

„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: LThK<sup>21</sup>, 928—930).



Statt die asketischen Vollzüge und ihre Motivationen bzw. Anwendungsbereiche (Ethik, Magie, Religion) deutlich auseinanderzuhalten, bevorzugt L. eine synthetische Darstellung, die wenig zur Klarheit hilft. Zudem kann man sich fragen, ob es so hilfreich ist, alles am Faden des griechischen Wortes „askesis“ aufzuhängen. Zumindest wäre es ratsam, unabhängig vom Wortvorkommen auf die verwandten Phänomene in den verschiedenen Bereichen des menschlichen Verhaltens zu reflektieren; dann wäre neben der philosophischen und religiösen Askese auch die magische Spielform deutlicher nach vorn getreten. Von daher will mir die von L. vorgelegte Definition von Askese („... Verzicht auf bestimmte Grundtendenzen oder Daseinsformen menschlichen Lebens, zu dem Zweck, entweder bestimmte religiöse Ziele überhaupt erst zu verwirklichen oder doch eine höhere Form religiösen Lebens zu erreichen“; S. 8 Anm. 2) wenig befriedigend erscheinen.

Diese Unschärfe in der Begriffsbestimmung wirkt sich begrifflicherweise auf die ganze Durchführung des Themas aus. Wir übergehen aus Raumgründen die beiden ersten Kapitel, um gleich bei dem anzusetzen, was L. über Askese im Neuen Testament und in der nachapostolischen Kirche sagt. Wenn gesagt wird, daß die ntl. Religion „ihr Zentrum in dem Glauben an Gottes Offenbarung in Jesus Christus hat“ und deshalb eine „neue Haltung gegenüber der Askese zeigt“ (115), scheint das zu insinuieren, daß dort, wo eine asketische Lebensweise gewählt wird, eine solche Zentrierung um die Christusbotschaft nicht zu erwarten ist. Dieser Konsequenz wäre nur dadurch auszuweichen, daß man jeweils unter dem Wort „Askese“ etwas anderes versteht. Daß L. tatsächlich so denkt, zeigt die Bemerkung: „*Eigentliche* (Auszeichnung vom Rez.) Askese ist Jesus selbst wie auch seiner Verkündigung fremd... Gleichwohl schließt Jesu Verkündigung... gewisse Momente ein, die als asketisch erscheinen können“ (115 f.). Auch das, was L. im einzelnen über Jesu Verhältnis zu Fasten, freiwilliger Armut oder Verzicht auf die Ehe sagt, ist verwirrend. Jesus setzt die Fastenpraxis als selbstverständlich voraus (116), hat selbst gelegentlich gefastet (Mt 4, 2, was durch Hinweis auf Mk 1, 13 entschärft wird, da dort von Fasten keine Rede ist — als ob mit dem *argumentum e silentio* so leicht zu hantieren wäre!). Aber „eigentliche Askese“ ist das ebensowenig wie Jesu bewußter Verzicht auf Eigenbesitz (117) — doch nur deshalb, weil ein sehr eigenwilliger Begriff von Askese unterstellt wird. Wenn Jesus für sich auf die Ehe verzichtet hat, ist das auch keine „Askese“, weil er in Sachen Ehe „nicht grundsätzlich der Askese das Wort geredet hat“ (117). Aber — haben denn die christlichen Mönche, denen doch „Eheaskese“ zugesprochen wird, „grundsätzlich der Askese das Wort geredet“? Ähnliches wäre zur Auslegung der Szene von dem reichen Jüngling (Mk 10, 17—31 par) und des Herrenwortes bei Mt 19, 12 zu sagen (117—120) — überall spürt man das Bemühen, Jesus vom „Verdacht“ auf Askese möglichst frei zuhalten, weil mit dem Wort ein sehr eingengter Sinn verbunden wird.

Auch die Urgemeinde hat nach L. zwar regelmäßige Fasttage gekannt und zur Rechtfertigung auf die Fastenperikope (Mt 6) verwiesen. Aber auch das ist nicht Askese, weil es sich um Aufnahme jüdischer Überlieferungen handelt (120) — also wieder die Vermengung von Vollzug und Motivation. Der Bericht Apg 21, 9 von den vier jungfräulichen prophetiebegabten Töchtern des Philippus darf nicht „asketisch“ gedeutet werden, weil „vom Text her ein Zusammenhang zwischen ihrer Jungfräulichkeit und ihrem Weissagen nicht gegeben ist“ (121) — als ob damit etwas über den Tatbestand des (wie immer motivierten) Eheverzichtes gesagt wäre.

Schon vom Titel des Werkes her nimmt das Mönchtum einen besonders wichtigen Platz in der Studie ein. Aber es muß von vornherein festgestellt werden, daß es nicht ohne Probleme ist, wenn L. in Nachfolge so vieler anderer Autoren das Mönchtum primär unter dem Blickwinkel der Askese sieht. Wenn man dabei nicht immer wieder betont, daß im christlichen Mönchtum die verschiedenen Weisen der Askese reine Dienstfunktion haben, anders gesagt: daß es diesen Menschen um die Freiheit für den totalen Gottesdienst und die radikale Nachfolge Jesu ging, dann muß es ein schiefes Bild geben. Es ist schade, daß L. für die Interpretation des orientalischen Mönchtums nicht das reiche Schrifttum von I. Hausherr beigezogen hat. Ganz allgemein läßt dieser Teil des Buches viel zu wenig spüren, eine wie reiche Literatur in den letzten 50 Jahren zu den hier einschlägigen Fragen erschienen ist.



Im einzelnen seien noch folgende Bemerkungen gestattet: Ich glaube nicht, daß man „Pachomius ebensowenig als Stifter des Klostermönchtums“ ansprechen kann wie Antonius als Begründer der Anachorese (197). Denn die Erstellung einer für das Cönobitentum konstitutiven Regel ist nun einmal erstmals durch Pachomius geleistet worden, während in der Antoniusvita ausdrücklich vermerkt wird, daß Antonius Vorgänger hatte. Im übrigen ist für alle mit Pachomius zusammenhängenden Fragen nunmehr das Buch von *A. Veilleux*, *La Liturgie dans le cénobitisme Pachômien au quatrième siècle* (Rom 1968) einzusehen. Dort ist auch (212—223) zur Frage nach der Mönchsprofess als zweiter Taufe Wichtiges gesagt — eine Frage, auf die L. immer wieder zu sprechen kommt: z. B. S. 203, wo er noch die Fehldeutung von *M. Rotbenhäusler* weitergibt; 216, wo *E. Dekkers*, *Profession — second baptême*. Qu'a voulu dire s. Jérôme? in: *HistJb 77* (1958) 91—97, vermißt wird; zur ganzen Frage vgl. nunmehr *H. Bacht*, *Die Mönchsprofess als zweite Taufe*, in: *Catholica 23* (1969) 240—277. Davon, daß Palamon seinem Schüler Pachomius in das Cönobium gefolgt sei (198), wissen die Quellen nichts. Zur Frage der Gottesdienstzeiten und -ordnung (200) wäre heute außer der genannten Monographie von *A. Veilleux* einzusehen: *H. Quecke*, *Untersuchungen zum koptischen Stundengebet* (Löwen 1970); es geht vor allem auch um die Frage, ob die Gebetszeiten in den Einzelhäusern abends zusätzlich zur gemeinsam gehaltenen Vesper stattfanden.

Solcher Fragen und Ausstellungen wäre, wenn wir vollständig sein wollten, noch manche vorzubringen. Wichtiger scheint uns ein Wort zur Grundeinstellung zu sein, mit der Verf. an sein Thema herangegangen ist. Bekanntlich hatte L. fünf Jahre zuvor eine umfangreiche Studie über „Mönchtum und Reformation. Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal des Mittelalters“ (Göttingen 1963) veröffentlicht. Es läßt sich nicht übersehen, wie sehr er das ganze Phänomen „Askese und Mönchtum“ im Lichte der Reformation sieht, die „mit ihrer radikaleren Auffassung von der Sündhaftigkeit des Menschen, mit der Erkenntnis von der Rechtfertigung allein aus Glauben und der Freisetzung des weltlichen Bereiches“ der Askese „den besonderen Rang genommen hat, den sie ehemals eingenommen hatte“ (232). Spricht daraus nicht die Überzeugung, daß die vorreformatorische Askese an sich (und nicht nur etwaige Fehlformen) wesentliche Aspekte des Christlichen verfehlt hat? Wenn diese Vermutung zu Recht besteht, dann legt sich die andere Frage nahe, ob ein solches „Präjudiz“ nicht doch ein echtes Hindernis zur vorurteilslosen Betrachtung von Mönchtum und Askese ist. H. Bacht, S. J.

Paqué, Ruprecht, *Das Pariser Nominalistenstatut, Zur Entstehung des Realitätsbegriffs der neuzeitlichen Naturwissenschaft (Occam, Buridan und Petrus Hispanus, Nikolaus von Autrecourt und Gregor von Rimini)*. (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, Bd. XIV.) Gr. 8° (VIII u. 337 S.) Berlin 1970, Walter de Gruyter. Ln. 64.—DM.

Eine erstaunliche Arbeit! Ein geschichtliches Ereignis, das dem Nichtspezialisten kaum bekannt ist, wird kenntnisreich und subtil analysiert; unter der Hand gleichsam — aber sorgfältig belegt und auch schriftstellerisch geschickt eingefädelt — erweitert sich die Analyse zur Deutung der Umbruchsituation des späten Mittelalters; und zielsicher wächst daraus die Skizze eines modernen Selbstverständnisses, wie wir es bei *W. Heisenberg* (Schritte über Grenzen, 1971) und genauer bei *C. F. v. Weizsäcker* (Die Einheit der Natur, 1971) finden. Dieser weitgespannte Überblick oder, besser gesagt, Ausblick auf heute gelingt P., weil er schwierigste Zusammenhänge durchsichtig zu machen versteht; weil er den Mut hat, sich vom Altmeister der Occam-Forschung, *Philotheus Böhner*, vornehm und entschieden abzusetzen; weil er sich auf Primär-Texte stützt und die Sekundärliteratur nur so weit heranzieht, wie sie tatsächlich zur Klärung der Fragen hilft. Was *K. A. Sprengard*, *Systematisch-historische Untersuchungen zur Philosophie des XIV. Jhs. (I/II; vgl. ThPh 46 [1971] 256—265; PhJb 76 [1969] 395—400)* verspricht (einen „Beitrag zur Kritik an der herrschenden spätscholastischen Mediaevistik“), gelingt der anspruchsvolleren, aber verantwortungsvolleren Arbeit P.s.

Occams und der anderen „Nominalisten“ Denken ist weder verstanden, wenn man in ihm die zerstörerische Kraft des Abfalls vom Christentum findet (*J. Lortz*: „... von mindestens drei wesentlichen Ansätzen her nicht mehr voll katholisch“; *C.*