

Der Verf. selber beurteilt die Aufnahme seiner Ergebnisse durch die Fachwelt nicht ohne Skepsis: „Aux lecteurs de voir ce qu'ils retiendront aujourd'hui ou demain“ (8). Die zugunsten seiner Thesen vorgetragene Argumente sind in der Tat zwar immer äußerst scharfsinnig, aber nicht immer gegen Einwände genügend abgesichert. Nur ein Beispiel: Die Auflösung des Anonymats von Photius, Bibl. 117. Gewiß gibt es frappierende Übereinstimmungen zwischen der Apologie des Pamphilus und dem Referat des Photius, Bibl. 117, aber doch von sehr verschiedenem Gewicht. Nr. 3 und 4 (S. 111, Väterargument einerseits und Themengleichheit andererseits) ergeben sich ja mit gewisser Notwendigkeit und beweisen deswegen nicht viel! Was indes Nr. 2, die Titelgleichheit, angeht, wird da nicht vorausgesetzt, was zu beweisen ist, nämlich, daß die Formulierung „Pro Origene et dogmatibus eius“ aus der Coll. Cas. tatsächlich ein Titel ist und daß derselbe den wirklichen Titel des Werkes darstellt? Völlig unerörtert bleibt anderseits, was Photius „zugemutet“ wird, nämlich daß er bewußt ein falsches Referat seiner Lektüre vermittelt. Ist das auch sonst bei diesem Autor üblich? Und schließlich: Was ist damit gewonnen, daß Pamphilus einerseits Irrlehren abgesprochen werden, wo doch anderseits durch Bibl. 118 bestehen bleibt, daß er den verurteilten Ketzer O. verteidigt hat? – Kurz, es bleiben Fragen; keine Frage aber ist, daß vorliegende Studie ein Standardwerk der Origenesforschung darstellt. Mit Spannung wartet man auf den zweiten Band. H.-J. Sieben, S. J.

Halkenhäuser, Johannes, *Kirche und Kommunität*. Geschichte und Auftrag der kommunitären Bewegung in den Kirchen der Reformation (KKTS, XLII). Gr. 8° (441 S.) Paderborn 1978, Bonifacius-Druckerei.

Mitten in der Hochstimmung des reformatorischen Aufbruchs hatte Luther im Jahre 1521 – damals noch auf der Wartburg festgehalten – sein „Urteil über die Mönchsgelübde“ geschrieben. Das mit leidenschaftlichem Engagement in nur zehn Tagen verfaßte Buch war nicht als Beitrag zur Skandalgeschichte des Mönchtums gedacht. Vielmehr war sein Anliegen betont pastoraler Art: Luther wollte den Mönchen und Nonnen, die im Protest gegen die Papstkirche ihre Klöster verließen und ihre Gelübde aufkündigten, ein klares Gewissen schaffen. Sie sollten die theologischen Gründe erkennen, von denen her sich ihr Schritt rechtfertigte. Nicht das Leben in Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam als solches war zu verurteilen, sondern daß ein solches Leben unter der Knechtschaft des von der Amtskirche verwalteten Gelübdeswesens übernommen wurde und aufgrund eines dem Gotteswort widerstreitenden Verständnisses von Rechtfertigung, Glaube, Freiheit und guten Werken (vgl. H. Bacht, Luthers „Urteil über die Mönchsgelübde“ in ökumenischer Betrachtung, in: *Catholica* 21 [1967] 222–251). Entgegen der Absicht und Erwartung des Reformators trug diese Schrift dazu bei, daß für Jahrhunderte die Kirchen der Reformation mit einer tiefsetzenden Abneigung gegen alle Formen des mönchischen Lebens erfüllt wurden, die immer dann wieder auflebte, wenn in den verschiedenen Phasen der geschichtlichen Entwicklung irgendwo im evangelischen Raum Versuche zur Wiedergewinnung monastischer Lebensformen signalisiert wurden. So geschah es, als im vorigen Jahrhundert die Diakonissenanstalten entstanden, und so war es in unserem Jahrhundert, als vielerorts im Protestantismus Kommunitäten und Bruderschaften bzw. Schwesternschaften entstanden, die mehr oder minder deutlich bei der monastischen Tradition der katholischen Kirche anknüpften. – Daß solche Neugründungen im evangelischen Raum in unserem Jahrhundert in solcher Fülle geschehen sind, hängt zu einem wesentlichen Teil mit dem neuen Kirchenverständnis und -erlebnis innerhalb des Protestantismus zusammen, dem seinerzeit O. Dibelius in seinem programmatischen Buch „Das Jahrhundert der Kirche“ (1927) Ausdruck gegeben hatte. Damals schrieb er: „Ecclesiam habemus! Wir stehen vor einer Wende, die niemand hatte voraussehen können!“ (77). Heute erhält dieser Satz seine Ergänzung: „Nun sind sie wieder da, und man kann davon sprechen: Es gibt Orden, Bruderschaften und sogar Klöster in den Kirchen der Reformation.“

Der gerade zitierte Satz stammt aus dem Werk, das hier anzuzeigen ist. Der Verf. ist evangelischer Theologe und gehört zu der Communität Casteller Ring, deren Priorin, Fr. Maria Pfister, dies Werk gewidmet ist. Um es gleich zu sagen – in der stattlichen Reihe ähnlicher Publikationen (vgl. das Literaturverzeichnis S. 423

bis 441) darf es unbedenklich den ersten Platz beanspruchen, sowohl hinsichtlich der historischen Information wie der theologischen Argumentation. Das Anliegen seines Buches umschreibt H. in der knappen Einleitung (11–12): Im Blick auf den „Aufbruch zu intensiven Formen praktizierter Christusnachfolge in geistlicher Gruppenexistenz“ möchte H. sich der darin ausgedrückten Herausforderung für die evangelische Christenheit stellen. Es geht ihm weder um „kritiklos-schwärmerische Begeisterung für das neue ‚evangelische Mönchtum‘ noch um das ‚Beharren auf ererbten Positionen konfessioneller Selbstgenügsamkeit‘“. Es genügt ihm auch nicht, daß die evangelischen Kirchenleitungen mit Rücksicht auf die „offensichtliche Effektivität diakonischer und missionarischer Dienstleistungen der Kommunitäten“ bei einem „abwartenden Gewährenlassen“ beharren. Vielmehr geht es H. darum, „das Christsein in Kommunitäten als eine vor dem Evangelium zu verantwortende und darum legitime Form christlicher Lebensgestaltung zu erweisen“. Der Verf. nimmt somit die Forderung auf, die H. O. Weber seinerzeit im EKL II, 1439 erhoben hatte: „Da sich in der Gegenwart im evangelischen Bereich Ansätze zu Mönchtum und Ordensbildung zeigen, wird das Problem theologisch und praktisch neu zu durchdenken sein.“

Das umfangreiche Werk gliedert sich in einen geschichtlichen (13–237) und einen systematischen (241–420) Teil. – Teil I hebt mit einem reichbeladenen Kapitel über „Luthers Stellung zum Mönchtum“ an (13–81). In diesem Kapitel ist auf all das eingegangen, was seit Erscheinen von Luthers Streitschrift, vor allem aber seit der Kontroverse zwischen H. Denifle und O. Scheel, und erneut seit den beiden Büchern von B. Lohse („Mönchtum und Reformation“ [1963] und R. H. Esnault („Luther et le Monachisme aujourd’hui [1964]) im Für und Wider vorgetragen worden ist. Indem H. mit Nachdruck die im Rechtfertigungsverständnis ruhende Basis der lutherischen Polemik hervorhebt, führt er die Diskussion von Anfang an auf die entscheidende theologische Thematik. Besonders hervorzuheben ist der Abschnitt über „Gebote“ und „Räte“ (20–35) und der andere über die Höherbewertung des Mönchsstandes als Stand der Vollkommenheit (35–40). Bei all diesen Fragen ist H. redlich bemüht, die katholische Position loyal in die Diskussion einzubringen. Dabei zeigt er eine ganz ungewöhnliche Kenntnis der katholischen Überlieferung bis hin zu den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Synode der Deutschen Bischöfe. Aus der gleichen ökumenischen Grundeinstellung heraus versucht H., die trotz allem verbleibenden Ansätze zu einem ‚evangelischen Mönchtum‘ bei Luther aufzudecken (60–74). In diesem Zusammenhang behandelt er die überraschend großzügige Weise, mit der Luther den Herforder Konvent der „Brüder vom gemeinsamen Leben“, die sich 1531 der Reformation angeschlossen hatten, ohne aber ihr komunitäres Leben aufzugeben (64–74). Der Brief, den Luther am 31. 1. 1532 an diesen Konvent schrieb, hat begrifflicherweise für die sich heute im Bereich des Luthertums bildenden Kommunitäten besondere Aktualität (65).

Als Melancthon 1530 für den Augsburger Reichstag seine *Confessio Augustana* verfaßte, versäumte er nicht, im engen Anschluß an Luther die Mönchsfrage mit einzubeziehen. Das gibt H. Gelegenheit, die Stellung der lutherischen Bekenntnisschriften zum Mönchtum zu behandeln (74–81). In seiner „*Apologia Confessionis Augustanae*“ zeigt sich Melancthon bemüht, „die monastische Lebensweise als Möglichkeit christlicher Existenz“ zu verteidigen, indem er nachdrücklich zwischen vorbildlichem und entartetem Mönchtum unterscheidet (76 f.). „Er zeigt auch durchaus Verständnis für die spirituellen Werte der ‚retraite‘, die gerade in ihrer Distanz zur Welt zeichenhaft an die Absolutheit und Transzendenz des Gottes-Dienstes erinnert“ (77). Ganz allgemein stellt H. fest, daß die Bekenntnisschriften „unter Beachtung des ‚evangelisch-reformatorischen Vorbehaltes‘ . . . einen gewissen Freiheitsraum für ein koinobitisches Leben als legitime Form der Darstellung christlichen Lebens schaffen“ (78). Im Licht dieser Feststellung gewinnt der Bericht über „das Fortbestehen evangelischer Klöster und Stifte in nachreformatorischer Zeit“ (82–108) besonderes Interesse. Zunächst hatte sich, wie die Magdeburger Zenturien des Flacius Illyricus beweisen, der antimonastische Affekt verstärkt (82). Aber gleichwohl blieben, zumal in Norddeutschland, an die 50 Klöster und Stifte im protestantischen Bereich bestehen, allerdings stark modifiziert. Die Motive, die hinter der Konservierung solcher Institutionen standen, waren beileibe nicht überwiegend religiöser Art. Wenn mancherorts die Adeligen die Klöster in Schutz nah-

men, geschah es im Blick auf die unverheirateten Töchter, denen man in den Klöstern eine standesgemäße Versorgung sichern wollte (83). In diesem Zusammenhang wird über die „Lutherischen Mönche in Loccum“ berichtet, in deren Statuten erstaunlich viele Elemente der katholischen Zeit erhalten sind (92–97). Daß im Zeitalter des Pietismus ein intensives Ringen um die Wiedergewinnung des monastischen Leben einsetzte, war längst bekannt. H. bringt nun reiches Material (112 bis 143), das von der Ernsthaftigkeit dieser Bemühungen sowohl im reformierten wie im lutherischen Pietismus überzeugt. Selbst die Anachorese lebte im radikalen Pietismus wieder auf (135–139). Nicht weniger interessant ist, was H. über die Rolle schreibt, die Wilhelm Löhe (1808–1872) bei der Erneuerung des alten Ordenswesens gespielt hat (156–172).

All diese Impulse und Initiativen blieben bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts irgendwie partikulär, zu sporadisch und esoterisch, als daß die protestantische Öffentlichkeit davon wirklich beeindruckt gewesen wäre. Das änderte sich in unserem Jahrhundert. Im offenkundigen Zusammenhang mit dem Umbruch des Kirchenverständnisses gab es sowohl nach Ende des ersten wie des zweiten Weltkrieges innerhalb und außerhalb Deutschlands eine Menge von Neubildungen bruderschaftlicher und monastischer Art (vgl. die Übersicht S. 206–209, 219–221), in denen die mannigfachen Grundformen klösterlichen Lebens, immer auf der Basis der reformatorischen Theologie und sehr oft mit einer betont ökumenischen Ausrichtung, realisiert werden. Schon um dieser Informationen willen wird das vorliegende Werk weite Verbreitung erwarten dürfen. Aber es wäre zu bedauern, wenn nicht auch der Systematische Teil des Buches (241–420) aufmerksame Leser fände. Was darin über „Bibel und komunitäres Leben“ wie über „Die evangelischen Räte“ gesagt ist, wird auch das innerkatholische Bemühen um ein vertieftes Verständnis dieser Dinge befruchten, zumal da alldies mit solchem Nachdruck in die ekklesiologische und eschatologische Perspektive gestellt ist. – Das Buch ist als Bd. 42 der „Konfessionskundlichen und kontroverstheologischen Studien“ des Möhler-Instituts in Paderborn erschienen. Auch ohne daß ihm der Verfasser ein ökumenisches Etikett aufgeprägt hat, stellt es einen hervorragenden Beitrag zur ökumenischen Theologie und Spiritualität dar.

H. Bacht, S. J.

Martínez Díez, Gonzalo, *La Colección Canónica Hispana*. Vol. I: *Estudio*; vol. II/1–2: *Colecciones derivadas* (MHS.C, vol. 1). 4^o (399; 715 pp.) Madrid 1966, 1976, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto Enrique Flórez.

Die „Colección Canónica Hispana“ nimmt in der langen, mit der Gelasianischen Renaissance beginnenden vorgratianischen Reihe kirchenrechtlicher Quellensammlungen eine einzigartige Stellung ein. Ihre textkritische Ausgabe wurde von der Primera Semana de Derecho Canónico 1945 in Salamanca beschlossen. W. M. Peitz hatte in seinen Dionysius Exiguus-Studien (hrsg. von H. Foerster, 1960) dieser Sammlung besondere Aufmerksamkeit gewidmet (S. 252–273). Auch H. Fuhrmann (Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen, 1–3, 1972–1974; MGH-Schriften 24, 1–3) und Sch. Williams (Codices Pseudo-Isidoriani – A palaeographic-Historical Study, New York 1971) lassen die Bedeutung der Hispana einsichtig werden. A. M. Stickler weist darauf hin, daß schon sehr früh allgemeines Recht aus der östlichen, afrikanischen und abendländischen Kirche auf der iberischen Halbinsel rezipiert wurde (Historia Fontium, 37 ss.). Über den partikularrechtlichen Bereich hinaus – die Hispana war zunächst im Westgotenreich uneingeschränkt geltendes Recht und beherrschte später im Norden und im Süden der geteilten Halbinsel (Araber und Reconquista) die kirchliche Rechtspraxis – gewinnt sie Einfluß (es sei nur auf die Augustodunensis und die nachfolgenden pseudoisidorischen Dekretalen hingewiesen). Mit dem von G. Martínez Díez veröffentlichten „Estudio“ und dem Doppelband „Colecciones derivadas“ ist jedoch die alte Diskussion um ihre Textüberlieferung nicht zur Ruhe gekommen. Es ist zu erwarten, daß jüngste Forschungsarbeit sich auf den Inhalt des noch ausstehenden 3. Bandes (d. h. die kritische Textausgabe) mit Nutzen auswirkt.

In Bd. 1, „Estudio“, sind unter „Preliminares“ Einleitung, handschriftliche Quellen, Abkürzungen und Bibliographie zusammengefaßt. Das 1. Kap. geht auf die