que este concilio favoreció que las otras Iglesias asumieran una actitud menos desfavorable contra los católicos. Por último, pone de manifiesto tres cambios que considera fundamentales y relacionados entre sí. En primer lugar, todos los documentos del Vaticano II son textos sobre la Iglesia en el mundo moderno, que es visto desde una perspectiva positiva. El segundo elemento destacado es la centralidad concedida a los problemas sociales en el pensamiento ético y en la acción de los católicos, siguiendo las encíclicas sociales de

algunos de los últimos papas. El tercer gran cambio indicado es que a partir de este concilio la Iglesia católica se ha convertido en la voz más fuerte en la búsqueda de la reconciliación entre tradiciones religiosas, abandonando la anterior posición más bien negativa respecto al movimiento ecuménico. O'Malley considera este aspecto el más destacable del concilio, concluyendo que las nuevas tareas que el Vaticano II asignó a la Iglesia la llevaron a una nueva visión de sí misma, al mismo tiempo con continuidad y discontinuidad respecto al pasado.

La última pregunta que se hace el autor es si se celebrarán más concilios ecuménicos, para lo que piensa que se deben considerar cinco aspectos: la dimensión de la asamblea, sus participantes, el lugar, el potencial impacto de las tecnologías electrónicas y la antigua tradición de gobierno colegial en la Iglesia. O'Malley concluye su análisis con una respuesta positiva: la Iglesia se ha reunido en concilio siempre que era necesario afrontar un mundo en cambio, y éste seguirá sufriendo modificaciones importantes.

El libro termina con una breve conclusión en la que el autor destaca las ventajas del método seguido de análisis sincrónico de los tres concilios, aclarando que para hacerlo posible es necesario partir de estudios sólidos sobre cada uno de ellos. Vuelve a destacar la dificultad de combinar dentro de la Iglesia dos aspectos como tradición e innovación, lo que no es ajeno a los concilios. Finalmente, O'Malley destaca la dificultad que supone valorar la influencia de esas asambleas y que el análisis hecho demuestra la validez de la definición de concilio ecuménico como encuentro, principalmente de obispos, reunidos en nombre de Cristo para tomar decisiones vinculantes para la Iglesia.

En definitiva, nos encontramos con una obra que, como otras del mismo autor, combina un buen conocimiento de los hechos analizados con una exposición amena y clara. Como el mismo O'Malley destaca al inicio, se trata de un ensayo elaborado a partir de sus tres obras precedentes sobre cada uno de los concilios ecuménicos examinados aquí en conjunto. Por tanto, para las fuentes y la documentación que apoyan su posición, remite a esas obras anteriores. El gran valor de este trabajo es la metodología usada, basada en el análisis sincrónico de cuestiones que afectan a las tres reuniones ecuménicas y se ponen en relación, y que sustituye al habitual análisis diacrónico. Esto permite percibir de forma clara las principales similitudes y diferencias entre los eventos estudiados. Además, como también es habitual en O'Malley, el análisis de los hechos va acompañado de conclusiones audaces, como se ve por ejemplo en la última parte de la obra, al responder a las cuestiones sobre las diferencias de lo que han hecho los concilios de Trento, Vaticano I y Vaticano II y sobre si habrá ulteriormente nuevas reuniones de este tipo en el futuro.

Miguel Llamas Díez

Madrid

Fermina ÁLVAREZ ALONSO, *Cum Petro et sub Petro. Primato ed episcopato dal Vaticano I al Vaticano II*. Con prólogo de Marcello Semeraro, Milano: Ancora Editrice 2019. 384 pp.

La autora de esta obra es doctora en Historia Moderna por la facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense de Madrid y doctora en Teología Dogmática por la

Pontificia Universidad Lateranense. Entre sus publicaciones precedentes se encuentran algunos trabajos histórico-teológicos sobre la vida de la Iglesia, y especialmente varios estudios relacionados con la participación española e italiana en el Concilio Vaticano II.

Álvarez Alonso hace uso de una buena y completa bibliografía, citando abundantemente las principales obras sobre Pío IX (especialmente la biografía de Giacomo Martina) y el Concilio Vaticano I (sobre todo las monografías de Roger Aubert y la más reciente de Klaus Schatz). Entre las fuentes, se sirve frecuentemente del diario del padre conciliar Giulio Arri-goni, publicado y comentado por Michele Maccarrone.

El texto consta de: una introducción; una primera parte sobre el Concilio Vaticano I y su recepción durante el siglo XX, hasta antes del Concilio Vaticano II; una segunda parte sobre la influencia de la Teología Romana en esa última reunión conciliar; y una conclusión.

En la introducción se constata la existencia de pocos estudios que hayan puesto en relación la doctrina de los dos concilios ecuménicos celebrados en el Vaticano en los siglos XIX y XX, respectivamente. En ese contexto, el objetivo fundamental de la obra es manifestar la continuidad entre las doctrinas eclesiológicas de ambos concilios vaticanos, especialmente estudiando cómo se fueron recibiendo las del Concilio Vaticano I durante los 90 años siguientes. En concreto, se analiza el papel de algunos padres del Vaticano II considerados de la minoría, de la llamada Teología Romana. Como fuentes principales se usan las del Archivo Apostólico Vaticano relacionadas con el Concilio Vaticano II y el Fondo Maccarrone del *Centro Studi e Ricerche sul Concilio Vaticano II* de la Pontificia Universidad Lateranense.

La primera parte analiza, por tanto, los aspectos que le interesan del Concilio Vaticano I y la recepción de sus enseñanzas a lo largo de la primera mitad del siglo XX. La autora no hace un resumen de la situación histórica (remite a la bibliografía) pero en cambio comienza presentando el contexto teológico. Esta parte se divide a su vez en dos apartados que tratan sobre el dogma petrino en el Vaticano I y sobre la herencia de la doctrina conciliar en los años siguientes, respectivamente.

Para entender el contenido del dogma petrino proclamado en el sínodo ecuménico, Álvarez Alonso destaca en primer lugar el proceso centralizador romano que caracteriza a la actividad y organización de la Iglesia en las décadas anteriores, y en concreto en torno a la figura del papa, reforzada durante todo el siglo XIX ante los movimientos liberales que se oponían a la religión. Dentro de la restauración política de esos años, se veía la Iglesia como una *societas perfecta* similar a los otros estados soberanos, con el papa a la cabeza, y esta postura llevada al extremo desembocó en el ultramontanismo.

Además, en esa época se desarrolló una corriente de renovación eclesiológica, que se centraba en el aspecto misterioso-sacramental de la Iglesia. Por un lado, Johann Adam Möhler (1796-1838) ponía el acento en el cuerpo eclesial y la comunión entre los miembros de la Iglesia, con el papa como referente visible de esa unidad. Por otro, los teólogos del Colegio Romano (en especial, Perrone, Passaglia, Franzelin y Schrader) veían en el primado petrino un medio para mantener la unidad (pero no todos consideraban oportuna la declaración solemne de la infalibilidad papal).

Después de hacer un resumen del debate sobre la cuestión de la infalibilidad antes del concilio, se pasa a repasar los principales eventos relacionados con la discusión que tuvo lugar sobre ese argumento durante el Vaticano I y que culminaron con la aprobación de la

constitución dogmática *Pastor aeternus* el 18 de julio de 1870. Además de los datos que se pueden encontrar en la principales obras sobre ese concilio ecuménico, la autora destaca la importancia del estudio *Del magistero infallibile della Chiesa*. Se trata de la traducción al italiano de una obra escrita originalmente en inglés en 1867 por el oratoriano Thomas Francis Knox, la cual estaba en la biblioteca personal de Pío IX. En general es poco citada, pero constituye un importante ejemplo de la existencia de una posición moderada antes del Concilio Vaticano I respecto a la cuestión debatida, ya que defiende la infalibilidad papal como derivada de la de la Iglesia. El apartado acaba con un resumen del proceso de recepción del dogma conciliar y las distintas interpretaciones hechas en los años inmediatamente posteriores a 1870.

Una vez analizado el contenido conciliar, el segundo y último apartado de la primera parte del libro se centra en la herencia del Vaticano I en el magisterio y el pensamiento teológico posterior (1870-1958). Como consideración general, la estudiosa expone que el problema no fue la eclesiología que emergió del concilio (la infalibilidad del papa fundada sobre la de la Iglesia y sobre la comunión entre el romano pontífice y el episcopado universal) sino su interpretación maximalista posterior, en parte debida a las circunstancias históricas que llevaban a una mayor centralización de gobierno de la Santa Sede (influencia del liberalismo, modernismo, masonería, comunismo y nazismo).

A continuación, se hace un análisis del magisterio de los papas desde León XIII hasta el comienzo del Concilio Vaticano II. León XIII intentó reconciliar la Iglesia con la sociedad moderna y aumentar su prestigio; en sus enseñanzas hay ecos de la eclesiología del Concilio Vaticano I, centrada en la jerarquía, la autoridad y la obediencia al magisterio. Pío X siguió con la visión de la Iglesia como *societas perfecta* y con el proceso de centralización a través de las congregaciones romanas. A partir de Benedicto XV hubo una mayor preocupación por los problemas externos a las Iglesia: relación con las naciones, ecumenismo, misiones e Iglesias locales. Su magisterio también puso de relieve el poder supremo de los obispos en su Iglesia particular, similar al del papa para la Iglesia universal. Pío XI buscó la independencia de la Iglesia como medio para obtener la autonomía para la tarea evangelizadora. La recepción del concilio en su magisterio supuso una transición entre la eclesiología de *societas perfecta* y la del cuerpo místico, pero con prevalencia de la primera (acento en la estructura jerárquica y en los vínculos externos que garantizan la unidad). Por último, Pío XII, en su lucha contra los totalitarismos y teniendo en cuenta el peligro de la nacionalización de la Iglesia católica, subrayó su autonomía. En la encíclica *Mystici corporis* (1943) definía la Iglesia como el Cuerpo Místico de Cristo y en general, en su magisterio, el papa es presentado como vicario de Cristo y principio de unidad; por su parte, los obispos, a través del orden, se convierten en colaboradores del papa en el gobierno de la Iglesia en sus lugares.

En cuanto a la contribución del neotomismo y la neopatrística, León XIII presentó el primero como alternativa al racionalismo filosófico y en las décadas siguientes la teología se dirigió hacia bases escolásticas que favorecieron que se considerara también el aspecto interno, invisible y de misterio de la Iglesia. Durante el medio siglo posterior a la asamblea conciliar, se trató con frecuencia del primado petrino pero apenas del episcopado (este tema solo cobró protagonismo en los años de las décadas de los 50 y 60 del siglo XX, en proximidad ya con el Vaticano II).

A continuación, se hace un breve repaso de las contribuciones sobre el primado por países: Italia (prevalecieron estudios de carácter pastoral y apologético); España (al principio se dio un interés apologético y hubo retraso respecto a otros países; después, se pasó a una apertura a nuevas corrientes); y Francia (hubo sobre todo interés por el papa y la sucesión apostólica, pero sin olvidar el galicanismo francés).

Durante los años 20 del siglo XX comenzó en Alemania a manifestarse un mayor interés por los aspectos invisibles e internos de Iglesia, retomando las posiciones eclesiológicas de autores como Möhler y Newman. Al mismo tiempo, la escuela tomista francófona continuó poniendo el acento en la parte visible y jerárquica. De este modo, se multiplicaron los estudios sobre estos aspectos y se desarrolló la Teología del Cuerpo Místico a través de los trabajos de autores como Émile Mersch, Yves Congar, Charles Journet y, después de II Guerra Mundial, de un grupo de jesuitas (Daniélou, de Lubac, von Balthasar y Hugo Rahner).

La primera parte del libro termina poniendo de manifiesto que en los textos del Concilio Vaticano I estaba presente la cuestión de la sacramentalidad del episcopado y su relación con el primado, pero quedaron sin estudiar a causa de la anticipada clausura inesperada de la asamblea. Desde los años 30 del siglo XX se reavivó el interés por la cuestión, de modo que se llegó al Vaticano II con una atención creciente por la teología del episcopado y muchos de esos autores serán peritos o padres conciliares.

La segunda parte del estudio analiza por tanto el papel que la llamada Teología Romana tuvo en la eclesiología del Concilio Vaticano II. El contenido se divide también en dos apartados: el primero se centra en la etapa inmediatamente anterior a la celebración del sínodo ecuménico (1959-1962) y el segundo en el debate conciliar (1962-1964).

El interés por el papado que caracterizó la etapa posterior al Concilio Vaticano I y los comienzos del siglo XX fue sustituido progresivamente por una mayor atención en la figura del episcopado. El anuncio del Vaticano II y el comienzo de los trabajos preparatorios provocaron gran interés por la cuestión del episcopado y se multiplicaron las publicaciones, primero en ámbito franco-belga (estas se centraban sobre todo en la potestad del obispo en la Iglesia y en el aspecto colegial del episcopado; una fuente importante fueron los estudios sobre el Concilio Vaticano I) y después en Alemania (destacan los estudios de Michael Schmaus, Karl Rahner y Joseph Ratzinger sobre la dualidad existente entre primado y episcopado), España (se centraban en la sucesión apostólica y el magisterio) e Italia (sólo destacó la Scuola Milanese, con Carlo Colombo como principal exponente).

Tras el anuncio del Vaticano II en 1959, hubo una explosión de escritos y congresos sobre el significado e historia de los concilios. Juan XXIII pidió el parecer a gran cantidad de obispos, religiosos, personas de la Curia e instituciones educativas. Las universidades romanas pidieron retomar el trabajo del Concilio Vaticano I y profundizar en la definición de Iglesia, con carácter más práctico que dogmático; las aportaciones principales fueron de la Pontificia Universidad Gregoriana y de la Pontificia Universidad Lateranense. A esta última se deben las respuestas más completas y extensas.

En el seno de la Pontificia Accademia Teologica Romana se prepararon dos números monográficos para los padres conciliares y se celebró la *Settimana dei Concili ecumenici* en 1960. Entre 1957-1962 se publicaron varios trabajos sobre el primado, el magisterio pontificio y la colegialidad episcopal, en su revista *Divinitas*. Entre las universidades romanas, la

mayor representación en los trabajos preparatorios fue la de la Universidad Lateranense (que en 1959 había ascendido de rango, pasando de ateneo a universidad pontificia), con 46 profesores. Aun así, en proporción, su influencia relativa fue menor que la del Colegio Romano durante el Vaticano I. Pietro Parente, Michele Maccarrone y Umberto Betti fueron tres de los principales exponentes de este grupo, y participaron en la subcomisión doctrinal para las cuestiones del primado y del colegio episcopal.

La parte final del capítulo estudia con detalle la participación de estos tres protagonistas (Parente, Maccarrone y Betti) en la elaboración del documento conciliar *Lumen Gentium*, a través de tres fases: preparatoria; reelaboración del esquema sobre la Iglesia en el seno de la V subcomisión teológica; y fase final antes de la aprobación del texto. Finalmente, analiza las aportaciones hechas en el período postconciliar por los mismos autores para comprender bien el capítulo III de la constitución dogmática. En una y otra fase se encuentran algunas diferencias en los planteamientos de los tres estudiosos, pero se destacan también algunos puntos comunes. En primer lugar, se trata de propuestas ligadas a la misma corriente: Teología Romana; por otro lado, en todos los casos el concepto de colegialidad que usan se basa en la doctrina de los Padres de la Iglesia y la Tradición, que tiene en cuenta el magisterio petriño.

En cuanto al esquema preparatorio *De Ecclesia*, Maccarrone intervino en la subcomisión *De structura Hierarchica Ecclesiae* de la Secretaría para la unión de los cristianos, pero su participación no se incluyó en el esquema; sí se introdujo, en cambio, una propuesta de incluir un texto de san León Magno para justificar el primado petriño. Betti, por su parte, participó en la subcomisión sobre el magisterio eclesiástico y la potestad del episcopado. Defendió que el magisterio auténtico es poseído también por los obispos en comunión con el papa; eso sí, aclaraba que la infalibilidad de estos prelados es de origen divino y por tanto no tiene su origen en el acto de la ordenación episcopal.

El texto fue bastante criticado y se mandó rehacer; entre las nuevas formulaciones que se prepararon había un esquema de Parente (*De Ecclesia corpore Christi mystico ac lumine Gentium*) que trataba de dar continuidad con la doctrina del Concilio Vaticano I, pero al final se eligió como base otro texto coordinado por Gérard Philips, que después de otros retoques se volvió a presentar. Parente defendía la sacramentalidad del episcopado y la participación en la potestad de la Iglesia, pero siempre unida a Pedro, así como la suprema y plena potestad de jurisdicción del romano pontífice sobre toda la Iglesia, según la definición del Vaticano I.

Los tres protagonistas participaron también en la reelaboración del texto tras las observaciones hechas en el aula, en distintas subcomisiones. Maccarrone insistió en que colegio episcopal tiene potestad suprema, pero solo en comunión con el romano pontífice, que constituye el principio de unidad del episcopado tal y como lo definió el Concilio Vaticano I. Betti se encargó de estudiar el texto sobre el magisterio infalible en particular (qué unión se requiere entre los obispos para que su enseñanza sea infalible). Aunque al inicio no estaba convencido, finalmente Parente aceptó los argumentos a favor de la colegialidad. En la fase final de las discusiones sobre el esquema, se debatió bastante sobre la potestad del colegio episcopal, en parte a petición de Pablo VI. En concreto, Parente fue el relator de la parte

sobre el colegio apostólico (números 22-27 del documento) y defendió el valor de la colegialidad episcopal, destacando que era algo que ya el Concilio Vaticano I señalaba (citaba a Betti) y que no quita nada al primado del papa, a quien todo el colegio está sujeto. Finalmente, el papa aprobó añadir una Nota Explicativa Previa al capítulo III de la constitución, para evitar interpretaciones erróneas. Hubo discusiones sobre el valor de esos añadidos y Parente en un artículo indicó que dicha nota no tenía carácter de documento conciliar sino de ayuda para interpretar. Al final se aprobó la constitución dogmática *Lumen Gentium* y Pablo VI confirmó que así se completaba la enseñanza del anterior concilio sobre la Iglesia.

Respecto a las actuaciones posteriores al cierre de la asamblea vaticana, en 1966, Maccarone, Parente y Betti participaron en un congreso internacional sobre la Teología del Concilio Vaticano II en Roma. Además, el último escribió después artículos y monografías relacionados con la doctrina sobre los obispos en ese sínodo ecuménico, en los que defendía que se había confirmado la doctrina del primado de Pedro según la definición del Vaticano I, sin disminuir sus prerrogativas, pero en el más amplio contexto de la doctrina sobre el episcopado. En el Sínodo extraordinario de obispos de 1969 (sobre la naturaleza y el poder de las conferencias episcopales y sus relaciones entre ellas y con la Santa Sede), el mismo Betti preparó el esquema del texto que se debía estudiar. También en 1969, Parente se encargó del discurso durante el acto conmemorativo del centenario del comienzo del Concilio Vaticano I y destacó la relación entre la doctrina eclesiológica de ambos concilios. Por último, Betti escribió tres artículos en *L'Osservatore Romano* (publicados entre diciembre de 1969 y abril de 1970) sobre el primado, sobre la infalibilidad pontificia y de la Iglesia y sobre el magisterio del romano pontífice. La autora del libro suscribe la afirmación que el franciscano hace en su diario: «la fedeltà al Vaticano I è stata condizione indispensabile per restar fedeli al Vaticano II».

En las conclusiones, Álvarez Alonso evidencia la continuidad de la doctrina eclesiológica entre ambos concilios: el Vaticano I puso el acento en las prerrogativas del papa y el Vaticano II en el episcopado. Interpreta esas diferencias de enfoque como una manifestación del carácter progresivo de las doctrinas eclesiológicas, aspecto ligado al carácter peregrinante de la Iglesia. También se destaca el papel que la Pontificia Universidad Lateranense y la Pontificia Accademia di Teologia Romana jugaron para alcanzar una posición intermedia en la discusión episcopado-primado. En este sentido, los tres protagonistas en quien se centró la segunda parte del libro equilibraron las posiciones entre tradición y renovación. Como apéndices se incluyen nueve interesantes textos de intervenciones tratadas durante artículo (apuntes, notas, cartas, observaciones y relaciones).

En definitiva, cabe destacar la seriedad del trabajo de la autora, que, contra la habitual tendencia a presentar la eclesiológica del Concilio Vaticano I centrada exclusivamente en el primado del papa y la del Concilio Vaticano II preocupada únicamente por el episcopado, tiene el mérito de mostrar la continuidad existente entre la eclesiológica de ambos concilios en lo que se refiere al primado petrino y al episcopado. A través del análisis del desarrollo teológico entre 1870 y 1960, Álvarez Alonso sostiene que las aparentes contradicciones que se han señalado con frecuencia, no provienen del contenido eclesiológico del Vaticano I, sino de las interpretaciones maximalistas posteriores. El texto tiene el mérito de destacar el papel –apenas considerado hasta ahora en estudios anteriores– que, dentro de este contexto,



tuvieron algunos autores que se enmarcan dentro de la Teología Romana y que formaban parte del grupo de la *minoría* en el Vaticano II. Esto supone una importante aportación para la microhistoria del concilio y además el acceso al material elaborado y usado por estos padres conciliares –concretamente el que se encuentra en el Fondo Maccarrone del *Centro Studi e Ricerche sul Concilio Vaticano II* de la Pontificia Universidad Lateranense– constituye una relevante fuente para el estudio y da mayor valor a su contenido.

Miguel Llamas Díez

Madrid

Boris ULIANICH (a cura di), Ripensando il Concilio Vaticano II. Atti del convegno di studi. Foligno, 5 dicembre 2015, Accademia Fuligina: Foligno 2020 (= Supplemento n. 16 del “Bollettino Storico della Città di Foligno”). 127 pp.

Per celebrare i cinquant’anni dalla conclusione del Concilio Vaticano II, la diocesi di Foligno in Umbria ha indetto un convegno di studi che, come dice nella premessa, il vescovo diocesano Gualtiero Sigismondi, vuole ricordare “la nuova coscienza di sé che la Chiesa ha sviluppato, in riferimento soprattutto alla libertà religiosa, all’ecumenismo e al dialogo interreligioso tra i pontificati di Giovanni XIII e Paolo VI”.

L’iniziativa è stata promossa e curata dal professor Boris Ulianich che scrive il corposo saggio iniziale “Giovanni XXIII. Il Vangelo, l’aggiornamento, il concilio pastorale”. Tale intervento offre spunti assai interessanti notando, fin dall’inizio, che la figura del papa “può essere trasformata in bandiera, in mito” e che l’antidoto a questo pericolo “è che si proceda con una valutazione filologicamente e storicamente corretta delle fonti” (pp. 1–2) e non si può dire che l’autore non ci sia, almeno in parte, riuscito.

La vulgata corrente vuole che Angelo Roncalli fosse stato eletto per una pausa di ripensamento, di ordinaria amministrazione, di transizione “ma per parlare di continuità o linea spezzata, è necessario non isolare lo studio di Giovanni XXIII da quello di Angelo Giuseppe Roncalli” e allora si devono ricordare i primi tre mesi della sua ascesa al Soglio “perché in questo periodo si fonda e si giuoca, in effetti, il destino del suo pontificato” (p. 3). L’autore rileva allora che non vi sono in quel periodo indizi significativi di una volontà del papa di mutare l’assetto tradizionale della struttura della Chiesa. Si arriva così all’annuncio del 25 gennaio 1959 in cui però lo stesso Ulianich pone la domanda fondamentale “Ma che tipo di concilio Giovanni XXIII aveva in mente?” (p. 13) e ancora: “Poteva rappresentare il Tridentino un modello di concilio che, fra l’altro, aveva inculcato la necessità di una catechesi semplice e intellegibile, come primo dovere del sacerdote? Un concilio di Trento senza definizioni dogmatiche. Semplicemente. Come possibile traccia, perché totalmente diversi erano i tempi e i problemi? Lo pongo come problema” (p. 15). Da rilevare che il papa “si ritenne altamente soddisfatto sia della preparazione, sia della collaborazione della Curia, sia dell’esito del sinodo romano” (p. 17) sul quale, quasi unanimemente, sono stati dati giudizi assai negativi.

Certo, un punto qualificante fu la creazione del Segretariato per l’unione dei cristiani affidato al cardinale Agostino Bea, ma l’autore si chiede, anche questo contro l’opinione

corrente, se si possa parlare di “solitudine istituzionale” che avrebbe caratterizzato il pontificato giovanneo (p. 18) e poi il citato giudizio di don Giuseppe De Luca sul “cerchio dei vecchi avvoltoi” è sufficiente per “un giudizio globale, indistinto, sul rapporto papa-curia durante tutto l’arco del pontificato?” Ed inoltre – altro interrogativo – “La curia era contraria al Concilio?” (p. 19). A questo proposito, viene citato in più occasioni, il *Diario Conciliare* di mons. Pericle Felici da cui emerge che tale “solitudine” risulta non adeguatamente fondata e che le tensioni che indubbiamente vi furono, in particolare con il cardinale Ottaviani, non riguardassero la preparazione del Concilio ma la scoperta ingerenza di quest’ultimo nella politica italiana. Anche in merito alla composizione delle commissioni preparatorie, la curia romana rispondendo all’invito lo fa “ispirandosi alla propria autocoscienza e alle proprie tradizioni” (p. 28). Giovanni XXIII lascia ad esse piena libertà di azione ma questo rinvia ad ulteriori domande: aveva il pontefice nel 1960-1961 “una chiara, univoca visione, nel concreto attuativo, circa le finalità non generali, ma specificamente individuate, da perseguire con il Concilio?” (p. 28) ed inoltre, “aveva chiaro, nel dettaglio, lo stesso Giovanni XXIII, come dovesse tradursi la dimensione pastorale negli schemi da proporre alle analisi e al giudizio del Concilio?” (p. 32). Così il papa vede, incoraggia, loda, ma lascia integra la responsabilità delle commissioni preparatorie e “non una sola volta ha espresso soddisfazione per il lavoro svolto dalle commissioni preparatorie e dalla commissione centrale del Concilio. “E’ un dato che non va né taciuto, né sottovalutato” e “non si ha *mai* nei discorsi di Giovanni XXIII, alcun minimo dubbio sulla possibile non rispondenza dei lavori delle commissioni a quelle che riteneva le finalità per cui il Concilio è stato convocato” (p. 36). Pertanto, “non sembra che il papa si sentisse non coadiuvato dalla Curia” (p. 38). In tal senso non può sorprendere la promulgazione, il 22 febbraio 1963, della Costituzione Apostolica *Veterum Sapientiae*, dedicata allo studio e all’uso della lingua latina. Anche nel radiomessaggio dell’11 settembre 1962, ricorrono due dimensioni, la “struttura pastorale” e l’“azione pastorale”. La Chiesa deve riprendere coscienza della sua missione ma portare Cristo significa portare la pace, promuovere la dignità dell’uomo, difendere la libertà, mettersi a fianco dei popoli oppressi, dei paesi sottosviluppati (p. 40). E in tal senso andrebbero lette e interpretate le encicliche *Mater et Magistra* e *Pacem in terris*.

Secondo Ulianich, con il discorso di apertura dell’11 ottobre 1962, Giovanni XXIII, “riesce a chiarire la dicotomia fra dottrina da un lato e disciplinare, pratico, pastorale dall’altro, superandola dall’interno”. Con *Gaudet Mater Ecclesiae* si avrebbe “la piena rivelazione del faticoso cammino compiuto nella certezza della illuminazione dello Spirito, dell’“aggiornamento” per cui “*il pastorale è il dottrinale stesso aggiornato*” (p. 41). Sarebbe pertanto “qui che il Concilio di Giovanni XXIII non è più il Concilio della curia romana per cui è possibile che la parola “aggiornamento” assuma “una pregnanza che si carica di una dimensione più riccamente evangelico-prophetica e possa essere stata agevolata anche dal contributo stimolante di cardinali come Léger, Alfrink, Frings, Döpfner, Liénart, e, in particolare, Suenens e Bea” (p. 42). Sono affermazioni queste ultime che, alla luce dei giusti interrogativi sopra espressi, avrebbero meritato di essere maggiormente approfondite.

Il secondo contributo è quello di Domenico Sorrentino che tratta di *Nostra Aetate*, secondo il quale tale dichiarazione rappresenta “uno dei punti del Concilio in cui è più visibile il progresso dottrinale” (p. 55). Viene quindi svolta una storia della sua redazione che ebbe,

come sappiamo, un *iter* alquanto travagliato, mettendone in luce i punti salienti, in particolare il *focus* su ciò che è comune nelle altre religioni, nella consapevolezza della Chiesa di voler promuovere l'unità e la carità tra gli uomini. Non vengono trascurati alcuni nodi problematici emersi soprattutto nel post-Concilio, come il rapporto fra dialogo e missione e il dovere di annunciare Cristo unico salvatore. Viene perciò presa in esame la "teologia" del documento richiamando il complesso dei suoi pronunciamenti, in particolare *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes*, per cui ci si trova di fronte ad "un nuovo paradigma interpretativo che, senza nulla togliere alla verità, la interpreta non più con il modello dell' *aut aut*, bensì con quello della "gradualità", operando cioè con lo schema del "più e meno": un modello che non parte da ciò che è diverso e incompatibile, ma da ciò che può essere apprezzato e accettato e che dunque non vede nell'altro soltanto il negativo, ma anche il positivo" (p.66). Interessanti sono le considerazioni sul "dopo *Nostra Aetate*" ove si da conto del confronto tra "i teologi che hanno accolto il dettato del Concilio, sviluppando alcuni aspetti con proposte compatibili con il suo insegnamento, e quanti invece lo hanno superato, considerandolo insufficiente di fronte alla sfida del dialogo interreligioso". La prima posizione viene denominata "inclusivista", la seconda, sostenuta dalla "teologia pluralista delle religioni" costituisce una evidente presa di distanza dal Concilio" (p. 68). Se quindi i discepoli di Cristo sono chiamati ad abbandonare ogni autoreferenzialità e trionfalismo "non sarebbe vero dialogo dimenticare che la confessione di Cristo come unico salvatore del mondo sta al cuore della nostra fede" (p.70).

Il terzo contributo è quello di Franco Buzzi sul decreto *Unitatis Redintegratio* il quale, nell'espone le problematiche che il problema dell'ecumenismo poneva non solo ai Padri ma anche ai fratelli separati, descrive il dibattito sullo schema dove erano presenti orientamenti ecclesiologicali profondamente diversi da quelli espressi dal Segretariato per l'unità dei cristiani. Si mettono così in luce, fra gli altri, gli interventi dei cardinali Ruffini, Léger e König e quello del vescovo coadiutore di Strasburgo Léon-Arthur Elchinger (pp. 77–82). Secondo l'autore, il decreto rappresenta un'applicazione pastorale della costituzione dogmatica sulla Chiesa definita come "mistero" in cui si manifesta e si compie il "mistero di Cristo" (p. 85). In tal senso, il *subsistit in* manifesterebbe l'intenzione del Concilio secondo cui la Chiesa di Cristo non si identificherebbe con la Chiesa cattolica. Come sappiamo però tale ermeneutica è stata messa in discussioni dalle recenti acquisizioni storiografiche di Alexandra von Teuffenbach che ha curato i diari del segretario della commissione teologica Sebastian Tromp S.J.

Fortunato Frezza trattando della dichiarazione *Dignitatis Humanae* e partendo dalla constatazione che in essa l'argomentazione biblico-teologico non è collocata all'inizio ma alla fine, nota come "il fondamento della libertà religiosa è stato posto su prerogative della persona umana e su principi antropologici anche se nella seconda parte la dottrina si dilata completandosi attraverso il richiamo alla Rivelazione divina" (p. 88). La domanda è allora: "Quale criterio, dunque, è prevalso nell'ambito della riflessione teologica dei Padri Conciliari? La ricerca biblica o l'anelito antropologico?" La risposta è che, pur non mancando la fondazione biblica, "sembra che l'euforia antropologica" abbia prevalso (p. 93). Segue poi una cronologia redazionale del testo e un "quadro tematico" in cui si riflette sulla sua struttura e sulla ricezione concludendo che: "L'alta dignità del documento risiede nel fatto che

non appiattisce le differenze, ma ne integra i caratteri specifici in un orizzonte di profonda umanità, di libertà, di prossimità alla istanza cristiana. In questa operazione il punto innovativo di partenza non è posto nella privata libertà di coscienza o nel richiamo al vincolo di leggi dello Stato, nemmeno nella missione della Chiesa di proclamare la verità e la volontà di Dio. Il principio primo è la dignità della persona umana che sollecita l'individuo, lo Stato, il cristiano. Fondare la libertà religiosa sulla dignità umana significa affermare come norma l'orientamento della persona alla verità e alla ricerca di essa" (p. 101).

L'ultimo contributo è del predetto vescovo Gualtiero Sigismondi e ha come titolo "Ripensare il Vaticano II. La rotta di Paolo VI, il timoniere del Concilio". Egli individua nell'enciclica *Ecclesiam Suam* la "carta nautica" che riassume e il tema centrale del suo pontificato e cioè l'appello rivolto alla Chiesa a dialogare col mondo moderno "ad approfondire la coscienza di sé stessa, a entrare in un processo di rinnovamento e di emendamento per rispondere sempre meglio alla sua missione, quella di intrecciare una relazione autentica con la modernità senza sentirsi sotto assedio" (p. 104). Per l'autore, "l'idea montiniana di *renovatio Ecclesiae* – intesa come orientamento verso Cristo, non come ripiegamento su se stessa, cioè come ringiovanimento della Chiesa alla luce del Vangelo, non seguirebbe, riecheggiando Benedetto XVI, "l'ermeneutica della discontinuità e della rottura", ma "l'ermeneutica della riforma" e cioè il rinnovamento nella continuità (p. 110). In tale prospettiva, sarebbe stata opportuna qualche considerazione sulla prevalenza che nel post-Concilio ebbe la prima sulla seconda e sulle conseguenze che ne derivarono nella teologia e nella vita della Chiesa.

In conclusione, si può affermare che l'insieme dei saggi contenuti nel volume non manca di interesse e di originalità nell'approccio ai temi trattati, anche se non si può non rilevare la tendenza all'adesione ad una storiografia che ha costruito egemonicamente quella che si può definire una visione ideologica del Concilio.

Claudio Anselmo

Torino