

eine kirchliche Abwehr gegen die auflösenden Tendenzen einer Vielzahl von apokryphen, gnostischen Schriften aller Art war, zeigen besonders Syrien und Ägypten. Besonders letzteres wurde ein bevorzugtes Land für Gnostiker, Marcioniten und Manichäer. Dies zeigen gerade neuere Funde, wie z. B. der sog. Kölner Mani-Kodex. Vgl. A. Henrichs – L. Koenen, „Ein griechischer Mani-Codex“, in: ZPE 5 (1970) 97–216; Vorläufige Edition in: ZPE 19 (1975) 1–85; ZPE 32 (1978) 87–200; ZPE 44 (1981) 201–318. Noch eingehender läßt sich der schier verzweifelte Kampf der Kirche gegen solche Strömungen aus einem neuen Schenute-Text erkennen, den T. Orlandi aus verstreuten Handschriften erarbeitet und publiziert hat: *Shenute contra Origenistas* (aber nicht allein). Testo con introduzione e traduzione (Unione Accademia Nazionale Corpus dei Manoscritti Copti Letterari) Roma 1985. Neben einigen origenistischen Sonderlehren machen dem Archimandriten besonders gnostische und marcionische Sonderlehren schwer zu schaffen. Er wird auch durch Dioskorus I. von Alexandrien aufgefordert, in seinem Bereich und in mehreren oberägyptischen Diözesen dagegen vorzugehen. Siehe die aufschlußreichen Texte bei H. Thompson, *Dioscorus and Shenoute*, in: *Récueil d' Études Égyptologiques dédiés à la mémoire de J.-Fr. Champollion*, in: BEHE 234 (Paris 1922) 367–376. Daß es dabei zu Büchervernichtung gekommen ist, ist ziemlich sicher und für Schenute anzunehmen. Aber man versteht hier die Notwendigkeit kirchlichen Eingreifens, sollte nicht die echte christliche Überlieferung völlig zerrinnen. Schenute gibt in diesen Texten schöne Beispiele, wie er die Irregeleiteten zur zentralen Lehre und Praxis zurückführt.

Man möchte also bei Sp. etwa in den Abschnitten SS. 134–137 und 161–164 die Herausarbeitung der kirchlichen Motivation in Fragen der Zensur oder Büchervernichtung von ihrem seelsorgerlichen Hintergrund her wünschen. Die vielen und sehr zuverlässig aufgeführten Daten würden dadurch auch sonst einen vertiefenden Hintergrund bekommen. Dabei soll nicht in Frage gestellt werden, daß es im Streit der religiösen Parteien zu zahlreichen Mißverständnissen und Ungerechtigkeiten gekommen ist, die das Andenken ehrlich meinender Menschen schwer belasteten. A. GRILLMEIER S. J.

DUMEIGE, GERVAIS, *Nizäa II* (Geschichte der ökumenischen Konzilien IV). Aus dem Französischen übersetzt von *Edmund Labonté*. Übersetzung der Texte im Anhang von *Heinrich Bacht*. Mainz: Grünewald 1985. 366 S.

Der jetzt im Deutschen vorliegende, in französischer Originalfassung schon 1978 erschienene Band der bekannten Reihe über die ökumenischen Konzilien handelt über das Konzil von 787, dessen Jubiläum jetzt bevorsteht und dessen ökumenische Bedeutung nicht zuletzt darin liegt, daß es das letzte von römisch-katholischer und orthodoxer Seite gemeinsam anerkannte Konzil ist, obwohl es sich damals weder im Osten noch erst recht im Westen ohne weiteres durchsetzte. Er enthält nicht allein die Geschichte des Konzils selbst, sondern einen wertvollen und ausführlichen Rückblick über die Geschichte der Bilderverehrung von der frühen Christenheit bis zum Trullanum (21–78), schließlich über den byzantinischen Bilderstreit unter den Kaisern Leo III. und Konstantin V. (79–133). An die beiden Hauptkap. über das Konzil selbst (134–205) schließt sich die Darstellung des Widerstandes gegen das Konzil bei den Franken und dann wiederum in Byzanz selbst an (206–41) und dann das 8. Kap. über die Wiedererrichtung der Bilder und die definitive Anerkennung des Konzils (242–59), schließlich eine Schlußbetrachtung über Nizäa II als ökumenisches Konzil (260–77). Die bedeutenderen Dokumente des Bilderstreits finden sich in dem umfangreichen Textanhang (277–323) abgedruckt. – Der Band, dessen deutsche Fassung dem Gedanken an Hans Wolter (1910–84) gewidmet ist, bietet eine gute und vollständige Darstellung der Fakten und Kontroversen des Bilderstreites. Kritische Reserven könnte man gegen die Ausführungen des fränkischen Standpunktes (210–15) anbringen, zumal nach den neueren Arbeiten der Verlauf der Stellungnahme etwas anders ist als hier dargestellt (*Capitulare de imaginibus* – dann Antwort Hadrians I. – dann *Libri Carolini* – schließlich Frankfurter Konzil). Daß der fränkische Standpunkt zu den Bildern im Grunde der schon von Gregor dem Großen gegenüber Serenus v. Marseille umrissene pädagogische im Unterschied zum kultisch-sakramentalen des Ostens ist, wird ebenso-

wenig deutlich wie daß die formalen Bedenken des Westens gegen ein Konzil, in dem die jungen Kirchen der Germanenreiche gar nicht vertreten waren, nicht so leicht abzutun waren. Auch wäre es interessant, über die in Nizäa II zentrale pentarchische Konzils-idee und ihre spezielle Funktion im Bilderstreit gegen Hiereia (754) etwas Ausführlicheres zu erfahren; sie wird nur indirekt auf S. 230 und 231 f. kurz berührt. – Sowohl das Problem der Ökumenizität wie das der Freiheit von Nizäa II scheint mir auf S. 262 und 265 f. kaum überzeugend beantwortet. Die Ökumenizität eines Konzils, das sich alleine auf die Pentarchie stützte, konnte in einer Zeit, da sich durch Islam-Invasion und Germanenbekehrung der Schwerpunkt der christlichen Ökumene stärker in den Westen verschoben hatte, von den Franken mit Recht bestritten werden, eigentliche Diskussionen gab es nicht, Verlauf und Ergebnis waren von vornherein vorprogrammiert (265). Der Hinweis, daß Konstantinopel II noch unfreier war, genügt wohl alleine nicht. M. E. gibt es kein anderes überzeugendes Kriterium als das der schließlichen Rezeption sowohl in Ost wie in West und der darin zum Ausdruck kommenden Tatsache, daß kirchliches Glaubensbewußtsein auf die Dauer den religiösen Bezug zum Bild als durchaus legitim in der Konsequenz der Menschwerdung empfand. Von formaler Einberufung und formalem Verlauf her dürften sich die Einwände kaum widerlegen lassen. Letzten Endes ist es, wie der Autor auch am Schluß überzeugend darlegt (273 f.), religiöse Glaubenserfahrung, die sich in den Bildern vom ewigen und menschgewordenen Wort angesprochen, „angeschaut und umgewandelt“ weiß und die – durch alle politischen Wechselfälle hindurch – die Entscheidung für die Bilder vollzogen hat.

KL. SCHATZ S. J.

DINZELBACHER, PETER, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 23). Stuttgart: Hiersemann 1981. VI/288 S.

Zur Rez. liegt eine geschichtswissenschaftliche Habilitationsschrift der Universität Stuttgart vor, deren Autor aufgrund inzwischen erschienener, weiterer Arbeiten zum Thema nicht mehr vorgestellt werden muß. D. will hier nicht nur Material zum Thema sammeln, sondern vor allem Interpretations- und Erklärungsversuche durchführen (V). In der Auswahl der Quellen beschränkt sich die Abhandlung auf – immerhin 170 – gedruckte Texte (12), die zwischen dem Beginn des 6. und dem 16. Jh. entstanden sind; das Spätmittelalter ist dabei verhältnismäßig lückenhaft vertreten (13). – Die Darstellung weist lediglich eine Kapiteileinteilung auf. Doch kann man, ohne forcieren zu wollen, eine dreigliedrige Struktur erkennen. In einem ersten Gang, vorbereitenden Charakters, legt Vf. einen Überblick zur Forschungsgeschichte vor (6–10) gefolgt von einem Repertorium (chronologisch und thematisch) der Quellen (11–28). Gattungskritische Kapitel schließen sich an: Definitionen (29–56), Fälschungen (57–64), literarische Visionen (65–77) und Typisierungsversuche (78–89). Sozusagen in einem zweiten Gang werden dann die Kategorien der Visionsliteratur behandelt: die visionären Räume (90–120), der Visionär und der Raum (121–140), der Visionär und die Zeit (141–145), und die Personen der anderen Welt (146–168). Ein letzter Gang bedenkt das Funktionieren der Visionen: Allegorie und Allegorese der visionären Bilder (169–184), die Vision im Leben des Visionärs (185–209), die Funktionen der Vision (210–222) und Soziologie der Visionäre (223–228). – Die Einleitung zur gesamten Untersuchung (1–5) stellt ein methodologisches Aperçu dar. D. skizziert die einzuschlagenden Methoden (historisch, psychologisch, phänomenologisch, theologisch). Bedauerlicherweise kommt, nach eigener Einschätzung D.s (5), die theologische Fragestellung an die Visionsliteratur zu kurz. Von seiten der Theologie kann man hierzu anmerken, daß die Frage an die Visionen selbst und ihren literarischen Niederschlag weniger mit „wahr oder falsch, verbindlich oder unverbindlich für den heutigen Gläubigen?“ (5) zu formulieren ist. Sie stellt sich vielmehr als Authentizitätsproblem. Kann eine bestimmte, gegebene Vision als Ausdruck genuin christlichen Glaubens interpretiert werden? Wie haben die mittelalterlichen Theologen sie beantwortet? Wie und nach welchen Kriterien ist diese Frage heute zu beurteilen? – Diese methodische Ausgangssituation führt dazu, daß in der abschließenden Zusammenfassung („Die Visionen in der mittelalterlichen Geistesgeschichte“ [233–265]) das theologische Inter-