

aber die äußere Gestalt und innere Verfassung des Klosters, wie sie in dieser Regel vorausgesetzt wird: Klosterbau, Tagewerk der Mönche und ihre Tagesordnung, die Aufnahme der Novizen, das Amt des Abtes, die Bußpraxis und das klösterliche Brauchtum. Das Schwergewicht der ganzen Arbeit liegt aber im letzten (9.) Kapitel, das man ebensogut als III. Teil hätte abheben können. Dort wird die Wertung der Ergebnisse versucht. Wir heben einige der Thesen heraus. Sicher ist nach H., daß die RF in den Bereich der monastischen Observanz von Arles gehört. Die schon von H. Ménard vorgeschlagene Zuweisung der Regel an den Bischof Ferreolus von Uzès in Südfrankreich (553—581) wird dadurch wahrscheinlich. Als Abfassungszeit kämen die Jahre zwischen 553 und 573 in Frage. Daß die Mönchsregel des Aurelianus von Arles auch literarisch auf die RF eingewirkt hat, ist nach H. erwiesen; die Anklänge an andere Schriften, etwa die des Cäsarius von Arles, sind nicht intensiv genug, um von eigentlich literarischer Abhängigkeit reden zu können. Durch Cäsarius und Aurelianus von Arles, vielleicht aber auch unmittelbar, hat die RF Beziehung zum Mönchtum von Lérins, ebenso zum Mönchsideal, wie es sich in der Augustinus-Regel ausspricht. Man wird ganz allgemein sagen müssen, daß die RF sich bemüht, die Kontinuität mit den monastischen Ideen zu wahren, wie sie im damaligen Gallien unter dem Einfluß des östlichen Mönchtums lebendig waren. Mag der Verfasser der Regel sich auch da und dort durchaus selbständig gebärden, so ist doch nichts von einem neuen Aufbruch oder gar von einer Revolution zu spüren. Das ganze 6. Jahrhundert ist auf diesem Gebiet rezeptiv und offensichtlich nicht imstande, für das überkommene Erbe neue Formen und Formeln zu finden; dafür ist somit auch die RF ein deutlicher Zeuge. — Was die Beziehung zur Benediktsregel betrifft, so ist H. ungemein behutsam. Die traditionelle These, für die auch noch J. Chapman und C. Butler eingetreten waren, daß die RF „das älteste sichere literarische Zeugnis für die RB“ sei, ist nach der Meinung von H. erschüttert. Daß enge Verwandtschaft zwischen den beiden Regeln (und auch zur Magister-Regel) besteht, wird zugegeben. Er glaubt sogar, einige Belege gefunden zu haben, nach denen zu urteilen ist, daß die RB jünger ist als die RF, daß letztere also möglicherweise als Quelle für die Benediktsregel anzusprechen ist, falls man die Gemeinsamkeiten nicht aus der Herkunft beider Dokumente aus einem gemeinsamen „Ambiente“ erklären will. Vor allem möchte H. die Regelung der täglichen Geistlichen Lesung als einen solchen Beleg ansprechen (vgl. 195). „Das monastische Offizium und die Tagesordnung der RB sind eindeutig jünger als die entsprechende Ordnung der RF.“ Wenn sich daraus auch „keine unumstößlichen Beweise... dafür erheben lassen, daß die RB ein... entwicklungsgeschichtlich jüngerer Stadium des Mönchtums und bestimmter monastischer Gebräuche kodifiziert als die RF“, so sind doch zum mindesten wichtige Indizien gegeben, die zu weiterem Forschen berechtigen (196). Gewiß ist die RB in ihrer ganzen Anlage „vollkommener“ — aber wo steht geschrieben, daß das Vollkommenere auch immer das „Jüngere“ sein muß? Verfasser zieht demgemäß entschlossen die Konsequenz: „Es ist mindestens sehr fraglich, ob die RB, so wie wir sie heute kennen, um 547, dem angenommenen Todesjahr des heiligen Benedikt, bereits fertig vorlag“ (197). Die im gleichen Jahr 1961 erschienene Studie von A. de Vogüé, *La Communauté et l'abbé dans la Règle de S. Benoît* (Bruges 1961), bestreitet zwar, daß H. mit seiner These von der Priorität der RF vor der RB recht habe (205 Anm. 1). Aber das geschieht im Blick auf einen schon früher veröffentlichten Artikel von Holzherr in den *StudAnselm* 42 (Rom 1957) 227. Es bleibt abzuwarten, ob de Vogüé auch gegenüber den neuen Argumenten von H. seine Kritik aufrechterhalten kann. — Zum Schluß sei auf einige Unstimmigkeiten im Druck hingewiesen: S. 17 Anm. 13 muß es in der 4. Z. von unten 2 (statt 3) heißen; 29 Mitte: lies: principium; 23 oben: lies: fructuum; 40 oben: lies: RCV; 72 Mitte: lies: apis; 79 unten: lies: Pach pr 77, und: invenerint. H. Bacht S. J.

Horst, Ulrich, O. P., *Die Trinitäts- und Gotteslehre des Robert von Melun* (Walberberger Studien, Theologische Reihe). gr. 8° (XXVI u. 334 S.) Mainz 1964, Matthias-Grünwald-Verlag. 38.50 DM.

Eine neue wissenschaftliche Sammlung legt hier den 1. Bd. ihrer theologischen Reihe vor. Als Herausgeber zeichnen: *Diego Arenhoevel O. P.*, *Albert Fries C. S. S. R.* und *Otto Pesch O. P.* Dieses Unternehmen der Albertus-Magnus-Akademie zu

Walberberg verlangt in der heutigen Zeit schon einigen Mut, wäre aber auch nachahmenswert für andere philosophisch-theologische Hochschulen. Der 1. Bd. macht jedenfalls einen durchaus glücklichen Anfang.

Im Vorwort erklärt der Verfasser (seit kurzem Dozent für Fundamentaltheologie in Walberberg): „Trotz der großen, von R.-M. Martin aber leider nicht mehr vollendeten Edition der Werke Roberts von Melun hat sich die jüngste Forschung kaum mit diesem frühcholastischen Theologen befaßt. Das ist um so verwunderlicher, als H. Denifle und M. Grabmann zu Beginn unseres Jahrhunderts eindringlich auf seine Bedeutung hingewiesen haben. Vielleicht liegt der Grund für diese erstaunliche Tatsache darin, daß sich das theologiegeschichtliche Interesse vor allem auf die Begründer einflußreicher Schulen, Gilbert Porreta, Abaelard und Hugo von St. Viktor, konzentrierte, so daß Robert als Einzelgänger nicht die Beachtung fand, die er verdient“ (XI). Das dürfte der Wirklichkeit entsprechen. Um so mehr ist es zu begrüßen, daß H. die Arbeit mit der systematischen Untersuchung zweier wichtiger Lehrstücke aus den Sentenzen Roberts beginnt. Vorangestellt ist ein kurzer Abschnitt über Leben und Werke des Meisters von Melun (3—23), worin auch die schwierige Frage der Datierung der einzelnen Schriften aufgeworfen wird, dann folgt das nicht unwichtige Kapitel über Roberts Lehre vom Wesen der Theologie und ihren Quellen (24—78), und erst danach wird die Darstellung des eigentlichen Themas geboten, zunächst die der Trinitätslehre Roberts: Die Grundlagen (81—118), Die nähere Entfaltung (119—180), Schluß (Trinität und Heilsoökonomie, Die Quellen der Trinitätslehre, Der Plan der Sentenzen Roberts: 181—203), und daran anschließend die seiner Lehre von Gott dem Einen: Die Allmacht Gottes (207—251), Das Wissen Gottes (Das Wissen Gottes im allgemeinen, Das göttliche Vorherwissen, Vorherwissen und Disposition, Vorsehung und Disposition, Die Prädestination, Die Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens: 252—282), Die Unveränderlichkeit Gottes (283—293). Von den Zusatzbemerkungen ist der Abschnitt über den Einflußbereich der Theologie Roberts am wichtigsten (318—327).

Für alles das finden sich zahlreiche Belege aus den Werken des behandelten Theologen und gutgeordnete Angaben der Quellen oder Parallelen aus der Patristik (fast ausschließlich Augustinus) und der frühcholastischen Literatur (vor allem Hugo von St. Viktor, Abaelard und die Schule von Chartres). Dem Forscher wird es sehr willkommen sein, daß dabei an mehreren Stellen auch längere Stücke des bislang unveröffentlichten Materials mitgeteilt werden, z. B. aus den Sentenzen Roberts die Fragen bezüglich des Einflusses Gottes auf die Handlungen der Menschen (236—242) oder einige Partien aus den Sentenzen des offenbar von Robert abhängigen Magister Hubertus (321—326). Ebenso ist das moderne Schrifttum gut einbezogen und verwertet. Der Verfasser zeigt gegenüber allen Problemen literarischer, historischer und theologischer Art ein kritisches und zugleich besonnenes Urteil, das zudem durch die vornehme Zurückhaltung in der Sprache gefällt; als Musterbeispiel könnte die Stellungnahme zu der von R.-M. Martin noch ziemlich bestimmt ausgesprochenen These von einer Einwirkung Roberts auf Thomas von Aquin angeführt werden (234 f.). Besonders ist es dem Verfasser hoch anzurechnen, daß er nicht der Versuchung unterliegt, die Fragestellungen einer späteren oder auch der heutigen Zeit einfach auf das frühe Mittelalter zu übertragen, was u. a. gegenüber dem Thema einer heilsoökonomischen Trinitätslehre leicht hätte eintreten können; er gibt vielmehr offen zu, daß, wohl bedingt durch die Unkenntnis der griechischen Väter, „Roberts Verständnis für ein heilsgeschichtliches Handeln der göttlichen Personen gering gewesen ist“ (185). Das Endergebnis wird vortrefflich herausgearbeitet: Die Arbeitsweise Roberts „besteht in einer sorgfältigen Auswahl, die er aus der Fülle des überlieferten Gedankengutes trifft, indem er mit bemerkenswerter Selbständigkeit die bisher entwickelten Lösungen prüft und sie dann erst ablehnt oder annimmt. In allen Fragen, die die Schrift und die Tradition betreffen, ist vor allem Hugo von St. Viktor sein Führer, doch auch ihm steht er immer mit wohlwollender Kritik gegenüber... Er sah seine Aufgabe vor allem darin, den überlieferten Stoff mit Hilfe einer meisterhaft gehandhabten Dialektik zu durchleuchten und mit den zeitgenössischen Theologen zu konfrontieren. Wir möchten daher meinen, daß das Verdienst Roberts weniger in einer fruchtbaren Weiterführung der Spekulation liegt... als in der systematischen Harmonisierung der sich widerstreitenden theologischen Richtungen... Am eindringlichsten tritt

die Methode Roberts jedoch in seiner Haltung gegenüber Abaelard zutage... Man darf darum das Urteil wagen, daß Robert der größte und getreueste Schüler Abaelards war, obwohl er ihm unter dem Eindruck der gegnerischen Polemik in entscheidenden Punkten die Gefolgschaft aufkündigen mußte. Durch die Beibehaltung und Weiterführung des Abaelardschen Trinitätsternars hat er die tragenden Ideen seines Lehrers, nun allerdings in stark veränderter Form, nach dessen Tod vom Verdacht des Irrtums gereinigt... Fast ganz ablehnend verhält sich Robert zur Gotteslehre Abaelards, deren Widerlegung er viele Seiten seiner Sentenzen widmet... Es fehlen jedoch nicht eigenständige Leistungen, die bei seinen Vorläufern kein Beispiel haben, etwa die Fragen nach der Einwirkung Gottes auf die menschlichen Handlungen, die ob ihrer metaphysischen Tiefe unmittelbar an die Hochscholastik gemahnen... Nicht minder beachtlich ist seine Auseinandersetzung mit den pantheistisch klingenden Thesen der Schule von Chartres, die zur Entwicklung einer Seinslehre führte, die bei seinen Vorläufern kein Gegenstück hat. Das nie erlahmende Eingehen auf gegnerische Einwände und ihre sorgfältige Widerlegung... ließen ein Werk entstehen, welches bei allen Mängeln an innerer Geschlossenheit und systematisch-theologischer Durchdringung des überlieferten Glaubensgutes, wenigstens was die Trinitäts- und Gotteslehre betrifft, den Schriften der Viktoriner und ihrer Zeitgenossen ebenbürtig ist, ja sie nicht selten übertrifft“ (328—330).

Dem wäre nicht allzuviel hinzufügen. Nur in einem einzigen Punkte scheint uns ein Fragezeichen angebracht; er bezieht sich auf die Wiedergabe der Lehre Roberts von einer Suffizienz der Heiligen Schrift (52—54). Die ganz allgemein gehaltene Aussage, daß der Theologie damals „eine vom geschriebenen Wort Gottes losgelöste, zweite Quelle, die Tradition, noch unbekannt ist“ (53 f.), verdient u. E. nur dann Zustimmung, wenn dabei der Nachdruck auf „losgelöste Quelle“ liegt und nicht eine durchgebildete Theorie der schriftergänzenden Tradition gefordert wird. Was Robert selber angeht, so besteht kein Grund, die Wahrheit der Behauptung des Verfassers zu bezweifeln: „Wir haben bei Robert nirgendwo einen Anhalt für die Meinung entdecken können, in der Heiligen Schrift sei nur ein Teil, wenn auch der größere, der katholischen Glaubensgrundsätze zu finden, der seine Ergänzung in einer kirchlichen Überlieferung schriftlicher oder mündlicher Art zu finden habe“ (53). Aber ließe sich die nicht formell ausgesprochene Einstellung Roberts nicht auch anders interpretieren? Folgende Gründe könnten dafür sprechen: 1. Abaelard hat sich eindeutig für eine Insuffizienz der Schrift eingesetzt (Introductio ad sacram theologiam 2, 13: PL 178, 1076); nun aber folgt Robert in vielen Stücken seinem Lehrer, und wenn er nicht ausdrücklich gegen ihn polemisiert, ist die Vermutung von vornherein nicht abzuweisen, daß er seine Meinung teilt. 2. Robert unterscheidet zwar (im Gegensatz etwa zu Hugo von St. Viktor) exakt zwischen biblischer und patristischer Autorität, wie H. selbst überzeugend dargetan hat; indes hindert das unseren Theologen keineswegs, Augustinusworte mit der Formel „Dicit Scriptura“ zu zitieren (186); von hier aus drängt sich der Schluß auf, daß er irgendwie doch die Väter und damit die Tradition zu der suffizienten Schrift gerechnet hat, die eben auf eine u. U. auch erweiternde expositio angewiesen ist. 3. Der „usus ecclesiasticus“ ist Robert ganz vertraut, und nach dem Eingeständnis des Verfassers erscheint er manchmal „irgendwie von der Schrift losgelöst, als zweite ‚Glaubensquelle‘ ihr nebengeordnet“ (62); dahinter könnte sich gut die Tradition verbergen, die ja gerade auf dem Gebiet der kirchlichen Praxis ihre Betätigung findet.

Jedoch ist der genannte Punkt im Zusammenhang des Ganzen von unerheblicher Bedeutung, und der angekündigte 2. Bd. (Lehre von den Engeln, dem Menschen und dem Urstand) darf eine ebenso wohlwollende Aufnahme erwarten. Lobend hervorgehoben sei noch die vorzügliche Ausstattung (Ganzleinenband bei einem erschwinglichen Preis).

J. Beumer S. J.

Papyrus Bodmer XIV—XV (P⁷⁵), *Évangile de Luc et Jean*, publié par Victor Martin et Rudolphe Kasser. Tome I: *Évangile de Luc*, chap. 3—24. gr. 8° (150 S.); Tome II: *Évangile de Jean*, chap. 1—15. gr. 8° (83 S.); dazu 98 Text-Tafeln. Cologny-Genève 1961, Bibliothèque Bodmer. Beide Bände zusammen 60.—sfr.— Papyrus Bodmer II. *Supplément: Évangile de Jean*, chap. 14—21,