

bare Folgen“ des genannten Konzils behandelt: Rom und der Osten, Konstantinopel und die Westfrage, die Ostfrage in Venedig, die Ostfrage in den genuesischen Gebieten, die Ostkirchen im östlichen Mittelmeerraum, Perspektiven bei den Serben und Bosniaken, Ost-West-Gegensätze in Rußland und Polen-Litauen, Überwindung der Gegensätze in der Moldau, Fortschritte und Rückschritte in Siebenbürgen, erste Umrisse des rumänischen Ritus in Siebenbürgen. – Bevor Verf. jeweils am Ziel anlangt, nämlich Rumänien und Siebenbürgen, hat ihm der Leser auf weiten Reisen durch den ganzen Osten zu folgen, und er lernt dabei in der Tat viel Neues und Interessantes, hauptsächlich freilich über die ökumenische Praxis Roms in all diesen Ländern. Als Quelle, vor allem im Kapitel über Lateran IV, benutzt Verf. in erster Linie die in den „Fonti“ (*Sacra congregazione per la chiesa orientale. Codificazione canonica orientale*) herausgegebenen Papstbriefe. Wertvoll für den nicht speziell mit östlicher Kirchengeschichte Vertrauten sind vor allem auch die Hinweise auf weiterführende Literatur in den jeweiligen Landessprachen. Andererseits vermißt man freilich wichtige einschlägige Literatur nicht nur zu den beiden genannten Konzilien, sondern auch zu anderen vom Verf. behandelten Fragen. Etwas störend wirkt bei der Lektüre ein gewisser Hang zum Schematisieren, er kommt nicht nur darin zum Ausdruck, daß die Vielzahl der Aspekte auch der ökumenischen Frage in das Korsett der Gegenüberstellung der beiden genannten Konzile gezwängt, sondern auch in der Art und Weise, wie z. B. ein Eugen IV. charakterisiert wird, nämlich als ein Papst, der zwischen miteinander ringenden Richtungen stand, nämlich den „Gemäßigten“, die sich in Florenz durchgesetzt hatten, und den „Integristen, die vom Geiste des 4. Laterankonzils tiefer durchdrungen waren“ (110). „Von beiden Seiten mit Forderungen bedrängt, suchte er das Gleichgewicht zu bewahren, indem er manchmal der einen, manchmal der anderen Tendenz zustimmte“ (ebd.). Nein, das ist nicht der historische Eugen IV., sondern eine Schablone aus der Zeit nach dem Zweiten Vatikanum! An anderen Stellen ist die Verwendung moderner Vorstellungen auf die damaligen Verhältnisse glücklicher, so wenn Verf. die Grenze zwischen türkisch besetzten und noch freien Gebieten mit dem Terminus „Eiserner Vorhang“ bezeichnet (201). Verf. deutet im Vorwort an, daß die Fortsetzung seiner Studien über die Geschichte der rumänischen Kirche, auch vom Interesse der Leserschaft abhängt. Die vorstehende Kritik möge im Sinne dieses Interesses verstanden werden!

H. J. SIEBEN S. J.

REFORMBEMÜHUNGEN UND OBSERVANZBESTREBUNGEN IM SPÄTMITTELALTERLICHEN ORDENSWESEN. Herausgegeben von *Kaspar Elm* (Berliner Historische Studien 14; Ordensstudien VI). Berlin: Duncker & Humblot 1989. XV/643 S.

Das früher religiös-kirchlich meist nur als „Verfallszeit“ abgetane, heute jedoch viel stärker in seiner Eigenart gewichtete Spätmittelalter bedarf einer Neubewertung nicht zuletzt in ordensgeschichtlicher Hinsicht. Und dies, wie der Herausgeber *Kaspar Elm* in seiner Einleitung („Reform- und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen“, 3–19) aufzeigt, nicht so, daß es an den Maßen des Früheren oder Späteren gemessen wird, sondern in seinem Eigencharakter, der nicht identisch ist mit dem Frühmittelalter oder Hochmittelalter und der bei aller programmatischen Rückkehr zum Alten etwas Neues ausbildet, das tendenziell in die Richtung der *Devotio moderna* (D. m.) weist (16 f.). – Die Spannweite und die politisch-soziologische Einbettung all dieser Reformbemühungen wird in den 30 Beiträgen dieses Sammelbandes deutlich, welcher aus dem Arbeitskreis für Vergleichende Ordensforschung am Friedrich-Meinecke-Institut der Freien Universität Berlin hervorgegangen ist. Der Schwerpunkt liegt dabei im Raum des Heiligen Römischen Reiches, den 13 Artikel ganz oder fast ausschließlich anzielen. Daraus folgt in der Konsequenz ein bestimmter Blickwinkel zeitlich nach vorne: die Beziehung stärker zur Reformation als zur katholischen, bzw. tridentinischen Reform. – Daß nach dem auch durch mannigfache äußere Faktoren (vor allem Große Pest von 1348 ff. und Papst-Schisma von 1378 ff.) bedingten Tief seit Anfang des 15. Jh.s in den verschiedensten Ordensgemeinschaften Reformbemühungen einsetzen, die sich institutionell in eigenen Kongregationen oder (in den zentralisierten Gemeinschaften) in „Observanzbewegungen“ mit Tendenz zur inneren

Autonomie verfestigen, ist allgemein bekannt. Gewisse typische oder häufig wiederkehrende Züge dieser Reformströmungen werden in den Beiträgen deutlich. Zunächst einmal sind sehr viele Reformen „außengesteuert“. Und dies in doppeltem Sinne. Einmal sind es äußere Instanzen, vor allem weltliche Obrigkeiten, welche sie aufkrotyieren. Es ist die Gesellschaft, welche die Orden definiert. U.U. bedeutet dies in den Städten eine mehr „bürgerliche“, bzw. kleinbürgerliche Prägung und die Lösung einseitiger Bindungen an Adel oder Stadtpatriziat (vgl. 213, 266). Dann gehen sie oft nicht aus der ureigenen spirituellen Tradition der jeweiligen Orden hervor, sondern aus faszinierenden geistlichen Impulsen neueren Datums. Von diesen sind vor allem zwei zu nennen: einmal die D.m., dann die franziskanische Spiritualen-Bewegung. Wie sieht dies nun für die einzelnen Ordensgemeinschaften aus?

Bei den Benediktinern (*Petrus Becker* OSB, „Erstrebte und erreichte Ziele benediktinischer Reformen im Spätmittelalter“, 23–34) muß man von einer primär außengesteuerten Reform (von Päpsten, Bischöfen und Fürsten) sprechen, deren Träger interessanterweise weitgehend aus dem Universitätsmilieu kamen, welches nicht zuletzt gesellschaftlich nivellierend (Aufhebung des Adels-Monopols!) wirkte (24 f.). Ihr Ziel ist die ursprüngliche Benedikt-Regel, die vor allem in Subiaco gesucht wurde (26); konkret bedeutete dies: Reduzierung und Vereinfachung der Liturgie, Wiederherstellung der geistlichen Funktion des Abtes, Kampf gegen das Adelsmonopol, persönlichere Frömmigkeit im Anschluß an die D.m., modernisiertes Bildungsinteresse. Rudimentär waren jedoch noch die institutionellen Mittel zur Durchsetzung der Reform; nur Bursfeld brachte es im deutschen Raum zu einer Kongregation. – Als „nie der Reform bedürftig“, vielmehr lebendiges Vorbild für andere stellt sich nicht nur im Spiegel seiner Mitglieder, sondern auch vieler Päpste und Klosterreformer der erst im Spätmittelalter seine eigentliche Ausbreitung findende Kartäuserorden dar (*Heinrich Rütting*, „Die Kartäuser und die spätmittelalterlichen Ordensreformen“, 35–58). – Eine eigentliche „Ordensgründung der *Devotio moderna*“ stellt die Windesheimer Kongregation der Augustiner-Chorherren dar (*Wilhelm Kohl*, 83–106). Hier „benutzte eine aus der Laienwelt kommende geistliche Erneuerungsbewegung die Augustinerchorherrenstifte als Vehikel, weil deren Ordnung den Leitlinien der Bewegung am nächsten kam“ (89). Freilich bekommt hier die D.m. gegenüber dem großen Atem eines Ruysbroeck etwas Kleinliches, Selbstquälerisches, Skrupelhaftes (97 f.). – Am schwierigsten stellte sich die Situation, wie in den Beiträgen über die Johanniter, Deutschherren und Antoniter (109–69) deutlich wird, in den Ritter- und Hospitalorden dar, welche durch die politischen und sonstigen Veränderungen die schärfste Identitätskrise erfuhren, ohne daß diese Probleme von innen oder außen bewußt angepackt wurden.

Der verstorbene *Raoul Manselli* („L'osservanza francescana: dinamica della sua formazione e fenomenologia“, 173–87) zeigt, wie in der franziskanischen Observanz der geistliche Impuls der Spiritualen still und unauffällig, unter Verzicht auf konfliktrichtige theologisch-ekkesiologische Grundsatzdiskussionen, fortlebt und wie hier, anders als bei den übrigen spät-mittelalterlichen Observanzbewegungen, es gerade die ursprüngliche Dynamik des Gründers ist, die hier ununterbrochen weiterwirkt (186 f.). – Daran schließt sich ergänzend der Aufsatz von *Duncan B. Nimmo* an („The Franciscan Regular Observance. The Culmination of Medieval Franciscan Reform“, 189–205). Er weist vor allem auf die innere Differenz der franziskanischen Observanzgruppen hin und auf die innere Linie, die von hier zu den innerfranziskanischen Spaltungen von 1517 (Observanten und Konventualen) und 1528 (Kapuziner) führt: gegenüber den Mißbräuchen des „Konventualismus“ konnte man entweder eine gemäßigte Reform im Sinne der päpstlichen Regelerklärungen erstreben oder aber radikaler zu Franz v. Assisi und nicht zuletzt seinem Testament zurückwollen. Wie sich 1528 zeigte, ließ sich die radikalere Reformrichtung nicht mit der gemäßigten amalgamieren. – In dem Beitrag von *Paul L. Nyhus* über die seit 1426 einsetzende franziskanische Observanzbewegung in Deutschland („The Franciscan Observant Reform in Germany“, 207–17) wird sowohl der stark legalistisch-juristisch geprägte Charakter der dortigen Auseinandersetzungen zwischen Observanten und Konventualen unter Verzicht auf Profilierung des Ideals (210 f.) wie auch die „Außensteuerung“ durch Fürsten

und Stadträte deutlich: mehr und mehr wurde die Natur des Ordens von der Gesellschaft, nicht von ihm selbst her definiert (216 f.). – Z. T. ähnlich, z. T. auch etwas anders laufen die Observanzbewegungen in den anderen Bettelorden. Für die deutschen Dominikaner, bei denen die Observanz ebenfalls im Jahre 1426 den entscheidenden Durchbruch erzielt, zeigt *Eugen Hillebrand* (219–71) wieder die entscheidende Dominanz der städtischen oder landesfürstlichen Obrigkeit. – Anders verhält es sich freilich bei der Observanzbewegung der Augustiner-Eremiten (*Francis Xavier Martin* OSA, „The Augustinian Observant Movement“, 325–45), welche spontan von unten ausgeht, dabei einerseits sehr starke Impulse von der franziskanischen Observanzbewegung empfängt, andererseits in ihrer humanistisch-geistigen Offenheit scharf von ihr geschieden ist (340–42). – Leider ist von den Ordensneugründungen des 14. und 15. Jh.s nur (durch *Tore Nyberg*, 373–96) der einen interessanten Sonderfall darstellende Birgittenorden behandelt. Gar nichts erfährt man über die Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben, ohne die doch diese Zeit nicht zu denken ist.

Weitere Beiträge (399–567) befassen sich mit der Rolle kirchlicher und weltlicher Obrigkeiten bei der Ordensreform. Die Rolle der ersteren, vor allem der Zentralgewalten Papst und Konzil, stellt sich im ganzen als kläglich heraus. Sowohl *Bernhard Schimmelpfennig* („Das Papsttum und die Reform des Zisterzienserordens im späten Mittelalter“, 399–410) wie der umfassendere Beitrag von *Katherine Walsh* („Papsttum und Ordensreform in Spätmittelalter und Renaissance: Zur Wechselwirkung von Zentralgewalt und lokaler Initiative“, 411–30) offenbaren über partikuläre person- und konstellationsbedingte Maßnahmen hinaus kein kontinuierliches päpstliches Interesse. Anders war die Situation auf den Reformkonzilien von Konstanz und Basel (*Dieter Mertens*, 431–57) – aber hier war das große Handicap die Überlagerung der Ordensreformfrage durch die damit zusammenhängende ekklesiologische Strukturproblematik (Exemption!), außerdem die Schwierigkeit, daß die Ordensreform gerade wegen der sehr speziellen Gestalt der einzelnen Orden kaum vom *ius commune* her und daher nicht konziliar anzupacken war (455 f.). – Z. T. wesentlich positiver stellt sich die Leistung weltlicher, vor allem städtischer Gewalten für die Observanz dar, wie *Nicolai Rubinstein* für italienische Stadtrepubliken und Signorien (521–38) und *Bernhard Neidiger* für Basel (539–67) zeigen. Die verschiedenen Motive, die Fürsten und Städte zum Eintreten für die Observanz bewegen konnten, sind z. T. schon im Beitrag Hillenbrands über die deutschen Dominikaner angeklungen (244, 254). Eintreten für die Observanz verwickelte sicher in Konflikte mit einflußreichen adligen oder patrizischen Familien und brachte eine Reihe von Unzuträglichkeiten mit sich. Auf der anderen Seite faszinierte die observante Lebensweise; im Sinne des Dienstes, den die Orden durch Gebet, Predigt, Liturgie der Stadt oder dem Territorium zu leisten hatten, konnte ihre Unterstützung sehr wohl vorteilhaft sein (563 f., vgl. 254). – Der Zusammenhang von Ordensreform und Reformation wird in den Beiträgen von *Lothar Graf zu Dohna über Staupitz* (571–84) und *Walter Ziegler*, welcher das Verhalten der einzelnen Orden gegenüber der Reformation untersucht (585–614), behandelt, nachdem er schon am Schluß des Beitrages von Martin über die Augustiner (345) angeklungen ist. Besonders interessant erscheinen die ordensvergleichenden Feststellungen Zieglers. Welche Faktoren haben Resistenz gegenüber der Reformation, welche Nachgiebigkeit und positive Aufnahme bewirkt? Zunächst einmal läßt sich feststellen, daß beide Haltungen quer durch observante oder nichtobservante Gruppen gingen (607 f.). Abgesehen von dem Sonderfall der Franziskaner-Observanten, welche im allgemeinen besonders hartnäckige Gegner der Reformatoren waren, war Observanz kein den Widerstand stärkender Faktor; bei den Dominikanern scheint z. B. eher das Gegenteil der Fall zu sein. Unter den Orden waren bekanntlich am reformationsfreundlichsten die Augustiner-Eremiten, danach die Franziskaner; stärker resistent waren die Dominikaner, noch mehr jedoch Stifte und Frauenkonvente. Nicht unwesentlich für die Haltung waren – wie besonders für die Augustiner einerseits, die Dominikaner andererseits ersichtlich ist – theologische Ordenstraditionen und Ausbildungsstätten. Das noch entscheidendere Gewicht weist Ziegler jedoch dem Institutionellen zu, d. h. der kirchlichen, politischen und gesellschaftlichen Einbindung des betreffenden Klosters. Fiel sie weg, verlor die Gemeinschaft ihren Halt.

Letzten Endes kommt dies daher, daß die spätmittelalterlichen Klöster „im allgemeinen zuerst Objekt der Gesellschaft, nicht Subjekt religiösen Handelns waren“ (613). Dies scheint eine äußerst wichtige Feststellung zu sein. Letzten Endes wird in ihr wohl die entscheidende Hypothek eines großen Teiles der spätmittelalterlichen Obervorbereitung deutlich.

KL. SCHATZ S. J.

D. MARTIN LUTHERS WERKE, Kritische Gesamtausgabe 64. Band: *Lateinisches Sachregister zur Abteilung Schriften Band 1–60: a – cyriologia*. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger 1990. XVIII + 668.

Dem bereits erschienenen Personen- und Zitateindex (Bd. 63; vgl. ThPh 64 [1989] 270) folgt dieser Band als der erste der fünf geplanten Bände für das lateinische Sachregister; das deutsche Sachregister wird weitere fünf Bände umfassen (dabei werden Wörter aus lateinisch-deutschen Mischtexten im Register der Sprache erfaßt, dem sie jeweils angehören). Für das Gesamtregister gilt: Die Stichwörter sind ohne Benutzung vorgegebener Listen aus den Texten selbst erhoben. Bei der Auswahl der Stichwörter wurde nicht nur ihre Bedeutung für die Theologie beachtet, sondern es sollten auch möglichst viele historische Interessen, „zum Beispiel die des Philosophie-, Rechts-, Literatur-, Kunst-, Musik- und Medizinhistorikers“ abgedeckt werden (XII). Bei Stichwörtern mit bis zu 500 Belegen werden alle Seiten angegeben, auf denen sie vorkommen. Bei Stichwörtern mit mehr als 500 Belegen wird eine Auswahl getroffen; so wird bei Stichwörtern wie *Deus* (ca. 28 000 ×) oder *fides* (ca. 20 000 ×) nur etwa 10–15% des Materials aufgeführt. Bei Stichwörtern mit mehr als 200 Belegen wurde eine Strukturierung vorgenommen, die, um nicht die Interpretation vorwegzunehmen, „möglichst nur ganz allgemeine Gesichtspunkte von außen an das Material heranträgt (Gliederung in Stellen, an denen Luther das Stichwort thematisch oder ausführlich behandelt, an denen er es definiert, übersetzt oder geschichtlich einordnet), während sie im übrigen die Gesichtspunkte der Grob- wie Feingliederung nach Möglichkeit dem Kontext entnimmt (vor allem durch Orientierung an charakteristischen Wortverbindungen)“ (XIII). Zugrunde liegen dem lateinischen Register etwa 1,5 Millionen Belegkarten zu etwa 12 000 Stichwörtern; diese Stichwörter werden im Gesamtregister zu etwa 3 500 Artikeln zusammengefaßt, von denen etwa 2500 mit weniger als 200 Belegen unstrukturiert und vollständig, etwa 400 mit 200–500 Belegen strukturiert und vollständig und etwa 600 mit mehr als 500 Belegen strukturiert und nicht mehr vollständig sein werden (XIV). Hilfreich sind bei den strukturierten Artikeln auch binnenstrukturierende Zitate; als Beispiel bei der Stichwortgruppe „*adoro, adorabilis, adoratio, adorator, adoro*“ in bezug auf „*deus*“: „*ne adoret quis nisi unum deum*“; „*per Christum patrem adorare*“; „*extra Christum nemo est adorans*“; „*nemo potest deum adorare nisi sola fides*“ u. a. Ein solches Register stellt eine unschätzbare Hilfe für systematische Untersuchungen zu Luthers Theologie dar.

P. KANUER S. J.

LUTZ, JÜRGEN, *Unio und Communio*. Zum Verhältnis von Rechtfertigungslehre und Kirchenverständnis bei Martin Luther. Eine Untersuchung zu ekklesiologisch relevanten Texten der Jahre 1519–1528. Paderborn: Bonifatius 1990. 312 S.

Der Autor legt die Grundstruktur der Rechtfertigungslehre Luthers anhand des *Sermo de duplici iustitia* (1519) aus. Die Rechtfertigung bestehe zunächst in der *unio cum Christo per fidem*; in deren Rahmen vollziehe sich dann die Heiligung des Menschen als ein Hineinwachsen in die Nachfolge Christi. Dieses Fortschreiten im Heil erweise sich als soteriologisch bedeutsam für andere Menschen, denen der Glaube zu bezeugen und so das Heil zu vermitteln ist; so gerate im Rechtfertigungsgeschehen auch der Mitmensch in den Blick (245). Deshalb sei die Rechtfertigung des einzelnen in der Konsequenz bereits ein *communiales* Geschehen. Die *communio* gehöre wesentlich zum *sanctum esse* und sei nicht nur eine zufällige Beigabe ohne soteriologischen Bezug zu diesem *sanctum esse* (246).

Im Vorwort beschreibt der Autor seine Haltung zu Luther „als eine von Wohlwollen geprägte kritische, nicht emotionslose Sympathie“ (11). Aber ob er mit Peter Manns