

schichte aufstellt (S. 20–23). Es fehlt darunter das erste und wichtigste Desiderat: die kritischen Editionen wichtiger Quellentexte, die allerdings bei dem fortschreitenden Schwinden der Kenntnis des Lateinischen und der Paläographie immer schwieriger werden. Das genaue und professionelle Studium der Quellen ist jedoch die zuverlässigste Garantie gegen Vorurteile und Missdeutungen. Nur so könnte das Spätmittelalter vom »tempus classicum« (S. 20) wieder zum »tempus classicum« für das Studium der kulturellen und anderer Krisen werden.

*Helmut Feld*

BRUNO RIEDER: *Deus locum dabit. Studien zur Theologie des Kartäuserpriors Guigo I. (1083–1136)* (Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts, Bd. 42). Paderborn: Ferdinand Schöningh 1997. XXXVI, 335 S. Kart. EUR 41,-.

Die vorliegende Studie, eine bereits im Sommersemester 1996 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München angenommene Lizentiatsarbeit, analysiert und reflektiert die Theologie Guigos I., des fünften Priors der Grande Chartreuse (1083–1136). Dabei stützt sich der Verfasser nicht bloß auf die fundierten Forschungen von Gordon Mursell und Maurice Laporte, sondern führt sie zugleich weiter, ja vertieft sie an manchen Stellen und trägt so zweifellos zu einem besseren Verständnis der intellektuellen Weite und spirituellen Tiefe Guigos bei.

Das vorliegende Werk besteht neben einem ausführlichen Quellen- und Literaturverzeichnis (S. XIII–XXXVI) und einem sorgfältig erarbeiteten Personen-, Ortsnamen- und Stellenregister (S. 323–335) aus sechs Teilen: Im ersten wird »Guigo I. im Rahmen seiner Zeit« vorgestellt (S. 5–63), wobei der Eremitismus (S. 5–22), vornehmlich romualdinischer Prägung (S. 22–32), sowie die Kartäuser und schließlich Guigos Bio-Bibliographie (S. 56–63) als spezifische Bezugsgrößen ins Blickfeld gerückt werden. Schon hier stellt sich deutlich genug heraus: Guigo war monastischer Theologe, keineswegs nur Kompilator asketisch-erbaulicher Gelegenheitschriften. Er recurriert auf die Leitworte kartusianischer Existenz: »solitudo« (Einsamkeit), »silentium« (Stille) und »quies« (Ruhe), ist bei all dem aber überraschend christozentrisch orientiert. Mit Recht widmet Rieder daher – im zweiten Teil vorliegender Studie (S. 65–102) – der Christologie Guigos besondere Aufmerksamkeit. So wird herausgearbeitet, dass es Guigo immer wieder um »Vermittlung« von Gegensätzen geht, in der Christologie vor allem um die des grundlegenden Gegensatzes zwischen Gott und Mensch. Gerade der Einsiedler werde sich, so Rieder, »im Prozess seiner Selbsterkenntnis sehr deutlich bewusst, wie sehr er blind für die göttliche Wirklichkeit und taub für den göttlichen Anruf ist. Indem er geduldig in der Stille und Einsamkeit der Zelle ausharrt, wächst seine Wahrnehmungsfähigkeit für die Grösse [sic!] und Verborgenheit Gottes auf der andern Seite. Dies lässt ihn zunehmend misstrauischer werden gegenüber der Versuchung, seelische Emotionen und Empfindungen vorschnell mit Gotteserfahrung gleichzusetzen. Diese Einsicht in die eigene Gottesferne und Gottesleere verweist auf Vermittlungsgestalten zwischen Gott und dem Menschen. Christlich haben alle diese Vermittlungsgestalten ihren Höhepunkt und ihre Wurzel im »einem Mittler zwischen Gott und den Menschen, dem Menschen Jesus Christus« (vgl. 1 Tim 2,5)« (S. 103). Das Stichwort »Vermittlung« liefert auch die Überschrift zum dritten Teil vorliegender Studie (S. 103–176), einem Teil, der drei unterschiedliche Fragen miteinander zu verbinden sucht: Erstens die Frage nach der theologisch-spirituellen Bedeutung des für das Denken Guigos zentralen Begriffs »utilitas« (S. 105–129); zweitens die Frage nach der Einschätzung des Inbegriffs des Vermittelnden, des Buches nämlich, vornehmlich der Bibel und, damit zusammenhängend, auch die Frage nach der spirituellen Relevanz des Lesens und Schreibens, der Schriftlesung insgesamt (S. 129–152). Drittens wird die Frage nach den monastischen Vorbildern erhoben (S. 152–176); denn auch sie, die Heiligen, stellen für Guigo eine exponierte Form der Vermittlung dar. Neben Jesus Christus kommt bei den Kartäusern in diesem Zusammenhang besonders der Prophet Jeremias vor den Blick. Im vierten Teil, überschrieben mit »Leiblichkeit und Raum« (S. 177–231), wendet sich der Verfasser zunächst der ersten Vermittlungsgröße zu: der Leiblichkeit des Menschen. Diese verweist sodann auf den räumlichen Aspekt des Kartäuserlebens, auf das entbehrensreiche Leben »in der Weltabgeschiedenheit der eremus« (S. 177). Die damit zusammenhängende besondere Form der Askese wird im fünften Teil untersucht (S. 233–293). Hier kommt vor allem »Guigos Zurückhaltung gegenüber einem die Gesundheit gefährdenden Übermaß an Fröm-

migkeitsübungen« zur Sprache. Bei den asketischen und spirituellen Übungen geht es darum, die rechte Balance zu finden, die der Schöpfer-Gott selbst setzt und sich im harmonischen Zusammenklang von Geist-Seele und Leib zeigt. Übertriebene Askese ist Guigo eher ein Zeichen dafür, dass der Mensch auf dem Holzweg ist, seine Möglichkeiten verkennt und seine Situation als Geschöpf Gottes falsch einschätzt oder gar leugnet: Kein Mensch vermag sich in die Liebe Gottes hineinzumeditieren noch hineinzuzasketisieren. Vielmehr werde die Liebe Gottes dem Menschen unverdient von Gott geschenkt. Das »initium boni« ist nicht Menschenwerk, sondern Gabe Christi. Nicht von ungefähr thematisiert der Verfasser ausführlich und sorgfältig Guigos Gnadenverständnis im letzten Teil der Arbeit (S. 293–321). Gottes Heilswille ist keinen Änderungen unterworfen. »Gott hat sich auch nicht vom Menschen entfernt, sondern [...] der Mensch ist blind geworden für Gottes von Anbeginn währende Bestimmung des Menschen zur Seligkeit [...]; doch hergestellte Seligkeit ist stets vergängliche Seligkeit, so dass nur die Gemeinschaft mit dem ewigen Gott glücklich machen kann.« (S. 318).

Aus dieser gnadentheologischen Perspektive ist auch der Titel des Buches zu erklären: »Deus locum dabit«, ein Satz aus der Meditation Nr. 426 des Guigo (ed. M. Laporte, SChr 308, Paris 1983). Er betont das Handeln und damit den uneingeschränkten Primat Gottes. Diesen gilt es für Guigo spirituell geltend zu machen: In der Einsamkeit und im Schweigen findet der Mensch seinen »Ort«, nimmt er Gottes Wort wahr und gewinnt so seine Identität und seinen Eigenwert. Gottes Gnade tritt nicht in Konkurrenz zu menschlicher Freiheit, sondern bringt sie allererst zur Entfaltung, sie gleichermaßen fordernd wie fördernd. Doch bleibt der eschatologische Vorbehalt unangetastet. Die futurische Verbform (dabit) zeigt ihn an. Das Kloster ist für Guigo keineswegs Vorwegnahme »himmlischer Existenz«. Der Mönch ist zugleich der, der den eigenen Wahrnehmungen misstraut, der erkennt, dass der Mensch auch die Tiefe des eigenen Seins nicht mit Gott verwechseln darf. Ausgedrückt im Konzept der »analogia entis« heißt das: Guigo verschiebt den Akzent »dezidiert auf die Differenz« (S. 320), auf die Differenz zwischen Schöpfer und Schöpfung. Es lohnt sich, Rieders Studie gerade in dieser Hinsicht aufmerksam zu lesen. Sie räumt auf mit Klischeevorstellungen über Mönchs- und Kartäuserspiritualität, von denen selbst wissenschaftliche Arbeiten jüngsten Datums nicht frei sind, und eröffnet tiefen Einblick in die facettenreiche monastische Theologie zu Beginn des 12. Jahrhunderts.

*Manfred Gerwing*

JÜRGEN LUDWIG SCHERB: Anselms philosophische Theologie. Programm, Deutung, Grundlagen (Münchener philosophische Studien NF., Bd. 15). Stuttgart u.a.: W. Kohlhammer 2000. 316 S. Kart. EUR 35,25.

Die vorliegende Arbeit, eine im Sommersemester 1998 von der Fakultät für Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München angenommene und von Peter Hinst und Wilhelm Vossenkuhl betreute Dissertation, analysiert und reflektiert die besonders von Anselm von Canterbury vertretene und in dem Satz »fides quaerens intellectum« geradezu programmatisch formulierte komplex-komplizierte Relation von Glaube und Vernunft. Damit wird ein Thema aufgegriffen, das, nicht zuletzt provoziert durch die Enzyklika »Fides et Ratio« von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft vom 14. September 1998, in der gegenwärtigen Theologie und Philosophie kontrovers genug diskutiert wird (vgl. Glaubenswissenschaft? Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit, hg. v. P. Neuner, Freiburg u.a. 2002).

Gegenstand der Untersuchung ist das Proslogion des Anselm von Canterbury und, damit verbunden, die Kontroverse mit Gaunilo von Marmoutiers (bei Tours). Genauer: Es geht dem Autor, wie er einleitend erklärt (S. 9–12) um Anselms Gottesbegriff, der uns auf die Grundlagen der Proslogion-Theologie verweist, die wiederum das von Anselm intendierte Verhältnis von Glaube und Vernunft artikulieren. Dabei greift Scherb auf Methoden zurück, die dem 11. Jahrhundert noch nicht zur Verfügung standen, die aber Anselms wissenschaftlicher Intention entsprechen dürften. So wird zunächst in Kapitel 2 (S. 13–37) Anselms Programm vorgestellt, um sodann – Kapitel 3 (S. 39–70) – Elemente einer philosophischen Hermeneutik zu eruieren, die insgesamt von der Idee einer angewandten Logik signiert sind. Was diese von Alvin Plantinga zumindest inspirierte methodologische Grundidee in der Tat zu leisten vermag, kommt in exemplarischer Dichte