

der Lektüre. So zeichnet sich das Buch durch einen meditativen Duktus aus, der zur eigenen existentiellen Beschäftigung mit dem Lebense und dem danach zu Erwartenden anregt. In einem Punkt ist sich Leroux zumindest sicher: "Whether today's generations are any more 'prepared' for death than our predecessors is an open question." (277)

München

Alf Christophersen

Lexutt, Athina / Mantey, Volker / Ortman, Volkmar (Hrg.): Reformation und Mönchtum. Aspekte eines Verhältnisses über Luther hinaus (= Spätmittelalter, Humanismus, Reformation. Studies in the Late Middle Ages, Humanism and the Reformation 43), Tübingen, Mohr 2008, 276 S. Geb., ISBN 978-3-16-149638-7.

Der Band, der auf ein Symposium aus Anlass des 70. Geburtstags des emeritierten Bonner evangelischen Kirchenhistorikers Karl-Heinz zur Mühlen im April 2005 in Trier zurückgeht, fügt sich ein in die jüngste Literatur zum Verhältnis des ursprünglichen Augustiner-Eremiten-Mönchs Martin Luther zur monastischen Tradition, von der zuletzt der von Christoph Bultmann, Volker Leppin und Andreas Lindner herausgegebene Aufsatzband „Luther und das monastische Erbe“ von 2007 (dazu Rez. von H. Kluetting in: Die Tagespost. Kath. Zeitung für Politik, Gesellschaft und Kultur, Nr. 106 vom 2. 9. 2008, 7) zu nennen ist.

Am Anfang steht ein Beitrag von Christoph Burger, der den soziologischen Elite-Begriff auf das Religiosentum anwendet – und sich damit das Verständnis der Observanzbewegungen im Mendikantentum des Spätmittelalters verbaut. Er sieht in der Nachfolge Christi unter den „evangelischen Räten“ und d. h. in der monastischen Lebensform ein elitäres Sich-Erheben über die „Normalchristen“: „Wer sich als Christ dafür entschied, Eremit oder Mönch zu werden, ging einen besonderen Weg. Wer diesen Weg wählte, sagte damit, sei es nun ohne oder mit Absicht, auch schon etwas über das Christsein anderer Christen aus“ (8). Wenn er die „Reformer“ anführt, „die gegen eine derartige Differenzierung in ‚Elite‘ und ‚Durchschnittliche‘ zu den Ursprüngen der Großorganisation [er meint die Kirche] zurücklenken wollen“ (7), so denkt er dabei an die „Reformatoren des 16. Jahrhunderts [, die] die Ansprüche der Mönche, innerhalb der Christenheit eine Elite darzustellen, entschieden zurückgewiesen“ (9) hätten, übersieht aber, dass Reformen zunächst die Ordensreformer waren, die – in seinem Sinne! – „mehr Elite“ wollten und nicht weniger, oder

besser und ohne den hier völlig verfehlten Elitebegriff: Strikte Beachtung der ursprünglichen Ordensregel. Das meint „Observanz“, ein Begriff und ein Sachverhalt, der Christoph Burger fremd ist – so fremd, dass er „Observanz“ und „Obödienz“ verwechselt: „Der hohe Anspruch stand in diesem Fall in erheblichem Kontrast zur angefochtenen Situation derer, die ihn erhoben. Denn wie der ganze Franziskanerorden, so spaltete sich im Spätmittelalter auch die franziskanische Ordensprovinz Saxonien in Konvente von Angehörigen der *Obödienz*, die für sich in Anspruch nahmen, die Regel streng zu befolgen, und Konvente der minder strengen Konventualen“ (18). Die „evangelischen Räte“ – immerhin Jesusworte (Mt 19,12.21, 20,26–28) – missversteht er, wenn er den Religiösen unterstellt, die *consilia evangelica* über den Dekalog und über das Doppelgebot der Liebe zu stellen (14). Elitäres Gehabe sieht er auch darin, dass „norddeutsche Benediktinerinnen [...] nach der Profess als Bräute Christi gekrönt“ (17) wurden, wobei ihm entgeht, dass nicht nur norddeutsche Benediktinerinnen, sondern auch süddeutsche Karmelitinnen und Nonnen anderer Orden auch in anderen Ländern als *Bräute Christi* gekrönt wurden und heute noch werden, wie er auch die *Brautchaft Christi* nicht nachzuvollziehen vermag. Er missversteht auch Luther, wenn er schreibt: „Luther und seine Anhänger aber stellten die Ansprüche der Mönche und Mendikanten radikaler in Frage, als das im Spätmittelalter geschehen war. Sie tadelten nicht bloß Missstände, sondern griffen den Sonderweg der monastischen Existenz als den einer Elite innerhalb der Christenheit grundsätzlich an“ (19f.). Oder was soll man zu folgendem Satz sagen: „Es geht Luther freilich auch gar nicht um Franziskus, sondern um die Ansprüche zeitgenössischer Franziskaner auf elitäre Vollkommenheit“ (21)? Natürlich geht es Luther in „De votis monasticis“, worauf Brunner sich hier bezieht, nicht um die Zurückweisung elitärer Ansprüche, sondern um die Mönchsgelübde und die besondere Verpflichtung des Mönchs und um die Höher-schätzung der alltäglichen Arbeit im weltlichen Beruf als Erfüllung des göttlichen Willens oder – anders gesagt – um die Ablehnung der Heilsrelevanz der monastischen Lebensweise, was nun wirklich nicht dasselbe ist wie die Negation elitärer Überheblichkeit. Burger verstößt auch gegen Grundregeln der historischen Wissenschaften, wenn er aus der Perspektive des „modernen Lesers“ (10) urteilt und nicht aus der der Zeit und ihrer Akteure, wenn Erscheinungen der Vergangenheit ihn als „modernen Protestanten immerhin nachdenklich machen“ (11) und wenn er sich als „moderner Leser“ (11) Fragen stellt.

Die anderen Beiträge des Bandes heben sich deutlich von dem Versuch Christoph Burgers ab. Einige von ihnen dürfen als Zimelien der Forschung bezeichnet werden, für deren Veröffentlichung man nur dankbar sein kann. Davon sollen hier vier vorgestellt werden.

Christoph Joest, evangelischer Pfarrer, Prior des Brüderzweiges in der Jesus-Bruderschaft Gnadenthal und bekannt als Verfasser des Werkes „Spiritualität evangelischer Kommunitäten. Altkirchlich-monastische Tradition in evangelischen Kommunitäten von heute“ von 1995, widmet seine Aufmerksamkeit der „Entstehung von Kommunitäten in den Kirchen der Reformation“. Er stellt heraus, dass „der Protestantismus seit dem Verschwinden des Mönchtums und d. h. fast von Anfang an bis heute von Bewegungen begleitet wurde, die zu wahren suchten, was durch die Einseitigkeit der Reformation verloren zu gehen drohte. Die Tragik dieser Strömungen bestand darin, dass sie fast immer in die Separation abglitten oder auch abgedrängt wurden, weil sie im Kampf gegen gewisse Engführungen oft zu entgegengesetzten Engführungen neigten, aber auch, weil die protestantischen Kirchen gegenüber ihren Anfragen taub waren“ (242). In diesem Zusammenhang erinnert er an die Radikalpieten in Wittgenstein, an Gerhard Tersteegens „Pilgerhütte“ und an Zinzendorfs „Erneuerte Brüder-Unität“. Er geht auf die im 19. Jahrhundert aufgekommene Diakonissen und Diakone – Wilhelm Löhes Neuendettelsauer Diakonissen, Theodor Fliedners Kaiserswerther Diakonissen, Friedrich von Bodelschwinghs Betheler Diakonissen und Jakob Schelkers und Gottlieb Haugs Basler Diakonenhäuser und den Schweizerischen Diakonieverein – ein und betont den bruderschaftlich-monastischen Gedanken und deren Leben nach den „evangelischen Räten“ ohne förmliche Gelübde. Für das 20. Jahrhundert unterscheidet er drei „Wellen“, von denen die erste mit Friedrich Heilers „Hochkirchlicher Vereinigung“ und der „Evangelisch-Katholischen Eucharistischen Gemeinschaft“, der „Pfarrer-Gebets-Bruderschaft“, der „Sydower Bruderschaft“ oder dem „Evangelischen Humiliaten-Orden“ bald nach dem Ersten Weltkrieg einsetzte. Die zweite Welle, für deren Anfänge er Bonhoeffers „Gemeinsames Leben“ im Predigerseminar der Bekennenden Kirche im Finkenwalde der Jahre 1935 bis 1937 nennt, begann nach dem Zweiten Weltkrieg und ließ „ordensähnliche evangelische Kommunitäten“ (250) wie der „Evangelischen Marienschwesternschaft“, der „Kommunität Casteller Ring“, der „Cella St. Hildegard des Ordo Pacis“, der „Kommunität Adelschloffen“ und zuletzt noch – 1992 – das „Evangelische Gethsemanekloster“ in Riechenberg bei Goslar entstehen. Die dritte

„Welle“, die der „gemischten Gemeinschaften und Familienkommunitäten“ (251) sieht er in Verbindung mit der 1968er Bewegung. Er nennt u. a. die „Communität Simonshofen, die „Christliche Wohngemeinschaft Küppershof“ und die „Emmaus-Lebensgemeinschaft Hersbruck“.

Manfred Schulze geht unter dem Titel „Mönchtum oder reformatio?“ Jakob Wimpfelingss Schriften „Concordia“ von 1503 – er identifiziert ihn mit Nikolaus Paulus (1529) als Verfasser dieser unter dem Pseudonym „Wigandus Trebellius Hasso“ publizierten Schrift – und „De Integritate“ von 1505 ein. Er beginnt mit dem Zusammenhang zwischen „reformatio“ der Kirche und Observanz: „Seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts haben Mönche als ‚Pressure-Group‘ der Reformen auftreten können in der Überzeugung, dass sich von den observanten Kongregationen aus die Besserung aller Ordensgemeinschaften durchsetzen lasse, so dass effektiv agierende Mönche die Reform schließlich erfolgreich auf die ganze Kirche übertragen könnten“ (57). Er nennt dafür Johann von Staupitz. Für den Gegenentwurf steht Wimpfeling, der sich in „Concordia“ mit dem Prozess gegen Johannes Ruchath von Wesel 1479 auseinandersetzt: „In Wimpfelingss Schreiben gegen die ‚obskuren Brüderlein‘ wird ein Reformkonzept für die Kirche sichtbar, dass nicht von der Mönchsreform als Grundlage der allgemeinen Kirchenreform ausgeht. Darin unterscheidet er sich vom jungen Johannes von Staupitz, gewiss von Johannes von Palz und wohl auch von dem etwa 26jährigen Luther, der in Erfurt sich mit den opuscula Augustini beschäftigte und in einer Randbemerkung seinen Ärger über Wimpfeling den Schwätzer“ (76) ausdrückte.

Ulrich Köpf sucht die „Wurzeln reformatorischen Denkens in der monastischen Theologie Bernhards von Clairvaux“ auf und knüpft dabei an seine älteren Arbeiten zu „Martin Luther als Mönch“ (1984) an: „Vor mehr als zwanzig Jahren habe ich die Frage gestellt, welche Bedeutung das Leben als Mönch mit all seinen Implikationen eigentlich für Luthers religiöse und theologische Entwicklung hatte. Dabei dachte ich nicht nur an die Übernahme spezifischer Ordenstraditionen, sondern an die Wirkungen konkreter Erfahrungen des monastischen Lebens auf sein Denken: etwa die Widerspiegelung der monastischen conversio in seinem späteren Selbstverständnis [...] – kurz den Niederschlag der gesamten im Laufe von zwei Jahrzehnten gemachten Erfahrungen monastischen Lebens in Luthers ‚Theologie‘“ (33). Mit Bernhard Lohse und Reinhard Schwarz stellt er die große Bedeutung Bernhards von Clairvaux für Luther „von seinen theologischen Anfängen bis in seine Spätzeit“

(39) heraus und sieht in den Ablassthesen von 1517 Luthers „epochemachende Ausweitung monastischer Ideale auf alle Christen“ (33). In den beiden ersten Thesen übertrage Luther das Ideal der nichtsakramentalen Bußgesinnung, das im Mönchtum immer Mitte des monastischen Lebens gewesen sei, auf alle Christen. Zwar stelle Luther später Ehe und weltlichen Beruf vor die monastisch-asketische Lebensweise, doch „wirkte der Ernst des monastischen Berufungsideals in Luthers Berufsgedanken fort und blieb dadurch auch in der Geschichte des Protestantismus lebendig“ (35). Bei alledem sieht er die „Rezeption Bernhards durch Martin Luther“ (36) wirksam: „Nachdem die von Bernhard geprägte genuin monastische Theologie im 13. und noch stärker im 14. Jahrhundert neben der Scholastik der Universitäts theologen zurückgetreten war, mit wichtigen Elementen freilich auch Spuren in der scholastischen Theologie (besonders bei Bonaventura) hinterlassen hatte, lebte sie im ausgehenden Mittelalter an verschiedenen Stellen wieder auf. [...] Dass sich diese monastische Theologie von ihrem ursprünglichen Sitz im monastischen Leben ablösen ließ und seit dem 12. Jahrhundert teilweise schon von ihm abgelöst hatte, war die sachliche Voraussetzung dafür, dass Luther und andere Reformatoren wichtige Elemente aus ihr in ihre eigene Theologie übernehmen konnten und sie auch dann beibehielten, als im Einflussbereich des Protestantismus das klösterliche Leben weitgehend zum Erliegen gekommen war“ (36).

Berndt Hamm fragt unter dem Titel „Naher Zorn und nahe Gnade. Luthers frühe Klosterjahre als Beginn seiner reformatorischen Neuorientierung“ erneut nach dem Gewicht der ersten Klosterjahre Luthers für seine Biographie und für seine Theologie und damit für die Reformation. Hamm verabschiedet die Debatten um die „Frühdatierung“ oder die „Spätdatierung“ des „reformatorischen Durchbruchs“ bei Luther und spricht von „Wenderhetorik“: „Allzu gut erfüllt sie das tiefe Bedürfnis von Historikern nach klar benennbaren Zäsuren und erst recht das Verlangen von systematischen Theologen nach einer zentralen theologischen Wahrheit, die als Inbegriff der entscheidenden reformatorischen Veränderung zwischen einem Vorher und Nachher in Luthers Lebensweg steht – sozusagen ‚zwischen den Zeiten‘. Es war wohl vor allem die intensive Verquickung von historischer und systematischer Theologie, die im 20. Jahrhundert jene Wenderhetorik forcierte, die immer noch die Diskussion um den jungen Luther beherrscht“ (105). Er fragt – und die Frage klingt wie die These, dass dem so gewesen sei – ob „am Anfang des 16. Jahr-

hunderts nur in einer observanten Ordensgemeinschaft, vielleicht sogar nur in einem observanten Augustinerkonvent jene spirituelle und theologische Konstellation möglich war, die erstmals zum reformatorischen Bruch mit dem bisherigen Gesamtgefüge von Kirche, Theologie und Frömmigkeit führte, zugleich aber eine bestimmte Dynamik mittelalterlicher Religiosität weiterwirken ließ“ (108). Er betont, dass der junge Luther in seiner Erfurter Klosterzeit das Ideal klösterlicher Observanz mit größtem Eifer verfolgte – er spricht leider polemisch von „spirituellem Höchstleistungsstreben“ (120) – und dass Luthers „tentationes“ noch mittelalterlich und etwas waren, was „von der seelsorgerlichen Theologie des ausgehenden Mittelalters durchaus vorgesehen und erwünscht war: einen Prozess der demütigenden Selbsterkenntnis und Anfechtung“ (122f.) in Gang zu setzen – man könnte auch sagen: Luthers „tentationes“ waren katholisch oder besser: monastisch. Doch führten die „tentationes“ den Mönch Martinus in die „Grundsituation, in der Luther die Koordinaten der bisherigen Theologie, Frömmigkeit und Seelsorge zu verlassen beginnt, auch das, was ihm geistliche Lehrer wie Bernhard von Clairvaux oder Johannes Gerson sagen konnten“ (123). Mitten in dieser Anfechtung werde, so Hamm, ein „Umbruch erkennbar, den man als Beginn einer reformatorischen Neuorientierung verstehen kann“ (124). Die Anfänge dieser „reformatorischen Umorientierung“ (128) Luthers sieht Hamm – die Frühdatierung scheinbar bestätigend – vor Beginn der im Sommer 1513 einsetzenden Ausarbeitung der Psalmenvorlesung (128). Noch weiter zurück geht er mit dem Gespräch Luthers mit Staupitz über die Buße – 1508/09, möglicherweise aber auch „erst nach dem Sommer 1511“ (132). Und noch mehr: „Schon im Zeitraum zwischen 1507 und 1513 erfuhr der junge Mönch und Theologe jene Radikalität der Anfechtung, die ihm eine neue Einsicht in die völlige, niemals real zu beseitigende Sündhaftigkeit des Menschen eröffnete“ (141). Doch betont Hamm den Prozesscharakter dieser „allmählichen reformatorischen Neuorientierung“ (131), die „bis in das Jahr 1520 hinein wichtige Schübe erfährt“ (140), also vor dem Jahr der drei großen reformatorischen Reformschriften nicht zum Abschluss gelangte. Hamm findet für das Prozesshafte eine gelungene Formulierung: „Der gedehnte Blick für das Allmähliche schiebt sich vor die Fixierung von Durchbrüchen“ (142).

Doch fragt sich der Rezensent, ob man, wenn man schon die „Wenderhetorik“ verabschiedet und das Denken in Früh- oder Spätdatierungen aufgibt, nicht noch weiter gehen und einräumen sollte, dass alles Reden

von „reformatorischen“ Neuorientierungen ein Reden „post festum“ und ein Urteilen vom Ergebnis und somit von 1520/21 her ist? War denn nicht die ganze „reformatorische Neuorientierung“ vor 1520 nicht immer noch katholisch integrierbar? War nicht die Autoritätsfrage entscheidend, mit der Luther – auch hier gab es „Schübe“, Schübe unter den Kampfbedingungen des Ketzerprozesses – zunächst 1518 die Autorität des Papstes und 1519 die Autorität der Konzilien verneinte, um schließlich nur noch die Autorität des *sola scriptura* „gelten zu lassen“?

Der außerordentlich anregende Band enthält darüber hinaus Beiträge von Volker Leppin („Humanismus und Mönchtum. Überlegungen zu ihrer Bedeutung für ein Verständnis der Wittenberger Reformation“), Marc van Wijnkoop Lüthi („Wolfgang Musculus und das Mönchtum“), Herman J. Selderhuis („Luther, *totus noster est*. The reception of Luther's thought at the Heidelberg theological faculty 1583–1622“), Athina Lexutt („Der Mönch braucht keine Gelehrsamkeit“. Luther zwischen Theologie und Religion in der Beurteilung Johann Salomo Semlers. Ein Beitrag zur Rezeption des Themas ‚Reformation und Mönchtum‘ im 18. Jahrhundert“), Volker Mantey („Das Verständnis der Reformation als Epoche bei Ferdinand Christian Baur – nebst einem Ausblick auf das Verhältnis von Reformation und Mönchtum“) und Volkmar Ortman („Luther und das Mönchtum als Thema der Lutherforschung im 20. Jahrhundert“). Hinzugefügt ist eine von Saskia Schulteis erstellte Bibliographie, die man um einige Titel ergänzen könnte. Was bedauerlicherweise fehlt ist ein Register.

Köln und Fribourg (Schweiz)

Harm Kluetting

*Mary Ward und ihre Gründung.* Die Quellentexte bis 1645. Herausgegeben von Sr. Ursula Dirmeier CJ. 4 Bde., Münster: Aschendorff 2007 (Corpus Catholicorum; 45–48). viii, 792 / 658 / 559 / 304 Seiten, gebunden. ISBN: 978–3–402–03459–0 / 03460–6 / 03461–3 / 03462–0.

Die Engländerin Mary Ward (1585–1645) gehört zu den interessantesten und umstrittensten Frauen der frühneuzeitlichen Kirchengeschichte. Als überzeugte Katholikin agitierte sie im katholischen Untergrund zur Zeit der Religionskriege und schloss sich den gegenreformatorischen Initiativen der Jesuiten an. 1610 gründete sie im belgischen Saint Omer, dem Stützpunkt der englischen Jesuiten auf dem Kontinent, eine religiöse Frauenvereinigung, deren Mitglieder gemeinsam mit den

Jesuiten solche Aktivitäten vorantreiben sollten. Ihrer Herkunft nach wurden sie als „*virgines angliae*“, auf Deutsch später als „Englische Fräulein“ bezeichnet. Seit den 1620er Jahren konzentrierte sich ihr Tätigkeit auf die Erziehung von Mädchen, die sich als Multiplikatorinnen an unterschiedlichen Brennpunkten für die katholische Sache einsetzen sollten. Mary Ward initiierte zwischen Belgien und Rom zahlreiche „Häuser“, richtete Schulen ein und engagierte sich für die Rekatholisierung. Bis in die Gegenwart blieben die „Mary-Ward-Schwestern“ unter der Bezeichnung „Institutum Beatae Mariae Virginis“ (IBMV), seit 2004 unter dem Namen „Congregatio Jesu“ (CJ) als weiblicher Schulorden wirksam. Trotz der persönlichen Nähe zu einzelnen Jesuiten kämpfte Mary Ward allerdings Zeit ihres Lebens vergeblich um die Anerkennung ihrer Gemeinschaft als weibliches Pendant zu den Jesuiten. Erst 1979 wurde es offiziell möglich, die jesuitischen Konstitutionen teilweise zu übernehmen, erst 2004 vollständig mit Ausnahme jener Passagen, die sich auf das Priestertum beziehen.

1631 waren die „*Jesuitissae*“, wie die Frauen von den Zeitgenossen genannt wurden, durch ein Dekret Papst Urbans VIII. formell verboten worden; die bestehenden Gemeinschaften sollten aufgelöst werden. Das Verbot zog weite Kreise, forderte führende Persönlichkeiten in Politik und Klerus zu Stellungnahmen heraus und ließ sich nur partiell durchsetzen. Mary Ward galt allerdings als *persona non grata*, sie durfte zeitweise nicht als Gründerin genannt werden, und auch die Historiographie blieb von diesem Verdikt geprägt. Erst seit Mitte des 20. Jahrhunderts wurden die Quellen zur Geschichte Mary Wards, der Ordensgründung und zum Konflikt mit den römischen Behörden allmählich erschlossen.

Mit den von der Gesellschaft zur Herausgabe des *Corpus Catholicorum* herausgegebenen Bänden liegt nun erstmals eine kritische Edition des umfangreichen Quellencorpus vor. Damit wird nicht nur die Geschichte Mary Wards und die konfliktreiche Frühzeit der *Congregatio Jesu* zugänglich gemacht. Darüber hinaus eröffnet die Fülle der Dokumente einen neuen Blick auf innerkirchliche Entwicklungen im frühen 17. Jahrhundert, die bislang noch kaum zur Kenntnis genommen worden sind. Die hier edierten Selbstzeugnisse, Korrespondenzen, Gutachten, Rundschreiben und Verordnungen bieten ergiebige Material für weiterführende Untersuchungen nicht nur zur Frömmigkeits- und Ordensgeschichte und zur katholischen Konfessionalisierung, sondern auch zum Status der Jesuiten und zum Selbstverständnis der Diözesanbischöfe im nachtridentinischen Katholizismus. Darüber