

Die Klarlegungen dieses Sachverhaltes durch den Vf. ist nur eines von vielen Zeugnissen für seine besondere Einsicht in das internationale Kirchenrecht des Hochmittelalters. Seine Arbeit, die oben nur in dürftigen Urnissen referiert worden ist, bedeutet einen Meilenstein in der Erforschung des Kirchenkampfes vermöge der Verbindung dieser kanonistischen Einsicht mit einer imponierenden Beherrschung aller Seiten und Einzelheiten der innerdänischen Problematik der Periode. So wird auf Schritt und Tritt eine Fülle von neuen Erkenntnissen sowohl hinsichtlich der Einzelprobleme als auch hinsichtlich der Gesamtperspektive geboten. Der Zugang zu dieser reifen Gelehrtenleistung sollte möglichst bald einem internationalen Publikum durch eine Übersetzung geöffnet werden.

Vaerløse (Dänemark)

J. Balling

Walter Blank. Die Nonnenviten des 14. Jahrhunderts. Eine Studie zur hagiographischen Literatur des Mittelalters unter besonderer Berücksichtigung der Visionen und ihrer Lichtphänomene. (Inaugural-Dissertation). Freiburg/Brsg. (K. Müller) 1962. IV, 280 S., kart.

Durant les XIII^e et XIV^e siècles, l'Allemagne du Sud, l'Alsace et la Suisse furent le théâtre d'une extraordinaire efflorescence de vie religieuse. Les couvents de femmes, malgré leur nombre, voyaient affluer les novices. Oetenbach, près de Zurich, fondé en 1234, compte trois ans plus tard 64 moniales; en 1285, il en compte 120. Dans plusieurs de ces cloîtres, peu à peu s'implanta la tradition de consigner par écrit la Vie des religieuses qui s'étaient particulièrement distinguées par leurs vertus et c'est ainsi que nous possédons une série de recueils de *Nonnenviten*, dont les plus connues sont ceux d'Adelhausen, près de Fribourg-en-Brigau, d'Unterlinden à Colmar, de Töss au nord de Zurich, d'Oetenbach, de Katharinaltal près de Diessenhofen, d'Engelstal près de Nuremberg. M. W. Blank a consacré à cet ensemble de récits édifiants une dissertation doctorale. Le sous-titre nous avertit que, tout en embrassant l'ensemble de ce dossier, l'auteur a retenu deux questions particulières: les visions et les nombreuses allusions, dans divers contextes, à des phénomènes lumineux. Le livre comprend, outre une introduction, deux chapitres. 1. Grundfragen der Mystik und ihre Ausprägung in den Viten (p. 5-44); 2. Die Vitenliteratur der Nonnen (p. 45-258); et une conclusion (p. 259-270).

En général, ces *Nonnenviten* présentent les caractéristiques qui se retrouvent dans la littérature hagiographique. Comme le dit fort bien M. B.: „Wie die Form unserer Viten zeigt, ist die Gestaltung nicht individualistisch, sondern typisch“ (p. 147-148; cf. p. 93). Les différentes narratrices ont les mêmes préoccupations et suivent des canevas identiques. Ordonner chronologiquement les données d'une existence n'entre pas dans leurs intentions; ce qui les intéresse, c'est l'effort vers la sainteté, qui le plus souvent est manifestée par des phénomènes extraordinaires. Comme on l'a souvent remarqué, entre ces diverses maisons religieuses, il existait une sainte émulation et par des voies multiples s'exerçait une influence réciproque. Dans sa conclusion, M. B. écrit: „Zusammenfassend läßt sich sagen, daß inhaltlich kaum eigenständiges Gut in den Viten zu finden ist. Die Hauptquelle, aus der sie schöpfen bis zur wörtlichen Übernahme, ist die Hagiographie, die vorausgehenden Heiligenleben, denen der ganze Motivbestand der Nonnenviten entlehnt ist“ (p. 257). Ce jugement rejoint celui d'un bon connaisseur de la littérature de cette époque, Josef Quint: „Infolgedessen (recours aux mêmes sources) herrscht in allen diesen Berichten (Nonnenviten) eine gewisse Gleichförmigkeit, um nicht zu sagen Schablone“ (*Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*, t. 4, 1931, p. 7). On peut toutefois se demander, si à la lecture de ces biographies, M. B. n'a pas été sensible surtout à leur monotonie; de ce chef, il n'a pas assez remarqué de-ci de-là des notions plus caractéristiques. Une Elsbeth Stigel, par exemple, n'a-t-elle pas „sans le vouloir peut-être, rencontré le trait qui rend la physionomie vivante“ (J. Ancelet-Hustache)?

Le travail de M. B. relève à la fois de la critique hagiographique et de l'histoire de la piété. Du premier point de vue, s'il n'apporte guère du nouveau, il résume bien les études antérieures consacrées à ces divers recueils. Quant au second point de vue

nous laissons aux spécialistes des recherches sur la mystique le soin d'apprécier les pages consacrées à l'examen des visions et des „Lichtphänomene“, mais nous craignons qu'il n'ait pas suffisamment approfondi les problèmes. La bibliographie, qui signale presque uniquement des travaux de langue allemande, ne mentionne pas, par exemple, le *Dictionnaire de Spiritualité* ou les travaux du P. Joseph Maréchal. L'information au sujet des questions ascétiques et mystiques a été surtout puisée dans le *Lexikon für Theologie und Kirche*.

Bruxelles

B. de Gaiffier

Martin Beer: *Dionysius' des Kartäusers Lehre vom desiderium naturale des Menschen nach der Gottesschau.* (= MThSt II, 28). München (Max Hueber) 1963. XX, 308 S., kart. DM 28.-.

Urteilte man nur nach den Monographien, so schiene der riesige geistige Nachlaß des spätmittelalterlichen „doctor ecstaticus“, den man mit nicht minderem Recht auch den „letzten (mittelalterlichen) Scholastiker“ nennen kann, auch noch nach der 42-bändigen Edition von Montreuil-Tournai (1896–1913) nur selten im Schlummer gestört zu werden. Um so aufschlußreicher ist nach der gediegenen philosophischen Arbeit von H. Pohlen über „Die Erkenntnislehre Dionysius' des Kartäusers“ (Leipzig 1941) die nun vorliegende theologiegeschichtliche Untersuchung von M. Beer. Denn sie stellt in der Tat den ersten systematischen Versuch dar, in die Eigenart der Dogmatik dieses großen Eklektikers, dessen Werk als Ganzes die reifsten Geistesfrüchte des Hochmittelalters zu vereinen sucht, einzudringen.

Die Aufgabe, die M. Schmaus dem Promovenden zunächst gestellt hatte, war die Bearbeitung der Gnadenlehre. Bei deren Untersuchung stieß B. darauf, daß der „auf den ersten Blick sich so konservativ gebende Kartäuser“, was das Verhältnis von Natur und Gnade angeht, „eine revolutionäre Neuerung in die Theologie eingeführt hat“ (5). Darum beschränkt er sich hier vorerst darauf, das „Hinordnungsverhältnis der Natur zur Übernatur“ im Rahmen der vielseitigen Problemzusammenhänge, in die bei D. insbesondere der Begriff eines „Naturverlangens nach der Gottesschau“ verflochten ist, mit eindringender Gründlichkeit darzustellen. Auf eine zweite Untersuchung über „die eigentliche Gnadenlehre“ weist der Verf. schon an zahlreichen Stellen hin. Sie „wird schildern, wie Gott das natürliche Verlangen des Menschen nach der Gottesschau durch Verleihung von Gnade und Glorie ergreift, überhöht und in übernatürlicher Weise zu Ende führt“ (6).

Doch was ist die „revolutionäre Neuerung“? Wie viele Kirchenväter und frühere mittelalterliche Theologen spricht auch noch Thomas von Aquin oftmals ohne jede nähere Differenzierung von einem „desiderium naturale videndi deum“. Nach der seit de Lubacs Werk „*Le surnaturel*“ (Paris 1946) vorherrschend gewordenen theologiegeschichtlichen Auffassung ist sogar erst den großen Thomaskommentatoren Kajetan († 1534) und Franciscus Sylvesteris († 1528) die Disproportion, daß die Natur (von sich aus) Übernatürliches erstrebe, als ein Widerspruch zu der Transzendenz und Gratuität der Gnade zum Problem geworden. Diese Meinung wird man sich nunmehr „abgewöhnen müssen“ (155). Denn, wie B. nachweist, besteht bereits Dionys d. Kartäuser (1402–1471), u. z. schon in den Werken „*De lumine christianae theoriae*“ sowie „*De puritate et felicitate animae*“ aus den Jahren 1430–1435, strikt darauf, daß auch der Geistnatur (als Natur) nur eine natürliche Zielbestimmung und dementsprechend auch nur ein in den Grenzen des Natürlichen bleibendes „Naturverlangen“ eigen sein könne. So wird die Ungeschuldetheit der Gnade betont. Zugleich konsolidiert D. jedoch auch die Eigengültigkeit des abstrakten (= geschichtlich nie realisierten) Begriffs der natura (pura), indem er, an neuplatonische Vorstellungen anknüpfend, die „natürliche“ Zielbestimmung des menschlichen Geisteslebens auf ein diesem entsprechendes, nur mittelbares Schauen Gottes als des Schöpfers im Lichte (oder Schatten) des untersten reinen Geistes reduziert (126–152).

In diesem Punkte distanziert sich D. bewußt von Thomas; das jedoch – nach B. – auf Grund eines Mißverständnisses, nach dem Thomas die besagte „Wesensschau Gottes“ (visio dei per essentiam) ohne weiteres mit „dem streng übernatürlichen