

So wechselte Jouffroy 1463 an den französischen Hof und bemühte sich in den Jahren 1463 bis 1466, Pius »möglichst großen Ärger zu bereiten« (S. 170), vor allem dessen Italienpolitik und die Kreuzzugspläne zu hintertreiben. Erst im Oktober 1466 kehrte Jouffroy wieder nach Rom zurück, wo er zu Paul II. ein entspannteres Verhältnis aufbauen konnte. Gleichwohl blieb er an der Kurie »unterbeschäftigt« und konnte sich literarischen Aktivitäten zuwenden: Damals entstanden zwei dem »kollektiven schlechten Gewissen der Kurie« (S. 188) entsprungene Traktate in Dialogform über die Armut sowie die Stellung der Kardinäle, aus denen deutlich wird, daß Armut für Jouffroy keinen geistlichen Wert darstellte, sondern Prunkentfaltung (auch in der Kirche) ein »öffentlichkeitswirksames Abbild der Tugend« sei, wie er es wohl in Burgund gelernt hatte. Am 1. 2. 1469 nahm er endgültig Abschied von Rom und wirkte bis zu seinem Tode am 25. 11. 1473 wiederum im Dienste Ludwigs XI. von Frankreich.

Ein eigenes Kapitel ist dem Pfründenbesitz Jouffroys gewidmet, der sich erst, seit dem er 1450 die Abtei von Luxeuil (1600 livre T.) übernommen hatte, für ihn als zufriedenstellend, und seit er Bischof von Arras geworden war (1453, 12000 livre T.), als sehr gut darstellte. Mit dem Kardinalat gelang ihm dann »eine Pfründenakkumulation in großem Stil« (S. 238), so daß er mit einem rechnerischen Jahreseinkommen von über 47000 livre T. oder umgerechnet 31333 Kammergulden der »Großverdiener des Kardinalskollegs« (S. 241) geworden war. Jouffroy verfügte damit über zehnmal höhere Einkünfte, als die Reformvorschläge des Nikolaus von Kues das Jahreseinkommen eines Kardinals veranschlagt hatten. Die Autorin sucht ihn zu entschuldigen, doch der Vergleich mit der Pfründenpolitik seiner Zeitgenossen ergibt, daß Jouffroy kaum bemerkenswerte mäzenatische Aktivitäten entfaltete, daß viele seiner Pfründenaktivitäten politische Absichten offenbarten und die Pfründen als Kommenden ausgebeutet wurden: In »seinem« Bistum Arras (1453–1462) hielt er sich höchstens einige Wochen auf und griff gegen die fanatische Verfolgung der Vauderie erst ein, als er selbst in Gefahr zu geraten schien; als Bischof von Albi (1462–1473) lebte er »verbarrikiert« in seiner eigenen Stadt und war in eine ununterbrochene Kette von Prozessen mit den Konsuln und dem Domkapitel verwickelt. Ob er als Oberhirte in Arras und Albi wirklich »dem Durchschnitt der Bischöfe seiner Zeit entsprach« (S. 283), mag man bezweifeln. Er förderte die Orden nicht (nicht einmal seinen eigenen), gab nie Bilder oder Bauten in Auftrag, sammelte keine Antiquitäten (allerdings Handschriften), nahm keine Humanisten in seine familia auf.

Die Arbeit ist flüssig geschrieben, minutiös aus den Quellen gearbeitet, durch Indices bestens erschlossen und ergänzt durch ein Verzeichnis der Handschriften, Briefe und Werke Jouffroys, kurzum das Standardwerk für einen bedeutenden Kardinal des 15. Jahrhunderts. Ohne der hervorragenden Leistung der Autorin Abbruch zu tun, kann der Rezensent indes auch nach der Lektüre des Buches bei der Beurteilung des schon zu Lebzeiten umstrittenen Kardinals, des eleganten, aber dröhnenden Redners, des überaus anpassungsfähigen Diplomaten, des zeitlosen Karrieristen nicht anders als sich auf die Seite Pius' II. zu schlagen: Ein Mann voller garrulitas und insania!

Ludwig Schmugge ✓

MARTIN OHST: Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Bußwesen im Hohen und Späten Mittelalter (Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 89). Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1995. 315 S. Geb. DM 168,-. ✓

Die vorliegende Monographie, eine Göttinger theologische Habilitationsschrift, leistet einen wichtigen Beitrag zur Geistesgeschichte des hohen und späten Mittelalters. Ausgangspunkt der Untersuchung ist der Kanon 21 »Omnis utriusque sexus fidelis« des IV. Laterankonzils von 1215, durch den allen Gläubigen die jährliche Beichte (und die Kommunion in der österlichen Zeit) bei ihrem »sacerdos proprius« zur Gewissenspflicht gemacht wurde. Ohst wendet sich gegen die Ansicht, »die periodische Beichtpflicht habe sich seit der karolingischen Zeit absichtslos eingebürgert« und der Kanon des Laterankonzils sei »in dieser Hinsicht keine Neuerung« (S. 11). Dem stellt er die These gegenüber, die Verabschiedung der jährlichen Beichtpflicht stehe im Zusammenhang mit der Herausforderung der Kirche durch die Häresien um 1200 und sei »als Maßnahme im Kampf gegen die Ketzerei einzuordnen« (S. 46); sie leite sich demnach nicht aus der Bußtheorie Innozenz' III. her.

Um diesen Nachweis zu führen, stellt Ohst zuerst Belege (vornehmlich aus Thomas und Duns Scotus) dafür zusammen, daß der Kanon im 13. Jahrhundert tatsächlich als innovativ betrachtet

wurde. Sodann untersucht er die Beichtpflicht im Zusammenhang der Geschichte des Bußverfahrens anhand des anonymen Traktats »De vera et falsa poenitentia«, der erstmals bei Gratian zitiert wird. Demzufolge sind Beichte und Buße vor 1215 »seelsorgerische Extremfälle« (S. 54), was sich nach Ohst auch bei Abelard und Hugo von St. Victor nachweisen ließe, die noch »der Logik der Tarifbuße verhaftet seien« (S. 63). Aus der in den Beichtsummen (untersucht werden Alanus ab Insulis und Robert von Flamborough) ausgebreiteten Bußpraxis ergibt sich nach Ohst eine »Krise des Bußverfahrens«, weil zwei seiner tragenden Pfeiler (Reue und Satisfaktion) nicht mehr plausibel und praktikabel waren (S. 102). Hingegen habe der Ablass (erst seit dem 13. Jahrhundert legitimiert durch die Lehre vom Kirchenschatz) ab der Mitte des 11. Jahrhunderts ein neues Element in das Bußverfahren gebracht. Wilhelm von Auvergne habe dann eine (auch in der Volksfrömmigkeit nachweisbare) »durchgreifende Neuinterpretation des kirchlichen Bußverfahrens als Bußsakrament« (kursiv gesetzt von Ohst, S. 126) vorgenommen, in welchem der sündenvergebenden Reue des Pönitenten entscheidende Bedeutung zukam. Die Beichte wird somit zu einer »periodisch wiederkehrenden Rechenschaftslegung« (S. 135), absolut und gegen jeden Zugriff durch Dritte (selbst gegen die Inquisition) geschützt durch das ehern gewährte Beichtgeheimnis.

Um das Bußinstitut als probates Mittel im Kampf gegen die Ketzerei plausibel zu machen, als welches es seit Bonaventura eingesetzt wurde (S. 139), untersucht der Autor sodann umgekehrt die Vorstellung von Sünde und Sündenvergebung bei den Ketzern, ein bisher in dieser Breite nicht versuchtes Unterfangen. Die Katharer besaßen im »consolamentum« als Beichtersatz ohne Reue und Buße, eine »bedingungslose Sündenvergebung« (S. 171), konnten sich hingegen »aus Gründen der Tarnung ohne weiteres am katholischen Kultus beteiligen« (S. 169). Die Waldenser, ihrem Ursprung nach ja Bußprediger, entwickelten erst aus diesem Predigtanspruch auch einen Anspruch auf das Beichte-Hören, wodurch sie in Konflikt mit der Kirche gerieten. Eine prinzipielle dogmatische Gegnerschaft zur kirchlichen Sakramentslehre und zur Beichte sieht Ohst (teilweise im Widerspruch zu Selge, S. 196f.) nicht, wengleich die Waldenser die Existenz eines »purgatorium« leugneten und keine Absolution kannten.

Weiterhin kommt der Verfasser zu der Einsicht, daß die Beichte kein besonders erfolgreiches Disziplinierungsmittel der Kirche gewesen sei, und widerspricht damit (wie ich meine mit einigem Recht) der bekannten These Tentlers von der »social control« der Beichte im Spätmittelalter. Anhand der weitverbreiteten »Summa Angelica« des Angelus de Clavasio (vor 1495) führt er diese Auseinandersetzung durchaus überzeugend, indem er die alljährliche Beichtpflicht nicht als »heteronomen Zwang«, sondern als »sinnvollen Bestandteil des reichen kirchlichen Gnadenangebots« interpretiert (S. 286; aus der Kenntnis der Quellen der Pönitentiarie kann dem Verfasser hier nur voll und ganz zugestimmt werden). Indes erst die »reformatorische Christentumsdeutung« habe, so Ohst, das in der »Summa Angelica« (von den Reformatoren als »Summa Diabolica« bezeichnet) zusammengefaßte katholische Sünden- und Bußverständnis in einer »authentischen Gewissenserfahrung« überwunden (S. 294).

Die Arbeit besticht durch Präzision der Quellenarbeit, unvoreingenommene Lektüre der Texte und eine umfassende Literaturbeherrschung. Der Band ist sorgfältig redigiert und durch einen Namen-, Begriffs- und Sachindex erschlossen. Fragezeichen möchte ich nur an der allzu sicheren Behauptung Ohsts anbringen, eine regelmäßige Beichtpraxis habe erst »Omnis utriusque« allgemein eingeführt. Die bereits von Goering (Toronto 1992) untersuchte Intensivierung der Pfarrseelsorge ist nicht erst durch Lateran IV in Gang gesetzt worden. Die Beichtsummen sprechen bereits wie selbstverständlich vom »sacerdos proprius«, und eine alle Gläubigen verpflichtende Beichtpraxis kann nicht nur von oben dekretiert worden sein. Mir scheint, »Omnis utriusque« hat vorhandene Tendenzen und Praktiken (vielleicht auch aus der damals weit verbreiteten Ketzerfurcht heraus) ein für alle mal festgeschrieben.

Ludwig Schmugge ✓

Der Jakobuskult in Süddeutschland. Kultgeschichte in regionaler und europäischer Perspektive, hg. v. KLAUS HERBERS und DIETER R. BAUER (Jakobus-Studien, Bd. 7). Tübingen: Gunter Narr 1995. XIV, 401 S. Kart. DM 78,-.

Innerhalb der in den letzten Jahrzehnten stark angeschwellenen Literatur zum Jakobuskult im allgemeinen und zur Pilgerfahrt nach Santiago de Compostela im besonderen sind die in der Reihe der