

Synode von Antiochien 324/325 nicht fehlen, da sie die unmittelbare Vorbereitung des Konzils von Nicaea ist, selbst wenn die Diskussion darüber noch nicht zu Ende ist. Vgl. die zusammenfassende Studie von David L. Holland, Die Synode v. Antiochien (324/325) u. ihre Bedeutung für Eusebius v. Caesarea u. das Konzil von Nizäa: ZKirchGesch 81 (1970) 163—181.

Es sei noch auf einige andere Charakteristika des neuen Atlases hingewiesen: auffallend ist die starke Berücksichtigung des Mönchtums, seine Verbreitung in Ost und West, oder der modernen religiösen Orden und ihrer Gründungen. Man zählt im ganzen über 20 dazugehörige Karten. Ebenso anerkennenswert sind die Karten zur Geschichte der Missionen, der neuzeitlichen Kirchenspaltungen und den daraus hervorgegangenen Kirchen. Auf detaillierte, aber wichtige Fragen lassen sich die Karten ein, welche folgenden Themen gewidmet sind: den Reliquientranslationen zwischen 600 u. 1200 (K. 28); dem Gebetsbund von Attigny (760—762), der Reichenauer Gebetsverbrüderung mit geistlichen Gemeinschaften (K. 34); den häretischen Bewegungen im Hochmittelalter (K. 57), den Universitäten bis 1500 (K. 64).

Zum Kartenwerk kommen ausführliche Kommentare mit meist vorzüglichen Literaturangaben. Auch die Geschichte der Theologie ist dabei nicht vergessen. Manche Wünsche bleiben hier freilich bestehen: Zur Geschichte des Monophysitismus hätte nicht übersehen werden dürfen die ausführliche und bisher kompetenteste Studie, die von J. Lebon, in: A. Grillmeier-H. Bacht (Hrsg.), Das Konzil von Chalkedon I (Würzburg 1951; 31962) 425—580, in der er seine Dissertation von 1909 ergänzt und weiterführt; für die Ausbreitung des Monophysitismus verdiente Erwähnung die Studie des Schülers von J. Lebon, A. van Roey, Les débuts de l'Église jacobite, ebd. II 339—360; zur Gesamtgeschichte von Chalkedon wäre zu zitieren die ausführliche „chakedonische Bibliographie“ von A. Schönmetzer, ebd. III (in den beiden Nachdrucken mit Ergänzungen bis 1962) 825—879. Soviel ich sehe, ist nicht verwertet worden das bedeutsame Werk von W. M. Ramsay, The Historical Geography of Asia Minor (Royal Geographical Society, Supplementary Papers, vol. IV, London 1890, mit seinen vorzüglichen Karten. Wegen der Bedeutsamkeit des Adressaten Leos d. Gr. in seiner Korrespondenz um Chalkedon, des Bischofs Julian von Kios (wofür man lange Zeit den Bischofssitz der Insel Kos genommen hat), wäre ein kurzer Hinweis darauf im Kommentar zu K. 6 erwünscht, etwa im Anschluß an die Studie v. Andr. Wille, Bischof Julian von Kios, der Nunzios Leos d. Gr. in Konstantinopel (Kempten 1910). Auf K. 6A, C1 wird richtig „Cius“ angegeben, was eben griech. Κίος und der Bischofssitz des Julian ist, aber in seiner lateinischen Form nur schwer erkennbar ist. Vgl. Wille, a. a. O. 6. Man kann also fragen, ob das Prinzip der lateinischen Schreibung der Ortsnamen für den Orient so unbedingt günstig ist. Manche Einzelheiten wird man natürlich bei der Universalität des Atlases vergeblich suchen. Dafür ist auf Spezialwerke zu rekurrieren, wie etwa den eingangs schon erwähnten Atlas für Österreich oder den „Bayerischen Geschichtsatlas“, hrsg. von Max Spindler (München 1969); vgl. hier etwa die Karten 26/7 zur kirchlichen Organisation um 1500 oder auch K. 30/1. — K. 14A ist zu klein ausgefallen. So hat man keine Möglichkeit, etwa die bedeutsame Gründung Cassiodors, „Vivarium“, zu lokalisieren. Der Hinweis mit einem ↗ auf der abgeschnittenen K. 14A genügt nicht. Nur zufällig konnten bei der sorgfältigen Ausführung des Kartenwerkes einige Druckfehler bei Angaben von Orten festgestellt werden: auf Karte 26A, B2 muß es statt „Khyrros“ heißen: „Kyrros“ (vgl. K. 9, C2: „Cyrros“); auf K. 82, E4 heißt es versehentlich „Waldsachsen“, statt „Waldsassen“ (vgl. K. 53, K2, wo die berühmte Zisterzienserabtei richtig angegeben ist). Das Register erlaubt eine gute Auswertung des großen Werkes, dessen Gehalt schon durch das Zueinander von Kommentar- und Kartenwerk in ausgezeichneter Weise zugänglich gemacht ist. Jedenfalls kann diesem Atlas nichts Gleichwertiges an die Seite gestellt werden.

A. Grillmeier, S. J.

G a m p l, In g e, Österreichisches Staatskirchenrecht (Rechts- und Staatswissenschaften, hrsg. von D. Bydliński, H. R. Klecatsky, A. Verdross, Bd. 23). Gr. 8° (XL u. 411 S.) Wien-New York 1971, Springer. 106.— DM.

Die Verf. hat sich nichts Geringeres zur Aufgabe gestellt, als erstmalig (!) eine

Gesamtdarstellung des österreichischen Staatskirchenrechtes vorzulegen und damit eine bisher bestehende Lücke auszufüllen. Sie hat es geschafft; das allein ist eine ebenso respektable wie verdienstvolle Leistung.

Sehr klar arbeitet sie von vornherein die Auffassung heraus, von der das Staatskirchenrecht der Republik Österreich getragen ist, und interpretiert es folgerichtig in diesem Sinne. Die Republik Österreich ist und versteht sich als konsequent säkularer Staat und versteht ihre Rechtsordnung ebenso konsequent positivistisch — nicht im politischen Sinn, sondern sozusagen technisch oder operational: der Staat leugnet nicht, daß es auch anderes als das von ihm positiviert Recht geben kann und gibt, und spricht daher auch dem kirchlichen oder dem von der Kirche gesetzten Recht keineswegs die Rechtsqualität ab, ja im Grunde genommen anerkennt er es, nur eben als etwas anderes als sein eigenes Recht. In den Räumen, die er mit seinem Recht nicht besetzt oder besetzen kann, läßt er dieses andere Recht bereitwillig „gelten“, handhabt jedoch selbst nur das von ihm gesetzte Recht und läßt in seinem Rechtsraum als „Recht“ nur das gelten, was von ihm selbst mit rechtlicher Wirksamkeit ausgestattet wurde oder als rechtlich relevant anerkannt ist. Jeder von beiden — Staat und Kirche — kann das Recht des anderen in seine Rechtswelt hineinnehmen, aber erst damit, daß er dies tut, wird es für ihn rechtlich relevant: Kirchenrecht ist für den Staat *rechtlich* nur beachtlich als *lex saecularizata*, Recht des Staates für die Kirche ebenso nur als *lex canonizata*; darüber hinaus sind die beiden einschließlich ihrer Rechtsordnungen für einander bloße *Faktizitäten*. — Diese gleich von Anfang an gegebene Klarstellung, die hier nur mit anderen Worten wiederzugeben versucht wurde, ist sehr zu begrüßen; ein („reichs“- bzw. jetzt bundes-)deutscher Leser ist damit gewarnt, die ihm geläufige staatskirchenrechtliche Begriffswelt der Weimarer Reichsverfassung bzw. des Bonner Grundgesetzes nicht vorschnell an das österreichische Staatskirchenrecht heranzugreifen.

Während z. B. bei uns in der BRD die katholische Kirche, ihre Bistümer und Pfarreien, öffentlich-rechtliche Körperschaften *sind*, so daß Mitgliedschaft in der Kirche zugleich Mitgliedschaft in der öffentlich-rechtlichen Körperschaft besagt und umgekehrt, so daß beide sich nicht voneinander trennen lassen, vermeidet das österreichische Staatskirchenrecht diese Ausdrucksweise und erkennt der katholischen (und einigen anderen) Kirchen „öffentlich-rechtliche (Rechts-)Stellung“ zu. Damit besteht in Österreich durchaus die Möglichkeit und kann der Fall akut werden, daß jemand nach kirchlichem Recht der Kirche angehört, diese seine Mitgliedschaft für den staatlichen Rechtsbereich dagegen *nicht* besteht, er vom staatlichen Rechtsbereich her gesehen, also Nicht-Mitglied *ist*, als Nicht-Mitglied angesprochen werden *muß* und folgerichtig nicht per fictionem, sondern streng nach der *Logik des Systems* als Nicht-Mitglied behandelt wird. — Leider scheint sich allerdings auch beim österreichischen Gesetzgeber der Sprachgebrauch mehr und mehr einzuschleichen, die öffentlich-rechtliche (Rechts-)Stellung der Kirche und kirchlicher Einrichtungen dadurch zum Ausdruck zu bringen, daß er sie als „öffentlich-rechtliche Körperschaften“ bezeichnet; diese Bezeichnungsweise verstößt gegen die Logik seines Systems. (Was die Verf. in § 41 dagegen einwendet, ist durchaus zutreffend, setzt aber von ganz anderer Seite an.)

Mit eigenen Worten der Verf. läßt die Grundhaltung des österreichischen Staatskirchenrechtes sich so wiedergeben: „So wenig eine Kirche aus eigener Kraft im staatlichen Bereich öffentlich-rechtlich rechtswirksam zu handeln vermag, so wenig kann der säkulare Staat eigenmächtig im kirchlichen Innenbereich kirchenrechtlich oder religionsgesellschaftlich-gültig agieren“ (304). Unmittelbar anschließend zieht die Verf. daraus die Folgerung: Auch wenn eine vom Staat dazu bestellte Behörde die *Beitrittserklärung* zu einer Kirchengemeinde entgegennehme, ohne daß die religionsgesellschaftlich normierten Zugehörigkeitserfordernisse erfüllt wären, „so wird die erstrebte Mitgliedschaft für den religiösen Innenbereich nicht erworben. Der Staat mag . . . den Betreffenden . . . als Mitglied behandeln; er kann die Religionsgesellschaft . . . aber nicht dazu zwingen, dasselbe zu tun“ (ebd.). Auf unsere deutschen Verhältnisse übertragen, würde das besagen: Auch wenn eine staatlicherseits dazu bestellte Behörde die Erklärung des *Austritts* aus der Kirche entgegennimmt, ohne daß die kirchenrechtlichen Erfordernisse für den Austritt aus der

Kirche erfüllt sind, kann der Staat zwar den Betreffenden als nicht mehr der Kirche angehörend behandeln, kann die Kirche aber nicht dazu zwingen, dasselbe zu tun. Der große Unterschied zwischen Österreich und der BRD ist dieser: nach österreichischem Staatskirchenrecht sind Mitgliedschaft nach dem Eigenrecht der Kirche und Mitgliedschaft nach Staatskirchenrecht *zwei verschiedene Dinge*; bei uns dagegen wird die Kirche nicht nur durch einen sich einschleichenden nachlässigen Sprachgebrauch des Gesetzgebers gelegentlich als öffentlich-rechtliche Körperschaft bezeichnet, sondern *ist* kraft Grundgesetz und Reichskonkordat öffentlich-rechtliche Körperschaft, und darum *impliziert* die Mitgliedschaft nach dem Eigenrecht der Kirche die Mitgliedschaft in der öffentlich-rechtlichen Körperschaft und umgekehrt. Bei uns ist daher die Beschränkung des an staatlicher Stelle erklärten Austritts aus der Kirche den bürgerlichen Rechtsbereich ein begrifflicher Widerspruch — es sei denn, was m. E. allein verfassungskonform ist, man deute ihn um in die bloße staatlicherseits entgegengenommene Erklärung des Willens, vom Staat nicht länger zur Erfüllung kirchlicher Pflichten angehalten zu werden; der Staat solle die Kirche nicht darin unterstützen, ggf. sogar sie daran hindern, den die Erklärung Abgebenden weiter aus Mitgliedschaftspflichten in Anspruch zu nehmen. — NB! Wieder anders verhält es sich in einzelnen Schweizer Kantonen, die neben, um oder über die „eigentliche“ Kirche und/oder deren Gliederungen eigene rechtliche Gehäuse errichten, in die man eingeordnet wird nach staatlicherseits festgesetzten Merkmalen, die zum Teil wie beispielsweise die (schweizerische) Staatsangehörigkeit kirchlich irrelevant, zum Teil sogar unannehmbar sind, beispielsweise wenn Bekenntnisfremde in einen solchen Pferch hineingezwungen werden.

Ob das von der Verf. entwickelte säkulare und positivistische „Grundkonzept“ des österreichischen Staatskirchenrechts beim Weiterdenken nicht letzten Endes auch an eine Stelle führt, wo es logisch nicht mehr weitergeht, sei hier offengelassen. Die erste logische Ungereimtheit, auf die man im staatskirchenrechtlichen System der WRV bzw. des BGG stößt, ist jedenfalls glücklich vermieden. (Daß die mit dem weltanschaulichen Pluralismus gegebenen, einander widersprechenden Grundüberzeugungen sich logisch auf keinen gemeinsamen Nenner bringen lassen, versteht sich von selbst.)

Hier geht es um die *logisch konsistente* Interpretation des österreichischen Staatskirchenrechts. Diese wird dadurch zusätzlich erschwert, daß es in noch höherem Grade als die staatskirchenrechtlichen Systeme anderer Länder, soweit diese überhaupt ein solches entwickelt haben, aus Bestandteilen sehr verschiedenen Alters zusammengewachsen ist. So gehen heute noch in Kraft stehende Normen und deren sprachliche Fassung zum Teil von völlig anderen verfassungsrechtlichen, staatskirchenrechtlichen, aber auch weltanschaulichen Vorstellungen aus als den heutigen und müssen daher in die heutige Denkweise „übersetzt“ werden. Bei Österreich kommt zusätzlich erschwerend hinzu ein höchst eigenartig in Vorstößen und Rückzügen verlaufener Übergang von rund hundert Jahren vom Absolutismus zum Konstitutionalismus und in unserem Jahrhundert der Wechsel vom Groß- und Vielvölkerstaat zum einsprachigen Kleinstaat, verbunden mit dem Wechsel von der Monarchie zur Republik, sodann die Episode des sog. „Quadragesimo-Anno-Staates“ (Maiverfassung 1934) und dann die gewaltsame Einverleibung in das nazibeherrschte „Großdeutsche Reich“ und zuletzt deren Rückgängigmachung, jeweils verbunden mit der Außerkraftsetzung bzw. Wiedereinführung früher bestanden habender, teils verfassungsrechtlicher, teils einfach gesetzesrechtlicher Normen. Unter diesen Umständen ist es für den Nicht-Österreicher, dem diese Vorgänge und deren zeitliche Abfolge (*lex posterior . . .*) nicht aus dem eigenen Erleben oder (1867!) aus dem in der Schule genossenen Geschichtsunterricht vertraut sind, unmöglich, die verschlungenen Zusammenhänge zu verfolgen, die man entwirren muß, um zu durchschauen, was von den alten Gesetzen heute noch oder heute wieder in Kraft steht; wohl oder übel muß man sich hier auf die Verf. und die von ihr angeführten Gewährsmänner verlassen.

Auf den ersten und grundlegenden Abschnitt des Werkes „Das Grundkonzept des österreichischen Staatskirchenrechts“ (12—56), für das die Verf. den wenig aussagekräftigen Namen „Konkordanzsystem“ vorschlägt, folgt ein zweiter Abschnitt über „Die religiös-weltanschauliche Individualsphäre“ (57—126), der etwa das be-

handelt, was wir in der BRD auf Art. 4 GG abstützen könnten. Als weiterer Abschnitt folgt das „Allgemeine Staatskirchenrecht“ (127—227); er entspricht etwa dem, was durch Art. 140 GG aus der WRV als „Bestandteil“ in unser Grundgesetz übernommen ist, ausgenommen jedoch das kirchliche Besteuerungsrecht; das ihm in Österreich entsprechende Recht, „Beiträge“ zu erheben, wird wegen verhältnismäßig geringfügiger, bei den einzelnen dazu berechtigten Kirchen bestehender Verschiedenheiten jeweils bei diesen unter „Besonderes Staatskirchenrecht“ behandelt; ein ungeschicktes Verfahren, das zu Wiederholungen und Rückverweisungen nötig. Dieser vierte Abschnitt (238—372) behandelt an erster Stelle und am ausführlichsten die katholische Kirche (228—282); daß ihr mehr Raum gewidmet wird als den anderen „anerkannten Religionsgesellschaften“, hat seinen Grund nicht darin, daß zu ihr der weitaus größte Teil der Bevölkerung sich bekennt, sondern darin, daß das besondere Staatskirchenrecht der anderen in Gesetzeswerken aus jüngster Zeit aufgearbeitet ist, wogegen für das besondere Staatskirchenrecht der katholischen Kirche auf eine Vielzahl auch älterer Rechtsquellen zurückgegriffen werden muß. — Im einzelnen werden dargestellt die Evangelische Kirche (282—310), die Altkatholische Kirche (311—324), die Griechisch-orthodoxe Kirche (324—347) und die Israelitische Religionsgesellschaft (348—368), wozu noch drei andere kommen, die derzeit in Österreich durch keine einzige Gemeinde vertreten sind (369—372). — Ohne großes Interesse ist der fünfte und letzte Abschnitt „Staatskirchenrechtliches Strafrecht“ (373—387). Der dort an letzter Stelle behandelte Falscheid und seine strafrechtliche Ahndung (387) ist streng genommen gar keine Angelegenheit des Staatskirchenrechts, sondern eine allgemein religionsrechtliche Angelegenheit; demgemäß ist denn auch der (religiöse) Eid schon bei der religiösen Neutralität des Staates in § 14 und als zur „religiös-weltanschaulichen Individualsphäre“ gehörig in § 29 behandelt. Ganz und gar im Widerspruch zu dem säkularen „Grundkonzept“ des Staates behandelt das österreichische Recht den Eid — sozusagen ex definitione — als „affirmatio religiosa“ und verpflichtet den vereidigten Richter in § 3 EidGes. vom 3. 5. 1868, den Schwörenden an die „zeitlichen und ewigen (sic!) Strafen des Meineids“ zu erinnern. Der von der Verf. daran geübten Kritik (116) ist nichts hinzuzufügen. — NB! Bei uns unterschied bereits die WRV Art. 136, Abs. 4 und unterscheidet das BGG in Art. 56 und 64 den mit oder ohne religiöse Beteuerungsformel geleisteten Eid, der nur im ersten Fall als „affirmatio religiosa“, im zweiten dagegen nur als unter verschärfter strafrechtlicher Sanktion stehende Beteuerung verstanden wird.

Soviel zum Inhalt und Aufbau des Werkes. Es zeichnet sich aus durch die klare Gliederung, in der ein umfangreicher und zudem äußerst disparater Stoff dargeboten wird, durch gradlinige Gedankenführung und durchsichtige Argumentation. Wohltuend berührt das offenbar der eigenen religiösen Überzeugung entspringende Verständnis der Verf. für Kirche und kirchliche Belange, das sie *bruchlos* mit ihrer säkularen und positivistischen Interpretation des österreichischen Staatskirchenrechts verbindet. — Etwas „vorkonziliar“ mutet es allerdings an, wenn sie daraus, daß die katholische Kirche auf Grund der ihr zustehenden Befugnis, einen Vertreter in den Aufsichtsrat der „Österreichische Rundfunk GmbH“ zu entsenden, keinen Geistlichen, sondern einen *Laien* entsandt hat, folgert, die der Kirche zustehende Mitwirkung habe sich „offenbar, zum mindesten in formeller Hinsicht, auf dessen Namhaftmachung beschränkt“ (200); der Laie zählt für sie offenbar (noch) nicht als „Kirche“, während sie bei der evangelischen Kirche unter dieser und ähnlicher Rücksicht kein besonderes Gewicht auf einen „geistlichen Amtsträger“ legt, sondern sich anstandslos mit einem „nicht-geistlichen Amtsträger“ zufriedengibt (294). Der zur Wahrnehmung einer solchen Funktion entsandte katholische Laie ist ebenso Amtsträger seiner Kirche, und in seiner Person wirkt seine Kirche genauso „formell“ mit wie in der Person eines Klerikers. — Ein kleines Mißverständnis ist es auch, wenn die Verf. „römisch-katholische Kirche“ mit lateinischer Kirche gleichsetzt und folgerecht unter deren verschiedenen „Riten“ den in Österreich gar nicht vertretenen ambrosianischen und mozarabischen Ritus versteht (233). Wenn der CIC oder ein Konkordatsstext von „Riten“ spricht, sind darunter stets die nicht-lateinischen, d. i. orientalischen, Riten verstanden. — Das gleiche terminologische Mißverständnis kehrt in der Überschrift

„Römisch-katholische Geistliche“ (241) wieder, denen auf der folgenden Seite die „Griechisch-katholische(n) Geistliche(n)“ gegenübergestellt werden; die sechs (!) den für sie geltenden *erbrechtlichen* Vorschriften gewidmeten Zeilen, für die in der Anmerkung auf ein Hofdekret aus 1843 Bezug genommen wird, sind das einzige, was man überhaupt über die *unierten* Orientalen erfährt. Wie dem auch sei, das Konkordat von 1933 schließt unzweideutig auch die unierten Orientalen in Österreich ein.

Alles in allem ein Werk, das einer so ausführlichen Besprechung würdig ist.

O. v. Nell-Breuning, S. J.

Lohse, Bernhard, *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche* (Religion und Kultur der alten Mittelmeerwelt in Parallelforschungen hrsg. von Carsten Colpe u. Heinrich Dörrie, I) Gr. 8° (236 S.) München u. Wien 1969, R. Oldenbourg, 36.—DM.

Mit diesem Band eröffnet der Oldenbourg-Verlag, München, eine neue Reihe, über deren Zielsetzung die beiden Herausgeber, C. Carsten, Göttingen, und H. Dörrie, Münster, in der Einführung referieren: Es soll versucht werden, „Kulturen unter dem Gesichtspunkt bestimmter Themen im Durchblick miteinander zu verbinden“. Die bei Handbüchern und Kompendien notwendigen Stoffbegrenzungen sollen hier überwunden werden, um Entwicklungslinien oder auch Unterscheidungen deutlicher herauszuarbeiten. Der Nachdruck liegt auf der Diskussion bislang problematisch gebliebener Fragen. Um ein größeres Leserpublikum zu gewinnen, sollen die Beiträge „einen Kompromiß zwischen gemeinverständlichem Überblick und Spezialuntersuchung“ erstreben. Die Herausgeber haben eine Reihe von einschlägigen Themen im Anhang des vorliegenden Bandes aufgezählt; aber sie verhehlen sich nicht, daß es nicht leicht sein wird, für jedes Thema den entsprechenden Autor zu finden, da „sich nur wenige eine solche Arbeit an den Nahtstellen zutrauen“ (8). Für die Editoren liegt darin ebenso sehr ein Symptom für die Lage der Wissenschaft wie eine Bestätigung ihres Unternehmens. Man kann nur wünschen, daß sich die Personalfrage doch allmählich beheben läßt.

Der Verf. dieses ersten Bandes der Reihe, der Hamburger Kirchenhistoriker B. Lohse, hat sich bemüht, sich streng an die von den Initiatoren der Reihe aufgestellten Leitideen zu halten. Nicht Vollständigkeit der Materialdarbietung oder eingängige Auseinandersetzung mit der Zweitliteratur will er erstreben; vielmehr geht es ihm darum, „die Geschichte der Askese und des Mönchtums in ihren wichtigsten Ausprägungen und Phasen von den frühen Anfängen bis in die Zeit der späteren alten Kirche zu verfolgen“. Er hat die Zuversicht, daß bei aller Gestrafftheit der Darstellung die „wichtigsten Belege“ wie auch „die weiterführende Literatur“ dargeboten sind. Damit sind dem Rezensenten die Koordinaten gewiesen, innerhalb deren er sich bei der Beurteilung des Werkes zu halten hat.

Doch zuvor ein rascher Überblick über die vier Kapitel des Werkes. Nach einer relativ kurz gefaßten Abklärung dessen, was unter „Askese“ verstanden sein soll, handelt das I. Kapitel über „Die Antike“ (die alte griechische und römische Religion; die Mysterienreligionen; philosophische Askese). Kap. II und III behandeln „Das Alte Testament und Judentum“ bzw. „Das Neue Testament“. Den breitesten Raum nimmt das IV. Kapitel („Die Alte Kirche“) ein: Hier geht es von den apostolischen Vätern, der christlichen Gnosis und der alexandrinischen und nordafrikanischen Theologie zum Mönchtum in seinen verschiedenen Phasen und Vertretern bis Benedikt einschließlic. Ein knappes Schlußwort und ein gedrängtes Register runden das Ganze ab. Schaut man näher zu, erkennt man, daß Verf. sich eigentlich nur in den drei ersten Abschnitten an die von der Reihe her gesetzte räumliche Begrenzung auf die „alte Mittelmeerwelt“ gehalten hat. Im Hauptkapitel läßt er sich durch die Problematik des Mönchtums in die orientalische Hinterwelt (Ägypten und Kleinasien) „entführen“, gerät damit aber in die Gefahr, nun doch nicht mehr mit jener Kompetenz urteilen zu können, die er für den griechisch-römischen Umkreis mit Recht beanspruchen kann.

Die einleitenden Bemerkungen zur Frage: Was ist Askese? leiden an einer seltensamen Unschärfe. Das ist angesichts der mittlerweile zur Verfügung stehenden Untersuchungen zum Thema ein wenig überraschend (vgl. R. Mohr in: LThK²¹, 928—930).