

erfaßt die eine Wahrheit in den verschiedenen Religionen, wodurch die Problematik einander ausschließender Lehren im Bereich des Verstandes zwar nicht beseitigt wird, „aber das Wissen von dieser Einheit macht vernünftiges Übereinkommen möglich“ (S. 75).

Bei dem Aufsatz „Der Punkt als Symbol. Aufstieg von der Metaphysik zu Anschauung und Einung“ (S. 85–98) handelt es sich um die etwas ergänzte Fassung eines Vortrags von 1976, die nach den Worten der Verfasserin „den Charakter einer Skizze behalten“ hat (S. 85 Anm. 1), hinzugefügt sei: einer sehr wertvollen Skizze, die reiche Kenntnisse mit philosophischem Denken vereinigt und nachweist, daß die Schau des Punktes zum Einen führt.

Ein anderes zentrales Thema der cusanischen Philosophie erörtert Gerda von Bredow in dem Beitrag über den „Geist als lebendiges Bild Gottes“ (S. 99–109), wobei sie über die Schriften *Idiota de sapientia, de mente* hinausgeht und auch die Herkunft der Formel „mens viva imago dei“ klärt. Geistproblematik, Singularität und Individuationsprinzip kommen in der Untersuchung über „Die personale Existenz der Geisteseele“ (S. 111–137), selbstverständlich nicht ausschließlich, zur Sprache; die inhaltliche Fortsetzung der beiden soeben genannten Aufsätze ist die Abhandlung „Über die personale Existenz des Menschen und ihr Fortleben nach dem Tod“ (S. 163–202), die zwar nicht ausdrücklich über Nikolaus von Kues handelt, aber mit Recht in die Sammlung aufgenommen wurde, weil sie Ausführungen des Cusanus selbständig weiterdenkt.

Anlaß zu den „Gedanken über ein merkwürdiges Aristoteles-Zitat“ (S. 139–146) war das Gespräch mit einer Hühnerzüchterin; mit dem Zitat ist die bekannte aristotelische Aussage vom weiblichen Lebewesen als einem nicht ganz fertig gewordenen männlichen gemeint.

„Probleme und Aufgaben der Kategorialeanalyse“ (S. 147–161) werden im Ausgang von Nicolai Hartmann besprochen, Aussagen Platons und des Nikolaus von Kues sind in die Erörterung einbezogen. Einheitslehre und Alchemie verbindet der „Versuch“ über „Nikolaus von Kues und die Alchemie“ (S. 203–215): „Die Alchemie hat offenbar eine Affinität zu der Einheitsmetaphysik, die im Denken des Nikolaus große Bedeutung hat. Die Einheitsmetaphysik bietet eine Entsprechung zu der Naturinterpretation in der Alchemie“ (S. 203). Des Cusanus Bemühen um Gotteserkenntnis, um die Erkenntnis des Ein-

zelwesens und um Glaubensfrieden sind prägnant zusammengefaßt in den Überlegungen zum „Lernen des Nichtwissens: Erfahrung unbegreiflicher Wahrheit“ (S. 233–243), die jedem Absolutheitsanspruch eine entschiedene Absage erteilen und sich für Achtung anderer religiöser Überzeugungen einsetzen.

Angeregt durch ein Gespräch mit Karl Jaspers wurde das „Nachdenken mit Nikolaus von Kues über das Wesen der Freiheit“ (S. 245–263); es bezieht sich vornehmlich auf *De visione dei*, c. 4 und 7, sowie auf den Brief an den Novizen des Olivetaner-Klosters vom 11. Juni 1463; der Anhang stellt und beantwortet die Frage nach der Vereinbarkeit von Freiheit und Gehorsam: „Wer Gott gehorchen möchte, wird immer freier, an seinem Platz den Willen Gottes zu verwirklichen und anderen zur Freiheit zu verhelfen, ohne sich zu fürchten“ (S. 263). Mit diesem Schlußatz ist zugleich die Persönlichkeit Gerdas von Bredow umrissen: Suchen nach dem Wesen der Freiheit, Furchtlosigkeit, Wahrheitssuche, Toleranz, Kenntnisreichtum, behutsames, ehrliches und vor allem selbständiges Überlegen zeichnen sie aus. Das ergibt sich aus allen in die Sammlung aufgenommenen Beiträgen, des weiteren aus allen Publikationen, von denen man die eine oder andere noch gerne in dem Sammelband sähe, der einen trefflichen Teilaspekt eines erfüllten Gelehrtenlebens bietet, „Teilaspekt“ deswegen, weil Gerda Freiin von Bredow sich über Nikolaus von Kues hinaus mit sehr verschiedenartigen Themen befaßte. Dem Band sei über den Kreis der Cusanus-Spezialisten hinaus ein zahlreiches Lesepublikum gewünscht.

Köln

Karl Bormann

*Martin Ohst: Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Bußwesen im Hohen und Späten Mittelalter* (= Beiträge zur historischen Theologie 89), Tübingen (Mohr Siebeck Verlag) 1995, 11, 315 S., Ln. geb., ISBN 3-16-146375-7.

Ausgehend von der in CIC 1983 Can. 989 sowie im Katechismus der Katholischen Kirche, Deutsche Ausgabe, München 1993 fixierten „Vorschrift der Kirche, daß jeder Gläubige nach Erreichen des Unterscheidungsalters die schweren Sünden, deren er sich bewußt ist, wenigstens einmal im Jahr beichtet“ (S. 397), die bis in die Formulierung hinein direkt abhängig ist vom Kanon „*Omnis utriusque*

sexus“ des IV. Laterankonzils aus dem Jahre 1215, skizziert der Verf. dieser im WS 1993/94 von der Theol. Fakultät der Universität Göttingen als Habilitationschrift für das Fach Kirchengeschichte angenommenen Monographie einleitend zunächst knapp Luthers „in sich zwischichtige Stellung zur Beichte, die einerseits deren besonderen Heilsinn betont, aber andererseits gerade um dieses besonderen Heilsinnes willen jede statuarische Pflicht zur periodischen Teilnahme an ihr ablehnt“ (S. 8). Anschließend verweist er auf die spätestens seit der letzten Jahrhundertwende von protestantischen und katholischen Gelehrten unterschiedlich beantwortete Frage nach dem Zeitpunkt des Aufkommens der periodischen Pflichtbeichte, die v.a. in der Sicht katholischer Historiker und Theologen sich seit karolingischer Zeit absichtslos eingebürgert habe, während protestantische Autoren – aber nicht nur solche – sie primär unmittelbar mit dem einschlägigen Dekret des IV. Lateranums in Verbindung brächten, dessen Entstehung zuweilen auch in intentionalem Zusammenhang mit dem Kampf der Kirche gegen die Häresien des 12. und 13. Jahrhunderts gesehen werde. Um aus dieser, wie er findet, „aporetischen Forschungslage“ herauszukommen, möchte Ohst zwei Fragen aufwerfen und beantworten: „1.) Ist die kategorische Beichtpflicht schon im frühen Mittelalter entstanden, oder ist sie eine Neuerung des frühen 13. Jahrhunderts? 2.) In welchem Zusammenhang steht sie mit der Herausforderung der katholischen Kirche durch Häresien?“ (S. 12).

Zur Beantwortung der ersten Frage wird in den Hauptteilen A und B die Vorgeschichte und Entstehung des Kanons „*Omnis utriusque sexus*“ von 1215 dargestellt (S. 14–49), sowie die von diesem angeordnete jährliche Pflichtbeichte in den Zusammenhang der hochmittelalterlichen Geschichte des Bußverfahrens eingeordnet (S. 50–138). Indem der Verf. die Gruppe der gar nicht so zahlreichen Quellenstücke von Chrodegang von Metz (gest. 766) und Theodulf von Orléans (gest. 821) über Regino von Prüm (gest. 915) und Burchard von Worms (gest. 1025) bis hin zum Dekret Gratians und den wahrscheinlich im Juli 1213 oder 1214 von Stephan Langton für die Erzdiözese Canterbury erlassenen Statuten Revue passieren läßt, die in der Forschung immer wieder als Belege für die Behauptung ins Feld geführt werden, schon vor dem IV. Laterankonzil habe die gesetzliche Pflicht oder doch die allgemein herrschen-

de Gewohnheit der periodischen Beichte bestanden, kommt er zu dem Ergebnis, daß alle diese Quellenstücke die ihnen vielfach zugemutete Beweisaufgabe nicht zu erfüllen vermögen: „Sie bezeugen kein allgemeingültiges kategorisches Gebot der periodischen Pflichtbeichte und machen so indirekt den innovativen Rang des 21. Kanon des IV. Laterankonzils deutlich“ (S. 31). Zwar lasse sich für diesen in den aus dem Mönchtum stammenden Bemühungen um eine möglichst allgemeine Einführung der regelmäßigen Beichte eine durchaus identifizierbare Vorgeschichte aufzeigen, doch ändere das nichts an der „Erkenntnis, daß im Kanon omn. utr. hinsichtlich der Beichtpflicht eine echte Neuerung vorliegt, und zwar eine solche, die von derjenigen hinsichtlich der Kommunionpflicht deutlich zu unterscheiden ist“ (S. 36). Da über die Intentionen und Hintergründe des Kanons weder im Kontext des IV. Lateranums noch im Schrifttum Innozenz' III. positiv etwas auszumachen sei (S. 41–49), versucht Ohst den Ort des Gebotes der Pflichtbeichte im Kontext der vielfach bewegten Geschichte der Bußlehre und -praxis zwischen dem frühen zwölften und der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts zu ermitteln.

Als Ausgangspunkt wählt er den noch immer hinsichtlich Herkunft und Entstehungszeit rätselhaften pseudoaugustinischen Traktat „*De vera et falsa poenitentia*“ (MPL 40, Sp. 1113–1130). Vor diesem das frühmittelalterliche bußgeschichtliche Stadium der Tarifbuße zusammenfassenden und repräsentierenden Hintergrund stellt er dann die im „*L'Éveil de la Conscience dans la Civilisation Médiévale*“ (M.-D. Chenu) vor sich gehende Um- und Neugestaltung der theologischen Reflexion über das kirchliche Bußwesen dar, wie sie am wirkungsvollsten von Abaelard (S. 56–59) und Hugo von St. Viktor (S. 59–62) vorgenommen worden sei. Als das Neuartige der Bußtheorien beider gegenüber der frühmittelalterlichen Tarifbuße stellt O. heraus, „daß sie in der Sündenvergebung ein unmittelbares Handeln Gottes am Menschen konstatieren, das weder durch dessen eigene Werke noch durch die Vermittlung irgendeiner menschlichen – kirchlichen – Institution bedingt ist“ (S. 62). Trotz ihres „Neueinsatzes in der Lehre von der Sündenvergebung“ (S. 63) seien aber beide in ihrer Auffassung des kirchlichen Bußverfahrens mit seiner Festlegung des Maßes der zur Abarbeitung der nach der Vergebung bleibenden Sündenfolgen notwendigen

Saktisfaktionsleistungen der Logik der Tarrifbuße verhaftet geblieben.

An der Beichtsumme, der ersten ihrer Art, des Alanus ab Insulis (S. 63–85), dessen lange Lebensspanne (etwa 1120–1202) sich noch mit dem Zeitraum überschneidet, in dem die Bußtheorien Abaelards und Hugos entstanden, sowie am „Liber Poenitentialis“ des Robert von Flamborough (S. 85–102), beschreibt der Verf. dann die in den Theorietwürfen Abaelards und Hugos kaum sichtbare tatsächliche Bußpraxis sowie deren Probleme im ausgehenden 12. und beginnenden 13. Jahrhundert, und kommt zu dem Ergebnis: „Am Beginn des 13. Jahrhunderts befindet sich das kirchliche Bußverfahren in einer Krise, weil zwei seiner tragenden Pfeiler, die Reue und die Satisfaktionen, in ihrer hergebrachten Gestalt von rapidem Plausibilitäts- und Praktikabilitätsschwund befallen sind. Relativ unangefochten steht allein die Beichte da, die ihrerseits eine merkbare Aufwertung erfährt, während die Absolution ein unselbständiges und wenig beachtetes Schattendasein führt“ (S. 102). Mit der Legitimation des Ablasses durch die Lehre vom Kirchenschatz, die mit dem Namen Hugo von St. Cher verbunden ist, sowie mit der Lehre des Wilhelm von Auvergne „von der sakramentalen, die anfangshafte Reue überformenden und so der Sündenvergebung teilhaftig machenden Kraft der Absolution“ (S. 125) benennt und analysiert O. die „Elemente eines neuen Verständnisses des kirchlichen Bußverfahrens“ (S. 102–138), durch die das Bußinstitut diese Krise überwunden hat und durch die es sich zugleich zum ausgebildeten Bußsakrament wandelte. Und in eben diesem komplizierten und vielschichtigen Umformungsprozeß, der sich nicht nur in der dogmatischen Literatur, sondern auch in Liturgie und Volksfrömmigkeit beobachten lasse, sei der geschichtliche Ort zu sehen, an dem die Einführung des kategorischen Gebotes der alljährlichen Pflichtbeichte durch das IV. Lateranum angemessen gewürdigt werden könne.

Dem theologiegeschichtlich nicht ausgewiesenen Rezensenten fehlt die Kompetenz, die Tragfähigkeit der von Ohst in den ersten beiden Hauptteilen seines Buches erarbeiteten Ergebnisse zu beurteilen, da ihm der Überblick über die Gesamtheit der zur Verfügung stehenden Quellen und der dazu vorliegenden Forschungsliteratur fehlt. Auch wenn er sich von der Stringenz der Argumentation hat beeindruckt lassen und dieser ein hohes Maß an Plausibilität einzuräumen geneigt

ist, so kann er doch eine gewisse Verwunderung darüber nicht verhehlen, daß der Verf. keinerlei Mühe auf die zeitliche Eingrenzung der „Entdeckung des Wilhelm von Auvergne“ (S. 120) verwendet und die Abfassungszeit von dessen die Beichte als periodisch wiederkehrende Rechenschaftslegung sowie die priesterliche Absolution als unaustauschbar eigenständige heilsrelevante Funktion im Bußverfahren thematisierendem Werk nicht ein einziges Mal anspricht, sondern nur eher so nebenbei S. 136 einmal einfließen läßt, daß Wilhelm den Kanon „Omnis utriusque sexus“ von 1215 bereits kannte. Aufgefallen ist dem Rezensenten auch, daß weder in den Anmerkungen noch im Literaturverzeichnis die einschlägigen Arbeiten von Cyrille Vogel erscheinen, in denen er sich zu historischen Fragen zu Beichte und Buße über Poschmann und Vorgänger hinaus bisher Rat zu holen pflegte.

Im dritten Hauptteil (C.) beschäftigt sich der Verf., ausgehend von der Feststellung Bonaventuras, die Einführung der jährlichen Pflichtbeichte sei auch im Zusammenhang mit der Aufspürung der Häretiker zu sehen, mit der Frage, welcher Stellenwert dem Bußinstitut im Kampf der Kirche gegen die Ketzerei zugekommen sei (S. 139–220). Dabei versucht er zunächst zu ermitteln, „wie die genauen Konfliktlinien zwischen den im späten 12. Jahrhundert springflutartig anschwellenden häretischen Bewegungen und der katholischen Kirche hinsichtlich des Themas ‚kirchlich vermittelte Sündenvergebung‘ verlaufen“ (S. 147), da nur von dieser Basis aus festgestellt werden könne, wie sich die Ketzer jeweils zum kirchlichen Bußinstitut verhielten. In einem zweiten Untersuchungsschritt geht es dann darum, welche Rolle die sakramentale Beichte in Inquisitionsverfahren tatsächlich gespielt hat. Beide Untersuchungsschritte werden für die Katharer (S. 148–182) und die Waldenser (S. 182–212) getrennt durchgeführt, die jeweiligen Ergebnisse dann daraufhin befragt, ob sie mit dem übereinstimmen, was sich aus den Handbüchern der Inquisitoren über die Stellung der Beichte in der Strategie dieser Ketzerbekämpfungsspezialisten ermitteln läßt. Als eines der Ergebnisse seines zweiten Untersuchungsschrittes stellt der Autor heraus, „daß die Beichte, besonders die Pflichtbeichte, in der Bekämpfung der Ketzerei ... faktisch allenfalls eine marginale Rolle gespielt hat“ (S. 212), und sich in der Literatur aus Inquisitorenkreisen kein stichhaltiger Hinweis darauf finde, daß die Inquisition den

Versuch gemacht habe, sich des Beichtgesprächs als eines Mittels der Informationsbeschaffung unmittelbar zu bemächtigen: „Um der Heiligkeit des Beichtgeheimnisses willen akzeptiert die Inquisition eine deutliche Begrenzung ihrer Zugriffsrechte“ (S. 215). „Es geht also nicht an, die Pflichtbeichte als Mittel zum Zweck der Aufspürung von Ketzern zu interpretieren“ (S. 217).

Für die Katharer, deren Einstellung zu Sünde und Sündenvergebung im ersten Untersuchungsschritt an ihrer Praxis des „consolamentum“ untersucht wird (– das ebenfalls zum katharischen Bußritual gehörende „apparelhamentum“ tritt bedauerlicherweise überhaupt nicht in O.s Blickfeld –), vermag der Verf. den Erfahrungshintergrund ihres Heilsverständnisses ebenso deutlich zu machen wie die Bedingungen für die Plausibilität ihres Modells, dessen Heilsangebot sein Zentrum im „consolamentum“ hatte, das dem katharischen Gläubigen „das Heil rein objektiv-sakramental ohne jede Anstrengung und Mitwirkung in der Reue und in guten Werken verheißt“ (S. 217). Diagonal gegensätzlich dazu sei, so Ohst, das waldensische Verständnis der Buße und der Sündenvergebung strukturiert, das er in unmittelbarer Nähe zum pseudoaugustinischen Traktat „De vera et falsa poenitentia“ angesiedelt sieht und das er als „archaisch“ (S. 195 u.ö.) charakterisiert, da die neuen gedanklichen Impulse aus Paris und deren Bemühungen um eine jeweils exakte Bestimmung und Abgrenzung der Effekte der subjektiven Reue, des priesterlichen Absolutionswortes und der Satisfaktionsleistungen in es keinen Eingang gefunden hätten. „Erst recht liegt jeder Gedanke an ein spezifisch „sakramentales“ Bußverständnis weit außerhalb des Horizontes der frühen Waldenser“ (S. 195). Deutlich unterscheiden sich die Waldenser von den Katharern auch in ihrer Einstellung zum „kirchlichen Sakramentsbetrieb“ (S. 199), dem sie nicht wie diese in Fundamentalopposition gegenüberstanden, auch wenn sich in den Quellen harsche Kritik am Klerus sowie an kirchlichen Festen, Bräuchen und Lehren findet. Außer dem Zeugnis des Passauer Anonymus aus der Mitte des 13. Jahrhunderts wird für die waldensische Bußthematik vor allem auch die Aussage des zwischen August 1319 und April 1320 von Bischof Jacques Fournier in Pamiers verhörten waldensischen Diakons Raymond de Costa ausgewertet (S. 202–211), dessen Verständnis von Sünde und Buße nach Ansicht des Verf. gegenüber

der großkirchlichen Entwicklung, die sich umfassend auf die veränderten lebensweltlichen und intellektuellen Bedingungen eingelassen habe, „abseitig und archaisch“ wirke, „weil es deren Ansprüchen und Aufgaben in der Welt des 13. und 14. Jahrhunderts völlig inkongruent war“ (S. 210).

Es ist hier nicht der Ort, mit dieser Einschätzung Ohsts zu rechten oder daran Modifikationen anzubringen, ebensowenig wie an seiner aus den Aussagen Raymond gezogenen Schlußfolgerung: „Beichte und Buße scheinen somit nicht feste, regelmäßig wiederkehrende Bestandteile des frommen Lebens der Waldenserprediger und ihrer Anhänger gewesen zu sein“ (S. 211), die ich aufgrund eigener Kenntnis der Quellen des 14. und 15. Jahrhunderts nicht zu teilen vermag. Auch wenn auf so manche »Nachlässigkeiten« in Ohsts Quellen- und Literaturerfassung hier nicht in extenso eingegangen werden soll, so viel es dazu auch zu sagen gäbe, so muß doch darauf hingewiesen werden, daß im Abschnitt über die Waldenser der berühmt-berüchtigte Autor Yvonetus fröhliche Urständ feiert (S. 197 Anm. 188), obwohl der eigentlich doch schon 1940 von Mario Esposito als reine, Lesefehler bedingte, Chimäre enttarnt worden ist. Das hat sich in den letzten fünfzig Jahren auch weitgehend herumgesprochen; J. C. L. Gieseler in seinem Lehrbuch der Kirchengeschichte, Bd. II/2, 4. Aufl. (Bonn 1848), auf den Ohst sich hier, wie auch sonst häufig, stützt, wußte es freilich noch nicht. Ähnliches gälte es auch für den Abschnitt über die Katharer festzustellen, bei dem man sich nicht zuletzt auch darüber wundert, daß dort die einschlägigen Monographien von Jean Duvernoy ebenso fehlen wie die vier Katharismus-Bände von Gerhard Rottenwöhler (1982–1993) bzw. dessen „Unde malum?“ von 1986.

Der besondere Gewinn nicht nur des Katharer und Waldenser beschreibenden dritten Hauptteiles, sondern des ganzen Buches überhaupt, scheint mir in der Verdeutlichung des problemgeschichtlichen Umfeldes zu liegen, in dem die alljährliche Pflichtbeichte ebenso wie die Lehren und Praktiken der Häretiker ihren Platz haben. Es ist Ohst m. E. eindrucksvoll gelungen, die Beichtpflicht als eines der Indizien dafür aufzuzeigen, wie und auf welcher charakteristisch andere Weise als Katharer und Waldenser die katholische Kirche im frühen 13. Jahrhundert das Problemsyndrom bewältigt hat, das seit der Mitte des 12. Jahrhunderts sich um das Bußinstitut

aufgebaut hatte: „Anders als die Katharer, mit denen die katholische Kirche die Anschauung teilt, daß zur Sündenvergebung sakramental-objektiv vermittelte göttliche Gnade unabdingbar ist, hält sie an der Verbindung zwischen göttlicher Erlösung und menschlicher Sittlichkeit auf Erden fest. Anders als die Waldenser, die diesen Zusammenhang zwar auch bewahren, aber doch nur so, daß sie die einschlägigen Probleme auf einem archaischen Punkt sistieren, auf dem die Möglichkeit des Menschen, sich selbst des ewigen Heils würdig zu machen, allein plausibel bleibt, hilft der katholischen Kirche die Sakramentalisierung des Bußverfahrens im Verein mit der Vereinfachung und Standardisierung der Satisfaktionen durch den Ablaß dabei, das ganze Verfahren theoretisch und praktisch so umzugestalten, daß es auch unter immer komplizierter werdenden Bedingungen seine erzieherischen und seelsorgerlichen Funktionen erfüllen kann“ (S. 220).

Den Ertrag dieses Umformungsprozesses führt der Verf. im abschließenden vierten Hauptteil (S. 221–295) an der „Summa de casibus conscientiae“ des „Angelus de Clavasio“ aus dem späten 15. Jahrhundert vor, an der er gleichsam als Bilanz seiner ganzen Arbeit zeigen möchte, „wie sich das gesamte Bußverständnis und Bußverfahren unter dem Einfluß des kategorischen Gebotes der alljährlichen Pflichtbeichte bzw. der dieses sinnvoll machenden Faktoren gestaltet hat“ (S. 221).

Ausgewählt worden ist die „Summa Angelica“ dafür in erster Linie wohl wegen ihrer Prominenz, denn sie gehörte mit zu den Werken, die Luther am 10. Dezember 1520 vor den Stadtmauern von Wittenberg den Flammen übergeben hat. Ihr Autor Angelus Carleti von Chivasso scheint O. dabei als Person nicht sonderlich zu interessieren, auch nicht die Entstehungsumstände oder die Entstehungszeit seines Werkes, die Ohst ebenso wenig einen Hinweis wert sind wie die Erklärung, warum er von den zahlreichen Ausgaben (– bis 1520 erschienen 31 Auflagen –) des vielbenutzten Kompendiums ausgerechnet den Straßburger Druck von 1513 benutzte, und nicht die Erstausgabe: Chivasso 1476 oder eine der anderen Inkunabeln. Analysiert werden aus dem alphabetisch angelegten, geistliches und weltliches Recht nicht nur einbeziehenden, sondern diese Einbeziehung in theologischem Kontext auch reflektierenden Werk vor allem die Artikel zu den Stichworten „peccatum“, „lex“, „poenitentia“, „confessio“, „interrogationes in confessio-

ne“, „indulgentia“ sowie „satisfactiones“, um mit der daraus ersichtlichen katholischen Lehrgestalt den Hintergrund deutlich machen zu können, „vor dem die Eigentümlichkeit des reformatorischen Sünden- und Bußverständnisses sich als grundstürzender Umschwung, als Neubau von Grund auf erweist“ (S. 289), und vor dem Ohst dann die sein Buch abschließende Feststellung trifft, daß Luthers „Aufnahme des anscheinend gängigen Wortspiels, „Summa Angelica – Summa Diabolica“ durchaus nicht bloß als Zeugnis galligen Witzes, sondern als sententiös zugespitztes theologisches Sachurteil zu werten“ ist (S. 295).

Mehr noch als in den drei vorangehenden Hauptteilen vermeinte der Rezensent besonders im Teil D. immer wieder eher einen Vertreter der Systematischen Theologie, von der O. ursprünglich herkommt, als einen Historiker sprechen zu hören. Trotzdem hat er bei der Lektüre des Buches viel gelernt.

Bayreuth

Peter Segl

Ludwig Schmutge / Patrick Hersperger / Béatrice Wigganhauser: *Die Supplikenregister der päpstlichen Pönitentiarie aus der Zeit Pius' II. (1458–1464)* (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 84), Tübingen (Max Niemeyer Verlag) 1996, 12, 273 S., Ln. geb., ISBN 3-484-82084-5.

Das vorliegende Gemeinschaftswerk soll den von den Autoren bearbeiteten 4. Band des „Repertorium Poenitentiarie Germanicum“ (1996) begleiten und die nötige Auswertung liefern. Einer größeren Epoche, aber engeren Thematik war das 1995 erschienene, für einen breiteren Leserkreis gedachte Buch von L. Schmutge „Kirche, Kinder, Karrieren. Päpstliche Dispense von der unehelichen Geburt im Spätmittelalter“ gewidmet (vgl. die Rezension in ZKG 108 [1997] 286 f.). Wer beide Werke kennt, wird sich gedrängt fühlen, zwischen dem Thema und seinen Bearbeitern zu unterscheiden. Letztere nötigen zu allerhöchstem Respekt sowohl im Hinblick auf ihren Arbeitseinsatz und Fleiß als auch in Bezug auf die bestens durchdachte Methode, unter Einsatz moderner Mittel der untersuchten Quelle mit entsprechenden Fragestellungen die richtigen Antworten abzugewinnen, auch wenn sie eher quantifizierende und statistische Interessen befriedigen. Das Thema wird gerade den nichtkatholischen Kir-