

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-

esse recht wenig verarbeitet wird. Die wünschenswerte weitere Differenzierung geht aber wohl über den hier gesteckten Rahmen hinaus. Theologiegeschichtlich wichtig – im Sinne des o. g. Authentizitätsproblems – erscheint es, das Verhältnis des Visionärs zur Kirche zu untersuchen; welche „kirchliche Funktion“ hat der Visionär? Erscheint die „Gabe“ der Vision als Argument in Heiligsprechungsprozessen des Mittelalters? Werden Visionen, wenn ja welche, als „besondere Gaben“ betrachtet? Wie werden sie von Zeitgenossen theologisch beurteilt? – In bezug auf die Liste der bibliographischen Desiderata (280) kann man ergänzen, daß sich das Werk von F. Habert, *Les visions fantastiques*, Paris 1542, in zwei Exemplaren in der Pariser Bibliothèque Nationale befindet, I. G. Isola, *Visioni*, dagegen nicht. Eine Durchsicht der „Dissertation Abstracts International“ ergab, daß die als Desiderata aufgeführten amerikanischen Dissertationen aus den 70er Jahren sämtlich verzeichnet sind. Mikrofilmabzüge dieser Arbeiten wären also leicht zu bestellen. Neben der Untersuchung von J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire* (inzwischen auch auf deutsch erschienen), kann man die Bibliographie ergänzen vor allem um A. Vauchez, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques* (BE-FAR), 1981. Ein Bedauern sei ausgesprochen hinsichtlich des Registers. Da die sehr ausführliche Bibliographie (267–280) nur generell verwendete Arbeiten anführt, erwartet der Leser, im Register wenigstens einmal alle in der Untersuchung erwähnten Autoren verzeichnet zu sehen. – Auf's Ganze gesehen handelt es sich um eine anregende literargeschichtliche Studie zu einem auch theologiegeschichtlich wichtigen Thema.

R. BERNDT S. J.

JOHANNES DIETENBERGER OP, *Phimostomus scripturariorum, Köln 1532*, herausgegeben und eingeleitet von *Erwin Iserloh* und *Peter Fabisch* in Verbindung mit *Jacques Toussaint* und *Erich Weichel* (Corpus Catholicorum 38). Münster: Aschendorff 1985. XCIV/282 S.

Zur Theologenkommission, die auf dem Reichstag von Augsburg 1530 von Kaiser Karl V. beauftragt worden war, die *Confessio Augustana* zu prüfen und ihr eine katholische Antwort entgegenzusetzen, gehörte neben Eck, Cochlaeus u. a. auch der aus Frankfurt stammende Johannes Dietenberger. Der Prior des Koblenzer Dominikanerklosters gehörte dann zwar nicht mehr den offiziellen Gremien an, die die anschließenden Verhandlungen führten, aber er blieb bis zum Reichstagsabschied am 19. November in Augsburg. Dietenberger verfaßte in dieser Zeit eine Reihe von Einzeltraktaten zu den zwischen Katholiken und Protestanten kontroversen Fragen. Wenn diese am Rande der Ausschußsitzung des Reichstages entstandenen Texte, um einige Stücke vermehrt, schließlich 1532 unter dem Titel *Phimostomus literariorum* (= Beißkorb oder Maulkorb der Schriftlinge) im Druck erschienen ist, so ist das das Verdienst des Frankfurter Ratsherrn und Juristen Johannes Rudelius, der den Dominikaner zur Veröffentlichung drängte und ihm einen Verleger besorgte. – Vorliegender Bd. des *Corpus Catholicorum* bringt den übrigens nur einmal gedruckten Text, nämlich von Heinrich Quentel in Köln, in kritischer Edition heraus, d. h. mit allem ausgestattet, was auch die übrigen Ausgaben dieser Reihe auszeichnet: Auf eine Kurzbiographie Dietenbergers (V–VI), ein ausführliches Literaturverzeichnis (VII–XIX), die Editionsgrundsätze (XX–XXX) folgt eine Einleitung (XXII–LXXXIX), die über des Dominikaners Wirken auf dem Reichstag, die Entstehungsgeschichte des *Phimostomus* und seinen Inhalt informiert. Sehen wir einmal von dem am Schluß angehängten Traktat, einer Kontroverse mit Erasmus über die Ehescheidung ab, so besteht der *Phimostomus* aus 15 *capita*, von denen die ersten 6 die mehr formalen Fragen des Verhältnisses zwischen Schrift und Tradition und Lehramt usw. behandeln, die restlichen 9 dagegen auf kontroverse Lehrinhalte Bezug nehmen (Anrufung der Heiligen, Verhältnis Glaube/Werke, Beichte, Opfercharakter der Messe, freier Wille, Kommunion unter beiden Gestalten und Schriftgemäßheit des Fegefeuers). Von besonderem Interesse sind natürlich die einleitenden und grundlegenden formalen Fragen. Daß hier, also z. B. in der Frage der Schriftsuffizienz der Schwerpunkt der Auseinandersetzung für den Dominikaner liegt, bringt er ja auch durch seinen Titel zum Ausdruck. – Im Aufbau ist der *Phimostomus*