

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

Geheimnis der *visio beatifica* des Dreifaltigen Gottes identifiziert“ (161). B. tritt hier der schon von Franciscus Sylvesteris vertretenen Ansicht bei, daß Thomas von der *natura pura* gar keine Sehnsucht nach der *visio beatifica* lehre (172–177).

Über dem freien Geschenkcharakter der Gnade übersieht indes auch D. die natürlichen Vorbedingungen für eine übernatürliche Erhebung des Menschen nicht. Gewiß meidet er den Begriff der *potentia obedientialis*, weil er darunter (wieder irrtümlich) eine aktive Ausrichtung auf die himmlische Vollendung versteht. Dafür ist ihm jedoch das augustinische „*anima imago dei, quia capax eius est*“ (De Trin. XIV, 8, 11) desto besser vertraut, und damit auch sowohl eine in der Natur selbst liegende Empfänglichkeit für das Übernatürliche (190–204) wie die sich im Übernatürlichen vollendende natürliche Gottebenbildlichkeit des geschaffenen Geistes (204–291). Doch was besagt diese „Vollendung der Natur“? D. lehrt einesteils, daß auch eine vollkommene Selbsterkenntnis des Geistes erst in der *perfectio* der Glorie erreicht wird (255 f.); das Übernatürliche „erweist sich als ungeahnte Erfüllung der tiefsten Sehnsüchte der Natur“ (298). Andererseits wahr D. die Diastase beider Ordnungen; denn er spricht nirgends davon, „die Natur empfangen von der Gnade Ergänzung, Erfüllung und Vollendung in ihrem eigenen Bereich“ (203). B. hält das wohl für eine „Nahtstelle“ (280) zwischen verschiedenen Traditionen. Aber beides läßt sich auch so vereinbaren, daß sich *theologia naturae* (oder auch *crucis*) und *theologia gloriae* hier, einander ergänzend, begegnen. D. denkt tatsächlich auch heilsgeschichtlich; das zeigt vor allem seine gehaltvolle *Imago-dei*-Lehre. Überzeugend betont B. nichtsdestoweniger, daß es in erster Linie eine an Aristoteles, nicht an der Offenbarung und der Heilsgeschichte, orientierte abstrakt-metaphysische, dem Übernatürlichen gegenüber „autonome und autarke“ Fassung des Naturbegriffs ist, welche D. daran hindert, die Hinordnung der Natur auf ihre Vollendung in Gott auch aktiver und dynamischer zu verstehen, wie das Thomas und z. B. auch Nikolaus von Kues tun.

Wie das Schrifttum des D. selbst weithin geradezu ein Repertoire und eine vergleichende Auswertung der bedeutendsten mittelalterlichen Lehrmeinungen darstellt, entfaltet auch die Untersuchung B.s die so entstandenen Eigenlehren des Kartäusers Schritt für Schritt in der Konfrontierung mit den großen Autoritäten der damaligen *via antiqua*, vor allem mit Augustinus sowie den bedeutendsten Dominikaner- und Franziskanertheologen des Mittelalters. Bei Thomas achtet B. zugleich sorgfältig auf dessen Lehrentwicklung vom Sentenzenkommentar bis zum *Summa theologiae* (nicht: *theologica!*). Bei D. selbst ist B. überdies um die Datierung seiner Werke bemüht, um den Aufweis von Lehrentwicklungen zu ermöglichen. Er hat dabei Vortreffliches geleistet.

Wenn B. aber „zugleich auch in das Dunkel der Spätscholastik wieder etwas Licht bringen“ möchte (3), so ist ihm das in der vorliegenden Untersuchung fast nur im Hinblick auf D. selbst gelungen. Denn von den vergleichbaren spätmittelalterlichen Theologen vor Dionysius und dessen Zeitgenossen werden nur Heinrich von Langenstein († 1397) und Johannes Capreolus († 1444) erwähnt. Aus dem 15. Jahrhundert vermißt man schon in dem Quellen- und Literaturverzeichnis Namen wie die des Johannes Gerson, Alphonsus Tostatus, Johannes de Torquemada und vor allem den des Nikolaus von Kues. Cusanus wird zwar sechsmal erwähnt, aber nur an Hand von Literatur (S. 19), von der die jüngste Monographie i. J. 1887 (!) erschienen ist. Dabei weiß B. (25, 38 u. ö.) von den engen persönlichen Beziehungen, die zwischen Cusanus und Dionysius bestanden. Daß D. seine Schrift *Monopanton* (Bd. 14, 467–537), eine Kompilation aus den Paulinen, auf Anregung des damaligen Legatus de latere Nicolaus de Cusa verfaßte, in dessen Begleitung er sich befand, wird von D. selbst in der Widmungsepistel bezeugt. Die mannigfachen Berührungspunkte, die trotzdem in dem Werke B.s zwischen den Freunden aufscheinen, regen sogar zu einer eigenen Untersuchung darüber an, wie es sich mit dem gegenseitigen Geben und Nehmen zwischen beiden verhält, auch in der Lehre vom *desiderium naturale*; vgl. Die Christologie des Nikolaus von Kues, Freiburg/Br. 1956, 41–48. Leider kennt B. auch die Literatur über den Albertismus des 15. Jahrhunderts und insbesondere über dessen Kölner Bannerträger Heymeric van den Velde (de Campo)

nicht; s. z. B. Lex. f. Theol. u. Kirche². Denn die Fortentwicklung der Lehre von der Selbsterkenntnis des Geistes sowie von der Rolle des Phantasmas beim geistigen Erkenntnisprozeß, die D. vom aristotelischen Empirismus zur Anerkennung reingeistiger Erkenntnisinhalte führte (vgl. S. 138 f. u. 247), scheint ebenso wie das Abrücken von der thomistischen Realunterscheidung von Wesen und Sein (vgl. S. 16) unter dem Einfluß Heymericus vor sich gegangen zu sein; vgl. besonders die problemata 13–14 und 16 in dessen „Tractatus problematicus“; G. Meersseman, Geschichte des Albertismus II: Die ersten Kölner Kontroversen (Rom 1935), 46–56.

Alles in allem bringt B.s Untersuchung für das Verständnis des Kartäuser viel neues Licht; über dessen Einordnung in die Geistesgeschichte seiner Zeit aber weckt sie erst manche Fragen.

Mainz

R. Haubst

John Le Neve: *Fasti Ecclesiae Anglicanae 1300–1541*. I: Lincoln Diocese, compiled by H. P. F. King, XII, 143 S., geb. 25 s; II: Hereford Diocese, compiled by J. M. Horn, XII, 61 S., geb. 17 s 6 d; III: Salisbury Diocese, compiled by J. M. Horn, X, 117 S., geb. 25 s; IV: Monastic Cathedrals (Southern Province), compiled by B. Jones, VIII, 70 S., geb. 17 s 6 d. London (Athlone Press) 1962/63.

Als Le Neve seine *Fasti* 1716 veröffentlichte, war das ein erster Versuch, die Würdenträger der englischen und der wallisischen Kirche in ihrer historischen Abfolge bis in die damalige Gegenwart hinein zusammenzustellen. Anderthalb Jahrhunderte später (1854) erneuerte Th. Duffus Hardy das Werk, indem er es bis in seine Zeit weiterführte, es vielfach berichtigte und ergänzte. Jetzt erscheint eine dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, die vom Institute of Historical Research betreut wird. Zunächst kommen diejenigen Bände heraus, die die Zeit von 1300–1541 umfassen; das frühe und hohe Mittelalter sollen folgen, und danach denkt man an eine Fortsetzung über die Reformationszeit hinaus. In den drei ersten Bänden werden die Bischöfe, Prioren, Dekane, Subdekane, Archidiakone, Kantoren, Schatzmeister, Kanzler, Kanoniker und Pfründeninhaber aufgezählt, während der vierte Band, der den Kathedralen mit Mönchskapitel in der Provinz von Canterbury gewidmet ist, nur die Bischöfe, Prioren und Archidiakone behandelt. Die Daten, die mitgeteilt werden, betreffen Wahl, Weihe, Palliumserteilung, Gehorsamsgelübde (an den Erzbischof von Canterbury), den Tod und eine Reihe von weiteren Gelegenheiten. Der leichteren Orientierung dienen die Orts- und Personenregister.

Auch wer sich ständig mit englischer Kirchengeschichte befaßt, wird sich über die Zuverlässigkeit dieser prosopographischen Aufreihungen erst nach langer Benützung aussprechen können. Allein ein Vergleich mit Hardy's Ausgabe zeigt schon den großen Fortschritt, den die Neubearbeitung darstellt. Dem deutschen Forscher mögen diese ersten Bände über das englische Spätmittelalter etwas abseitig vorkommen. Doch sollte kein Zweifel darüber bestehen, daß wir es hier insgesamt mit einem hochwichtigen und hochwillkommenen Nachschlagewerk zu tun haben. Es ist daher zu wünschen, daß die weiteren Lieferungen in ebenso schneller Folge wie die bisherigen erscheinen werden.

Bonn

Hartmut Hoffmann