

DE GRUYTER

Andreas Rehberg (Hrsg.)

ABLASS- KAMPAGNEN DES SPÄTMITTELALTERS

LUTHERS THESEN VON 1517 IM KONTEXT

BIBLIOTHEK DES DEUTSCHEN
HISTORISCHEN INSTITUTS IN ROM

Ablasskampagnen des Spätmittelalters

**Bibliothek des
Deutschen Historischen
Instituts in Rom**

—

Band 132



Ablasskampagnen des Spätmittelalters

Luthers Thesen von 1517 im Kontext

Herausgegeben von
Andreas Rehberg

DE GRUYTER

Die elektronische Version dieser Publikation erscheint seit November 2021 open access.

ISBN 978-3-11-050162-9

e-ISBN (PDF) 978-3-11-050325-8

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-049873-8

ISSN 0070-4156



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2017 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Satz: werksatz · Büro für Typografie und Buchgestaltung, Berlin

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

♻ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Inhalt

Andreas Rehberg
Einführung — IX

I Der Ablass in seiner theologischen und kulturgeschichtlichen Bedeutung

Robert N. Swanson
The Challenges of Indulgences in the Pre-Reformation Church — 3

Kurt Kardinal Koch
Einführung in die Ablasstheologie — 19

Arnold Angenendt
Die historische Entwicklung des Ablasses und seine bleibende Problematik — 31

Philippe Cordez
Il ‚tesoro delle grazie‘: indulgenze ed elemosine (secoli XI–XVI) — 45

Roberto Rusconi
Predicazione penitenziale, ascolto delle confessioni e prassi indulgenziale. Italia, 1470 ca. – 1520 ca. — 63

II Kanonistischer Hintergrund und kuriale Praxis

Thomas M. Izbicki
Indulgences in Fifteenth-Century Polemics and Canon Law — 79

Diego Quaglioni
„Thesaurus tam totius Ecclesiae quam perfectorum“. Alle origini della controversia sull’indulgenza — 105

Andreas Meyer (†)
Beobachtungen zu den Ablass- und Beichtbriefen der päpstlichen Kanzlei — 127

Ludwig Schmutge
Die Beichtbriefe der Pönitentiarie — 169

III Die Träger der Ablasskampagnen

Karl Borchardt

Late Medieval Indulgences for the Hospitallers and the Teutonic Order — 195

Andreas Rehberg

„Ubi habent maiorem facultatem ... quam papa“. Der Heilig-Geist-Orden und seine Ablasskampagnen um 1500 — 219

Daniel Le Blévec

Indulgences et quêtes, à propos des œuvres de pont de la vallée du Rhône — 271

Robert W. Shaffern

Mendicant Friars and the Legacy of Indulgences — 283

Arnold Esch

In viaggio con un collettore di indulgenze. La contabilità di Angelo de' Cialfi 1470–1472 (Austria, Germania, Paesi Bassi) — 295

Peter Wiegand

Marinus de Fregeno – Raimund Peraudi – Johann Tetzel. Beobachtungen zur vorreformatorischen Ablasspolitik der Wettiner — 305

IV Ablässe in regionaler Perspektive

Enno Bünz

Ablässe im spätmittelalterlichen Bistum Meißen. Einige Beobachtungen zur Anzahl und Verbreitung der Indulgenzen — 337

Jan Hrdina

Kirchbau und Ablass: ein Beispiel aus Böhmen in mitteleuropäischer Perspektive. Die Ablasskampagne für die Kirche in Most (Brüx) in den Jahren 1517–1519 — 369

Anna Esposito

Il ruolo delle confraternite in Italia nella pratica delle indulgenze (secc. XV–XVI) — 389

V Die Wirkung der Ablassmedien

Falk Eisermann

Ablass und Buchdruck: neue Funde, neue Forschungen, neue Hilfsmittel — 411

Hartmut Kühne

Ablassvermittlung und Ablassmedien um 1500 — 427

Nine Miedema

„Gezählte“ und „zahlende“ Frömmigkeit? Die Ablässe in den „Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae“ um 1500 — 459

VI Martin Luthers Ablassthesen – theologische Auseinandersetzung und Anlässe

Pavel Soukup

Jan Hus und der Prager Ablassstreit von 1412 — 485

Berndt Hamm

Das Evangelium des Ablasses und das Evangelium der Reformation: die Geschichte einer erstaunlichen Kohärenz — 501

Volker Leppin

Das ganze Leben Buße. Der Protest gegen den Ablass im Rahmen von Luthers früher Bußtheologie — 523

Wilhelm Ernst Winterhager

Die Verkündigung des St. Petersablasses in Mittel- und Nordeuropa 1515–1519. Politische Bedingungen und Konsequenzen — 565

Lothar Vogel

Luthers Purgatoriums-Vorstellung in den Ablassthesen — 611

VII Erste Reaktionen auf Luthers Thesen

Peter Walter

**Unbelehrbar? Die Reaktion der katholischen Kontroverstheologie auf Luthers
Ablasskritik — 629**

Elizabeth Tingle

French Reactions to the 1517 debate in theory and practice — 655

VIII Ausblick: „Luther 1517 und die Folgen“

Peter Walter

Zusammenfassung des Runden Tisches — 673

Register — 685

1 Personen — 685

2 Orte — 701

Andreas Rehberg

Einführung

Im Reformationsgedenkjahr 2017 ist die Zahl von wissenschaftlichen Arbeiten zum Leben und Handeln Martin Luthers Legion. Mit Luthers Thesen vom 31. Oktober 1517 gegen den Ablassmissbrauch wird gemeinhin der Anfang der Reformation verbunden. Schon im Vorfeld des Gedenkjahres ist indes das Thema Ablass – das natürlich in jeder Luther-Biographie aufgegriffen wird¹ – erstaunlicherweise wenig vertieft worden, und auch der zum Jubeljahr 2000 veranstaltete Neudruck des Standardwerks der Ablassforschung, aus der Feder von Nikolaus Paulus,² hatte zunächst nur eine verhaltene Wirkung gezeigt. Erst mit den Forschungen von Robert Swanson stieg wieder das internationale Interesse am Ablass-Thema.³ Hervorzuheben ist die neue Aufmerksamkeit für das Ablasswesen in einer Reihe von Ausstellungen und Publikationen zum religiösen Leben im Vorfeld der Reformation.⁴ Die Tagung „Ablasskampagnen des Spätmittelalters – Martin Luther und der Ablassstreit von 1517“, die vom 8. bis 10. Juni 2015 am Deutschen Historischen Institut (DHI) und in der Waldenserfakultät (Facoltà Valdese di Teologia) in Rom auch als Beitrag zur Lutherdekade 2008–2017 stattfand, war – wie im Folgenden näher auszuführen ist – schwerpunktmäßig der besonderen Form der Propagierung über Ablasskampagnen gewidmet.

Die Gründe für den verhaltenen Umgang mit dem Ablass, also dem Erlass zeitlicher Sündenstrafen unter Einhaltung bestimmter Voraussetzungen (wie einer voraus-

1 Genannt seien nur Thomas Kaufmann, *Der Anfang der Reformation. Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung*, Tübingen 2012, S. 169–174 („Der ablassgeschichtliche Kontext“); Heinz Schilling, *Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs*, München 2013; ders. (Hg.), *Reformator Martin Luther 2017. Eine wissenschaftliche und gedenkpolitische Bestandsaufnahme*, Berlin-München-Boston 2014 (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 92); Thomas Kaufmann, *Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation*, München 2016, bes. S. 69–72, 108–115.

2 Nikolaus Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, Bde. 1–2: *Von den Ursprüngen bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*; Bd. 3: *Am Ausgang des Mittelalters*, Paderborn 1922/23 (Darmstadt 2000 mit einer Einleitung und einer Bibliographie von Thomas Lentjes).

3 Robert N. Swanson, (Hg.), *Promissory Notes on the Treasury of Merits. Indulgences in Late Medieval Europe*, Leiden-Boston MA 2006 (Brill's Companions to the Christian Tradition 5), und ders., *Indulgences in Late Medieval England: Passports to Paradise?*, Cambridge 2007.

4 Erwähnt seien hier nur Hartmut Kühne/Enno Bünz/Thomas T. Müller (a cura di), *Alltag und Frömmigkeit am Vorabend der Reformation in Mitteldeutschland. Wissenschaftlicher Begleitband zur Ausstellung „Umsonst ist der Tod“*, Petersberg 2013, und Enno Bünz/Hartmut Kühne (Hg.), *Alltag und Frömmigkeit am Vorabend der Reformation in Mitteldeutschland. Wissenschaftlicher Begleitband zur Ausstellung „Umsonst ist der Tod“*, Leipzig 2015 (Schriften zur sächsischen Geschichte und Volkskunde 50). An ein breites Publikum wendet sich Christiane Laudage, *Das Geschäft mit der Sünde. Ablass und Ablasswesen im Mittelalter*, Freiburg i. Br. 2016.

gehenden Beichte), der über Jahrhunderte die konfessionelle Trennung markierte, sind ganz offensichtlich vielfältiger Natur. Zum einen scheinen theologische Inhalte – und damit auch Divergenzen darüber – angesichts einer weit verbreiteten Indifferenz gegenüber religiösen Praktiken jeglicher Art kaum mehr so recht zu polarisieren, zum anderen wird der Ablass auch von vielen praktizierenden Katholiken nicht mehr „gelebt“, was sich auch in der nüchtern bis distanzierten Aufnahme des Heiligen Jahres „der Barmherzigkeit“ gezeigt hat, das Papst Franziskus vom 8. Dezember 2015 bis zum 20. November 2016 feiern ließ.⁵ Dabei konnte der Jubiläumsablass in der gesamten katholischen Christenheit an ausgewählten Gotteshäusern gewonnen werden. Den wenigsten dürfte bewusst sein, dass der Ablass in seiner Form als von Bischöfen erteilter (Teil-)Ablass seinen Siegeszug durch die Kirchengeschichte seit dem Ende des 11. Jahrhunderts fern von der päpstlichen Schaltzentrale Rom begonnen hat.⁶ Erst die Kreuzzugsablässe waren Plenarablässe, stellten also den vollständigen Straferlass für die begangenen Sünden in Aussicht. Obgleich die vielen Kirchen in der Ewigen Stadt mit der Zeit immer auswucherndere Ablassgnaden verhiessen, war es erst die Ausrufung des Heiligen Jahres 1300, die den vollkommenen Ablass zu einem probaten Mittel und Ausfluss der päpstlichen Vollgewalt machte. Die Päpste um 1400 – zumal Bonifaz IX. als Haupt der römischen Obödienz (1389–1404) – erkannten den propagandistischen und fiskalischen Nutzen, der mit den „ad instar“-Ablässen verbunden war, die Gnaden nach dem Vorbild von bekannten Wallfahrtszielen verkündeten. Die Ablässe im Zuge der Türkenabwehr gaben Anlass zu generalstabmäßig durchgeführten Ablasskampagnen im päpstlichen Auftrag. In dieser um 1400 bzw. um die Mitte des 15. Jahrhunderts einsetzenden Phase kann man die Definition Bernd Moellers zugrunde legen, wonach eine Ablasskampagne „die Bekanntmachung und Austeilung von Plenarablässen über ganze Landschaften, Diözesen, Territorien hinweg“ ist.⁷ Angesichts der Vorgeschichte kann man diese Aussage flexibel *mutatis mutandis* auch auf (bischöfliche) Teil- und Devotionalablässe anwenden, sofern eine möglichst weite Verbreitung angestrebt war. Der Band möchte die Vielfalt der aktuell debattierten Fragestellungen, Methoden und Forschungsprojekte mit internationa-

5 Für ein Stimmungsbild vgl. den Artikel von Matthias Drobinski, Mit der Anarchie des Herzens. Ein Jahr der Barmherzigkeit ist zu Ende gegangen. Ist die Welt dadurch besser geworden? Wohl kaum. Dennoch war die Botschaft wichtiger denn je, in: Süddeutsche Zeitung, Nr. 268, 19./20. November 2016, S. 55.

6 Dazu Étienne Doublier, Die Päpste und der Siegeszug des Ablasses im 13. Jahrhundert, in: Bernd Schneidmüller/Stefan Weinfurter/Michael Matheus/Alfried Wieczorek (Hg.), Die Päpste. Amt und Herrschaft in Antike, Mittelalter und Renaissance, Regensburg 2016, S. 341–355, hier S. 343.

7 Bernd Moeller, Die letzten Ablaßkampagnen. Luthers Widerspruch gegen den Ablaß in seinem geschichtlichen Zusammenhang, in: ders., Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze, hg. von Johannes Schilling, Göttingen 1991, S. 53–72, hier S. 58.

ler Beteiligung abbilden.⁸ Die Autorinnen und Autoren kommen aus acht Ländern. Als zeitlicher Schwerpunkt ergibt sich die Zeit vom 14. bis frühen 16. Jahrhundert. Die Forschungsdesiderata, die nicht abgearbeitet werden konnten, sollen in dieser Einführung wenigstens punktuell thematisiert werden. So kann die Relevanz des Ablasses nicht für alle europäischen Länder gleichermaßen ausgelotet werden, und das Hauptgewicht liegt erkennbar auf der deutschen Forschung.⁹ Wünschenswert für die Zukunft ist auf jeden Fall die Weiterführung der Untersuchungen in die Zeit des Tridentiner Konzils (1545–1563) und die Ablass-Praxis der katholischen Kirche bis in die Gegenwart.

Die 28 Beiträge des vorliegenden Bandes gruppieren sich um sieben Leitthemen: 1) Der Ablass in seiner theologischen und kulturgeschichtlichen Bedeutung, 2) der kanonistische Hintergrund und die kuriale Praxis, 3) die Träger der Ablasskampagnen, 4) die Ablässe in regionaler Perspektive, 5) die Wirkung der Ablassmedien, sowie 6) Martin Luthers Ablassthesen im theologischen und ereignisgeschichtlichen Kontext und abschließend 7) die ersten Reaktionen auf Luthers Thesen.

Die erste Sektion spannt den Bogen von den Anfängen des Ablasses am Ende des 11. Jahrhunderts bis zum außergewöhnlichen Heiligen Jahr 2015/16. Robert N. Swanson (Birmingham) kontextualisiert in seinem Einführungsreferat die 95 Thesen Martin Luthers und zeigt Grundlinien der Diskussion um den Ablass in der vorreformatorischen Ära auf. Dabei zeigt sich, dass die spätmittelalterliche Ablasstheologie auf eine langwierige und keineswegs lineare Entwicklungsphase zurückblickte. Kurt Kardinal Koch (Rom), Präsident des Päpstlichen Rates für die Förderung der Einheit der Christen, räumt ohne Umschweife die Missbräuche im Ablasswesen zur Zeit Luthers ein. In seiner konzisen Einführung in die heutige Ablasstheologie betont er, dass der Ablass, wie er derzeit von der katholischen Kirche empfohlen wird, „nicht mehr der Ablass des 16. Jahrhunderts ist“ (S. 21). Arnold Angenendt (Münster) geht in seiner Betrachtung der historischen Entwicklung des Ablasses bis auf die Patristik und die früh- und hochmittelalterliche Tarifbuße zurück. Die Vorstellung, dass alle Schuld im Moment der Reue vergeben werde, aber eine ethische Neuausrichtung auf Gott verlange, wurde am konsequentesten von den Mystikern postuliert. Da nach Angenendt eine stellvertretende Bußableistung im christlichen Verständnis unstatthaft ist, ist für ihn auch das Institut des Ablasses im höchsten Grade missverständlich und aufzuheben. Der Kunsthistoriker Philippe Cordez (München) behandelt die Vorstellung vom ‚Gnadenschatz‘ mit Blick auf das besondere Verhältnis von

⁸ Um die Rezeption der eigenen Forschungen in einer anderen Sprache zu befördern, haben Karl Borchart, Philipp Cordez und Arnold Esch ihre Artikel nicht in der Muttersprache verfasst.

⁹ Vermittels des Namens- und Ortsregisters kann der Leser aber individuell Verknüpfungen vornehmen. So finden sich substantielle Hinweise auf jüngst publizierte Studien und Quellenfunde in Spanien beispielsweise in den Beiträgen von Peter Wiegand (S. 307 Anm. 9) und von Falk Eisermann (S. 418–420).

Abläss und Reliquien, das bereits den Drang nach Materialisierung verrät. Die Idee des ‚Gnadenschatzes‘ selbst geht auf Theologen des frühen 13. Jahrhunderts zurück. Roberto Rusconi (Rom) kann anhand der florierenden Literatur zu Bußpredigten, die zwischen 1470 und 1520 auch gerne gedruckt und damit weiteren Rezipientenkreisen erschlossen wurden, die Bedeutung des Ablasses in der Seelsorge auf der Apenninenhalbinsel nachzeichnen. Nicht von ungefähr gingen die Drucke oft auf die Initiative von Mitgliedern der Bettelorden zurück. Bedauerlicherweise konnte der Kerstin Hitzbleck (Berlin) anvertraute Beitrag zu Ablass und Gewissensdiskurs nicht eingeholt werden. Unzweifelhaft hatte auch die ökonomische Entwicklung im Europa des Hoch- und Spätmittelalters – man denke nur an den Wandel des ökonomischen Denkens zwischen dem 13. und 14. Jahrhundert mit der Einführung der doppelten Buchführung und des Wechselbriefes – ihren Anteil an der spezifischen Ausprägung und den Konjunkturen des okzidentalen Ablasswesens.¹⁰

Die zweite Sektion untersucht den kanonistischen Hintergrund und die kuriale Praxis. Thomas M. Izbicki (Rutgers, USA) zeichnet die Haltung führender Juristen des 15. Jahrhunderts nach, die ihre propäpstliche Haltung in der Auseinandersetzung mit dem Konzil von Basel (1431–1449) schärften, das letztlich vergeblich eine eigene Ablasspolitik betrieb, um mit der bislang dem Papst vorbehaltenen *plenitudo potestatis* zu konkurrieren. Diego Quagliani (Trient) behandelt einen Schlüsseltext der Ablasstheologie, die den Kirchenschatz propagierende Konstitution *Unigenitus* (1343/49) unter zwei Aspekten: zum einen bezüglich einer bislang weitgehend un-

10 Hierzu sei generell auf die Studien von Jacques Chiffolleau, Giacomo Todeschini u. a. verwiesen: Jacques Chiffolleau, *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320 – vers 1480)*, Rome 1980 (Collection de l'École française de Rome 47); Jean Delumeau, *Rassurer et protéger*, Paris 1989, S. 366f.; Arnold Angenendt/Thomas Brauchs/Rolf Busch/Thomas Lentjes/Hubertus Lutterbach, *Gezählte Frömmigkeit*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 29 (1995), S. 1–71; Giacomo Todeschini, *Il prezzo della salvezza. Lessici medievali del pensiero economico*, Roma 1994; ders., *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna*, Bologna 2002. Weitere Literatur vermitteln Thomas Lentjes, *Counting Piety in the late Middle Ages*, in: Bernhard Jussen (Hg.), *Ordering Medieval Society. Perspectives on Intellectual and Practical Modes of Shaping Social Relations*, Philadelphia 2001 (The Middle Ages Series), S. 55–91, und Berndt Hamm, *Den Himmel kaufen. Heilskommerzielle Perspektiven des 14. bis 16. Jahrhunderts*, in: *Jahrbuch für biblische Theologie* 21 (2006), S. 239–275, Ndr. in: ders., *Religiosität im späten Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen*, hg. von Reinhold Friedrich/Wolfgang Simon, Tübingen 2011 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 54), S. 301–334, hier bes. S. 310, 318 (zur „Kaufmannsmetaphorik“ beim Ablasstheologen Johannes von Paltz), 326–334. Ein weiteres Forschungsfeld eröffnet sich durch die Frage, inwieweit die Konjunkturen bei der Ablass-Nachfrage von den ökonomischen Rahmenbedingungen konditioniert waren. Hierzu siehe Philipp Robinson Rössner, *Deflation – Devaluation – Rebellion. Geld im Zeitalter der Reformation*, Stuttgart 2012, S. 217–235, und ders., *Luther – ein tüchtiger Ökonom? Über die monetären Ursprünge der Deutschen Reformation*, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 42 (2015), S. 37–74, sowie der Beitrag *Wiegands* im vorliegenden Band, S. 328f.

beachteten Abschrift in London und zum anderen in ihrer gefälschten Fassung mit dem Incipit *Cum natura humana*, die Gegenstand von Kontroversen im konfessionellen Zeitalter wurde. Andreas Meyer (+) (Marburg) schlägt mit seinen Beobachtungen zu den Ablass- und Beichtbriefen der päpstlichen Kanzlei die Brücke zur Rechtspraxis. Dabei unterscheidet er vier Kategorien von Ablassurkunden, die den nicht selten auch in der Fachliteratur zu findenden Vereinfachungen und Missverständnissen (zumal bei den oft unstatthaft als Ablassbriefe klassifizierten Beichtbriefen) entgegenwirken wollen. Ludwig Schmutge (Rom) greift diese Erkenntnisse in seinem Beitrag über die Beichtbriefe der Pönitentiarie auf. Dieses oberste Beichtamt erwarb auch Kompetenzen im Bereich der *litterae confessionales*, sodass mit Hilfe des Datenmaterials aus dem „Repertorium Germanicum“ auch ein Vergleich zwischen der Ausgabepraxis der Pönitentiarie und der Kanzlei möglich ist. Für die von der Pönitentiarie ausgestellten Beichtbriefe legt Schmutge auch erstmals einen Vergleich von ausgewählten europäischen Ländern vor. Der numerische Rückgang dieser *litterae* unter Julius II. und Leo X. ist gewiss auch auf die Konkurrenz der *in partibus* wirkenden (Kardinal-)Legaten oder sonstiger Ablassprediger zurückzuführen.

Die Sektion III ist den Trägern der Ablasskampagnen gewidmet. Keineswegs nur der Papst war auf diesem Feld tätig. Karl Borchardt (München) kann auf die schon auf das frühe 12. Jahrhundert zurückgehenden Ablassaktionen der Johanniter und des Deutschen Ordens verweisen. Ebenfalls sehr engagiert zeigte sich nach Andreas Rehberg (Rom) der Heilig-Geist-Orden, der um 1500 ganz Europa mit seinen Ablasskampagnen überzog. Daniel Le Blévec (Montpellier) stellt die Brückenablässe aus dem Rhône-Tal vor und belegt, dass die Akzeptanz eines Ablasses stieg, wenn er mit einem Werk des öffentlichen Nutzens verbunden war. Robert W. Shaffern (Scranton, USA) illustriert, wie die Bettelorden den Ablass zu einem effizienten Werkzeug der Seelsorge machten. Der wohl berühmteste Ablassprediger, der viel geschmähte Dominikaner Johann Tetzel, erscheint hier in einem positiveren Licht. Arnold Esch (Rom) spürt den Stationen und Besonderheiten der Ablasskampagne des in das Reich beorderten päpstlichen Ablasskommissars Angelo de' Cialfi nach, der in wenigen Jahren (1470–1472) Österreich, Deutschland und die Niederlande bereiste. Peter Wiegand (Dresden) stellt die drei wohl bekanntesten Ablasskommissare um 1500 vor: den aus den Marken stammenden Marinus de Fregeno, den zum Kardinal avancierten Raimund Peraudi sowie den schon genannten Johann Tetzel. Hier erfährt man die Besonderheiten der drei oft verzerrt dargestellten Protagonisten der vorreformatorischen Ablasspolitik, die zwischen den Interessen der Kurie und den Bestrebungen der Territorialstaaten lavierten, aber auch – man denke nur an ihre tagtäglichen Ausgaben für ihren Unterhalt und den ihres Gefolges – an den Ablasseinnahmen beteiligt waren.

Die Sektion IV zum Ablass in regionaler Perspektive vertieft noch einmal die organisatorischen Aspekte. Enno Bünz (Leipzig) konzentriert sich hierfür materialreich auf die Ablässe im spätmittelalterlichen Bistum Meißen vom frühen 14. bis beginnenden 16. Jahrhundert, wobei ein Anhang der Stadt Dresden reserviert ist, die

im besagten Zeitraum für den Besuch der Kreuz- und Frauenkirche sowie sonstige Gebetsleistungen rund 20 Ablassbriefe verschiedener Aussteller (vom Papst und den Kardinälen bis hinunter zum Bischof und dem Weihbischof von Meißen) erhielt. Jan Hrdina (Prag) stellt als ein Beispiel aus Böhmen in mitteleuropäischer Perspektive den Kirchbauablass für die Pfarrkirche im tschechischen Most (Brüx) vor, der noch in den Jahren 1517–1519 erfolgreich gepredigt wurde. Anna Esposito (Rom) untersucht die Rolle des Ablasses im italienischen Bruderschaftswesen während des langen 15. Jahrhunderts. Es zeigt sich dabei, dass die Indulgenzen auf der Apenninhalbinsel auch im Cinquecento noch Interesse fanden, jetzt aber in gewandelter Form im Zuge des Trienter Konzils.

Die Sektion V zu den „Ablassmedien“ fragt auch nach dem Einwirken des Ablasses in das religiöse Bewusstsein der Zeit. Sie wird von Falk Eisermann (Berlin) eröffnet, der neue Forschungen und Hilfsmittel zum Thema Ablass und Buchdruck vorstellt. Als ephemere Drucke entziehen sich die gedruckten Beichtbriefe und Ablassurkunden oft der bibliographischen Erfassung, sodass die Nutzung von Online-Nachweisinstrumenten umso wichtiger wird. Hartmut Kühne (Berlin) präsentiert exemplarisch drei auch in volkskundlicher Perspektive interessante Ablassmedien um 1500: Indulgenzbilder (u. a. zur Förderung des Rosenkranzgebetes), die Rolle der Reliquien bei mit Ablass verbundenen Heilumsweisungen sowie ein Ablassverzeichnis eines sächsischen Adligen (Bernhard von Hirschfelds, 1490–1551) zur Wallfahrt im Geiste zu den römischen Stationskirchen. Die Germanistin Nine Miedema (Saarbrücken) analysiert den weitverbreiteten Pilgerführer „*Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae*“ und seine deutsche Version und stellt dabei fest, dass die meisten der in ihm aufgeführten Ablässe nicht autorisiert waren. Wurden diese Schriften häufig als Belege für eine präzise quantifizierbare Heilsarithmetik („gezählte Frömmigkeit“) verstanden, so zeigt die genauere Prüfung jedoch, dass die augenscheinlich exakten Zahlen im Spätmittelalter keine arithmetische, sondern nur noch eine relative oder sogar lediglich symbolische Bedeutung besaßen.

Die sechste Sektion nähert sich den Hintergründen von Martin Luthers Ablassthesen in biographischer und theologiegeschichtlicher Perspektive. Pavel Soukup (Prag) stellt den böhmischen Reformator Jan Hus, dessen Gedenkjahr 2015 begangen wurde, und den Prager Ablassstreit von 1412 vor. Die Vorgänge stießen über die engeren Kreise der Universität hinaus auf breite Resonanz in der Bevölkerung. Berndt Hamm (Ulm) spürt in seinem Beitrag – dem Abdruck des Schlusskapitels seines viel beachteten Buches „Ablass und Reformation“ (2016) – der Kohärenz zwischen dem „Evangelium des Ablasses“ und dem reformatorischen Evangeliumsverständnis nach. Hamm gesteht dem spätmittelalterlichen Ablasswesen religiöse Innovationskräfte in Richtung einer Totalentgrenzung der Vergebungsgnade Christi zu, die von der Reformation nicht einfach abgebrochen, sondern aufgenommen und revolutionär umgestaltet wurden. Die reformatorische Verkündigung der bedingungslos geschenkten Heilsgabe („Pure Gabe ohne Gegengabe“) konstituiert zwar den religionsgeschichtlichen Sprung in eine neue Gnaden- und Gabedimension; der Weg zu

einer Totalisierung der Gnade und der vollkommenen Sündenvergebung war aber bereits vor der Reformation eingeschlagen worden.

Volker Leppin (Tübingen) bettet Luthers Protest gegen den Ablass in den Rahmen seiner frühen Bußtheologie ein. Der Augustinereremit bewegte sich bei seiner ersten Psalmenvorlesung noch weitgehend auf dem Terrain der spätscholastischen, vor allem von Gabriel Biel vertretenen Bußlehre. In Auseinandersetzung mit der Theologie des Mystikers Johannes Tauler und dem Römerbrief änderte sich seine Perspektive auf die Buße: Im Zentrum stand nun die unmittelbare Reue vor Gott, die das Sakrament geradezu substituieren konnte. Einen weiteren entscheidenden Impuls stellte die Konfrontation mit der Bologneser Disputation von Johannes Eck dar, die Luthers Aufmerksamkeit auf die Frage lenkte, wie der Papst über die Todesgrenze hinaus Ablass gewähren könne. Dies thematisierte Luther auch in seinen Ablass-Thesen von 1517. Wilhelm Ernst Winterhager (Marburg) rekonstruiert die Etappen diverser Ablasskampagnen auf dem Boden des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation in den Jahren 1515–1519, von denen die bereits frühzeitig auf breiten Widerstand stoßende Verkündigung des St. Petersablasses in Mittel- und Nordeuropa besonders unglücklich verlief. Deutlich wird das unheilvolle Einwirken der großen Politik (von den skandinavischen Königreichen über Sachsen bis hin nach Süddeutschland und in die Schweiz), die die rasche und überaus erfolgreiche Rezeption der Thesen Luthers entscheidend förderte. Die viel gestellte Frage nach dem eigentlichen Ertrag der so belasteten Ablasskampagne kann bislang trotz einer langen Forschungsgeschichte nicht präzise beantwortet werden. Die noch jüngst geäußerten Behauptungen, dass um „523.000 Dukaten“ aus den mitteldeutschen Ablasskisten direkt in die Hände der Fugger gelangt und durch sie nach Rom transferiert worden seien und dass sich der Ablasshandel ganz massiv negativ auf die Zahlungsbilanz des Reiches ausgewirkt habe,¹¹ sind schon im Lichte der bislang publizierten Quellen nicht zu halten.¹² Wie sehr Martin Luther anfangs noch traditionellen Auffassungen verhaftet war, zeigt Lothar Vogel (Rom) anhand dessen Vorstellung vom Fegefeuer in den Ablassthesen. Das – bereits von den Waldensern und den böhmischen Brüdern in Frage gestellte – Purgatorium wird in den Ablassthesen und den 1518 gedruckten

11 Rössner, Deflation (wie Anm. 10), S. 229, 234.

12 Die von Rössner zitierte Literatur stützt diese Aussagen nicht (die Zahl 523.000 ist um eine Null zu verringern und hätte auch nur zur Hälfte nach Rom überstellt werden müssen. Wie nicht zuletzt Winterhager im vorliegenden Band zeigt, waren diese Erwartungen an der Kurie viel zu optimistisch, und das Auftreten Luthers ließ dann sowieso alles ganz anders kommen. Bei der Zahlungsbilanz spielten nachweisbar die Servitien- und Annatenzahlungen usw. eine viel größere Rolle als die Ablassgelder). Die neuesten Stellungnahmen zu diesen Aspekten (Christiane Schuchard, Götz-Rüdiger Tewes, Luciano Palermo usw.) sind zitiert in Andreas Rehberg, Geistliche Gnaden aus Rom. Anmerkungen zum päpstlichen Ablasswesen um 1500, in: Michael Mathews / Bernd Schneidmüller / Stefan Weinfurter / Alfred Wieczorek (Hg.), Die Päpste der Renaissance. Politik, Kunst und Musik, Regensburg 2017 (Die Päpste 2) (im Druck).

„Resolutiones“ noch positiv gesehen, obwohl es nicht mehr als dritter postmortaler Ort zwischen Himmel und Hölle, sondern als „Zustand der Beinahe-Verzweiflung“ (S. 619) auf dem Sterbebett verortet wird. Erst 1530 gab Luther die Lehre vom Fegefeuer öffentlich auf.

Die letzte Sektion umfasst Beiträge von Peter Walter (Freiburg) und Elizabeth Tingle (Plymouth) zu den ersten Reaktionen auf Luthers 95 Thesen von 1517. Wie Walter darlegt, reagierte Johann Tetzel – gestützt vom Rektor der Universität Frankfurt an der Oder, Konrad Wimpina – mit Gegenthesen. Rom griff über den päpstlichen Hoftheologen Silvester Prierias in die Debatte ein, gefolgt von Kardinal Thomas de Vio (Caietanus), der als päpstlicher Legat 1518 auf dem Augsburger Reichstag mit Luther zusammentraf. Elizabeth Tingle stellt einen enormen Einbruch des Ablasswesens in Frankreich ab den 1520er Jahren fest. Erst nach 1570 gelangte der Ablass aufgrund der Reformen des Konzils von Trient wieder zu neuem Ansehen.

Über den historischen Befund hinaus wurde auf der Tagung im Rahmen eines abschließenden Runden Tisches zum Thema „Luther und die Folgen“ unter Moderation von Peter Walter, dem Vorsitzenden der Gesellschaft zur Herausgabe des „Corpus Catholicorum“, mit fünf Vertretern dreier christlicher Konfessionen die heutige ökumenische Relevanz des Ablasses ausgelotet: P. Bernard Arduro O. Praem., Präsident des Päpstlichen Komitees für Historische Wissenschaften, Theo Dieter, Direktor am Institut für Ökumenische Forschung des Lutherischen Weltbundes in Straßburg, Daniele Garrone, Alttestamentler an der Waldenser-Fakultät in Rom, Gisela Muschiol, Kirchenhistorikerin an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn, sowie Herman Selderhuis, Präsident des Internationalen Calvin-Kongresses. Prof. Walter hat dankenswerterweise eine schriftliche Zusammenfassung dieser Statements und der Schlussdiskussion übernommen, die gezeigt haben, dass noch einiger ökumenischer Gesprächsbedarf für den richtigen Umgang mit dem so belasteten Ablass-Begriff besteht.

Das Vorhaben, eine interdisziplinär und interkonfessionell angelegte Ablass-Tagung unter Einbezug vatikanischer Stellen und von Vertretern verschiedener Konfessionen in Rom zu veranstalten, die aktuelle öffentliche Debatten aufgreifen und den Dialog befördern sollte, mag auf den ersten Blick naheliegend erscheinen. Es stellte sich im Vorfeld des Reformationsgedenkjahres 2017 aber auch als ein Wagnis heraus, das zu meistern nur dank der Unterstützung und Ermutigung durch viele Beteiligte gelungen ist. An erster Stelle ist die wissenschaftlich wie menschlich stimulierende Zusammenarbeit mit dem Mitorganisator der Tagung, Prof. Lothar Vogel (von der Waldensenfakultät), zu nennen. Die Tagung vom 8. bis 10. Juni 2015 fand an zwei Orten statt: die ersten beiden Tage am DHI, am dritten Tag – auch dank der Unterstützung durch das Melanchthonzentrum (das auch der Nachbar des DHI ist) und seinen Präsidenten Prof. Daniele Garrone – in den Räumen der Facoltà Valdese di Teologia. Dank gebührt auch der Apostolischen Pönitentiarie (Penitenziaria Apostolica), also jener vatikanischen Behörde, die seit 1917 die Zuständigkeit in Fragen des Ablasses besitzt. Don Alessandro Saraco, Archivar der Pönitentiarie (und damit ein Hüter der

an sie gerichteten Suppliken, auf denen das von Prof. Ludwig Schmugge und dem DHI herausgegebene „Repertorium Poenitentiarie Germanicum“ fußt), verlas auch das Grußwort von Mauro Kardinal Piacenza an die Tagungsteilnehmer. Mit freundlicher Unterstützung der Deutschen Botschaft beim Heiligen Stuhl und von Frau Botschafterin Annette Schavan konnte ein Empfang des DHI in der Botschaftsresidenz ausgerichtet werden, bei dem das Ensemble „Concerto Romano“ Andachtsmusiken aus der Renaissance aufführte. Die Tagung sowie die Drucklegung des vorliegenden Bandes wurden von der Beauftragten der Bundesregierung für Kultur und Medien aufgrund eines Beschlusses des Deutschen Bundestages gefördert. Den Verantwortlichen der „Projektgruppe Reformationsjubiläum 2017“ im Bonner Amt der Staatsministerin Monika Grütters sei für ihren Einsatz gedankt. Die Tagung wurde dank der Unterstützung des Präfekten S. E. Mons. Sergio Pagano durch eine Archivalien-Ausstellung zur Ablassthematik im Päpstlichen Geheimarchiv abgeschlossen, die aufgrund des freundlichen Entgegenkommens des Präfekten der Vatikanischen Bibliothek Mons. Cesare Pasini auch Stücke aus den Kapitelsarchiven der beiden römischen Basiliken S. Pietro in Vaticano und S. Maria Maggiore zeigen konnte. All dies wäre nicht möglich gewesen, wenn der Herausgeber nicht die uneingeschränkte Unterstützung seitens des Direktors des DHI, Prof. Martin Baumeister, erfahren hätte. Ihm und dem gesamten Team des Hauses – allen voran Claudia Gerken, Paola Fiorini und Susanne Wesely – sowie der Verwaltungsleiterin Sandra Heisel sei besonders gedankt. Kordula Wolf gebührt Anerkennung für die geduldige redaktionelle Begleitung des Bandes.

Unter dem tiefen Eindruck des unerwarteten und frühen Todes von Andreas Meyer, der die Fahnenkorrektur seines Beitrags noch der Redaktion überließ, soll der Tagungsband seinem Andenken in Dankbarkeit für sein reiches wissenschaftliches Lebenswerk gewidmet sein.

Rom, im März 2017

**I Der Ablass in seiner theologischen und
kulturgeschichtlichen Bedeutung**

Robert N. Swanson

The Challenges of Indulgences in the Pre-Reformation Church

In general, indulgences have not had a happy history, or a good press. Yet they remain a significant if understated feature of Roman Catholicism, integrated into many popular devotions and religious practices; silently proclaimed at assorted places; openly announced from the balcony of St Peter's when a new pope is elected (including Francis); but with their retention in the catechism a disturbing reminder for some commentators of their role in the division of western Christendom in the sixteenth century, and of their potential to revive old discords.¹

The controversy over indulgences ignited by Luther's ninety-five theses may have been less known at the time than its place in popular awareness of the origins of the Reformation would suggest.² Hindsight and historical perspective have made their publication a turning point, misrepresented in the widespread belief that indulgences as an abuse of Christianity were the primary cause of the Reformation;³ but a provincial German friar going off the theological rails was not inherently likely to traumatise European Catholicism in 1517.

While Luther's challenge to indulgences has been elevated to world-changing status, it needs to be set in a broader perspective to be properly understood. It came at the end of centuries of development in theology and practice which had seen indulgences grow from nothing into a basic component of catholic practice,

1 Catechism of the Catholic Church, London 1994, pp. 331–333 (paragraphs 1471–1479). See also Monika K. Hellwig, Penance and Reconciliation (paragraphs 1420–1498), in: Michael J. Walsh (Ed.), Commentary on the Catechism of the Catholic Church, London 1994, pp. 274–287, here p. 285: „One might be tempted to wish that this issue of indulgences had been left to rest quietly, so that what is God in it would survive and flourish and what is not would fade quietly away. As it is, they may revive tensions that had long been dead.“

2 The awareness is of course shaped by academics' desire to pinpoint the dawn of the Reformation. See, e. g., Andrew Pettegree's recent pronouncement „We now date the Reformation from the day October 31, 1517, when a little-known German professor proposed an academic disputation ... The professor, of course, was Martin Luther, and his propositions, the ninety-five theses against indulgences, set off an unexpectedly lively debate.“ Andrew Pettegree, Brand Luther: 1517, Printing, and the Making of the Reformation, New York 2015, p. X.

3 See, for instance, the fairly recent forlorn comment that „As a teacher at a Danish university, I still have to explain to students that what they may have learned in high school about indulgences and the Protestant Reformation is misleading. Even though Denmark is a secular society, versions of the old Lutheran polemic against the Middle Ages still dominate.“ Brian P. McGuire, Jean Gerson and the Last Medieval Reformation, University Park PA 2005, p. 403 note 55. The misleading is not confined to Denmark.

and in the process seep into the DNA of many more essential aspects of catholic theory.⁴ It is, arguably, that infiltration and penetration which was the real problem by the sixteenth century; but from their first appearance indulgences had had an uncertain status within the doctrines and practices of Catholicism. That uncertainty, with the controversy which repeatedly reverberated around both the theory and practices associated with indulgences and the constant expansion in their appeal and the demand for them, made the very existence of indulgences a challenge to the church and to contemporary thinkers throughout the later medieval centuries. Luther brought that challenge to a head. During the preceding centuries, indulgences had evolved far beyond their original format; but that evolution, entwining their existence with core components of catholic doctrine and practice, eventually became dangerously paradoxical. In many respects, indulgences were ancillary to the centralities of Catholicism: they could have disappeared without requiring a fundamental reconfiguration of the church. Yet, as components of a complex and potentially fragile structure, they were a chink in the armour, a weak point which could validate challenges to the more central elements, perhaps most critically purgatory and papal authority, and so weaken them as well. If those central elements themselves came under attack, with denials of the existence of purgatory and the application of the papal (and episcopal) power of the keys to the afterlife, indulgences would almost inevitably be included in the collateral damage.⁵

The situation which existed in 1517 was the end result of slow evolutions over preceding centuries, but with some seismic shifts along the way. Explaining how and why those developments had occurred is obviously a historical problem which challenges historians of the medieval church head-on. Indulgences posed no less a challenge to those who lived with, theorised, and governed medieval Catholicism, and who sought to incorporate and control them within their own understandings of the theory and practice of the faith – or argued against them. The challenges entwine, are in effect symbiotic, because of the current state of scholarship. Arguably, the scale and

⁴ This integration will be amply demonstrated by the detailed discussions in other contributions to this volume. Despite its age and confessional bias against indulgences, Henry C. Lea, *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*, vol. 3: *Indulgences*, Philadelphia PA 1896, offers a useful broad history. Robert W. Shaffern, *The Penitents' Treasury Indulgences in Latin Christendom, 1175–1375*, Scranton-London 2007, is a shorter, modern overview of its period. Nikolaus Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, 3 vols., Paderborn 1922/23 (Darmstadt 2000), still remains the magisterial work on the subject, surveying the thinkers and providing outlines of most of the key categories of indulgences. For a wide-ranging examination of one region, Robert N. Swanson, *Indulgences in Late Medieval England: Passports to Paradise?*, Cambridge 2007. See also the essays in: id. (Ed.), *Promissory Notes on the Treasury of Merits. Indulgences in Late Medieval Europe*, Leiden-Boston MA 2006 (Brill's Companions to the Christian Tradition 5).

⁵ Anne T. Thayer, *Penitence, Preaching and the Coming of the Reformation*, Aldershot-Burlington VT 2002, pp. 172–176, 182; Swanson, *Indulgences* (see note 4), pp. 482–486, 497–503.

nature of the contemporary responses to indulgences will not be properly addressed until historians have disposed of the fundamental challenge that historians always face: the production of a comprehensive reconstruction of the past as far as that can realistically be achieved. Still inadequately addressed as a challenge, there remains a need to reconstruct the full basic history of indulgences and a full appreciation of their role in Catholicism across the era from 1100 to the Reformation, and throughout all the territories of the medieval western church. This merges into a further problem (itself part of the resolution of the preceding one), of putting Luther into proper context. The ninety-five theses can easily be treated as a point of departure, ignoring all that had gone before and homing in on the criticism; but for Luther they were a stage in a personal journey which became a stage in the history of Christianity. That needs some thought: how much was Luther encapsulating general concerns, attacking a structure inherently rotten, or voicing – and revoicing – ideas which could easily have sunk without trace?⁶

Luther is not really within the scope of the intended discussion here; but he cannot be kept out of it. For immediate purposes, looking at the evolutions rather than the sixteenth-century outcomes, it is really the prelude to Luther which requires attention. The aim here is not to offer a detailed examination of all the relevant issues, but to point to some of the challenges which historians face in dealing with late medieval indulgences and the prelude to Luther. However, its goal is not to ‚explain Luther‘, but to suggest aspects of indulgences which still need investigation and analysis in order to understand and explain medieval Catholicism.

Within the medieval church, the long-term evolution of indulgences poses the first challenges. Indulgences did not emerge as part of a coherent programme, either in doctrine or in practice; nor did they develop in a systematic fashion. Much of their history seems to be what might be called a succession of unintended consequences, as one step led to others, yet left old arrangements in place which were still valid and vital. Amalgamations and intersections created tensions and uncertainties, challenging and seemingly impossible to resolve. The formal emergence of indulgences in the twelfth century let a genie out of its bottle; their subsequent medieval history reveals numerous attempts to control that genie without actually rebottling it, even if the general narrative tends to be dominated by the stories of insatiable demand and uncontrolled distribution which can be read as debasement of the core ideas.

The perplexity about indulgences which runs through Luther’s „Explanations of the Ninety-Five Theses“ – indeed, one might say, his confusion – is one product of the evolutions,⁷ and in the short term provided a stimulus for catholic reformers to

⁶ For Luther’s evolving ideas about indulgences prior to the Theses, David Bagchi, *Luther’s Ninety-Five Theses and the Contemporary Criticism of Indulgences*, in: Swanson (Ed.), *Promissory Notes* (see note 4), pp. 331–355, here pp. 331–342.

⁷ Although some scholarship emphasises the significance of Luther’s „Sermon on Grace and Indul-

attempt to rein in some of the excesses in a decree of the Council of Trent.⁸ Those excesses were, however, matters of practice, not theory. One problem when fitting indulgences into the history of the later medieval church is precisely the two-track developments in theory and practice, and the resulting difficulties – often as theory sought to legitimate practice, but then encouraged further growth. In this context, indulgences arguably have not one history, but two different and perhaps separate ones, which need to be separated before they can be recombined.

As contributions to a doctrinal evolution which affected the whole church, the theoretical evolutions are perhaps easier to track, yet by no means straightforward. Set within a widespread search for ‚remission of sin‘ which potentially rewarded all works directed to religious ends, the earliest indulgences can be seen as attempts to find a way out of the penitential bind potentially inherent in the system of penances which had been developed in the western church in preceding centuries.⁹ Pope Urban II’s extension of that remission to crusaders in 1095 may not be the first indulgence as they were later understood, but fits well into the preceding patterns of remission. Like Luther’s theses, Urban’s declaration (as reported, whatever he actually said) may be best approached not as innovation but as culmination and transition point. Seen in hindsight as the birth certificate of plenary indulgences, it remains problematic. A basic conceptual challenge is to align it with the tradition of minor episcopal indulgences which surfaces in the twelfth century, remitting mere days of penance for attending church dedications and other purposes.¹⁰ In terms of contemporary practice, this difference between strands in practice may be more imaginary than real; but in the twelfth century it stands at the beginning of a fork in the overall history, between the expansion of papal indulgences and increased

gence“ (D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 127 vols., Weimar 1883–2009 [Weimarer Ausgabe = WA], vol. 1, pp. 243–246), his „Explanations“ („Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute“) are the more useful text here, being more closely tied to the initial *furor*, providing a series of reflections on pre-existing theological and academic debates about indulgences which Luther purposely sent to (among others) Pope Leo X to set out his stance (WA 1, pp. 527–529). The Latin text is in *ibid.*, pp. 525–628. I have also used the English translation in: Luther’s Works, vol. 31: Career of the Reformer, I, ed. by Harold J. Grimm, Philadelphia PA 1957, pp. 83–252.

⁸ Decrees of the Ecumenical Councils, ed. by Norman P. Tanner, 2 vols., London-Washington DC 1990, vol. 2, pp. 796f.

⁹ For which, Shaffern, *The Penitents’ Treasury* (see note 4), pp. 37–44; Rob Meens, *Penance in Medieval Europe, 600–1200*, Cambridge 2014.

¹⁰ For the crusading indulgence, and varied interpretations of the promise of 1095, James A. Brundage, *Medieval Canon Law and the Crusader*, Madison-Milwaukee-London 1969, pp. 146–153; Hans E. Mayer, *The Crusades*, Oxford ²1988, pp. 23–36, 293–295; Jonathan Riley-Smith, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, London 1993, pp. 27–29; Marcus Bull, *Knightly Piety and the Lay Response to the First Crusade. The Limousin and Gascony, c. 970 – c. 1150*, Oxford 1993, pp. 166–171; Meens, *Penance* (see note 9), pp. 187f.; Ane Bysted, *The Crusade Indulgence. Spiritual Rewards and the Theology of the Crusades, c. 1095–1216*, Leiden-Boston 2014 (*History of Warfare* 103).

publication of plenaries on one side, and on the other the retention of the petty episcopal grants as a constant feature of later centuries.

The main dilemma here is the historians' need to read backwards. Evolving medieval doctrines usually only become visible and comprehensible in retrospect, bringing the dangers of imposing anachronistic meanings and interpretations or creating an artificial break to assert innovation. The problem may be most evident in the debates on the evolution of purgatory, with the challenge to Jacques Le Goff's precisionist dating of its twelfth-century 'birth'.¹¹ Similar issues arise with indulgences – necessarily so, if later developments regarding them are considered as an ancillary aspect of the history of purgatory. Here, terminology matters. Luther talks of indulgences in the widely recognised way; but that usage (a specifically Latin usage, not always transferred into vernaculars) was a narrow application of a word with much more meaning. Across the later medieval centuries (and beyond) any remission of any restriction was an act of indulgence.¹² It remains unclear why, alongside that continued meaning, 'indulgence' in many places (where the Latin form was used) gained its narrow but seemingly universal shorthand meaning to apply to remissions of penance in the afterlife, or when that happened. It could, of course, only happen after the concept of purgatory had been refined and integrated into catholic doctrine and had achieved widespread practical impact, as had occurred by 1300. Thereafter the symbiosis was assumed, even if the mechanics were imprecise (an imprecision which Luther stresses).

The evolutionary continuity with the older system was one component of that imprecision. The old system of tariffs can be regarded as imposing a mechanistic view of early penance, a view which recent work has undermined. Tariffs did not disappear with the transformation of penance and confession in the twelfth century; the idea of the precisely quantifiable (and quantified) satisfaction due to God as a penalty for sin lingered in pastoral works for centuries. Critically however, as Abelard had suggested, that quantified satisfaction, if incompletely satisfied at death, could be cancelled out by purgatorial suffering rather than incurring damnation, so allowing indulgences also to transform from remissions of terrestrial penance to promises of remission of satisfaction remaining due to God after death.¹³

11 Jacques Le Goff, *The Birth of Purgatory*, London 1984; for one revision, Carl Watkins, *Doctrine, Politics and Purgation. The Vision of Tnúthgal and the Vision of Owen at St Patrick's Purgatory*, in: *Journal of Medieval History* 22 (1996), pp. 225–236, here pp. 230–236.

12 Swanson, *Indulgences* (see note 4), pp. 9f. Non-Latin vernacular usages – like „pardon“ in English, and „Ablass“ in German – might carry their own, slightly different, connotations from the Latin(ate) term.

13 Meens, *Penance* (see note 9), discussion of the twelfth century in ch. 7, and for later retention of tariffs pp. 212f. For Abelard's point of view, Peter Abelard's *Ethics. An Edition with Introduction, English Translation, and Notes*, ed. by David E. Luscombe, Oxford 1971, pp. 88f.

Over the course of the subsequent patchy development of the doctrine of indulgences, its gaps and inconsistencies became visible and contentious. Aquinas's perplexity about the validation of indulgences is almost axiomatic,¹⁴ and problems with practice had emerged early. Around 1205, Robert de Courson had examined some of the challenges they posed, including some arising from misunderstanding of the process of satisfaction and the abuses of distributors, in his „Summa de sacramentis et animae consiliis“; while restrictions to control distribution were ordered at the Fourth Lateran Council in 1215.¹⁵ Even this early, however, the proliferation of indulgences could not be halted, and the problems persisted and increased. Demand exceeded and drove supply, the gaps being filled by fictions and forgeries, while complaints continued to be voiced against excess and deceit. Wyclif and Hus were among the most prominent complainers, transmitting their views to their fifteenth-century followers among the Lollards in England and Hussites in Bohemia.¹⁶ However, they are only the most vocal or noticed of the critics who presage Luther, many of whom retained impeccably orthodox credentials and reputations. It was not uncommon, as in the case of Thomas Gascoigne in fifteenth-century England, for individuals to be harsh critics of abuses, but nevertheless support the doctrine.¹⁷ Yet the abuses seemed to pose an insoluble problem. Calls for reform were made at the Council of Constance (1414–1418), with some proposals formulated (as at Lateran IV to remedy abuses without abandoning the doctrine), but in the end nothing of note came of them.¹⁸

The essential point here is that indulgences were always debated and to some extent insecure. The state of the debate in the middle of the fifteenth century is encapsulated – at least for England – in a gloss on the word „indulgence“ included

14 The discussion appears in his *Sentences* commentary, *In quattuor libros sententiarum*, 4.20.1.3–5, in: *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia*, ed. by Roberto Busa, 7 vols., Stuttgart-Bad Cannstatt 1980, vol. 1, pp. 554–557; the passages which suggest perplexity are at 4.20.1.3a.sc2 (p. 554) and 4.20.1.3a.co (p. 555). The statements reappear in the posthumously created *Summa Theologica, supplementum*, 3.25.1, the full discussion of indulgences being at 3.25–27, *S. Thomae de Aquino, Ordinis Praedicatorum, Summa Theologiae ... Tomus quintus, complectens Supplementum tertiae partis*, Ottawa 1945, pp. 94*b–103*b.

15 Vincent L. Kennedy, *Robert Courson on Penance*, in: *Mediaeval Studies* 7 (1945), pp. 291–336, here pp. 327–331; *Decrees*, ed. by Tanner (see note 8), vol. 1, pp. 263f.

16 For Wyclif and Lollards, Ian Christopher Levy, *Wyclif and the Christian Life*, in: id. (Ed.), *A Companion to John Wyclif, Late Medieval Theologian*, Leiden-Boston 2006, pp. 292–363, here pp. 337–340; Anne Hudson, *Dangerous Fictions. Indulgences in the Thought of Wyclif and his Followers*, in: Swanson (Ed.), *Promissory Notes* (see note 4), pp. 197–214. For the situation in Bohemia, Eva Doležalová/Jan Hrdina/František Šmahel/Zdeněk Uhlíř, *The Reception and Criticism of Indulgences in the Late Medieval Czech Lands*, in: *ibid.*, pp. 101–145, here pp. 120–138.

17 Swanson, *Indulgences* (see note 4), pp. 193f., 203, 322–324.

18 Phillip H. Stump, *The Reforms of the Council of Constance (1414–1418)*, Leiden-New York 1993 (*Studies in the History of Christian Thought* 53), pp. 67–72, 373–375, 406f.

in William Lyndwood's „Provinciale“ (completed in 1434).¹⁹ This canonistic compendium, glossing the provincial legislation issued by the archbishops of Canterbury for the southern portion of the English church, often reaches far beyond canon law to include comment on other significant aspects of the late medieval church. With indulgences the keyword sparks off a commentary replete with canonistic citations, but also using the Bible, Augustine, Gregory the Great, and recent authors including Petrus de Ancharano.²⁰ Luther would perhaps have condemned the reliance on canon law, but Lyndwood's argument indicates just how much theology and canon law overlapped by this date.

Lyndwood defends indulgences, but he first puts the case against them. Indulgences can be granted to the impenitent, or to the penitent. The impenitent retain God's odium, and therefore their guilt, so clearly cannot receive the benefit of remission of sins. As for the penitent, canonically they cannot receive remission without preceding satisfaction; and God will not reduce the shame of guilt without the beauty of justice. Here Lyndwood cites Augustine to the effect that while it is merciful to remit sins, the just judge should be merciful in a just way. As God is the supreme ecclesiastical hierarch, only he truly binds or looses sin's penal obligation by absolving the penitent from guilt in response to heartfelt contrition. Moreover, as satisfaction is part of penance, no-one can be called penitent without it, so whoever does not give satisfaction while able to do so is not absolved. Beyond this, indulgences lack valid foundation: there are two routes to remove sin, through baptism and penance; but there is no biblical or patristic foundation for indulgences, which indeed counter-act the power to bind and loose, working to the destruction of the church rather than its edification by allowing crimes to go unpunished. If anything, indeed, indulgences encourage sinning by their easy pardons. On this basis, Lyndwood can conclude that „indulgences are against divine law, and contrary to the holy canons and laws“.²¹

However, he then offers the positive arguments, opening with a simple appeal to the written authority of theologians and canonists in general, and citing Augustine's assertion that whatever a priest remits, God remits. Lyndwood argues for the power of the keys; but his trump card is the accumulated merits of the mystical body of Christ which is the church. Responding more directly to the contrary arguments, Lyndwood accepts that the impenitent do not benefit from indulgences; but he then extends the range of potential beneficiaries to all who feel penitent or intend to

19 For its date, John H. Baker, *Monuments of Endlesse Labours. English Canonists and Their Work, 1300–1900*, London-Rio Grande 1998, pp. 46f.

20 William Lyndwood, *Provinciale ... cui adjunctur constitutiones legatinae D. Othonis et D. Othobonii, cardinalium ... cum profundissimis annotationibus Iohannis de Athona*, Oxford 1679, pp. 231f. Lyndwood is briefly considered in Paulus, *Geschichte des Ablasses* (see note 4), vol. 3, p. 85.

21 Lyndwood, *Provinciale* (see note 20), p. 231: „Ex his omnibus concludendum videtur, quòd huiusmodi Indulgentiæ sint contra Jura Divina, & contra sacros Canones atque Leges.“

correct their behaviour, arguing that contrition is sufficient for the indulgence to take effect. It indicates a willing subjection to justice, and that allows the exercise of mercy. It can also substitute for a demand for precedent satisfaction, as does extension of the merits of the saints to the terrestrial church. Contrition leads to justice, mercy being exercised through indulgence. It is equivalent to satisfaction, while the redistributed merits of the saints provide the actual satisfaction for the sins. To the assertion that indulgences are destructive, Lyndwood responds that by encouraging contrition they counteract the disposition to sin (invoking the notion of *gratia gratum faciens* – a grace which makes the individual acceptable to God in the process of justification). However, there were conditions: indulgences should incite good works, not their neglect; to retain a depraved heart and neglect good works on the basis of the indulgence was unacceptable. Perhaps most importantly, indulgences did not provide an excuse for neglecting the obligations of penance and the requirement of terrestrial satisfaction for sin in this life. „Therefore the enjoined penance should not be contemned, nor the satisfaction, on the basis of the acquisition of indulgences.“²²

This concise summary of the arguments about indulgences clearly shows that the late medieval church appreciated both the challenge presented by indulgences, and the need to answer it. It is noteworthy that Lyndwood deals only with theory, not practice: unlike Luther, he did not engage with the grubbiness of the indulgence trade.

Nor, unlike Luther, did Lyndwood engage in anything beyond a rather cursory way with the problem of indulgences being available for the dead. This could perhaps be excused, because when he was writing technically indulgences were not actually granted to the dead (although it was suggested that they might be earned by the living on their behalf, or even transferred to them).²³ A pervasive confusion in Luther's treatment in his „Explanations“ seems to be his lack of clarity about whether he is dealing with indulgences purchased in anticipation of purgatory, or those bought for souls already there. He seems, often, to focus on the latter; but such purchases were formally authorised only in 1476, and needed a different doctrinal validation. Gained *per modum suffragii*, they worked differently from those acquired during life for personal application after death; and were inherently more problematic, both doctrinally and in their practical implementation in purgatory.²⁴ There had

²² Ibid., p. 232: „Non ergo contemni debet Pœnitentia injuncta, vel Satisfactio propter Indulgentiæ susceptionem.“

²³ See below, note 26.

²⁴ Robert W. Shaffern, Learned Discussion of Indulgences for the Dead in the Middle Ages, in: Church History 61 (1992), pp. 367–381, here pp. 380f.; Paulus, Geschichte des Ablasses (see note 4), vol. 3, pp. 322–343. Perhaps surprisingly, Luther took a positive view of their implementation; Bagchi, Luther's Ninety-Five Theses (see note 6), pp. 339f.

been debates about indulgences for the dead in previous centuries, with Aquinas considering them acceptable in certain contexts, and his comments influenced later commentators.²⁵ The sense of indulgences as property, part of their general commodification, is also evident by 1320, with a well-known story recording a friar's transfer of the benefit of his own acquired indulgences to a ghost to ease that troubled soul through purgatory.²⁶ However, the formal extension of indulgences to the dead in 1476 posed a new problem, recognisable as another tipping point with unanticipated implications, a doctrinal accident perhaps waiting to happen.

English evidence suggests that the formal extension of indulgences to the dead brought a change in testamentary practices, although interpretation is not clear-cut.²⁷ Testators could now leave money to buy indulgences for themselves after death from travelling distributors, or to purchase masses at altars of *scala coeli* to ensure swift transit through purgatory. They assumed they would go to purgatory, and would be able to escape it by their bequests. Another sign of the potential of 1476 may be discernible in print, in the production of indulgence forms for purchase precisely to benefit the souls of the named dead, *per modum suffragii* and in return for donations. How widespread such printing became does not seem to have received much academic examination;²⁸ but there certainly was some. In the aftermath of the Aragonese conquest of Navarre in 1512, perhaps seeking to remedy the damage their house had suffered at that time, the Mercedarians of Pamplona printed relevant letters; it is possible that Compostela also produced similar forms for the dead.²⁹ However, it is also possible – perhaps likely – that many institutions saw no need to adapt their indulgence letters to accommodate the shift explicitly, yet sold them on that basis. That, indeed, seems to be a central element in Luther's complaints, and the notorious verse, „As soon as a coin in the coffer rings the soul from purgatory springs“, which

25 The debate surveyed in Shaffer n, *Learned Discussion* (see note 24), pp. 367–381 (Aquinas at pp. 371–374), largely repeated in *id.*, *The Penitents' Treasury* (see note 4), pp. 159–171 (Aquinas at pp. 164–166). Lyndwood draws on him, Lyndwood, *Provinciale* (see note 20), p. 337, ad v. *Habent subijci*.

26 Jean Gobi, *Dialogue avec un fantôme*, ed. by Marie-Anne Polo de Beaulieu, Paris 1994, p. 104. For similar transfers, see *Le Speculum laicorum. Édition d'une collection d'exempla composée en Angleterre à la fin du XIII^e siècle*, ed. by Jean-Théobald Welter, Paris 1914, nos. 326f.; Mario Sensi, *Il perdono di Assisi*, Assisi 2002, pp. 211f., 214, 219, 300, 326f. Lyndwood, following Aquinas, denied that such transfers were possible, Lyndwood, *Provinciale* (see note 20), p. 337, ad v. *Habent subijci*.

27 Swanson, *Indulgences* (see note 4), pp. 408–412.

28 At least, as far as I am aware.

29 The Mercedarian document is a form letter, much like a printed confessional letter, with a blank space left for the insertion of the name of the deceased. The copy I have seen is damaged, bound into a copy of Gabriel Biel, *Canonis misse expositio*, Lyon 1510: Auckland (New Zealand), Auckland Public Libraries, Sir George Grey Special Collections, 1510 BIEL (I am grateful to Prof. Alexandra Barratt for informing me of this document, and providing copies). For Compostela, cf. Swanson, *Indulgences* (see note 4), p. 97 note 99, but the references do not confirm that print was involved.

had circulated since the 1480s, only makes sense if applied to purchases for the dead rather than the living. Such purchase would significantly expand the market, and the scope for abuse.³⁰

For historians, the challenge posed by indulgences in the late medieval church – partly to see where Luther fits in, but essentially to see where indulgences fit in – is mainly one of understanding the basic practice and appreciating popular comprehension. Thanks to Nikolaus Paulus, the main theological discussions are charted (but the canonists may merit more attention);³¹ yet a gap remains in tracing the doctrine's transmission to the wider public, and in assessing the scope for misunderstanding in its reception. Here a tension between the contemporary concern to encourage penance which is inherent in many sermons clashes with its potential short-circuiting by abuse of indulgences. Pastoral priorities may explain why few sermons seem to advocate indulgences (even if attendance at preaching was encouraged by offering an indulgence to the audience); but at the same time few rail against them and their abuses.³² Actual indulgence 'preaching' was probably left to the distributors; but normal practice – as opposed to the criticism of its alleged abuses – is rarely recorded. For there not to have been abuses would be beyond belief; but to assume that all distributors merited Luther's castigations is to go too far. After all, that some modern charities misrepresent themselves does not mean that all do; nor does the mis-selling of some forms of insurance and inappropriate small print make all insurance schemes fraudulent. The challenge when considering indulgence distribution is to assess both sides of the case, to strike a balance (and perhaps resolve an imbalance) between the positive and negative evidence and assessments.

Overall, this requires a much broader history of practice than is currently available. The Reformation's assault on indulgences has seemingly made earlier practice something of a no-go area, closing the book. That may be due to the confessionalisation of religious history after the Reformation: for Protestants Luther's complaints were self-evidently and incontestably true, with the retreat on indulgence distribution at Trent an acknowledgement of that truth. For Catholics Trent's decree demonstrated that there was no smoke without fire, and that medieval indulgences were somehow shameful and best not discussed. Until the explosion of local historical investiga-

30 The verse provides the obvious basis for Luther's 27th thesis „Hominem predicant, qui statim, ut iactus nummus in cistam tinnierit, evolare dicunt animam“; WA 1, p. 584, with his commentary pp. 584f. For the verse's circulation at Paris in 1482, Bagchi, *Luther's Ninety-Five Theses* (see note 6), pp. 346f.

31 Theologians are surveyed in Paulus, *Geschichte des Ablasses* (see note 4), vol. 1, pp. 188–231, 248–282; vol. 3, pp. 1–79; canonists *ibid.*, vol. 1, pp. 231–247, 283–291; vol. 3, pp. 80–99.

32 Thayer, *Penitence, Preaching* (see note 5), pp. 75–79; Swanson, *Indulgences* (see note 4), pp. 73f., 230–232.

tion in the twentieth century, and the systematic ransacking of archives, maybe the practices could not be discussed anyway, because they remained unknown.

This brief sketch of course exaggerates. There was always antiquarian interest; but historical interest is different. If medieval church history was seen from a top-down perspective, and primarily as administrative and clerical history, then indulgences might easily slip through the cracks. However, if medieval church history is addressed from the perspective of worshipping catholics – who include the clergy, although obviously greatly outnumbered by laity – such bottom-up history asks different questions, which must be formulated before they can be dealt with. With indulgences, those questions are perhaps still being formulated, with scholars still unsure what they should be if not precisely defined studies, narrowly delineated by theme, time, or space. Even if that uncertainty does exist, the aspiration for a fuller history remains valid.

Perhaps the most striking feature of indulgences, although a conclusion here based primarily on English practices, is how completely their availability and distribution integrated them into the normality of religious life.³³ The picture is of course murky in some areas, especially with little overt lay comment on the practices and desire for indulgences; yet it seems clear that both clergy and laity considered them as part of the ordinary routine of catholic practice. That makes the formal silence of the pulpits – except when given over to the distributors – more striking. The contrasts and contradictions which emerge from the evidence of practice are worrisome, suggesting that it became increasingly frenetic and uncontrolled over time – even uncontrollable. The widespread availability of devotional pardons offering thousands of years of indulgence with spurious authorisation might give cause for concern; but there is little sign that it perturbed the populace, and every indication that they were becoming increasingly popular.³⁴ The explosion in plenary indulgences giving remission *a pena et culpa* seems to undercut the authority of the parish clergy and the mainstream penitential system; but there is no hard evidence that it actually did. The frozen system which restricted episcopal indulgences to a maximum of 40 days, while the popes routinely issued plenaries, seems bizarre; but less bizarre than the fact that people carried on collecting the forty-day pardons, and asked bishops to grant them. The routine machinery for widespread distribution and fund-raising,

³³ Here, as elsewhere in this paper, comment is highly dependent on Swanson, *Indulgences* (see note 4), which substantiates the briefly-made point at much greater length. There is no reason to suppose that English evidence is misleading, although differing regional nuances elsewhere across Catholic Europe would change details and some of the balances within the assessments for other areas.

³⁴ Work in progress by Kathryn M. Rudy promises to demonstrate this increasing popularity by close analysis of devotional material produced in the Netherlands. As a taster, see Kathryn M. Rudy, *Images, Rubrics, and Indulgences on the Eve of the Reformation*, in: Celeste Brusati/Karl Enenkel/Walter Melion (Eds.), *The Authority of the Word. Reflecting on Image and Text in Northern Europe, 1400–1700*, Leiden 2012, pp. 443–479.

the networks and hierarchies of collectors and subsidiary agents, constituted impressive business operations even if the model sometimes suggests a form of pyramid selling.³⁵ Such arrangements are more prominent in the sources (and in the criticism) than the annual payments of 4 pence (d.) each time, noted in the accounts of All Souls College, Oxford, which were made to a crier to proclaim the indulgences offered in the college chapel on All Souls day and its feast of relics. That proclamation, with others like it, is as much part of the history – and as important within it – as the questionable behaviour of some sellers.³⁶

Nothing suggests that All Souls sought to promote its indulgences beyond Oxford, or that it consciously sought to make money out of them.³⁷ In contrast, the confraternities linked with religious orders and some major hospitals had offered indulgences (as remissions of enjoined penance) across all of Catholic Europe since the thirteenth century.³⁸ This adds one more to the list of historical challenges. The history of indulgences has to be traced across time and space; but changes in relation to both. A general timeline may be easier to trace than impact over space because – arguably – there was no single and monolithic Europe-wide history of indulgences,

35 For arrangements in England, Swanson, *Indulgences* (see note 4), esp. pp. 129–159, 199–219.

36 The payments appear repeatedly in Oxford, All Souls College Archives, *Computus and expense rolls*. The main indulgence, granted by Pope Eugenius IV in 1439, offered seven years and seven Lents of pardon, both on the feast of relics (the Sunday after 7 July, the Translation of St Thomas Becket) and All Souls Day. *Calendar of Entries in the Papal Registers Relating To Great Britain and Ireland, Papal Letters*, vol. 13, part 1: 1471–1484, ed. by Jessie A. Twemlow, London 1955, p. XV. There was at least one additional episcopal pardon, of 40 days granted by Archbishop Stafford of Canterbury in 1444: *Catalogue of the Archives in the Muniment Room of All Souls' College*, ed. by Charles Trice Martin, London 1877, p. 289. Similar payments to the civic bellman of York to announce indulgences offered at one of the city's hospitals to mark the feasts of St Thomas of Canterbury are scattered intermittently through the surviving accounts of the city's Corpus Christi Guild, York, City Archives, C99:7, C99:8 m.3, C100:3, C100:6, C101:1–3, C102:1–2, C103:1 m.3.

37 No specific receipts are recorded in the extant College accounts, but the papal indulgence was to be awarded to visitors who gave alms for the maintenance of the College chapel. Some of these donations may be hidden within the overall figure for oblations received in the chapel, as recorded in the accounts (see preceding note), but these were generally insignificant.

38 For their thirteenth-century privileges, Michael Tangl, *Die päpstlichen Kanzleiordnungen von 1200–1500*, Innsbruck 1894, pp. 264–266 (Hospitallers; also the model formula for several others), p. 272 (Templars), pp. 281, 301 (Altopascio), pp. 280–283, 301 (Santo Spirito), pp. 299f. (Order of St Lazarus), pp. 301f. (St Anthony of Vienne), p. 303 (Bethlehemites). For the Orders and indulgences, see Paulus, *Geschichte des Ablasses* (see note 4), vol. 3, pp. 189–230, and Andreas Rehberg, *Una categoria di ordini religiosi poco studiata. Gli ordini ospedalieri. Prime osservazioni e piste di ricerca sul tema „centro e periferia“*, in: Anna Esposito / Andreas Rehberg (Eds.), *Gli ordini ospedalieri tra centro e periferia*. Giornata di studio, Roma, Istituto Storico Germanico, 16 giugno 2005, Roma 2007 (Ricerche dell'Istituto Storico Germanico di Roma 3), pp. 15–70, here pp. 57–63. An exhaustive case study of one Order and its exploitation of indulgences is provided in Axel Ehlers, *Die Ablasspraxis des Deutschen Ordens im Mittelalter*, Marburg 2007 (Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens 64).

except at a very general level. Luther was responding to the pattern within Germany, but with his own agenda which makes him something of an unreliable witness. National and international histories homogenise to integrate fragments into a bigger picture, whether histories of ideas or of practices; but may emphasise and prioritise the local evolutions without locating them sufficiently against the international background and wider developments.³⁹ Paulus catalogues what thinkers wrote, recording a succession of theorists and writers (a succession constrained by its own inherent limitations). However, he does not assess readerships, regionalised influence, or how readers reconciled the conflicting opinions if they confronted them. That thinkers had ideas certainly matters; but whether their ideas actually mattered in terms of their wider influence within the church still has to be tested. The pre-Reformation dislocation between academic and theological understandings of indulgences on one side and what can only be called popular responses to them on the other was significant, but rarely formally acknowledged – perhaps because the practice was the reality which was to be encouraged, without thinking too much about the theory.

The regionalism in indulgence practices also needs to be tested; it is potentially significant. How it can and should be most profitably addressed and structured is, though, still uncertain, with no obviously satisfactory way of defining appropriate regions. Distribution and transmission (including translation) of texts and devotional practices would have to be integrated as well. All of this requires much more local analysis and comparison, going below the major distributors and higher hierarchical levels which provide the most obvious (but sometimes neglected) sources to aid assessment ... if it can be done. This also requires a multi-disciplinary approach, because the sources for the history of indulgences smash and transcend all sub-disciplinary boundaries. While most work concentrates on manuscript texts in one form or another, the reconstruction of what might be called the material culture of indulgences, their presence in non-manuscript media and immanence in textless imagery intended to stimulate a prayerful response which brought indulgence, is still in many respects in its infancy.⁴⁰

³⁹ See p. 16.

⁴⁰ There is a long-standing antiquarian tradition of interest in inscriptions on funerary monuments and memorials, with recent work going in more scholarly (often art-historical) directions. See, e. g., William E. A. Axon, Manchester and Macclesfield Pardon Brasses, in: *Transactions of the Lancashire and Cheshire Antiquarian Society* 10 (1892), pp. 99–110; George Marshall, The Church of Edvin Ralph and Some Notes on Pardon Monuments, in: *Transactions of the Woolhope Naturalists' Field Club* 1924–1926 (1928), pp. 40–55; Christine Magin, *Ablässinschriften des späten Mittelalters*, in: Berndt Hamm/Volker Leppin/Gury Schneider-Ludorff (Eds.), *Media salutis. Gnadens- und Heilsmedien in der abendländischen Religiosität des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, Tübingen 2011 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 58), pp. 101–120; Douglas Brine, *Image, Text and Prayer. The Indulged Memorial Tablet of Jean de Libourc (d. 1470), Canon of Saint-Omer*, in: *Church Monuments* 23 (2008), pp. 45–61; Walter S. Gibson, *Prayers and Promises: the Interactive Indulgence Print in the*

This leads on to a further consideration, and a further major challenge: that a fully comparative assessment of local responses, perhaps most of all of responses to the devotional pardons, needs to be based on a preliminary awareness of the overall international availability of different types and categories of indulgences, and their distribution across Europe. Purely regional surveys which fail to integrate that internationalism – and so cannot assess the regional participation in the fuller amalgam of international practices and traditions – omit a significant element in the basic assessment.⁴¹

And then, finally, there is Luther. His challenge to indulgences challenges historians and their appreciation of indulgences in pre-Reformation Catholicism, although many of his criticisms had been made earlier by others. By directing his ire at sellers, he has created the popular perception that medieval indulgences were all about money, ignoring the massive pardons offered for purely devotional activities, and obscuring the basic role of *caritas* in the process.⁴² Using his attack on indulgences to attack only papal indulgences, Luther in his „Explanations“ ignores the continuing role and appeal of episcopal pardons in very local contexts. By stressing the sellers, he distracts attention from the popularity of indulgences gained by other voluntary donations, notably small and definitely charitable gifts to relieve individuals or contribute to social projects like maintenance of roads and bridges. Perhaps, by putting the implementation of pardons in purgatory before the fact that most were acquired on earth in anticipation of the afterlife (unless bought specifically for the dead), he also puts the cart before the horse. It would be futile, and wrong, to claim that everyone who secured pardons between 1100 and 1517 did so for altruistic and unselfish reasons – after all, their own souls were at stake. It would be equally wrong to assert that all pardons were cynically acquired in a conscious attempt to cheat God of the

Later Middle Ages, in: Sarah Blick/Laura D. Gelfand (Eds.), *Push Me, Pull You. Imaginative, Emotional, Physical, and Spatial Interaction in Late Medieval and Renaissance Art*, 2 vols., Leiden-Boston 2011 (Studies in Medieval and Reformation Traditions 156), vol. 1, pp. 277–324; Amy M. Morris, *Art and Advertising. Late Medieval Altarpieces in Germany*, in: *ibid.*, vol. 1, pp. 325–345. Particularly important here are objects associated with some of the main iconography of devotional indulgences, such as the Mass of St Gregory (for which see the database, URL: <http://gregorsmesse.uni-muenster.de>; 26. 1. 2017). The challenges of determining the significance of indulgences textually but not physically linked to objects whose veneration might procure them is evident in the uncertainty over responses to those associated with the „Well of Moses“ sculpture at the Carthusian monastery at Champmol, Susie Nash, Claus Sluter’s „Well of Moses“ for the Chartreuse de Champmol Reconsidered. Part III, in: *Burlington Magazine* 150 (2008), pp. 724–741, here pp. 724, 726f.; Sherry C. M. Lindquist, *Visual Meaning and Audience at the Chartreuse de Champmol. A Reply to Susie Nash’s Reconsideration of Claus Sluter’s „Well of Moses“*, in: *Different Visions. A Journal of New Perspectives on Medieval Art* 3 (Sept. 2011) (URL: <http://www.differentvisions.org/issue3/Lindquist.pdf>; 26. 1. 2017), pp. 1–32, here pp. 15–17.

⁴¹ A criticism which could perhaps be levied against Swanson, *Indulgences* (see note 4), and its treatment of devotional pardons in ch. 6.

⁴² Swanson, *Indulgences* (see note 4), p. 350.

satisfaction due for sin, and with the sellers fully aware that they were false and fraudulent. Luther hedges his bets by insisting that he merely expresses an opinion; but he certainly rises to the challenges which indulgences posed to himself and his contemporaries within the late medieval church, and which they had continually posed since their emergence as a definite strand in Catholic doctrine and practice in the twelfth century. Whether he addresses that challenge correctly is not a subject for consideration here.

Kurt Kardinal Koch

Einführung in die Ablasstheologie

Der Ablass scheint im kirchlichen Leben und in der theologischen Reflexion auf den ersten Blick eher ein sekundäres oder gar ein Thema am Rand darzustellen. Wenn man sich freilich näher mit ihm befasst, wird bald deutlich, dass es sich um eine sehr komplexe Thematik handelt, die viele Grundüberzeugungen des christlichen Glaubens voraussetzt, ohne die man den Ablass nicht verstehen kann. Von daher kann es nicht erstaunen, dass der Ablass ein schwieriges Thema in den ökumenischen Dialogen darstellt, zumal er nur in der lateinischen Tradition des Christentums bekannt ist und beispielsweise auch in den Orthodoxen Kirchen nicht entwickelt worden ist, und zumal der Streit um den Ablass zum Anlass der Reformation und schließlich der Kirchenspaltung in der westlichen Christenheit im 16. Jahrhundert geworden ist. Der Ablass als spezifische und nur in der Katholischen Kirche bekannte Form der pastoralen Hilfe für den umkehrwilligen Sünder stellt heute aber auch für nicht wenige Katholiken im Hinblick auf ihr Verständnis und ihre Praxis des Glaubens eher ein Problem als ein willkommenes pastorales Angebot bei der Erfahrung von Sünde und Schuld und den damit verbundenen Sündenstrafen dar.

1 Zweifacher Anlass für die Beschäftigung mit dem Ablass

Die theologische Auseinandersetzung mit der Thematik des Ablasses hat in der heutigen kirchlichen und ökumenischen Situation einen doppelten unmittelbaren Anlass. Zunächst orientiert sich das im Jahre 2017 bevorstehende Gedenken an den Beginn der Reformation vor fünfhundert Jahren an derjenigen Martin Luthers und am Anschlag seiner Thesen über den Ablass an die Tür der Schlosskirche in Wittenberg am Fest Allerheiligen 1517. Heute gehen zwar nicht wenige Historiker davon aus, dass der Thesenanschlag Martin Luthers in der bisher überlieferten Weise gar nicht stattgefunden hat, dass er seine 95 Thesen mit der Überschrift „Disputation zur Klärung der Kraft der Ablässe“ vielmehr als Anhang zu einem Brief an Erzbischof Albrecht von Mainz gesandt und folglich die Abfassung seiner Thesen als Einladung zu einer Disputation verstanden hat, mit der er das Ziel verfolgte, „dem Glaubwürdigkeitsverlust der von ihm geliebten Kirche zu begegnen“ und die katholische Kirche zu retten.¹

¹ Thomas Kaufmann, Reformation und Reform – Luthers 95 Thesen in ihrem historischen Zusammenhang, in: Peter Klavogt/Burkhard Neumann (Hg.), Reform oder Reformation? Kirchen in der Pflicht, Leipzig-Paderborn 2014, S. 23–41, hier S. 26. Vgl. ders., Der Anfang der Reformation, Tübingen 2012.

Dass Luther mit seinen Thesen eine akademische Disputation und keineswegs ein öffentliches Ereignis auf den Weg bringen wollte, lässt sich auch an der Tatsache ablesen, dass er befürchtet hatte, seine Thesen könnten leicht missverstanden werden, würden sie von einem größeren Publikum gelesen, und dass er von der Reaktion auf seine Thesen, die sich in Deutschland schnell verbreitet hatten, überrascht war. Als er ein Jahr später deshalb seinen „Sermo von Ablass und Gnade“ in deutscher Sprache veröffentlichte, hub er erneut hervor, er verstehe seine Aussagen über den Ablass als „Thesen“, die für eine Disputation bestimmt seien. Luthers Urteil über Lehre und Praxis des Ablasses ist freilich unmissverständlich hart gewesen, denn er war überzeugt, dass der Ablass für die christliche Frömmigkeit schädlich sei. Er hat deshalb nicht nur die Fragen gestellt, ob der Ablass die Büßenden von den Strafen, die Gott ihnen auferlegt habe, befreien könne, und ob man das Geld, das für den Ablass bestimmt ist, nicht besser den Armen geben solle; er hat vielmehr auch das Wesen des Kirchenschatzes, aus dem der Papst Ablässe anbietet, in Frage gestellt.²

Wie der sogenannte Thesenanschlag Luthers in historischer Sicht auch immer interpretiert werden mag, es bleibt die Tatsache bestehen, dass der Ablass in der Geschichte durch schwerwiegende Missbräuche belastet wurde, die maßgeblich zum Ausbruch der Reformation und anschließend zur Kirchenspaltung geführt haben, und dass er insofern ein schwieriges Kapitel der Kirchengeschichte repräsentiert. Da die Auseinandersetzungen um den Ablass damals zum Kirchenbann über Luther geführt haben, sind sie für wohl die meisten evangelischen Christen zu einem „noch immer nachwirkenden Ursprungstrauma“ geworden,³ mit dem die Überzeugung verbunden ist, der Ablass sei eine Praxis, die dem christlichen Glauben widerspreche und im strikten Gegensatz zu der von der Reformation wiederentdeckten Rechtfertigungslehre stehe. Solche Irritationen werden auf evangelischer Seite immer wieder geweckt, wenn in der Katholischen Kirche an die Lehre und Praxis des Ablasses erinnert wird, wie dies beispielsweise bei der Ankündigung von Heiligen Jahren der Fall ist.

Damit wird die zweite unmittelbare Aktualität der Behandlung des Ablassthemas sichtbar. In seiner Verkündigungsbulle des außerordentlichen Jubiläums der Barmherzigkeit *Misericordiae vultus* kommt Papst Franziskus selbstverständlich auch auf den Ablass zu sprechen, weil ein Heiliges Jahr es mit sich bringt, dass auch auf den Ablass Bezug genommen wird. Dabei interpretiert Papst Franziskus den Ablass

² Vgl. die konzise Zusammenfassung in: Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017. Bericht der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit, Leipzig-Paderborn 2013, Nr. 40–42.

³ Walter Kasper, Paulusjahr und Ablass – Hindernis oder Hilfe für die Einheit der Christen?, in: ders., Einheit in Jesus Christus, Freiburg i. Br. 2013 (Schriften zur Ökumene 2 = Gesammelte Schriften 15), S. 514–519, hier S. 515.

mit wenigen, aber klaren Worten: „Im Sakrament der Versöhnung vergibt Gott die Sünden, die damit wirklich ausgelöscht sind. Und trotzdem bleiben die negativen Spuren, die diese in unserem Verhalten und in unserem Denken hinterlassen haben. Die Barmherzigkeit Gottes ist aber auch stärker als diese.“⁴ Die Barmherzigkeit wird deshalb zum „Ablass, den der Vater durch die Kirche, die Braut Christi, dem Sünder, dem vergeben wurde, schenkt“; und deshalb bedeutet, den Ablass des Heiligen Jahres zu leben, „sich der Barmherzigkeit des Vaters anzuvertrauen in der Gewissheit, dass seine Vergebung sich auf das gesamte Leben der Gläubigen auswirkt“.⁵

2 Dimensionen heutiger Ablasstheologie

In diesen Worten wird nicht nur deutlich, dass der von Papst Franziskus interpretierte und empfohlene Ablass nicht mehr der Ablass des 16. Jahrhunderts ist. Es wird vielmehr auch sichtbar, worin die heutige Sicht des Ablasses im Kern besteht. Denn in den wenigen Aussagen des Papstes sind die wesentlichen Dimensionen eines heutigen Verständnisses des Ablasses enthalten, das durch die historischen und theologischen Arbeiten vor allem von Bernhard Poschmann und Karl Rahner vorbereitet worden ist und seinen deutlichsten Niederschlag in der Apostolischen Konstitution *Indulgentiarum doctrina* gefunden hat, mit der der selige Papst Paul VI. im Jahre 1967 die Lehre vom Ablass theologisch vertieft sowie praktisch erneuert und damit auch das ökumenische Gespräch über diese Lehre auf ein neues Fundament gestellt hat.

2.1 Existenzielle Dimension: Ablass als Form permanenter Buße

Um das heutige lehrmäßige Verständnis des Ablasses zu skizzieren, liegt es nahe, von der von Papst Franziskus ausgesprochenen Glaubensüberzeugung auszugehen, dass sich die Vergebung, die Gott gewährt, auf das „gesamte Leben der Gläubigen“ auswirken soll und auswirkt. Damit ist die existenzielle Dimension des Ablasses angesprochen, der die Überzeugung zugrunde liegt, dass die Vergebung der Schuld durch Gott nicht einfach und nicht allein im Akt der Lossprechung geschieht, sondern eine existenzielle Umwandlung des ganzen Lebens und damit auch eine innere Aufarbeitung der Sündenschuld verlangt und impliziert. Denn wirkliche Vergebung bedeutet gerade nicht, dass dieser existenzielle Prozess nebensächlich oder gar überflüssig

⁴ Papst Franziskus, *Misericordiae vultus*, Città del Vaticano 2015 (Acta Apostolicae Sedis 107), Nr. 22.

⁵ Ebd.

wäre, sondern dass er wirklich angenommen und vollzogen wird. Im Ablass kommt somit der existenzielle Ernst des Bußsakramentes zum Ausdruck, wie dies Kardinal Joseph Ratzinger prägnant formuliert hat: „Der sakramentale Akt musste mit einem Existenzakt verbunden sein, mit einer realen Verarbeitung der Schuld, die man eben Buße nennt.“⁶ Solche tägliche Buße stellt eine persönliche Herausforderung für jeden einzelnen Christen dar, die in der spirituellen Tradition auch mit dem Gedanken des „geistlichen Kampfes“ zum Ausdruck gebracht wird. Der Ablass ist freilich nicht die einzige und exklusive Gestalt der täglichen Buße; diese hat vielmehr vielfältige Gestalten, weshalb der Ablass in das Ganze des christlichen Lebens eingebettet sein muss. Der Ablass ist in diesem Sinne eine, freilich eine besonders hervorgehobene Form der täglichen Buße, die die Kirche für nützlich hält, sie aber dennoch nicht verpflichtend vorschreibt.

Diese existenzielle Dimension des Ablasses als tägliche Buße wird bestätigt durch die geschichtliche Entwicklung von Lehre und Praxis des Ablasses, der, wie Kardinal Gerhard Ludwig Müller gezeigt hat, im Wesentlichen zu verstehen ist als „eine schöpferische Antwort auf eine neuartige Konstellation im Übergangsfeld von der altkirchlichen öffentlichen Rekonziliationsbuße zur sakramentalen Privatbeichte“ in der Zeit zwischen dem sechsten und dem zehnten Jahrhundert.⁷ Bei dieser geschichtlich neuen Form der Buße wurde der sakramentale Vorgang als mit der Reue und dem privaten Sündenbekenntnis vor dem Priester einerseits und mit der sakramentalen Absolution von der Schuld und den ewigen Sündenstrafen, die sich unmittelbar anschließt, andererseits als abgeschlossen betrachtet. Da die kanonischen Bußwerke, die im früheren Verständnis als ursächlich für die Vergebung von Schuld und Strafe vor Gott verstanden wurden, im neuen Verständnis jedoch nach dem sakramentalen Vorgang vollzogen werden und damit vom eigentlichen Bußsakrament losgelöst sind, wurde die Notwendigkeit einer außersakramentalen Initiative des kirchlichen Heiligungsdienstes empfunden und diese mit dem Ablass wahrgenommen. Er kann von daher verstanden werden als ein „pastorales Hilfsangebot der Kirche auf dem persönlichen wie gemeinschaftlichen Weg der Buße, die jedem Christen aufgetragen ist“.⁸

Wird der Ablass in seiner existenziellen Dimension wahrgenommen und damit als tägliche Buße verstanden, kann man mit Recht urteilen, dass er dem theologischen Anliegen Martin Luthers keineswegs widerspricht, sondern ihm nahe kommt, dem es entscheidend auf den engen Lebenszusammenhang zwischen Taufe und Buße

⁶ Joseph Kardinal Ratzinger, Was Ablass bedeutet, in: ders., Bilder der Hoffnung. Wanderungen im Kirchenjahr, Freiburg i. Br. 1997, S. 91–100, hier S. 94.

⁷ Gerhard Ludwig Müller, Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg i. Br. 1995, S. 727.

⁸ Walter Kasper, Zehn Ablass-Thesen, in: ders., Einheit in Jesus Christus (wie Anm. 3), S. 511–513, hier 513.

angekommen ist. Indem er dezidiert von der Einmaligkeit des Taufgeschehens als der Begründung des neuen Lebens des Christen ausgegangen ist und damit die Erfahrung von der Notwendigkeit der erneuerten Buße auch nach der Taufe verbunden hat, hat er auch die Verpflichtung zur stets neuen Aneignung dessen eingeschärft, was in der Taufe von Gott her ein für alle Mal geschehen ist. Daher hat Luther in seinem „Großen Katechismus“ emphatisch hervorgehoben, „Kraft und Werk der Taufe“ sei nichts anderes „denn die Tötung des alten Adam, darnach die Auferstehung des neuen Menschen, welche beide unser Leben lang in uns gehen sollen, also dass ein christlich Leben nichts anderes ist denn eine tägliche Taufe, einmal angefangen und immer darin gegangen“.⁹ In der täglichen Buße hat Luther deshalb die entscheidende Wirkung der Taufe gesehen: „Darumb wenn du in der Buße lebst, so gehst du in der Taufe, welch solchs neues Leben nicht allein deutet, sondern auch wirkt, anhebt und treibt; denn darin wird gegeben Gnade, Geist und Kraft, den alten Menschen zu unterdrücken, daß der neue erfürkomme und stark werde.“¹⁰ Luthers Tauflehre, die Paul Althaus mit Recht als „Rechtfertigungslehre in konkreter Gestalt“ beurteilt hat,¹¹ bietet von daher ohne Zweifel einen wichtigen Anknüpfungspunkt für eine neue ökumenische Verständigung über Lehre und Praxis des Ablasses.

2.2 Spirituelle Dimension: Aufarbeitung der Sündenstrafen

Von der Überzeugung der Notwendigkeit der täglichen Buße her erschließt sich das eigentliche Verständnis des Ablasses, den Papst Paul VI. in seiner Apostolischen Konstitution *Indulgentiarum doctrina* als „Erlass einer zeitlichen Strafe vor Gott für Sünden, die hinsichtlich der Schuld bereits getilgt sind“,¹² interpretiert hat. Der Ablass als eine spezifische Form der täglichen Buße kann folglich nur verstanden werden auf der Grundlage des Unterschieds von Sündenschuld und Sündenstrafen; und diese Unterscheidung ist von grundlegender Bedeutung und notwendig, um fatale Missverständnisse des Ablasses auszuschließen. Denn es geht beim Ablass gerade nicht um Sündenvergebung; der Ablass setzt vielmehr die Sündenvergebung, also die persönliche Umkehr und den Empfang des Sakraments der Buße sowie der Eucharistie, voraus. Die Sündenschuld und die ewigen Sündenstrafen im Sinne der Folgen der sündigen Tat, deren schwerwiegendste im Abbruch der Gemeinschaft mit Gott besteht, können nur von Gott vergeben werden und sind ein für alle Mal in

⁹ Martin Luther, Der große Katechismus, in: Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche, Göttingen 1976, S. 543–733, hier S. 704.

¹⁰ Ebd., S. 706.

¹¹ Paul Althaus, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh 1962, S. 305.

¹² Papst Paul VI., *Indulgentiarum doctrina*. Normen, Nr. 1, Città del Vaticano 1967 (Acta Apostolicae Sedis 59).

der Rechtfertigung des Menschen durch Gott und in der Taufe vergeben worden. Davon zu unterscheiden sind die zeitlichen Sündenstrafen, die in der täglichen Buße aufgearbeitet werden müssen. Diese sind freilich nicht zu verstehen als von Gott äußerlich auferlegte und willkürlich diktierte Strafen für die Sünde, sondern vielmehr als zeitliche Auswirkungen und Folgelasten der Sünde selbst.

Den Unterschied zwischen Sündenschuld und Sündenstrafen hat Papst Franziskus in seiner Verkündigungsbulle des außerordentlichen Jubiläums der Barmherzigkeit feinfühlig mit den Worten zum Ausdruck gebracht: „Im Sakrament der Veröhnung vergibt Gott die Sünden, die damit wirklich ausgelöscht sind. Und trotzdem bleiben die negativen Spuren, die diese in unserem Verhalten und in unserem Denken hinterlassen haben.“

Mit dem Ausdruck von den „negativen Spuren“ wird die Erfahrung versprachlicht, dass auch der gerechtfertigte Christ unter den Bedingungen der alten Welt lebt, die von den Folgelasten und den Strukturen der Sünde stigmatisiert ist und die jeder Christ auch in seinem eigenen Leben erfährt, nämlich als „innere Folge der Schuld, die den Menschen in ein leidvolles Missverhältnis zu sich selbst, zu seiner personalen Mitwelt und sachhaften Umwelt bringt“.¹³ Solche existenziellen und sozialen Folgen der Sünde sind durch das Geschehen der Rechtfertigung nicht einfach beseitigt. Die Sünde wirkt vielmehr auch im Gerechtfertigten nach, richtet ihren Schaden an und hinterlässt ihre „negativen Spuren“, die in der Kraft und Gnade des im Rechtfertigungsgeschehen geschenkten neuen Seins in der täglichen Buße aufgearbeitet werden müssen.

Die Werke der Buße, die als Wege des geistlichen Kampfes beim Ablass verrichtet werden, sind vor allem Almosen, Fasten und Gebet, also jene Trias der guten Werke, die bereits in der Heiligen Schrift begründet ist. In früheren Jahrhunderten hat als eine der Hauptformen des Vollzugs des Ablasses auch eine Wallfahrt nach Santiago, Rom oder Jerusalem gegolten, und zwar in der Überzeugung, dass die Gefährlichkeit und Beschwerlichkeit einer Wallfahrt vor allem nach Jerusalem auch zu einer inneren Wallfahrt der Umkehr werden kann. Von dieser Tradition legt ein beredtes Zeugnis auch der heilige Franz von Assisi ab, der an Papst Honorius die Bitte herangetragen hat, er möge allen, die das Kirchlein Portiunkula besuchen und dort ihre Sünden beichten und bereuen, den vollen Nachlass von Schuld und Strafe für ihr ganzes bisheriges Leben gewähren. Dabei standen dem heiligen Franz, der eine besondere Vorliebe für die Armen hegte, die einfachen und beladenen Menschen vor Augen, denen die Mittel für eine Wallfahrt nach Jerusalem fehlten, die mit der Wallfahrt nach Portiunkula aber ihre Bereitschaft verbanden, nach dem Evangelium zu leben.

Gerade der Portiunkula-Ablass, der daraus entstanden ist und als „Buße der Beladenen, denen ihr Leben selbst schon Buße genug auferlegt“, zu verstehen ist,¹⁴

¹³ Müller, *Katholische Dogmatik* (wie Anm. 7), S. 733.

¹⁴ Ratzinger, *Was Ablass bedeutet* (wie Anm. 6), S. 95.

zeigt deutlich, dass der Christ mit den Werken der Buße die Sündenvergebung nicht verdienen kann, dass er vielmehr berufen ist, sie als Formen der Buße zu vollziehen und die Sündenstrafen in der Hoffnung auf die Gnade Gottes aufzuarbeiten. Papst Franziskus hebt deshalb mit Recht hervor, dass stärker als die negativen Spuren, die die Sünden in uns hinterlassen haben, die Barmherzigkeit Gottes ist, die selbst zum Ablass wird. Der Ablass ist ein Angebot der Barmherzigkeit Gottes und ein Geschenk seiner Gnade, das wir im Glauben empfangen und mit einem Gebet oder einem anderen guten Werk verdanken. Der Ablass wirkt insofern keineswegs automatisch oder gar magisch, sondern setzt Glauben und persönliche Bußgesinnung voraus.

2.3 Communiale Dimension: Ablass in der Gemeinschaft der Heiligen

Von daher erschließt sich eine weitere Dimension des Ablasses, die Papst Franziskus mit den Worten zum Ausdruck bringt, dass die Kirche die Gemeinschaft der Heiligen lebt, dass deren Heiligkeit „unserer Gebrechlichkeit zu Hilfe“ kommt, und dass deshalb die Mutter Kirche „mit ihren Gebeten und ihrem Leben der Schwachheit der einen mit der Heiligkeit der anderen entgegenkommen“ kann.¹⁵ Dahinter steht die Überzeugung, dass als Form der täglichen Buße auch der Ablass zwar eine sehr persönliche Aufgabe eines jeden einzelnen Christen ist, dass aber in dieser großen Verantwortung der einzelne Christ nie alleine steht, sondern immer in der Gemeinschaft der Kirche, der jetzt lebenden wie der bereits vollendeten, lebt, und dass sich diese Realität auch auf den Umgang mit Sünde und Buße auswirkt. Wie wir Menschen die Erfahrung machen, dass das Böse in der Welt nicht in sich selbst ruht, sondern über sich hinausgreift, aus Bösem immer wieder Böses entsteht, Böses immer wieder aus Bösem hervorgeht und negative Spuren hinterlässt, so sind wir Christen ebenso überzeugt, dass auch das Gute nicht in sich ruht, sondern über sich hinausgeht und ausstrahlt und positive Spuren hinterlässt. Weil das Gute in sich selbst *diffusivum sui* ist und sich deshalb mitteilen will, lebt vollends der Christ nicht allein, sondern in jenem Lebensraum der Glaubensgemeinschaft, der durch Jesus Christus eröffnet worden ist, genauer in der Gemeinschaft der Heiligen, in der der einzelne Christ in seinem Bemühen um Buße unterstützt und begleitet wird. Die eigentliche Wahrheit des Ablasses lässt sich somit erst im Licht des Glaubensgeheimnisses der *Communio Sanctorum* verstehen,¹⁶ und zwar als geistliche Hilfe bei der Aufgabe, in der Gemeinschaft der Heiligen die existenziellen und sozialen Rückstände der Sünde aufzuarbeiten. Mit Kardinal Gerhard Ludwig Müller lässt sich deshalb urteilen, dass der Ablass auf das „erhörungsgewisse und so wirksame Fürbittgebet der Kirche für

¹⁵ Franziskus, *Misericordiae vultus* (wie Anm. 4), Nr. 22.

¹⁶ Vgl. Gerhard Ludwig Müller, *Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen. Geschichtlich-systematische Grundlegung der Hagiologie*, Freiburg i. Br. 1986.

den reuigen Sünder“ zurückgeht, „das innerhalb der Heilssolidarität der Kirche immer auch eine ekklesiale Dimension von Sünde, Vergebung, Buße und Metanoia deutlich macht“.¹⁷

Das Geheimnis der *Communio Sanctorum* besteht genauer darin, dass in ihr ein gegenseitiger Austausch der geistlichen Gaben und damit gegenseitige Stellvertretung möglich und wirklich sind, und zwar nicht nur in dem Sinne, dass sich der einzelne Christ in seinem Bemühen um Buße von der Gemeinschaft der Heiligen getragen wissen darf, sondern auch in der umgekehrten Sinnrichtung, dass der einzelne Christ mit dem Ablass auch für andere Menschen vor Gott eintreten kann, und zwar mit der inneren Logik des Glaubens. Wird nämlich der Ablass als ein Geschenk Gottes an den einzelnen Gerechtfertigten verstanden und erfahren, stellt sich sofort der Gedanke ein, dass der Einzelne das ihm Geschenkte nicht für sich behalten kann, sondern es weitergeben muss. In erster Linie richtet sich dieser Gedanke auf jene Menschen, die uns während ihres Lebens nahe gestanden, aber in die Welt Gottes heimgekehrt sind und deren Schicksal uns unmöglich gleichgültig sein kann. Indem der christliche Glaube in der Sorge um die so genannten ‚Armen Seelen‘ ein menschheitliches Uempfinden, das in den vielfältigen Ahnen- und Totenkulten in der Geschichte greifbar ist, wahrgenommen hat, hat er die Frage, ob man das Geschenk der Vergebung, das man von Gott empfangen hat, auch in die andere Welt weiterreichen kann, mit der Grundüberzeugung beantwortet, dass dies in der Weise der Fürbitte, *per modum suffragii*, möglich und ratsam sei. Das Beten für die Verstorbenen, das seit Beginn zur Frömmigkeitspraxis der Kirche gehört, hat mit dem Ablass somit eine neue Intensität erhalten.

Der Gedanke des Eintretens der einen für die anderen erhält seine wahre Tiefe freilich erst vom Geheimnis der Gemeinschaft der Heiligen und des Austausches der geistigen Güter in ihr her. Damit ist freilich ein Gedanke angesprochen, der dem Empfinden vieler Menschen und selbst zahlreicher Christen heute fremd geworden ist, weil sie davon ausgehen, dass gute Werke von anderen Menschen für sie kaum etwas bedeuten können, dass jeder Mensch vielmehr für sich selbst eintreten muss. Dieser Gedanke verliert jedoch seine Fremdheit, sobald wir ihn in seiner negativen Sinnrichtung betrachten und beispielsweise an jene Diktatoren denken, die nicht nur sich selbst zerstört, sondern auch andere Menschen mit zerstört und Strukturen der Zerstörung bis in die Gegenwart hinein hinterlassen haben. Der christliche Glaube aber ist davon überzeugt, dass es diese Wirklichkeit nicht nur im Negativen gibt, sondern auch und vor allem in der positiven Sinnrichtung, dass es folglich wirklich Stellvertretung im Innersten der menschlichen und christlichen Existenz gibt, und dass sie ihre schönste Verwirklichung in der *Communio Sanctorum* findet. Ohne diese Glaubensüberzeugung ist der Ablass nicht zu verstehen. Auf der anderen Seite öffnet

¹⁷ Müller, *Katholische Dogmatik* (wie Anm. 7), S. 733.

der Ablass einen neuen Zugang zu dieser Wirklichkeit der Stellvertretung, auf der das ganze Geheimnis Jesu Christi beruht und die heute dringend einer Revitalisierung bedarf.¹⁸

2.4 Satisfaktorische Dimension: Christus als Kirchenschatz

Die Wirklichkeit der Stellvertretung ist bei der Entwicklung und Entfaltung der Lehre des Ablasses vor allem mit dem Gedanken des Kirchenschatzes zum Ausdruck gebracht worden, der wohl zum ersten Mal von Papst Clemens VI. in seiner Jubiläumsbulle *Unigenitus Dei Filius* im Jahre 1343 ausgesprochen worden ist¹⁹ und seither die theologische Grundlage des Ablasses bildet. Dieser Gedanke, der auf viele Christen heute einen materialistischen Eindruck macht und an einen religiösen Merkantilismus erinnert, wäre freilich völlig missverstanden, würde er als dinglich-materielle Größe und gleichsam als Konto, von dem die Kirche bei Bedarf immer wieder etwas abheben kann, gedeutet. Der Kirchen- oder Gnadenschatz hat vielmehr eine durch und durch personale Dimension, wie der selige Papst Paul VI. in seiner Apostolischen Konstitution *Indulgentiarum doctrina* eindringlich betont hat: Der Kirchenschatz ist „nicht so etwas wie eine Summe von Gütern nach Art von materiellen Reichtümern, die im Laufe der Jahrhunderte angesammelt wurden; er ist vielmehr der unendliche und unerschöpfliche Preis, den bei Gott die Sühneleistungen und Verdienste Christi, des Herrn haben, die er dargebracht hat, damit die ganze Menschheit von der Sünde befreit und zur Gemeinschaft mit dem Vater gelange.“²⁰

Daraus hat Paul VI. die bedeutsame Konsequenz gezogen: Der Kirchenschatz „ist Christus, der Erlöser selbst, in dem die Genugtuung und die Verdienste seines Erlösungswerkes Bestand und Geltung haben“. Anschließend hat Paul VI. weiter konkretisiert:

„Außerdem gehört zu diesem Schatz auch der wahrhaft unermessliche, unerschöpfliche und stets neue Wert, den vor Gott die Gebete und guten Werke der seligen Jungfrau Maria und aller Heiligen besitzen, die sich geheiligt haben, indem sie den Spuren Christi, des Herrn, mit seiner Gnade gefolgt sind, und die das Werk vollendet haben, das ihnen der Vater anvertraut hat. Indem sie so ihr eigenes Heil gewirkt haben, haben sie auch für das Heil ihrer Brüder in der Einheit des Leibes Christi mitgewirkt.“²¹

¹⁸ Vgl. Joseph Ratzinger, Stellvertretung, in: Handbuch Theologischer Grundbegriffe, Bd. 2, München 1963, S. 44–54. Vgl. Karl-Heinz Menke, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie, Einsiedeln 1997.

¹⁹ Vgl. Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, übers. und hg. von Peter Hünermann, Freiburg-Basel-Wien⁴⁴ 2014, Nr. 1025–1027.

²⁰ Paul VI., *Indulgentiarum doctrina* (wie Anm. 12), Nr. 5.

²¹ Ebd.

Damit tritt die entschieden christologische Zentrierung des Ablasses vor Augen, die bedeutet, dass der unendliche Gnadenschatz das Erlösungshandeln Jesu Christi selbst ist, mit dem er vollkommene und unendliche Genugtuung für alle Sündenschuld und die Sündenstrafen aller Menschen verwirklicht hat, und zwar in Gemeinschaft mit den Verdiensten der Gottesmutter und aller Heiligen, die im Erlösungshandeln Jesu Christi wurzeln. Von daher lässt sich der Ablass verstehen als Erlass von persönlichen Bußleistungen auf dem Grund der Buße, die Jesus Christus für uns ein für alle Mal vollbracht hat, sowie auf dem Grund der Zuwendung der Verdienste Marias und aller Heiligen. Oder, um nochmals Papst Franziskus zu zitieren: „Der Ablass bedeutet, die Heiligkeit der Kirche zu erfahren, die teilhat an allen heilbringenden Früchten der Erlösung durch Christus, und die diese in der Vergebung weitergibt bis in die letzte Konsequenz hinein, denn die Liebe Gottes reicht auch dorthin.“²²

Mit dieser christologischen Konzentration der Ablasslehre leuchtet vollends ihre existenzielle Dimension auf. Wenn die Lehre vom Kirchenschatz besagt, dass es im geistigen Bereich des Glaubens kein Privateigentum gibt, sondern nur Austausch der Güter, weil alles von Christus kommt und ihm gehört, und wenn somit den Ablass vollziehen bedeutet: „in diese geistige Gütergemeinschaft eintreten und sich ihr zur Verfügung stellen“, dann impliziert der Ablass, worauf Kardinal Joseph Ratzinger eindringlich hingewiesen hat, den radikalen „Auftrag, das Heil des anderen über das meine zu stellen und so gerade auch mich zu finden. Nicht mehr zu fragen: Werde ich gerettet, sondern: Was will Gott von mir, damit andere gerettet werden?“²³ Wenn in diesem Sinn der Ablass auf die Erlösung in Jesus Christus, auf die Gemeinschaft der Heiligen und auf das christologische Geheimnis der Stellvertretung verweist, ist vollends deutlich, dass der Ablass kein verdienstliches Werk ist, sondern Zeichen und Mittel der Barmherzigkeit und Gnade Gottes.

3 Ökumenischer Konsens und bleibender Dissens

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass der Kirchenschatz, der die theologische Grundlage des Ablasses bildet, nicht quantitativ und dinglich missverstanden werden darf, dass er vielmehr Jesus Christus selbst ist, und zwar in der inneren Einheit und zugleich Unterschiedenheit von Christus als dem Haupt und der Kirche als seinem Leib, der die Gemeinschaft der Heiligen ist. Die Sündenstrafen, von denen der Ablass befreit, dürfen nicht als äußerlich von Gott auferlegte Strafen missverstanden werden, sondern sind als immanente Konsequenzen der Sünde selbst zu begreifen. Die Tilgung der Sündenstrafen ersetzt in keiner Weise die Buße, sondern setzt sie vor-

²² Franziskus, *Misericordiae vultus* (wie Anm. 4), Nr. 22.

²³ Ratzinger, *Was Ablass bedeutet* (wie Anm. 6), S. 99f.

aus. Der Ablass wird im Heiligungsdienst der Kirche als Weg verstanden, den Sünder wieder ganz in die Liebesgemeinschaft zwischen Gott und den Menschen aufzunehmen. Der Ablass verweist auf die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und auf die in Jesus Christus allein geschene Erlösung und auf die Notwendigkeit der täglichen Buße im Leben des gerechtfertigten Christen. In diesem grundlegenden Sinn braucht der Ablass kein ökumenisches Problem mehr zu sein, das zwischen den christlichen Kirchen stehen müsste. Denn in ihrem heutigen Verständnis widerspricht die Ablasslehre der Katholischen Kirche keineswegs dem inzwischen gemeinsam verantworteten Verständnis der Rechtfertigungslehre, sondern ist mit ihr vereinbar.

Eine Frage freilich bleibt weiterhin zwischen den Kirchen offen, nämlich die Frage, die bereits in der Reformationszeit im Mittelpunkt gestanden hatte, also die Frage nach der Autorität des Papstes, ob er die Macht hat, über den Beistand Jesu Christi und die Gemeinschaft der Heiligen zu verfügen, indem er mit Dekreten Ablass gewährt und die Bedingungen für sie festlegt. Für die katholische Ekklesiologie versteht es sich von selbst, dass das kirchliche Amt *in persona Christi* und auch im Namen der Kirche sprechen und handeln kann. Diese ekklesiologische Überzeugung ist allerdings zwischen der Katholischen Kirche und den aus der Reformation hervorgegangenen kirchlichen Gemeinschaften strittig. Und die enge Verknüpfung der Ablasslehre mit der Amtsfrage provoziert immer wieder den Eindruck, dass der Ablass nach wie vor ein elementares ökumenisches Problem darstellt. Dem ist aber entgegenzuhalten, dass die Amtsfrage in der Tat eine wichtige ökumenische Frage ist, die nach der Einigung in Grundfragen der Rechtfertigungslehre entschieden in Angriff genommen werden muss. Da aber die Amtsfrage nicht nur im Kontext der Ablassfrage, sondern überhaupt das ungelöste ökumenische Problem darstellt, sollte sie nicht den erreichten Konsens über Lehre und Praxis des Ablasses wieder in Frage stellen. Es ist vielmehr die Wahrnehmung angebracht, dass die aus der Reformationszeit übernommenen Polemiken gegen die damaligen Missverständnisse und Missbräuche des Ablasses das in der Katholischen Kirche heute lehramtlich vertretene Ablassverständnis nicht mehr treffen, sondern dass in den wesentlichen theologischen Grundlagen der Ablasslehre ökumenischer Konsens besteht. Insofern darf man auch im Blick auf Lehre und Praxis des Ablasses urteilen, dass Katholiken und Protestanten heute mehr eint als trennt.

Arnold Angenendt

Die historische Entwicklung des Ablasses und seine bleibende Problematik

In dankbarer Erinnerung an Reinhard Elze († 2000).

Die folgenden Darlegungen sind in fünf Abschnitte gegliedert. Im ersten Abschnitt werden jene religionsgeschichtlichen Grundsätzlichkeiten vorgestellt, welche die Geschichte des Ablasses bestimmt haben. Im zweiten Abschnitt wird die Handhabung des dem Christentum eigenen subjektiv-ethischen Selbstverständnisses dargestellt. Im dritten Abschnitt folgt die geschichtliche Entwicklung des Ablasses; im vierten Abschnitt die hochscholastische Ablasslehre, zuletzt Beispiele für die immer auch geäußerte Kritik am Ablass.

1 Religionsgeschichtliche und theologische Voraussetzungen des Ablasses

Das Christentum ist zuerst als eine personalistisch-ethische Religion zu verstehen. Dieser Charakter gründet im biblischen Grundgebot: Gott zu lieben mit ganzem Herzen und mit allem Verstand (vgl. Mk 12,30). Vom Herzen her muss der Gottesbezug bestimmt sein und vom Verstand her erleuchtet werden. Der Philosoph Karl Jaspers († 1969) hat dieser Subjektivierung der Religion einen so grundsätzlichen Wert beigemessen, dass er die Geschichte dadurch wie um eine Achse einen Sprung weiter gedreht sieht: „Das Menschsein im Ganzen tut einen Sprung.“¹ Das Christentum betrachtet Jaspers aufgrund seiner subjektiv-ethischen Wende als „vielleicht die größte und höchste Organisationsform [des] menschlichen Geistes“.² Inzwischen spricht Shmuel N. Eisenstadt von ganzen „Kulturen der Achsenzeit“.³ Heute kann die achsenzeitliche Religionswende als in der Historie allgemein anerkannt gelten.⁴

Die ethisierte Form der Religion wirft die Frage auf, wie demgegenüber die nicht-ethischen Religionen zu charakterisieren sind. Im deutlichsten Gegensatz zu den subjektiv-ethischen Religionen stehen solche, die als kosmisch bezeichnet werden

1 Karl Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München 1955 (Bücher des Wissens 91), S. 17.

2 Ebd., S. 64.

3 Shmuel N. Eisenstadt (Hg.), Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1987 (suhkamp taschenbuch wissenschaft 653).

4 Z. B. mit Hans Joas, Was ist die Achsenzeit? Eine wissenschaftliche Debatte als Diskurs über Transzendenz, Basel 2014 (Jacob-Burckhardt-Gespräche auf Castelen 29).

und dabei die Naturkräfte in den Mittelpunkt stellen. Die Unterschiede sind in der Tat eklatant. Während die ethischen Religionen sich auf die Person Gottes ausrichten, beziehen sich kosmische Religionen auf die sakralistischen Naturkräfte. Während die ethischen Religionen die Sünde in der Abkehr von Gott sehen und die Sündentilgung in der Gesinnungserneuerung zu Gott verstehen, betrachten kosmische Religionen jedwede Störung des kosmischen Gleichgewichts als Vergehen und suchen diese Umwucht wieder auszugleichen. Es gilt, „die ‚Lücke‘ im Ordnungsgefüge durch entsprechende Sühneleistungen, Kasteiungen, Opfer usw. zu schließen“.⁵ Gesinnungserneuerung oder gar Reue entfallen dabei; die Hauptsache ist, die Unwucht wird wieder behoben. Wer diese behebt und in welcher Gesinnung er das tut, spielt keine Rolle. In kosmisch orientierten Religionen erscheint folglich ethisches Verhalten, das sich in der Innerlichkeit des Menschen begründet und für uns heute mit Religion geradezu selbstverständlich verbunden ist, nur nachgeordnet oder gar irrelevant. Der Übergang von der kosmisch-faktizistischen zur voluntaristisch-persönlichen Religionsauffassung gilt als „weltgeschichtlich einmalige und bahnbrechende Entwicklung“,⁶ für Paul Ricoeur († 2005) sogar als „wahre Revolution“.⁷

2 Die Handhabung des subjektiv-ethischen Selbstverständnisses im Christentum

Im Blick auf die ethische Deutung der Sünde erscheint eine Stelle aus dem Hebräer-Brief fundamental: „Wenn wir vorsätzlich sündigen, nachdem wir die Erkenntnis der Wahrheit empfangen haben, gibt es für diese Sünden kein Opfer mehr, sondern nur die Erwartungen des furchtbaren Gerichts“ (Hebr 10,26f.). Der Exeget Peter Stuhlmacher kommentiert diese Aussage folgenderweise: „Sofern ... Jesu Lebensopfer ein Sündopfer genannt werden muß, sühnt dieses Opfer ... zwar die Seinsverfallenheit der Menschen im Unglauben, aber nicht mehr die bewußte Absage der Apostaten ... Für diese willentliche Absage an den christlichen Glauben gibt es kein Christusopfer

⁵ Klaus E. Müller, *Das magische Universum der Identität. Elementarformen sozialen Verhaltens*. Ein ethnologischer Grundriss, Frankfurt a. M.-New York 1987, S. 348f.

⁶ Reinhold Gleiß u. a., *Schuld* (I. Griechische und lateinische Antike), in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 8 (1992), Sp. 1442–1446, hier Sp. 1443; Jörg Dittmer, *Die Katharsis des Oidipus. Überlegungen zur religiös-politischen Funktion von Sophokles' „Oidipus auf Kolonos“*, in: Richard Riess (Hg.), *Abschied von der Schuld? Zur Anthropologie und Theologie von Schuldbekennen, Opfer und Versöhnung*, Stuttgart u. a. 1996 (Theologische Akzente 1), S. 26–50, hier S. 27.

⁷ Paul Ricoeur, *Phänomenologie der Schuld*, Bd. 2: *Symbolik des Bösen*, Freiburg i. Br. u. a. 1971 (Grundrisse zum Neuen Testament. Ergänzungsreihe 6), S. 119.

mehr.“⁸ Diese Deutung führte zu der Auffassung, dass zwar die Taufe alle vorausgehende Schuld tilge, dass aber für ‚die Sünden nach der Taufe‘ der Mensch selber aufzukommen habe. Das Problem der nachtauflichen Sünden zieht sich durch die ganze weitere Theologie, wie nämlich die Tilgung der ‚alltäglichen Sünden‘ zu bewerkstelligen sei.⁹

Im Blick auf die ethische Deutung ist zudem der erstaunlicherweise von Augustinus († 430) formulierte Satz anzuführen: „deus, qui in nullum peccatum impunitum dimittit“.¹⁰ Bestätigt findet sich dieser Satz bei dem für das ganze Mittelalter maßgeblichen Papst Gregor dem Großen († 604): Gott spare keine Sünde aus, weil er sie nicht ohne Strafe lassen könne.¹¹ Diese Aussage, Gott lasse keine Sünde ungestraft, wirft theologisch erhebliche Probleme auf. Denn hatte nicht Jesus Gott als gnädigen Vater verkündet, der den verlorenen Sohn ohne jede Bestrafung und Wiedergutmachung wieder in seine Arme einschloß? Die Alte Kirche hat zunächst unterschieden zwischen den Hauptsünden (*crimina capitalia*), nämlich Mord, Ehebruch und Glaubensabfall, und dann den ‚täglichen Sünden‘, den unvermeidlichen Unvollkommenheiten. Während die Kapitalsünden in einem öffentlichen Verfahren mit auferlegten Bußwerken abgeüßt wurden, tilgte man die täglichen Sünden durch die schon im Alten Testament empfohlenen Werke von Gebet, Fasten und Almosen.¹² Die frühkirchliche Ethik ist insgesamt eine „personale Ethik, mit der Folge, daß auch die Bewertung der Hauptsünden im einzelnen beweglich bleibt und auch die Vergebung jener Hauptsünden grundsätzlich nicht bestritten werden kann“.¹³

Der bereits zitierte Satz „deus, qui nullum peccatum impunitum dimittit“, hat die Buße rigoristisch gemacht. Beispielhaft steht hierfür im Mittelalter Anselm von Canterbury († 1109): „Gott kann keinen, der irgendwie der Schuld der Sünde verpflichtet ist, in die Seligkeit aufnehmen, weil er es nicht darf“¹⁴; es „wäre eine Verhöhnung,

8 Peter Stuhlmacher, Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik, Göttingen 1979, S. 237.

9 Arnold Angenendt, Offertorium. Das mittelalterliche Messopfer, Münster ³2014 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 101), S. 114–117.

10 Augustinus, Enarrationes in Psalmos, Psalm L, hg. von D. Eligius Dekkers/Johannes Fraipont, Turnhout 1956 (Corpus Christianorum. Series Latina [= CCSL] 38), Kap. 7, S. 603; Augustinus, Enarrationes in Psalmos, Psalm LVIII, hg. von D. Eligius Dekkers/Johannes Fraipont, Turnhout 1956 (Corpus Christianorum. Series Latina [= CCSL] 39), Kap. 13, S. 740.

11 Gregor der Große, Moralia in Iob 9,34, hg. von Marcus Adrien, Turnhout 1979 (CCSL 143), S. 495: „Nequaquam igitur peccato parcuritur, quia nullatenus sine uindicta laxatur.“

12 Reinhart Staats, Hauptsünden (II. Die altkirchliche Triassündenlehre), in: Reallexikon für Antike und Christentum 13 (1986), Sp. 751–759.

13 Ders., Hauptsünden (IV. Zusammenfassung und Abgrenzung vom mittelalterlichen Begriff der Todsünde), in: ebd., Sp. 766–770, hier Sp. 766.

14 Anselm von Canterbury, Cur Deus homo. Warum Gott Mensch geworden ist, hg. von Franciscus Salesius Schmitt, München 1956, Buch 2, Kap. 21, S. 76f.

wollte man Gott eine solche Barmherzigkeit zuschreiben“.¹⁵ Joseph Ratzinger sieht das Gottesbild Anselms aufgrund dieses „perfekt-logisierten göttlich-menschlichen Rechtssystems“ in „ein unheimliches Licht“ getaucht.¹⁶ Der Protest erfolgte sofort nach Anselm, nämlich durch Bernhard von Clairvaux († 1153). Er fragte nicht zuerst nach der Strafe für die verletzte Ehre Gottes, sondern nach dessen Liebe: „Oder auch die Ehre? Mag ein anderer das behaupten, ich habe nicht davon gelesen. Wohl habe ich gelesen, daß Gott die Liebe ist.“¹⁷

Im Blick auf die ethische Deutung ist als letztes Element die Fürbitte für die Toten anzuführen, die gleichfalls zur Ablass-Thematik gehört. Anfangs kannten die Christen keine Toten-Liturgie. Der frühchristliche Apologet Aristides von Athen († 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts) empfiehlt für den Todesfall zwei Reaktionen, nämlich Freude wie Trauer: „Wenn ein Gerechter von ihnen aus der Welt scheidet, so freuen sie sich, ... als zöge er nur von einem Ort zum anderen“¹⁸; sofern „einer von ihnen in seiner Gottlosigkeit und seinen Sünden stirbt, so weinen sie über diesen bitterlich und seufzen, soll er ja zur Strafe hingehen.“¹⁹ Es waren also der Dank für die im Leben erwiesene Gutheit des Verstorbenen wie zugleich die Sorge um das Heil des Verstorbenen, die von den Hinterbliebenen empfunden wurden.

Augustinus, der in eigener Person nie eine kirchliche Beerdigung durchgeführt hat,²⁰ schuf den bleibenden Bezugsrahmen. Den Verstorbenen nützen Fürbitte, Almosen und Opfergaben, und zwar je nach dem Grad ihrer Christlichkeit: Die „sehr Guten“, die *valde boni*, erfahren sie als Dank, die *non valde boni* als Läuterung, die *non valde mali* als Reinigung und die *valde mali* als Bestätigung ihrer Verwerfung.²¹ Papst Gregor der Große († 604) rechtfertigte die Möglichkeit, den Verstorbenen von Erden aus mit verdienstlichen Werken und besonders auch mit Messopfern eine Hilfe für ihren Reinigungsprozess am jenseitigen Läuterungsort zukommen zu lassen. Als Begründung wird – und das ist neu – die der Kirche verheißene Binde- und Lösegewalt (vgl. Mt 16,19) angeführt, die noch über den Tod hinaus reiche, infolgedessen zum Beispiel der heilige Benedikt „Seelen befreien konnte, die schon vor das unsicht-

¹⁵ Ebd., Buch 1, Kap. 24, S. 84f.

¹⁶ Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum, München 1968, S. 189.

¹⁷ Bernhard von Clairvaux, Sermones super cantica canticorum, in: S. Bernardi Opera, hg. von Jean Leclercq/Charles H. Talbot/Henricus M. Rochais, Bd. 2, Roma 1958, Sermo 83, S. 300.

¹⁸ Aristides, Apologie, hg. von Bernard Pouderon u. a., Paris 2003 (Sources chrétiennes [= SC] 470), Kap. 15,9, S. 243.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Wilhelm Gessel, Bestattung und Todesverständnis in der Alten Kirche. Ein Überblick, in: Hansjakob Becker/Bernhard Einig/Peter-Otto Ulrich (Hg.), Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium I, St. Ottilien 1987 (Pietas Liturgica 3), S. 535–591, hier S. 549.

²¹ Vgl. Augustinus, Die Sorge für die Toten, hg. von Gabriel Schlachter/Rudolph Arbesmann, Würzburg 1975 (Der Seelsorger. Deutsche Gesamtausgabe seiner moraltheologischen Schriften 11), Buch 1, Kap. 2, S. 3.

bare Gericht gestellt waren“.²² Hier ist in geradezu vermessener Weise die kirchliche Binde- und Lösegewalt bis auf die Toten ausgedehnt, die bereits das dogmatisch sogenannte „individuelle Gericht“ erfahren haben. Für Gregor ist gleichwohl klar, „wie sehr die Darbringung des heiligen Opfers den Seelen nützt“.²³

3 Die geschichtliche Entwicklung des Ablasses

Immer ist gesehen worden, dass der Ablass aus der in Irland entwickelten ‚Kloster‘- bzw. ‚Privatbuße‘ hervorgegangen ist. Die altkirchliche Buße wurde dabei auf die Alltagswelt der Mönche wie weiter auch der Laien übertragen. Dabei entstand die Tarifbuße: für jedes Vergehen eine feste Bußtaxe hauptsächlich in Form von Fastenzeiten oder sonstigen Bußleistungen. Für die Laienwelt konnte das beispielsweise bedeuten, einen Mord mit sieben Jahren Bußfasten wieder gutmachen zu müssen. Anstelle dieser langen Bußzeiten konnten aber auch komprimiertere Bußleistungen empfohlen werden, die ‚Kommutationen‘, nämlich einen Fasttag abzuleisten mit siebenzig Psalmen oder – noch komprimierter – mit fünfzig Psalmen bei gleichzeitigen Kniebeugen; für einen Monat waren das 1.680 Psalmen oder, sofern mit Kniebeugen, 1.200 Psalmen.²⁴

Für das Verstehen der Ablass-Geschichte ist grundsätzlich wichtig die Bewertung der ‚Redemptionen‘, der ‚Loskäufe‘; denn dieses System macht den Ablass bis heute zum theologischen Problem. Für den Loskauf wurde empfohlen, sich an einen Priester oder besser noch an einen Mönch zu wenden, der die Buße stellvertretend sowohl mit Bußleistungen wie vor allem auch mit Messzelebrationen ableistete. Eine Messe ersetzt sieben oder auch zwölf Fasttage, zehn Messen vier Monate, zwanzig Messen sieben oder neun Monate, dreißig Messen dann ein ganzes Jahr.²⁵ Dafür aber musste der büßende Laie ein Entgelt zum Lebensunterhalt des stellvertretend für ihn Büßenden entrichten, gegebenenfalls sogar mit Landschenkungen. Die bisherige Forschung hat den gewichtigen Unterschied zwischen Kommutationen und Redemp-

²² Grégoire le Grand, *Dialogues*, in: *Ex Gregorii Magni Dialogorum*, hg. von Adalbert de Vogüé / Paul Antin, Bd. 2: *Livre I–III*, Paris 1979 (SC 260), hier Buch 2, Kap. 23,6, S. 208 Z. 50. Zur Nachwirkung vgl. Nikolaus Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, 3 Bde., Paderborn 1922/23 (Darmstadt 2000), hier Bd. 1, S. 29–42.

²³ Grégoire le Grand, *Dialogues*, in: *Ex Gregorii Magni Dialogorum*, hg. von Adalbert de Vogüé / Paul Antin, Bd. 3: *Livre IV*, Paris 1980 (SC 265), Buch 4, Kap. 57,7, S. 186 Anm. 45: „Qua ex re quantum prosit animabus immolatio sacrae oblationis ostenditur.“

²⁴ Cyrille Vogel, *Les ‚libri paenitentiales‘*, Turnhout 1978 (*Typologie des sources du Moyen Âge occidental* 27), S. 47f.

²⁵ Ebd., S. 54f.

tionen nicht hinreichend wahrgenommen, hat vielmehr beide gleichgesetzt und die in Wirklichkeit erheblichen Unterschiede verwischt.²⁶

Die stellvertretend vollzogene Buße diente nicht nur der Läuterung der Lebenden auf Erden, sondern auch der Verstorbenen im Fegefeuer. In einer vom Messpriester zu sprechenden Oration für die stellvertretende Bußableistung zugunsten der Lebenden wie zugleich zugunsten der im Fegefeuer sich läuternden Toten heißt es:

„Gedenke Herr ... des ganzen christlichen Volkes und [derjenigen], die sich meinen Gebeten empfohlen haben und die mir Sünder ihre Vergehen gebeichtet haben und denen ich Sünder von ihrem [Bußpensum] in Speise und Trank – nicht aus eigenem Vermessen, sondern nach deiner Barmherzigkeit – Nachlaß gewährt habe, deren Almosen ich entgegengenommen habe und die ihren Besitz [*res suas*] und Opfergaben für ihre Seelen in den heiligen Kirchen dargebracht haben, sowohl für [die Seelen] der Lebenden wie der Toten, und die in diesem Buch aufgezeichnet sind, und all derjenigen, deren Namen du, Gott, kennst, und gewähre uns, gütiger Gott, deine Gnade und das ewige Leben.“²⁷

Das durch die Stellvertretung aufgeworfene theologische Problem wird daran erkenntlich, dass der eigentliche Büsser nicht mehr in eigener Person selbst die Buße leistete, ja auch an der zu seinen Gunsten gefeierten Messe selbst gar nicht mehr teilnahm. Die Abbüßung geschah also am Büsser vorbei, ohne dessen Mittun. Das heißt: die im Christentum grundsätzlich geforderte innere Beteiligung in Reue und Umkehr drohte hier zu entfallen. Zu deuten ist diese Apersonalität der Redemtionen als erneutes Vordringen von kosmischer Religionsauffassung: Hauptsache, die mit dem Vergehen obligat gewordene Buße wird erfüllt; wer sie erfüllt, ist nebensächlich. Ein jeder Stellvertreter übernahm in diesem System nicht nur die Bußableistung, er übernahm auch die Sündenschuld. Das aber war theologisch gesehen unmöglich, denn die christliche Buße obliegt strikt dem Büsser, nämlich seiner Neuhinwendung zu Gott, die grundsätzlich nicht von einem anderen vollzogen werden kann. Dafür lässt sich wiederum Augustinus zitieren: „daß in der christlichen Einheit niemand durch fremde Sünden befleckt werden kann“.²⁸

Tatsächlich blieben die Mahnungen nicht aus. Allerdings richteten sich diese nicht zuerst an die sich von der Buße Loskaufenden, sondern an den Stellvertreter: Ein solcher müsse gewärtigen, in eigener Person Sünde und Strafe stellvertretend abzubüßen. Bonifatius († 754) mahnte bereits, dass die Stellvertreter, wenn sie Bußen

²⁶ Gerhard Ludwig Müller, Ablaß (I. Entstehung und Geschichte – III. Theologische Deutung), in: Lexikon für Theologie und Kirche 1 (31993), Sp. 51–55, hier Sp. 52.

²⁷ Sacramentarium Gregorianum, in: Le Sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits, hg. von Jean Deshusses, Bd. 2: Textes complémentaires, le supplément d'Aniane, Freiburg i. Ü. 21979 (Spicilegium Friburgense. Texte zur Geschichte des kirchlichen Lebens 16), S. 241 Nr. 3100.

²⁸ Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Briefe, hg. von Alfred Hoffmann, Kempten-München 21917 (Bibliothek der Kirchenväter 29), Brief an Vincentius, Kap. 42, S. 373 Z. 29.

übernehmen, dann aber deren Ableistung nicht erfüllten, sich selber die übernommenen Schulden zurechnen müssten: Sie einverleiben „sich täglich die Sünden Anderer [vgl. Hos 4,8], sowohl der Verstorbenen wie der Lebenden, nämlich (die Sünden) aller derjenigen, welche der Kirche zum Loskauf ihrer Sünden Schenkungen gemacht haben“.²⁹ Eine wohl vom Salzburger Erzbischof Arn († 821) gehaltene Synodaldpredigt kritisiert, dass Adelsherren, um sich vom Bußfasten zu dispensieren, Priester und Mönche zwingen, „für ihr Fleischessen Messen und Psalmen tun zu lassen“.³⁰ Ein besonders klärendes Beispiel bietet Papst Eugen III. (1145–1153), ein Schüler Bernhards von Clairvaux. Er musste einem apulischen Grafen die Annullierung der Ehe verweigern, beschwor ihn anschließend „mit allen Kräften der Vaterliebe und der Beredsamkeit“, die eheliche Beziehung in Liebe wieder aufzunehmen; der Papst warf dabei das Äußerste, dessen er fähig war, in die Waagschale, nämlich die eigene Zuversicht für sein ewiges Gericht: „Alles, was du bis jetzt gesündigt hast, soll am Gerichtstage von mir gefordert werden, wenn du nur fortan die (eheliche) Treue hältst.“³¹

Das Beispiel Eugens III. ist für die stellvertretende Bußableistung höchst bemerkenswert: Der Papst konnte die Sünden nur deswegen erlassen, weil er selbst die Schuld wie die Straffolgen zu übernehmen bereit war. Für den Stellvertreter hatte das zur Konsequenz: Er muss für die Buße eines Anderen in eigener Person und mit dem Risiko seines ewigen Heils einstehen. Für den Ablass heißt das: Er geschieht hier als Übernahme von *culpa et poena* durch einen Stellvertreter. Deutlich wird dabei, dass der Ablass in seinen Anfängen alles andere als ein billiger Handel gewesen ist, weil nämlich immer außer Zweifel blieb, dass die Buße bis zum letzten Heller abzugelten war; wer stellvertretend Bußwerke übernahm, musste selbst für das vollständige Abbezahlen aufkommen. Begreiflich, dass darum auch genau gezählt wurde. Noch das Vierte Laterankonzil mahnte, die Ablässe anlässlich einer Kirchenweihe, bei der meist mehrere Bischöfe mitzuwirken pflegten, dürften nicht das Maß eines Bußjahres, die beim Jahrestag der Weihe nicht die 40 Tage überschreiten.³² Kardinal Jakob von Vitry († 1254) währte beim Papst deswegen die größere Ablassgewalt, weil dieser

²⁹ Capitula de inuasoribus ecclesiarum, in: Michael Glatthaar, Bonifatius und das Sakrileg. Zur politischen Dimension eines Rechtsbegriffs, Frankfurt a. M. u. a. 2004 (Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte 17), Kap. 5, S. 107.

³⁰ Rudolf Pokorny, Ein unbekannter Synodalermon Arns von Salzburg, in: Deutsches Archiv 39 (1983), S. 379–394, hier S. 394 Z. 97.

³¹ Ioannis Saresberiensis Historia Pontificalis, hg. von Marjorie Chibnall, London 1956, Kap. 41, S. 82.

³² Viertes Laterankonzil 62, in: Dekrete der ökumenischen Konzilien, Bd. 2: Konzilien des Mittelalters. Vom Ersten Laterankonzil (1123) bis zum Fünften Laterankonzil (1512–1517), ins Deutsche übertragen, unter Mitarbeit von Gabriel Sunnus und Johannes Uphus, hg. von Josef Wohlmuth, Paderborn 2000, S. 264.

über die Verdienste der Gesamtkirche verfüge; ein Erzbischof habe immerhin eine ganze Provinz zur Verfügung, ein Pfarrer hingegen nur seinen Pfarrsprengel.³³

Das System der stellvertretenden Bußableistung kulminierte in Cluny mit seiner exzessiven Liturgie: täglich 200 Psalmen im Stundengebet, dazu zwei oder auch drei gemeinsame Konventsämter, zuletzt die Einzelmessen der vielen Priestermonche. Nach 1100 aber erfuhr dieses ‚System Cluny‘ heftigste Kritik: Hier geschehe geistlicher Loskauf mittels Geld. Alle nachfolgenden Ordensgründungen lehnten dieses System der Stellvertretung ab. Zuerst schon die Zisterzienser mit ihrem Verbot, keinerlei Bußübungen zu übernehmen und auch keine Seelenmessen zu feiern. Doch bald schon erlagen die Zisterzienser dem Andrang der Stiftungswilligen, ebenso alle anderen Neugründungen, so die Prämonstratenser, die Grandmontenser, sogar die Karmeliten und zuletzt auch die Franziskaner.³⁴

4 Die hochscholastische Ablasslehre

Der Anstoß für die Neudefinition des Ablasses kam aus der Scholastik, die nach einer halbtausendjährigen Phase eine neue theologische Reflexion einleitete. Sie hatte sich gerade auch der inzwischen herausgebildeten Ablass-Praxis anzunehmen.

Als erster ist Peter Abaelard († 1142) zu nennen. Die Sünde definierte er radikal ethisch: Allein nur, was der Mensch aus bewusster Verachtung Gottes tut, ist Sünde. Sobald sich aber der Mensch von der Sünde wieder abwendet und Reue zeigt, gewährt der barmherzige Gott im selben Augenblick die Vergebung. Was aber sollen dann noch Bußstrafen? Doch auch Abaelard wiederholt den augustinischen Satz „deus, qui nullum peccatum impunitum dimittit“.³⁵ Wohl gibt Gott dem Reumütigen sofort Vergebung, sodass er nicht mehr die ewige Verdammung zu befürchten hat; aber es bleiben – wie auch Abaelard festhält – Sündenstrafen, die jetzt jedoch, da bei Reue die ewigen Strafen vergeben sind, nur noch zeitliche Strafen sein können. Aufgrund seines konsequent ethischen Schuldverständnisses konnte aber Abaelard diese zeitlichen Sündenstrafen gleichfalls nur ethisch verstehen, nämlich als Bemühungen zur ethischen Besserung und zur Stabilisierung der neuen Ausrichtung auf Gott hin. So sagt Abaelard denn auch: Dem reuigen Sünder, der seine Schuld bekennt, ist die „ewige Strafe“³⁶ erlassen, „auch wenn eine zeitliche Strafe noch zur

³³ Paulus, Geschichte des Ablasses (wie Anm. 22), Bd. 1, S. 241f.

³⁴ Angenendt, Offertorium (wie Anm. 10), S. 319–327.

³⁵ Peter Abaelard, Scito te ipsum, in: Peter Abelard's Ethics, hg. von David E. Luscombe, Oxford 1971, S. 108 Z. 3.

³⁶ Peter Abailard, Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen. Lateinisch und deutsch, hg. von Hans-Wolfgang Krautz, Leipzig 1995, S. 97 Z. 5.

Besserung aufgespart bleibt“.³⁷ Diese zeitliche Strafe kann aber nicht mehr als stellvertretende Bußableistung aufgefasst werden, sondern nur noch als Selbstkorrektur des Sünders. Diese ist – wie Abaelard ausdrücklich sagt – „poena ... temporalis ad correctionem“.³⁸ Die zeitlichen Sündenstrafen sind folglich als eigene Bemühungen zur Korrektur des Selbst zu verstehen.

Noch nicht bei Abaelard, aber doch bald nach ihm erforderte die von Gott erhoffte Verzeihung die Lossprechung durch einen Priester. Abaelard zögerte noch in diesem Punkt: „Die Schlüsselgewalt verlieh Christus unterschiedslos allen Aposteln vor der Auferstehung, die Geistmitteilung zur Sündenvergebung schenkte er nach der Auferstehung nurmehr wenigen.“³⁹ Dennoch wurde die priesterliche Schlüsselgewalt maßgeblich, begründet in dem Johannes-Wort: „Wem ihr die Sünden vergebt, dem sind sie vergeben“ (Joh 20,23).⁴⁰ Das Ergebnis war: die nach Bekenntnis und Reue erfolgende priesterliche Lossprechung bewirkte die Verzeihung Gottes und hob die ewige Strafe auf; übrig aber blieben weiterhin die sogenannten „zeitlichen Sündenstrafen“. Geboren war hiermit die klassisch-scholastische Ablasslehre: zuerst unabdinglich Reue und Beichte, dann die Absolution als Zuspruch der Verzeihung Gottes, freilich mit Verbleib der zeitlichen Sündenstrafen. Nikolaus Paulus († 1930) hat diesen scholastischen Ablass zum Ausgangspunkt seiner Theorien gemacht und damit vielerlei Polemiken gegen den Ablass zu beseitigen vermocht, nämlich mit dem Aufweis: kein Ablass ohne Reue und Beichte. Die problematische Vorgeschichte des Ablasses hat Paulus freilich ausgeblendet.

Die scholastische Theologie tat dann den letzten Schritt zum katholischerseits lange Zeit gültigen Ablassverständnis. Die Lehre der stellvertretenden Genugtuung bildete die Grundlage, „auf welcher sich die Theorie von dem Kirchenschatz oder den überfließenden Genugtuungen Christi und der Heiligen, die bei der Ablasserteilung den Gläubigen zugewendet werden, allmählich entwickelt hat“.⁴¹ Die Idee des *thesaurus ecclesiae* war seit 1230 in der Diskussion, und dadurch erhielt der Ablass eine neue Dimension. Die daraufhin von Thomas von Aquin entwickelte Ablasslehre enthält folgende Argumente: „Es wird von allen zugegeben, daß Ablässe etwas nützen.“⁴² Neben der Schwächung der sogenannten sündigen Restbestände

³⁷ Ebd., S. 97 Z. 5f.

³⁸ Ebd., S. 96 Z. 4.

³⁹ Ludwig Hödl, Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt. Teil 1: Die scholastische Literatur und die Theologie der Schlüsselgewalt von ihren Anfängen an bis zur Summa Aurea des Wilhelm von Auxerre, Münster 1959 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 38,4), S. 84.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Paulus, Geschichte des Ablasses (wie Anm. 22), Bd. 2, S. 145f.

⁴² Thomas von Aquin, Summa theologica, in: Die Schlüsselgewalt der Kirche – Krankensalbung – Sakrament der Weihe, hg. von Burkhard Neunhouser, Graz-Wien-Köln 1985 (Die Deutsche Thomas-Ausgabe 32, Supplement 17–40), Supplement qu. 25, S. 119.

kennt Thomas ebenso die Genugtuung vor Gottes Gerechtigkeit, überdies auch eine Stellvertretung. Zunächst klingt noch Abaelard nach: „Im Willen aber kehrt sich der Mensch von der Sünde ab, wenn er sowohl die vergangene Sünde bereut als auch sich vornimmt, die künftige zu vermeiden.“⁴³ Dabei aber verbleiben dem Sünder durchaus Strafen: „Also kehrt er sich von der Sünde ab durch Strafen, die ihm weh tun, weil er gesündigt hat: denn wie der Wille durch das Vergnügen zur Einwilligung in die Sünde verleitet wurde, so wird er durch Strafen darin bestärkt, der Sünde abzuschwören.“⁴⁴ Thomas bleibt also bei der Strafgerechtigkeit: „Die Ordnung der Gerechtigkeit erfordert es, dass die Sünde bestraft wird.“⁴⁵ Auch klingt bei ihm die Augustinische Sequenz nach, keine Sünde bleibe ungestraft. Gemildert aber wird die Strafe „durch die Heftigkeit der Liebe zu Gott und des Hasses auf die vergangene Sünde“.⁴⁶ Zudem kann die Strafe auch auf andere übertragen werden: Aus Freundschaft und aus Zuneigung in Liebe „kann ein Mensch wie durch sich selbst, so auch durch einen anderen Gott Genugtuung leisten“.⁴⁷ Klar bleibt dabei die Unterscheidung von Schuld und Strafe: „Die Nachlassung, welche durch Ablässe erfolgt, hebt das Maß der Strafen nicht in Bezug auf die Schuld auf.“⁴⁸ Maßgeblich wurde letztlich die Unerschöpflichkeit der Verdienste Jesu Christi: „In der Gesamtkirche aber gibt es eine Unerschöpflichkeit der Verdienste, hauptsächlich wegen des Verdienstes Christi.“⁴⁹ Über diesen Verdienstschatz verfügt der Papst, der die Fülle der hohepriesterlichen Gewalt inne hat: „Und darum ruht die Gewalt, Ablässe zu gewähren, im vollsten Sinne beim Papst; denn er kann [sie] gewähren, wie er will.“⁵⁰

Die Umsetzung in die Praxis bewerkstelligte Papst Clemens VI. In seiner Jubiläumsbulle *Unigenitus Dei Filius* vom 27. 1. 1343 erklärte er: In Christus habe der Vater der Kirche einen Schatz erworben, den er dem heiligen Petrus, dem Schlüsselträger des Himmels und dessen irdischem Nachfolger zur heilsamen Austeilung an die Gläubigen überlassen habe, um damit die zeitlichen Sündenstrafen nachzulassen. Eine Ausschöpfung oder Minderung dieses Schatzes sei, wie bezeichnenderweise beigefügt wird, wegen der unendlichen Verdienste Christi nicht zu befürchten.⁵¹

⁴³ Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles*, hg. von Karl Allgaier, Bd. 3, Teil 2: Buch 3, Kap. 84–163, Darmstadt 2001 (Sonderausgabe), hier Kap. 158, S. 369 Z. 4.

⁴⁴ Ebd., S. 369 Z. 18.

⁴⁵ Ebd., S. 369 Z. 37.

⁴⁶ Ebd., S. 371 Z. 34.

⁴⁷ Ebd., S. 371f. Z. 41.

⁴⁸ Thomas von Aquin, *Summa theologica*, hg. von Neunheuser (wie Anm. 42), Supplement qu. 25,1, S. 121.

⁴⁹ Ebd., Supplement qu. 26,1, S. 137.

⁵⁰ Ebd., Supplement qu. 26,3, S. 140.

⁵¹ Vgl. Clemens VI., *Der Schatz der Verdienste Christi, der von der Kirche auszuteilen ist* (Nr. 1025–1027), in: Heinrich Denzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen*

Die nach der scholastischen Wende aufkommenden Deutungen und Praktiken gingen gleichwohl weit auseinander. Der unermessliche und von den Päpsten verwaltete Kirchenschatz konnte ob seiner Unerschöpflichkeit zu Millionen Ablassjahren vermehrt werden. Weiter, die ältere Weise des Ablasses als des Nachlasses von der *culpa et poena* verlor für den stellvertretenden Ablassgeber alles Risiko, wiederum ob der unermesslichen Verdienste Jesu Christi. Die alte Sehnsucht, im Ablass die Befreiung von *culpa et poena* zu erhalten, lebte weiter in den *Ad-instar*-Ablässen, die diese Form der Schuldübernahme wiederholten. „Die alte ungenaue Formel ‚von Schuld und Strafe‘ kam nach dem Trienter Konzil allmählich außer Übung.“⁵² Und nicht zuletzt ist an die Messstiftungen zu erinnern, die zugunsten der Armen Seelen nun in die Tausende, ja in die Zehntausende gingen.⁵³

5 Kritik am Ablass

Aber es gab auch gegenläufige Überlegungen. Heinrich Seuse († 1366) zum Beispiel erörtert die nachtaufliche Sünde und wiederholt: „nec divina iustitia quidquam mali impunitum dimittit.“⁵⁴ Diesem Satz gibt er jedoch eine andere Ausrichtung, nämlich von der *compassio* her, aus dem Mitleiden mit Jesus Christus und aus dem Griff in den Verdienst-Schatz Jesu Christi. Seuse lässt Christus selbst sprechen:

„Der Griff geschieht also: 1. Daß ein Mensch mit einem reuigen Herzen recht oft und recht schwer die Größe und die Menge seiner großen Missetaten wägt, mit denen er so offenbar die Augen seines himmlischen Vaters erzürnt hat; 2. und darnach soll er die Werke seiner eigenen Genugtuung für nichts achten; denn sie sind verglichen mit den Sünden wie ein Tröpflein gegen das tiefe Meer; 3. und dann soll er freudig wägen die unermessliche Größe meiner Genugtuung; denn das kleinste Tröpflein meines kostbaren Blutes, das da unmäßig allenthalben aus meinem minnereichen Leibe floß, das vermöchte für tausend Welten Sünden genug zu tun; und doch zieht jeder Mensch nur soviel von der Genugtuung an sich, soviel er mir durch Mitleiden gleichkommt. 4. Und danach soll der Mensch recht demütiglich und recht flehentlich die Kleinheit der seinigen in die Größe meiner Genugtuung versenken und verheften. Und daß ich es dir kurz sage, so wisse, daß alle Meister der Zahlen und Maße das unermessliche Gut nicht berechnen könnten, das verborgen ist in emsiger Betrachtung meines Leidens.“⁵⁵

Lehrentscheidungen. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping, hg. von Peter Hünermann, Freiburg i. Br. ³⁷1991, S. 412f.

52 Paulus, Geschichte des Ablasses (wie Anm. 22), Bd. 2, S. 277–296, Zitat S. 296.

53 Angenendt, Offertorium (wie Anm. 10), S. 453–460.

54 Horologium Heinrich Seuses Horologium Sapientiae, hg. von Pius Künzle, Freiburg i. Ü. 1977 (Spicilegium Friburgense 23), Buch 1, Kap. 14, S. 496 Z. 11.

55 Heinrich Seuse, Büchlein der ewigen Weisheit, in: Heinrich Seuse. Deutsche Schriften, hg. von

Von der Passionsmystik her wird hier der Ablass als Mitleiden mit Jesus Christus gedeutet, was alle Sünden und alle Strafen aufhebt und die alten Bußzeiten vergessen lässt. Dieses Mitleiden ist durchaus in der ethischen Tradition Abaelards zu sehen, als durch Passion erwirkte Umerziehung der eigenen Person.

Parallel dazu kamen neue Deutungen des Fegefeuers auf. Hatten die früh- und hochmittelalterlichen Jenseits-Visionäre ein horribles Schreckensbild gemalt, sprachen die spätmittelalterlichen Mystiker, wie beispielsweise Meister Eckhart, von einer Läuterung, kürzer „als ich mein Auge zutun könnte“.⁵⁶ Nicht wenige Mystiker bezeichneten das Fegefeuer als Ort hoffnungsvoller Erwartung. Um noch einmal auf Heinrich Seuse zurückzukommen, der wiederum Jesus Christus über die große Tröstung der durch die Leidensmeditation bewirkten Minderung des Fegefeuers sprechen lässt:

„Meine strenge Gerechtigkeit läßt kein Unrecht in aller Natur, sei es noch so klein oder so groß, es muß gebüßt und gutgemacht werden. Wie wollte nun ein großer Sünder, der vielleicht mehr denn hundert Todsünden getan und um eine jegliche Todsünde nach der Schrift sieben Jahre büßen sollte oder die ungeleistete Buße [der zeitlichen Sündenstrafen] in dem heißen Feuerofen des grimmigen Fegfeuers leisten müßte, eya, wann sollte die elende Seele ihre Buße vollends leisten, wann sollte ihr langes Ach und Weh ein Ende nehmen? ... Sieh, das hat sie behendiglich gebüßt und vergütet mit meinem unschuldigen würdigen Leiden; sie mag nur wohl verstehen, in den edlen Schatz meines verdienstlichen Lohnes zu greifen und ihn zu sich zu ziehen. Und sollte die Seele tausend Jahre in dem Fegfeuer brennen, sie hat es in kurzer Zeit nach Schuld und Buße abgelegt, so daß sie ohne alles Fegfeuer in die ewige Freude fährt.“⁵⁷

Sogar „ohne alles Fegefeuer“ kann hier die ewige Freude erreicht werden.

6 Zusammenfassende Betrachtungen

Abschließend ein Wort zur theologischen Problematik, insbesondere zur Stellvertretung. Aus dem Vorhergehenden dürfte klar geworden sein, dass es christlich gesehen Stellvertretung bei der Umkehr auf Gott hin nicht geben kann. Der Büsser muss selbst für seine Sünden einstehen und sich neu Gott zuwenden. Insofern gibt es eigentlich keinen ‚Ablass‘ in dem Sinne, dass hier etwas von der Schuld erlassen werde. Die Folge ist: „Das Wort ‚Ablass‘ kann man nicht mehr retten, man kann es nur aus dem

Karl Bihlmeyer, Frankfurt a. M. ²1961, Kap. 14, S. 258 Z. 16, übers. nach Nikolaus Heller, Des Mystikers Heinrich Seuse O. Pr. Deutsche Schriften, Heidelberg 1926, S. 238.

⁵⁶ Meister Eckehart, Reden der Unterweisung, in: Meister Eckehart, Deutsche Predigten und Traktate, hg. von Josef Quint, München 1955, Kap. 13, S. 73.

⁵⁷ Seuse, Büchlein (wie Anm. 55), Kap. 4, S. 258 Z. 1, übers. nach Heller, Des Mystikers (wie Anm. 55), S. 237.

Verkehr ziehen.“⁵⁸ Wohl aber besteht die Möglichkeit, dem Sich-Neuausrichtenden beizustehen, dass man ihm hilft, aus seinem Schuldgefängnis wieder herauszukommen. Letztlich kann nur Gott allein eine wirkliche Übernahme der Schuld wie auch eine wirkliche Übernahme der Schuldfolgen leisten. Als Allmächtiger und Allgütiger vermag nur er jene Schadensfolgen zu beheben, die der Mensch von sich aus zu beheben nicht im Stande ist. Darum das *ceterum censeo*: „Indulgentias esse negligendas“.

58 Otto Hermann Pesch, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*, Bd. 2: Die Geschichte Gottes mit den Menschen. Ekklesiologie – Sakramentenlehre – Eschatologie, Ostfildern 2010, S. 659.

Philippe Cordez

Il ,tesoro delle grazie': indulgenze ed elemosine (secoli XI–XVI)

Una delle prime trattazioni della teoria del ,tesoro delle grazie' si deve a Enrico da Susa che ne parla nella „Summa“ di diritto canonico compilata nel 1253:

„Poiché il Figlio di Dio non ha versato solo una goccia, ma tutto il suo sangue per i peccatori, e poiché anche i martiri hanno versato il loro sangue per la fede e per la Chiesa, subendo pene molto maggiori dei peccati che avevano commesso, ne consegue che questo spargimento di sangue è il castigo per ogni peccato; il sangue versato è un tesoro custodito nello scrigno della Chiesa e la Chiesa ne possiede la chiave; perciò, ogni volta che lo desidera, può aprire lo scrigno e distribuire il tesoro a suo piacimento, concedendo ai fedeli indulgenze e remissione della pena. Così il peccato non resta impunito perché, secondo l'insegnamento di Maestro Ugo, cardinale, è stato punito nel Figlio di Dio e nei suoi santi martiri.“¹

Enrico da Susa (ca. 1194–1271) attribuisce la teoria a un certo „Maestro Ugo, cardinale“, identificabile probabilmente con il teologo e canonista domenicano Ugo di San Caro (1190–1263), che fu cardinale presbitero di Santa Sabina a Roma a partire

Questo testo, tradotto da Valentina Tortelli, corrisponde al capitolo „Der Gnadenschatz: Ablässe und Almosen“, in: Philippe Cordez, *Schatz, Gedächtnis, Wunder. Die Objekte der Kirchen im Mittelalter*, Regensburg 2015, pp. 41–55. Si veda anche, con apparato scientifico ridotto, la versione originale francese: „Le ,trésor des grâces'. Indulgences et aumônes“, in: *Trésor, mémoire, merveilles. Les objets des églises au Moyen Âge*, Paris 2016, pp. 46–68. Le prime considerazioni in merito sono state pubblicate in: id., *Les usages du trésor des grâces. L'économie idéelle et matérielle des indulgences au Moyen Âge*, in: Lucas Burkart / Philippe Cordez / Pierre Alain Mariaux / Yann Potin (a cura di), *Le trésor au Moyen Âge. Questions et perspectives de recherche / Der Schatz im Mittelalter. Fragestellungen und Forschungsperspektiven*, Neuchâtel 2005, pp. 55–88.

1 „Cum filius Dei non solum guttam, sed totum sanguinem fuderit pro peccatoribus, et preterea martyres pro fide et ecclesia sanguinem fuderint et ultra quod pecassent, puniti fuerint, restat quod in dicta effusione omne peccatum punitum est; et hec sanguinis effusio est thesaurus in scrinio Ecclesie repositus, cuius claves habet ecclesia; unde quando vult, potest scrinium aperire et thesaurum suum cui voluerit communicare, remissiones et indulgentias fidelibus faciendo. Et sic peccatum non remanet impunitum, quia punitum fuit in filio Dei et martyribus sanctis suis, secundum dominum Hugonem cardinalem“: Henricus de Segusio, *Summa super titulis Decretalium*, V, tit. de remissionibus, § 6, citato in: Nikolaus Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter. Vom Ursprunge bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, 2 voll., Paderborn 1922 (Darmstadt 2000), qui vol. 2, p. 152 nota 49. Del testo non esistono edizioni critiche moderne. Sulla tradizione manoscritta si veda Frank Soetermeer, *Summa archiepiscopi alias Summa copiosa: Some Remarks on the Medieval Editions of the „Summa Hostiensis“*, in: *Ius commune* 26 (1999), pp. 1–25. Su Enrico da Susa cfr. Kenneth Pennington, Enrico da Susa, detto l'Ostiense (Hostiensis, Henricus de Segusio o Segusia), in: *Dizionario biografico degli Italiani* 42 (1993), pp. 758–763.

dal 1244.² Tuttavia, sebbene Enrico da Susa nel 1253, l'anno in cui scrive, menzioni Ugo attribuendogli il titolo di cardinale, è ragionevole supporre che il dibattito sul ,tesoro delle grazie' – detto anche ,della Chiesa' o ,dei meriti' (*thesaurus gratiarum, ecclesiae, meritorum*)³ – fosse iniziato molto prima, negli anni Trenta del XIII secolo, negli ambienti universitari parigini dove i due studiosi all'epoca insegnavano. La novità consisteva nel sottolineare che, con le loro sofferenze, Cristo e i martiri avevano acquisito molto più meriti di quanti ne sarebbero stati necessari a cancellare i loro peccati al cospetto di Dio e che questo surplus di ,grazia' non era andato perduto: era stato raccolto dalla Chiesa che lo conservava in uno scrigno dal quale, in quanto istituzione, avrebbe potuto attingere liberamente e senza limiti per ridistribuirlo ai comuni peccatori sotto forma di indulgenze.⁴

L'immagine del ,tesoro della Chiesa' era la risposta intellettuale ai profondi rivolgimenti che avevano interessato sin dall'XI secolo la pratica della penitenza e delle elemosine, nonché alcuni aspetti del culto delle reliquie. Durante il VII secolo, nella cristianità latina era stata introdotta una sorta di ,tariffario' individuale per la penitenza: al fedele, affrancato dalla colpa dopo che aveva confessato i propri peccati al sacerdote, veniva inflitta una pena la cui natura era annotata nel cosiddetto libro penitenziale. In genere consisteva in alcune giornate di digiuno, in preghiera o elemosine. Il principio del tariffario penitenziale, che aveva rimpiazzato il rito dell'amnistia collettiva accordata dall'imperatore romano e in seguito dai vescovi della tarda antichità, era stato introdotto dai missionari provenienti dall'Irlanda, paese in cui, per

2 In merito a Ugo di San Caro (Hugues de Saint-Cher), si vedano Friedrich Wilhelm Bautz, Hugo von St. Cher, in: id./Traugott Bautz (a cura di), Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 2 (1990), pp. 1146–1147; Louis-Jacques Bataillon/Gilbert Dahan/Pierre-Marie Gy (a cura di), Hugues de Saint-Cher († 1263): bibliste et théologien, Turnhout 2004 (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge 1).

3 Lo „Scriptum“, che Ugo di San Caro compilò probabilmente nei primi anni Trenta del XIII secolo a completamento della sua dottrina, è ancora inedito. Cfr. Alain Boureau, *L'empire du Livre. Pour une histoire du savoir scolastico (1200–1380)*, Paris 2007, p. 33. Robert W. Shaffern, *The Penitents' Treasury. Indulgences in Latin Christendom, 1175–1375*, Scranton-London 2007, p. 81, afferma che, mancando un testo scritto di Ugo di San Caro in merito, Enrico da Susa può aver tratto la sua citazione dalla tradizione orale.

4 Sulle indulgenze, cfr. Paulus, *Geschichte des Ablasses* (vedi nota 1), e id., *Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters*, Paderborn 1923 (Darmstadt ²2000); Thomas Lentz, *Nikolaus Paulus (1853–1930) und die „Geschichte des Ablasses im Mittelalter“*, in: Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter* (vedi nota 1), vol. 1, pp. VII–XXXIX (introduzione alla 2ª ed.), con appendice bibliografica. Si vedano inoltre Luigi Pellegrini/Roberto Pacciocco (a cura di), *Misericorditer relaxamus. Le indulgenze fra teoria e prassi nel Duecento*, Napoli 1999 (*Studi Medievali e Moderni* 3,1); Robert N. Swanson (a cura di), *Promissory Notes on the Treasury of Merits. Indulgences in Late Medieval Europe*, Leiden-Boston MA 2006 (*Brill's Companions to the Christian Tradition* 5); id., *Indulgences in Late Medieval England: Passports to Paradise?*, Cambridge 2007; Shaffern, *The Penitents' Treasury* (vedi nota 3).

mancanza di un sistema statale, il controllo sociale era esercitato tradizionalmente mediante il ciclico accumulo e annullamento di obblighi individuali.⁵ A partire dalla fine dell'XI secolo, tuttavia, il papa e alcuni vescovi cominciarono ad annullare le pene comminate ai fedeli esclusivamente in forza della loro autorità. Questa concessione di ,indulgenze' avallava e ribadiva il loro potere e quello della Chiesa: nel 1095, per esempio, garantendo ai partecipanti alla prima crociata la remissione di tutte le loro pene con quella che fu la prima ,indulgenza plenaria' della storia, papa Urbano II sottolineò in modo spettacolare il proprio ruolo di vicario terreno di Cristo. Diede palese dimostrazione del potere che Cristo aveva conferito a san Pietro (Mt 16,19) e ai papi in quanto suoi successori: la facoltà di ammettere gli uomini nel regno di Dio, di cui custodivano le chiavi, o di escluderli.⁶ Ma soprattutto, intervenendo nel sistema bilanciato del tariffario penitenziale, i vescovi recuperavano e facevano proprio il gesto imperiale di amnistiare i propri sudditi.

Tuttavia, i fedeli che volevano approfittare della remissione delle pene, per prima cosa dovevano esprimere la loro volontà di fare penitenza attraverso un atto simbolico, stabilito dal vescovo o dal pontefice in una ,lettera d'indulgenza', nella quale si precisavano le circostanze e le condizioni che ne avrebbero permesso la concessione. Questa norma consentì ai vescovi di esercitare un'influenza decisiva sia sulle consuete pratiche di devozione individuale o collettiva come la preghiera e la partecipazione alla messa, sia su gran parte delle realtà economiche legate alle istituzioni ecclesiastiche.⁷ Infatti, le indulgenze venivano concesse per lo più – anche se mai esclusivamente – in cambio di elemosine destinate a specifiche iniziative concrete come l'edificazione di chiese, che fu sin dall'inizio uno dei principali incentivi: la promessa di concedere indulgenze rappresentava un mezzo efficace per foraggiare le casse delle ,fabbriche', utilizzato da vescovi sui quali, peraltro, non ricadeva più la

5 Cfr. Peter Brown, *Vers la naissance du purgatoire. Amnistie et pénitence dans le christianisme occidental de l'Antiquité tardive au Haut Moyen Âge*, in: *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 52,6 (1997), pp. 1247–1261, qui p. 1255. Si vedano anche Bernhard P o s c h m a n n, *Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums*, München 1928 (*Münchener Studien zur historischen Theologie* 7); id., *Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter*, Breslau 1930 (*Breslauer Studien zur historischen Theologie* 16), e soprattutto: id., *Der Ablass im Licht der Bußgeschichte*, Bonn 1948 (*Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums* 4).

6 Cfr. Philipp E n d m a n n, *Die Entstehung des Ablasses für den Ersten Kreuzzug*, in: *Concilium medii aevi* 6 (2003), pp. 163–194, qui p. 183. Per quanto riguarda le indulgenze legate alle crociate e al pellegrinaggio a Santiago de Compostela, si veda Cosimo Damiano F o n s e c a: „*Spiritualium gratiarum munera ... perpetuo concesserant*“. Indulgenze e pellegrinaggi, in: Paolo C a u c c i (a cura di), *Santiago, Roma, Jerusalém. Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos, Santiago de Compostela 1999*, pp. 119–134.

7 Per un quadro d'insieme sulle diverse forme di indulgenza, si vedano P a u l u s, *Geschichte des Ablasses* (vedi nota 1), voll. 1–2, e id., *Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters* (vedi nota 4), vol. 3, passim.

responsabilità diretta dei lavori di costruzione.⁸ Per consuetudine, e indipendentemente dalle indulgenze, la raccolta di elemosine era spesso associata all'adorazione di reliquie o immagini sacre all'interno delle chiese oppure, com'è attestato nella Francia settentrionale sin dagli anni Sessanta dell'XI secolo, nel corso di collette itineranti: i religiosi viaggiavano portando con sé le reliquie da esporre alla venerazione dei fedeli per raccogliere elemosine destinate alla costruzione delle loro chiese episcopali o abbaziali. Questo tipo di collette si rifaceva alla tradizione delle processioni delle reliquie che si erano diffuse sempre più tra il X e l'XI secolo per propagare il culto dei santi o per promuovere il loro intervento nei conflitti che i signori feudali, in difetto di autorità, non erano più in grado di risolvere.⁹ Ormai, dunque, i poteri attribuiti ai santi patroni, fisicamente presenti nelle loro spoglie mortali, erano impiegati per ottenere un occasionale sostegno economico. I canonici della cattedrale di Laon, danneggiata nel 1112 in seguito a un'insurrezione comunale, durante l'estate seguente partirono alla volta della Francia centrale e l'anno dopo verso l'Inghilterra per procurarsi il sostegno delle popolazioni locali. Dai loro viaggi riportarono oggetti di valore, arazzi, arredi sacri, cucchiai, calici, monili d'oro e d'argento, tanto che intorno al 1114 fu possibile consacrare l'edificio restaurato.¹⁰ In Inghilterra, dagli anni Venti e Trenta del XII secolo, si prese a concedere indulgenze per la venerazione di reliquie in occasione di traslazioni, ostensioni o pellegrinaggi e poi, dagli anni Sessanta, anche durante la raccolta itinerante di elemosine: il rapporto diretto tra la remissione della pena e la venerazione delle reliquie, divenuto in seguito consueto,

8 Cfr. Cordez, *Schatz* (vedi nota introduttiva *), p. 34.

9 In merito alle processioni delle reliquie in epoca più antica, organizzate ancor prima del diffondersi delle collette, si veda Edina Bozoky, *Voyage de reliques et démonstration du pouvoir aux temps féodaux*, in: *Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur* (a cura di), *Voyages et voyageurs au Moyen Âge*, Paris 1996, pp. 267–280. Per un'analisi dell'uso giuridico delle reliquie, cfr. François Bougard, *La relique au procès. Autour des Miracles de saint Colomban*, in: *Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur* (a cura di), *Le règlement des conflits au Moyen Âge*, Paris 2001, pp. 35–66.

10 Sui fatti di Laon si veda lo studio di Reinhold Kaiser, *Quêtes itinérantes avec reliques pour financer la construction des églises (XI^e–XI^e siècles)*, in: *Le Moyen Âge* 101 (1995), pp. 205–225, qui p. 221; l'autore fa riferimento al resoconto dei miracoli della Vergine avvenuti durante quei viaggi redatto una generazione più tardi da Ermanno di Tournai: *Hermannus Tornacensis, Miracles de sainte Marie de Laon*, traduzione e edizione a cura di Alain Saint-Denis, Paris 2008 (*Sources d'histoire médiévale* 36). L'elenco finora più completo delle processioni delle reliquie è quello presente nello studio di Pierre Hélio t / Marie-Laure Chastang, *Quêtes et voyages des reliques au profit des églises françaises au Moyen Âge*, in: *Revue d'histoire Ecclésiastique* 59 (1964), pp. 789–822, e 60 (1965), pp. 5–32; per l'annotazione delle elemosine nel XV e XVI secolo si vedano le pagine 23–26. Cfr. inoltre il saggio di Pierre-André Sigal, *Les voyages de reliques aux onzième et douzième siècles*, in: *Centre universitaire d'études et de recherches médiévales* (a cura di), *Voyage, quête, pèlerinage dans la littérature et la civilisation médiévales*, Aix-en-Provence 1976 (*Sénéfiance* 2), pp. 75–104, che prende spunto dall'analisi degli stessi testi.

rappresentava la misura del beneficio spirituale che il peccatore poteva sperare di ottenere, accrescendo l'efficacia della colletta e, d'altro canto, modificando la prassi del culto delle reliquie.¹¹

Le collette e le indulgenze, dunque, contribuirono ad associare le tradizionali pratiche della penitenza e del culto delle reliquie a una nuova forma di esercizio dell'autorità ecclesiastica, nonché al processo di monetizzazione della vita economica. Il pericolo di porre sullo stesso piano i benefici spirituali e quelli economici si fece ben presto evidente: la prassi della raccolta di elemosine diede luogo a fenomeni come quello dei falsi collettori che esibivano ai fedeli false reliquie, abusi noti già all'epoca e di cui il monaco Guiberto di Nogent riferiva tra il 1114 e il 1120 nel suo scritto „Le reliquie dei santi“.¹² La prassi delle indulgenze, ancora più libera perché affrancata dalla necessità di presentare ai fedeli oggetti da venerare e dunque adatta a finanziare una gamma più vasta di iniziative, si era diffusa rapidamente e senza alcuna legittimazione teorica. Per esempio, l'argomento non compariva nel „Decreto“ di Graziano, nota collezione completa e sistematica delle leggi ecclesiastiche risalente circa al 1140, una lacuna che turbò Pietro Abelardo (1079–1142), così come altri studiosi parigini dopo di lui. Il teologo era preoccupato che la concessione di indulgenze in cambio di elemosine, a volte persino a prezzo fisso, potesse far dipendere la salvezza delle anime dalla cupidigia dei vescovi.¹³ Nel 1215, i vescovi riuniti per il quarto Concilio Lateranense cercarono di limitare gli abusi emanando la sessanta-

11 Sul rapporto tra reliquie e indulgenze, cfr. Nicholas Vincent, *Some Pardoners' Tales. The Earliest English Indulgences*, in: *Transactions of the Royal Historical Society* 12 (2002), pp. 23–58, qui pp. 38–40, 43 e 50–53, nonché, soprattutto, Hartmut Kühne, *Ostensio reliquiarum. Untersuchung über Entstehung, Ausbreitung, Gestalt und Funktion der Heilumsweisungen im römisch-deutschen Regnum*, Berlin-New York 2000 (*Arbeiten zur Kirchengeschichte* 65), con alcune integrazioni in: *id.*, *Heilumsweisungen: Reliquien – Ablass – Herrschaft. Neufunde und Problemstellungen*, in: *Jahrbuch für Volkskunde* 27 (2004), pp. 42–62. Si veda anche Carola Fey, *Ablässe und Reliquien. Fürstliche Förderung des religiösen Lebens in Kirchen und Kapellen*, in: *e a d. / Steffen Krieb (a cura di), Adel und Bauern in der Gesellschaft des Mittelalters. Internationales Kolloquium zum 65. Geburtstag von Werner Rösener*, Korb 2012 (*Studien und Texte zur Geistes- und Sozialgeschichte des Mittelalters* 6), pp. 203–222.

12 *Guibertus de Novigento, De sanctis et eorum pigneribus*, a cura di Robert B. C. Huygens, Turnhout 1996 (*Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis* 127), trad. it.: *Guiberto di Nogent, Le reliquie dei santi*, a cura di Matteo Salaroli, Turnhout 2015 (*Corpus Christianorum in Translation* 24). Su questo aspetto, si vedano in particolare: Klaus Guth, *Guibert von Nogent und die hochmittelalterliche Kritik an der Reliquienverehrung*, Ottobeuren 1970 (*Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige* 21 [vol. integrativo]); Henri Platelle, *Guibert de Nogent et le „De pignoribus sanctorum“*. Richesses et limites d'une critique médiévale des reliques, in: Edina Bozoky / Anne-Marie Helvetius (a cura di), *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, Turnhout 1999, pp. 109–121.

13 In merito alle riflessioni sulle indulgenze anteriori alla teoria del „tesoro delle grazie“, si veda Salvatore Vacca, „Aut punit homo, aut Deus punit“. Le indulgenze nella storia della penitenza e della teologia (secoli XII–XIII), in: *Pellegrini / Paciocco (a cura di), Misericorditer (vedi nota 4)*, pp. 21–55, cfr. pp. 35–36 su Pietro Abelardo.

duesima *constitutio* con la quale proibirono di togliere le antiche reliquie dai loro scrigni per ottenere benefici economici dalla loro ostensione („ut antike reliquie amodo extra capsam nullatenus ostendantur nec exponantur uenales“).¹⁴ Inoltre ordinarono che ogni nuova reliquia, prima di essere fatta oggetto di venerazione, fosse sottoposta alla convalida pontificia e che i collettori di elemosine, cui si proibiva di comportarsi in modo disdicevole nelle taverne, fossero muniti di documenti ufficiali. Infine, i padri conciliari limitarono a un massimo di 40 giorni – o a un anno in caso di dedicazione di una chiesa – l’entità delle pene che il vescovo poteva condonare (intesa peraltro come giornate di digiuno).¹⁵ Si trattava di un compromesso che inquadrava e limitava la pratica della raccolta di elemosine e della concessione di indulgenze e insieme la legittimava. Ma soprattutto, il concilio contribuì probabilmente a diffondere ancor più il fenomeno delle indulgenze, imponendo a tutti i fedeli di confessarsi almeno una volta l’anno. Poiché servivano a mitigare la pena prevista, le indulgenze facilitarono l’evoluzione del vecchio sistema tariffario che fu adeguato a una sua applicazione su larga scala e a peccati più comuni.¹⁶

Tuttavia, benché le indulgenze fossero diventate una prassi consueta, il principio su cui si basava la loro elargizione non era stato ancora legittimato. Se l’attribuzione si affrancava dal sistema del tariffario penitenziale, come sarebbe stato possibile soddisfare agli occhi di Dio il necessario equilibrio tra peccato e castigo? Finalmente, i teologi e i giuristi parigini di diritto canonico della generazione successiva, formati all’epoca del Concilio Laterano IV, si fecero carico della questione. Nel 1215 Enrico da Susa e Ugo di San Caro avevano tra i venti e i venticinque anni. La loro teoria del ‚tesoro delle grazie‘, forse elaborata in un primo tempo oralmente negli anni Trenta del XIII secolo, si basava sul concetto del tesoro come bene comune e

14 Contrariamente alle teorie consuete, propendo per l’ipotesi che *uenales* si riferisca alla prassi della raccolta di elemosine e non alla vendita delle reliquie (per la quale è logico aspettarsi traffici nascosti piuttosto che la loro ostensione pubblica). Il divieto di mostrare le reliquie „fuori dagli scrigni“, vale a dire fuori dai contenitori in cui erano custodite all’interno delle chiese, è stato tradizionalmente messo in relazione con l’avvento di reliquiari, le cui pareti trasparenti ne consentivano la visione; tale aspetto, tuttavia, con ogni evidenza non era materia del testo in questione. Su questo tipo di reliquiari e per un bilancio della tradizione interpretativa di questo passo, si vedano Christof L. Die d r i c h s, *Vom Glauben zum Sehen. Die Sichtbarkeit der Reliquie im Reliquiar. Ein Beitrag zur Geschichte des Sehens*, Berlin 2001, pp. 10–13; Gia Toussaint, *Kreuz und Knochen. Reliquien zur Zeit der Kreuzzüge*, Berlin 2011, pp. 178–179.

15 Cfr. *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum*, a cura di Antonius García y García, Città del Vaticano 1981 (*Monumenta Iuris Canonici, Series A. Corpus Glossatorum 2*), c. 62, pp. 101–103.

16 Si vedano in proposito Martin Ohst, *Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Bußwesen im Hohen und Späten Mittelalter*, Tübingen 1995 (*Beiträge zur Historischen Theologie 89*), pp. 103–117 (l’autore inserisce la pratica delle indulgenze e la sua legittimazione teorica nel contesto della confessione obbligatoria), e soprattutto il commento al c. 62 di Vincent, *Some Pardoners’ Tales* (vedi nota 11), pp. 50–55.

associava la remissione delle pene al surplus di meriti accumulato dai martiri: una prassi implicita già nelle collette, in cui si legava l'elargizione di indulgenze alla venerazione delle reliquie. Questa concezione si impose e fu sviluppata verso la metà del secolo dagli esponenti della teologia scolastica.¹⁷ Tra il 1248 e il 1249, il teologo tedesco Alberto Magno (1200–1280), che aveva lasciato Parigi per fondare a Colonia la scuola dell'Ordine domenicano, incluse nel computo del „tesoro della Chiesa“ anche i meriti dei santi che non erano martiri.¹⁸ Tra il 1253 e il 1255, l'italiano Tommaso d'Aquino (1224/25–1274), teologo domenicano già allievo di Alberto Magno e all'epoca docente a Parigi, organizzò e ridefinì l'opera dei suoi predecessori, imponendo la propria autorità sul pensiero dei posteri.¹⁹ Alberto e Tommaso svilupparono le loro tesi commentando le „Sentenze“ di Pietro Lombardo il quale, tra il 1150 e il 1158, aveva catalogato le questioni ancora aperte sollevate dalle Sacre Scritture: i loro scritti sono dunque uno specchio fedele della loro attività didattica e degli insegnamenti di teologia.²⁰ L'italiano Giovanni di Fidanza, detto Bonaventura da Bagnoregio (1217–1274), giunse molto giovane a Parigi, nel 1253 conseguì il titolo di *magister* in teologia e poco dopo divenne rettore della scuola teologica francescana. Anche lui, prima di abbandonare quasi del tutto l'attività didattica e dedicarsi alla direzione dell'ordine, di cui fu ministro generale dal 1257, redasse un commento nel quale sottoponeva ad accurata e puntuale analisi la logica istituzionale delle indulgenze e la loro applicazione pratica. In modo particolare, Bonaventura spiegava il motivo per cui solo il papa e i vescovi erano autorizzati a distribuirle:²¹

„La ragione per la quale spetta solo ai vescovi distribuire il tesoro della Chiesa è che la Chiesa detiene il tesoro in virtù del suo matrimonio con Cristo, suo sposo fatto uomo, e da queste nozze nascono figli e figlie, vale a dire esseri umani perfetti e imperfetti, per la cui educazione Cristo desidera conservare quel patrimonio. E così, come la Legge tratta il caso di colui che, accettando la moglie del fratello defunto per donargli una discendenza, debba ereditarne i beni che spettano all'educazione dei figli secondo quanto scritto in Rut 4, solo a coloro che sono sposi della Chiesa spetta il diritto di distribuirne il suo tesoro. E questi sposi sono i vescovi, e sono autorizzati a generare figli e figlie, vale a dire esseri umani perfetti e imperfetti, e tra loro

17 Per un compendio dei contributi successivi alla teoria, si vedano Paulus, *Geschichte des Ablasses* (vedi nota 1), voll. 1–2, e id., *Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters* (vedi nota 4), vol. 3.

18 „In hoc enim thesauro habet Ecclesia divitias meritorum et passionis Christi, et gloriosae Virginis Mariae, et omnium Apostorum, et Martyrum, et sanctorum Dei vivorum et mortuorum“: Albertus Magnus, *Commentarii in IV Sententiarum*, a cura di Auguste Borgnet, in: B. Alberti Magni opera omnia, voll. 25–30, Paris 1894, vol. 29, d. 20, E, a. 16, p. 848.

19 Cfr. Paulus, *Geschichte des Ablasses* (vedi nota 1), vol. 2, p. 153.

20 Sul ruolo fondamentale delle „Sentenze“ per la teologia scolastica, cfr. Boureau, *L'empire du Livre* (vedi nota 3), pp. 24–36 e 95; Clara Monagle, *Orthodoxy and Controversy in Twelfth-Century Religious Discourse*. Peter Lombard's „Sentences“ and the Development of Theology, Turnhout 2013 (Europa Sacra 8).

21 Altri autori, prima di lui, avevano affrontato e dibattuto tale questione; si veda in merito Shaffern, *The Penitents' Treasury* (vedi nota 3), p. 103.

il sommo pontefice, che è sposo e guida della Chiesa universale. Pertanto, tutti i vescovi che hanno una discendenza possono concedere indulgenze, e primo tra loro il sommo pontefice, cui spetta la distribuzione della totalità del tesoro spirituale, poiché ha la responsabilità della Chiesa intera e di tutti i suoi figli. È per questo che tutti sono suoi figli e lui è il padre di tutti.²²

Bonaventura legittimava il diritto dei vescovi a disporre del ‚tesoro‘ scaturito dalle sofferenze di Cristo assimilandolo all’eredità famigliare: la Chiesa, ‚sposa‘ di Cristo, alla sua morte ne ha ereditato il tesoro, divenuto il *thesaurus ecclesiae*. I vescovi, che con la consacrazione sposano simbolicamente la Chiesa e diventano i successori di Cristo,²³ si assumono la responsabilità di amministrare il tesoro a beneficio dei suoi ‚figli‘, i fedeli, in quanto orfani di Cristo.²⁴ Scegliendo di considerare i beni spirituali di Cristo alla stregua di beni materiali, il teologo poteva fondare la propria argomentazione sulla Legge veterotestamentaria del levirato che risolveva in modo pragmatico le questioni legate alla successione ereditaria.²⁵ Così, il ‚tesoro delle grazie‘ viene messo in circolazione secondo la logica gerarchica dei rapporti di parentela spiritua-

22 „Ratio autem, quare thesaurus ecclesiae solis episcopis committitur dispensandus, est, quia ecclesia thesaurum istum habet ex desponsatione sui cum Christo, qui est vir et eius sponsus, et cui generat filios et filias, id est perfectos et imperfectos, ad quorum educationem Christus vult servari haec bona. Et quoniam in Lege tatum est, quod ‚qui recipit uxorem fratris sui, ut suscitet fratri suo defuncto semen‘, debet succedere in bonis, quae pertinent ad filiorum educationem, secundum quod invenitur Ruth quarto; illis solis competit iste thesaurus dispensandus, qui sunt sponsi Ecclesiae. Tales autem sunt episcopi, qui sponsi sunt et habent vim generandi filios et filias, id est perfectos et imperfectos, et inter hos Summus Pontifex, qui est totius universalis Ecclesiae sponsus et rector. Ideo omnes episcopi, qui habent prolem, possunt facere indulgentias, et Summus Pontifex praecipue inter omnes, quia ipsi competit totius spiritualis thesauri dispensatio, secundum quod curam habet de tota Ecclesia et omnibus eius filiis. Unde omnes sunt eius filii, et ipse est pater omnium“: Bonaventura, Commentaria in IV Libros sententiarum, in: Doctoris Seraphici S. Bonaventurae ... Opera omnia, a cura del Collegio San Bonaventura, 10 voll., Quaracchi 1882–1902, voll. 1–4, 1882–1889, qui vol. 4, d. 20, pars 2, a. 2, 3, p. 534.

23 Se inizialmente il matrimonio mistico tra un vescovo e la Chiesa era mero simbolo della fede, sin dalla fine del XII secolo divenne oggetto di un’analogia giuridica ad ampio spettro; si veda in merito Jean Gaudemet, Note sur le symbolisme médiéval. Le mariage de l’évêque, in: L’année canonique 22 (1978), pp. 71–80; rist. in: i d., La société ecclésiastique dans l’Occident médiéval, London 1980, n. 10, e, più in generale, David L. D’Avray, Medieval Marriage. Symbolism and Society, Oxford et al. 2005.

24 Per le argomentazioni in merito negli scritti di altri autori, cfr. Shaffern, The Penitents’ Treasury (vedi nota 3), pp. 102–103.

25 Secondo questa norma, una vedova deve sposare il fratello del marito defunto, in modo tale che gli eredi ne perpetuino il nome (Dt 25,5–10, in particolare: Dt 25,5; Mt 22,24; Mc 12,19). Bonaventura integrò questo principio per quanto riguardava i beni, facendo riferimento al quarto libro di Rut: qui si parla di un appezzamento di terreno che deve essere acquistato, insieme alla vedova Rut, anche dal parente più prossimo del marito defunto per garantire la sussistenza ai figli nati da quel matrimonio: la terra restava legata alla donna come il tesoro amministrato dai vescovi restava legato alla Chiesa (cfr. Rt 4,5).

le di impronta cristiana: le grazie consentono ai vescovi di concedere indulgenze, e dunque di ‚educare‘ in seno alla Chiesa i figli che sono „autorizzati a generare“. Per il cristiano, la vera e propria nascita sociale era rappresentata dal rito del battesimo che, cancellando la macchia dello stesso atto procreativo, lo ammetteva nella famiglia di Dio, legata da relazioni di parentela spirituale.²⁶ In seguito i fedeli, peccatori per tutta la vita, per salvare la propria anima necessitavano di un sostegno costante: quel compito arduo giustificava, secondo Bonaventura, il fatto che la Chiesa detenesse il monopolio sul ‚tesoro delle grazie‘. Pertanto, la teoria scolastica del tesoro rispondeva a due problematiche che assillavano soprattutto i nuovi ordini mendicanti, i domenicani e i francescani, cui gli esponenti di quella scuola appartenevano: garantire una capillare cura delle anime in cui la pratica penitenziale ricoprisse un ruolo importante, nonché rafforzare l’autorità della Chiesa.

In un passo precedente, in cui ci si chiedeva se le indulgenze dovessero essere concesse solo con un fine spirituale o se invece potessero anche promuovere iniziative materiali, Bonaventura aveva concepito un piano di applicazione delle ‚grazie‘ in rapporto al funzionamento della macchina istituzionale ecclesiastica:

„Le indulgenze devono essere concesse per fini spirituali o materiali? ... Conclusione: le indulgenze devono essere distribuite soprattutto per atti esteriori. Va detto che, se questo aspetto è visibile nell’ambito delle città e delle comunità umane, in cui si attinge al tesoro della cosa pubblica e lo si distribuisce soprattutto per due ragioni, lo è altrettanto in relazione alle cose spirituali. Di fatto, al tesoro si attinge in primo luogo per la gloria del principe, come fanno le corti reali, come fece Assuero nel primo libro di Ester (Est 1,4); in secondo luogo, a beneficio della comunità o nel momento del bisogno, quando la comunità è attaccata ed elargisce ai soldati doni o una mercede perché combattano. Allo stesso modo, coloro ai quali è stato affidato il tesoro della Chiesa, devono distribuirlo per due scopi: a lode e gloria del principe, e la lode e la gloria di Dio risiedono nei suoi santi, i quali vengono celebrati costruendo le basiliche, frequentando le basiliche e commemorandone le virtù; tutto ciò viene raccomandato nelle prediche e nei sermoni, e a ragione le indulgenze sono concesse per tali scopi. D’altra parte, il bene comune è la difesa della Terra Santa, la difesa della fede, il sostegno agli studi e simili; e le indulgenze devono essere concesse a tal fine. E siccome questi sono tutti atti esteriori, le indulgenze devono essere distribuite principalmente per simili atti.“²⁷

²⁶ Cfr. Anita Guerreau-Jalabert, *Spiritus et caritas. Le baptême dans la société médiévale*, in: Françoise Héritier-Augé/Élisabeth Copet-Rougier (a cura di), *La parenté spirituelle*, Paris 1995, pp. 133–203.

²⁷ „Utrum indulgentiae debeant fieri pro spirituali, an pro corporali beneficio ... Conclusio: Indulgentiae praecipue fieri debent pro actibus exterioribus. Dicendum, quod sicut videmus in politicis et communitatibus humanis, quod thesaurus reipublicae propter duo maxime consuevit proferri et communicari exterius; sic in spiritualibus intelligendum. Profertur namque thesaurus extra ad dispergendum propter gloriam principis, sicut faciunt reges curiales, sicut fecit Assuerus Esther primo; alio modo propter utilitatis communitatis sive necessitatem, ut quando laeditur communitas, proferuntur stipendia et donativa militibus, ut eant ad pugnam. Sic thesaurus ecclesiae ab his qui habent dispen-

Paragonando il ‚tesoro delle grazie‘ al tesoro reale, Bonaventura confermava alla Chiesa il diritto di usarlo come mezzo legittimo nell’esercizio delle sue funzioni. Inoltre convalidava l’assunto che le indulgenze debbano sostenere e orientare concretamente le pratiche della devozione, menzionando in modo esplicito il loro ruolo nell’edificazione delle chiese e nella difesa della Terra Santa. Tuttavia, l’ambizione a sottolineare i benefici spirituali delle indulgenze, portava il teologo a ignorare le modalità della loro efficacia materiale: parlava delle ‚grazie‘ come se da sole bastassero a soddisfare tutte le funzioni che aveva elencato, senza ricordare le elemosine, nonostante il loro evidente ruolo di mediazione.

Il ‚tesoro delle grazie‘ fu dunque l’opera degli esponenti della teologia scolastica, nello sforzo di motivare la complessa realtà dello scambio nella pratica devozionale, attraverso un modello ecclesiologico che giustificava il potere dei vescovi. Ma la loro incapacità di legittimare senza riserve le conseguenze materiali delle indulgenze pose dei limiti alla teoria.²⁸ Mentre le pratiche che interpretava continuavano a intensificarsi, il concetto del ‚tesoro delle grazie‘ non ebbe altrettanta diffusione nella quotidianità del clero e dei fedeli: i vescovi, per esempio, non vi facevano quasi mai riferimento nelle loro lettere d’indulgenza.²⁹ Il primo anno giubilare, bandito nel 1300, fu un evento decisivo nella storia delle indulgenze: in quell’occasione venne elargita la solenne indulgenza plenaria di tutte le pene con la promessa che l’operazione sarebbe stata ripetuta ogni successivo anno santo. L’evento fu oggetto di un commento del cardinale Jean Lemoine il quale spiegò che, anche se tutti i cristiani del mondo si fossero messi in viaggio verso Roma, il rapporto tra la somma delle indulgenze concesse e l’incommensurabilità del tesoro delle grazie sarebbe rimasto molto basso. E illustrò il concetto portando a esempio una goccia d’acqua nell’oceano o un grano di miglio a cospetto del Monte san Bernardo.³⁰ Clemente VI fu il primo pontefice a menzionare la teoria del ‚tesoro delle grazie‘ nella bolla del 1343 con la quale proclamava il giubileo del 1350. Il papa affermò che il tesoro era inesauribile

sare, duplici ex cause debet distribui, scilicet propter gloriam principis et laudem; et laus et honor dei est in sanctis suis, et sancti honorantur in constructione basilicarum, visitatione basilicarum, commemoratione virtutum suarum, et idem fit in praedicationibus et sermonibus: ideo pro his omnibus indulgentiae recte fiunt. Communis autem utilitas est defensio terrae sanctae, defensio fidei, promotio studii et consimilia; et ideo adhuc pro talibus debent fieri. Et quoniam haec consistunt in actibus exterioribus, ideo maxime pro actibus exterioribus debent fieri indulgentiae“: Bonaventura, *Commentaria* (vedi nota 22), qui vol. 4, d. 20, pars 2, a. 1, 4, p. 536f.

28 Per una selezione di teorie inconsuete si veda Paulus, *Geschichte des Ablasses* (vedi nota 1), vol. 2, pp. 154–158.

29 Raramente si trovano riferimenti al ‚tesoro‘ nelle lettere collettive d’indulgenza analizzate da Alexander Seibold, *Sammelindulgenzen. Ablassurkunden des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit*, Köln-Weimar-Wien 2001 (*Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde*, Beiheft 8), si vedano in merito le pp. 29 e 32.

30 Cfr. Jean Lemoine, *De Iubileo*, in: Paulus, *Geschichte des Ablasses* (vedi nota 1), vol. 2, p. 155.

come i meriti di Cristo e che, attingendovi a ragion veduta, sarebbe aumentato ancora.³¹ Ovviamente, l'immagine di un grande tesoro aperto e illimitato era sostenuta da chi predicava le indulgenze.³² Gli altri predicatori tuttavia, desiderosi in primo luogo di allontanare i fedeli dal peccato e di spingerli a fare penitenza, evitavano com'è naturale di esaltare la remissione delle pene. Se ne parlavano, era solo per ricordare che la dispensa riguardava solo le pene temporali, visto che il peccato doveva essere cancellato soprattutto con il pentimento e la confessione.³³ Durante il giubileo del 1500, in occasione del quale fu elargita nuovamente l'indulgenza plenaria, Johann Geiler von Kaysersberg, predicatore del duomo di Strasburgo, paragonò le indulgenze ai guanti per spiegare la loro natura e l'uso che ne andava fatto. Allo stesso modo dei guanti, realizzati con rimanenze di stoffa, le indulgenze erano ricavate dall'eccedenza del tesoro dei meriti dei santi che, dunque, non diminuiva. Ma come un guanto, l'indulgenza proteggeva solo i deboli: l'atto di penitenza alla maniera antica, benché fosse la via più ardua, restava di gran lunga la migliore. E come la mano non riesce a infilarsi da sola il guanto, anche l'indulgenza poteva essere ottenuta solo con l'ausilio della Chiesa. Infine, se il guanto proteggeva, era anche soggetto a usura, perciò le indulgenze non andavano certo sottovalutate, ma neppure sopravvalutate.³⁴ Un punto di vista diverso era quello sostenuto dal francescano Stephan Fridolin nella sua opera devozionale dal titolo „Der Schatzbehälter“ („Lo scrigno del tesoro“) stampato nel 1491 a Norimberga e corredato di numerose xilografie. Fridolin invitava il lettore ad approfittare del tesoro delle grazie, immergendosi nella storia e nelle immagini delle sofferenze patite da Cristo, senza menzionare le indulgenze: era la preghiera individuale a dare accesso diretto alla grazia.³⁵

Se durante il Medioevo, dunque, la tesi del ,tesoro delle grazie', sviluppata negli anni Trenta del XIII secolo dai teologi, era rimasta soprattutto patrimonio degli studiosi ed era stata menzionata o rielaborata da attori diversi a seconda delle necessità o delle intenzioni, all'inizio del XVI secolo tornò a essere un punto nodale

31 Cfr. *ibid.*, pp. 155–156.

32 Per esempio in una serie di prediche che il domenicano Hermann Rab tenne nel 1509 a Torgau: Georg Buchwald, *Die Ablasspredigten des Leipziger Dominikaners Hermann Rab (1504–1521)*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 22 (1925), pp. 128–152 e 161–191, qui pp. 139–143, 146–147, 152, 168, 173, 185.

33 Com'è logico, le stesse argomentazioni sono rintracciabili nei libri con i quali i laici si preparavano alla confessione e in altre opere religiose di carattere edificante; si veda in merito Paulus, *Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters* (vedi nota 4), vol. 3, pp. 100–129 e soprattutto pp. 121–122 e 126. Talvolta i sermoni di cui si è conservato il testo scritto spiegano il principio generale alla base della teoria del tesoro sotto forma di piccoli trattati, tanto da far dubitare che siano stati diffusi oralmente.

34 Cfr. *ibid.*, pp. 118–120.

35 Cfr. Stephan Fridolin, *Der Schatzbehälter oder Schrein der waren reichtuemer des heils vnd ewiger Seligkeit*, Nürnberg 1491. Si veda in merito Petra Seegets, *Passionstheologie und Passionsfrömmigkeit im ausgehenden Mittelalter. Der Nürnberger Franziskaner Stephan Fridolin (gest. 1498) zwischen Kloster und Stadt*, Tübingen 1998 (Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe 10).

delle polemiche che contrapposero, nel Sacro Romano Impero, i fautori della Riforma ai sostenitori del papa. L'innovativa tecnica della stampa, che aveva reso grandi servizi alla pratica delle indulgenze permettendo la riproduzione dei proclami e dei documenti da rilasciare ai fedeli cui erano concesse,³⁶ prese a essere utilizzata dai suoi detrattori.³⁷ Una xilografia pubblicata intorno al 1530 come foglio volante, per esempio, affrontava direttamente il tema del tesoro (fig. 1).³⁸ L'immagine raffigura una croce con gli strumenti della Passione di Cristo: il flagello, il fascio di verghe e la corona di spine sono fissate al centro della traversa, alle cui estremità sono piantati due chiodi che sostengono la lancia e la canna con la spugna imbevuta di aceto. Il cielo avvolto dalle tenebre allude alla morte di Cristo. Una lettera d'indulgenza munita di tre sigilli e appesa al centro del montante della croce, nel punto in cui dovrebbe stare il corpo del Salvatore, riporta le condizioni del contratto: „Umb gelt ein sack vol ablas“ („Un sacco di indulgenze in cambio di denaro“). La posizione del documento fa pensare alle *Charter of Christ* (benché probabilmente non esistano influenze dirette), testi per la preghiera diffusi in Inghilterra sin dal XIV secolo che proclamavano la redenzione dell'umanità: erano strutturati come il contratto che Cristo avrebbe steso durante il suo martirio usando come pergamena la pelle, come inchiostro il sangue e come penna un chiodo della croce.³⁹ Se ne deduce, dunque, che le sofferenze di Cristo sono effettivamente all'origine della grazia. La xilografia è però un commento al fatto che la Chiesa ne è l'amministratrice: infatti, sotto la croce è collocata una grande cassa rinforzata in ferro, chiusa da tre chiavistelli e custodita da una creatura simile all'idra, con sette teste su un corpo di serpente, che il titolo definisce „la bestia papale dalle sette teste“, in riferimento al mostro descritto nell'Apocalisse di san Giovanni. La testa al centro, di fronte al montante della croce, è quella di un papa cinto della tiara, affiancato a destra e a sinistra, in ordine gerarchico, dalle teste di due cardinali, di due vescovi e infine di altri due membri del clero. Completano il corpo due paia di zampe correate di artigli che afferrano la cassa del tesoro. Le parti in cui è diviso il corpo della bestia confluiscono

36 Cfr. Falk Eisermann, *Der Ablass als Medienereignis. Kommunikationswandel durch Einblattdrucke im 15. Jahrhundert. Mit einer Auswahlbibliographie*, in: Rudolf Suntrup/Jan R. Veenstra (a cura di), *Tradition and Innovation in an Era of Change / Tradition und Innovation im Übergang zur Frühen Neuzeit*, Frankfurt a. M. et al. 2001 (*Medieval to Early Modern Culture / Kultureller Wandel vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit* 1), pp. 99–128.

37 Cfr. Berndt Hamm, *Die Reformation als Medienereignis*, in: *Jahrbuch für biblische Theologie* 11 (1996), pp. 137–166.

38 Cfr. Petra Kruse/John Huxtable Elliott/Giulio Macchi/Lothar Altringer/Georg Kugler, *Kaiser Karl V. (1500–1558). Macht und Ohnmacht Europas*, catalogo della mostra, Bonn, Bundeskunsthalle/Vienna, Kunsthistorisches Museum, Bonn 2000, pp. 253–255 n. 236.

39 Cfr. Mary Caroline Spalding, *The Middle English Charters of Christ*, Bryn Mawr 1914 (*Bryn Mawr College Monographs* 15), pp. XLII–LI; Jill Averil Keen, *The Charters of Christ and Piers Plowman. Documenting Salvation*, New York et al. 2002.

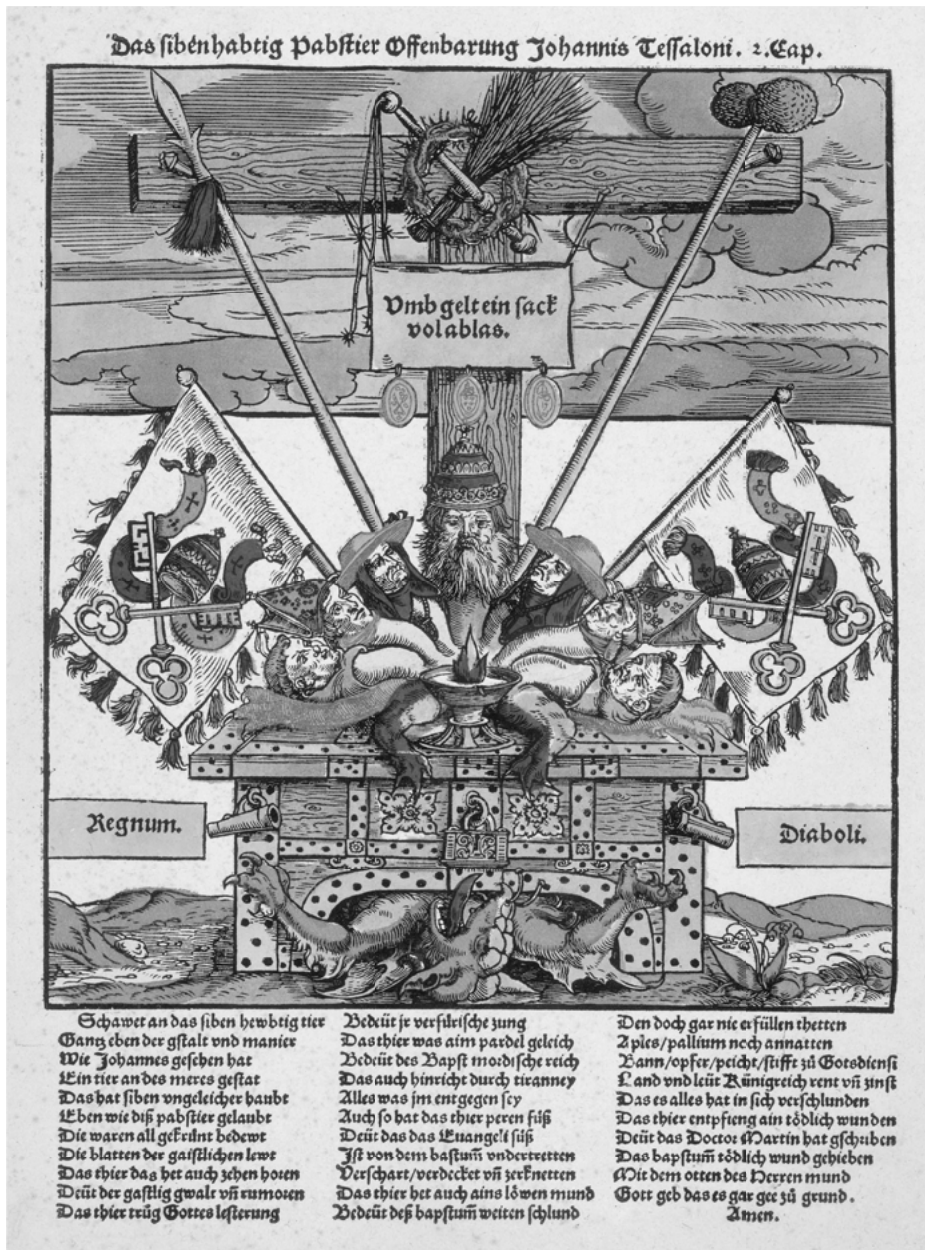


Fig. 1: Anonimo, „Das sibenhabtig pabstier“, foglio volante, Germania, 1530 ca.

in un calice collocato al centro dell'immagine e verso il quale convergono come strali anche i fusti della lancia e della canna, così come le aste dei vessilli papali: l'analoga collocazione come trofei all'interno dell'immagine, fa sì che i rappresentanti della gerarchia ecclesiastica e le loro insegne siano associati idealmente agli strumenti della Passione, in modo tale da illustrare il controllo dell'istituzione ecclesiastica sulla storia di Cristo e sul rituale eucaristico. Il messaggio è ribadito dalla disposizione delle insegne papali sugli stendardi, incrociate ad angolo retto come i due strumenti della Passione, il fascio di verghe e il flagello, dentro la corona di spine. Il diavolo adagiato sulla schiena sotto alla cassa, pendant della „bestia papale“ che la sovrasta, allarga le zampe anteriori quasi a volerla cingere, spalanca la bocca e tira fuori la lingua che si solleva come la fiamma che arde nel calice. La raffigurazione del forziere e del diavolo rimanda all'iconografia dell'*avaritia*: un chiaro messaggio di cosa si debba pensare del papato, rafforzato dalle parole „Regnum“ e „Diaboli“, „regno del demonio“, che campeggiano a sinistra e a destra della cassa. Il testo di Hans Sachs (1494–1576) riprodotto nella porzione inferiore del foglio ribadisce ulteriormente il messaggio.

L'illustrazione colpiva ancor più l'immaginario perché ricordava, nei suoi elementi compositivi, la regia delle grandi campagne per la promozione delle indulgenze che avevano contribuito a scatenare la crisi. Il commissario pontificio Raimondo Peraudi, che tra il 1488 e il 1490, e poi tra il 1501 e il 1503, viaggiò nelle terre dell'Impero, in Francia e nei paesi del nord predicando le indulgenze in modo tale da finanziare le crociate, aveva messo a punto una spettacolare liturgia per dare maggiore efficacia alla pratica tradizionale della colletta di elemosine: in ogni chiesa in cui sarebbe stata offerta ai fedeli la remissione delle pene, veniva montata una grande croce rossa e stendardi con le insegne papali (fig. 2).⁴⁰ Peraudi aveva iniziato la carriera come predicatore di indulgenze al servizio della cattedrale di Saintes nella Francia occidentale dove, a chiunque contribuisse alla ricostruzione della chiesa, prometteva la remissione plenaria delle pene temporali sul modello di quella concessa a Roma nel 1475 in occasione del giubileo. Era stato papa Bonifacio IX, nel 1390, a introdurre la possibilità di trasmettere le indulgenze romane, ma probabilmente fu Peraudi, che era anche teorico e pensatore, a precisare e rendere sistematiche disposizioni valide fino ad allora in casi eccezionali, introducendo due innovazioni: da un lato, l'indulgenza plenaria sarebbe valsa anche per le anime del purgatorio, dall'altro, i fedeli avrebbero ricevuto lettere di confessione che li legittimavano a farsi condonare le pene da un confessore a loro scelta ogni volta che lo desideravano. Questa nuova tipologia di indulgenze, tanto quanto l'assetto liturgico che Peraudi aveva introdotto,

⁴⁰ Cfr. Hans Volz, *Die Liturgie bei der Ablassverkündigung*, in: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 11 (1966), pp. 114–125; Francis Rapp, *Un contemporain d'Alexandre VI Borgia, le cardinal Raymond Péraud (1435–1505)*, in: *Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* 138,3 (1994), pp. 665–677.



Fig. 2: Anonimo, „On Aplas von Rom kan man wol selig werden: durch anzaigung der götlichen hailigen geschryfft“, Augusta [Augsburg] 1521. Frontespizio: la concessione di indulgenze dal punto di vista della Riforma.

furono ripresi in occasione di altre grandi campagne di promozione organizzate dallo stesso commissario pontificio o da altri predicatori.⁴¹

Nel 1503, Raimondo Peraudi consacrò la cappella del castello di Wittenberg in Sassonia autorizzando, in occasione di determinate festività, la distribuzione ai fedeli di indulgenze di 100 giorni da moltiplicare per il numero di reliquie che vi erano conservate: nel 1509, per esempio, durante un'ostensione furono promessi ben 500.000 giorni di indulgenza. Queste cifre non avevano vera valenza giuridica perché si riferivano a pene da scontare nel purgatorio, in cui il tempo aveva un valore diverso rispetto al mondo terreno.⁴² Tuttavia, questa forma di computo religioso era assai diffusa nell'esperienza devozionale,⁴³ tanto quanto il ricorso a oggetti che dovevano facilitare l'ottenimento della grazia divina.⁴⁴ Un inventario delle reliquie della chiesa del castello di Wittenberg illustrato da Lucas Cranach il Vecchio e stampato per la suddetta ostensione contribuì ad avvicinare il rito pubblico alla devozione privata, offrendo l'opportunità di ricordare l'evento guardando le straordinarie immagini.⁴⁵ Nel

41 Cfr. Bernd Moeller, Die letzten Ablasskampagnen. Der Widerspruch Luthers gegen den Ablass in seinem geschichtlichen Zusammenhang, in: Hartmut Boockmann/Bernd Moeller/Karl Stackmann (a cura di), *Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik – Bildung – Naturkunde – Theologie*, Göttingen 1989 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, ser. 3, 179), pp. 539–567; rist.: id., *Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze*, Göttingen 1991, pp. 53–72 e 295–307, qui pp. 59 e 68; Reinhold Kiermayr, How much Money was Actually in the Indulgence Chest?, in: *Sixteenth Century Journal* 17 (1986), pp. 303–318.

42 Il purgatorio, in cui le anime dovevano scontare le pene per i peccati minori non rimessi durante la vita, fu definito ufficialmente dall'autorità pontificia nel 1254, richiamandosi a un'idea nata già nel XII secolo. La sua introduzione determinò un ulteriore alleggerimento della prassi penitenziale che andò ad aggiungersi a quello delle indulgenze. Si veda in merito Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris 1981; rist. in: id., *Un autre Moyen Âge*, Paris 1999, pp. 771–1231, qui pp. 1111–1112 (trad. it.: *La nascita del purgatorio*, Torino 1982).

43 In merito alla prassi del conteggio, cfr. Arnold Angenendt/Thomas Braucks/Rolf Busch/Thomas Lentjes/Hubertus Lutterbach, *Gezählte Frömmigkeit*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 29 (1995), pp. 1–71; sugli inventari delle indulgenze si veda Nine Robijntje Miedema, *Rompilgerführer in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Die „Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae“* (deutsch/niederländisch). Edition und Kommentar, Tübingen 2003 (Frühe Neuzeit 72), cfr. soprattutto pp. 377–397.

44 Tra gli studi che Berndt Hamm ha dedicato al tema della 'vicinanza della grazia' nell'esperienza devozionale del tardo Medioevo, si veda Berndt Hamm, *Die Nähe des Heiligen im ausgehenden Mittelalter: ars moriendi, Totenmemoria, Gregorsmesse*, in: id./Klaus Herbers/Heidrun Stein-Kecks (a cura di), *Sakralität zwischen Antike und Neuzeit*, Stuttgart 2007 (Beiträge zur Hagiographie 6), pp. 185–221. Sul rapporto tra immagini e indulgenze, cfr. Philippe Cordez, *Reliquien und ihre Bilder: Zur Ablassvermittlung und Bildreproduktion im Spätmittelalter*, in: Kristin Marek/Raphaële Preisinger/Marius Rimmelé/Katrin Kärcher (a cura di), *Bild und Körper im Mittelalter*, München 2006, pp. 273–286.

45 *Dye Zaigung des hochlobwürdigen Hailigthumbs der Stift-Kirchen aller Hailigen zu Wittenburg, Wittenberg 1509*. Su quest'opera si veda Livia Cárdenas, *Friedrich der Weise und das Wittenberger Heiltumsbuch. Mediale Repräsentation zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Berlin 2002.

1520, il totale dell’indulgenza aveva raggiunto a Wittenberg quasi 2.000.000 di anni, visto che i 100 giorni per reliquia erano stati aumentati a 100 anni. Nel frattempo però Martin Lutero, un monaco, teologo e predicatore di Wittenberg, aveva rilanciato il dibattito sulla legittimità delle indulgenze rifacendosi alla tradizione della critica agli abusi legati alle collette: nel mese di ottobre 1517 aveva reso pubblica una lista di novantacinque ‚tesi‘, alcune delle quali riguardanti la teoria scolastica del ‚tesoro delle grazie‘. Prima di tutto, Lutero ne lamentava la poca divulgazione: „Il tesoro della Chiesa, dal quale il papa attinge per concedere l’indulgenza, non è menzionato a sufficienza né è noto al popolo di Cristo.“⁴⁶ In secondo luogo, si interrogava sulla vera natura di questi tesori che non erano temporali, ma neppure propriamente spirituali,⁴⁷ affermando che „il vero tesoro della Chiesa“ era „il sacrosanto Vangelo della gloria e della grazia di Dio“⁴⁸ e attaccando l’avarizia del clero.⁴⁹ Il testo conobbe una rapida diffusione, favorita dall’ostilità della politica locale. L’arcivescovo Alberto di Brandeburgo aveva allestito a Halle, la città a circa ottanta chilometri da Wittenberg in cui risiedeva, un’ostensione di reliquie paragonabile a quella della città di Lutero e, nel 1516, aveva ordinato di organizzare una campagna di promozione delle indulgenze i cui proventi sarebbero stati destinati in parte alla fabbrica di san Pietro a Roma, in parte al ripianamento dei debiti che aveva contratto con la Santa Sede per ottenere la concessione di varie diocesi e due arcidiocesi (Magonza e Magdeburgo). L’attribuzione dell’arcivescovado di Magdeburgo a un principe della casata Hohenzollern ferì tuttavia gli interessi di Federico il Saggio, il principe elettore di Sassonia della casata

46 Martin Luther, Tesi n. 56: „*Thesauri ecclesiae, unde Papa dat indulgentias, neque satis nominati sunt neque cogniti apud populum Christi*“, riprodotta in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 127 voll., Weimar 1883–2009 (Weimarer Ausgabe = WA), vol. 1, p. 236. Sulle riflessioni di Lutero in merito alle indulgenze prima della pubblicazione delle tesi e sul suo retroterra intellettuale, cfr. David Bagchi, *Luther’s Ninety-Five Theses and the Contemporary Criticism of Indulgences*, in: Robert N. Swanson (a cura di), *Promissory Notes* (vedi nota 4), pp. 331–355; in merito al punto di vista di un antagonista di Lutero, si veda Bernhard Alfred R. Felmburg, *De Indulgentiis. Die Ablasstheologie Kardinal Cajetans (1469–1534)*, Leiden et al. 1998 (*Studies in Medieval and Reformation Traditions* 66).

47 Martin Luther, Tesi n. 57 e n. 58: „Evidentemente non consiste in beni temporali, perché molti predicatori non li distribuirebbero tanto facilmente, ma si limiterebbero a raccogliarli. Tuttavia non consiste neppure nei meriti di Cristo e dei santi, i quali operano sempre, indipendentemente dal papa, promuovendo la grazia per l’uomo interiore e croce, morte e inferno per l’uomo esteriore“ („*Temporales certe non esse patet, quod non tam facile eos profundunt, sed tantummodo colligunt multi concionatorum. Nec sunt merita Christi et sanctorum, quia hec semper sine Papa operantur gratiam hominis interioris et crucem, mortem infernumque exterioris*“); Testo riprodotto in: WA 1, p. 236.

48 Martin Luther, Tesi n. 62: „*Verus thesaurus ecclesie est sacrosanctum euangelium glorie et gratie dei*“: *ibid.*

49 Martin Luther, Tesi n. 65 e n. 66: „Dunque i tesori evangelici sono la rete con cui un tempo si pescavano gli uomini ricchi. I tesori delle indulgenze sono la rete con cui oggi si pescano le ricchezze degli uomini“ („*Igitur thesauri Euangelici rhetia sunt, quibus olim piscabantur viros divitiarum. Thesauri indulgentiarum rhetia sunt, quibus nunc piscantur divitias virorum*“): *ibid.*

dei Wettin che risiedeva a Wittenberg, il quale proibì ai collettori di elemosine inviati dall'avversario di circolare nelle sue terre. E, se Federico il Saggio presto cominciò a sostenere Lutero, Alberto di Brandeburgo lo denunciò a Roma. Fu in questo contesto che papa Leone X, ancor prima di condannare le novantacinque tesi con la bolla del 1520, nel novembre 1518 confermò per decreto la teoria delle indulgenze.⁵⁰ C'era stato bisogno che Lutero, in una situazione politica assai tesa, ne mettesse in dubbio la validità, perché la Chiesa facesse realmente propria la concezione del 'tesoro delle grazie' elaborata quasi tre secoli prima.

Fonti delle illustrazioni

Fig. 1: Petra Kruse / John Huxtable Elliott / Giulio Macchi / Lothar Altringer / Georg Kugler, Kaiser Karl V. (1500–1558). Macht und Ohnmacht Europas [catalogo della mostra], Bonn, Bundeskunsthalle/Vienna, Kunsthistorisches Museum, Bonn 2000, pp. 253–255 n. 236.

Fig. 2: © Bayerische Staatsbibliothek München, Res / 4 Polem. 7.

⁵⁰ Cfr. Paulus, *Geschichte des Ablasses* (vedi nota 1), vol. 2, p. 157; per una sintesi della prassi delle indulgenze nel contesto della Riforma si veda Hartmut Kühne, *Ablassfrömmigkeit und Ablasspraxis um 1500*, in: Harald Meller (a cura di), *Fundsache Luther. Archäologen auf den Spuren des Reformators*, catalogo della mostra, Halle a. d. Saale, Landesmuseum für Vorgeschichte, Stuttgart 2008, pp. 36–47.

Roberto Rusconi

Predicazione penitenziale, ascolto delle confessioni e prassi indulgenziale

Italia, 1470 ca. – 1520 ca.

Nel mondo degli ordini religiosi il maggiore evento dell'anno 1517 fu senza dubbio la decisione di Leone X di formalizzare, con la bolla *Ite vos* (29 maggio 1517),¹ l'ormai consolidata divisione dei frati Minori in Francescani osservanti e in Francescani conventuali. Si trattava dei maggiori protagonisti della pastorale ecclesiastica, alla fine del medioevo e agli inizi dell'età moderna, unitamente ai religiosi degli altri ordini mendicanti, in primo luogo i domenicani, ma anche i carmelitani, i serviti e gli agostiniani.

Quando, secondo la tradizione, il 31 ottobre 1517, alla vigilia della festività liturgica di tutti i santi, alle porte della chiesa del castello di Wittenberg furono affisse le 95 tesi formulate da un frate agostiniano della provincia di Sassonia, Martin Lutero, a essere messo drasticamente in discussione fu l'intero sistema penitenziale che all'interno della Chiesa latina era stato configurato negli ultimi tre secoli del medioevo.

In effetti nel corso del secolo XV si era ulteriormente consolidata la metodologia della pastorale tardo-medievale, che ruotava intorno alla prescrizione della costituzione *Omnis utriusque sexus* del IV Concilio del Laterano del 1215,² con l'obbligo per tutti i fedeli, uomini e donne, giovani e anziani, di confessarsi una volta all'anno e di comunicarsi almeno a Pasqua. La predicazione quotidiana durante il periodo liturgico della Quaresima – alla quale progressivamente si assimilò una predicazione quotidiana anche durante l'Avvento – con la finalità di condurre alla confessione e al rido della prescritta comunione pasquale acquisì un'ampia funzione catechetica, prima che si affermassero catechismi veri e propri.³

Abbreviazioni: CNCE = Censimento nazionale delle edizioni italiane del secolo XVI (Edit16) (URL: http://edit16.iccu.sbn.it/web_iccu/ihome.htm; 26. 1. 2017); GW = Gesamtkatalog der Wiegendrucke (URL: www.gesamtkatalogderwiegendrucke.de; 26. 1. 2017); ISTC = Incunabula Short Title Catalogue (URL: <http://www.bl.uk/catalogues/istc/index.html>; 26. 1. 2017); USTC = Universal Short Title Catalogue (URL: <http://ustc.ac.uk/index.php>; 26. 1. 2017); VD 16 = Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts (URL: http://www.gateway-bayern.de/index_vd16.html; 26. 1. 2017).

1 Si veda Pacifico Sella, Leone X e la definitiva divisione dell'Ordine dei Minori (OMin): la bolla *Ite vos* (29 maggio 1517), Grottaferrata 2001 (Analecta Franciscana 14, Nova series, Documenta et studia 2).

2 Si vedano gli atti del recente convegno organizzato dal Pontificio Comitato di Scienze Storiche, Il Concilio Lateranense IV. Convegno Internazionale di Studi in occasione dell'VIII centenario (1215–2015), Città del Vaticano, 15–17 ottobre 2015 (in corso di stampa).

3 Si veda Carlo Delcorno, Apogeo e crisi della predicazione francescana tra Quattro e Cinquecento,

Non esistono dati particolarmente attendibili sulla reale osservanza di quel precepto da parte dei fedeli. A dire il vero, qualora nel corso degli ultimi decenni del secolo XV sia stata indicata la data di stampa negli opuscoli destinati a penitenti e a confessori, se ne può ricavare la conclusione che essi venissero stampati a ridosso dell'obbligo della comunione pasquale, di necessità preceduta dalla confessione dei propri peccati a un sacerdote.⁴ A promuoverla si impegnarono soprattutto i religiosi degli ordini mendicanti, che nel corso di tre secoli avevano acquisito una sorta di egemonia nell'ambito della predicazione in volgare e di ascolto delle confessioni dei fedeli. Al loro interno furono redatti e messi in circolazione appositi manuali – nel senso letterale del termine: opere maneggevoli – la cui diffusione fu favorita in maniera particolare dall'avvento della stampa a caratteri mobili.⁵

Quando Martin Lutero bruciò pubblicamente la bolla papale di scomunica (*Exsurge Domine*, 15 giugno 1520), tra le fiamme furono gettati numerosi libri di teologia scolastica e di canonistica.⁶ Tra di essi era compresa la „Summa Angelica de casibus conscientiae“, un bestseller internazionale di cui era autore un francescano dell'Osservanza italiana, Angelo Carletti da Chivasso.⁷ Nel „De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium“ in quello stesso anno Lutero la stigmatizzava, con un facile gioco di parole suggerito dal titolo: „Vagatur passim non paruae opinionis liber ex colluue omnium humanarum traditionum ceu sentina quadam collectus et confusus, qui Summa Angelica inscribitur, cum uerius sit summa plus quam diabolica, in quo inter infinita portenta, quibus confessores instrui putantur, dum perniciosissime confunduntur, decem et octo matrimonii impedimenta numerantur.“⁸

in: Studi francescani 112 (2015), pp. 431–471, qui pp. 439–443 („La predicazione sulla penitenza del secondo Quattrocento“). Quanto agli argomenti effettivamente affrontati nella predicazione si veda Yoko Kimura, *The Bildungsroman of an Anonymous Franciscan Preacher in Late Medieval Italy* (Biblioteca Comunale di Foligno, Ms C.85), in: *Medieval Sermon Studies* 58 (2014), pp. 47–64; e a.d., *Predicazione „di routine“ di fine Quattrocento. Il diario di un predicatore anonimo francescano* (Biblioteca Comunale di Foligno, Ms C.85), in: *Archivum Franciscanum Historicum* 107 (2013), pp. 585–598.

⁴ Si veda Anne J. Schutte, *Printing, Piety and the People in Italy. The First Thirty Years*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 71 (1980), pp. 5–20.

⁵ Si veda Roberto Rusconi, *Dal pulpito alla confessione. Modelli di comportamento religioso in Italia tra 1470 circa e 1520 circa*, in: Paolo Prodi / Peter Johaneck (a cura di), *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma*, Bologna 1984, pp. 259–315 (anche in i.d., *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna*, Bologna 2002, pp. 183–340).

⁶ Per il rogo delle opere scolastiche si veda ancora Thomas N. Tentler, *Sin and Confession on the Eve of Reformation*, Princeton NJ, 1977, p. 35.

⁷ Si veda Ovidio Capitani et al. (a cura di), *Frate Angelo Carletti osservante nel V centenario della morte (1495–1995)*. Atti del Convegno, Cuneo, 7 dicembre 1996 – Chivasso, 8 dicembre 1996, Cuneo 1998 (Bollettino della Società per gli studi storici, archeologici ed artistici della provincia di Cuneo 118).

⁸ Questa citazione di Martin Lutero è tratta da Martin Ohst, *Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Bußwesen im hohen und späten Mittelalter*, Tübingen 1995, p. 295 nota 142.

Nell'edizione a stampa del grande commento alla Epistola a Galati egli indicò di nuovo quella „Summa“ come il maggiore – cioè il peggiore – esempio dello sterile legalismo contro cui si batteva. Ancora più esplicite furono le sue espressioni raccolte nei „Tischreden“: „Ego Martinus Lutherus volens cognoscere iura ecclesiastica legi Summam Angelicam. Dicebat doctor Henningus: Non Angelica, sed Diabolica esset appellanda propter argutias inextricabiles!“⁹

Angelo Carletti, ovvero Angelo da Chivasso, fu senza dubbio un personaggio di spicco all'interno del proprio Ordine. Negli anni 1480/81 il frate fu il principale commissario della raccolta dei fondi per la crociata contro i turchi, per la difesa dell'isola di Rodi che stava per cadere nelle loro mani.¹⁰ Lo attestavano una bolla di Sisto IV stampata a Milano,¹¹ come pure le lettere indulgenziali fatte stampare in Germania da Rudolfus, Graf von Werdenberg.¹² Sullo sfondo della campagna di predicazione in Italia si stagliava l'enorme emozione suscitata dal massacro della popolazione di Otranto, dopo che la cittadina pugliese fu espugnata dai Turchi l'11 agosto 1480 e rimase nelle loro mani per tredici mesi.¹³

Papa Sisto IV il 4 dicembre 1480 aveva dunque nominato Angelo da Chivasso nunzio e commissario apostolico per la crociata. Egli era autorizzato a concedere l'indulgenza plenaria a quei fedeli che avessero dato una somma uguale a quella che essi spendevano per mantenere la propria famiglia durante una settimana: ai medesimi era anche concesso di scegliersi un confessore che li assolvesse da qualsiasi peccato, inclusi i casi riservati al sommo pontefice.¹⁴ Il frate estese le proprie prerogative ad altri frati del suo Ordine, ai quali destinò un apposito opuscolo.¹⁵ In tale „Declaratio seu interpretatio“ si fornivano indicazioni estremamente minuziose sulle modalità di riscossione e di gestione delle offerte dei fedeli e in relazione ai poteri dei predicatori della crociata. Si precisavano i criteri in base ai quali i fedeli potevano fare le proprie offerte, esattamente come indicato nella bolla papale: „Sciat quilibet quod qui vult infrascriptam gratiam solum pro se contribuat quantum ipsum expenderet in una

⁹ Ibid., p. 295 nota 141.

¹⁰ Si veda ancora Mario Viora, Angelo Carletti da Chivasso e la Crociata contro i Turchi del 1480–81, in: Studi francescani 22 (1925), pp. 319–340.

¹¹ Sixtus IV, Indulgentia, Milano: s.n.t., 1481 – prima del mese di aprile (ISTC is00563400).

¹² Rudolfus Graf von Werdenberg, Indulgentia, Augsburg: Hermann Kästlin, 1481 – prima dell'11 aprile (ISTC iw00011800), e Indulgentia, Augsburg: Hermann Kästlin, 1481(?) (ISTC iw00011810).

¹³ Si veda Manfredi Merluzzi, Il culto dei SS. Martiri della città di Otranto, tra identità locale e prospettiva internazionale, in: René Millar/Roberto Rusconi (a cura di), Devozioni, pratiche e immaginario religioso. Espressioni del cattolicesimo tra 1400 e 1852, Roma 2011, pp. 361–381.

¹⁴ Viora, Angelo Carletti (vedi nota 10), p. 323, nota 2, rimanda alle bolle papali del 29 luglio e del 25 dicembre 1481, oltre che alla „Declaratio“ di frate Angelo.

¹⁵ Angelo da Chivasso, Declaratio seu interpretatio super bullis Sixti IV, Firenze: Niccolò di Lorenzo della Magna, 1481 circa (ISTC ia00712900). L'unico esemplare noto si trova alla Biblioteca Nazionale di Firenze. Il testo è riprodotto in Viora, Angelo Carletti (vedi nota 10), pp. 326–329.

hebdomada pro comuni victu suo: si vult pro duobus vel tribus, quantum duo vel tres. Si pro tota familia sua quantum ipse et sua familia communiter expenderent.¹⁶

Si determinavano anche in maniera puntuale le modalità perché essi potessero lucrare quell'indulgenza: „talibus contribuentibus assignent aliquem terminum brevem, puta usque ad Pasca, in quo si confitebuntur de suis peccatis, et conterentur, habeant plenissimam indulgentiam omnium peccatorum suorum“.¹⁷ Addirittura frate Angelo voleva che si sgombrasse il campo dall'erronea convinzione – verosimilmente diffusa – che, con l'offerta da parte di un fedele, si generasse una sorta di automatismo: „Et licet verba bulle videantur velle quod statim habeant indulgentiam predictam postquam contribuerunt pro se, vel aliis pro ipsis, tamen ita declaro, quod ex quo contribuerunt per se, vel alii pro ipsis, quod habeant aliquod tempus, in quo confiteri commode possint de peccatis suis et conteri: et tunc statim habeant praefatam indulgentiam.“¹⁸

Vi era inoltre previsto che quei fedeli potessero scegliere un confessore, il quale li assolvesse da scomuniche e casi riservati „in vita ipsorum totiens quotiens vulerint“.¹⁹ I frati avrebbero dovuto infine consegnare loro una lettera, in cui fossero indicate siffatte prerogative, alle quali si aggiungeva „quod possint prefati contribuentes in mortis articulo se facere absolvi plenarie ab omnibus peccatis“²⁰ (più oltre si precisava che a quell'assoluzione *in articulo mortis* si poteva anche ricorrere più volte, se si verificasse il caso).

Purtroppo non esiste la possibilità di valutare l'impatto di quella predicazione in Italia, dal momento che non si dispone di un repertorio dei fogli volanti, analogo a quello allestito per i paesi di lingua tedesca²¹ e nemmeno un'indagine ad ampio spettro come quella condotta sull'Inghilterra tardomedievale.²² Oltre a ciò, la „Declaratio“ di frate Angelo era piuttosto avara nell'indicare quali dovessero essere le modalità della predicazione della crociata, almeno rispetto alla „Instructio“ che alcuni anni prima, nel 1463, il cardinale Bessarione aveva redatto per i religiosi di diversi ordini i quali avrebbero dovuto predicare la crociata nel dominio veneziano, dopo la caduta di Costantinopoli nella mani dei Turchi nel 1453 e dopo la dieta convocata a Mantova da papa Pio II nel 1462.²³

¹⁶ Ibid., p. 326.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid., p. 327.

²¹ Falk Eisermann, Verzeichnis der typographischen Einblattdrucke des 15. Jahrhunderts im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation. VE 15, 3 voll., Wiesbaden 2004.

²² Robert Norman Swanson, *Indulgences in Late Medieval England: Passports to Paradise?*, Cambridge 2007.

²³ Si veda Ludwig Moehler, *Bessarions Instruktion für die Kreuzzugspredigt in Venedig (1463)*, in:

Alcuni famosi frati dell'Osservanza francescana avevano ripetutamente predicato la crociata nel corso del secolo.²⁴ Giacomo della Marca lo aveva fatto nel 1455, al tempo di Callisto III, e di nuovo nel 1463/64, al tempo di Pio II. Addirittura un suo quaderno di lavoro a uso personale conteneva una serie di sermoni, scritti fra 1456 e 1457, da utilizzare per le prediche in volgare al popolo.²⁵ Quanto a Roberto Caracciolo da Lecce, il frate predicò a diverse riprese la crociata, iniziando durante il pontificato di Niccolò V (1447–1455) e continuando sino al pontificato di Alessandro VI (1492–1503).²⁶

La prima edizione della „Summa angelica de casibus conscientiae“ di Angelo da Chivasso fu allestita nella sua città natale, in Piemonte, sin dall'anno 1486,²⁷ e già l'anno seguente venne riprodotta, nel comodo formato in 4°, nel maggiore centro editoriale dell'epoca, a Venezia.²⁸ Da quella data sino all'anno 1500 fu ristampata almeno 26 volte in tutta Europa, dal momento che la sua redazione in lingua latina ne consentiva una circolazione internazionale: a Venezia, Milano, Speyer, Nürnberg, Strassburg, Lyon, Aalst, Rouen, Köln.²⁹ Apparve a Venezia anche nel 1511: per la restante parte del secolo XVI fu ripubblicata, con opportuni aggiornamenti, almeno tredici volte e soltanto in Italia. Negli anni '90 ne apparvero tre edizioni tradotte in lingua italiana, opportunamente integrate con i debiti rinvii alle deliberazioni del Concilio di Trento: con ogni verosimiglianza destinate a confessori ignari della lingua latina.³⁰

Non si trattava peraltro di un testo da utilizzare immediatamente per l'ascolto delle confessioni: malgrado fosse concepito come un manuale, manteneva la struttura di una *summa*.³¹ Vi si compendia comunque la dottrina penitenziale elaborata sino a quella data, mischiando un approccio giuridico con un orientamento religioso.³²

Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 35 (1927), pp. 337–349, il testo è riprodotto alle pp. 338–349.

24 Per quanto segue si veda Delcorno, Apogeo e crisi (vedi nota 3), pp. 447–478.

25 Si tratta del codice Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana (= BAV), Vat. lat. 7780, per il quale si veda Iulian M. Damian, San Giacomo della Marca e la cristianità di rito greco, in: Fulvia Serpico (a cura di), Biografia e agiografia di San Giacomo della Marca. Atti del convegno internazionale di studi, Monteprandone, 29 novembre 2008, Firenze 2009, pp. 77–93, qui a p. 84.

26 Si veda più ampiamente Delcorno, Apogeo e crisi (vedi nota 3), p. 448 e note 53–54.

27 Angelo da Chivasso, Summa angelica de casibus conscientiae, Chivasso: Giacomo Suigo, 13 maggio 1486 (ISTC ia00713000).

28 Angelo da Chivasso, Summa angelica de casibus conscientiae, Venezia: Giorgio Arrivabene, 22 ottobre 1487 (ISTC ia00714000).

29 Si vedano le edizioni repertorate in ISTC.

30 Si vedano le edizioni repertorate in CNCE e in USTC.

31 Su questo genere di pubblicazioni si veda Miriam Turrini, La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna, Bologna 1991.

32 Si veda in particolare O h s t, Pflichtbeichte (vedi nota 8), pp. 221–294 („Die Pflichtbeichte nach dem Zeugnis der Summa Angelica“). Si veda anche Gian Savino P e n e Vidari, Angelo Carletti e la cultura

All'inizio era in effetti riportata un'ampia lista di nominativi, di teologi e di canonisti, la cui autorità era richiamata all'interno del testo. Il sistema dei rinvii interni era a tal punto elaborato, che l'autore fu indotto a inserire una „*tabula pro simplicibus [quae] declarat modum allegandi*“, la quale elencava e ordinava la materia alfabeticamente in una *tabula* iniziale.³³ In fitte colonne di testo, la voce „Indulgentia“ si dipanava in 27 sezioni,³⁴ impostate alla stregua di *quaestiones*, cui l'autore rispondeva con un approccio decisamente casuistico.

Quando si prendessero in esame invece edizioni destinate a essere effettivamente utilizzate nell'ascolto delle confessioni, era necessario arrivare al termine di ciascun manuale per imbattersi in una formula di assoluzione per chi esibiva una lettera indulgenziale. Particolarmente autorevoli furono i manuali per i confessori e per i penitenti redatti dal frate domenicano Antonino Pierozzi, arcivescovo di Firenze, autore di un diffuso „Chronicon“ e di una monumentale „Summa theologica“. ³⁵ La loro versione in volgare era accessibile sia ai laici devoti sia al clero ignorante di latino e circolò ampiamente in forma manoscritta,³⁶ prima di essere diffusa in numerose edizioni a stampa in tutta Europa.³⁷ La *editio princeps* del manuale in latino, indicato spesso con la prima parola della citazione biblica che lo apriva: „Defecerunt scrutantes scrutinio“ (Salmo 63,6), nel 1468 apparve assai precocemente a Colonia, a opera di un *clericus Maguntinus*, Ulrich Zell.³⁸ In quella „*Instructio seu directio simplicium sacerdotum*“ ovvero „*summa confessionum seu interrogatorium pro simplicibus confessoribus*“ si doveva in effetti arrivare alla „quarta et ultima pars huius tractatus que tractat de absolutione et penitentie iniunctione“. In effetti proprio alla fine, prima dell'explicit, si affacciava l'indulgenza plenaria, da utilizzare al momento del decesso: „*Si autem infirmus habet indulgentiam in articulo mortis a papa, appropinquante*

giuridica del suo tempo, in: Capitani (a cura di), Frate Angelo Carletti (vedi nota 7), pp. 185–198, che rimanda a Mario Viora, *La Summa Angelica*, in: Bollettino storico-bibliografico subalpino 38 (1936), pp. 443–451, e a Ernesto Bellone, *Note su Angelo da Chivasso (1410–1495) e sulle fonti classiche, patristiche e bibliche della sua Somma per confessori*, in: Studi francescani 82 (1985), pp. 147–163 (peraltro non del tutto attendibile).

33 Si è consultato online l'esemplare del 1487 (GW 01924) conservato presso München, Bayerische Staatsbibliothek (=BSB), Ink. A-524.

34 Ibid., fol. 161ra–162vb.

35 Si veda di recente Luciano Cinelli/Maria Pia Paoli (a cura di), Antonino Pierozzi. La figura e l'opera del santo arcivescovo nell'Europa del Quattrocento. Atti del Convegno internazionale di studi storici, Firenze, 25–28 novembre 2009, in: *Memorie Domenicane*, nuova serie 43 (2012), e in particolare Piero Scapecchi, *Gli incunaboli delle opere di Antonino*, ibid., pp. 403–407.

36 Si veda Thomas Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. 1, Roma 1970, pp. 96–98.

37 Per le edizioni quattrocentesche si veda ISTC e per quelle cinquecentesche USTC (per le italiane CNCE).

38 Antonino da Firenze, *Confessionale Defecerunt scrutantes scrutinio*, Köln: Ulrich Zell, non dopo il 29 agosto 1468 (ISTC ia00786000).

morte tunc potest fieri absolutio“, con le opportune cautele suggerite dalla formula.³⁹ Nei manuali in volgare, anch'essi di solito individuati dalle loro prime parole „Curam illius habe“⁴⁰ e „Omnis mortalium cura“,⁴¹ destinati piuttosto a istruire i penitenti (e i sacerdoti incolti), con un'impostazione catechistica finalizzata all'individuazione dei peccati da confessare,⁴² non si riscontravano tracce di alcuna problematica indulgenziale. Analoga „Formula absolutionis habentium indulgentiam plenariam“ si trovava immediatamente prima della fine anche nel manuale per confessori di un altro francescano dell'Osservanza, il milanese Bartolomeo Caimi, che ebbe almeno tredici edizioni tra 1471 e 1500, e di esse ben nove furono impresse in territori di lingua tedesca.⁴³ Quanto a un altro domenicano, Teodoro da Sovico, priore del convento milanese di S. Eustorgio, autore di un „Confessionario utilissimo a ogni persona“, stampato per la prima volta a Milano nel 1496 e ripubblicato in quella città per sei volte fino al 1523, la „Formula plenarie absolutionis indulgentie“ era fornita in un'ampia versione, in un certo senso attualizzata:

„Auctoritate Dei omnipotentis, beatorum apostolorum Petri et Pauli et sancte Romane Ecclesie mihi concessa, ego te absolutio ab omni sententia excommunicationis maioris et minoris, et restituo te unitati fidelium et sacramentis Ecclesie, et eadem auctoritate mihi concessa absolutio te ab omnibus peccatis tuis confessis et oblitis. Item auctoritate Dei omnipotentis et beatorum apostolorum Petri et Pauli et sancte Romane Ecclesie et auctoritate reuerendissimi in Christo patris et dd. Johannis de Aragonia, delegati summi pontificis nostri, sanctissimi dd. Sixti, mihi in hac parte concessa, in quantum possum et in quantum debeo te, si in hac vice morieris,

39 Questo è il tenore della forma finale dell'assoluzione, con cui si conclude il manuale prima dell'*explicit*: „Item eadem auctoritate Dei et beatorum eius apostolorum Petri et Pauli et sancte Romane Ecclesie et domini nostri pape michi in hac parte commissa et tibi concessa in quantum claus Ecclesie se extendunt et in quantum debeo et possum si in ista vice morieris. Absolutio te ab omnibus peccatis tuis in purgatorio debitis propter culpas et offensas, quantas contra Deum et animam tuam et proximum tuum commisisti, si non pretextu istius indulgentie commisisti illa et in quantum michi permittitur, restituo te innocentie in qua eras quando baptisatus fuisti. Si vero ista vice non morieris, reseruo tibi plenariam auctoritatem et indulgentiam tibi concessam a domino papa pro ultimo articulo mortis tue.“

40 Antonino da Firenze, *Confessionale Curam illius habe*, Mantova: Paul Butzbach, 21 febbraio 1475 (ISTC ia00783500). I testi raccolti in quella edizione, consultata on line, sono in italiano. L'*editio princeps* apparve a Bologna nel 1472 (ISTC ia00782000).

41 Antonino da Firenze, *Confessionale Omnis mortalium cura*, Milano: s.n.t., circa 1477–1480 (ISTC ia00842300). I testi raccolti in quella edizione, consultata on line, sono in italiano.

42 Per il carattere di questo approccio, che risale ai secoli precedenti, si veda Roberto Rusconi, „Ordinate confiteri“. La confessione dei peccati nelle „summae de casibus“ e nei manuali per i confessori (metà XII–inizi XVI secolo), in: *L'Aveu. Antiquité et Moyen Âge. Actes de la table ronde organisée par l'École Française de Rome avec le concours du CNRS et de l'Université de Trieste*, Roma 1986 (Collection de l'École française de Rome 88), pp. 297–313 (anche in Rusconi, *L'ordine dei peccati* [vedi nota 5], pp. 83–103).

43 Si veda ISTC. Su questo testo si veda Roberto Rusconi, *Manuali milanesi di confessione editi tra il 1474 ed il 1523*, in: *Archivum Franciscanum Historicum* 65 (1972), pp. 107–156, specie pp. 123–131.

absoluo ab omnibus peccatis tuis in purgatorio, debitis propter culpas et offensas quas contra Deum et animam tuam comisisti. Et in quantum mihi permittitur restituo te illi innocentie, in qua eras quando baptizatus es vel baptizata fuisti. Si vero in hac vice non morieris, reseruo tibi plenariam indulgentiam concessam a reuerendo dd. Johanne de Aragonia, legato nostro, in articulo mortis. In nomine Patris, et Filii et Spiritus Sancti. Amen.⁴⁴

Peraltro, quando si sfogliasse uno dei tanti opuscoletti in volgare, destinati a una „confessione generale“ da parte di un fedele,⁴⁵ in genere a ridosso della comunione pasquale, non sarebbe per nulla inconsueto imbattersi in rubriche di questo genere: „Bonifatio papa ha concesso duecento anni de indulgentia a ogni persona la qual dice la infrascripta oratione“, e poi: „El uenerabile Beda compose la infrascripta oratione. Chi ogni dì la dirà almancho una uolta in genochioni non porrà morire di mala morte né senza confessione & trenta dì inanzi ala morte li aparirà la Uergine Maria in suo adiutorio.“⁴⁶

In conclusione, le indulgenze si affacciavano in maniera molto contenuta nei manuali per i confessori e per i penitenti pubblicati nel mezzo secolo compreso all'incirca tra 1470 e 1520, redatti da frati francescani e domenicani in Italia, e ristampati a più riprese anche in Germania.⁴⁷

Nel corso del secolo XV i frati Minori dell'Osservanza promossero con impegno l'indulgenza della Porziuncola, ovvero l'indulgenza plenaria che papa Onorio III avrebbe concesso nel 1216 a Francesco d'Assisi in persona, per quanti avessero visitato la chiesetta di Santa Maria degli Angeli, detta comunemente la Porziuncola, il 2 agosto di ogni anno, in occasione della ricorrenza della sua dedicazione. Di essa non esisteva peraltro nessun riscontro documentale, bensì un accumulo di tradizioni devote che furono condensate nel secolo XIV dal frate Francesco di Bartolo di Assisi.⁴⁸ Nel 1470 a Trevi, in Umbria, lo stampatore tedesco Johann Reinhard pubblicava un estratto del „Liber sacrae indulgentiae S. Mariae de Portiuncula vel de Angelis“

⁴⁴ ISTC it00059500 (edizione consultata online). Per le edizioni cinquecentesche degli anni 1502, 1505, 1510, 1514 e 1523 si veda CNCE. Su questo testo cf. Rusconi, *Manuali milanesi* (vedi nota 43), pp. 136–143.

⁴⁵ Si veda Roberto Rusconi, „Confessio generalis“. Opuscoli per la pratica penitenziale nei primi cinquanta anni dalla introduzione della stampa, in: *I Frati Minori tra '400 e '500. Atti del XII convegno internazionale di studi francescani*, a cura della Società internazionale di studi francescani, Perugia-Assisi 1986, pp. 189–227 (anche in: Rusconi, *L'ordine dei peccati* [vedi nota 5], pp. 241–276).

⁴⁶ CNCE 5479: Bernardino da Feltre, *Confessione*, In Perosia: in casa de Hiero. Cartolaio, 1524. Si cita da un esemplare conservato presso la BAV, Stampe Ross. 6534 (2).

⁴⁷ Si conferma in sostanza quanto scrisse già Nikolaus Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, 3 voll., Paderborn nel 1922/23 (Darmstadt 2000), qui vol. 3, p. 126.

⁴⁸ Da ultimo si veda Stefano Brufani, *Francesco di Bartolo e il „Liber sacrae indulgentiae S. Mariae de Portiuncula“*, in: Pietro Messa (a cura di), *San Francesco e la Porziuncola. Dalla chiesa piccola e povera alla basilica di Santa Maria degli Angeli, Santa Maria degli Angeli-Assisi 2008*, pp. 185–205.

di quel minorita.⁴⁹ I francescani promuovevano quell'indulgenza dal pulpito.⁵⁰ Ad esempio, nelle „Propositiones theologicae pro festivitibus tocius anni predicatae et compositae Venetiis“, compilate tra 1404 e 1406 da fra' Niccolò Ferragatti da Bettona, si trovava un „Sermo de indulgentia Portiunculae“ (del quale comunque si precisava che poteva essere utilizzato anche per la festa liturgica di san Francesco d'Assisi e per la sua ottava). Il testo di un sermone „De indulgentia Portiunculae“ fu redatto da fra' Pietro Arrivabene da Canneto, predicatore ufficiale designato per la ricorrenza del 2 agosto 1485. Alla Porziuncola il 2 agosto 1490 („in S. Maria de Angelis, tempore indulgentie“) si trovava un predicatore itinerante dell'Osservanza francescana, come egli annotava in un proprio diario.⁵¹ Inoltre nei primi decenni del secolo XVI apparve a stampa un „Sermo egregius de indulgentia Sancte Marie de Angelis apud Assisius compillatus per fratrem Franciscum de Venetiis, alias El Suriano prouintie sancti Francisci“, un opuscolo di otto carte non numerate in 4°: un testo fitto di aneddoti (*exempla*), riportati allo scopo di supportare l'autorevolezza e l'attendibilità del Perdono di Assisi.⁵²

Un'ampia esposizione sull'indulgenza della Porziuncola si trovava anche nel „Rosarium sermonum predicabilium“, pubblicato nel 1498 da un francescano dell'Osservanza milanese, Bernardino Busti.⁵³ Il suo testo si presentava ambiziosamente come una sorta di autorevole compendio della predicazione dell'epoca. Dopo l'*editio princeps* veneziana⁵⁴ fu ripetutamente stampato da Heinrich Gran ad Hagenau e da Johann Rynmann ad Augsburg negli anni 1500,⁵⁵ 1503, 1508, 1513, 1518⁵⁶ (mentre per una seconda edizione stampata in Italia si dovette attendere addirittura il 1588⁵⁷) e

49 Francesco di Bartolo, Quomodo beatus Franciscus petivit a Christo indulgentiam pro ecclesia Sanctae Mariae de Angelis, Trevi: Johann Reinhard, 1470 (ISTC if00290400). L'unica copia nota è conservata presso la Biblioteca Alessandrina dell'Università di Roma – La Sapienza.

50 Per quanto segue si veda Mario Sensi, Il perdono di Assisi, Santa Maria degli Angeli-Assisi 2002, appendice VI, pp. 293–299.

51 Si veda Kimura, The Bildungsroman of an Anonymous Franciscan Preacher (vedi nota 3), p. 50.

52 CNCE 77235. L'unico esemplare noto si trova presso la Biblioteca Augusta di Perugia. Per la sua datazione sono stati ipotizzati il 1512 circa oppure il 1526.

53 Sull'autore si veda la dissertazione di Fabrizio Conti, Preachers and Confessors against „Superstitions“. The Rosarium Sermonum by Bernardino Busti and Its Milanese Context (Late Fifteenth Century), Budapest 2011; e id., Witchcraft, Superstition and Observant Franciscan Preachers. Pastoral Approach and Intellectual Debate in Renaissance Milan, Turnhout 2015.

54 Bernardino Busti, Rosarium sermonum, Venezia: Giorgio Arrivabene, 1498 (ISTC ib01336000).

55 Bernardino Busti, Rosarium sermonum, Hagenau: Heinrich Gran & Johannes Rynman, 1500 (ISTC ib01337000).

56 USTC 675126; 691512; 691504; 691503.

57 Rosarium sermonum per quadragesimam, ac in omnibus diebus tam dominicis quam festis per annum necnon de vnaqua materia praedicabilium. Auctore venerabili, et eruditissimo viro f. Bernardino De Busto Ord. min. s. Francisci de obseruantia. Quod quidem peregrinum opus non modo verbi Dei concionatoribus, & parochis; sed & sacrae theologiae studiosis summam afferet utilitatem.

anche a Lione da Jean Clein negli anni 1502, 1506, 1507, 1508, 1511, 1513.⁵⁸ Ebbe una circolazione estremamente ampia, a giudicare almeno dal numero e dalla diffusione degli esemplari ancora esistenti.

Bernardino Busti si servì della compilazione tardotrecentesca di un altro frate Minore, Bartolomeo da Rinonico (o da Pisa), „De conformitate vitae beati Francisci ad vitam domini Jesu“, che ebbe un’ampia circolazione manoscritta⁵⁹ prima di essere stampato in due diverse edizioni agli inizi del secolo XVI a Milano, nel 1510 e nel 1513.⁶⁰ A dire il vero si trattava dello stesso testo che a qualche decennio di distanza fu attaccato da Erasmus Alber, il quale lo etichettò duramente come „il Corano dei francescani“⁶¹ in una pubblicazione in tedesco del 1542,⁶² che ebbe una versione latina nel 1543⁶³ (il suo scritto fu tradotto anche in inglese).⁶⁴

Il racconto relativo all’indulgenza della Porziuncola era stato inserito in una porzione del sermonario dove erano accumulati i materiali per predicare sulle indulgenze, come si riassumeva al lemma „Indulgentia“ nella „Tabula alphabetica“ premissa ai due volumi del „Rosarium sermonum“:

„Indulgentia quid sit et unde procedat et quis eam concedere possit et quid requiratur ad hoc ut quis eam possit consequi et an ille qui concessit indulgentiam possit eam accipere pro

Nunc primum ex antiqua, in hanc emendatiorem ac luculentiorum formam restitutum; ac triplici locupletissimo indice ornatum. Tomus primus [–tertius], Brixiae: apud Petrum Mariam Marchettum, 1588 (CNCE 7999).

58 Rispettivamente 1502 (USTC 158745); 1506–1507 (USTC 154979, USTC 155002); 1508 (USTC 155033); 1511 (USTC 158774, USTC 155140); 1513 (USTC 144195).

59 Si veda Enrico Menestò, Dagli „Actus“ al „De conformitate“. La compilazione come segno della coscienza del francescanesimo trecentesco, in: I Francescani nel Trecento (Atti del XIV convegno internazionale di studi francescani), a cura della Società internazionale di studi francescani, Perugia-Assisi 1988, pp. 41–68.

60 Bartolomeo da Rinonico, Liber conformitatum, Milano: Gottardo Da Ponte, 17 settembre 1510 (CNCE 4488); Bartolomeo da Rinonico, Opus auree & inexplicabilis bonitatis et continentie. Conformitatum scilicet vite beati Fran. ad vitam D. nostri Iesu Christi, Milano: Giovanni Castiglione, 17 agosto 1513 (CNCE 4489).

61 Si veda Kurt-Victor Selge, Franz von Assisi in der protestantischen Geschichtsschreibung des 16. Jahrhunderts, in: L’immagine di Francesco nella storiografia dall’Umanesimo all’Ottocento. Atti del IX convegno internazionale di studi francescani, a cura della Società internazionale di studi francescani, Perugia-Assisi 1983, pp. 169–198, in particolare pp. 191–193.

62 Erasmus Alberus, Der Barfuser muenche Eulenspiegel und Alcoran, Wittenberg: Hans Lufft, 1542 (USTC 632840, USTC 632839). Vi fu pubblicato nuovamente nel 1555 e nel 1560 a Strasburgo (USTC 632837 e USTC 632838), e ancora nel 1573 (USTC 632836).

63 Erasmus Alberus, Alcoranus Franciscanorum. Id est, blasphemiarum et nugarum lerna, de stigmatizzato idolo, quod Franciscum vocant, ex libro conformitatum, Frankfurt a. M.: Peter Braubach, 1543 (USTC 610660 e USTC 610661).

64 Erasmus Alber, The alcaron of the barefote friers, that is to say, an heape or nombre of the blasphemous and trifling doctrines of the wounded idole Saint Frances taken out of the boke of his rules, called in latin, Liber conformitatum, London: Richard Grafton, 1550 (USTC 504357).

seipso et utrum indulgentiam possit accipere pro alio. Et an accepta pro defunctis prosit eis. Et de indulgentia Portiuncule quo modo est excellentior indulgentia mundi multis respectibus. Et utrum ille qui accepit indulgentiam plenariam si tunc moreretur recto tramite volaret ad celum. Et an indulgentia semel accepta possit iterum accipi. Et de multis utilitatibus indulgentiarum.⁶⁵

Da lì si rinvia in particolare al sermone XIII della prima parte: „Feria quinta post primam dominicam in XLa. De fidei diffinitione, declaratione atque impeditone“. Nella sua seconda sezione, „De declaratione articulorum fidei“, si commentavano i singoli versetti del *Credo*, rifacendosi alla tradizione medievale secondo la quale essi erano stati composti ciascuno da uno dei dodici apostoli. L'undicesimo della serie „Remissionem peccatorum“ era attribuito all'apostolo Taddeo. Subito dopo si apriva la trattazione della materia relativa alle indulgenze, al cui interno era appunto estesamente riportata la tradizionale legenda concernente l'indulgenza della Porziuncola.⁶⁶ In qualche esemplare consultato questa parte era ampiamente sottolineata e annotata, come poche altre del volume. In margine si poteva leggere: „solus pontifex potest dare plenarias“.

Nell'ultimo quarto del secolo XV furono pubblicate a stampa, e più volte ristampate anche nei primi due decenni del secolo XVI, alcune raccolte di sermoni latini redatte da predicatori a volte scomparsi da qualche tempo. Nel caso del frate servita Ambrogio Spiera da Treviso († 1454), la sua raccolta ha annoverato a partire dal 1476 quattro edizioni incunabile a Venezia e due ristampe a Basilea nel 1510 e nel 1516.⁶⁷ Nel „Quadragesimale de floribus sapientie“ si trovava un intero sermone latino „De indulgentiis“: fitte colonne a stampa che difficilmente avrebbero potuto rifluire nella predicazione effettiva, dal momento che in esse era stata accumulata soprattutto la dottrina penitenziale elaborata da teologi e canonisti.⁶⁸ La pubblicazione in effetti si presentava come una sorta di repertorio dottrinale, preceduta da una „Tabula conclusionum et veritatum“, dove le „conclusiones de indulgentiis“ rimandavano a quel sermone, e subito dopo da una „Tabula alphabetica contentorum in hoc opere“, dove alla lettera I per le „Indulgentie“ si rinvia al medesimo sermone. Nella rubrica iniziale il frate servita indicava il senso generale delle argomentazioni particolarmente analitiche che si trovavano nelle colonne seguenti:

„Si quis sitit, veniat ad me et bibat. Johannes 7. Iam his verbis gloriosus Christus gratie sue plenitudinem, de qua antecedenti sermone diximus, ostendit. Iam nos ad cellarium sanctum

⁶⁵ Busti, *Rosarium sermonum* (vedi nota 54), cc. nn.

⁶⁶ Nelle fitte colonne pp. 87vb–94va, la citazione è a p. 88va. È stato consultato un esemplare della BAV, Inc. IV.236.

⁶⁷ Si vedano le indicazioni di ISTC e di USTC. Per il personaggio si veda Pacifico Maria Branchesi, *Bibliografia dell'Ordine dei Servi*, vol. 2, Bologna 1972, pp. 114–117.

⁶⁸ Feria II dominice de passione. De indulgentiis, Sermo XXXIII, ff. 234rb–238vb. È stata consultata online l'edizione di Basilea del 1516 (esemplare della BSB, corrispondente a VD 16 A2219).

eius inuitat, quod sacrosancta ecclesia catholica est, vt bibamus et sitim extinguamus. In hoc enim benedicto cellario indulgentiarum infinitam multitudinem posuit, vt qui in hac vita pro peccatis satisfacere non sufficimus, per indulgentias iuuaremur. Ait ergo: si quis sitit, scilicet habere indulgentiam suarum culparum, veniat ad me, id est ad ecclesiam meam, corde contrito et confessione facta, et bibat, id est potet effectum indulgentiarum.“

In un'unica edizione furono comprese diverse raccolte del frate domenicano Pietro Geremia, dapprima a Brescia nel 1502 e in seguito a Lione nel 1514.⁶⁹ Anche nel suo „Quadragesimale de peccato“ si trovava un sermone XXVII „De indulgentiis“,⁷⁰ repertorio di argomentazioni teologiche e soprattutto canonistiche di certo poco adeguate per una predicazione in volgare ai fedeli.

Rifletteva al contrario la predicazione in volgare l'opuscolo di un francescano dell'Osservanza, Antonio da Vercelli († 1483), una pubblicazione da lui personalmente curata e uscita per la prima volta a Parma nel 1479.⁷¹ Come recitava la rubrica, peraltro in latino, il „Septimus insuper confessionis fructus dicitur liberationis videlicet et a penis purgatoriis“. Rimandando al „Commentum super quartum librum Sententiarum Petri Lombardi“ di un teologo francescano del secolo XIII, Riccardo da Mediavilla (l'inglese Richard of Middleton), vi si scriveva:

„chi se ua a confessare cum uera contritione et caritate è capace de tutti le indulgentie che concedono li papa o uero summi pontifici. Unde si el papa mette in una chiesa la indulgentia de quaranta anni e uno sia confessato e intra in quella chiesa offerendo alchuna cosa secondo el tenore de la bolla, certo è che quello tale ha guadagnato quaranta anni de perdonanza. Unde se colui fusse obligato a stare quaranta anni nelle acerbissime pene del foco del purgatorio, è liberato da quelle pene mediante la confessione facta e la uisitatione di quella chiesa.“

In sostanza, il frate affermava: „Al presente basta a noi concludere che chi si confessa per amore di Dio è capace de tute li indulgentie del papa, ma chi non se uole confessare mai po' partecipare di quelle indulgentie.“ Questa parte del sermone terminava dunque con un invito agli ascoltatori a confessarsi.

⁶⁹ Pietro Geremia, *Diuinum Petri Hieremie opus. Sermones in aduentum Domini. Sermones de peccato. Sermones de fide. Sermones de penitentia. Sermones de oratione. Sermones dominicales per totum annum. Sermones de sanctis*, Brescia: Giacomo Britannico, 8 ottobre 1502 (CNCE 20705–CNCE 20706).

⁷⁰ Pietro Geremia, *Sermones petri hieremie parnormitani ex sicilia: f. conuentus ordinis predicatorum Bononiensium de aduentu usque ad quadragesimam: quadragesimales de peccato: quadragesimales de penitentia. De expositione orationis dominice de decem preceptis una cum passione Jesu Christi. De fede: quadragesimales. De sanctis per anni circulum*. Index, Hagenau-Augsburg: Heinrich Gran & Johann Rynmann, 1514 (USTC 693789). Si veda il sermo XVII, f. 95v–98v (è stato consultato online l'esemplare della BSB che corrisponde a VD 16 P1883).

⁷¹ Antonio da Vercelli, *Sermone dei dodici frutti della Confessione*, Parma: Andrea Portilia, 29 gennaio 1479 (ISTC ia00917600). È stato consultato online l'esemplare della Biblioteca Palatina di Parma. Si veda al proposito Rusconi, *L'ordine dei peccati* (vedi nota 5), pp. 219–235.

Tutto ciò corrispondeva in una minima parte a quanto era accumulato e sviluppato nella sua raccolta latina, i „Sermones quadragesimales de XII mirabilibus Christianae fidei excellentiis“, dove nel settimo sermone, in corrispondenza del sabato dopo la domenica di Settuagesima, „De septem effectibus divine clementie“, nella sezione „De sexto effectu diuine clementie quod dicitur concessionis“, trattava „de indulgentiis“: come una mano anonima, coeva e tedesca, chiosava in margine, e ripeteva in corrispondenza dei titoli correnti, in un esemplare dell'edizione stampata ad Hagenau nel 1513 (che era stata preceduta dall'*editio princeps* veneziana del 1492/93,⁷² da una ristampa nella città lagunare nel 1505 e da un'edizione lionese del 1504).⁷³

In verità, nei numerosi sermonari latini stampati in Italia, e più volte ristampati in Germania, non si riscontravano di frequente testi predisposti per una specifica predicazione sulle indulgenze.⁷⁴ Indicativo da tale punto di vista era il caso del frate Minore dell'Osservanza milanese, Michele Carcano, principale fonte di ispirazione del „Rosarium sermonum“ di Bernardino Busti: malgrado i suoi sermonari editi ed inediti fossero impostati in una chiave prettamente penitenziale, egli non ebbe modo di soffermarsi sulle indulgenze.⁷⁵ Per altri versi è però alquanto significativo vedere dove si collocassero in singole raccolte alcune sezioni relative a quell'argomento.

La raccolta di „Sermones de sanctis“ del frate domenicano Leonardo Mattei da Udine⁷⁶ fu riprodotta in ben sedici edizioni tra 1473 e 1495/96:⁷⁷ di esse ben nove furono stampate in paesi di lingua tedesca, solo due paia tra Venezia (*editio princeps*), Roma e Vicenza, altre a Parigi e Lione (dove le sue raccolte furono ristampate ripetutamente tra 1503 e fino al 1518, ma i „Sermones de sanctis“ soltanto nel 1503⁷⁸). Una breve sezione vi era stata dedicata alle indulgenze in una delle suddivisioni del sermone „De beato Petro“, il cui incipit era *Tibi dabo claues* (Matteo 16,19): „remis-

⁷² Antonio da Vercelli, *Sermones quadragesimales de XII mirabilibus Christianae fidei excellentiis*, Venezia: Giovanni & Gregorio De Gregori, 16 febbraio 1492/93 (ISTC ia00918000).

⁷³ Si vedano le indicazioni di ISTC, CNCE e USTC.

⁷⁴ A conferma dei cenni generali di Paulus, *Geschichte des Ablasses* (vedi nota 47), vol. 3, pp. 100–129 („Der Ablass in den Predigten und Erbauungsbüchern“).

⁷⁵ Sul personaggio si vedano Roberto Rusconi, Michele Carcano da Milano e le caratteristiche della sua predicazione, in: *Picenum Seraphicum* 10 (1973), pp. 196–218; Rosa Maria Dessì, *Entre prédication et réception. Les thèmes eschatologiques dans les „reportations“ des sermons de M. Carcano de Milano*, in: *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge* 102,2 (1990), pp. 457–479; e ead., *Usura, Caritas e Monti di Pietà. Le prediche antiusuarie e antiebraiche di Marco da Bologna e di Michele Carcano*, in: *I frati Osservanti e la società in Italia nel secolo XV. Atti del XL convegno della Società internazionale di studi francescani*, a cura della Società internazionale di studi francescani, Spoleto 2013, pp. 169–226.

⁷⁶ Si veda Kaeppli, *Scriptores* (vedi nota 36), vol. 3, pp. 80–85.

⁷⁷ Per le edizioni quattrocentesche stampate a Köln, Augsburg, Basel, Ulm, Nürnberg, Speyer e Straßburg si vedano le indicazioni di ISTC.

⁷⁸ USTC 154927.

sionis: id est indulgentiarum largitione“. Se era di per sé eloquente la collocazione nell’ambito di un sermone dedicato a colui che era considerato il primo papa della storia cristiana, quanto il frate avrebbe potuto proferire dal pulpito era affidato a una breve considerazione preliminare, comunque all’interno del consueto approccio casuistico: „Quid operatur indulgentia a pena et culpa. Respondetur quod talis indulgentia ualet ad hoc, quia talis anima sic decedens non tangit penas inferni nec purgatorii, sed subito uolat ad celum. Sic quando est annus iubilei uel indulgentia de passaggio fiendo contra infideles pro recuperatione terre sancte.“⁷⁹ Si trattava di una formulazione tanto sintetica quanto sbrigativa. Facendo ricorso ad essa non sarebbe stato difficile dare adito a fraintendimenti nell’ambito di una predicazione effettiva.

Le raccolte di sermoni latini a uso dei predicatori, nei decenni compresi all’incirca fra 1470 e 1520, redatte da religiosi italiani di diversi ordini mendicanti, vale a dire serviti, domenicani e francescani, avevano avuto la medesima circolazione nella penisola e nei territori di lingua tedesca (e anche in Francia). Al di là di dettagli minori, e della specifica scelta da parte dell’uno o dell’altro di particolari modalità nel trattare la tematica delle indulgenze, l’approccio teologico e canonistico era in sostanza comune e costituiva il retroterra di una predicazione ai fedeli nel corso della quale difficilmente sarebbero state riversate tutte le argomentazioni che riempivano fittamente le colonne a stampa. Soprattutto non sarebbero state trasmesse le sottigliezze giuridiche e dottrinali e di conseguenza sarebbe stato lasciato ampio spazio all’ambiguità.

La presa di posizione di Martin Lutero non distolse dal ristampare, intorno al 1520, un manifesto, in formato atlantico, con il „Summarium bulle plenissime indulgentie pro Fabrica Basilice principis apostolorum de Urbe, a s.d.n. domino Leone X nouiter emanate ... confirmate, approbate ac de nouo concesse“: con concessioni che furono ripetutamente ribadite dai diversi pontefici nel corso del secolo XVI.⁸⁰ Almeno per i fedeli che mantennero la propria adesione alla Chiesa di Roma, e in particolare in Italia, le indulgenze continuarono a ricoprire un ruolo significativo nella prassi ecclesiastica e nella vita religiosa dei laici.⁸¹

⁷⁹ ISTC il00152000: Leonardus de Utino, *Sermones de sanctis*, Venezia: Franciscus Renner, de Heilbronn, with Nicolaus de Frankfordia, 1473 (è stato consultato online un esemplare della BSB, Ink. L-106 = GW M 17908). Malgrado un indice iniziale si avvalga di una numerazione, le pagine non sono numerate.

⁸⁰ CNCE 39967. Si veda in CNCE sub „Fabbrica di S. Pietro“.

⁸¹ Cfr. Roberto Rusconi, „Celeste et divino tesoro“: le indulgenze e la vita religiosa dei laici agli inizi dell’età moderna, in: *Chiesa e storia* 1 (2011), pp. 199–224.

II Kanonistischer Hintergrund und kuriale Praxis

Thomas M. Izbicki

Indulgences in Fifteenth-Century Polemics and Canon Law

In 1453 Juan de Torquemada, Dominican theologian and cardinal, completed his „Summa de ecclesia“, submitting it for correction to Nicholas V, the reigning Roman pontiff.¹ This *magnum opus* offered a defense of both the ecclesiastical institution and papal supremacy in it. The cardinal was answering both the heretics of his day, especially the Hussites, and the conciliarists who had dominated the later sessions of the Council of Basel (1431–1449). Torquemada answered the partisans of general councils particularly by claiming for the pope supremacy in the power of jurisdiction in the external forum. This canonistic distinction of jurisdiction in the external forum of causes from jurisdiction in the internal forum of conscience („forum scilicet conscientiae, & forum causarum“) and both from the power of orders allowed him to claim that Peter and his successors had always held this supreme position as his vicars by Christ’s own ordinance.²

The exposition of papal jurisdictional power in the „Summa de ecclesia“ includes a claim that plenitude of power („plenitudo potestatis“) was given by Christ to Peter and his successors, and that it contained all things necessary and expedient for the good of the Church, the Christian republic.³ Torquemada listed fifteen aspects of the plenitude of power. One of these was the pope’s ability to grant plenary indulgences from the Church’s treasury. Only he, as Christ’s vicar, could grant these remissions to any one of the faithful throughout the world for legitimate reasons. Local bishops, according to canon law, could grant their subjects only more limited indulgences, usually for 100 or 40 days, because these prelates merely had a share in papal responsibility for the Church („in partem sollicitudinis“).⁴ Torquemada also introduced the

1 Juan de Torquemada, *Summa de ecclesia*, Venetiis 1561, fols. 1v–2r. Thomas Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum medii aevi*, 4 vols., Roma 1970–1993, vol. 3, p. 37 no. 2730.

2 Torquemada, *Summa* (see note 1), I, c. 96, fols. 109–110r; II, c. 80, fols. 212v–213r. Thomas M. Izbicki, *Protector of the Faith. Cardinal Johannes de Turrecremata and the Defense of the Institutional Church*, Washington DC 1981, esp. chapters 2, 3 and 4. On the origins of the distinction between orders and jurisdiction, see Robert Louis Benson, *The Bishop-Elect. A Study of Medieval Ecclesiastical Office*, Princeton 1968.

3 Torquemada, *Summa* (see note 1), II, c. 52, fol. 166r: „sequitur quod apud illum plenitudo resideat potestatis extendens se ad omnia necessaria, & expedientia salutis reipublicae Christianae“. Robert Louis Benson, *Plenitudo potestatis. Evolution of a Formula*, in: *Studia Gratiana* 14 (1967), pp. 195–217.

4 Torquemada, *Summa* (see note 1), II, c. 52, fol. 168r: „Tertiodecimo plenitudo potestatis Romani pon. ostenditur in dispensatione thesauri ecclesiae: quoniam ipse solus utpote Christi principalis Vicarius & dispensator dat plenariam indulgentiam, & omni homini fidei de toto mundo ... Papa habet plenitudinem pontificalis potestatis quasi rex in regno, sed episcopi assumantur in partem sol-

issue of indulgences into his discussion of the right relationship of pope to council. Among the arguments presented by Torquemada for refutation was the promulgation of indulgences by three Church councils. The Council of Pavia-Siena (1423/24) and the Council of Basel supposedly granted indulgences. The former, Basel's supporters argued, had given remissions for defense of the faith. The latter had used indulgences to finance its effort to bring the Greeks back into ecclesiastical union.⁵ More important among these arguments was one that the Council of Constance (1414–1418), which had restored union to a divided Church, had granted indulgences *sede vacante*, after all three claimants to the papacy had resigned or been deposed.⁶

The cardinal answered these arguments. Inevitably he gave the most attention to Constance. His papalist polemics dealt especially with the decree *Haec sancta*. Much of the conciliarist case was founded on its statement that the council, representing the Church, received supreme power from Christ in matters of faith, schism and reform of the Church „in head and members“. Torquemada employed in this context the argument he had evolved at Basel to undermine *Haec sancta*, saying the Council of Constance was valid only when all three obediences of the Great Western Schism had assembled, after that decree had been issued. Even when the council became valid and there was a *sede vacante* situation, the conciliarist argument was invalid because Constance's indulgence was not plenary, a complete pardon only a true pope could issue. The prelates assembled at Constance did not presume to do that which belonged on to the pope as the visible head of the Church, the only one with plenitude of power.⁷ Torquemada cited the crusade indulgence issued by Innocent III

licitudinis quasi iudices singularis ciuitatis praepositi. Et ideo potest facere indulgentias prout uult causa tamen existente legitima, sed in episcopis est taxata secundum ordinationem papae.“ Agostino Marchetto, In partem sollicitudinis ... non in plenitudinem potestatis. Evoluzione di una formula di rapporto Primato-Episcopato, in: Rosalio José Castillo Lara (Ed.), *Studia in honorem A. M. Stickler*, Roma 1992 (*Studia et textus historiae iuris canonici* 7), pp. 269–298.

⁵ Torquemada, *Summa* (see note 1), III, c. 42, fol. 323r: „Quarto idem arguitur ex concilio senensi quod legitur dedisse indulgentiam plenariam. Quinto idem arguitur ex concilio Basiliensi quod non modo rotam audientiae causarum erexit sed etiam indulgentiam plenariam dedit pro negotio graecorum.“ Basel's negotiations with the Greeks are summarized in Ivan Mariano, *The Council and Negotiations with the Greeks*, in: Michiel De Caluwé/Gerald Christianson/Thomas M. Izbicki (Eds.), *Companion to the Council of Basel* (in press).

⁶ Torquemada, *Summa* (see note 1), III, c. 42, fol. 323r: „Tertio sic. concilium uniuersale Constantiense uacante sede confirmauit archiepiscopum Lugdunen. dedit etiam indulgentias, & super irregularitate dispensasse legitur quae uidentur reseruata apostolicae sedi.“

⁷ Torquemada, *Summa* (see note 1), III, c. 43, fol. 323v: „Secundo dato quod concessa fuisset indulgentia per concilium postquam fuerat congregatum ex omnibus tribus obedientiis ratio adhuc non militat quia indulgentia illa non fuit plenaria quae reseruatur Rom[ano] pon[tifici]. Hoc enim non praesumpserunt praelati constantiae congregati scientes quod cum ea quae sunt multitudinis alicuius distribuere singulis de multitudine solum competit ordinaria potestate ei qui multitudini praeest, distribuere uero thesaurum ecclesiae papae soli competit qui toti ecclesiae praeest, & non multitudini,

at the Fourth Lateran Council, the canon *Ad liberandam* (X 5.6.17), to support the essential papal role in granting a plenary indulgence.⁸ The cardinal added that even so glorious a council as that at Constance did not dare issue a plenary indulgence, knowing that power belonged to the pope alone. At most, the fathers at Constance could grant indulgences for no more than 100 days by the authority of the cardinal legates appointed by John XXIII, the Pisan claimant to the papacy, to preside at the council.⁹ Constance's indulgences also were issued in hope of approval by a future pope.¹⁰

Indulgences had occasionally occupied the fathers at Constance. Two reform proposals were presented that included restraint on indulgences issued by the Roman curia, both those tied to the crusade and those directly related to the year of Jubilee. However, no conciliar decree was issued. Instead, individual concordats between Martin V and the nations addressed this issue, allowing each of them to have the terms it most desired in this and other potentially contentious areas.¹¹

Torquemada dismissed the arguments from the acts of the other councils briefly. Pavia-Siena, he said, issued no indulgences. Instead it had recommended the granting of pardons to inquisitors and others who participated in suppressing heresy. The latter category included those who captured heretics and turned them over to a bishop or

ut sanctus Thom. in 4 d. 20 dicit. "On the evolution of the „three obediences“ argument and its adoption by Pope Eugenius IV, see Thomas M. Izbiicki, „The Hand of Power for the Feeding of Christ's Sheep“: The Pope and the Episcopate in Juan de Torquemada's Early Polemics, in: Jean Ehret (Ed.), *Primato, pontificio ed episcopato dal primo millenio al Concilio Ecumenico Vaticano II. Studi in onore dell'Arcivescovo Agostino Marchetto, Città del Vaticano 2013*, pp. 217–233; Thomas M. Izbiicki, *Papal Reaction to the Council of Constance. Juan de Torquemada to the Present*, in: *Church History* 55 (1986), pp. 7–20.

8 Torquemada, *Summa* (see note 1), III, c. 43, fol. 324r. Ane L. Bysted, *The Crusade Indulgence. Spiritual Rewards and the Theology of the Crusades, c. 1095–1216*, Leiden 2015 (*History of Warfare* 103), pp. 132–135.

9 Torquemada, *Summa* (see note 1), III, c. 43, fol. 324r: „Ecce quod synodus tam uniuersalis tam gloriosa sicut illa non praesumpsit dare indulgentias sciens quod ad sponsum, & ad thesaurarium, & praesidentem huiusmodi dispensatio tantum modo conueniebat. unde praelati constantiae existentes non plenariam sed multo minorem dabant, scilicet centum dierum uel quadraginta, & hoc auctoritate legatorum dominorum cardinalium praefati Ioan. 23. qui ex antiqua consuetudine dant centum dies indulgentiarum licet concilio ascripto fit.“ Collective indulgences occasionally were issued by bishops resident in Avignon; see Christopher R. Cheney, *Illuminated Collective Indulgences from Avignon*, in *id.*, *The Papacy and England 12th–14th Centuries. Historical and Legal Studies*, London 1982, pp. XVI, 353–373.

10 Torquemada, *Summa* (see note 1), III, c. 43, fol. 324r.

11 Phillip H. Stump, *The Reforms of the Council of Constance (1414–1418)*, Leiden 1994, pp. 67–72, 373–375, 406f.; Robert W. Shaffern, *The Penitents' Treasury. Indulgences in Latin Christendom, 1175–1375*, Scranton 2007, pp. 45–56, 79f., 85; James A. Brundage, *Medieval Canon Law and the Crusader*, Madison 1969, pp. 145–155. A proposal at Constance about collective indulgences can be found in München, Staatsbibliothek, MS clm 5338, fols. 47v–57r, according to Stump.

inquisitors, as well as those who expelled heretics from their territories or banned them, or invoked the aid of the secular arm against them. These concessions were granted by Martin V, who was the accepted Roman pontiff, following the solution of the Great Western Schism.¹² Torquemada's comment on Basel was that it had done many presumptuous things which should be execrated rather than imitated by future councils.¹³

The issue of indulgences was more divisive at the Council of Basel, especially when the assembled fathers were attempting to finance a council of union with the Greeks to be held far from Eugenius' potential supporters in Italy.¹⁴ This issue was in play by August of 1435, when Basel's envoys proposed a conciliar indulgence to the pope. Eugenius' reply about indulgences and other issues the envoys had raised, as recorded officially by Poggio Bracciolini, was a request for time to consult with the cardinals about such important matters. This reply was reported to the council on September 2, 1435, revealing that this proposal would not move forward with ready support from the Roman curia.¹⁵ Eugenius, the fathers knew, already was granting indulgences, at least one with the council's approval. He was unlikely to relinquish his power to grant indulgences to the assembly at Basel.¹⁶

12 Torquemada, *Summa* (see note 1), III, c. 43, fol. 324r. For the Concilium Papiense-Sienense 1423/24, see Alberto Melloni/Davide Dainese (Eds.), *The General Councils of Latin Christendom. Editio critica, 2 vols., Turnhout 2013 (Corpus christianorum. Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta 2)*, vol. 2, pt. 1, p. 649: „Quidcunque ut favoribus opportunis circa hec eisdem ordinariis et inquisitoribus assistatur, constitutioni Bonifacii VIII disponenti super investigatione capcione custodia et punicione hereticorum et fautorum fiendis et procurandis per dominos et rectores temporales locorum, addere cupiens statuit hec sancta synodus quod quicumque capientes hereticos et in potestatem ordinariorum vel inquisitorum hereticos pravitate effectualiter ponentes vel eos quos detinere seu capere non possent, de eorum territoriis omnino expellentes aut bannientes seu eciam requisiti brachium seculare contra tales prestantes eam indulgentiam consequantur que dari consuevit personaliter proficientibus in subsidium terre sancte.“

13 Torquemada, *Summa* (see note 1), III, c. 43, fol. 324r: „Ad quintum quod inducitur de Basiliens. Concilio supra respondibimus quod cum in illo multa praesumptuosae in totius ecclesiae perturbationem attentata fuerunt magis memoria illorum execranda uenit quam ex eo exempla sumenda.“

14 The issue of indulgences first emerged in the debates with the Hussites in early 1433, when Giles Charlier defended the practice; see Joannes Dominicus Mansi, *Sacrorum conciliorum nova ... collectio*, vol. 29, Venetiis 1788, cols. 921–926, esp. col. 922. Ernest F. Jacob, *The Bohemians at the Council of Basel*, in: Robert W. Seton-Watson (Ed.), *Prague Essays*, Oxford 1949, pp. 81–123, esp. pp. 101–103.

15 Mansi, *Sacrorum* (see note 14), col. 459; Johannes Haller (Ed.), *Concilium Basiliense. Studien und Quellen zur Geschichte des Concils von Basel*, 8 vols., Basel 1896–1936 (reprint Nendeln 1976), vol. 3, p. 494.

16 Eugenius granted indulgences more frequently than had Martin V; see John A. F. Thomson, *Popes and Princes 1415–1517. Politics and Polity in the Late Medieval Church*, London 1980, p. 87. Basel already had decided in 1434 to ratify Eugenius' bull of indulgence *Excellentissimum*, favoring those who worthily celebrated the feast of Corpus Christi; see Mansi, *Sacrorum* (see note 14), cols. 438f.

In the context of Basel's reforming intentions, the promulgation of an indulgence may appear to be an example of mere financial motivation, the sort of thing many expected of the Roman curia, not of a reforming council; but a council of union could not be achieved without finances.¹⁷ The papal claim to the authority to issue plenary indulgences, moreover, cannot have been unknown to the assembly, especially to its canon lawyers.¹⁸ This claim had been made clearly by Pope Clement VI in the Bull *Unigenitus Dei filius* of January 27, 1343, a text which proclaimed „by plenitude of apostolic power“ („apostolicae plenitudine potestatis“) the Jubilee indulgence for the year 1350. That text appeared occasionally among the Extravagantes which circulated outside the official collections of canon law (Extrav. Commun. 5.9.2); and it built, in turn, on Boniface VIII's much more crucial bull *Antiquorum* (Extrav. Commun. 5.9.1), which for the first time conceded plenary indulgences to those who devoutly visited Rome's major basilicas during a Jubilee year. Clement promised recipients of his Jubilee indulgence „fullest pardon of all their sins“ („plenissimam omnium peccatorum suorum veniam“).¹⁹ The fathers at Basel, at least the canonists among them, even if they did not know *Unigenitus*, probably knew *Antiquorum*. (English delegates might have known it through Lyndwood's „Provinciale“, compiled for the province of Canterbury).²⁰

Of these texts and later ones about Jubilee indulgences issued by the popes, only *Antiquorum* was widely distributed and received extensive commentary.²¹ The commentary was written by Johannes Monachus, cardinal and canonist. He had dis-

17 Johannes Helmraht, *Das Basler Konzil 1431–1449. Forschungsstand und Probleme*, Köln 1987 (Kölner historische Abhandlungen 32), pp. 52f.

18 The most prominent canonist at Basel in this period was Cardinal Giuliano Cesarini, the president of the council; see Gerald Christianson, *Cesarini, the Conciliar Cardinal. The Basel Years*, St. Ottilien 1979 (Kirchengeschichtliche Quellen und Studien 10).

19 Diana Wood, *Clement VI. The Pontificate and Ideas of an Avignon Pope*, Cambridge 1989 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought. Fourth Series 13), pp. 32–34. Sixtus IV confirmed the Jubilee Indulgence and cancelled some others he had granted; see Extrav. Commun. 5.9.4–5. A forged bull of Jubilee, *Cum natura humana*, circulated in the Netherlands under the name of Clement VI; see Charles M. A. Caspers, *Indulgences in the Low Countries, c. 1300–c. 1520*, in: Robert N. Swanson (Ed.), *Promissory Notes on the Treasury of Merits. Indulgences in Late Medieval Europe*, Leiden-Boston MA 2006 (Brill's Companions to the Christian Tradition 5), pp. 65–99, esp. p. 80 n. 43.

20 William Lyndwood, *Provinciale, (seu Constitvtiones Angliæ,) continens constitutiones provinciales quatuordecim archiepiscoporum Cantuariensium, viz. à Stephano Langtono ad Henricum Chichleium*, Oxford 1679 (reprint Farnborough 1968), pp. 231f. *Indugentiae*, a long discussion of indulgences offered to those who knelt wherever they were upon hearing the Sanctus bell, including a reference to the Jubilee indulgence promulgated in *Antiquorum*.

21 According to Jacqueline Brown, in a communication to the author on July 13, 2014, there remain at least 66 copies of *Antiquorum*, 27 of them glossed, but only 11 of *Unigenitus*. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana (= BAV), Vat. Lat. 12571, includes a summary of Clement's bull with references to other papal letters about the Jubilee. The text of *Unigenitus* is preceded by John XXII, *Porro*, regulating the concession of indulgences by bishops.

cussed the Jubilee with Pope Boniface („sicut ego ex ore ipsius audiui“), who said he was commemorating the centenary of the Incarnation and granting a once in a lifetime concession.²² Johannes named the conditions required for a valid indulgence: the authority of the one granting it, the worthiness of the recipient, the pious purpose of his or her acts, and the usefulness of the remission. He also referred to the fittingness of the time in which the grant was made.²³ For present purposes we will focus on the authority to grant indulgences, which the canonist said belonged to the Roman pontiff. In general, Johannes said, a grant was not valid unless legitimately conceded by the pope.²⁴ This ability to regulate grants of indulgences was part of the pope’s plenitude of power, the papacy functioning like the head of a natural body. Just as all the senses were channeled through the head, in the Mystical Body, the Church, the pope had this fullness of power by divine command.²⁵ The Church Militant represented on earth the Church Triumphant, under divine rule.²⁶ There was no room in the Church Militant for two heads. The one head, whom all Christians on earth were supposed to obey, was the Roman pontiff, the vicar of Christ on earth. Only through his unifying role could all members be brought together as one body.²⁷

A rare gloss on *Unigenitus*, found in a Vatican manuscript, made little reference to larger issues of papal power. It simply made a reference to Boniface VIII’s bull

22 Extravagantes communes aptis elucidate summariis multis adiunctis ... in Sextus decretalium liber a Bonifacio VIII. in concilio Lugdunensi editus ..., Basel: Johannes Amorbach and Petrus Froben, 1511, fol. 36ra. The gloss also notes that the Jubilee was not to compete with the „transmarine“ or crusade indulgence. Unlike *Antiquorum*, another Jubilee bull of Boniface VIII, *Ad certitudinem*, was not glossed by the canonists. See, however, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano (= ASV), Instr. Misc. 313 (ca. 1300).

23 Extravagantes communes (see note 22), fol. 35va: „Requiritur enim auctoritas in concedente: idoneitas in recipiente: pietas in fine: vtilitas in opere et quantum quod addi potest / congruitas in tempore.“

24 Ibid., fol. 35ra: „Habentes. Per hanc ratificationem et confirmationem / non ratificatur nisi legitime concessa.“ Johannes did allow for the possibility of a *minister minus discrete*, but even then faith in the sacrament would prevail („sed propter fidem sacramenti“); see *ibid.*, fol. 35rb.

25 Ibid., fol. 35rb: „Primo ergo requiritur auctoritas in concedente que triplici est et principaliter residet in summo pontifice. Sicut enim videmus in corpore naturali unicum est caput in qua positi sunt omnes sensus sic in corpore mystico quod est ecclesia est ponere caput unum habens plenitudinem potestatis. Hoc enim sic esse voluit ordinatio diuina.“ Diana Webb, *Pardons and Pilgrims*, in: Swanson (Ed.), *Promissory Notes* (see note 19), pp. 241–275, esp. pp. 247f.

26 Extravagantes communes (see note 22), fol. 35va. Johannes invoked the orderliness of the New Jerusalem in the book of Revelation and the hierarchies in the theology of Pseudo-Dionysius.

27 Ibid., fol. 35va: „Si autem in ecclesia militante esset ponere duo capita de pari se habentia / quorum vnum alteri minime subderetur / non esset ratio celestis ordinis congruenter in ea posita. Sed tunc ratio celestis ordinis proprie et perfecte in terra ponitur / si cuncti gradus et prelationum et principatum sub vno capite collocentur / et ei obediant et subdantur: huius autem est solus romanus pontifex vicarius christi et successor Petri.“ Johannes then cited the standard Petrine text „Tu vocaberis Cephas“ (John 1,42).

Antiquorum when discussing the change from a Jubilee once in a century to one held every 50 years.²⁸ The gloss on *Unigenitus* also mentioned bulls of Eugenius IV and Nicholas V about the date of the Jubilee.²⁹ Nearly two centuries after *Antiquorum* first appeared, Johannes Franciscus de Pavinis added to the commentary of Johannes Monachus a note discussing the changes made by later popes. He made a particular point of writing about *Unigenitus*, which reduced by half the period between Jubilees. He also mentioned further changes made by Martin V, Paul II and Sixtus IV, including the revocation of certain plenary indulgences by Sixtus.³⁰

The canonists present at Basel would also have known the canon *Cum ex eo* (X 5.38.14) of the Fourth Lateran Council (1215).³¹ The Lateran Council, in the minds of many canonists, was dependent on the pope, especially because the manuscripts of the „Liber extra“ said „Papa Innocentius III in concilio generali“ (e. g. X 1.1.1) as the heading of each canon. *Cum ex eo*, number 62 among the Lateran canons (1215), was something of a catch all. It began with the proper treatment of older relics and the authorization by the papacy of new ones. (That claim to papal power was related to the increasing papal monopoly on the canonization of saints.³²) There followed regulations for alms seekers, including remission of punishments for sins committed by donors and remedies against abuses by bishops who granted indulgences. The bishop or bishops involved in the dedication of a church could not grant more than a year of release. Nor could they grant more than 40 days for celebrating the anniversary of the dedication. Only the pope could grant more to those who had confessed (*confessis*). The council added that no episcopal letter could be more open-handed, since even the pope, who had plenitude of power, was moderate in his grants: „We order that the letters of indulgence, which are granted for various reasons at different times, are to fix this number of days, since the Roman pontiff, who possesses plenitude of power, is accustomed to observe this moderation in such things.“³³

28 Clement VI, *Unigenitus cum glossis*, BAV, Vat. Lat. 12571, fol. 681r–683r v. *Unigenitus*. The author owes access to this material to Jacqueline Brown.

29 *Ibid.*, fol. 681r v. *Iubileus*, fol. 682v in marg.

30 *Extravagantes communes* (see note 22), fol. 37ra.

31 For local grants of 40 days by the suffragan bishop of Utrecht, see Caspers, *Indulgences* (see note 19), p. 80.

32 Roberto Paciocco, *Canonizzazioni e culto dei santi nella christianitas (1198–1302)*, Assisi 2006 (*Medioevo francescano*. Saggi 11).

33 Antonio García y García (Ed.), *Constitutiones Concilii Quarti Lateranensis una cum commentariis glossatorum*, Città del Vaticano 1981 (*Monumenta iuris canonici*. Series A, *Corpus glossatorum* 2), pp. 101–103; Norman P. Tanner (Ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils*, 2 vols., Washington DC 1990, vol. 1, p. 264: „hunc quoque dierum numerum, indulgentiarum literas praecipimus moderari, quae pro quibuslibet causis aliquoties conceduntur, cum Romanus pontifex, qui plenitudinem obtinet potestatis, hoc in talibus moderamen consueverit observare.“ Bysted, *The Crusade Indulgence* (see note 8), pp. 130f. Boniface VIII said no grant of indulgences by bishops was valid if it violated the Lateran canon; see c. *Indulgentiae* (VI 5.10.3).

In „*Compilatio quarta*“, c. *Cum ex eo* appeared under the title „On Penances“ (*De poenitentiis*; 4 Comp. 5.14.5).³⁴ In the Gregorian Decretals, it was placed under the title „On Penances and Remissions“ (*De poenitentiis et remissionibus*; X 5.38.14), in which form it reached the whole Church. Alexander III’s letter *Quod autem*, which limited concessions of „remissions“ tied to dedications of churches and bridges to the subjects of an individual bishop also appeared under this title as X 5.38.4.

Discussion of the provisions of *Cum ex eo* began with glosses on the Lateran constitutions and culminated in the major commentaries on the „*Extra*“. The „*Casus Parisienses*“ on the Lateran decrees simply said that indulgences related to dedications of churches could be given by bishops.³⁵ The Ordinary Gloss on *Cum ex eo* remained focused on the limits of episcopal indulgences. Bernard of Parma, the compiler, inquired whether an indulgence for the dedication of a church exceeding a year was valid. Bernard was willing to consider the possibility that such an indulgence issued by a bishop was valid because the decree did not say that grants made without a papal mandate would not prevail.³⁶

Later commentators on *Cum ex eo* wrote at greater length. Geoffrey of Trani, in his „*Summa super titulis decretalium*“, summarized the limits set on indulgences, with bishops able to give them in their dioceses and archbishops in their provinces. Indulgences for events like the dedication of a church were limited to a year and those for anniversary events to 40 days.³⁷ Geoffrey noted there were varying opinions about indulgences, but he said the text accurately stated the Church’s ability to grant these concessions through its power to bind and loose.³⁸ Innocent IV, although writing as a private doctor, moved the discussion to the realm of papal power. The Roman pontiff had the principate in jurisdiction, Innocent said, although he did not mention plenitude of power. He claimed that the bishops, „lesser prelates“, could grant indulgences only because they had their power from the pope, who had it from God. Thus he could restrict their exercise of that power if it was abused.³⁹

³⁴ Emil Friedberg (Ed.), *Quinque compilationes antiquae nec non Collectio canonum Lipsiensis*, Leipzig 1882 (reprint Graz 1995), p. 149.

³⁵ García y García, *Constitutiones* (see note 33), p. 474: „Preterea cum dedicatur ecclesia, indulgentia non extendatur ultra annum, et deinde in diem anniuersarii xl. dies non excedat.“

³⁶ Ordinary Gloss at X 5.38.14 v. *A pluribus*. A later addition to the Gloss cited c. *Indulgentiae* to prove that such a grant was cancelled.

³⁷ Geoffrey of Trani, *Summa perutilis et valde necessaria do. Goffredi de Trano super titulis decretalium ...*, Lyon 1519 (reprint Aalen 1968), fols. 240va–b.

³⁸ *Ibid.*, fol. 240vb: „Et licet quidem ex hoc diuersemode sentiant et interpretentur istas indulgentias ego tamen simpliciter intelligo sicut sonat vt secundum quod promittunt indulgentiam et remittunt. Nam qualitercunque satisfaciet ecclesie non refert et absolutus est quem ecclesia absoluit et ligatus quem ligat. vt de pe. di. i. verbum.“

³⁹ Innocent IV, *Commentaria apparatus in V libros decretalium*, Frankfurt 1570 (reprint Frankfurt 1968), fol. 546rb: „In talibus ... hanc restrictionem facere potuit Papa, quia minores praelati omnes

Henricus de Segusio (Cardinalis Hostiensis) had taught at Paris,⁴⁰ where he was in touch with the latest theological opinion. The cardinal said little about indulgences in his „Summa super titulis decretalium“. He did argue, commenting on the title *De poenitentis et remissionibus* that prayers availed for release of souls from Purgatory.⁴¹ The cardinal presented the argument that the power of the keys did not extend to Purgatory.⁴² He replied that alms reached these souls, as did the „suffrages of ecclesiastical charity“ („suffragia ecclesiastice caritatis“).⁴³ Although these souls had migrated from the Church Militant and had not yet fully joined the Church Triumphant, the Church was one, all of it desiring to aid devout souls, leading them to salvation.⁴⁴ It would be accurate to say this remission of pains belonged to the forum of God, whom it pleased to accept the supplications of the Church Triumphant and the suffrages of the Church Militant.⁴⁵

Hostiensis' commentary on the Gregorian Decretals included an exegesis of *Cum ex eo*. Among the issues addressed was the relative ability of pope and bishop to grant indulgences. Hostiensis, a papalist, identified the power to grant indulgences with a special grant of power by Christ to Saint Peter. Thus the pope, Peter's successor, could issue constitutions involving the power to bind and loose, including loosing the pains of Purgatory.⁴⁶ Citing William of Auxerre, he listed seven requirements for granting an indulgence. The first of these was the power to bind and loose, which belonged only to prelates.⁴⁷ Bishops who gave indulgences for longer periods than

habent hanc potestatem ab eo, & ipse solo a Deo. 21. di. quamuis. et 22. di. c. i. Item potuit ratione principatus iurisdictionis quam habet super omnes. 21. Di. in nouo. Et hoc facit ex iusta causa, quia hac potestas abutebatur.“ Innocent added that the decree did not restrict what was done in the forum of penance, confession.

40 Kenneth Pennington, Henricus de Segusio (Hostiensis), in: id., *Popes, Canonists and Texts 1150–1550*, Aldershot 1993 (Variorum collected studies series 412), article XVI.

41 *Summa domini Henrici cardinalis Hostiensis*, Lyon 1537 (reprint Aalen 1962), fols. 282rb–283ra.

42 *Ibid.*, fol. 289ra: „dicunt quidam quod sic quod non est tenendum quia potestas clauium non extenditur ad tales cum non sint de foro ecclesie sed foro Dei ...“.

43 *Ibid.*, fol. 289ra.

44 *Ibid.*: „vna enim est ecclesia, cuius pars militat in terris, alia triumphat in celis et tota ecclesia desiderat animas deuotas adiuuari et saluas fieri. de peni. di. i. hii duo.“.

45 *Ibid.*, fol. 289ra. Hostiensis added nothing could be done for the souls condemned to Hell, and the souls in Heaven did not need the aid of the living.

46 Henrici de Segusio Cardinalis Hostiensis *Decretalium commentaria*, 5 vols., Venetiis 1581 (reprint Frankfurt 2009), vol. 5, fol. 104ra–b: „Respondeo ex illo priuilegio speciali beati Petri apostoli. xxiiii. q. i. quodcunque, sicut enim Papa potest facere constitutiones ligantes, & soluentes, prout patet in sacris ordinibus constitutis, qui ligantur, ne matrimonium contrahant quod alias sine peccato facere possent, & in illis, qui portant ligna saracenis ... sic multo fortius potest facere, & indulgentias soluentes ...“.

47 *Ibid.*, vol. 5, fol. 104r: „Primum est potestas ligandi, atque soluendi, quae est apud praelatum, & non alium.“.

the Lateran canon permitted were guilty of „fraud against the power of the apostolic see“ („in fraudem potestatis apostolicae sedis“) and were to be gravely punished.⁴⁸ *Cum ex eo* set the rules for bishops, who previously had done what they thought fit, each being like a pope in his own diocese.⁴⁹ The cardinal restricted the impact of a collective indulgence to the subjects of each bishop involved, excluding anyone not subject to one of the participants in making such a grant.⁵⁰ His opinion rested, in part, on the fact that bishops only had power „in partem sollicitudinis“. Asking what happened *sede vacante*, whether the Church was without a head, Hostiensis reminded his readers that Christ was „proper and general“ head of the Church („imo habent caput ecclesie proprium & generale. scilicet. Christum“) at all times.⁵¹ He argued, however, for a large role for the College of Cardinals during the vacancy of the Apostolic see and even a share for it in papal plenitude of power, „perhaps“ saving the things belonging to the Roman pontiff’s dignity and prerogatives.⁵²

By the early fourteenth century, the Bolognese canonist Johannes Andreae summarized the canon law as it had developed under the impetus of the papacy. His „Novella“ on the „Liber extra“ summarized much of the canon law governing indulgences, writing after Boniface VIII had inaugurated the Jubilee year but before Clement VI issued *Unigenitus*. Johannes summarized the limits *Cum ex eo* imposed on the power of bishops to grant indulgences.⁵³ The canon showed that a superior could restrain the power of an inferior in the granting of indulgences, but not in the administration of penance.⁵⁴ The Bolognese jurist discussed the possibility that the bishops of a province might combine with their metropolitan to grant two years of indulgence to the subjects of each diocesan bishop involved in this grant. He concluded that this would violate the letter of the Lateran canon.⁵⁵

48 Ibid., vol. 5, fol. 103va.

49 Ibid., vol. 5, fol. 104va: „[Non verentur] indifferenter, & in infinitum, nam ante hanc constitutionem dabant annum, & annos, & quantum ad hoc unusquisque episcoporum in sua diocesi Papa erat.“

50 Ibid., vol. 5, fol. 104va: „nullus enim ipsorum potest dare indulgentiam, nisi subdito ...“. Hostiensis added that a metropolitan could grant an indulgence to all the faithful in his province.

51 Ibid., vol. 5, fol. 104vb.

52 Ibid., vol. 5, fol. 105ra: „saluis forsan his, quae ratione excellentiae, dignitatis, & eminentiae, ac praerogativae summi Pontificis sedi tantum apostolicae reseruantur ...“. On Hostiensis’ oligarchic tendencies when discussing the College of Cardinals, see Brian Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonist from Gratian to the Great Schism*, Leiden 2¹⁹⁹⁸ (Studies in the History of Christian Thought 81), pp. 136–140.

53 Johannes Andreae, Ioannis Andreae ... in quartum decretalium librum nouella commentaria ..., Venetiis 1581 (reprint Torino 1963), fol. 129va.

54 Ibid.: „quod prohibitio huius capituli eo modo etiam est intelligenda. scilicet. Quod inferioribus praelatis restrinatur potestas in indulgentiis publicis, non in foro poenitentiali ...“. Johannes added that the power to absolve came directly from God alone.

55 Ibid.

The fathers at Basel, nonetheless, ignored the opinions of the canonists when they moved to issue an indulgence supporting a council of union. This proposal did not go forward without controversy. A response on behalf of Eugenius was submitted by Cardinals Juan Cervantes and Niccolò Albergati on February 17, 1436. In this document, Eugenius offered to issue an indulgence *auctoritate apostolica* for the work of union. This would conform to the practice of past popes and observed by the universal Church when plenary indulgences were granted.⁵⁶ Public debate began on March 23, 1436, when the four deputations at Basel agreed to present the issue in a general congregation on March 30 for approval. Disagreement was expected; and the Twelve, the steering committee of the council, already was considering the possibility that some of the fathers would be unwilling to preach the indulgence.⁵⁷ The council was willing to grant a delay until April, on the request of Cardinal Cervantes to permit Cardinal Albergati to arrive in Basel. However, no further reason for delay was accepted. A sign of future contention was the intervention of two of Pope Eugenius' agents, the archbishop of Taranto and the bishop of Padua, urging delay.⁵⁸

After Albergati had arrived, discussion resumed on April 11. The form of indulgence proposed was approved, with a provision excluding all other ideas for its wording. The session also tried to require Cardinals Cervantes and Albergati to attend the formal session at which the decree on the indulgence would be ratified and published.⁵⁹ Facing opposition to Basel's issuing a decree, Cardinal Cesarini argued that Basel could proclaim an indulgence just as the Council of Siena had done.⁶⁰ Cardinal Louis Aleman argued for papal concurrence with the decree.⁶¹ The archbishop of Taranto and the bishop of Padua argued in reply for the interest of the pope. The latter even contradicted the argument based on the Council of Siena, saying Pope Martin was the one who granted the indulgence in support of defenders of orthodoxy. Both bishops brought up the issue of the site of a council of union, arguing for a place in Italy, a sign of coming contention over the site of the future assembly. None of these arguments prevailed.⁶² A general congregation heard a report of this decision of April 13, and letters from Constantinople supporting such a decision were read into the council's records.⁶³

The council issued its plenary indulgence formally at the fourteenth session on April 14, 1436 without waiting for papal approval. The decree follows in the official

⁵⁶ Georg Hofmann (Ed.), *Epistolae pontificiae ad concilium Florentinum spectantes*, 3 vols., Rome 1940–1946 (Concilium Florentinum Series A), vol. 1, p. 48.

⁵⁷ Haller (Ed.), *Concilium Basiliense* (see note 15), vol. 4, p. 91.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 95f., 98f.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 104f.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 106f.

⁶¹ *Ibid.*, p. 107.

⁶² *Ibid.*, pp. 107f.

⁶³ *Ibid.*, pp. 108f.

records of the council the agreement made with the Greeks in 1435 about holding a council of union, a safe conduct for all who would accompany the emperor and patriarch to that council, and supporting documents of Emperor John VIII Palaiologos and Patriarch Joseph II.⁶⁴ The Basel decree *Vox illa iucunditatis* described itself as „in favor of a subsidy to be administered for leading back the Greeks“ („in favorem subsidii procurari pro reductione grecorum“), also offering „full pardon of all sins“ („plenariam omnium peccatorum veniam“) to „the Christian people“ („plebs christiana“) in support of reuniting those „separated from your fellowship“ („a tuo consortio“) for many long years. This opportunity for joyful reunion was described as the coming of a year of Jubilee.⁶⁵ The text claimed the assent of the Greek ambassadors at Basel for the churches gathering „at the site of the universal synod“.⁶⁶ This union was a remedy for those afflicted by „the most-cruel Turks and Saracens“ („a saevissimis turcis et saracenis“).⁶⁷ The indulgence was to pay not just the expenses of the Eastern attendees but also to support the defense of Constantinople in case of an attack by the Turks in the absence of the emperor.⁶⁸ The council sought a subsidy not just toward recovery of the Holy Land (the crusade indulgence) but to save vast numbers of souls by supporting the expenses of the Greeks as they were brought back into union.⁶⁹

The council defended its decision in the synodal letter *Cuperet*, addressed to Cardinals Giuliano Cesarini and Juan Cervantes, issued in May of 1436. The letter described the indulgence as granted without papal approval because of the urgency of the situation in the East. Furthermore, the assembly appealed to precedent, pointing once again to the decree of the Council of Siena urging the conferral of indulgences on those who participated in suppressing heresy. The letter also argued that the plenary indulgence had been granted „with the holy council approving“ („sacro approbante Concilio“).⁷⁰ On May 25, 1436, the council agreed to grant agents for the indulgence

⁶⁴ Melloni/Dainese (Eds.), *The General Councils* (see note 12), vol. 2,2, pp. 981–997, esp. pp. 991–997.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 991. At p. 995, *ibid.*, the decree promises „plenariam remissionem“.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 993: „Audistis pridem sollemnes ambassiatores serenissimi imperatoris et patriarchae constantinopolitani, ab hac sancta synodo accersitos, Basileam advenisse, et tandem, Deo propitio, conclusisse nobiscum modum huius sanctae unionis perficiendae, assensu sanctissimi domini Eugenii papae accedente, ut videlicet ad locum synodi universalis tam nostri quam sui archiepiscopi et episcopi, ipseque imperator, et patriarcha constantinopolitanus, alique orientalis ecclesiae patriarchae accedant.“

⁶⁷ *Ibid.*, p. 992.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 993.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 994: „Hic enim non solum ad recuperandam terram intenditur, sed etiam millia millium animarum, pro quibus mediocre subsidium petitur, unde impensae grecis promisse, sine quibus tam sanctum opus perfici nequit, inveniri possint.“ Basel’s *forma indulgentiae* appears with a *forma absolutiois* in Bernkastel-Kues, St. Nikolaus-Hospital, MS 164, fols. 102r–105r, esp. fol. 105r.

⁷⁰ Mansi, *Sacrorum* (see note 14), cols. 282–288, esp. cols. 285–287.

full liberties in doing their work even if opposed by nuncios of the pope.⁷¹ By 1438, the Council of Basel had collectors in place to receive the revenues from the indulgence supporting the council of union. In that year it decided to appoint a group to examine their accounts.⁷²

Basel did not stop with the plenary indulgence for support of the council in Avignon. It extended a plenary indulgence to incorporated participants *sede vacante* after the deposition of Eugenius IV in 1439.⁷³ Basel also issued indulgences of a year „in the accustomed form of the Church“ („in forma ecclesie consueta“) to those who visited the city’s churches, praying for the success of the council and the election of a successor to Eugenius. At the coronation of Felix V, the newly crowned pontiff, Cardinal Aleman and, in the vernacular, the master of the cathedral fabric granted indulgences to those who were present.⁷⁴

These intentions were not at issue between pope and council, nor was the existence of the treasury of merits. However, the council was claiming a power the papacy regarded as its own. Basel granted these graces by opening the spiritual treasury using the authority it claimed as the Church’s representative, power which Christ had granted at his Ascension.⁷⁵ The decree equated the privileges earned with those received by pilgrims who went to Rome „at the time of the Jubilee“ („tempore iubilaei“), a reference by implication to *Antiquorum* and *Unigenitus*, as well as to the crusade indulgence („vel cruce signatis ad recuperationem terrae sanctae“).⁷⁶ By its own authority as the representative of the Church, the council ordered promulgation of the indulgence in all churches, including those of the mendicant orders, together with measures against diverting the money to other uses. Those who did this were threatened with excommunication.⁷⁷

Faced with this usurpation of his powers, Eugenius objected; and the council replied obliquely in its next decree about the site of the council of union with the Greeks. The Eugenian position is best understood from the „*Libellus apologeticus*“

71 Haller (Ed.), *Concilium Basiliense* (see note 15), vol. 4, p. 148. Cardinals Cesarini and Aleman were assigned a role in choosing these agents; see *ibid.*, vol. 4, p. 152.

72 Paul Lazarus, *Das Basler Konzil. Seine Berufung und Leitung, seine Gliederung und seine Behördenorganisation*, Berlin 1912 (*Historische Studien* 100) (reprint Nedeln 1965), p. 251 n. 40. Some records of these receipts survive; see *ibid.*, p. 251 n. 39.

73 Mansi, *Sacrorum* (see note 14), cols. 222–225, describing the grant as „plenariam remissionem omnium peccatorum suorum“.

74 Haller (Ed.), *Concilium Basiliense* (see note 15), vol. 6, p. 645, vol. 7, p. 191.

75 Melloni/Dainese (Eds.), *The General Councils* (see note 12), vol. 2,2, p. 994: „decrevit haec sancta synodus, universalem repraesentans ecclesiam sponsam Christi, affluenter aperire spirituales thesauros, quos ipse salvator ascendens in caelum sibi reliquit.“ This claim is based on the decree *Haec sancta* of the Council of Constance, which the Basel assembly restated in the synodal letter *Cogitanti* (*ibid.*, p. 814) and excerpted in a decree of its second session (*ibid.*, pp. 768f.).

76 *Ibid.*, vol. 2,2, p. 995.

77 *Ibid.*, vol. 2,2, pp. 996f.

(1436/37), which summarized the papal position in opposition to certain of Basel's decrees.⁷⁸ One of the several points made was that the council had issued plenary indulgences „by the authority of the universal Church“.⁷⁹ Eugenius claimed that he had intended to issue plenary indulgences „in the accustomed form of the Church“ and had said so through his legates but that the assembly went forward anyway with its grant. Since granting plenary indulgences was the pope's prerogative, he said, the council's power in this matter was null.⁸⁰ Eugenius also accused the assembly of deceptively claiming that the papal legate had consented.⁸¹ He also warned Christian princes not to assent to Basel's imposed taxes or its indulgences.⁸²

Eugenius stated his opinion on indulgences to the council less baldly on February 27, 1437. Replying to five petitions delivered to him on behalf of the council, the indulgence was not to be issued until the site acceptable to the Greeks had been chosen. Then the pope would gladly grant the petition for an indulgence supporting the work of union.⁸³ Eugenius, late in 1437, threatened those who diverted money from the council of union with excommunication.⁸⁴ The pope issued in 1438 an indulgence of his own on the basis of the power Christ granted Peter and his successors to dispense from the treasury of merits in support of the Council of Ferrara-Florence.⁸⁵ Giovanni Berardi and Antonio de San Vito were named collectors of this indulgence.⁸⁶

78 Joachim W. Stieber, *Pope Eugenius IV, the Council of Basel and the Secular and Ecclesiastical Authorities in the Empire (1431–1449). The Conflict over Supreme Authority and Power in the Church*, Leiden 1978 (Studies in the History of Christian Thought 13), pp. 27–29, 33f.

79 Odorico Rinaldi, *Annales ecclesiastici ab anno quo definit card. Caes. Baronius MCXCVIII usque ad annum MDXXXIV continuati*, vol. 18, Köln 1693, pp. 147A–211A, esp. p. 150B, cited from Hathi Trust (URL: <https://www.hathitrust.org/>; 26. 1. 2017): „dant indulgentias in fine sermonis & missae auctoritate universalis Ecclesiae ...“.

80 Rinaldi, *Annales ecclesiastici* (see note 79), vol. 18, p. 155B: „sed sprete oblatione omnino S.D.N. quam fecerat per medium legatorum, de dandis indulgentiis plenariis in forma Ecclesiae consueta, uti in cedula continentur, decreverunt in publica congregatione concilium, & sessionem demum tenere, in qua auctoritate, qua funguntur, quae in hac parte est nulla, indulgentias plenarias publicarent.“.

81 *Ibid.*

82 Rinaldi, *Annales ecclesiastici* (see note 79), vol. 18, p. 158A.

83 Hofmann (Ed.), *Epistolae* (see note 56), vol. 1, p. 57.

84 *Ibid.*, vol. 1, p. 108.

85 Rinaldi, *Annales ecclesiastici* (see note 79), vol. 18, p. 194B: „quod beato Petro Apostolorum principi, & aeterni clavigero, ac pastori Ecclesiae, & successoribus suis infinitum illum thesaurum, qui in Christi sanguine fidelibus datur, plena sit dispensandi attributa potestas ...“; Hofmann (Ed.), *Epistolae* (see note 56), vol. 2, pp. 51–53. The pope also offered indulgences for opposing the Turks; see Georgius Fedalto (Ed.), *Acta Eugenii papae IV (1431–1447)*, Roma 1990 (Ecclesia Catholica. Commissio Codicis Iuris Canonici Orientalis Recognoscendo. Fontes 3rd ser. 15), pp. 12–14, 144, 163. Eugenius also issued an indulgence for the Florentine Duomo, which he had consecrated; see Hofmann (Ed.), *Epistolae* (see note 56), vol. 2, pp. 79f.

86 *Ibid.*, pp. 49–51.

He also attempted to have the contributions to Basel's indulgence confiscated and delivered to papal agents.⁸⁷

By 1437 the indulgence issue had found its way into the forefront of the fight over the site of the council of union which eventually split the Basel assembly into factions. On May 7, 1437, in the twenty-fifth session, the majority voted for Basel, Avignon or Savoy as the site; but the minority opted for a city in Italy, a location more acceptable to both the Greeks and Eugenius.⁸⁸ The majority, in an additional decree, assigned revenues from the indulgence and a tithe to the city of Avignon to support the council of union. The indulgence was described as granted to the faithful „by this holy synod“ from the goods granted it by God. No concession was made by Basel's majority to the pope's claim to be the only one able to issue plenary indulgences.⁸⁹

One participant in the council, Gaufridus de Monte Electo, abbot of St-Honorat (Lérins), wrote a „Tractatus de potestate et auctoritate Concilii Basiliensis“, in 1436.⁹⁰ This tract was aimed at those who murmured against the measures taken at Basel, including the decree *de indulgentiis faciendis*. The abbot claimed power for the Basel assembly the same as or equal to that of previous general councils, describing this power as „divinely conferred“ („diuinitus attributam“).⁹¹ Gaufridus outlined the process by which the deputations reported decrees to a general congregation for approval followed by a solemn session, opened with the Mass of the Holy Spirit, in which the papal legate (Giuliano Cesarini) ordered their publication under a form claiming they were acts of a synod „legitimately gathered in the Holy Spirit“ („in spiritu sancto legitime congregata“).⁹² Atop the ability to issue decrees, grant dispensations and hear cases, the abbot claimed for the Basel assembly the right to grant an indulgence. He claimed that this ability derived from the power of the keys, which (according to

⁸⁷ Ibid., pp. 43f.

⁸⁸ Melloni/Dainese (Eds.), *The General Councils* (see note 12), vol. 2,2, pp. 998–1002; „Concilium Ferrariense-Florentinum-Romanum 1438–1445“, in *ibid.*, pp. 1185–1188. The majority decree (*ibid.*, p. 1001) also confirmed the tenth it had imposed on the Western churches to support the effort toward reunion.

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 1002–1004, esp. p. 1002: „quae ex indulgentiis per ipsam sanctam synodum universis christifidelibus de bonis sibi a Deo collatis pro prosecutione unionis occidentalis et orientalis ecclesiarum ad eandem christianae fidei professionem in dicto concilio ...“.

⁹⁰ Gaufridus de Monte Electo, *Tractatus de potestate et auctoritate Concilii Basiliensis in Pannormitanus, Nobilissimus ac prestantissimus tractatus domini Nicolai de tudisco abbatis Panor. super Consilio Basiliensis editus ...*, Lyon 1506. The abbot had Angevin ties; see Heribert Müller, *Die Franzosen, Frankreich und das Basler Konzil (1431–1449)*, 2 vols., Paderborn 1990 (*Konziliengeschichte. Reihe B, Untersuchungen* 4), vol. 1, pp. 123, 258, 340, vol. 2, pp. 653, 774f., 807, 825.

⁹¹ Gaufridus de Monte Electo, *Tractatus de potestate et auctoritate Concilii Basiliensis* (see note 90), fol. Ar: „Si tamen credimus sacrum illud generale consilium eiusdem esse auctoritatis vel equalis sicut fuerunt alia generalia precedentia quod vniuersis fatetur orbis.“.

⁹² *Ibid.*, fol. Aiiiv.

Augustine) Peter had received on behalf of the Church. Through him, according to Jerome, the council had the power to bind and loose.⁹³ For this reason the general council, representing the Church, was able to grant indulgences.⁹⁴ The abbot also claimed that this power came from the general council and not the pope, ignoring *Antiquorum* and *Unigenitus* in his supporting references to canon law.⁹⁵

The Basel indulgence decree did not have a major place in the polemics written after the council and the pope broke with one another, competing for the possession of plenitude of power. A few examples of apologists pursuing this issue can be found, however, in polemics on behalf of pope and council, for example in the polemical exchanges of the canonist Nicholas de Tudeschis (Abbas Panormitanus) and Nicholas of Cusa, acting for Eugenius, at the imperial diets of 1439–1449.

Cusanus first brought indulgences into the debate at Mainz in 1441, where, according to Johann Wenck, he denied that Pope Eugenius ever consented to the council's indulgences, saying instead that Basel usurped this power.⁹⁶ John of Segovia added a report that Cusanus said the money collected would be used against the pope.⁹⁷ Cusanus did answer John of Segovia on this point, saying the bull of indulgence was one piece of evidence that the Council of Basel had regarded bringing the Greeks back into union as a higher priority than resisting the pope.⁹⁸ However, Cusanus emphasized papal plenitude of power, especially as it was exercised in moving the Council of Basel to Ferrara and then to Florence in pursuit of the goal of ecclesiastical union. This fit into a larger papalist polemic which earned Nicholas his reputation

93 *Ibid.*, fol. Aiiiir: „Item et quod sacrum consilium generale possit dare indulgentias apparet ex eo que potestas indulgendi peccata et remissiones faciendi procedit a potestate clauium que fuere date ecclesie vniuersali per Petrum designate. vt in c. quantumcunque. xxiiii. q. i. et dicit Hieronymus. quod domus dei. que est ecclesia vniuersalis clauis accepit et potestatem soluendi et ligandi vt in c. omnibus. xxiii. q. i.“. For this argument about the keys and the papalist response, see Thomas M. Izbicki, *A Papalist Reading of Gratian*. Juan de Torquemada on c. *Quodcunque* [C. 24 q. 1 c. 6], in: Kenneth Pennington/Stanley Chodorow/Keith H. Kendall (Eds.), *Proceedings of the Tenth International Congress of Medieval Canon Law, Syracuse 13–18 August 1996, Città del Vaticano 2001* (Monumenta iuris canonici. Series C, Subsidia 11), pp. 603–634.

94 Gaufridus de Monte Electo, *Tractatus de potestate et auctoritate Concilii Basiliensis* (see note 90), fol. Aiiiir: „ergo consilium generale vniuersalem ecclesiam representans nulli dubium est quam possit dare indulgentias.“ Gaufridus supported the argument for representation with a string of canon law texts and the government of a city by its „rectors and outstanding persons“ („rectores et presentantiores“) as its representatives. What he omitted was the Constance decree *Haec sancta*.

95 *Ibid.*, fol. Aiiiiv.

96 Erich Meuthen/Hermann Hallauer (Eds.), *Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues*, vol. 1,2, Hamburg 1983, p. 327: „Item dixit, quod Eugenius nunquam consensisset in indulgentias, sed eandem potestatem illi de Basilea sibi usurpassent.“.

97 *Ibid.*, p. 330.

98 *Ibid.*, pp. 354f.

as the Hercules of the Eugenians but also the enmity of Basel loyalists like Wenck and Vincent of Aggsbach.⁹⁹

At the Diet of Frankfurt (1442), Nicholas' presentation emphasized plenitude of power. Discussing the possibility that councils could err, as had the Second Council of Ephesus (449), Cusanus said in his oration to the diet that, if the pope could not overrule an erring assembly, then the Church would lack „a principate with plenitude of power for building [it] up“. He accused the Council of Basel of trying to deprive the pope of that power.¹⁰⁰ In his contemporaneous „Dialogue against the Amedeists“, Nicholas added an argument that only the pope had fullness of power, even in a council, while the other bishops had a „restricted“ power „in partem sollicitudinis“. ¹⁰¹ The Master in the „Dialogue“ accused the adherents of Basel of giving lip service to the pope's plenitude of power, at least when talking to the Bohemians, but feeling free to disobey Eugenius otherwise.¹⁰² Cusanus also wrote that the pope was head of the council and head of the Church as Christ's vicar „cum plenitudine potestatis“. ¹⁰³ At Nürnberg in 1444 he summarized Basel's position as saying it was against the faith for the pope to use his plenitude of power against the council.¹⁰⁴

Panormitanus raised the issue of indulgences on the conciliar side at the same 1442 Diet of Frankfurt.¹⁰⁵ He narrated an exchange between Basel and Eugenius in which the council asked for agreement to its issuing an indulgence and imposing a tithe only to have the pope reply in the negative through an envoy.¹⁰⁶ The canonist placed this issue in a larger context, claiming plenitude of power for the general council. In his tract presenting Basel's case at Frankfurt, he claimed supreme power for the council as the Church's representative. The Church had the power „in fundamento“, but the pope only had it as the Church's minister („in principali ministro“).¹⁰⁷ Panormitanus used the term „plenitude of jurisdiction“ when describing the council's

⁹⁹ This did not mean, however, that Nicholas was a doctrinaire papalist in all his writings; see Thomas M. Izbicki, *An Ambivalent Papalism. Peter in the Sermons of Nicholas of Cusa*, in: Joseph Marino/Melinda W. Schlitt (Eds.), *Perspectives on Early Modern and Modern Intellectual History. Essays in Honor of Nancy S. Struever*, Rochester-New York 2001, pp. 49–65.

¹⁰⁰ Nicholas of Cusa, *Writings on Church and Reform*, trans. by Thomas M. Izbicki, Cambridge MA 2008, pp. 244–247.

¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 286f. See also Meuthen/Hallauer (Eds.), *Acta Cusana* (see note 96), vol. 1,2, p. 482.

¹⁰² Nicholas of Cusa, *Writings on Church and Reform* (see note 100), pp. 310–313.

¹⁰³ Meuthen/Hallauer (Eds.), *Acta Cusana* (see note 96), vol. 1,2, p. 459.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 477.

¹⁰⁵ For a summary of that Diet of Frankfurt, see Stieber, *Pope Eugenius IV* (see note 78), pp. 237–242.

¹⁰⁶ Panormitanus, *Quoniam veritas*, ed. by Hermann Herre and Ludwig Quidde, *Deutsche Reichstagsakten*, vol. 16: *Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Friedrich III.*, München 1928, pt. 2, pp. 439–538, esp. pp. 443, 445. The reply is summarized as „quod non intendebat prestare favorem ad executionem indulgentiarum ac impositionem decime“.

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 472, 506. Peter, he said, invoking the authority of Augustine, represented the Church when he received the keys; see *ibid.*, pp. 501, 505.

powers, tantamount to claiming „plenitudo potestatis“.¹⁰⁸ He dismissed the claims of Eugenius – and Cusanus – as part of a larger arrogation to the papacy by statute of powers once given by Christ to all the apostles. Among his examples of this process of arrogation was the claim to the sole power of granting indulgences.¹⁰⁹

Writing after the Council of Basel had adjourned in 1449, Antoninus, a Dominican observant, theologian and archbishop of Florence, composed an extensive „Summa moralis“, a four volume compendium which included extensive discussions of indulgences and papal power.¹¹⁰ Using both canon law and Scholastic theology, Antoninus summarized existing ideas about remission of punishment (*poena*), the papal ability to draw upon the treasury of merits to grant indulgences, the power of the keys, applicable even in Purgatory, and the place of this power in the schema of orders and jurisdiction as jurisdiction in the external forum.¹¹¹ Only the pope could confer remission on any believer. Antoninus specified that these grants pertained to papal plenitude of power, described as „plenary authority“.¹¹² Bishops, even bishops-elect not yet consecrated, could grant indulgences to their own subjects as acts of jurisdiction. Antoninus, however, made specific reference to *Cum ex eo*, which limited grants tied to the dedication of a church or its anniversary.¹¹³

Antoninus gave detailed attention to the Jubilee indulgence, a plenary indulgence available only on rarest occasions. The archbishop expressed uncertainty about the origins of the Jubilee. He was able, however, to cite Johannes Andreae and other doctors as saying Boniface VIII set the frequency of Jubilee years at one in a century.¹¹⁴ He then referenced decisions by Clement VI and Gregory XI setting the schedule as one Jubilee every fiftieth year, because very few human beings could hope to reach

108 Ibid., p. 520: „si non habuisse hanc potestatem a deo minime potuissent hanc jurisdictionis plenitudinem in ecclesia exercere“.

109 Ibid., p. 521: „facit etiam, quoad hodie statutum est quod indulgentias concedendas.“.

110 Antoninus of Florence, *Summa theologica*, 4 vols., Verona 1740 (reprint Graz 1959); Kaeppeli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum medii aevi* (see note 1), vol. 1, pp. 80–87 no. 3407; vol. 4, pp. 27–31.

111 Antoninus of Florence, *Summa theologica* (see note 110), vol. 1, cols. 597–599, 606; vol. 3, cols. 1214–1216, 1250.

112 Ibid., vol. 1, col. 599: „Primum est auctoritas plenaria, quam habet Papa erga omnes.“ Antoninus added that legates had this power only while representing the pope. See also *ibid.*, vol. 1, col. 602: „Demum videndum est de indulgentia plenaria, quae datur solum a summis Pontificibus ...“.

113 Ibid., vol. 1, cols. 599f., esp. col. 600: „In anniversario dedicationis tantum quadraginta dies, extra *De poen. et remiss.* cap. *Quum ex eo*, in fine“.

114 Ibid., vol. 1, col. 610: „Quando habuerit initium talis indulgentiae Jubilei, nondum inveni. Sed Joannes Andreas & quidam alii doctores referunt Bonifacium VIII. instituisse de consilio & consensu cardinalium indulgentiam plenariam, seu concessisse de centenariis in centenarium accedentibus ad urbem & visitantibus certis diebus quasdam urbis ecclesias ...“.

Antoninus then listed S. Giovanni in Laterano, S. Pietro in Vaticano, S. Maria Maggiore and S. Paolo fuori le Mura as these major churches.

their one hundredth year.¹¹⁵ Antoninus went on to mention the Jubilee declared by Pope Nicholas V for 1450; but he warned against believing a false letter, attributed to Nicholas „sed fictive inventa“, granting spiritual benefits.¹¹⁶ Antoninus argued that Jubilees were instituted to inspire devotion. Too many Christians were lukewarm and slow to do what would reduce the penalties for the innumerable sins human beings committed. The pope, the vicar of Christ, successor of Saint Peter, was able to grant the Jubilee indulgence to confirm the faith and arouse devotion. Moreover, these grants of indulgence could be tied by the pope to visits to particular churches in Rome on certain days.¹¹⁷ This was a practice instituted by the popes, but Antoninus was able to cite biblical texts supporting the idea of Jubilee.¹¹⁸ Thus he saw indulgences as deeply rooted in revelation.

Antoninus also looked at the pope's ability to affect souls in Purgatory. Drawing on the „Summa“ of Augustinus Triumphus, he argued that the power to bind and loose extended to Purgatory. Souls not yet in heaven could be affected by papal plenitude of power. The archbishop also cited the legend that Gregory the Great raised the emperor Trajan and baptized him as further proof that the souls of the dead could be affected by papal acts of jurisdiction.¹¹⁹ In addition, Antoninus denied that indulgences could be used to release unbaptized infants from Limbo. They had neither free will nor the sacrament of baptism in life; and so, lacking faith, they could not benefit from an indulgence.¹²⁰

Torquemada, also writing after Basel's defeat, saw claims to being able to grant indulgences as inherent in the competition for supreme authority in the Church, which the discussion of the issue in his „Summa“ shows. His argument for papal plenitude of power and thus supremacy in Church government endured. It was used by the Dominicans who defended Rome in the polemics directed against the so-called *conciliabulum* of Pisa, convoked in 1511 by cardinals opposed to Pope Julius II and supported by the king of France and Emperor Maximilian. Thomas de Vio (Cajetan), Master General of the Order of Preachers, confronted the issues in his anti-conciliar polemics. Jacques Almain, the Sorbonne's chosen champion to defend the ecclesiastical politics of King Louis XII, raised the issue of indulgences. He said, as part of his argument for conciliar supremacy, that indulgences were granted from the Church's treasury. Thus the council, representing the Church, could grant these spi-

115 Ibid., col. 610: „Postea Clemens, & exinde Gregorius considerantes paucissimos homines attingere ad centissimum, reducerunt numerum centum annorum ad numerum quinquagenarium, ad quem perveniunt, qui in mundo vetera sunt.“

116 Ibid., cols. 610f.

117 Ibid., col. 610.

118 Ibid., cols. 611f.

119 Ibid., vol. 3, cols. 1214f.

120 Ibid., vol. 3, col. 1215: „sed sine gratia non potest quis esse particeps indulgentiae“.

ritual favors, as was part of the power to bind and loose.¹²¹ Cajetan noted Almain's argument in his „Apology“, but he denied the council can be separated from the pope in the exercise of power. Without the pope, the council was headless and helpless in the power of jurisdiction, including in granting indulgences.¹²² This did not stop conciliarists from arguing that Church in council could grant indulgences. John Mair, Almain's teacher, argued that the pope granted these favors from the Church's treasury and so the council could grant them too.¹²³

At the outbreak of the Reformation, Dominicans were involved in early critiques of Martin Luther's teachings.¹²⁴ Two of the Friars Preachers resident in Rome played significant roles in these refutations of Luther, unintentionally helping to alienate him from the papacy and its established doctrines. One was Cajetan, promoted to the College of Cardinals in 1517. The other was Silvestro Mazzolini (Prierias), Master of the Sacred Palace, the official theological adviser to Pope Leo X when complaints about Luther's opinions reached Rome. Prierias was the author of the compendious „Summa summarum“ or „Summa sylvestrina“ (1514/15), treating the practical aspects of theology. He was a member of the observant wing of the order and a critic of Cajetan's theology, treating the cardinal, a Dominican Conventual, as too free in his interpretation of the „Summa theologiae“ of Thomas Aquinas.¹²⁵

The title on indulgences in the „Sylvestrina“ offered a detailed exposition of accepted doctrine, based on both theology and canon law, including the „Summa theologiae“ of Thomas Aquinas and *Cum ex eo*. According to received opinion, an indulgence required the authority of the one granting it, charity on the part of the recipient and piety, the love of God and neighbor, as the cause of this remission.¹²⁶ The authority to grant indulgences involved the ability to dispense from the treasury of merit.¹²⁷ This authority belonged to ecclesiastical power as an aspect of the power of jurisdiction. In a diocese, this power belonged to the bishop alone. He could

121 James H. Burns/Thomas M. Izbicki, *Conciliarism and Papalism*, Cambridge 1997 (Cambridge Texts in the History of Political Thought), pp. 155f.

122 *Ibid.*, pp. 234f., 255f.

123 *Ibid.*, pp. 308f.

124 Scott H. Hendrix, *Luther and the Papacy. Stages in a Reformation Conflict*, Philadelphia 1981, pp. 44–70; David V. N. Bagchi, *Luther's Earliest Opponents. Catholic Controversialists, 1518–1525*, Minneapolis 1991.

125 Michael Tavuzzi, *Prierias. The Life and Works of Silvestro Mazzolini da Prierio, 1456–1527*, Durham NC 1997, pp. 75–78, 91–97, 134 no. 22.

126 Silvestro Mazzolini, *Summa summarum*, Bologna 1515, fol. 336ra, accessed via MDZ/Digitale Bibliothek (URL: http://reader.digitale-sammlungen.de/en/fs1/object/display/bsb11060515_00001.html; 26.1.2017).

127 *Ibid.*, fol. 335vb: „requitur auctoritas dispensandi huiusmodi thesauri“; *ibid.*, fol. 337rb: „quia vt dicit s. Tho. potestas faciendi indulgentias consequitur iurisdictionem“. A bishop-elect, if already a priest, had the jurisdiction to grant indulgences; see *ibid.*, fols. 336vb, 338rb.

grant indulgences to his subjects but not to those of other bishops.¹²⁸ The „Summa summarum“ claimed for the pope sole power to grant plenary indulgences without his making reference to the Jubilee or the bulls of Boniface VIII and his successors about this indulgence. Prierias identified this monopoly specifically with papal plenitude of power.¹²⁹ He admitted limits to papal power in areas like forgiveness, in which the pope could not do what only God could, including releasing from the pain of divine condemnation.¹³⁰ Prierias, drawing on an opinion of Antoninus of Florence, also said that the pope could not simply decide to empty Purgatory, which would be indiscrete and irrational.¹³¹

When Martin Luther prepared the „Ninety-Five Theses“ in 1517, he drew on his previous writings about indulgences, distilling them into brief statements. Among the issues he raised were the nature of the pope’s power and the extent of his ability to grant indulgences, whether to the living or the dead:

5. The pope has neither the will nor the power to remit any penalties beyond those imposed either at his own discretion or by canon law.

20. Therefore the pope, in speaking of plenary remission of all penalties does not mean „all“ in the strict sense, but only those imposed by himself.

41. Papal indulgences should only be preached with caution, lest people gain a wrong understanding, and think that they are preferable to other good works: those of love.

53. There are enemies of Christ and the pope who forbid the word of God to be preached at all in some churches, in order that indulgences may be preached in others.

73. It is foolish to think that papal indulgences have so much power that they can absolve a man even if he has done the impossible and violated the mother of God.

83. Again: Why should funeral and anniversary masses for the dead continue to be said? And why does not the pope repay, or permit to be repaid, the benefactions instituted for these purposes, since it is very wrong to pray for those souls who are now redeemed?¹³²

128 Ibid., fol. 336va: „Et ideo solus episcopus proprie prelati ecclesie dicitur ideoque ipse solus quasi sponsum anulum ecclesie recipiat. Ideoque solus habet plenam potestatem in dispensatione sacramentorum et iurisdictionem in foro causarum quasi persona publica ...“. On a bishop’s inability to grant indulgences to others’ subjects, see *ibid.*, fols. 336vb–337rb.

129 Ibid., fol. 336va: „Secundum docto. in c. quod autem et in c. cum ex eo. de pe. et re. indulgentiam procedere potest primo solus papa, quia solus papa assumptus est in plenitudine potestatis. d. c. cum ex eo. et 24 q. i. quodcunque“; *ibid.*, fol. 338rb: „Indulgentia plenaria solum a summis pontificibus datur.“ Prierias went on to say papal legates could dispense plenary indulgences during their time representing the pope.

130 Ibid., fols. 335rb, 338va.

131 Ibid., fols. 337rb–va: „Ex quo infert archie. et s. Tho. quod papa non potest ad libitum euacuare purgatorium: quia hoc esset indiscretum et irrationabile.“

132 John Dillenberger (Ed.), *Martin Luther. Selections from His Writings* Edited and with an Introduction. Garden City NY 1961, pp. 489–500. David V. N. Bagchi, *Luther’s Ninety-Five Theses and the Contemporary Criticism of Indulgences*, in: Swanson (Ed.), *Promissory Notes* (see note 19), pp. 331–355, esp. pp. 353–355. Luther also preached an early sermon criticizing indulgences, see Timothy J.

The „Theses“ set off a chain reaction of polemics, and canon law soon entered into the disputes they aroused. Luther himself used the canons in his Explanations of the „Ninety-Five Theses“. Arguing against the idea of a treasury of merits from which the pope could draw and the automatic release of souls from Purgatory through indulgences, he used the „Constitutiones Clementinae“ (Clem. 5. 9.2) to say intercession did not mean this.¹³³ Luther argued, instead, that the pope’s plenitude of power „is of itself sufficient for the remission of penalties and cases reserved by himself“. The most a priest or the pope could do to distribute merits was by absolving excommunicates.¹³⁴

Prierias’ polemics against Luther began when word of this controversy reached Rome, with the Master of the Sacred Palace placing emphasis on papal power as an issue. An example of Prierias’ polemic against Luther is his „Dialogus de potestate papae“, a fictitious dialogue between Martin and Sylvester. Prierias set down four foundations, identifying the Church *virtualiter* with the Roman church, and thus *virtualiter* with the Roman pontiff, the head of the body after Christ Himself. The Church, and thus the Roman see and the pope, were unable to err in faith. Anyone who rejected their doctrine was a heretic. The friar added a corollary: „Whoever says of indulgences that the Roman church could not do what it does *de facto* is a heretic.“¹³⁵

The statements of Martin in the dialog are drawn from the „Ninety-Five Theses“. After Martin recited Thesis 21, denying the pope could remit penalties in Purgatory, Sylvester replied that denying the pope’s power extends to Purgatory was bad thinking about „the actions and doctrine of the Church“ and thus was heretical.¹³⁶ The idea of the Church’s treasury was defended on the basis of papal authority, beginning with Gregory the Great. To support this stand, Prierias cited not papal decrees but the works of Thomas Aquinas.¹³⁷ The pope’s power in that matter, Prierias said, was tied both to the key of orders to forgive faults and to the key of jurisdiction to remove punishments for a good reason (*causa*).¹³⁸ Prierias had Sylvester jab at

Wengert, Martin Luther’s Preaching an Indulgence in January 1517, in: Lutheran Quarterly 29 (2015), pp. 62–72.

133 Jarold J. Grimm (Ed.), Luther’s Works, vol. 31: The Career of the Reformer, vol. 1, Philadelphia 1957, pp. 170f.

134 Ibid., pp. 229f.

135 Peter Fabisch/Erwin Iserloh (Eds.), Dokumente zur Causa Lutheri (1517–1521), 2 vols., Münster 1988–1991 (Corpus Catholicorum 41–42), vol. 1, pp. 55f., esp. p. 56: „Corollarium: Qui circa indulgentias dicit, ecclesiam Romanam non posse facere id quod de facto facit, haereticus est.“

136 Ibid., vol. 1, p. 70: „Silvester: Negare potestatem papae non [sic] se extendere ad relaxandum penas in purgatorio per viam indulgentie, est male sentire de facto et doctrina ecclesie circa fidem aut mores, ideo hereticum est.“

137 Ibid., p. 92: „auctoritate ecclesie romane Romanorum pontificum, que maior est, inter quos sanctus Gregorius primus (teste divo Thoma) indulgentias dedit Rome in stationibus ...“

138 Ibid., pp. 94f., esp. p. 95: „Igitur potestas pontificis per clavem ordinis omnem culpam, et per

Martin and other „detractors of God’s vicar“ („detrahentes Dei vicario“) for denying papal power.¹³⁹ At one point he said that he wanted to bring the foes of papal power, corporal and spiritual, to naught.¹⁴⁰

Prierias’ influence was reflected in Leo X’s bull *Exsurge domine* (1520). The bull invoked Jesus, Peter and Paul, urging them to rise in defense of the Church. It pointed to the condemnations of Wyclif, Hus and Jerome of Prague at Constance, as well as the bloodshed by Germans in the wars with the Bohemians. Among the errors of Luther which Leo condemned were:

17. The treasures of the Church, from which the pope grants indulgences, are not the merits of Christ and of the saints.
25. The Roman Pontiff, the successor of Peter, is not the Vicar of Christ over all the churches of the entire world, instituted by Christ Himself in blessed Peter.
26. The word of Christ to Peter: „Whatsoever you shall loose on earth“ etc., is extended merely to those things bound by Peter himself.
27. It is certain that it is not in the power of the Church or the pope to decide upon the articles of faith, and much less concerning the laws for morals or for good works.

The bull also condemned Luther’s ideas about heresy, the power of councils and the condemnation of Hus.¹⁴¹ Small wonder that Luther burned a copy of *Exsurge* together with volumes of canon law and works by his German opponents John Eck and Jerome Emser.¹⁴²

Leo X sent Cajetan to Germany to deal with the rising tide of dissent. This legation culminated in the cardinal’s confrontation with Luther at the 1518 Diet of Augsburg. Cajetan’s own theology of indulgences was not entirely main stream, admitting that they were not mentioned in Scripture and the early Fathers. He did quote the canon *Cum ex eo*, along with Alexander III’s *Quod autem*, to support the practice, but he also said some indulgences were granted „without discretion“ (*indiscrete*).¹⁴³ Cajetan, however, when face to face with Luther, resorted to canon law to justify the very practice of granting these remissions. Luther said the cardinal cited *Unigenitus* in

clavem iurisdictionis, cuius est indulgere, omnem penam ex causa potest abolere“. See also *ibid.*, p. 98, and vol. 2, p. 89; Grimm (Ed.), *The Career of the Reformer* (see note 133), vol. 1, p. 261.

139 Fabisch/Iserloh (Eds.), *Dokumente zur Causa Lutheri* (see note 135), vol. 1, pp. 78, 83f., 182f. (Epitome).

140 *Ibid.*, vol. 1, p. 106.

141 Translation cited from Papal Encyclicals Online (URL: <http://www.papalencyclicals.net/Leo10/l10exdom.htm>; 26. 1. 2017).

142 James Atkinson, *The Trial of Luther*, New York 1971, pp. 94f. Luther’s books were burned in Rome; see *ibid.*, p. 97.

143 Bagchi, *Luther’s Ninety-Five Theses* (see note 132), pp. 347–349; Bernhard Alfred R. Felmborg, *Die Ablasstheologie Kardinal Cajetans, 1469–1534*, Leiden 1998 (*Studies in Medieval and Reformation Thought* 66).

support of the identification of the merits of Christ with the treasury from which indulgences were granted. Luther thought Cajetan was confident he never had seen the text, since it was an outlier in the collections of sacred canons and that its authority would be embraced by the German friar.¹⁴⁴ Cajetan went on to cite *Unigenitus* in his own tract on indulgences, completed in late 1518, in which he adopted a more conservative stance on the issue than he had previously. The text of Pope Clement appeared in an argument that an indulgence was a form of absolution and thus valid.¹⁴⁵ Cajetan cited Panormitanus to show that granting indulgences involved both orders and jurisdiction exercised by the pope, archbishops and bishops.¹⁴⁶ His argument for the use of both ecclesiastical powers was based partially on the decrees *Quod autem* and *Unigenitus*.¹⁴⁷ The cardinal also argued that the pope could grant indulgences from the treasury of the merits of Christ and the saints. Once again he cited *Unigenitus* as showing these grants were made „auctoritate apostolica“. ¹⁴⁸ The cardinal, however, still argued against indiscrete and superfluous indulgences („in-discretas et superfluas indulgentias“), citing *Cum ex eo* to support his argument.¹⁴⁹ (Cajetan had said many of the same things in the *opuscula* he wrote connected to the Diet of Augsburg).¹⁵⁰

By 1521 the issue of papal power had become so central to the growing Reformation that Cajetan wrote a tract „On the Divine Institution of the Pontificate of the Roman Pontiff“. As part of his extensive defense of the papacy, he claimed that papal power extended to opening and closing the gates of heaven. He also included the claim, carefully qualified, to papal power in Purgatory, a reference to the ability to grant indulgences:

„This authority, thirdly, also extends to purgatory. Note the Christ did not give Peter a judicial power over purgatory, even though he gave him the keys of the kingdom of heaven for opening and closing on behalf of those in purgatory ... But with reference to the keys of the kingdom of heaven, he excepted no one short of his final destiny from the Church's ability to open and close the kingdom of heaven, but said it absolutely and without restriction ... while therefore

144 Fabisch/Iserloh (Eds.), *Dokumente zur Causa Lutheri* (see note 135), vol. 2, p. 89: „securus praesumebat, me non vidisse Extravagantem, fretus fortassis eo, quod non omnes codices eam habent“.

145 *Ibid.*, vol. 2, p. 147: „opponitur communi tam theologorum quam canonistarum doctrina, canonizata a Clemente VI. In Extravagante *Unigenitus* de poen. et re“.

146 *Ibid.*, vol. 2, pp. 150–152.

147 *Ibid.*, vol. 2, p. 152.

148 *Ibid.*, vol. 2, p. 172, quoting Clement's decretal at length.

149 *Ibid.*, vol. 2, p. 162. He also cited *Unigenitus* to prove these grants had to be made for a good cause.

150 Charles Morero d, *Cajetan et Luther en 1518. Edition, traduction et commentare des opuscles d'Augsbourg de Cajetan*, 2 vols., Fribourg 1994 (*Cahiers Oecumeniques* 26), vol. 1, pp. 147, 288–295, vol. 2, pp. 437f., 448, 522–541.

judicial power is limited to those on earth, the keys of the kingdom of heaven extend to all short of their final destiny."¹⁵¹

The extent to which the controversy with Luther had become a fight over papal power is illustrated by the polemics of another sixteenth-century Dominican, Ambrosius Catharinus Politus. Catharinus was unusual in his order for supporting the doctrine of Mary's Immaculate Conception.¹⁵² He was, however, a papalist and a prolific writer against Luther and the other Reformers.¹⁵³ Catharinus claimed for the pope plenitude of power over all Christians.¹⁵⁴ Among those he criticized for opposing the papacy was Panormitanus, who had included among his errors claiming for councils plenitude of power yet saying they could err in faith.¹⁵⁵ Catharinus focused on the power of the pope to grant indulgences. He said those who denied this power did not understand its foundation in Christian tradition. Writing especially in defense of the belief that there was a treasury of the merits of Christ, Mary and the saints from which indulgences were drawn, the friar cited the authority of Thomas Aquinas, Bonaventure and other theologians. His favorite texts for support of the doctrine, however, were *Unigenitus* and other papal decrees.¹⁵⁶ Catharinus argued that the treasury of merits was „in the hand of the pope“, who could grant remission to the living and the dead.¹⁵⁷ To deny the applicability of indulgences to the dead was to fragment „the unity of the body of Christ“ („scinditur corporis Christi unio“).¹⁵⁸

151 Jared Wicks (Ed.), *Cajetan Responds. A Reader in Reformation Controversy*, Washington DC 1978, p. 114; Friedrich Lauchert (Ed.), *Thomas de Vio Caietanus O. Pr. De divina institutione pontificatus Romani pontificis* (1521), Münster 1925 (*Corpus Catholicorum* 10), pp. 51f.

152 Thomas M. Izbi cki, *The Immaculate Conception and Ecclesiastical Politics from the Council of Basel to the Council of Trent. The Dominicans and Their Foes*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 96 (2005), pp. 145–170.

153 Josef Schweizer, *Ambrosius Catharinus Politus (1484–1553): ein Theologe des Reformationszeitalters. Sein Leben und seine Schriften*, Münster 1910 (*Reformationsgeschichtliche Studien und Texte* 11–12).

154 Ambrosius Catharinus Politus, *O. Pr. Apologia pro veritate*, ed. by Josef Schweizer, Münster 1956 (*Corpus Catholicorum* 21), p. 164: „Plenitudo enim potestatis Papae iure divino est super omnes.“

155 *Ibid.*, p. 238: „Sexto, errare concilium posse in his quae fidei sunt, concedit et simul plenitudinem potestatis habere.“ Catharinus went on to accuse Luther of claiming a council could define articles of faith and yet err. For Luther's use of Panormitanus in his „*Explanations of the Ninety-Five Theses*“, see Grimm (Ed.), *Career of the Reformer* (see note 133), vol. 1, pp. 265f.

156 Ambrosius Catharinus Politus, *O. Pr. Apologia pro veritate* (see note 154), p. 246: „probatur evidentissime per decretalem Clementis extravag. *Unigenitus cum similibus aliorum pontificum*“. Catharinus added that the decretal was composed from the words of Scripture; see *ibid.*, p. 247.

157 *Ibid.*, p. 251: „Hic thesaurus est in manu Papae, de quo per indulgentias dispensando satisfacere potest tam pro vivis quam pro defunctis et auferre ab eis hoc pacto poenas, quas vel paterentur seu pati deberent, vel nunc etiam patiuntur in purgatorio; et existimo eas valere tantum, quantum pronunciat.“

158 *Ibid.*, p. 250.

Catharinus dismissed the idea that the pope could empty Purgatory, since a just cause had to exist for conferring remission of punishment.¹⁵⁹ Catharinus' concern for indulgences as an aspect of plenitude of power exercised within the unity of the Church contributed to the polemics which thrust Luther ever farther from Rome by accusing him of erring about issues of pardon, jurisdiction and obedience.

159 *Ibid.*, p. 252.

Diego Quaglioni

„Thesaurus tam totius Ecclesiae quam perfectorum“

Alle origini della controversia sull'indulgenza

La costituzione *Unigenitus*, il solenne documento di indizione del Giubileo del 1350 con il quale il papa Clemente VI innovava rispetto alla precedente bolla *Antiquorum habet* di Bonifacio VIII, riducendo a quinquagesimale la cadenza centenaria dell'anno giubilare, riflette come poche altre fonti tutta la complessità della storia della controversia intorno alla dottrina e alla prassi dell'indulgenza.¹ In tempi a noi recenti e nell'imminenza di un nuovo Giubileo, quello dell'anno 2000, la costituzione clementina è parsa „una mirabile sintesi dell'insegnamento sull'indulgenza“, decisiva nello sviluppo della sua comprensione grazie al fatto che il suo testo conia „per la prima volta in riferimento alla ricorrenza giubilare l'espressione ‚tesori della Chiesa‘“, destinata a divenire un termine tecnico nell'esposizione della dottrina fino ai nostri giorni. La bolla *Unigenitus Dei Filius* di Clemente VI lo dimostra ampiamente:

„L'Unigenito Figlio di Dio ... ci riscattò non con oro e argento corruttibili, ma con il prezioso sangue di se stesso ... Da allora, quindi, affinché non fosse resa inutile, inefficace o superflua la pietà di così copiosa effusione, volendo il buon Padre accumulare un tesoro quanto mai grande per i suoi figli, acquistò alla Chiesa militante un tesoro quanto mai grande, affinché ci sia così un tesoro infinito per gli uomini, mediante il quale coloro che ne fanno uso divengono partecipi dell'amicizia di Dio. Questo tesoro poi, non fu riposto in un fazzoletto, non nascosto in un campo, ma lo offrì perché venisse salutarmente distribuito ai fedeli attraverso il beato Pietro, clavigero del cielo, e ai successori di lui, suoi vicari in terra, e che con misericordia fosse applicato per cause particolari e ragionevoli ora per una totale, ora per una parziale remissione della pena temporale dovuta per i peccati, tanto in modo generale quanto in modo speciale (secondo che essi trovassero conveniente davanti a Dio), a favore di coloro che veramente sono pentiti e si sono confessati. In verità si riconosce che contribuiscono al cumulo di questo tesoro i meriti della Beata Genitrice di Dio e di tutti gli eletti, dal primo giusto fino all'ultimo,

¹ Se ne veda il testo, tratto dal Registro di Clemente VI (Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano [= ASV], Reg. Vat. 192, fol. 1, ep. 1; Reg. Aven. 108, fol. 552), in: Acta Clementis PP. VI (1342–1352), e Regestis Vaticanis aliisque fontibus collegit Aloysius Ludovicus Tăutu, Città del Vaticano 1960 (Pontificia Commissio ad Redigendum Codicem Iuris Canonici Orientalis. Fontes, ser. III, 9), pp. 246–250 n. 155. Cfr. Bullarium Anni Sancti collegit et edidit Hermanus Schmidt, Romae 1949 (Textus et Documenta. Series Theologica 28), p. 36. Per un profilo del pontificato di Clemente VI vedi Diego Quaglioni, L'ultimo periodo avignonese e i ritorni a Roma, in: id. (a cura di), La crisi del Trecento e il papato avignonese (1274–1378), Cinisello Balsamo 1994 (Storia della Chiesa 11), pp. 281–291; Agostino Paravicini Bagliani, Clemente VI e il Giubileo del 1350, in: Jacques Le Goff/Gloria Fossi, Storia dei Giubilei, vol. 1: 1300–1423, Firenze-Roma 1997, pp. 270–277; Bernard Guillemain, Clemente VI, in: Enciclopedia dei Papi 2 (2000), pp. 530–537.

e circa il suo esaurimento o la sua diminuzione non c'è assolutamente da temere, sia per gli infiniti meriti di Cristo, sia per il fatto che quante più persone mediante la sua applicazione vengono portate alla giustizia, tanto più cresce il cumulo degli stessi meriti.²

Redatta il 27 gennaio del 1343, durante il primo anno del suo pontificato, e promulgata il 18 agosto del 1349, la bolla *Unigenitus* è il solo atto normativo di Clemente VI incluso nel Corpus Iuris Canonici, entro il titolo *De poenitentia* delle Extravagantes communes, la raccolta entrata a far parte del corpo del diritto della Chiesa con l'edizione Chappuis (1501) e con la consolidazione definitiva dell'Edizione Romana (1582).³ Prima di allora la costituzione aveva trovato posto raramente nelle raccolte manoscritte e mai in quelle a stampa (Jacqueline Brown ha censito undici manoscritti,⁴ ai quali occorre aggiungere il registro del vescovo di Exeter John Grandisson [† 1369] e l'esemplare da me ritrovato recentemente in un manoscritto londinese, di cui si dirà più avanti).⁵ Eppure il suo testo, anche, se non soprattutto, a causa di alcune note falsificazioni, la cui rapida circolazione è attestata dai contemporanei, modificò sensibilmente tanto la dottrina quanto la prassi indulgenziale, dando forma ufficiale per la prima volta alla teoria del 'cumulo' o 'tesoro dei meriti', la cui amministrazione il pontefice romano rivendicava a sé come successore di san Pietro, dispensando benefici spirituali tra i quali l'indulgenza decretata con il Giubileo forma il maggiore e più caratteristico esempio.⁶

2 Rino Fisichella, L'indulgenza e la misericordia di Dio, in: *Communio* 160–161 (luglio–ottobre 1998), pp. 28–37, qui p. 30. Cfr. in parallelo G. Paolo Montini, Il giubileo nelle Bolle pontificie di indizione, in: *Quaderni di diritto ecclesiale* 11 (1998), pp. 116–158.

3 Emil Friedberg, Prolegomena, in: *Corpus Iuris Canonici. Editio Lipsiensis secunda post Aemilii Ludovici Richter curas ad librorum manu scriptorum et Editionis Romanae fidem recognovit et adnotatione critica instruxit Aemilius Friedberg*, vol. II: *Decretalium Collectiones*, Lipsiae 1879 (rist. Graz 1959), col. LXV, dove questa parte dell'Edizione Romana è giudicata pessima; per il testo delle costituzioni *Antiquorum habet* (Extrav. Comm. 5.9.1) e *Unigenitus* (Extrav. Comm. 5.9.2) vedi *ibid.*, Extravagantes Decretales, quae a diversis pontificibus post Sextum emanaverunt, Lib. V, Tit. IX (De poenitentis et remissionibus), cap. I, coll. 1303–1304 e cap. II, coll. 1304–1306 (il Friedberg non fu in grado di controllare il testo della bolla *Unigenitus* su alcun manoscritto, limitandosi a riprodurre l'Edizione Romana). Per la raccolta di Jean Chappuis e per il manoscritto dal quale può aver tratto il testo della *Unigenitus* (presumibilmente a Parigi, Bibliothèque Nationale, Lat. 4119, già appartenuto al cardinale Mazarino), vedi Jacqueline Brown, *The Extravagantes Communes and its Medieval Predecessors*, in: e ad. / William P. Stoneman (a cura di), *A Distinct Voice. Medieval Sources in Honor of Leonard L. Boyle O. P.*, Notre Dame IN-London 1997, pp. 373–436, qui pp. 425–432.

4 Brown, *The Extravagantes Communes* (vedi nota 3), pp. 412–417, tav. 5. Cfr. anche quanto sulla fede di una più recente comunicazione scrive Thomas Izbicki nel contributo compreso in questo volume, p. 83 e nota 21.

5 *The Register of John de Grandisson, Bishop of Exeter (A. D. 1327–1330). With Some Account of the Episcopate of James de Berkeley (A. D. 1327)*, ed. by Francis Charles Hingston-Randolph, London 1894 (*Miscellaneous Documents* 18) (*Annus Jubileus*), pp. 154–155.

6 Cfr. Bernhard Schimmelpfennig, *Römische Ablaßfälschungen aus der Mitte des 14. Jahrhun-*

La migliore storiografia ha sottolineato che perciò attorno al pontificato di Clemente VI sorse assai presto una vasta e duratura polemica, di cui Wyclif è buon testimone assai prima di Lutero, il quale a sua volta, pur senza mai nominarla espressamente, fece della bolla *Unigenitus* il principale obiettivo polemico della sua predicazione e delle Novantacinque Tesi.⁷ Ha scritto Diana Wood, in quel che a tutt'oggi resta il solo ampio contributo monografico intorno a Clemente VI e all'ecclesiologia clementina:

„Some confusion surrounds Clement's doctrine of indulgences, largely because of the existence of several forged contemporary bulls. One in particular, *Cum natura humana*, preserved by Peter of Herenthals and the jurist Albericus de Rosate, caused a storm, because it ordered the angels to convey the souls of any confessed and penitent pilgrims straight to heaven. Wyclif accordingly condemned Clement for ‚manifest blasphemy‘, and his criticism was echoed through to the end of the seventeenth century ... In his genuine bull *Unigenitus Dei filius*, issued on 27 January 1343, Clement VI elaborated fully the Church's doctrine of indulgences in writing for the first time, although he had already done so in consistory, in a *collatio* preached to an embassy from the Roman people ... It was therefore Clement who was the target for Luther's attack in his Ninety-five Theses on the subject. Although not mentioned specifically in the Theses, *Unigenitus* was taken as a basis upon which to examine Luther at his Augsburg trial in 1518 by Cardinal Cajetan.“⁸

In verità la polemica sul lungo e complesso testo trascritto parzialmente da Pietro di Herenthals e riportato nella sua interezza dal grande giurista bergamasco Alberico

derts, in: Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongreß der Monumenta Germaniae Historica, München, 16.–19. September 1986, vol. 5: Fingierte Briefe. Frömmigkeit und Fälschung. Realienfälschungen, Hannover 1988 (Monumenta Germaniae Historica = [MGH]. Schriften 33,5), pp. 637–658, qui pp. 639–641, e Hartmut Bockmann, Ablaßfälschungen im 15. Jahrhundert, *ibid.*, pp. 659–668. Dopo Nikolaus Paulus, Geschichte des Ablasses vom Ursprunge bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts, 2 voll., Paderborn 1922 (Darmstadt 2000), la maggiore opera di riferimento resta quella di Henry Charles Lea, A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church, Philadelphia 1896 (rist. New York 1968). Gli orientamenti più recenti della ricerca sono ben rappresentati in Robert Norman Swanson (a cura di), Promissory Notes on the Treasury of Merits. Indulgences in Late Medieval Europe, Leiden-Boston MA 2006 (Brill's Companions to the Christian Tradition 5), e Abigail Firey (a cura di), A New History of Penance, Leiden-Boston 2008 (Brill's Companions to the Christian Tradition 14). Cfr. anche Thomas Schirrmacher, Indulgences. A History of Theology and Reality of Indulgences and Purgatory, Eugene OR 2012.

⁷ Cfr. Anne Hudson, Dangerous Fictions. Indulgences in the Thought of Wyclif and his Followers, in: Swanson (a cura di), Promissory Notes (vedi nota 6), pp. 197–214, e David Bagchi, Luther's Ninety-Five Theses and the Contemporary Criticism of Indulgences, *ibid.*, pp. 331–355.

⁸ Diana Wood, Clement VI. The Pontificate and Ideas of an Avignon Pope, Cambridge 2002, pp. 32–33. Per il testo della *collatio*, che la Wood corregge sulla base di Parigi, Bibliothèque Sainte-Geneviève, Ms. 240, cfr. Heinrich Schmidinger, Die Antwort Clemens' VI. an die Gesandtschaft der Stadt Rom vom Jahre 1343, in: Miscellanea in onore di Monsignor Martino Giusti, Città del Vaticano 1978 (Collectanea Archivi Vaticani 6), pp. 323–365; Heinrich Schmidinger, Die Gesandtschaft der Stadt Rom nach Avignon vom Jahre 1342/43, in: Römische Historische Mitteilungen 21 (1978), pp. 15–33.

da Rosciate (insieme ad un altro testo ritenuto autentico, che inizia con le parole *Militantis Ecclesiae* e che corrisponde solo in minima parte a quello della bolla *Unigenitus*) percorre i secoli XV e XVI, oltrepassando ampiamente anche la fine del XVII secolo, quando Étienne Baluze, pubblicando la „Quinta vita Clementis VI“, è costretto a redigere severe note di commento.⁹ Dopo aver precisato, a proposito del prologo che comincia con le parole *Ad memoriam* e del dispositivo il cui *incipit* è *Cum natura humana*, che Alberico da Rosciate non volle ritenere autentiche queste „due bolle“, reperibili anche „in codice 2835 bibliothecae Colbertinae“ (l'attuale Parigino lat. 4991),¹⁰ il grande erudito francese denuncia la contraffazione, respingendo al contempo le polemiche dei Protestanti, che ritengono autentica la bolla temeraria e impudente:

„*Cum natura humana*. Jure meritoque Protestantes adversus hanc bullam, uti temerariam et impudentem insurrexerunt, quia videbant Romanum pontificem nullam potestatem habere in angelos aut reliquos regni caelestis incolas et habitatores. Ego vero lubenter cum illis sentio. Sed tamen diversas interim opiniones habemus. Illi enim in eam ut veram ac genuinam invehuntur, ego illam falsam ac supposititiam et ab aliquo impostore valde imperito conscriptam fuisse contendo.“¹¹

Baluze insiste nel ritenere inverosimile che una personalità come quella del papa Clemente VI, uomo assennato, dotto, grande oratore, prudente e giudizioso, abbia potuto osare un'azione così insulsa e sciocca com'è quella di diffondere pubblicamente un testo dissoluto, ridicolo e abnorme. E ai predecessori della Riforma, Wessel Gansfort e Cornelio Agrippa, che non hanno alcun dubbio sull'autenticità della bolla e dichiarano di averla vista munita del sigillo plumbeo a Vienne, Limoges e Poitiers, egli risponde ricordando la frequente diffusione di falsi nel passato, ma ritenendo anche di non aver bisogno di un tale argomento, data l'inattendibilità di Gansfort e di Agrippa, lontani dai luoghi e dai tempi di cui vorrebbero essere testimoni, così come destituita di ogni fondamento è la diceria di una condanna della Sorbona.¹²

9 Quinta Vita Clementis VI, Auctore Petro de Herenthals Priore Floreffiensis, in: Vitae Paparum Avenionensium, hoc est Historia Pontificum Romanorum qui in Gallia sederunt ab Anno Christi MCCCV usque ad Annum MCCCXCIV, Stephanus Baluzius Tutelensis magnam partem nunc primum edidit, reliquam emendavit ad vetera exemplaria, notas adiecit et collectionem actorum veterum. Nouvelle édition revue d'après les manuscrits et complétée de notes critique par Guillaume Mollat, Paris 1921, vol. 1, pp. 298–303. Sull'opera del Baluze cfr. Guillaume Mollat, Étude critique sur les Vitæ Paparum Avenionensium d'Étienne Baluze, Paris 1917, in particolare sulla „Vita“ di Pietro di Herenthals (1322–1390/91), estratta dal suo „Compendium chronicorum de imperatoribus et pontificibus Romanorum“, pp. 105–109.

10 Baluze/Mollat, Vitae Paparum Avenionensium (vedi nota 9), vol. 2, p. 431: „*Ad memoriam*. Hanc bullam et sequentem refert Albericus a Rosate in suo Dictionario, sic tamen ut nolit eas praestare veras. Easdem inveni etiam in codice 2835 bibliothecae Colbertinae.“

11 Ibid., vol. 2, p. 431 (Correggo in „Sed tamen“ l'evidente refuso „Sex tamen“).

12 Ibid., pp. 431–432: „Quis enim sanæ mentis homo in animum inducere queat virum gravem, doc-

Baluze conferma infine il carattere apocrifo della bolla per la testimonianza dello stesso Alberico da Rosciate, cui si deve la diffusione del falso, se non nell'ambiente avignonese a lui così familiare,¹³ certamente per la rapida e vasta diffusione del suo „*Dictionarium utriusque iuris*“.¹⁴ E se il giurista bergamasco non aveva resistito alla

tum, dicendi peritum, prudentem, ac limati iudicii, qualem fuisse constat Clementem sextum, tam averso a musis animo fuisse, tam insulsum ac fatuum ut compositionem dissolutam, ridiculam, abnormem auderet aut vellet publice proponere? At, inquires, Weselus Gansfortius Groningensis et Cornelius Agrippa testantur eam Viennae, in Lemovicibus, apud Pictavos extare plumbatam, adeoque in dubium revocari non posse quin vera sit, cum constet eam fuisse munitam bulla pontificia. Primum respondere possum emersisse diversis temporibus falsarios qui Romanorum Pontificum bullas confingerent, easque plumbi Romani testimonio confirmare niterentur. Quae pestiferorum hominum audacia extorsit varias eorumdem Pontificum constitutiones editas in libris Decretalium et alibi. Verum ommissa ea responsione, quanquam non inutili, quis non videt, quis non animadvertit Weselo homini Batavo et exscriptori ejus Agrippae, hominibus multum ab aevo Clementis VI et a Vienna, Ratiasto Lemovicum et Augustorito Pictonum remotis nulla ratione credendum esse in rebus adeo antiquis et tanti momenti absque testimonio vetustioris scriptoris? Eadem ille fide tradunt hanc Clementis erroneam intollerabilemque temeritatem, ac tantum non haeresim reprehensam ac correctam fuisse a theologica facultate Parisiensi. Et tamen nusquam, in tot aevi illius monumentis, reperire licet ullam ea de re concertationem fuisse in academia Parisiensi. Et sane, si ita est, ut tradit Weselus, oportuit academiam illam ceterarum principem fuisse admodum stupidam, si in re adeo clara et manifesta fidem potuit vel tenuiter adhibere mendacio.“ Il doppio richiamo al teologo Wessel Gansfort (1419–1489) e a Cornelio Agrippa di Nettesheim (1486?–1535) è dovuto alle notizie di Johannes Hoornbeek (1617–1666) riportate poco più oltre (vedi qui sotto, nota 16).

13 Per la biografia di Alberico da Rosciate (1290–1360) cfr. Claudia Storti, Alberico da Rosciate, in: Italo Bircocchi/Ennio Cortese et al. (a cura di), *Dizionario biografico dei giuristi italiani (XII–XX secolo)*, Bologna 2013, vol. 1, pp. 20–23. Nulla autorizza a far luogo alla fantasia, che potrebbe forse indurre alla tentazione di identificare con l'autorevole giurista, spesso incaricato di missioni alla corte pontificia, il „quidam Romipeta, homo veridicus“, dal quale Pietro di Herenthals, presente ad Avignone dal 1342 al 1462, riceve il racconto del Giubileo del 1350: Baluze/Mollat, *Vitae Papatum Avenionensium* (vedi nota 9), vol. 1, pp. 298–303 (Quinta Vita Clementis VI), qui pp. 302–303: „Predicto autem anno [1350], ut prefertur, instituto et publicato per totam christianitatem, innumerabilis populus utriusque sexus perrexit turmatim ad Romanam civitatem pro predictis indulgentiis impetrandis et habendis: cujus tanta fuit multitudo quod, prout quidam Romipeta, homo veridicus, michi narravit, cotidie infra dictum annum ad quinque milia peregrinorum intrantes et exeuntes Romam bene poterant computari.“

14 Alberici de Rosate Bergomensis, *Iurisconsulti Celeberrimi, Dictionarium Iuris tam Civilis, quam Canonici, Venetiis 1572*, ad vocem „Jubileus“, cc. n.n.: „De isto anno iubileo manarunt duae constitutiones, vna tempore Bonifacii Papae viij. alia tempore Clementis vj. quas ad memoriam hic subijciam ... Ego Albericus Dei gratia ministrante cum vxore tribus filiis fuimus ad dictam indulgentiam: et omnes Dei gratia prospere reuersi sumus. Circa praedictam indulgentiam: alias formas habui quae an fuerint Apostolicae ignoro: tamen sunt pulchrae: et ideo hic eas subijciam ... Haec forma sicut puto, non fuit bullata nec confirmata: nec seruabatur tempore dictae indulgentiae, ad quam fui cum vxore et tribus filiis: et sospites repatriauius gratia Dei; et licet communiter alij peregrini starent diebus xv. in Roma: ego tamen cum socijs mei habui gratiam a reuerendo patre et domino meo domino Ambaldo [sic!] episcopo Tusculano, et sanctae ecclesiae Romanae Cardinali, tunc Romae apostolicae sedis legato super hoc habente auctoritatem apostolicam, quam vidi sub bulla, quod non stetimus nisi sex die-

tentazione di trascrivere la bolla, che gli era parsa „pulcra“, sebbene non fosse „bullata nec confirmata“, e tanto meno osservata al tempo dell’indulgenza, per Baluze era sufficiente allegare il testo della *Unigenitus* inserito nelle *Extravagantes Communes* e il giudizio di Antonino da Firenze, che ancor prima dell’inserimento del testo della costituzione nella raccolta di Jean Chappuis, dichiarava „fictitie inventa“ la bolla trascritta da Alberico e da Pietro di Herenthals, in quanto in essa „multa narrantur quae non videntur esse de stylo curiae, cum sint levia et exorbitantia satis“:

„Insulsa est enim compositio, fatua, demens, aliena a stylo curiae Romanae, denique superflua, cum ad constituendam stabiliendamque auctoritatem jubilai et indulgentiae generalis excitandamque fidelium pietatem satis superque sufficiat illa Clementis constitutio quae edita est in *Collectione extravagantium communium*. Ne cui vero mirum videatur quod hanc bullam pronuntio falsam esse, ea diu ante me fuit sententia Alberici a Rosate: qui tamenetsi illam inveniatur pulcram, ait tamen ignorare se an vera fuerit, et huc inclinatur ut putet eam non fuisse bullatam nec confirmatam; ceterum testatur eam non fuisse servatam Romae anno MCCCL tempore dicte indulgentie, ad quam fui cum uxore et tribus filiis. Sanctus quoque Antoninus, archiepiscopus Florentinus, par. III Summae, tit. X, cap. III, § 6, eam falsam esse pronuntiavit his verbis: *Et ne quis sumat dubia pro certis, sciendum quod in copia cujusdam bullae quae dicitur esse Clementis multa narrantur quae non videntur esse de stylo curiae, cum sint levia et exorbitantia satis. Unde licet ascribantur Clementi, non videtur verisimile illius vel alterius summi pontificis fuisse, sed fictitie inventa.*“¹⁵

Insulsa è perciò, a giudizio del Baluze, anche la pretesa del teologo riformato Johannes Hoornbeeck, che proprio appoggiandosi alle notizie fornite dal Gansfort nell’ „Epistola“ apologetica contro Jacobus Hoeck e da Agrippa di Nettesheim nel „De vanitate scientiarum“, restituiva „finalmente“ da un manoscritto di Utrecht il testo della pretesa bolla clementina occultata dai cattolici, scrivendo con sferzante polemica:

bus: poterat enim de tempore gratiam facere peregrinis ad eius beneplacitum: et ita consequebantur indulgentiam ac si stetissent xv. Diebus.“

15 Baluze/Mollat, *Vitae Paparum Avenionensium* (vedi nota 9), vol. 2, p. 432. Cfr. Sancti Antonini Archiepiscopi Florentini, *Ordinis Prædicatorum Summa theologica* in quattuor partes distributa, Verona 1740, pars I, tit. X (*De peccato veniali*), cap. 3 (*De indulgentiis*), § 6, col. 611. La nota del Baluze prosegue lamentando un’ulteriore confusione: quella del Bruneau, che smentisce Antonino considerando autentica la bolla: „Hoc loco sancti Antonini usus est Joannes Brunelli in repetitione in decretalem primam De homicidio in antiquis, par. IV, conclus. IX, ubi falso putavit Antoninum loqui de constitutione Clementis VI incipiente *Unigenitus*; in qua ait contineri multa puerilia et levia, illam porro deviare a communi stylo. Addit eam non extare in *Collectione extravagantium communium*, et non esse de notissimis. In quo illum errare omnino manifestum est. Habetur enim inter *Extravagantes communes*; et cum certum sit eam editam fuisse ab eodem Clemente et ejus auctoritate promulgatam, dubium esse non potest quin sit de stylo curiae. Ceterum nihil in ea puerile, nihil quod levitati debeat adscribi.“ Cfr. *Relectio cap. quamvis pactum. de pactis, regul. possessor malae fidei. libro sexto, et Clementinae. Si furiosus. de homicidio, authore Didaco Covarruvias a Leyva ... cui Ioannis Brunelli Aurelianensis repetitionem in primam decretalem de homicidio ... adiecimus, Lugduni: Apud haeredes Iacobi Iuntae, 1558, cc. T3r-2b2r.*

„Gravius est, quam Bullam Clementis VI. qua mandavit Angelis in cœlo, ut animas morientium in itinere Romam protinus hinc Purgatorii pœnis solutas in cœlum perferrent, ita suppresserunt, ut vix uspiam reperiatur, et a Nostris in disputatione contra Papæ commentitiam potestatem et arrogantiam adferatur quidem, sed a nullis proferatur; sed neque a Scriptoribus Pontificiis, seu Historicis, seu Bullaticis, neque in Bullario Cherubini, ubi tamen prima Bonifacii Bulla institutionis Jubilæi a. Mccc. Et plures Clementis istius exhibentur; illa autem Clementis, qua Jubileum ad quinquagesimum annum a. Mccc l. Redegit, eaque occasione fastum illum in cœlestes Angelos usurpavit, non conspicitur. Sed servatur Bulla variis locis in Gallia, Viennæ, Limovis, Pictavii, namque illam, et insanam Papæ in cœlis usque potestatem Parisiensis schola acriter tum refellebat atque detestabatur. Wesselus Gansfortius Groningensis, in epist. ad Jac. Hoec, cap. VII. „Non puto ego in regula fidei censendum, quidquid Bonifacius VIII. vel post eum Clemens, aut Gregorius determinaverint. Satis ad hoc venerabilis ille Gerson, palam reverendissimus ille Antonius confitetur, copias bullarum Clementis tanta, continere exorbitantiam, quod non credit fuisse bullatas: quæ tamen hodie Viennæ, Limovis, Pictavis plumbatæ in thesauro privilegiorum reservantur.“ Cap. VIII. „Neque parum horrore mihi est verbum tuum illud, quo mones, quod magis quam pro ratione mihi esse debet auctoritas Papæ. Nunquid Parisiensi facultati Theologicæ non dico ratione majus fuit, imo nunquid fuit pro ratione Clementis auctoritas, quando temeritatem illam Angelis in cœlo præcipientem reprehenderunt et correxerunt? quando cruce signatis ad eorum vota tres vel quatuor animas ex purgatorio, quas vellent, elargiebatur. Item, nunquid quando indulgentias a pœna et culpa publicabat. Horum tamen errorum hodie bullæ plumbatæ reperiuntur.“ Henricus Cornelius Agrippa, de Vanit. Scient. c. XCII. „Nonne Clemens Papa in bulla, quæ hodie adhuc Viennæ, Limovis, Pictavis in privilegiorum scriniis plumbata servatur præcipit Angelis de cœlo, quod animam peregrinantis Romam pro indulgentiis et decedentis a purgatorio absolutam ad gaudia perpetua introducant? insuper inquires, nolumus, quod pœna inferni sibi aliquatenus infligatur, concedens insuper cruce signatis ad eorum vota, tres aut quatuor animas, quas vellent, a purgatorio posse eripere, quam erroneam intolerabilemque temeritatem, ne dicam prope hæresim, tunc Parisiensis schola palam detestata est atque corripuit. Sed fortassis pœnitens hodie, quod non hyperbolicum illud Clementis zelum pro aliquo commento interpretati sunt, ut res valeret potius, quam periret.“ Quod inde negare Pontificiorum alii ausi fuerunt tale quid factum unquam a Papa, vel bullas ejusmodi extare: inter quos Adamus Contzen Jesuita, in præfat. ad Chronolog. Jubilæi Euangelici. Quod ne alii pergant negare, vel in dubium trahere, ego exemplar Bullæ istius a. Mccc l. A Clemente VI. promulgatæ, non ex Gallia, ubi delitescere exemplaria Wesselus, et Agrippa, alique post eos scripserunt, sed ex publica nostra bibliotheca Ultrajectina, ex veteri MS. omnium oculis, nulli forte hactenus visum, hic exhibeo.“¹⁶

16 Bullæ P. Urbani VIII. de Jesuitissis; de Imaginibus; de Festis. Una cum Scholiis. Addita in fine Bulla P. Clementis VI. qua mandat Angelis Paradysi etc. ex antiquo MS. Bibliothecæ Ultraj. nunc demum producta et edita, auctore Johanne Hoornbeek, Ultraiecti 1653, pp. 271–274, con il testo della *bullæ anni jubilæi* a pp. 275–278. L'epistola del Gansfort si legge nella silloge: Wesseli Epistola Aduersus M. Engelbertum Leydensem. Epistola M. Jacobi Hoeck ... ad M. Wesselum. Epistola Apologetica M. Wesseli aduersus Epistolam M. Jacobi Hoeck ..., [Zwolle:] Simon Corver, [1522]. Cfr. inoltre Henrici Cornelii Agrippæ ab Nettesheym, De incertitudine et vanitate scientiarum declamatio inveciva, ex postrema authoris recognitione, Coloniae: Apud Theodorum Baumium, 1584, c. XCII (*De iure canonico*), cc. Z3v–Z4r. Tra le cinque costituzioni di Clemente VI comprese nel „Magnum Bullarium Romanum“ di Laerzio Cherubini manca la bolla d'indizione del Giubileo del 1350 (vedi Laerzio Cherubini, *Magnum*

Baluze aveva buon gioco a ricordare che il testo della bolla si leggeva già nel „Dictionarium“ di Alberico da Rosciate, „in duobus antiquis codicibus ms. bibliothecae Colbertinae“ e forse anche altrove, oltre che nel „De anno Iubilei commentarius“ pubblicato a Bologna nel 1575 dal servita Cirillo Franchi,¹⁷ il quale trascrive integralmente le due bolle apocriefe conservate da Alberico, stimandole consone al linguaggio del tempo („phrasis illius temporis“) a prova della loro origine pontificia, nonché degne di essere inserite nella raccolta „cum in ea plurima digna sint pietate Christiana“.¹⁸ Infine Baluze annota il passo del falso clementino maggiormente incriminato, cioè la clausola blasfema che attribuisce al pontefice romano il potere di comandare agli angeli l'immediato trasporto in paradiso delle anime dei pellegrini che muoiano *in itinere*, se veramente penitenti e debitamente confessi,¹⁹ rimarcandone l'assenza nella trascrizione di Alberico da Rosciate:

„Mandamus Angelis. Hanc clausulam, quae tot tragoedias excitavit, non habet quae editio extat apud Albericum. Extat tamen in codice 2835 bibliothecae Colbertinae. Ex quo colligi debet illam in aliquot exemplaribus fuisse, defuisse in aliis.“²⁰

Bullarium Romanum ..., Lugduni 1692, pp. 275–279). Per l'allusione ad Adam Conzen (1571–1635) cfr. Adam Contzen S. J., Iubilum iubilorum iubilaem euangelicum, Moguntiae 1618, cc. n. n.

17 Baluze/Mollat, Vitae Paparum Avenionensium (vedi nota 9), vol. 2, p. 432: „Ferri autem non potest insulitas Joannis Hoornbeek, qui primus, ut ipse putavit, hanc egregiam bullam edidit, p. 275, examinis bullae Urbani VIII *De festis*; ubi pro sua audacia seu potius temeritate non veretur asserere illam Clementis bullam a nostris ita suppressam esse ut vix uspiam reperiatur. Cum enim edita jamdiu sit apud Albericum et ex eo illam Cyrillus Franchus ediderit Bononiae anno MDLXXV in *Commentario de anno jubilai*, reperiatur autem in duobus antiquis codicibus ms. bibliothecae Colbertinae, ac fortasse alibi, manifestum est illam non fuisse suppressam ab iis qui Romana sacra colunt.“

18 Cyrilli Franchi Servitae Bononiensis, De anno Iubilei commentarius, Bononiae: Apud Societatem Typographiae Bononiensis, 1575, c. XVII, pp. 25–28, dove sono pubblicate le costituzioni *Antiquorum habet* e *Unigenitus*, e c. XVIII, pp. 31–34 e 34–39, dove il Franchi trascrive da Alberico sia la bolla *Militantis Ecclesiae*, dal giurista creduta autentica, sia la ‚scandalosa‘ *Ad memoriam / Cum natura humana*. Il passo citato nel testo si legge a p. 39.

19 Baluze/Mollat, Vitae Paparum Avenionensium (vedi nota 9), vol. 1, p. 300: „Et nichilominus prorsus mandamus angelis paradysi quatenus animam illius a purgatorio penitus absolutam in paradysi gloriam introducant.“ La clausola si legge nel manoscritto quattrocentesco di area tedesca oggi a Berkeley CA, The Robbins Collection, UC Berkeley Law (Boalt Hall), Robbins MS 70 („Copia bulle indulgentie Iubilei que fuit alias de centum in centum annos set Clemens papa vi statuit eandem de quinquaginta in quinquaginta etc.“), c. 2r: „et nichilominus mandamus angelis paradisi quod animam illius a purgatorio prorsus absolutam ad paradise gloriam introducant“. Ringrazio l'amico professor Laurent Mayali, direttore della Robbins Religious and Civil Law Collection presso la School of Law della University of California at Berkeley, per avermi consentito di prendere direttamente visione del manoscritto.

20 Baluze/Mollat, Vitae Paparum Avenionensium (vedi nota 9), vol. 2, pp. 432–433. Di conseguenza la clausola non si legge in Cyrilli Franchi, De anno Iubilei commentarius (vedi nota 18), p. 37, che riproduce il testo dato da Alberico. Sulla diffusione quattrocentesca della clausola in coincidenza del Giubileo del 1475 vedi Lea, A History (vedi nota 6), vol. 3, pp. 348–349 e 596. Su questo punto di dottrina

Tuttavia, contrariamente alle note critiche di Étienne Baluze, una generazione più tardi la bolla ‚scandalosa‘ è ancora creduta autentica dal teologo bavarese Eusebius Amort, che nella sua diffusa „De origine, progressu, valore, ac fructu indulgentiarum accurata notitia historica, dogmatica, polemica, critica“, stampata ad Augusta nel 1735, la pubblica come bolla d’indizione („Indictio Jubilæi per Clementem VI. 1350“), attribuendo invece alla costituzione *Unigenitus* soltanto la natura di provvedimento di riduzione cinquantennale del Giubileo („Reductio Jubilæi ad annum quinquagesimum 1350“).²¹ In tempi meno lontani, in occasione del Giubileo del 1900, il gesuita Herbert Thurston, quantunque stimi improbabile l’autenticità del documento ricordando i dubbi espressi da Alberico da Rosciate, non solo giudica che „many of its details are of curious interest as manifesting the feeling of the time“,²² ma giunge incredibilmente ad affermare che insieme al testo della falsa bolla Alberico „gives in full the authentic Bull of Clement VI. promulgating the Jubilee, as it may now be read in Raynaldus“.²³

Quale che sia il punto di vista dal quale lo si guarda, il testo della bolla *Unigenitus* si situa ad un crocevia della questione dell’indulgenza, sia per il forte impatto esercitato sulla prassi penitenziale, sia per aver determinato in un solenne atto normativo un aspetto dottrinale della teologia morale che si fondeva con la visione ierocratica post-innocenziana di un pontefice *Christi vicarius* e detentore di una universale ed assoluta *potestas clavium*: „The foundation of the theory“, ha scritto ancora Diana Wood, „was the notion that the Church was a vast treasury, as Clement explained. Within it was reserved all the spiritual grace accumulated by the merits of Christ and the saints.“²⁴

Variamente elaborata dalla teologia del secolo XIII, da Alessandro di Hales ad Alberto Magno al compilatore del „Supplementum“ alla terza parte della „Summa theologiae“ di Tommaso d’Aquino,²⁵ la dottrina sembra aver trovato una delle sue

cfr. Diego Quaglioni, Il potere politico del papa, in: Alberto Melloni (a cura di), Cristiani d’Italia, Roma 2011, vol. 1, pp. 37–47. Si veda Agostino Paravicini Bagliani, „Papa maior est angelis“. Intorno ad una dottrina culmine della *plenitudo potestatis* del papa, in: Άγγελος – Angelus. From the Antiquity to the Middle Ages, Firenze 2015 (Micrologus: natura, scienze e società medievali 23), pp. 365–408.

21 Eusebius Amort, De origine, progressu, valore, ac fructu indulgentiarum, nec non de dispositionibus ad eas lucrandas requisitis, accurata notitia historica, dogmatica, polemica, critica, Augustae Vindelicorum 1735, pp. 80–82 („Reductio Jubilæi ad annum quinquagesimum 1350“) e 82–84 („Indictio Jubilæi per Clementem VI. 1350“).

22 Herbert Thurston S. J., The Holy Year of Jubilee. An Account of the History and Ceremonial of the Roman Jubilee, St. Louis MI 1900 (rist. New York 1980), p. 36.

23 Ibid., p. 34. Il Thurston deve essere stato tratto in inganno dal richiamo agli „Annales Ecclesiastici“ e al Rainaldi, presente in calce al testo della falsa bolla d’indizione trascritta da Pietro di Herenthals nella „Quinta vita Clementis VI“, ma relativo ad un altro atto del suo pontificato (la bolla *Inter sollicitudines innumeras* del 1349, contro i Flagellanti) e non all’indizione del Giubileo del 1350.

24 Wood, Clement VI (vedi nota 8), p. 33.

25 Lea, A History (vedi nota 6), vol. 3, pp. 25–26, a proposito della difficoltà di ‚definire l’indefinibile‘ e della impossibilità di un accordo tra i teologi intorno alla natura del ‚tesoro dei meriti‘: „Hales speaks of

migliori formulazioni nel „Compendium theologicæ veritatis“ di Bonaventura da Bagnoregio, in risposta al quesito „Utrum indulgentiæ prosint defunctis“: „Papales indulgentiæ prosunt defunctis in purgatorio: quod patet, quia crux aliquando datur pro duabus, vel tribus, vel quatuor, vel decem animabus. In Ecclesia enim est thesaurus meritorum tam Christi, quam perfectorum, de quo solus papa, qui habet claves hujus thesauri, pro necessitate Ecclesiæ potest accipere et dispensare.“²⁶ Il contemporaneo processo di piena giuridizzazione del concetto, dall'Ostiense a metà del XIII secolo fino alla canonistica di età avignonese, avrebbe completato debitamente tale sistemazione, com'è dato di vedere negli scritti di Guillaume de Montlaurun, il canonista tolosano che, come sempre „sulle orme dell'Ostiense“,²⁷ nella glossa alla Clementina *Si Dominus*, sotto il titolo *De reliquiis et veneratione sanctorum* (Clem. 3.16.1), precisa in questo modo la nozione di *thesaurus ecclesie*: „Sed quid est ille thesaurus Ecclesie? Dico quod est superabundantia meritorum que multi sancti ultra mensuram meritorum suorum supererogaverunt, etiam impenderunt tribulationes quas iniuste sustinuerunt“, cumulo di meriti che „excedet omnem poenam debitam tunc viventium, et precipue passio Christi“.²⁸

Le più diffuse Summæ confessorum, tra le quali quella, diffusissima in età avignonese, di Giovanni da Friburgo, riflettente il deposito della grande teologia e della

it as consisting of the merits of the members of Christ. Albertus Magnus is more definite and describes it as formed of the merits of Christ, the Virgin, and of all the apostles, martyrs and saints, dead and living. Henry of Susa confines it to Christ and the martyrs. Aquinas attributes it to the passion of Christ and the merits of the saints. Pierre de Tarantaise (Innocent V.) alludes only to the merits of Christ. Duns Scotus includes the Virgin and the saints. The subject was one which was already exciting the debates of the schools. Durand de S. Porcian tells us that there were those who asserted that both Christ and the saints were sufficiently remunerated and that there was no surplus ... Pierre de la Palu includes both Christ and the saints, but admits that the latter were a subject of debate ... Clement VI., as we have seen, in the bull *Unigenitus*, formally defined the treasure as consisting of the merits of Christ, the Virgin, and the saints, but this did not silence the schoolmen. There were some who accepted the definition, while others denied it.“

26 *Compendium theologicæ veritatis*, VII, c. 6, in: S. R. E. Cardinalis S. Bonaventuræ ex Ordine Minorum Opera omnia, cura e studio di Adolphe Charles Peltier, vol. 8, Parisiis 1866, pp. 231–232. Per gli sviluppi in ambito teologico-giuridico vedi Joseph Goering, *The Scholastic Turn (1100–1500). Penitential Theology and Law in the Schools*, in: Firey (a cura di), *A New History of Penance* (vedi nota 6), pp. 219–237, e Henry Ansgar Kelly, *Penitential Theology and Law at the Turn of the Fifteenth Century*, in: *ibid.*, pp. 239–317.

27 Domenico Maffei, *La Donazione di Costantino nei giuristi medievali*, Milano ²1969, p. 173.

28 Guilelmus de Monte Lauduno, *Apparatus in Clementinas*, in c. „Si Domino, De reliquiis et veneratione sanctorum“ (Clem. 3.16.1), cit. in Wood, *Clement VI* (vedi nota 8), p. 33, che a questo proposito cita anche Konrad von Megenberg. Vedi Konrad von Megenberg, *Yconomica*, lib. III, tit. 3, cap. 2, in: *Die Werke des Konrad von Megenberg*, parte V,1, a cura di Sabine Krüger, Stuttgart 1973 (MGH Staatsschriften des späteren Mittelalters 3), pp. 362–364.

canonistica di ambito domenicano, ne ripetevano i tratti salienti.²⁹ Ad essi non poteva mancare di riferirsi la scienza del diritto comune nella ricerca della armonizzazione tra sistemi giuridici. Ne è espressione il „*Dictionarium utriusque iuris*“ di Alberico da Rosciate, „primo grande tentativo lessicografico in campo giuridico“,³⁰ che insieme alla cronaca del pellegrinaggio romano in occasione del Giubileo del 1350 e alle due bolle apocrife *Militantis Ecclesiae* e *Ad memoriam / Cum natura humana*, contiene una voce „*Indulgentia*“, solo in parte dipendente da modelli più diffusi come la „*Summa*“ di Raimondo di Penyafort o l'apparato di Guido da Baisio al „*Liber Sextus*“ di Bonifacio VIII, ma esemplata per lo più sulla „*Summa Iohannina*“. Autore di opere commentariali e di raccolte di diritto statutario che ne fanno un esponente di primo piano della scienza giuridica del secolo XIV, Alberico si dedicò all'avvocatura e fu attivo in numerose legazioni avignonesi (nel 1335 per incarico di Azzone Visconti, e ancora nel 1337/38 e nel 1340/41 per incarico di Luchino e Giovanni Visconti).³¹ Giurista dai vasti interessi, che giungono fino alla Monarchia e alla Commedia di Dante, di cui si fece interprete, latinizzando il commento di Jacopo della Lana,³² nel „bellissimo dizionario dell'uno e dell'altro diritto“ Alberico repertoriò la serie essenziale dei quesiti intorno alle indulgenze, riproponendo, se si eccettua un breve passaggio di tipo definitorio, la „*Summa Iohannina*“ e le sue *quaestiones*, tratte da Pietro Lombardo, Alberto Magno e Tommaso d'Aquino. Un breve raffronto servirà di esempio:

Alberici de Rosate *Dictionarium utriusque iuris*, v. *Indulgentia*. An *indulgentiae aliquid valeant*, et ad quid;

Summa confessorum Iohannis de Friburgo, De *indulgentia*. Rubricella. *Primo ergo quero vtrum indulgentie ali-*

²⁹ Ioannes de Friburgo, *Summa confessorum*, Paris: Ioannis Petit, 1519. Cfr. Friedrich Merzbacher, Johannes (Rumsich) von Freiburg, in: *Neue Deutsche Biographie* 10 (1974), pp. 550–551.

³⁰ Luigi Prosdocimi, Alberico da Rosate, in: *Dizionario biografico degli Italiani* (= *DBI*) 1 (1960), pp. 656–657, qui p. 657.

³¹ Cfr. Giovanni Cremaschi, Contributo alla biografia di Alberico da Rosciate, in: *Bergomum* 30 (1956), pp. 1–102; Giuseppe Billanovich, Epitafio, libri e amici di Alberico da Rosciate, in: *Italia medievale e umanistica* 3 (1960), pp. 251–261; Claudia Storti Storchi, Prassi dottrina ed esperienza legislativa nell'„*Opus statutorum*“ di Alberico da Rosciate, in: *Confluence des droits savants et des pratiques juridiques. Actes du Colloque de Montpellier, 12–14 décembre 1977*, a cura di Max-Planck-Institut für Europäische Rechtsgeschichte, Milano 1979, pp. 435–489; Diego Quagliani, „*Civilis sapientia*“. Dottrine giuridiche e dottrine politiche fra Medioevo ed Età moderna. Saggi per la storia del pensiero giuridico moderno, Rimini 1989, pp. 15–34 e 35–75.

³² *Thomae Diplovatati Liber de claris iuris consultis, pars posterior*, a cura di Fritz Schulz / Hermann Kantorowicz / Giuseppe Rabbotti, Bononiae 1968 (*Studia Gratiana* 10), pp. 269–273, qui p. 270: „*Super totum codicem auream lecturam composuit ... Et etiam super totum digestum vetus et digestum novum et infortiatum commentarios edidit. Excellentes super statuta questiones utiles et primus utile opus confecit ... Dictionarium etiam in utroque iure pulcherrimum edidit. Et suorum scriptorum copia frequens est, quibus Lombardi et periti permaxime utuntur. Tradunt etiam super sextum decretalium librum et comediam divino quodam volumine super Dantem poetam composuisse et quedam alia.*“.

dic secundum Tho. Pet. et Alber. quod indulgentiæ prosunt hominibus non solum in foro ecclesiæ: sed etiam in foro Dei: quia in ecclesia est thesaurus tam totius ecclesiæ quam perfectorum: et specialiter ipsius Christi, de quo eius vicarius qui claves habet talis thesauri, pro necessitatibus ecclesiæ potest accipere et dispensare. in sum. con. li. iij. ti. xxxiiij. de pœni. et remis. rub. de indulgentijs. q. clxxx. quæ incipit Primo ergo. et q. seq. Ad hoc vt indulgentiæ valeant requiruntur secundum Tho. Pe. et Alb. duo ex parte dantis, scilicet autoritas, & causa rationabilis: et duo ex parte suscipientis, scilicet contrition, & quod faciat ea, pro quibus concessa est indulgentia, in sum. eo. ti. et ea. q.

quid valeant et ad quid? Respon. secundum Pe. in scrip. distinc. xx. dicendum quod prosunt hominibus vt patet. ij. Corinth. j. Ego si quid donau propter vos in persona Christi. Glo. ac si Christus donasset. valent ergo non solum in foro ecclesie (vt quidam dicebant) sed etiam in foro dei: quia in ecclesia est thesaurus meritorum tam totius ecclesie quam perfectorum in ecclesia, quam et ipsius Christi de quo prelatus ecclesie qui habet clauem thesauri pro necessitatibus ecclesie potest accipere et dispensare. Quattuor tamen requiruntur ad hoc vt valeant indulgentie. Duo ex parte dantis: et duo ex parte suscipientis. Ex parte dantis autoritas et causa rationabilis: scilicet vtilitas ecclesiastica. Ex parte suscipientis duo, scilicet quod sit contritus: id est in statu merendi: et deuotio fidei cum effectu in forma indulgentie determinate scilicet vt faciat id pro quo indulgentia datur.³³

Una domanda si pone soprattutto intorno ad Alberico da Rosciate: come sia stato possibile che un giurista della sua esperienza, che un grande giurista avvezzo ai contatti diplomatici con la corte d'Avignone, padrone come pochi altri dei mezzi tecnici della giurisprudenza del suo tempo, abbia potuto ingannarsi sulla natura di un apocrifo, al punto da darne una trascrizione insieme a quella di un altro testo sulla cui autenticità egli stesso nutriva dubbi, aprendo così la via alla diffusione in ambiente dotto di temi e motivi che sarebbero presto venuti al centro di una vasta letteratura controversistica. L'interrogativo è giustificato, se solo si pone mente al fatto che il giurista bergamasco, riferendosi ai poteri straordinari conferiti da Clemente VI ai suoi legati in Italia, la riduzione del pellegrinaggio romano dai 15 giorni prescritti a sei, testimonia di aver visto tale privilegio *sub bulla*, espressione che si dovrebbe intendere come relativa alle disposizioni contenute in calce alla costituzione *Unigenitus*.³⁴ Per giunta si trattava di una

³³ Alberici de Rosate, Dictionarium (vedi nota 14), ad vocem „Jubileus“, cc. n.n.; Ioannes de Friburgo, Summa confessorum (vedi nota 29), Lib. III, Tit. XXXIV („De penitentis et remissionibus“), De indulgentiis. Rubricella, q. clxxx, fol. 204 v.

³⁴ Acta Clementis PP. VI (1342–1352), a cura di Tăutu (vedi nota 1), p. 250 n. 155: „Litteris Intenta

grazia di cui egli stesso e i suoi familiari beneficiavano, ottenuta dal cardinale-legato Annibaldo da Ceccano, che Alberico chiama „pater et dominus meus“, dando a vedere di avere con lui una relazione molto stretta:

„Ego tamen cum socijs mei habui gratiam a reuerendo patre & domino meo domino Ambaldo episcopo Tusculano, et sanctæ ecclesiæ Romanæ Cardinali, tunc Romæ apostolicæ sedis legato super hoc habente auctoritatem apostolicam, quam vidi sub bulla, quod non stetimus nisi sex diebus: poterat enim de tempore gratiam facere peregrinis ad eius beneplacitum: et ita consequerentur indulgentiam ac si stetissent xv. diebus.“³⁵

La domanda, alla quale evidentemente non è possibile rispondere altro che in via largamente (e disperatamente) ipotetica, è inoltre complicata dalla vicinanza ‚ideologica‘ del giurista bergamasco a Dante e al ‚mondo giuridico‘ di Dante.³⁶ Il *forensis* Alberico, durante i sei giorni del suo pellegrinaggio romano alle basiliche di San Pietro e San Paolo e, appunto in obbedienza alla costituzione *Unigenitus*, alla chiesa di San Giovanni in Laterano (sempre che non abbia deciso di osservare le disposizioni della bolla apocrifia che egli ci tramanda, e che prevedevano anche la visita a Santa Maria Maggiore, a San Lorenzo fuori le mura, a Santa Croce di Gerusalemme e a San Sebastiano),³⁷ non avrà potuto non avere fissa nella mente l’immagine dantesca dei

profectibus diei 20. febr. Cardinalibus Anibaldo Tusculan. episcopo, Guidoni tit. S. Caeciliae, Ap. Sedis Legatis et Pontio episcopo Urbevetano, in Urbe Vicario, Pontifex concedit, ut, propter magnam confluentiam peregrinorum, hospitiorum defectum et victualium in Urbe caristiam, numerum visitationum diminuere possint, prout ipsis expedire videbitur. [ASV], Reg. Aven. 108, fol. 557r ep. 32 de Curia.“

35 Alberici de Rosate, Dictionarium (vedi nota 14), ad vocem „Jubileus“, cc. n.n. Per la testimonianza di Alberico da Rosciate e per i testi tramandati nel „Dictionarium“ vedi anche Diana Webb, *Pardons and Pilgrims*, in: Swanson (a cura di), *Promissory Notes* (vedi nota 6), pp. 241–275, e più diffusamente Diana Webb, *Pilgrims and Pilgrimage in the Medieval West*, London-New York 2001, pp. 65–68 e 77–78.

36 Per tutto ciò cfr. diffusamente Ernst Hartwig Kantorowicz, *The King’s Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton NJ 1966, pp. 451–455 („Man-Centered Kingship: Dante“); cfr. Charles Till Davis, Kantorowicz and Dante, in: Robert Louis Benson / Johannes Fried (a cura di), Ernst Kantorowicz. *Erträge der Doppeltagung / Institute for Advanced Studies, Princeton / Johann-Wolfgang-Goethe-Universität, Frankfurt / Main, Stuttgart 1997*, pp. 240–264, e più in generale Justin Steinberg, *Dante and the Limits of the Law*, Chicago-London 2013, con le recensioni di Diego Quagliani, in: *Rassegna europea di letteratura italiana* 43 (2014), pp. 125–130, di Charles S. Ross, in: *Renaissance Quarterly* 68,1 (2015), pp. 368–369, e di Karl Shoemaker, in: *Law, Culture and the Humanities* 12,1 (2016), pp. 157–159.

37 Alberici de Rosate, Dictionarium (vedi nota 14), ad vocem „Jubileus“, cc. n.n.: „Volumus quod omnes personæ patriæ Romanæ, Campaniæ, Tuscianæ, Apulianæ, Calabriæ, et principatus Barbarius, et Italiæ vsque ad pedemontes in dicta ciuitate per vnum mensem resideant, visitando qualibet die sanctum Petrum, sanctum Ioannem Lateran. sanctam Mariam maiorem: sanctum Laurentium extra muros: sanctam crucem in Hierusalem: sanctum Sebastianum, cui dictum fuit per Angelum: in isto loco est diuina promissio: et peccatorum remissio meritis beati Sebastiani martyris, et Apostolorum Petri et Pauli ratione cœmeterij Calisti, quod est ibi: et ratione clxxiiij. martyrum ibi sepulcorum cum vij. pon-

peccatori dannati di Malebolge, che nelle tre terzine dell’Inferno, XVIII, 25–33 sono pericolosamente assimilati ai peccatori penitenti nell’anno del Giubileo:

„Nel fondo erano ignudi i peccatori;
dal mezzo in qua ci venien verso ’l volto,
di là con noi, ma con passi maggiori,
come i Roman per l’essercito molto,
l’anno del giubileo, su per lo ponte
hanno a passar la gente modo colto,
che da l’un lato tutti hanno la fronte
verso ’l castello e vanno a Santo Pietro,
da l’altra sponda vanno vero ’l monte.“³⁸

Alberico ci riporta dunque a Dante e, più che alla *Commedia*, ci riporta alla *Monarchia*. L’opposizione di Dante alla decretalistica degli inizi del Trecento è l’opposizione all’idea dell’equivalenza del papa *vicarius Christi* col vicariante. Il rifiuto dell’interpretazione in chiave assoluta del „quodcumque ligaveris“ di Mt 16,19 mostra che il bersaglio del trattato dantesco, redatto con piena padronanza del vocabolario e dei concetti teologico-giuridici, resta la *potestas papae*:

„Item assumunt de lictera eiusdem illud Cristi ad Petrum: ‚Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in celis; et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in celis; quod etiam omnibus apostolis est dictum. Similiter accipiunt de lictera Mathei, similiter et Iohannis: ex quo arguunt successorem Petri omnia de concessione Dei posse tam ligare quam solvere; et inde inferunt posse solvere leges et decreta Imperii, atque leges et decreta ligare pro regimine temporalibus: unde bene sequeretur illud quod dicunt.“³⁹

tificibus qui pro fide martyrium sustinuerunt. Visitent insuper Apostolum Paulum, qui vere fuit lucidus fidei prædicatorum prædicator; prouinciales vero Aragonensium, Gallici, Castelliani, Catelani, Portugalesis, Nauarensis, Anglici, Vngarij, et cæteræ nationes per xv. dies in dicta ciuitate resideant predictas ecclesias visitando: cum vero fideles prædicti istam deuotionem compleuerint, ostendatur eis mandatum nostro sudarium Iesu Christi: quo viso ab omnibus suis peccatis, sint absoluti, et indulgentiam habeant ab eisdem: nosque sicut Christi vicarius reduci ad statum, quo erant die, quo fuerunt baptizati de gratia speciali.“ È il testo riprodotto in Cyrilli Franchi, *De anno Iubilei commentarius* (vedi nota 18), c. XVIII, p. 38. Poche le varianti nella „Quinta vita Clementis VI“ di Pietro di Herenthals (Baluze/Mollat, *Vitae Paparum Avenionensium* [vedi nota 9], vol. 2, pp. 301–302) e nelle trascrizioni di Eusebius Amort e di Johannes Hoornbeeck, che da essa sembrano dipendere, così come il MS 70 della Robbins Collection a Berkeley (vedi nota 19), c. 2v, dove si legge: „Volumus insuper et ordinamus quod omnes Bononienses, patrie Romane alias Romanie, Campanie, Tussie, Apulie, Calabrie, princepatu Laboris et Ytalie usque ad Pedem montis“.

38 Dante Alighieri, *Commedia*, a cura e con il commento di Anna Maria Chiavacci Leonardi, vol. 1: *Inferno*, Milano 2004 (i Meridiani), pp. 543–544. Il luogo è ricordato da Lea, *A History* (vedi nota 6), vol. 3, p. 201.

39 Dante Alighieri, *Monarchia*, III 8 1–2, a cura di Diego Quaglioni, in: Dante Alighieri, *Opere*. Edizione diretta da Marco Santagata, vol. 2: *Convivio, Monarchia, Epistole, Egloghe*, a cura di Gianfranco Fioravanti/Claudio Giunta/Diego Quaglioni et. al., Milano 2014 (i Meridiani), pp. 807–1415,

L'argomento cui Dante si oppone aveva trovato la sua compiuta espressione nella decretale *Solitae* di Innocenzo III (X 1.33.6): „Dominus dixit ad Petrum, et in Petro dixit ad successores ipsius: ‚Quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis etc.‘, nihil excipiens, qui dixit: ‚quodcumque‘.“ La „Glossa ordinaria“ di Bernardo da Parma aveva poi provveduto a munire la decretale innocenziana di allegazioni del Decretum Gratiani e del Digesto: „Qui dicit omnia, nihil excipit. 19. dist. si Romanorum (Decr. Grat. D. 19 c. 1), ff. de offi. praesid. l. 3. [Dig. 1.18.3]“.⁴⁰ Restringendo il „quodcumque“ alla giurisdizione spirituale, Dante conferma che al papa, vicario di Cristo e successore di Pietro, „non quicquid Cristo sed quicquid Petro debemus“.⁴¹ Proprio perciò „successor Petri non equivalet divine auctoritati“.⁴² La distinzione dantesca ricalca un luogo comune della teologia scolastica, che distingue la *potestas auctoritatis*, riservata a Dio e non comunicabile, dalla *potestas excellentiae* del Cristo-uomo, e dalla *potestas ministerii* propria del sacerdote. Ed è perciò che Dante conclude: „Unde cum dicitur ‚quodcumque ligaveris‘, si li ‚quodcumque‘ summeretur absolute, verum esset quod dicunt; et non solum hoc facere posset, quin etiam solvere uxorem a viro et ligare ipsam alteri vivente primo: quod nullo modo potest. Posset etiam solvere me non penitentem: quod etiam facere ipse Deus non posset.“⁴³

Cruciale distinzione, quella che riguarda la penitenza in rapporto alla salvezza: se davvero il *quodcumque* evangelico potesse intendersi *simpliciter*, in senso assoluto, allora avrebbero ragione gli avversari e il papa potrebbe legare e sciogliere (costituire e annullare) qualsiasi vincolo, e potrebbe perfino assolvere il peccatore in assenza del requisito essenziale della contrizione, ciò che neppure Dio potrebbe fare. È il caso narrato nell'*Inferno*, XXVII, 85–123, il celebre luogo in cui Bonifacio VIII, forzando con l'impossibile promessa di un'assoluzione *ex ante* la volontà di Guido da Montefeltro, per carpirgli il consiglio fraudolento che gli avrebbe permesso di sconfiggere i suoi nemici, prorompe nella superba minaccia (vv. 103–105): „Lo ciel poss'io serrare e diserrare, | come tu sai; però son due le chiavi | che 'l mio antecessor non ebbe care“.⁴⁴ In quella specie di ‚Contrasto fra il Demonio e l'Angelo‘, rappresentato nelle terzine seguenti, è il Demonio a rivendicare il principio di non contraddizione come

qui p. 1304 (cfr. l'edizione paperback: Dante Alighieri, *Monarchia*. Edizione commentata a cura di Diego Quaglioni, Milano 2015 [i Meridiani paperback], pp. 406–407).

40 Glossa „quodcumque“, in cap. *Solitae, De maiortate et obedientia* (X 1.33.6), in: *Decretales D. Gregorii Papae IX. suae integritati una cum glossis restitutae*, Lugduni: Apud Guilielmum Rovillium, 1584, col. 418.

41 *Monarchia*, III 3 7, in: Alighieri, *Opere*, dir. Santagata (vedi nota 39), vol. 2, p. 1328 (cfr. ed. paperback Alighieri, *Monarchia*, a cura di Quaglioni [vedi nota 39], p. 340).

42 *Monarchia*, III 3 5, in: Alighieri, *Opere*, dir. Santagata (vedi nota 39), vol. 2, p. 1300 (cfr. ed. paperback Alighieri, *Monarchia*, a cura di Quaglioni [vedi nota 39], p. 402).

43 *Monarchia*, III 3 7, in: Alighieri, *Opere*, dir. Santagata (vedi nota 39), vol. 2, pp. 1308–1310 (cfr. ed. paperback Alighieri, *Monarchia*, a cura di Quaglioni [vedi nota 39], pp. 410–412).

44 Alighieri, *Commedia* (vedi nota 38), vol. 1, p. 822.

principio di giustizia („ch'assolver non si può chi non si pente, | né pentere e volere insieme puossi | per la contradizion che nol consente“). L'obiettivo polemico sembra essere proprio la giuridizzazione della penitenza, così come essa si delinea tra il pontificato di Bonifacio VIII e quello di Clemente V, prima della riforma di Benedetto XII che accompagna la nascita e lo sviluppo del tribunale della Penitenzieria Apostolica come istituzione, come tribunale per la soluzione dei casi in cui vengono toccati i problemi del foro interno che hanno riflesso sulla sfera esterna.⁴⁵

In tal senso è al Giubileo, all'indulgenza e al suo significato nell'affermazione della sovranità pontificia che Dante mira in *Monarchia* III 12, nella evidente, stretta polemica verso Jean Lemoine e la sua glossa alla costituzione *Antiquorum habet* di Bonifacio VIII, la bolla d'indizione del Giubileo del 1300. Il glossatore infatti aveva indicato, conformemente alla tradizione, l'*auctoritas in concedendo* come prima giustificazione della indulgenza, riassumendo però con richiamo ad Aristotele e al principio della *reductio ad unum* le ragioni che fanno del papa l'unico capo del *corpus mysticum* della Chiesa, „caput unum habens plenitudinem potestatis“, anzi l'unico principio ordinatore e sovrano nell'universale genere umano: „mensura et regula omnium aliorum hominum“.⁴⁶ Né si dovrà dimenticare che la costituzione

45 Per una prima riflessione di chi scrive intorno a questi temi vedi Diego Quagliani, *Penitenza e Penitenzieria al tempo di Avignone e dello Scisma d'Occidente*, in: Alessandro Saraco (a cura di), *Penitenza e Penitenzieria tra Umanesimo e Rinascimento*, Città del Vaticano 2014, pp. 133–148. Cfr. Ludwig Schmutge, *Verwaltung des Gewissens. Beobachtungen zu den Registern der päpstlichen Pönitentiarie*, in: *Rivista internazionale di diritto comune* 7 (1996), pp. 47–76; id., *Die Pönitentiarie: ein Tribunal des Gewissens?*, in: *La penitenza: dottrina, controversie e prassi. Atti del XV Convegno di studio*, 15–17 settembre 2009, Istituto Il Carmelo Sassone, Todi 2011 (*Chiesa e Storia* 1), pp. 224–237; l'ampia disamina di Paolo Prodi, *L'istituto della penitenza: nodi storici*, ibid., pp. 15–68. Per Dante vedi anche Claudia Di Fonzo, *La leggenda del 'Purgatorio di S. Patrizio' nella tradizione di commento trecentesco*, in: Simona Foà/Simona Gentili (a cura di), *Dante e il locus inferni. Creazione letteraria e tradizione interpretativa*, Roma 1999 (*Studi [e testi] italiani* 4), pp. 53–72; Claudia Di Fonzo, *La leggenda del 'Purgatorio di S. Patrizio' fino a Dante e ai suoi commentatori trecenteschi*, in: *Studi danteschi* 65 (2000), pp. 177–201.

46 Glossa „confitebuntur“, ad Extrav. Comm. 5.9.1., in: *Liber Sextus Decretalium D. Bonifacii Papae VIII. Clementis Papae V. Constitutiones. Extravagantes tum viginti D. Iohannis Papae XXII. tum Communes. Haec omnia suis glossis suae integritati restituta, et ad exemplar Romanum diligenter recognita*, Lugduni: Apud Gulielmum Rovillium, 1584, col. 331: „Et secundum Philosophum, in unoquoque genere est reperire unum primum et supremum, quod est mensura et regula omnium aliorum in illo genere contentorum ... Oportet igitur quod multitudo hominum reducatur ad unum, et in genere hominum sit reperire unum hominem primum, qui sit supremum in illo genere, qui sit mensura et regula omnium aliorum hominum: huiusmodi autem est Romanus Pontifex, qui est inter omnes homines supremus, existens mensura et regula directiva omnium aliorum, cui plene omnes catholici simpliciter sunt subiecti.“ Per ulteriori indicazioni rinvio al mio commento a *Monarchia*, III 12 1, in: Alighieri, *Opere*, dir. Santa gata (vedi nota 39), vol. 2, pp. 1358–1359 (cfr. ed. paperback Alighieri, *Monarchia*, a cura di Quagliani [vedi nota 39], pp. 460–461). Si veda inoltre il rilievo dato a questo passo da Mirko Tavoni, *Qualche idea su Dante*, Bologna 2015, p. 42 e nota 13.

Unigenitus ha tra i suoi passaggi più significativi un espresso richiamo alla Donazione di Costantino, sulla cui invalidità sul piano giuridico Dante si era espresso con solidissimi argomenti dottrinali in *Monarchia* III 10, per tacere della celebre terzina di *Inferno*, XIX, 115–117.⁴⁷

Desta dunque interesse trovare uniti, in un codicetto di venti carte soltanto, una copia della bolla *Unigenitus* trascritta in calce ad un esemplare della *Monarchia*, finora semi-sconosciuto ed ignorato dall'Edizione Nazionale di recente approntata da Prue Shaw.⁴⁸ Nel 2011, insieme alla descrizione e collazione di questo nuovo testimone della *Monarchia* di Dante nel Ms. Additional 6891 della British Library, in preparazione della nuova edizione commentata della *Monarchia* per i „Meridiani“, segnalai anche la presenza della trascrizione coeva della costituzione di Clemente VI.⁴⁹ Il codice contiene il testo della *Monarchia* alle cc. 1r–17v, seguito nelle carte rimaste bianche (cc. 18r–20v) dalla riproduzione d'altra mano della bolla *Unigenitus*. Il testo della decretale è quello inviato all'arcivescovo di Salisburgo Ortolf von Weißeneck (1343–1365),⁵⁰ ed appartenne alla biblioteca del giurista e letterato veneziano Francesco Amadi († 1566), di cui si leggono note di possesso a c. 1r e a c. 20v:

47 Il testo della *Unigenitus* ricalca espressamente la *palea Constantinus* del *Decretum Gratiani* (Decr. Grat. D. 96 c. 14), esito di una tradizione che dagli „Actus beati Sylvestri“ e dalle antiche collezioni canoniche giunge fino alla „Legenda aurea“ di Iacopo da Varazze. Trovo curioso che negli *Acta Clementis* PP. VI (1342–1352), a cura di Tăutu (vedi nota 1), p. 249, nota 13, ci si limiti alla seguente osservazione: „Legendariae donationis influxus nondum integre evanuisse videtur.“ Cfr. ancora Maffei, *La Donazione di Costantino* (vedi nota 27), pp. 178–185, per Alberico da Rosciate, i suoi richiami a Dante e il giudizio sulla Donazione di Costantino come giuridicamente nulla. Per questi aspetti, così come per ulteriori sviluppi della polemica, vedi Diego Quagliani, *Costantino e il diritto canonico moderno*. Da Marsilio in poi, in: Alberto Melloni (a cura di), *Costantino I. Enciclopedia sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano*, 313–2013, Roma 2013, vol. 3, pp. 35–50, e più in generale Giovanni Vian, *La donazione di Costantino*, Bologna 2004.

48 Dante Alighieri, *Monarchia*, a cura di Prue Shaw, Firenze 2009 (Edizione Nazionale, Opere di Dante Alighieri 5, a cura della Società Dantesca Italiana), preceduta dall'edizione su DVD-Rom: *Monarchia*. Edited by Prue Shaw. An electronic edition on DVD-Rom, Leicester, Scholarly Digital Editions – Società Dantesca Italiana, Leicester 2006 (<http://sd-editions.com/AnaAdditional/monarchia/index.html>; 26.1.2017).

49 Diego Quagliani, *Un nuovo testimone per l'edizione della „Monarchia“ di Dante: il manoscritto Additional 6891 della British Library*, in: *Laboratoire italien* 11 (2011), pp. 231–279. Per notizie ulteriori cfr. la Nota al testo in: Alighieri, *Opere*, dir. Santagata (vedi nota 39), vol. 2, pp. 885–897 (cfr. ed. paperback Alighieri, *Monarchia*, a cura di Quagliani, pp. LXXXI–XCIII), e Annalisa Belloni/Diego Quagliani, *Un restauro dantesco: Monarchia I XII 6*, in: *Aevum* 88 (2014), pp. 493–501. Una segnalazione del codice, tratta dall'„Index to the Additional Manuscripts (London, 1849)“, era già in Paul Oskar Kristeller, *Iter Italicum*, vol. 4: *Alia itinera*, parte 2: *Great Britain to Spain*, Leiden 1989, p. 68: „6891. *Index*, p. 134, mbr. XIV. Dante, de monarchia“, e aveva trovato riscontro in Aldo Rossi, *Da Dante a Leonardo. Un percorso di originali*, Firenze 1999, pp. 175–180. Se ne veda la magnifica riproduzione fra i „Digitised Manuscripts“ della British Library (http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?Source=BrowseScribes&letter=E&ref=Add_MS_6891; 26.1.2017).

50 Cfr. Franz von Krones, Ortolf von Weißeneck, in: *Allgemeine Deutsche Biographie* 24 (1887),

„Francisci Amadi comitis Pallatini“, „Francisci amadi“.⁵¹ La trascrizione della bolla, importante per la datazione del testimone della Monarchia ad una data precedente all'agosto del 1349, acquista però una nuova importanza se considerata nella prospettiva della circolazione dei testi controversistici in età avignonese, massimamente in un'area come quella del vasto e importante principato vescovile di Salisburgo, a mezza via tra la politica degli Asburgo e la crisi della casa di Baviera dopo gli anni della contesa tra la Santa Sede e Ludovico IV il Bavaro. Chiunque l'abbia trascritta nell'attuale Ms. Additional 6891 non può non aver voluto segnalare la stretta pertinenza dei due testi al grande dibattito sulla distinzione-relazione tra giurisdizione secolare e giurisdizione ecclesiastica e sulla *plenitudo potestatis* pontificia.⁵²

Appendice

London, The British Library, Ms. Additional 6891, membr. saec. XIV, cc. 18r–20v. Copia della bolla Unigenitus del papa Clemente VI (1342–1352), data ad Avignone il 18 agosto 1349 per l'indizione del Giubileo e per la sua riduzione da 100 a 50 anni, trasmessa all'arcivescovo di Salisburgo Ortolf von Weißeneck (1343–1365).

[c. 18r] Clemens episcopus, seruus seruorum Dei, uenerabilibus fratribus archiepiscopo Salçeburgensi eisque suffraganeis, salutem et <a>postolicam benedictionem.

Dudum, de fratrum nostrorum consilio et plenitudine apostolice potestatis, indulgenciam, quam felicis recommendationis Bonifacius papa viii., predecessor noster, omnibus uere penitentibus et confessis, qui beactorum Petri et Pauli apostolorum basilicas de Vrbe, in anno a Natiuitate Domini M^o CCC. ex tunc quolibet anno centesimo secuturo, certo modo uisitarent, concessit, ad annum quinquagesimum duximus reducendam, statuentes, ut quicumque uoluerint indulgenciam huiusmodi assequi, basilicas ac Lateranensem ecclesiam in anno adueniente eiusdem Domini

pp. 453–454, e Hubert Schopf, Ortolf von Weißeneck, in: *Neue Deutsche Biographie* 19 (1998), pp. 604–605.

51 Cfr. Gualtiero Todini, Amadi, Francesco, in: *DBI* 1 (1960), p. 609.

52 Se ne offre qui in Appendice una trascrizione, corredata dall'identificazione delle autorità scritturali che il testo cita o a cui il testo allude, com'è il caso della *palea Constantinus* del *Decretum Gratiani* (Decr. Grat. D. 96 c. 14). Non mi è parso il caso di costituire un apparato di varianti rispetto all'edizione Täutu, e tanto meno rispetto al testo tradito dalle compilazioni canonistiche e pubblicato dal Friedberg nella sua edizione delle *Extravagantes Communes*, dal momento che, se si eccettuano le particolarità della grafia del manoscritto londinese (per esempio *onino* per *omnino*, *plubicetis* per *publicetis*, *plubica* per *publica*, *subcessores* per *successores*, *contis* per *cunctis* ecc.), il testo si caratterizza per modeste inversioni di termini ed omissioni. Si è dunque preferito presentare il testo come testimone di un momento della sua trasmissione, nell'imminenza dell'anno giubilare 1350.

M^o CCC. quinquagesimo proxime secuturo, et extunc de quinquaginta in quinquaginta annis, certo modo uisitare deberent, prout continetur plenius in confectis super hoc literis nostris, quarum tenor talis est.

Clemens episcopus, servus servorum Dei, ad perpetuam rei memoriam.

Vnigenitus Dei filius de sinu patris in uterum dignatus est descendere matris, in qua et ex qua nostre mortalitatis substantiam diuinitati sue, in suppositi unitate inefabili unione coniunxit, id quod fuit permanens et quod non erat, asumens, ut haberet unde hominem lapsum redimeret et pro eo satisfaceret Deo patri. „Ubi enim uenit plenitudo temporis, mixit Deus Filium suum, factum ex muliere, factum sub lege, ut eos, qui sub lege erant, redimeret et adoptionem reciperent filiorum“ [Gal 4,4–5]. Ipse nanque, „factus nobis a Deo sapiencia, iusticia, santificatio et redemptio“ [1 Cor 1, 30], „non per sanguinem ircorum aut uitulorum, set per proprium sanguinem introiuit semel in sancta, redemptione eterna inuenta“ [Hebr 9,12]. „Non enim corruptibilibus auro et argento, set sui ipsius agni incontaminati et immaculati precioso sanguine nos [c. 18v] redemit“ [1 Petr 1,18–19], quem in ara crucis pro nobis inmolatum non gutam modicam sanguinis, que tamen propter unionem ad Verbum pro redemptione totius humani generis sufficisset, set copiosse, uelud quoddam profluum nositur efondisse, ita ut „a planta pedis usque ad uerticem nulla sanitas inueniretur in ipso“ [Is 1,6]. Quantum ergo exinde, ut nec superuacua, inanis aut superflua tante efusionis miseratio redderetur, tesaurum millitanti Ecclesie aquisiuit, uolens suis tesaurizare filiis pius pater, ut sic sit infinitus thesaurus hominibus, quo qui usi sunt Dei amicitie participes sunt effecti. Quem quidem thesaurum non „in sudario repositum“ [Lc 19,20], non „in agro absconsum“ [Mt 13,44], set per beatum Petrum celi clauigerum, eiusque subcessores suos in terris uicarios, commisit salubriter fidelibus dispensandum, et propriis ac rationabilibus causis, nunc pro totali, nunc pro partiali remissione pene temporalis pro peccatis debite, tam generaliter quam specialiter (pro ut cum Deo expedire cognoscerent), uere penitentibus et confessis misericorditer applicandum. Ad cuius quidem thesauri cumulum beate Dei genitricis et omnium electorum a primo iusto usque ad ultimum merita adminicullum prestare noscuntur, de cuius consumptione seu diminutione non est aliquatenus formidandum, tam propter infinita Cristi (ut predictum est) merita, quam pro eo, quod, quanto plures ex eius appellatione trahuntur ad iusticiam, tanto magis crescit ipsorum cumulus meritorum. Quod felices recordacionis Bonifacius papa viii. predecessor noster, pie (sicut indubie credimus) considerans, et actenta meditatione reuoluens, quanta apud homines gloriosi principes terre Petrus et Paulus (per quos Euangelium Cristi Rome resplenduit, et per quos Ecclesia religionis sumpsit exordium, qui fati Cristiani populi per Euangelium genitores, gregisque dominici pastores, fidei Dei lucerne, ecclesiarum colupne, pre ceteris peculiari quadam prerogatiua in ipso Salvatore fidei uirtute precellunt, quorum uni, scilicet apostolorum principi, sicut bono dispensatori clauis regni cellorum comisit, alteri, tanquam ydoneo doctori, [c. 19r] magistratum ecclesiastice erudicionis inniunxit) in speciali ueneratione haberi debeant, et debita honorificencia uenerari,

pro ipsorum memoria recolenda crebrius, et reuerencia a contis Cristi fidelibus eis deuocius exhibenda, ipsorumque patrociniu fauorabilius assequendo, inconsumptibile tesaurum huius mundi pro excitanda et remuneranda deuotione fidelium uoluit aperrere, decernens de fratrum suorum consilio, ut omnes, qui in anno a Natiuitate Domini M° CCC. et quolibet anno centesimo ex tunc secuturo ad dictorum apostolorum basilicas de Vrbe acederent reuerenter, ipsasque, si Romani, ad minus xxx., si uero peregrini seu forenses, xv. diebus continuis uel interpollatis, saltem semel in die, dum tamen uere penitentes et confessi existerent, personaliter uisitent, suorum omnium obtinerent plenissimam ueniam peccatorum. Nos autem, adtendentes, quod annus quinquagesimus in lege Musayca, quam non uenit Dominus soluere, set specialiter adimplere [Mt 5,17], iubilleus remissionis et gaudii, sacerque dierum numerus, quo lege fit remissio, censebatur [Lv 25,10–12], quodque ipse quinquagesimus numerus in Testamento Veteri quidem ex legis donatione [Ex 31,18; Lv 23,15–16], in nouo ex uisibili Sancti Spiritus in discipulos missione [Ac 2,1], per quem datur peccatorum remissio, singulariter honoratur, quodque huic numero pulchra et grandia diuinarum adaptantur misteria Scripturarum, et clamorem peculiari populi nostri Romani, uidelicet hoc humilliter supplicantis, ac nos ad instar Moysi et Aron per propios et solepnes nuncios ad hoc specialiter propterea destinatos orantis pro toto populo Cristiano, et dicentis: „Domine, aperi eis tesaurum tuum, fontem aque uiue“ [Nm 20,6], desiderantes benignius exaudire, non quidem ut sicut illius populi Ysraelitici indurati cesset murmuratio, set ut istius predilecti populi et contorum fidelium augeatur deuocio, fides splendeat, [c. 19v] et spes uigeat, et caritas uehementius incalescat, uolentes quamplurimos huiusmodi indulgentie fore participes, cum pauci multorum respectu propter uite hominum breuitatem ualeant ad annum centesimum peruenire, de fratrum nostrorum consilio predictam concessionem eiusdem indulgentie ex suprascriptis et aliis iustis causis ad annum quinquagesimum duximus reducendam, statuente de fratrum nostrorum consilio predictorum et apostolice plenitudine potestatis, ut uniuersi Cristi fideles, qui uere penitentes et confessi in anno a Natiuitate eiusdem Domini M° CCC. quinquagesimo proximo futuro, et deinceps perpetuis futuris temporibus de quinquaginta in quinquaginta annis predictas eorum apostolorum Petri et Pauli basilicas ac Lateranensem ecclesiam (quam inclite recordationis Costantinus, postquam per beatum Siluestrum, sicut per eosdem apostolos Deo reuelante cognouit, renatus fonte baptismatis fuerat, a contagio lepre mundatus [c. 14, D. XCVI], in honorem Saluatoris construssisse, quanque idem Saluestrus beatus nouo santificationis et crismationis genere dedicasse legontur, in cuius parietibus prefacti Saluatoris ymago depicta primum toti populo Romano uisibiliter apparuit, deuotius ueneranda, quam ex hiis et aliis ceteris et rationabilibus causis, ut ipsa ecclesia pariter indulgentie priuilegio decoretur, et deuotus populus ab eodem Salvatore, qui in eisdem apostolis mirabilis predicatur, eorum meritis et precibus indulgentie mereatur percipere largitatem, in hoc censuimus uenerandam) causa deuotionis modo premissa uisitauerint, plenissimam omnium peccatorum ueniam consequantur, ita uidelicet, ut, quicumque uoluerint huiusmodi indulgentiam

assequi, si Romani, ad minus xxx. continuis uel interpollatis, saltem semel in die, si uero peregrini aut forenses, modo simili xv. diebus ad predictas basilicas et ecclesiam acedere teneantur, ac adicientes, ut hii etiam qui pro ea consequenda ad easdem basilicas [c. 20r] et ecclesiam acedentes, post iter areptum inpediti legitime, quominus ad Urbem illo anno ualeant peruenire, aut in uiam, uel, dierum pretasato numero non completo, in dicta Vrbe deciserint, uere penitentes (ut premititur) et confessi, eandem indulgenciam consequantur. Omnes nichilominus et singulas indulgencias, per nos uel predecessores nostros Romanos pontifices tam prenominatis, quam aliis basilicis et ecclesiis de dicta Vrbe concessas, ractas et gratas habentes, ipsas autoritate apostolica confirmamus et aprobamus, ac eciam innouamus, et presentis scripti patrocinio comunimus. Nuli ergo hominum onino liceat hanc paginam nostre reductionis, constitutionis, adictionis, confirmationis, aprobationis et innouationis infringere, uel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hoc ateptare presumpserit, indignationem onipotentis Dei et beatorum Petri et Pauli apostolorum eius se nouerit incursum.

Datum Auinioni vi. Kal. Februarii, pontificatus nostri anno primo.

Quocirca fraternitati uestre per apostolica scripta mandamus, quatenus singuli uestrum in singulis uestris ciuitatibus et diocesibus predictas literas nostras subditis uobis clero et populo plubicetis, et inteligibilliter exponatis, ut annuente Domino ad promerendam huiusmodi indulgenciam se disponant. Ceterum, quia presentes litere nequirrent forsitan propter uiarum discrimina uel alia inpedimenta legiptima singulis uestrum comode presentari: uolumus per te, frater archiepiscopo, dictarum literarum transumptum manu plubica scriptum tuoque munitum sigillo uobis, fratres suffraganei, transmittantur, cui uelud originalibus literis adhiberi uolumus plenam [c. 20v] fidem.

Datum Auinioni xv. Kal. Septenbris, pontificatus nostri anno viii^o.

Andreas Meyer (†)

Beobachtungen zu den Ablass- und Beichtbriefen der päpstlichen Kanzlei

1 Einleitung

Nicht die Ablassfälschungen mit ihren exorbitanten Summen hätten den Ablass in Verruf gebracht, polemisierte Hartmut Boockmann 1986 auf der von Horst Fuhrmann organisierten Münchner Tagung über mittelalterliche Fälschungen. Es seien vielmehr die unendlich vielen echten gewesen, die Luther auf den Plan gebracht hätten.¹ Dass darin mehr als nur ein Fünkeln Wahrheit steckt, soll im Folgenden gezeigt werden. Dabei konzentriere ich mich im Wesentlichen auf die päpstlichen Ablässe und vor allem auf das, was der „Liber Cancellariae apostolicae“ über Indulgenzen enthält. Der Papst, der im Spätmittelalter weitgehend mittels Urkunden regierte, war ja derjenige, der auch über den immateriellen Kirchenschatz verfügte.²

Der spätmittelalterliche „Liber Cancellariae“ besteht aus mehreren Teilen. Als erstes ist der Band zu nennen, den der deutsche Kuriale Dietrich von Nieheim im Auftrag Urbans VI. im April 1380 aus einem alten und beschädigten Kanzleibuch abschreiben ließ und dessen Rubriken er ergänzte. Dieses Buch – fortan „Liber Cancellariae (I)“ genannt – war einst unter Johannes XXII. angelegt worden. Es enthält Teile des „Liber Provincialis“ aus dem 13. Jahrhundert und ist in drei nicht völlig identischen Exemplaren auf uns gekommen.³ Georg Erler hat seinen Inhalt 1888 – ohne Kenntnisse der beiden anderen Manuskripte – nach der prunkvollen Pariser Handschrift veröffentlicht.⁴ Im Mai 1380 kopierte Dietrich von Nieheim den sogenannten „Quaternus albus“. Michael Tangl hat dieses Kanzleibuch 1894 für seine „Päpstlichen Kanzleiordnungen“⁵ und Carolus Lux 1904 für seine „Constitutionum apostolicarum de ge-

1 Hartmut Boockmann, Ablassfälschungen im 15. Jahrhundert, in: Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica, München, 16.–19. September 1986, Teil 5: Fingierte Briefe, Frömmigkeit und Fälschung, Realienfälschungen, Hannover 1988 (Monumenta Germaniae Historica. Schriften 33,5), S. 659–668.

2 Andreas Meyer, Regieren mit Urkunden im Spätmittelalter. Päpstliche Kanzlei und weltliche Kanzleien im Vergleich, in: Werner Maleczek (Hg.), Urkunden und ihre Erforschung. Zum Gedenken an Heinrich Appelt, Wien 2014 (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsschreibung 62), S. 71–91.

3 Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana (= BAV), Ottob. Lat. 911, fol. 1r–100v; Mainz, Stadtbibliothek, Hs. II 39, fol. 118r–207v; Paris, Bibliothèque Nationale de France (= BN), Ms. Lat. 4169.

4 Dietrich von Nieheim, Der Liber cancellariae apostolicae vom Jahre 1380 und der Stilus palatii abbreviatus, hg. von Georg Erler, Leipzig 1888 (Ndr. Aalen 1971).

5 Michael Tangl, Die päpstlichen Kanzleiordnungen von 1200–1500, Innsbruck 1894 (Ndr. Aalen

nerali beneficiorum reservatione ... collectio et interpretatio“ herangezogen.⁶ Dieser Band, dessen Anlage auf Benedikt XII. zurückgeht und der nach einem längeren Unterbruch zu Beginn des 15. Jahrhunderts bis in den Pontifikat Pius' IV. (1559–1565) fortgeführt wurde, wird fortan „Liber Cancellariae (II)“ geheißen. Er liegt in zwei Redaktionen und dreizehn nicht immer übereinstimmenden Manuskripten vor.⁷ Seit Gregor XI. (1370–1378) ist sodann mit einem dritten Band des Kanzleibuches, „Liber Cancellariae (III)“, zu rechnen, der die damals gültigen „Regulae Cancellariae“ enthielt und in den Quellen als „Liber“, „Quaternus“ oder „Quinternus regularum“ bzw. als „Liber constitutionum Cancellariae“ erscheint.⁸ Einen blassen Eindruck von seinem Inhalt vermitteln Emil von Ottenthals „Regulae Cancellariae apostolicae“ von 1888.⁹ Ein einziges Manuskript aus dem ausgehenden 14. Jahrhundert, das heute in der Stadtbibliothek Mainz liegt, enthält alle drei Teile des „Liber Cancellariae“.¹⁰ Auf dem Konzil von Pisa kam die Forderung auf, dass ein Papst die während seines Pontifikats geltenden Kanzleiregeln veröffentlichen müsse. Daher publizierte Alexander V. am 30. Januar 1410 seine Regeln in der Kanzlei. Seine Nachfolger folgten diesem Beispiel.

1959). Er benutzte die Kanzleibücher BAV, Barb. Lat. 2825 (= Cod. Barb. XXXV 69), Ottob. Lat. 911, Vat. Lat. 3984 sowie Paris, BN, 4169.

6 Carolus Lux, *Constitutionum Apostolicarum de generali beneficiorum reservatione ab a. 1265 usque ad a. 1378 emissarum, tam intra quam extra corpus iuris exstantium, collectio et interpretatio*. Una cum documentis ex Tabulariis Vaticanis et Bibliotheca Barberiniana desumptis, Diss. theol., Bratislava 1904. Er benutzte neben BAV, Barb. Lat. 2825 auch die Briefregister des Vatikanischen Archivs.

7 Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano (= ASV), Arm. XXXI tom. 82; BAV, Barb. Lat. 2825; Barb. Lat. 2850; Ottob. Lat. 778; Vat. Lat. 3984, fol. 43r–146v; Vat. Lat. 6343; Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Cod. Edili 45, fol. 6ra–25ra (nur Konstitutionen); Mainz, Stadtbibliothek, Hs. II 39, fol. 255r–339r; Napoli, Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III, Ms. XII. A. 12, fol. 19r–97v; Paris, BN, Ms. Lat. 4171; Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, HB VI 61, fol. 418v–473r (nur Konstitutionen); Trier, Stadtbibliothek, Hs. 987/1856 2°, fol. 1r–57v; Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Codex Guelferbytanus 75.2 Aug. 2°, fol. 1r–76v.

8 Brigitte Hotz, *Libri cancellariae spätmittelalterlicher Päpste*, in: Peter Erdö/Szabolcs Anzelm Szoromi (Hg.), *Proceedings of the Thirteenth International Congress of Medieval Canon Law*, Esztergom, 3–8 August 2008, Città del Vaticano 2010, S. 397–417, hier S. 409f.

9 Emil von Ottenthal, *Regulae cancellariae apostolicae*. Die päpstlichen Kanzleiregeln von Johannes XXII. bis Nikolaus V., Innsbruck 1888 (Ndr. Aalen 1968); die Kanzleiregeln Bonifaz' IX., Johannes' XXIII., Martins V. und Eugens IV., von denen zur Zeit noch kein Editionstext existiert, werden mit dem Zusatz OT zitiert, sodass sie später über die Konkordanztafel gefunden werden können; bei den bei Ottenthal fehlenden Regeln wird summarisch auf meine künftige Edition verwiesen, vgl. vorderhand meine Online-Edition: *Regulae, ordinationes et constitutiones Cancellariae apostolicae*, hg. von Andreas Meyer (URL: <http://www.uni-marburg.de/fb06/forschung/webpubl/magpubl/paepstlkanzl/>; 26. 1. 2017).

10 Mainz, Stadtbibliothek, Hs. II 39, fol. 255r–339r.

Der „Liber Cancellariae“, besonders sein dritter Teil,¹¹ ist die einzige breit rezipierte zeitgenössische Kompilation des spätmittelalterlichen Kirchenrechts. Er enthält alles, was für die päpstliche Kirchenherrschaft grundlegend und notwendig war, beginnend mit der Beschreibung der Struktur der katholischen Kirche im „Provinciale“ über unzählige Konstitutionen und Briefformulare bis hin zu den Kompetenzen des Vizekanzlers und anderer kurialer Chargen. Was also findet sich zu unserer Problematik in diesem umfangreichen Konvolut von Gesetzen, Ausführungsbestimmungen und Kompetenzregelungen?

Vorauszuschicken ist noch, dass päpstliche Ablässe genauso erbeten wurden wie die meisten anderen *litterae apostolicae*. Ihnen liegt also immer eine Supplik zugrunde, die der Papst, der Vizekanzler oder ein anderer Bevollmächtigter teilweise oder ganz genehmigte. Diese Tatsache geht bei der Lektüre von Nikolaus Paulus' dreibändigem Monumentalwerk über den Ablass im Mittelalter leicht vergessen.¹² Auch am Anfang vieler päpstlicher Ablässe steht die Unverschämtheit der Bittsteller, die von den *vicarii Christi* oft beklagte „improbitas importuna petentium“!

2 Kirchenablässe

Ablässe für Almosen und Kirchenbesuch wurden bereits um 1250 so häufig erbeten, dass Innozenz IV. die für ihre Reinschrift fällige Gebühr festlegte.¹³ Diese Urkunden gewährten all jenen Beichtenden, die die betreffende Kirche besuchten, sich mit ihrer Hände Arbeit am Bau bzw. an der Renovation beteiligten oder ihr Almosen gaben, eine bestimmte Menge Ablass, ohne dass das Ablasswerk des Beichtkinds in der Urkunde genauer spezifiziert wurde.¹⁴

Bezüglich der Kirchenablässe setzen die Regelungen des „Liber Cancellariae“ unter Urban V. ein.¹⁵ Am 26. Juli 1363 bestimmte der Papst, dass diese *litterae* fortan nur

11 Er liegt in mehr als 150 Manuskripten – meist aus dem 15. Jahrhundert – und seit ca. 1470 in unzähligen Inkunabeln vor.

12 Nikolaus Paulus, Geschichte des Ablasses im Mittelalter vom Ursprung bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts, Bd. 2, Paderborn 1923, S. 1–24. Paulus konzentrierte sich zu sehr auf die gewährten Ablassmengen bzw. auf das Unterscheiden von echten und falschen Ablässen. Die Entwicklung des Rechtes und der entsprechenden Formulare kommt bei ihm viel zu kurz.

13 Andreas Meyer, Eine Verordnung gegen die Korruption an der päpstlichen Kurie aus der Mitte des 13. Jahrhunderts, in: Brigitte Flug/Michael Mathews/Andreas Rehberg (Hg.), Kurie und Region. Festschrift für Brigide Schwarz zum 65. Geburtstag, Stuttgart 2005 (Geschichtliche Landeskunde 69), S. 169–173, hier S. 172 mit Anm. 14.

14 Vgl. zum Ablasswerk Martin Ohst, Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Bußwesen im hohen und späten Mittelalter, Tübingen 1995, S. 274–276.

15 Dies entging Nikolaus Paulus, Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters, Paderborn 1923 (Darmstadt 2000), Bd. 3, S. 130–154, hier S. 131f.

noch zehn Jahre lang und an bestimmten Festtagen gültig sein sollten, nämlich an den sieben Herrentagen, an den vier Marientagen, am Johannistag, an Peter und Paul, an Allerheiligen und am Tag der Kirchweihe sowie an den entsprechenden Oktaven. Zudem bestimmte der Papst, dass diese Festtage auch dann zu gewähren seien, wenn weniger erbeten worden war.¹⁶ Drei Jahre später hielt Urban fest, dass auch in den Oktaven dieser Festtage 100 Tage Ablass gewährt werden sollten.¹⁷ Andere Bestimmungen über die Ablasshöhe sind nicht bekannt. Doch ist in diesem Zusammenhang daran zu erinnern, dass Urban V. bereits zwei Jahre zuvor, 1364, mit dem Erlass der Konstitution *Animarum salutis* die vielen an der Kurie residierenden Bischöfe nach Hause geschickt hatte.¹⁸ Damit endeten die in Avignon ausgestellten bischöflichen Sammelablässe für Kirchenbesuche, die bei den Gläubigen sehr beliebt waren, weil man sie kumulativ – pro unterzeichnendem Bischof 40 Tage Ablass – verstand.¹⁹

16 Urban V. Nr. 20; vgl. *Regulae*, hg. von Meyer (wie Anm. 9). Die entsprechende *forma* in BAV, Ottob. Lat. 778, fol. 95v–96r, lautet: „Omnibus vere penitentibus et confessis, qui in nativitate, circumcissionis, epiphanie, resurrectionis, ascensionis, corporis domini nostri Ihesu Christi, pentecostes nec non in nativitate, annuntiationis, purificationis, assumptionis beate Marie virginis ac nativitate beati Iohannis baptiste, dictorum apostolorum Petri et Pauli et sancti ... ac dedicationis ipsius ecclesie festivitatibus ac celebritate omnium sanctorum et per octavas ipsarum et per ipsarum nativitate, epiphanie, resurrectionis, ascensionis et corporis domini necnon nativitate et assumptionis beate Marie ac nativitate beati Iohannis et apostolorum Petri et Pauli predictorum festivitatum octavas et per sex dies dictam festivitatem pentecostes immediate sequentes prefatam ecclesiam devote visitaverint annuatim et tam ad fabricam ipsius capelle quam ad sustentationem hospitalis pauperum dicti loci manus porrexerint adiutrices unum annum et quadraginta dies de iniunctis eis penitentiis singulis videlicet festivitatum et celebritatis ac dedicationis et octavarum ipsarum et predictis sex diebus, quibus ecclesiam ipsam visitaverint et manus porrexerint, ut prefertur, misericorditer relaxamus unum annum et quadraginta dies de iniunctis eis penitentiis misericorditer relaxamus, presentibus post decennium minime valituris. Datum Avinione, IIII kal. aug. anno primo [sic].“

17 Urban V. Nr. 37, vgl. *Regulae*, hg. von Meyer (wie Anm. 9).

18 Urban V. Nr. 61, vgl. ebd.

19 Patrick N. R. Zutshi, *Collective Indulgences from Rome and Avignon in English collections*, in: Michael J. Franklin/Christopher Harper-Bill (Hg.), *Medieval Ecclesiastical Studies in Honour of Dorothy M. Owen*, Woodbridge 1995, S. 281–297. Alexander Seibold, *Sammelindulgenzen. Ablasskunden des Spätmittelalters und der Frühneuzeit*, Köln 2001 (Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde. Beiheft 8), S. 190–196 (auf S. 193 wird eine bischöfliche Sammelindulgenz aus Avignon von 1371 nachgewiesen). Joseph Prinz, *Vom mittelalterlichen Ablasswesen in Westfalen. Ein Beitrag zur Geschichte der Volksfrömmigkeit*, in: *Westfälische Forschungen* 23 (1971), S. 107–171 u. Tafeln I–IV, S. 132 Anm. 187 mit Hinweisen auf bischöfliche Sammelindulgenzen aus der Zeit des Basler Konzils. Die Konstitution *Animarum salutis* steht nicht im „Liber Cancellariae“. Zu Kölner Sammelablässen vgl. Wilhelm Jansen, *Bemerkungen zu Ablasspolitik und Ablassfrömmigkeit in der spätmittelalterlichen Kölner Erzdiözese*, in: Johannes Mötsch (Hg.), *Ein Eiferer für Rheinland-Pfalz. Festschrift für Franz-Josef Heyen zum 75. Geburtstag am 2. Mai 2003*, Bd. 2, Mainz 2003, S. 971f. Zwei bislang unbekannte Sammelablässe für deutsche Empfänger verzeichnet Don C. Skemer, *Medieval and Renaissance Manuscripts in the Princeton University Library*, 2 Bde., Princeton 2013, Bd. 2, S. 239 (von 1313 für die Kölner Marienbruderschaft), S. 336f. (von 1328 für St. Maria in Marienfluss).

Die zeitliche Begrenzung der Gültigkeit der päpstlichen Ablassbriefe war eine durchaus sinnvolle Maßnahme, denn der Ablass wurde ja gewährt, um einen bestimmten Kirchenbau zu renovieren, zu erweitern oder um einen neuen zu errichten, alles Ziele, die in absehbarer Zeit erreicht werden konnten. Auch die Festtagsklausel machte in diesem Zusammenhang Sinn. Neben dem Kirchenpatron, zu dessen Ehre der Bau erfolgte, wurden Christus, Maria und die Heiligen der vier römischen Papstbasiliken namentlich sowie alle Heiligen insgesamt in die Pflicht genommen. Auf diese Weise schärfte Urban V. das Profil der päpstlichen Ablässe nicht unwesentlich.

Gregor XI. empfand die strengen Normen seines Vorgängers als zu einengend und er begann, an verschiedenen Stellschrauben zu drehen. Gleich zu Beginn seines Pontifikats strich er die Klausel über die Festtage, die sein Vorgänger hatte einfügen lassen.²⁰ Wenn Kirchenablässe auf ewig erbeten würden und er die Bittschrift mit *Fiat* signiere, so lesen wir, sollten sie fortan zwanzig Jahre lang gültig sein. Wenn er jedoch mit *Fiat in forma* signiere, sollten sie nur zehn Jahre lang gelten.²¹ Ob er dies häufig machte, lässt sich nicht mehr feststellen, weil seine Supplikenregister verloren sind. Fest steht jedoch, dass die Zeitgenossen versuchten, die Zehnjahresfrist Urbans V. auszuhebeln, denn in einer bereits am 2. Juli 1372 erlassenen Regel legte Gregor fest, dass in den Suppliken um Kirchenablässe die von seinen Vorgängern gewährten Ablässe genannt werden müssten, sofern sie noch nicht abgelaufen seien, andernfalls gelte der neue Ablass als erschlichen.²² Am 12. Juni 1373 differenzierte Gregor XI. die Empfänger päpstlicher Ablässe nach ihrem Rang und Ansehen. 100 Tage Ablass sollten nur noch Kathedralen und wichtige Stiftskirchen bzw. Klöster erhalten, alle anderen mussten sich mit 50 Tagen Ablass begnügen. Die Zehnjahresdauer für die Gültigkeit des Briefes aber blieb bestehen, außer wenn (in der Signatur) „de contrario appareret“.²³

In seinem Drang, die Kirche zu reformieren, bestimmte Urban VI. am 27. Oktober 1378, dass Ablassbriefe fortan nur noch für das Patronatsfest der begünstigten Kirchen ausgestellt werden sollten, und war damit strenger als sein acht Jahre zuvor verstorbener Namensvetter.²⁴ Gregors Bestimmung, dass die noch nicht abgelaufenen Ablässe als Nonobstantien erwähnt werden müssen, blieb natürlich weiterhin in Kraft.²⁵

Bonifaz IX. ordnete am 17. Februar 1394 an, dass Kirchenablässe, deren Suppliken er mit *Fiat ut petitur* signiere, fortan drei Jahre und drei Quadragenen Ablass

²⁰ Gregor XI. Nr. 3, vgl. *Regulae*, hg. von Meyer (wie Anm. 9).

²¹ Urban V. Nr. 20Ka, ebd.

²² Gregor XI. Nr. 37, ebd.

²³ Urban V. Nr. 20Kb, ebd. Das Referat der Regeln Gregors XI. bei Paulus, *Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters* (wie Anm. 15), S. 131, ist lückenhaft und ungenau.

²⁴ Urban VI. Nr. 5, vgl. *Regulae*, hg. von Meyer (wie Anm. 9).

²⁵ Gregor XI. Nr. 37Kb, ebd.

gewährten. Doch ihre Gültigkeit blieb weiterhin auf zehn Jahre beschränkt, außer wenn sie nur für den Kirchweihstag erbeten wurden. In diesem Fall galten sie, wie gewohnt, zeitlich unbeschränkt. Zudem behielt sich Bonifaz die Möglichkeit vor, auf der Supplik *manu propria* eine längere Gültigkeit zu vermerken oder gar auf jede zeitliche Begrenzung zu verzichten.²⁶ Wir können davon ausgehen, dass er – genauso wie seine Vorgänger und Nachfolger – den Spielraum bei der Signatur nutzte, um würdigere Petenten auszuzeichnen oder wichtigere Bittsteller für sich zu gewinnen. Kanzleiregeln hingegen beziehen sich nur auf Normalfälle, also auf den Kanzleialltag. Sie begrenzten die *plenitudo potestatis* des Papstes in keiner Weise, sondern erleichterten nur die Arbeit des Kanzleipersonals.

Berühmt berüchtigt ist Bonifaz' im Jahre 1402 erfolgter Widerruf der Ablässe, welche die Formulierungen *a pena et culpa* bzw. *plena indulgentia omnium peccatorum suorum* enthielten, sowie der sogenannten *Ad-instar*-Ablässe, die unter Innozenz VI. aufgekomen waren und über die sich die Kanzleiregeln ansonsten ausschweigen.²⁷ Da Ablassurkunden seit Urban V. nach einer festgelegten Zeit verfielen, hob Bonifaz IX. mit diesem durchaus sinnvollen Akt alle älteren Ablassurkunden auf, die diese theologisch problematische Formulierung noch enthielten.²⁸ Unklar bleibt, wie die Konstitution *Intenta salutis* ihre Wirkung entfaltete, denn der Papst sandte ja keine päpstlichen ‚Ablassurkundeneinsammler‘ durch die Kirchenarchive *in partibus*. Was in den lokalen Archiven lag, dürfte weiterhin dort gelegen haben, es sei denn, der Verantwortliche sei besonders gewissenhaft gewesen, sofern er diese päpstliche Willensäußerung überhaupt zu Gesicht bekam.²⁹

26 Bonifaz IX. OT 43, ebd. Dies tat er sehr häufig, vgl. Karlheinz Frankl, Papstschisma und Frömmigkeit. Die „Ad-instar-Ablässe“, in: Römische Quartalschrift 72 (1977), S. 57–124, 184–247, hier S. 79.

27 Bonifaz IX. OT 72, vgl. Regulae, hg. von Meyer (wie Anm. 9); Paulus, Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters (wie Anm. 15), S. 130, 133; Arnold Esch, Bonifaz IX. und der Kirchenstaat, Tübingen 1969, S. 57, 400; Frankl, Papstschisma (wie Anm. 26), S. 220–232; Janssen, Bemerkungen (wie Anm. 19), S. 954–957. Mit der Konstitution *Intenta salutis* widerrief Bonifaz IX. aber nicht nur bestimmte Ablässe, sondern u. a. auch Anwartschaften auf Pfründe oder Inkorporationen, die noch nicht vollzogen waren. Innozenz VII. revidierte diese Konstitution in verschiedenen Punkten, vgl. dazu etwa Innozenz VII. Nr. 12, vgl. Regulae, hg. von Meyer (wie Anm. 9) und seine Kommentare zu *Intenta salutis*.

28 Zur Problematik der Formulierung *a pena et a culpa* vgl. Theodor Brieger, Ein Leipziger Professor im Dienst des Basler Konzils, in: Beiträge zur sächsischen Kirchengeschichte 16 (1902) S. 1–70, hier S. 32–61; ders., Über zwei bisher unbekannte Handschriften von Nicolaus Weigels ‚Collectio de indulgentiis‘, ebd., S. 236–240; Emil Göller, Die päpstliche Pönitentiarie von ihrem Ursprung bis zu ihrer Umgestaltung unter Pius V., Bd. 1: Die päpstliche Pönitentiarie bis Eugen IV., 2 Teile, Roma 1907; Bd. 2: Die päpstliche Pönitentiarie von Eugen IV. bis Pius V., 2 Teile, Roma 1911 (Bibliothek des Kgl. Preußischen Historischen Instituts in Rom 3–4, 7–8), hier Bd. 1,1, S. 213–217 u. 224–228; ders., Der Ausbruch der Reformation und die spätmittelalterliche Ablasspraxis. Im Anschluss an den Ablasstraktat des Freiburger Professors Johannes Pfeffer von Weidenberg, Freiburg i. Br. 1917, S. 84–94.

29 Diese Konstitution ist auch ohne die anderen Kanzleiregeln Bonifaz' IX. überliefert, vgl. künftig

Der Grund, weshalb Bonifaz IX. gleichzeitig auch die *Ad-instar*-Ablässe aufhob, erschließt sich nur auf Umwegen. Martin V. verlangte in seiner Kanzleiregel zu den *Ad-instar*-Ablässen, dass sie genau spezifiziert („plene specificate“) werden müssten,³⁰ denn diese Ablässe ließen „den Verkündigern jede Möglichkeit, den Ablass besonders groß und umfassend anzupreisen.“³¹ Was ist wohl mit dieser Bestimmung gemeint? Betrachten wir exemplarisch den Ablass „ad instar ecclesie Warmiensis“ (der Kathedrale des Bistums Ermland), den Bonifaz IX. am 25. Februar 1399 allen Laien gewährte, die der Bruderschaft des Deutschen Ordens beitraten, ihre Güter den Deutschherren überschrieben und danach wie die Ordensbrüder sieben Mal im Jahr die Eucharistie empfangen.³² Hinter dieser Formulierung verbirgt sich der Ablass der römischen Kirche San Pietro in Vincoli.³³ Unter Martin V. wäre dieser Ablass nur gewährt worden, wenn er *ad instar* von San Pietro in Vincoli und nicht „ad instar ecclesie Warmiensis“ erbeten worden wäre. Der Widerruf durch Bonifaz IX. dürfte daher in erster Linie ebenfalls ordnungspolitisch motiviert gewesen sein.³⁴ Dabei gilt natürlich auch das, was bereits zur Umsetzung der bonifazianischen Konstitution *Intenta salutis* gesagt wurde. Ganz abgesehen davon war man nach dem Konstanzer Konzil der Ansicht, dass Verfügungen der Päpste aus der Zeit des Schismas nur dann weiter gültig sein sollten, wenn man sie danach ausdrücklich bestätigte.³⁵

Viel milder als seine römischen Konkurrenten erwies sich Clemens VII., der im Winter 1378/79 vor dem drängenden Problem stand, über seine Wähler hinaus An-

Kanzleiregeln Bonifaz IX., Konkordanztafel, vgl. *Regulae*, hg. von Meyer (wie Anm. 9). Der Generalprokurator des Deutschen Ordens in Rom informierte am 13. Januar 1403 den Hochmeister über den Widerruf, vgl. Frankl, *Papstschisma* (wie Anm. 26), S. 220f. Wegen des Widerrufs entfaltete der *Ad-instar*-Ablass von 1398 in Wittenberg kaum Wirkung, vgl. Hartmut Kühne, *Ostensis reliquiarum. Untersuchungen über Entstehung, Ausbreitung, Gestalt und Funktion der Heilumsweisungen im römisch-deutschen Regnum*, Berlin 2000, S. 405; die gewährten *Ad-instar*-Ablässe jedenfalls wurden rund 100 Jahre später phantasiereich uminterpretiert, vgl. ebd., S. 632–641.

30 Martin V. OT 39, vgl. *Regulae*, hg. von Meyer (wie Anm. 9). Vgl. dazu auch den Vorschlag des zweiten Konstanzer Reformkomitees bei Phillip H. Stump, *The Reforms of the Council of Constance (1414–1418)*, Leiden 1994, S. 407f.; Paulus, *Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters* (wie Anm. 15), S. 138f. missversteht diese Regel, welche die päpstliche Signatur in keiner Weise einschränkte; vgl. dazu auch ebd., S. 142 und das Zitat in Anm. 112, wonach Pius II. die königliche Bitte nur eingeschränkt bewilligte.

31 Frankl, *Papstschisma* (wie Anm. 26), S. 226.

32 Axel Ehlers, *Die Ablasspraxis des deutschen Ordens im Mittelalter*, Marburg 2007 (Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens 64), S. 77f.

33 Vgl. zu diesem Ablass Paulus, *Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters* (wie Anm. 15), S. 227f.

34 Die ältere Einschätzung referiert Kühne, *Ostensis* (wie Anm. 29), S. 586–588.

35 Die Tatsache, dass der päpstliche Vizekämmerer die Bulle am 27. November 1427 transsumierte, zeigt, dass sie auch nach dem Schisma ernst genommen wurde, vgl. ASV, *Diversa Cameralia* 11, fol. 140r–v.

hänger zu finden. Daher fiel in seinen Ablassbriefen Urbans V. Zehnjahresfrist sofort weg. Seine Kirchenablässe galten fortan wieder unbeschränkt lang.³⁶

Benedikt XIII. hingegen setzte die auf zehn Jahre limitierte Gültigkeit der Ablässe wieder in Kraft, sofern Hospitäler oder Kapellen den Brief erbat. Er ließ auch Urbans V. Festtagsklausel wieder in seine Briefe einfügen. Weiter bestimmte er, dass an den in dieser Klausel genannten Festen 100, in den Oktaven jedoch nur noch 50 Tage nachgelassen werden sollten, und hob damit die großzügigere Regelung Urbans V. auf. Die Klausel jedoch, dass noch nicht abgelaufene päpstliche Ablässe als Nonobstantien genannt werden müssen, sollte fortan nur noch in die Ablassbriefe für Hospitäler und Kapellen eingefügt werden. Schließlich sollten alle Ablässe die Klausel „Ceterum, quod nullus appropriet sibi oblata“ enthalten.³⁷ Damit wollte Benedikt sicherstellen, dass alle Spenden ihrem rechtmäßigen Zweck zugeführt würden. Insgesamt zeigen seine Regelungen einen durchaus verantwortungsvollen Umgang mit dem *thesaurus ecclesie*.

Johannes XXIII. blieb zunächst dabei, dass Kirchenablässe, sofern sie nur für einen einzigen Festtag erbeten würden, ewig dauern sollten. Wenn er eine Supplik mit *Fiat B* zeichne, so bestimmte er weiter, führe dies zu einem Ablass von einem Jahr und einer Quadragene. Wenn er aber mit *Fiat ut petitur* signiere, sei die Ablasshöhe in den Briefen automatisch mit zwei Jahren und zwei Quadragen anzusetzen.³⁸ Damit schraubte er den großzügigeren Ansatz seines römischen Vorgängers Bonifaz IX. auf zwei Drittel zurück. Am 8. Februar 1412 hob er zudem die Regelung auf, dass Briefe, die nur am Kirchweihstag Ablass gewährten, ewig gelten sollten. Fortan sollten auch diese Briefe nur noch zehn Jahre gültig bleiben.³⁹ Johannes XXIII. erscheint hier also – entgegen der landläufigen Meinung – als zielstrebigere Reformier.

Nach dem Konstanzer Konzil griff Martin V. viele Bestimmungen aus der Zeit vor dem Schisma wieder auf.⁴⁰ Unabhängig davon, ob er oder der Vizekanzler die Bitt-

36 Gregor XI. Nr. 37Ka, vgl. *Regulae*, hg. von Meyer (wie Anm. 9); fehlt bei Paulus, *Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters* (wie Anm. 15), S. 134.

37 Benedikt XIII. Nr. 58, vgl. *Regulae*, hg. von Meyer (wie Anm. 9); fehlt bei Paulus, *Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters* (wie Anm. 15), S. 134 f.

38 Urban V. Nr. 20Kd, vgl. *Regulae*, hg. von Meyer (wie Anm. 9).

39 Johannes XXIII. OT 62, ebd.; fehlt bei Paulus, *Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters* (wie Anm. 15), S. 135.

40 Zu den in Konstanz diskutierten Reformvorschlägen vgl. Stump, *Reforms* (wie Anm. 30), S. 458, s. v. „indulgences“. In den Konkordaten mit den Nationen wurde die Ablassfrage unterschiedlich geregelt, vgl. Angelo Mercati, *Raccolta di concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e la autorità civili*, Roma 1919, S. 149, 156. So lautet der § 6 in den Konkordaten mit Frankreich bzw. mit Spanien: „Circa articulum indulgentiarum habita deliberatione matura nihil intendimus circa eas immutare seu ordinare“. Im Konkordat mit Deutschland lautet der § 10 (S. 164): „Cavebit dominus noster papa in futurum nimiam indulgentiarum effusionem, ne vilescant. Et in preteritum concessas ab obitu Gregorii XI ad instar alterius indulgentie revocat et annullat.“ Mit England wurde in § 2 (S. 165 f.) geregelt: „Item, quod cum occasione diversarum indulgentiarum ac litterarum facultatum a sede aposto-

schrift signiere, so lesen wir in seinen Kanzleiregeln, sollten seine Ablassbriefe nur zehn Jahre lang gültig bleiben. Auch Urbans V. Festtagsregelung behielt er bei. Die Klausel, dass Bittsteller ihre noch nicht abgelaufenen Ablässe nennen müssen, fand ebenfalls Eingang in seine Briefe. Sollte hingegen nur ein einziger Festtag erbeten werden, sei davon abzusehen, automatisch die in Urbans Festtagsregelung vorgesehenen Ablassstage in die Briefe einzufügen. Auch seien Kirchweihablässe wieder ohne zeitliche Begrenzung auszufertigen.⁴¹ Bezüglich der Höhe des Ablasses differenzierte Martin wie schon Gregor XI. zwischen Kathedralen, vornehmen Stiftskirchen und Klöstern einerseits und allen anderen geistlichen Instituten andererseits. Dabei machte es durchaus einen Unterschied, ob er mit *Fiat O* respektive mit *Fiat ut petitur* signierte. Im ersten Fall erhielten die Kathedralen, Stiftskirchen und Klöster drei, alle anderen jedoch nur zwei Jahre und die entsprechende Zahl Quadragenen Indulgenz; im zweiten Fall erstere aber vier, letztere drei Jahre und Quadragenen. Was die Oktaven betrifft, hielt sich Martin an Urbans V. Bestimmung der 100 Tage Ablass.⁴² Bezüglich der *Ad-instar*-Ablässe verlangte Martin V., wie gesagt, dass sie genau spezifiziert („plene specificate“) werden müssen. Schließlich hob er alle von Kardinälen oder anderen gewährten Ablassbriefe auf, sofern sie die Formulierung *A pena et a culpa* enthielten.⁴³ Damit griff er einen durchaus vernünftigen Gedanken von Bonifaz IX. auf und weitete ihn auf nichtpäpstliche Ablässe aus.

Unter Eugen IV. begannen die Kanzleiregeln zu erstarren. Seit diesem Pontifikat wurden sie nicht mehr, wie einst in Avignon und dann in der römischen Obödienz während des Schismas zu Beginn jedes Pontifikats durchgesehen, verworfen, modifiziert oder zur Gänze approbiert, sondern unter dem eigenen Namen in einem neuen Heft zusammengestellt. Auf diese Weise bildete sich bald ein festes Korpus von Regeln heraus, das der nachfolgende Papst von seinem Vorgänger zu großen Teilen unverändert übernahm. Doch bevor es soweit kommen konnte, erhöhte Eugen die Geltungsdauer der Kirchenablässe mit den üblichen Festtagen auf zwanzig Jahre, außer sie waren nur für einen einzigen Tag erbeten worden. In diesem Fall blieben

lica concessarum ad absolvendum quoscumque visitantes sive offerentes in certis locis et questurarum quamplurimarum, que in Anglia plus solito nunc abundant nonnulli peccandi audaciam frequenter assumant ac contemptis suis propriis curatis et ecclesiis suis parrochialibus dimissis ad ipsa loca spe indulgentiarum et concessionum accedunt, decimas oblationes et debita dictarum ecclesiarum parrochialium subtrahunt seu solvere differunt minus iuste, committantur diocesanis locorum ad inquirendum super qualitate earum cum potestate suspendendi omnino auctoritate apostolicas illas, quas invenerint scandalosas, et illas denunciandi pape, ut illas revocet.“

⁴¹ Martin V. OT 38, vgl. *Regulae*, hg. von Meyer (wie Anm. 9); Paulus, *Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters* (wie Anm. 15), S. 137.

⁴² Martin V. OT 40, vgl. *Regulae*, hg. von Meyer (wie Anm. 9).

⁴³ Martin V. OT 41, ebd.; Paulus, *Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters* (wie Anm. 15), S. 137 mit ungenauen Angaben. Im Konkordat mit der Deutschen Nation hatte Martin V. alle nach dem Tod Gregors XI. gewährten *Ad-instar*-Ablässe aufgehoben, vgl. oben Anm. 30.

sie weiterhin unbeschränkt gültig.⁴⁴ Unter Eugen und seinen Nachfolgern blieb auch die Klausel in Kraft, dass noch nicht abgelaufene Ablässe als Nonobstantien zu nennen seien.⁴⁵ Genauso mussten die *Ad-instar*-Ablässe weiterhin spezifiziert werden⁴⁶ und die nach dem Ansehen der begünstigten kirchlichen Institution und der Art der päpstlichen Signatur gestaffelten Ablassdauern blieben unverändert bestehen, außer dass Nikolaus V. mit den Ablässen für Kapellen eine weitere Kategorie schuf. Ein *Fiat* führte bei letzteren zu einem Jahr, ein *Fiat ut petitur* zu zwei Jahren Indulgenz.⁴⁷

Der Grund, warum sich seit Eugen IV. kaum mehr etwas änderte, lag kaum darin, dass damals das Maximum oder gar das Optimum an Regelungsdichte erreicht worden wäre, sondern vielmehr darin, dass sein Vorgänger auf dem Stuhle Petri bereits 1425 festgelegt hatte, dass alle Ablass- und Beichtbriefe fortan von den Sekretären expediert werden, also *per Cameram* und nicht mehr *per Cancellariam* gehen sollten, was bedeutete, dass nicht mehr der Vizekanzler nach der Judikatur in der Kanzlei, sondern der Papst persönlich in seiner Stube (*camera*) die Freigabe der *littera* befahl. Im gleichen Atemzug hatte Martin V. den Sekretären die bei der Judikatur fällige Taxe für diese Briefe zugewiesen.⁴⁸ Diese Regelung galt seither uneingeschränkt. Kein Papst rührte sie mehr an.⁴⁹ In erster Linie wollte Martin V. damit seinen Sekretären, die seit ihrem ersten Auftreten unter Johannes XXII. an der päpstlichen Kurie eine besonders vertrauensvolle Stelle einnahmen und die *litterae de curia* bzw. später die *brevia* entwarfen, regelmäßige Einkünfte verschaffen.⁵⁰ Da aber die Einhaltung der Kanzleiregeln in der Judikatur, an der neben dem Vizekanzler die erfahrensten Abbreviatoren bzw. die Protonotare teilnahmen, überprüft wurde,⁵¹ galten diese einschränkenden Bestimmungen fortan für Kirchenablässe und Beichtbriefe faktisch

44 Eugen IV. OT 56 = Nikolaus V. Nr. 50 = Calixt III. Nr. 50 = Pius II. Nr. 63 = Paul II. Nr. 58 = Sixtus IV. Nr. 58, vgl. *Regulae*, hg. von Meyer (wie Anm. 9) = Innozenz VIII. Nr. 57 = Alexander VI. Nr. 58; Dorette Elodie Werhahn bereitet im Rahmen ihrer Dissertation eine Edition der Kanzleiregeln Innozenz' VIII. und Alexanders VI. vor.

45 Eugen IV. OT 57 = Nikolaus V. Nr. 51 = Calixt III. Nr. 51 = Pius II. Nr. 64 = Paul II. Nr. 59 = Sixtus IV. Nr. 59, vgl. *Regulae*, hg. von Meyer (wie Anm. 9) = Innozenz VIII. Nr. 58 = Alexander VI. Nr. 59.

46 Eugen IV. OT 58 = Nikolaus V. Nr. 52 = Calixt III. Nr. 52 = Pius II. Nr. 65 = Paul II. Nr. 60 = Sixtus IV. Nr. 60, vgl. *Regulae*, hg. von Meyer (wie Anm. 9) = Innozenz VIII. Nr. 59 = Alexander VI. Nr. 60.

47 Eugen IV. OT 59 = Nikolaus V. Nr. 53 = Calixt III. Nr. 52 = Pius II. Nr. 66 = Paul II. Nr. 61 = Sixtus IV. Nr. 61, vgl. *Regulae*, hg. von Meyer (wie Anm. 9) = Innozenz VIII. Nr. 60 = Alexander VI. Nr. 61. Diese Änderung unter Nikolaus V. entging Paulus, *Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters* (wie Anm. 15) S. 141.

48 Martin V. OT 157, vgl. *Regulae*, hg. von Meyer (wie Anm. 9). Diese wichtige Bestimmung entging Paulus, *Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters* (wie Anm. 15), S. 137f.

49 Vgl. Innozenz VIII. Nr. 162, künftig bei Werhahn (wie Anm. 44): hier werden explizit auch die *Ad-instar*-Ablässe als von den Sekretären zu expedierende *litterae* erwähnt.

50 Vgl. Thomas Frenz, *Die Kanzlei der Päpste der Hochrenaissance (1471–1527)*, Tübingen 1986 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 63), S. 164f.

51 Zur Judikatur und den Sekretären vgl. Andreas Meyer, *Die päpstliche Kanzlei im Mittelalter – ein*

nicht mehr. Einzig diejenigen Petenten, die über die Details der Expedition nicht im Bilde waren, dürften sie ihren Bitten weiterhin zu Grunde gelegt haben. Weiter ist zu bedenken, dass man seit der Mitte des 15. Jahrhunderts auch um Breven supplizieren konnte – die sogenannten *brevia communia* – und dass seit Julius II. Breven auch offen verschickt wurden (*brevia aperta*), was hauptsächlich bei Indulgenzen geschah.⁵² Diese bald schon Kritik hervorrufenden Schreiben gingen also gänzlich an der Kanzlei und ihrem gestrengen Personal vorbei; sie lagen einzig in der Verantwortung des jeweiligen Papstes.⁵³

Als Pius II. am 14. Januar 1459 zum Kreuzzug gegen die Türken aufrief und einen vollständigen Ablass gewährte, suspendierte er gleichzeitig – dem Vorbild seines Vorgängers folgend⁵⁴ – die von seinen Vorgängern Kirchen und anderen geistlichen Instituten gewährten vollständigen Indulgenzen, um den Erfolg seiner Ablasskampagne zu erhöhen. Paul II. folgte ihm in seiner Gründonnerstagsbulle von 1469 nicht nur darin, sondern exkommunizierte auch gleich noch alle, die diese Ablässe weiterhin verkündeten.⁵⁵ Damit dürfte wohl die fragliche Praxis der spätmittelalterlichen-frühneuzeitlichen Ablass-Suspendierungen begonnen haben, die aber nur mit der „*Revocatio indulgentiarum concessarum pro subsidio contra Turcos*“, die Sixtus IV. am 13. Mai 1482 erließ, einen einmaligen Eingang in den „*Liber Cancellariae*“ fand.⁵⁶

Abschließend sei hier noch kurz auf eine Sonderform kurialer Ablässe verwiesen, zu denen ebenfalls Kanzleiregeln vorliegen. Im Kampf um seine Anerkennung als rechtmäßiger Papst erlaubte Clemens VII. am 1. Mai 1379 seinem Kanzleileiter unter anderem, den Mitte Dezember 1378 in Fondi erhobenen Kardinälen das Recht (*facultas*) zu verleihen, Ablässe von 100 Tagen zu gewähren.⁵⁷ Darin folgten ihm

Versuch, in: Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde 61 (2015), S. 291–342, hier S. 311f. u. 326f.

52 Frenz, Kanzlei (wie Anm. 50), S. 66f.

53 Vgl. Anhang 2 im Beitrag von Winterhager in diesem Band.

54 Peter Wiegand, Der päpstliche Kollektor Marinus de Fregeno († 1482) und die Ablasspolitik der Wettiner. Quellen und Untersuchungen, Leipzig 2015 (Quellen und Materialien zur Sächsischen Geschichte und Volkskunde 5), S. 142 Z. 46–50 (1457).

55 Paul II. Nr. 193, vgl. *Regulae*, hg. von Meyer (wie Anm. 9): „Nos ad huiusmodi eorum rebellionem refrenandam excommunicamus et anathematizamus omnes et singulos huiusmodi sic suspensas indulgentias deinceps quovis modo publicantes et predicantes aut illis utentes.“ Vgl. dazu Ludwig von Pastor, Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance von der Thronbesteigung Pius' II. bis zum Tode Sixtus' IV., Freiburg i. Br. 131955, S. 77f.

56 BAV, Barb. Lat. 2825, fol. 251v–252r; Barb. Lat. 2850, fol. 230v–231r; Vat. Lat. 6343, fol. 221v–222v.

57 Clemens VII. Nr. 119, vgl. *Regulae*, hg. von Meyer (wie Anm. 9); vgl. dazu Paulus, Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters (wie Anm. 15), S. 190f., und Seibold, Sammelindulgenzen (wie Anm. 19), S. 198f.

Benedikt XIII.⁵⁸ und Johannes XXIII., die denselben Vizekanzler hatten.⁵⁹ In der römischen Obödienz setzten die kurialen Kardinal-Sammelindulgenzen erst 1404 ein, ohne dass eine rechtliche Grundlage dafür bekannt wäre.⁶⁰ Danach schweigen sich die Kanzleiregeln über die kardinalizischen Ablässe aus.

3 Beichtbriefe

Seit dem 4. Laterankonzil von 1215 war jeder Gläubige verpflichtet, wenigstens einmal im Jahr beim *sacerdos proprius*, bei dem für ihn zuständigen Priester, zu beichten. Die Beichtpflicht war also territorial geordnet. Mit der Teilnahme an diesem Verfahren erwies sich der Sünder als gehorsames Glied der hierarchischen Kirche.⁶¹ Schon bald behielt sich der Papst die Absolution von bestimmten Sünden vor.⁶² In der Folge bildete sich das dreistufige System der *Casus papales*, der *Casus episcopales* und jener Fälle heraus, die in die Kompetenz des gesetzlichen Beichtvaters fielen.⁶³

Wer eine *littera confessionalis* besaß, durfte einen Priester seiner Wahl zum Beichtvater ernennen und fortan die Beichte bei ihm ablegen. Laut Béatrice Wiggenhauser waren Beichtbriefe Schriftstücke, „die ihren Inhaber dazu berechtigten, den Pfarrzwang zu umgehen.“⁶⁴ Meines Erachtens dürfte dieser Aspekt damals eher im Hintergrund gestanden haben. Betrachtet man nämlich den Empfängerkreis der frühesten Beichtbriefe, so erkennt man, dass es Menschen von Rang und Namen wa-

58 Benedikt XIII. Nr. 122, vgl. *Regulae*, hg. von Meyer (wie Anm. 9).

59 Johannes XXIII. OT 49, ebd. Die jüngeren Kanzleiregeln enthalten keine derartige Bestimmung mehr.

60 Seibold, *Sammelindulgenzen* (wie Anm. 19), S. 197–205; Prinz, *Ablässwesen* (wie Anm. 19), S. 131f., auf S. 167–171 listet er 27 Kardinal-Sammelindulgenzen aus der Zeit von 1415 bis 1503 auf.

61 Ohst, *Pflichtbeichte* (wie Anm. 14), S. 261.

62 Joseph Goering, *The Internal Forum and the Literature of Penance and Confession*, in: Wilfried Hartmann/Kenneth Pennington (Hg.), *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234: From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*, Washington DC 2008 (*History of Medieval Canon Law* 6), S. 379–428, hier S. 399.

63 Das große zeitgenössische Interesse für dieses Problem ist nicht nur mit der äußerst breiten Überlieferung der *Casus papales et episcopales* in spätmittelalterlichen Handschriften, sondern auch mit den zwischen 1474 und 1500 in Rom, Venedig, Toulouse, Saragossa, Köln und Antwerpen erschienenen Drucken bestens belegt. Zu dieser Problematik auch Göllner, *Pönitentiarie* (wie Anm. 28), Bd. 1,1, S. 97f., und zur Entwicklung der Konstitution *Excommunicamus et anathematizamus*, ebd., S. 242–272; Joseph Grisar, *Die Reform der „Reservatio casuum“ unter Papst Clemens VIII.*, in: *Saggi storici intorno al papato dei professori della Facoltà di Storia Ecclesiastica*, Roma 1959 (*Miscellanea historiae pontificiae* 21), S. 305–385, hier S. 307–318.

64 Ludwig Schmutge/Patrick Hersperger/Béatrice Wiggenhauser, *Die Supplikenregister der päpstlichen Pönitentiarie aus der Zeit Pius' II. (1458–1464)*, Tübingen 1996 (*Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom* 84), S. 207.

ren, denen die territorial geordnete Beicht-Zuständigkeit Schwierigkeiten bereitete. Könige, hohe Adlige und Bischöfe reisten unentwegt, oft in Begleitung ihres Hofkaplans. Der Beichtbrief ermöglichte es ihnen, ihre Sünden, wann immer sie sie bereuten,⁶⁵ immer beim gleichen Priester – beim Priester ihres Vertrauens – zu beichten und nicht bei dem zufälligerweise zuständigen Ortspfarrer.⁶⁶ Zu den von der territorialen Beicht-Zuständigkeit Betroffenen gehörten natürlich auch die Zisterzienser, die von überall das Generalkapitel in Ostfrankreich besuchen sollten,⁶⁷ oder diejenigen, die etwa während ihres Aufenthaltes an der Kurie altersbedingt bettlägerig wurden.⁶⁸ Kaufleute schließlich hielten sich oft in anderssprachigen Gegenden auf.⁶⁹ Wie hätte man da beichten sollen? Dass die Muttersprache in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle spielte, geht auch aus einer Kanzleiregel Gregors XI. hervor, die Martin V. zu Beginn seines Pontifikates explizit erneuerte und die festlegte, dass, wer sich mit einer Pfarrkirche providieren lasse, die Sprache der Pfarrkinder verstehen und sprechen müsse.⁷⁰ Aus diesem Blickwinkel gesehen war die *littera confessionalis* die logische Folge des territorial geordneten Beichtzwanges. Ursprünglich begleitete der aufgrund dieser päpstlichen Gunst erkorene Beichtvater den Begünstigten auf dessen Reisen und verfügte dabei mindestens über die Befugnisse des *sacerdos proprius*.⁷¹ Der nächste Schritt in Richtung geistlicher Rundumversorgung, die dem Begünstigten hohe Kosten auferlegte, stellten denn auch der Tragaltar und die Erlaubnis dar,

65 Ohst, Pflichtbeichte (wie Anm. 14), S. 262, 277: gemäß Angelus de Clavasio ist „der Ablasserwerb das ganze Jahr über zulässig und heilsam“ und damit auch die Beichte. Bereits Göllner, Ausbruch (wie Anm. 28), S. 143, erkannte diesen Zusammenhang.

66 Schon Gregor IX. hatte Bischöfen und anderen hohen Geistlichen erlaubt, ohne Erlaubnis ihres Vorgesetzten einen Beichtvater zu wählen (X 5.38.16).

67 Grégoire XI (1370–1378), *Lettres communes analysées d’après les registres dits d’Avignon et du Vatican*, 3 Bde., Roma 1992–1993, hier Bd. 1, S. 125 Nr. 2154: begrenzt auf Anreise, Aufenthalt und Rückreise.

68 Ebd., Bd. 1, S. 50 Nr. 870.

69 Ein mehrsprachiger Minorit bittet den Papst um das Privileg, Beichten zu hören, damit in Arneimiden keine fremdsprachigen Kaufleute mehr ohne Beichte stürben, vgl. Arnold Esch, *Wahre Geschichten aus dem Mittelalter. Kleine Schicksale selbst erzählt in Schreiben an den Papst*, München 2010, S. 167f. Zu Gesuchen von Kaufleuten um Beichtbriefe vgl. ders., *Die Lebenswelt des europäischen Spätmittelalters. Kleine Schicksale selbst erzählt in Schreiben an den Papst*, München 2014, S. 352f. Vgl. auch die Analyse der Beichtbriefe, die während des Schismas nach Cambrai gingen, bei Monique Maillard-Luypaert, *Papauté, clercs et laïcs. Le diocèse du Cambrai à l’époque du grand Schisme (1378–1417), études réunies par Cécile Caby et Rosa Maria Dessi*, Bruxelles 2001, S. 529–532, 552–557.

70 Gregor XI. Nr. 50 u. 50K; vgl. *Regulae*, hg. von Meyer (wie Anm. 9). Seit Eugen IV. gehört die entsprechende Regel zum festen Korpus, vgl. Eugen IV. OT 64 = Nikolaus V. Nr. 20 = Calixt III. Nr. 20 = Pius II. Nr. 21 = Paul II. Nr. 20 = Sixtus IV. Nr. 20 = Innozenz VIII. Nr. 20 = Alexander Nr. 20, vgl. *Regulae*, hg. von Meyer (wie Anm. 9).

71 Die gleichen Befugnisse kamen gemäß der Konstitution *Dudum* (Clem. 7.2.) den Bettelorden zu; Ohst, Pflichtbeichte (wie Anm. 14), S. 260.

vor Sonnenaufgang bzw. an interdizierten Orten Messe lesen zu lassen. Daher erstaunt es auch nicht, dass all diese Gnaden in den päpstlichen Taxordnungen direkt aufeinander folgen.⁷²

Jeder Papst konnte ohne Skrupel Beichtbriefe gewähren, denn sie schufen Geistlichen Lebensunterhalt, waren also in jeder Hinsicht gottgefällig. Zudem konnten die Päpste sicher sein, dass die so eingesetzten Beichtväter von nicht geringem Bildungsniveau waren, weil sich kein König, kein Bischof, kein Adliger mit einem ungebildeten Beichtvater umgeben hätte, denn dieser war schließlich seine Vertrauensperson.⁷³ Daher statteten die Päpste die erwählten *confessores* gerne auch mit weiterreichenden Kompetenzen aus, als sie den Ortspfarrern zukamen.⁷⁴

Mit Ablass hatten diese frühen *litterae confessionales* rein gar nichts zu tun. Diese sachlich naheliegende Verknüpfung – nach erfolgter Beichte und erwiesener Reue kann *indulgentia* folgen – geschah eigentlich erst unter Cölestin V. Der Engelspapst verlieh 1294 einen Beichtbrief, in dem der Beichtvater dem Begünstigten – es war König Philipp der Schöne von Frankreich – nach erfolgter Beichte und gezeigter Reue einen Ablass *a pena et a culpa* gewähren durfte.⁷⁵ Möglicherweise meinte sein juristisch besser geschulter und administrativ erfahrener Nachfolger Bonifaz VIII. unter anderem auch diese Gunst, als er in der Konstitution *Olim Celestinus papa quintus* von „*varia minus digne, inordinata et insolita*“ sprach, die sein Vorgänger bewilligt habe und die aufzuheben er sich nun leider gezwungen sehe.⁷⁶ Doch Präzedenzfälle lassen sich nicht mehr aus der Welt schaffen, vor allem auch, weil sich die Zeitumstände ändern. Seit 1319 enthalten die Papstregister recht viele mit Ablass verbundene Beichtbriefe, wenn auch mit der Formulierung *a pena et a culpa* nur bis 1321.⁷⁷

⁷² Johannes XXII. Nr. 52(63)–(66) bzw. (141)–(144), Johannes XXII. Nr. 77 (200)–(210); Taxliste Eugen IV. (376)–(405) = demnächst Kanzleiregeln Eugen IV.; vgl. *Regulae*, hg. von Meyer (wie Anm. 9): man beachte beim Vergleich die in der Zwischenzeit eingetretene Gewichtsverschiebung.

⁷³ Zu den Qualitäten des Beichtvaters vgl. Ohst, *Pflichtbeichte* (wie Anm. 14), S. 261f.

⁷⁴ Göller, *Pönitentiarie* (wie Anm. 28), Bd. 1,1, S. 220.

⁷⁵ Nikolaus Paulus, *Vollkommene Ablässe auf Grund des sogenannten Beichtbriefes*, *Theologie und Glaube*, in: *Zeitschrift für den katholischen Klerus* 5 (1913) S. 724–738, hier S. 725: Französische Könige hatten im Rahmen von Beichtbriefen bereits von Clemens IV. und Gregor X. einen vollständigen Ablass erhalten.

⁷⁶ *Les Registres de Boniface VIII (1294–1303)*. *Recueil des bulles de ce pape publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux des Archives du Vatican*, hg. von Georges Digard u. a., 4 Bde., Paris 1884–1939, hier Bd. 1, Sp. 257–261 Nr. 770. Diese Konstitution wurde unter Benedikt XII. nochmals ausgefertigt: ASV, Reg. Vat. 136 Rubr., fol. 7v, u. Reg. Vat. 136, fol. 48rb–50vb.

⁷⁷ Paulus, *Geschichte des Ablasses* (wie Anm. 12), Bd. 2, S. 125–127, 132f.; Paulus, *Vollkommene Ablässe* (wie Anm. 75), S. 724, irrt, wenn er meint, dass die Entwicklung dieser Privilegien um die Mitte des 14. Jahrhunderts abgeschlossen gewesen sei.

Beichtbriefe wurden von der Kanzlei und seit Martin IV. (1281–1285) auch von der Pönitentiarie ausgestellt.⁷⁸ Doch waren die diesbezüglichen Kompetenzen des Großpönentiaris noch sehr lange eng begrenzt.⁷⁹

78 Schmutge/Hersperger/Wiggenhauser, Supplikenregister (wie Anm. 64), S. 207–213; Patrick Zutshi, *Inextricabilis curie labyrinthus*. The Presentation of Petitions to the Pope in the Chancery and the Penitentiary during the Fourteenth and First Half of the Fifteenth Century, in: Andreas Meyer/Constanze Rendtel/Maria Wittmer-Butsch (Hg.), *Päpste, Pilger, Pönitentiarie*. Festschrift für Ludwig Schmutge zum 65. Geburtstag, Tübingen 2004, S. 393–410, hier S. 404–410.; die Ausführungen von Göller, Pönitentiarie (wie Anm. 28), Bd. 1,1, S. 116f. u. 213–242, beziehen sich meistens auf Kanzlei-Beichtbriefe.

79 Göller, Pönitentiarie (wie Anm. 28), Bd. 1,2, S. 3: „Concessum est domino cardinali etiam, quod possit concedere devote petentibus, ut possint eligere ydoneum confessorem, dum tamen presbiterum, qui super peccatis, que sibi confitebuntur, nisi talia fuerint, propter que merito esset sedes apostolica consulenda, debita absolute provideat et penitentia salutari, hac vice vel quotiens opus fuerit. Sed tunc debent confessorem eligere de licentia sui prelati, nisi forte petens esset prelatus, cui conceditur secundum tenorem decretalis ‚Ne pro dilatione‘.“ (X 5.38.16); „Quibusdam etiam prelati non exemptis, personis nobilibus, scholaribus peregrinantibus et aliis itinerantibus potest hanc formam concedere ad annum vel biennium vel quinennium sine prelati sui licentia vel quamdiu fuerit in sua peregrinatione. Martinus IV.“ Ein Beichtbrief des Kardinalpönentiaris Matheus von 1292 mit dem Vorbehalt „nisi forte talia fuerint, propter que merito sit sedes apostolica consulenda et super interdicto, cui supposita est insula Sicilie seu habitantes in ea, et participatione cum excommunicatis preterquam in crimine“ findet sich bei Heinrich Finke, *Nachträge und Ergänzungen zu den Acta Aragonensia (I–III)*, Münster 1933 (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. Reihe 1, Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens 4), S. 355–536, hier S. 438f. Clemens VI. gestand 1342 dem Großpönentiar Gaucelmus zu: „Item quod religiosi devote petentes litteram confessionalem illam, ut consuetum est, possunt habere sine illa clausula sui superioris“ etc.: Göller, Pönitentiarie (wie Anm. 28), Bd. 1,2, S. 8. Die Taxliste der Pönitentiarie von 1338 kennt keine Beichtbriefe mit Ablass, vgl. Heinrich Denifle, *Die älteste Taxrolle der apostolischen Pönitentiarie*, in: *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 4 (1888), S. 201–245, hier S. 232 u. 237. In den Fakultäten der Großpönentiarie erscheinen Beichtbriefe erst 1438 unter Eugen IV. wieder; Göller, Pönitentiarie (wie Anm. 28), Bd. 1,2, S. 45: „Item concedere omnibus tam religiosis quam secularibus utriusque sexus devote petentibus, quod possint eligere ydoneum confessorem, dum tamen presbiterum, qui super peccatis, que sibi confitebuntur, nisi talia fuerint, propter que merito sedes apostolica consulenda fuerit, de debita absolute provideat et penitentia salutari, quotiens fuerit opportunum. Sed tunc religiosi confessorem debeant eligere de licentia sui prelati.“; von Ablass ist hier nirgends die Rede. Dennoch enthält das Formelbuch des Walter von Straßburg eine dem Großpönentiar Jordanus Orsini (1415–1438) zugeschriebene *forma ‚Provenit‘*, vgl. Matthäus Meyer, *Die Pönitentiarie-Formularsammlung des Walter Murner von Strassburg*. Beitrag zur Geschichte und Diplomatik der päpstlichen Pönitentiarie im 14. Jahrhundert, Freiburg i. Ü. 1979 (Spicilegium Friburgense 25), S. 535 Nr. 1103. Erst Sixtus IV. verlieh am 13. September 1471 seinem Großpönentiar generell das Recht, Beichtbriefe auszustellen, vgl. Göller, Pönitentiarie (wie Anm. 28), Bd. 2,2, S. 8: „de commissisque absolute in forma ‚Provenit‘ solita videlicet semel in vita et semel in mortis articulo cum plenaria remissione omnium peccatorum concedere.“ Zu den Gebühren für Beichtbriefe der Pönitentiarie vgl. ebd., S. 143–145, und Wolfgang P. Müller, *Die Gebühren der päpstlichen Pönitentiarie (1338–1569)*, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 78 (1998), S. 189–261.

Es ist hier nicht der Ort, genauer auf die Entwicklung des Beichtbrief-Formulars vor dem Pontifikat Urbans V. einzugehen, denn erst unter ihm setzen im Kanzleibuch diesbezügliche Regelungen ein.⁸⁰ Beichtbriefe mit dem Anfangswort *Provenit*, das unter Benedikt XII. alle anderen Anfänge verdrängte, sind gemäß Emil Göller seit den letzten Amtsjahren von Johannes XXII. nachzuweisen.⁸¹ Sie erlaubten dem Begünstigten, einen Beichtvater seines Vertrauens zu wählen, der ihm im Angesicht des Todes nach reumütiger Beichte einmal den vollständigen Ablass (*plena remissio*) gewähren durfte, im Überlebensfall aber ihm bzw. nach dem Tod seinen Erben Genugtuung (*satisfactio*) auferlegen musste.⁸² Damit der Beichtbrief mit der garantierten späteren Absolution nicht zu mehr sündigem Verhalten einlud, sollte die *littera* keine Kraft entfalten, wenn der Begünstigte im Überlebensfall im Bewusstsein des ihm erteilten Privilegs sündigte.⁸³ Diese Klausel, die uns heute mit ihrer juristischen Formulierung befremdet, war zweifellos als ernsthafter Appell an das Gewissen des Begünstigten gerichtet und sollte dessen Selbstverantwortung stärken. In den Beichtbriefen erscheint sie erstmals um 1330.⁸⁴

Festzuhalten ist zunächst also, dass sich der Charakter der *littera confessionalis* seit ihrem Aufkommen um die Mitte des 13. Jahrhunderts stark gewandelt hat. Das Gewicht hatte sich inzwischen von der Wahl einer Vertrauensperson zur *remissio peccatorum* verschoben.⁸⁵ Die Beichtbriefe der neuen Form – ich spreche daher in

80 Göller, Pönitentiarie (wie Anm. 28), Bd. 1,1, S. 213–242, behandelt weitgehend nur das Kanzlei- und nicht das Pönitentiarieformular, was bei der Lektüre leicht vergessen geht. Die Großpönitentiare hatten damals nämlich viel eingeschränktere Kompetenzen, was sich auch in ihren Briefen niederschlägt, vgl. Meyer, Pönitentiarie-Formularsammlung (wie Anm. 79), S. 529–536. Zur Formularentwicklung vgl. auch Göller, Ausbruch (wie Anm. 28), S. 74–109; kaum Neues bietet Hermann Hold, „Provenit ex devotione tua, ut ... gratiam admittamus“. Päpstliche Beichtbriefe für Passauer Diözesane (von Klemens VI. bis Gregor XI.), in: Römische Historische Mitteilungen 54 (2012), S. 53–93.

81 Göller, Pönitentiarie (wie Anm. 28), Bd. 1,1, S. 221. Mit *Provenit* beginnt der Formularteil des unter Benedikt XII. neu angelegten „Liber Cancellariae (II)“, vgl. BAV, Ottob. Lat. 778, fol. 5r. Das wohl aus dem Pontifikat Johannes' XXII. stammende Formularbuch ASV, Arm. XXXI, vol. 72 zeigt auf fol. 303r–306r die ganze Breite möglicher *formae* für Beichtbriefe, vgl. dazu Emil Göller, Besprechung von Alois Schulte, Die Fugger in Rom, in: Göttingische Gelehrte Anzeigen 167,2 (1905), S. 630–662, hier S. 645 (mit falscher Blattangabe 253).

82 Zur Satisfaktion vgl. Ohst, Pflichtbeichte (wie Anm. 14), S. 266–268. Ihre Bedeutung schwand im Spätmittelalter.

83 Andreas Meyer, Der spätmittelalterliche *Liber Cancellariae apostolicae* als Formelbuch anhand der Beichtbriefe von Gregor XI. bis Alexander VI., in: Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde 62 (2016) (im Druck), Nr. 1.

84 Göller, Pönitentiarie (wie Anm. 28), Bd. 1,1, S. 228.

85 Zur Bedeutung von *indulgentia* in der spätmittelalterlichen Bußpraxis vgl. Ohst, Pflichtbeichte (wie Anm. 14), S. 269–281. Die wichtigste Wirkungsweise von Ablass bestehe darin, dass die Vollmacht der Kirche die Umwandlung der für die Sünde geschuldeten Fegefeuerstrafen in irdische Bußstrafen ermögliche, und dass diese Umwandlung restlos und irreversibel geschehe. „Die einmal in kirchliche Regie genommenen Purgatoriumsstrafen sind ganz und gar in die Disposition der irdisch-hierarchi-

der Folge auch von Beichtbriefen *series II*, um sie von der *series I*, den Beichtbriefen ohne Ablass, abzugrenzen – garantierten, dass unabhängig von den bisher sporadisch ausgerufenen Kreuzzugsablässen oder dem erstmals im Jahre 1300 gewährten Jubelablass jedermann einmal in seinem Leben in den Genuss eines vollkommenen Ablasses kommen konnte, sofern er vom Papst die entsprechende *commissio* erbat. Heute würde man wohl von steigender „Ablassgerechtigkeit“ sprechen und damit eine positive Entwicklung meinen.

Es kann hier nicht darum gehen, alle Varietäten dieser Briefe aufzulisten, die sich in den Papstregistern oder auf Originalurkunden finden, denn keinem Petenten war es genommen, vom Heiligen Vater über das Formular hinausgehende, ihm genehmere Klauseln zu erbeten.⁸⁶ Ob der Papst ihm diese Extras genehmigte, steht jedoch auf einem anderen Blatt. Im Folgenden geht es um die Entwicklung des Grundformulars ohne jegliche Sonderausstattung, wie sie sich in den verschiedenen Teilen des „Liber Cancellariae“ niedergeschlagen hat.

Aus einer Marginalie im ältesten erhalten gebliebenen Kanzleibuch geht hervor, dass Urban V. in Beichtbriefe für männliche Adlige und Laien vor die Schlussformel *Nulli ergo* die Klausel „nostre etiam intentionis existit, quod, nisi vestes, quas tu fili ... deinceps fieri facias et indultas desuper deferres, longe saltem usque ad genua existant, indultum huiusmodi quoad te dumtaxat nullius sit roboris vel momenti“ hatte einfügen lassen.⁸⁷ Damit schrieb der Benediktiner auf dem Stuhle Petri, der aus

schen Kirche gestellt. Wenn die irdischen Sündenstrafen erlassen sind, dann sind ... damit auch die Fegefeuerstrafen erlassen, aus denen sie als Resultat der Umwandlung hervorgegangen sind.“: Ebd., S. 270.

86 Der Beichtbrief für Blanche, Königin von Frankreich, enthielt beispielsweise die Klausel, „ita ut, si sibi de morte verisimiliter dubitanti remissionem predictam semel concedi contigerit, si tunc morte non fuerit subsecuta, propterea indultum prefatum non expiret, sed tunc dumtaxat et non alias remissio predicta plenum effectum sortiatur, cum post concessionem predictam in proximis ipsam migrari contigerit ab hac luce“, jener für Johanna, Prinzessin von Wales und Gemahlin des Schwarzen Prinzen, „ita ut, si forsitan propter infirmitates vel casus alios accidentes, propter quos esset verisimiliter presumendum, quod esset in mortis articulo constituta, predicta remissio semel vel pluries, totiens, quotiens expedire videbitur, forsitan concedatur et postea non decesserit, remissio ipsa tunc vim aut effectum non habeat et quod propterea littere non expirent, sed tunc dumtaxat effectum sortiatur, quando ex infirmitate vel casu predictis mors effectualiter subsequatur“; vgl. Grégoire XI, Lettres communes (wie Anm. 67), Bd. 1, S. 124 Nr. 2139, S. 170f. Nr. 2932. Später erhielten auch weniger Prominente diese Klauseln. Die undatierte und nicht signierte *sola signatura*-Supplik des Johannes Werner von Flachslanden *canonicus Basiliensis* für einen Beichtbrief, die wohl noch aus dem Pontifikat Calixts III. stammt, enthält folgende Klauseln: „Et de reservatis, ut premittitur, semel in vita et semel in mortis articulo / Et plenariam remissionem omnium peccatorum semel in vita et semel in mortis articulo / Et de non reservatis perpetuo tocians, quotiens opus fuerit / Et quod presentis supplicationis sola et simplex signatura sufficiat absque aliarum litterarum apostolicarum desuper expeditione“, vgl. Umschlaginnenseite von Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Sammlung Hamilton 516. Vgl. etwa die Zusammenstellung bei Ehlers, Ablasspraxis (wie Anm. 32), S. 381.

87 BAV, Ottob. Lat. 778, fol. 5r; vgl. dazu auch Michael Tangl, Neue Forschungen über den Liber Can-

eigener Erfahrung nichts Anderes als lange Röcke kannte, in Beichtbriefen erstmals überhaupt ein Ablasswerk vor. Diese Klausel erscheint in seinen Registern zum ersten Mal in zwei Beichtbriefen vom 5. März 1364. In seinem dritten Amtsjahr kommt sie schon häufiger und seit dem 8. November 1365, also seit dem Beginn seines vierten Pontifikatsjahres, regelmäßig vor.⁸⁸

Dem Formular *Provenit* begegnen wir sodann zusammen mit drei Änderungen Gregors XI. im Kanzleibuch Vat. Lat. 3984, wo es mit der Überschrift „Formularium alias quaternus Cancellarie“ beziehungsweise ohne die Klausel *Totiens quotiens*, die Urban VI. offenbar hatte wegstreichen lassen,⁸⁹ in den anderen Abschriften des „Liber Cancellariae (II)“ unter der Rubrik „Incipiunt diverse forme litterarum domini pape“ steht und den Formularteil des „Liber Cancellariae (II)“ eröffnet.⁹⁰ Diese *forma* enthält Urbans Kleiderauflage aber nicht mehr. Gregor XI. hatte offenbar die entsprechende Regel Urbans V. wegstreichen lassen, als er zu Beginn seines Pontifikates die Kanzleiregeln seiner Vorgänger durchsah, und ist zu der seit Johannes XXII. üblichen Form ohne Ablasswerk zurückgekehrt.⁹¹

cellariae Apostolicae, in: Neues Archiv 28 (1922), S. 551–578, hier S. 556f. Diese Klausel erscheint wieder im Beichtbrief-Formular *Provenit* des Großpönitentiaris Jordanus Orsini (1415–1438), vgl. Meyer, Pönitentiarie-Formularsammlung (wie Anm. 79), S. 535 Nr. 1103.

88 Urban V, *Lettres communes analysées d'après les registres dits d'Avignon et du Vatican*, 12 Bde., Paris 1954–1989, hier Bd. 3, S. 10 Nr. 8572f., Bd. 4, S. 7 Nr. 12920 u. ö., Bd. 5, S. 5 Nr. 15819 u. ö. Möglicherweise erklärt dies, warum die Zahl der Petenten gegenüber dem ersten Pontifikatsjahr so stark einbrach, vgl. Patrick N. R. Zutshi, *The registers of common letters of Pope Urban V (1362–1370) and Pope Gregory XI (1370–1378)*, in: *Journal of Ecclesiastical History* 51 (2000), S. 497–508, hier S. 503. Alternativ gab es auch die Auflage, das bei Turnieren oder auf andere Weise unrechtmäßig gewonnene Geld zu spenden, Urban V, *Lettres communes* (wie oben), Bd. 5, Nr. 15826, 15883f.

89 Vgl. dazu Göllner, Pönitentiarie (wie Anm. 28), Bd. 1,1, S. 231f., der die Klausel fälschlich Martin V. zuschreibt, mit Beispielen aus dem Pontifikat Clemens' VI. Der Codex BAV, Vat. Lat. 3984 wurde auf dem Pisaner Konzil geschrieben und war im Besitz Johannes' XXIII. Die Klausel *totiens quotiens* erscheint unter Bonifaz IX. wieder, vgl. ASV, Reg. Lat. 110, fol. 135r–146v, wo unter der Rubrik „De plenaria remissione anno XIII“ 201 Briefe mit dem Incipit *Provenit* verkürzt registriert worden sind, wobei man die besagte Klausel, wenn erbeten und gewährt, eigens registrierte.

90 Meyer, *Liber Cancellariae* (wie Anm. 83), Nr. 1.

91 Urbans V. Auflage erscheint im ersten Pontifikatsjahr seines Nachfolgers nur zweimal, vgl. Grégoire XI, *Lettres communes* (wie Anm. 67), Bd. 1, Nr. 50f.: Der Pisaner Ritter Petrus Gambacurta wird verpflichtet, „vestes, quos deinceps desuper portare continget, longos saltem usque ad genua portare teneatur, alioquin dicta gratia quoad ipsum nullum sit roboris“; die gleiche Auflage erhielt der Pisaner Bürger Lapo von Fucecchio. Beichtbriefe Clemens' VI. von 1344 und 1346 kennen keine Auflage, vgl. Paul Maria Baumgarten, *Aus Kanzlei und Kammer. Erörterungen zur kurialen Hof- und Verwaltungsgeschichte im XIII., XIV. und XV. Jahrhundert*. Bullatores, Taxatores, Domorum Curses, Freiburg i. Br. 1907, S. 330 Nr. 5; *Codex documentorum sacratissimarum indulgentiarum neerlandicarum*. Verzameling van stukken betreffende de pauselijke aflaten in de Nederlanden (1300–1600), hg. von Paul Fredericq, S-Gravenhage 1922, S. 11 Nr. 11; ebensowenig jene Innozenz' VI., vgl. etwa Prinz, *Ablasswesen* (wie Anm. 19), S. 145, Anlage B, oder Eugen Schneider/Kurt Kaser, *Württemberg*

Nachdem die päpstliche Kanzlei in Gregors erstem Pontifikatsjahr 3870 Beichtbriefe ausgestellt hatte⁹² – das sind 1500 mehr als unter seinem Vorgänger während dessen ganzer Amtszeit⁹³ –, ließ der Papst ab dem 29. Juni 1373 in das Formular *Provenit* eine Klausel einfügen, die den Begünstigten verpflichtete, nach Erhalt des Briefes ein Jahr lang am Freitag zu fasten. Erst danach sollte die päpstliche Gnade ihre Wirkung entfalten.⁹⁴ In seiner 52. Regel wiederum, die er nach dem 11. Juli 1373 erließ, hielt Gregor XI. fest, dass nur er und niemand sonst – auch Kardinäle unter ihrem Siegel nicht – Beichtbriefe *in articulo mortis* erlassen dürfe. Damit betonte er ausdrücklich das päpstliche Reservat der *remissio plenaria*.⁹⁵ Doch warum war diese Erklärung überhaupt nötig? Der vollständige Ablass erscheint hier also als ungeschmälertes päpstliches Reservatrecht. Möglicherweise hatte der am 21. Oktober 1373 als Großpönitentiar neu eingesetzte Kardinal Johannes de Croso von seinem päpstlichen Cousin dieses Recht erbeten,⁹⁶ denn bereits Franciscus de Aptis, zunächst

bergisches aus römischen Archiven, in: Dietrich Schäfer (Hg.), *Württembergische Geschichtsquellen*, Bd. 2, Stuttgart 1895, S. 355–615, bes. S. 443f. Nr. 176–179 u. ö.

92 Grégoire XI, *Lettres communes* (wie Anm. 67), Bd. 1, S. 1–224 Nr. 1–3870: von diesen waren dreizehn (Nr. 1–7, 9–10, 12, 16, 18, 351) bereits von Urban V. genehmigt, aber noch nicht expediert worden. Die Datenbank „Ut per litteras apostolicas“ (URL: <http://www.brepols.net/Pages/BrowseBySeries.aspx?TreeSeries=LITPA>; 26. 1. 2017) weist unter der Rubrik „De absolutio plenaria in articulo mortis“ für das 1. Pontifikatsjahr 3874, für das zweite 2388, für das dritte 1555, das vierte 1058 und das fünfte 991 Einträge auf. Aus den späteren Amtsjahren sind offenbar keine Beichtbriefe mehr erhalten geblieben.

93 Zutshi, *Registers* (wie Anm. 88), S. 503; er verneint jedoch, dass die 490 englischen Bittsteller aus den ersten zwei Pontifikatsjahren Urbans V., wie in der Literatur vorgeschlagen, ihre Bitte wegen des Pestzuges von 1361 eingereicht hätten. Dem gegenüber ist zu bedenken, dass die „*Rubricae quaterni primi de absoluteione plenaria in mortis articulo anni undecimi*“ aus den letzten Monaten des Pontifikats Clemens’ VI. 462 und die „*Rubricae litterarum de absoluteione anni XI*“ („... indulgetur, quod confessor, quem duxerit eligendum, in mortis articulo plenam remissionem concedere valeat, ut in forma“) weitere 408 Einträge enthalten, was durchaus als Echo auf den großen Pestzug verstanden werden kann, vgl. ASV, Reg. Aven. 120, fol. 27r–29v u. 56r–61r. Leider lässt sich diese Frage nicht so leicht beantworten, da die Datenbank „Ut per litteras apostolicas“ (wie Anm. 92) das im ASV verfügbare Material keineswegs vollständig enthält, sondern nur das gedruckt vorliegende. Den meisten Benutzern der Datenbank dürfte dies entgehen, was einmal mehr zeigt, dass Bücher weiterhin notwendig sind.

94 Gregor XI. Nr. 49, vgl. *Regulae*, hg. von Meyer (wie Anm. 9). Diese Auflage findet sich auch in einem kanzelierten Brief Urbans V. von 1366 für einen Priester, vgl. Urbain V, *Lettres communes* (wie Anm. 88), Bd. 5, S. 8 Nr. 15882. Sie erscheint in Gregors XI. zweiten Amtsjahr einmal und in seinem dritten – ab dem 15. Januar 1373 – insgesamt 618 mal.

95 Gregor XI. Nr. 52, vgl. *Regulae*, hg. von Meyer (wie Anm. 9). Eine ähnliche Regelung hatte bereits Urban V. im Mai 1368 in Montefiascone erlassen, vgl. Armand Jammé (Hg.), *Le Souverain, l’office et le codex. Gouvernement de la cour et techniques documentaires à travers les Libri officiariorum des papes d’Avignon (XIV^e–XV^e siècle)*, avec des contributions d’Étienne Anheim / Germain Butard / Philippe Genequand, Roma 2014 (Sources et documents publiés par l’École française de Rome 3), S. 253 = Urban V. Nr. 66, vgl. *Regulae*, hg. von Meyer (wie Anm. 9).

96 Zu Johannes de Croso vgl. Göller, *Pönitentiarie* (wie Anm. 28), Bd. 1,1, S. 93; zu seinen Fakultäten

regens der Pönitentiarie und von 1359 bis 1361 Großpönitentiar, hatte offenbar solche Briefe „auctoritate domini pape ... et de eius speciali mandato vive voce oraculo facto“ ausstellen dürfen, wie ein Eintrag im „Formularium Barberinianum“ bezeugt, das damals angelegt wurde.⁹⁷ Im Oktober 1374 bestimmte Gregor, dass diejenigen, für die Beichtbriefe erbeten werden, in der Supplik namentlich genannt werden müssen.⁹⁸ Ein Exemplar des „Liber Cancellariae (II)“ schreibt Gregor eine undatierte, wohl aus seinem fünften Amtsjahr stammende Änderung zu, die Inhaber von Beichtbriefen fortan dazu verpflichtete, zu den traditionellen Fastenzeiten sowie an sechs weiteren, frei wählbaren Tagen zu fasten, wobei das Fasten an den sechs weiteren Tagen durch das Spenden eines Hundertstels der eigenen Einkünfte abgelöst werden könne.⁹⁹ Vermutlich war das der Beitrag, den die Gläubigen zu leisten hatten, um den lieben Gott für Gregors Kampf gegen Florenz, der damals entbrannte, günstig zu stimmen. Am 18. Juli 1377, ein halbes Jahr nach seinem Einzug in Rom, verschärfte Gregor die Fastenregel weiter. Fortan sollte während dreier Jahre gefastet werden: die ersten zwei Jahre jeweils freitags, im dritten jedoch samstags. Weiter bestimmte der Papst, dass die *littera* – wie andere Papstbriefe auch – innerhalb von sechs Monaten nach

ohne dieses Recht ebd., Bd. 2,2, S. 23f. Anm. 2. Im Oktober 1371 hatte Gregor XI. Johannes de Cardailiac, dem Patriarchen von Alexandria, den er damals als Legat nach Böhmen und Ungarn schickte, zugestanden, unterwegs seinen Familiaren im Todesfall den vollständigen Ablass zu gewähren, und tags darauf wurde dieses Privileg um die Gunst erweitert, weiteren zwanzig Personen, „de quibus secundum statum et conditiones earum ei videbitur“, diese Gnade zu erweisen, vgl. Grégoire XI, Lettres communes (wie Anm. 67), Bd. 1, S. 149 Nr. 2549, S. 150 Nr. 2555, doch ist dieser Passus wohl so zu verstehen, dass die vom Legaten Begünstigten tatsächlich auf dem Totenbett liegen sollten. In dieser *potestas* ist also keine Schmälerung seines Ablass-Reservates zu sehen. Sie machte Johannes de Cardailiac bloß zum Wahl-Pflichtbeichtvater seiner Familiaren und dieser zwanzig Begünstigten.

97 Das Zitat aus Göller, Pönitentiarie (wie Anm. 28), Bd. 1,1 S. 230; zur Handschrift ebd., S. 36–38; zu Franziskus vgl. Meyer, Pönitentiarie-Formularsammlung (wie Anm. 79), S. 44; Göller, Ausbruch (wie Anm. 28), S. 79, irrt, wenn er davon spricht, dass der Großpönitentiar diese Fakultät bereits im 14. Jahrhundert gehabt habe.

98 Gregor XI. Nr. 61. Damit wurde der Brauch, die Begünstigten erst in der Kanzlei zu nennen, aufgehoben. Ein Beispiel dafür aus der Zeit Innozenz' VI. bei Karl Borchardt, Die Johanniter in den Supplikenregistern von Papst Innozenz VI. 1352–1362, in: Anthony Luttrell / Francesco Tommasi (Hg.), Religiones militares. Contributi alla storia degli Ordini religioso-militari nel medioevo, Città di Castello 2008 (Biblioteca di Militia sacra 2), S. 9–25, hier S. 15 [11e]. Am 27. April 1366 erlaubte Urban V. zwei Brüdern aus der Diözese Bourges, die gegen die Türken zu kämpfen beabsichtigten, je zehn Gefährten zu bestimmen, denen der Beichtvater unterwegs ebenfalls den vollständigen Ablass gewähren könne, falls sie stürben: Urban V, Lettres communes (wie Anm. 88), Bd. 5, S. 8 Nr. 15882. Bereits Clemens VI. hatte 1350 die Fakultät, einer bestimmten Anzahl von Personen den vollständigen Sterbeablass zukommen zu lassen, gewährt, vgl. Jansen, Bemerkungen (wie Anm. 19), S. 951–977, hier S. 954.

99 Meyer, Liber Cancellariae (wie Anm. 83), Nr. 2. Briefe aus seinem fünften Amtsjahr enthalten diese Klausel, vgl. etwa die Datenbank „Ut per litteras apostolicas“ (wie Anm. 92), Grégoire XI, Lettres communes (wie Anm. 67), Nr. 35972 (1375.09.09), 39345, 39345, 39348 (alle von 1375.12.31).

Gewährung der Supplik expediert werden müsse.¹⁰⁰ Vielleicht hatte der eine oder andere Petent die Formulierung „a tempore, quo presens nostra concessio ad tuam notitiam pervenerit“ so verstanden, dass er mit dem Fasten erst beginnen müsse, wenn ihm der Beichtbrief tatsächlich vorliege, sein Recht, einen eigenen Beichtvater zu haben, aber trotzdem schon wahrgenommen.

Urban VI. bestimmte bereits am 1. Mai 1378, also knapp vierzehn Tage nach seiner Krönung an Ostern, dass Beichtbriefe – wie bereits die Kirchenablässe – fortan nur noch zehn Jahre lang gültig sein sollten. Diese Bestimmung sollte auch in alle bislang von ihm gewährten, aber noch nicht ausgefertigten Briefe eingefügt werden,¹⁰¹ was naheliegend war, denn Urban VI. verfügte zu jenem Zeitpunkt noch über gar keinen eigenen Bullenstempel.¹⁰² Gleichzeitig hob er Gregors Kanzleiregeln zur Fastenaufgabe auf.¹⁰³ Das wiederum hätte man bei einem als so streng geltenden Papst eigentlich nicht erwartet. Jedenfalls enthalten die wenigen überlieferten Beichtbriefe Urbans VI., die mir zu Gesicht gekommen sind, kein vorgeschriebenes Ablasswerk.¹⁰⁴ Hoffte er etwa, dass die erkorenen Beichtväter strenger seien, oder wollte er nur die Bindung zwischen Beichtkind und Beichtvater stärken?

Bonifaz IX. bekräftigte nochmals Gregors Regel, dass in Suppliken für Beichtbriefe die Begünstigten immer zu nennen seien.¹⁰⁵ Sein 1402 erfolgter Widerruf aller Rechtstitel, in denen ein *ius ad rem* verliehen worden war, das seinen Effekt noch nicht erlangt hatte, betraf aber die *litterae confessionales* ausdrücklich nicht, sondern nur diejenigen Briefe, in denen Kirchenobere das Recht erhalten hatten, an den Ablasstagen ihrer Kirchen Beichtväter einzustellen, die auch in bischöflichen oder päpstlichen Reservatfällen absolvieren durften, sowie die Privilegien der Bettelorden, die im Widerspruch zur Konstitution *Super cathedram* standen.¹⁰⁶ Das Schisma brachte es aber mit sich, dass sehr viel mehr Menschen der Exkommunikation verfielen als zuvor. Da eine Exkommunikation aber nur von der kirchlichen Hierarchiestufe gelöst werden konnte, die sie ausgesprochen hatte, sah das von Bonifaz eigens dazu geschaffene und in einem Exemplar des „Liber Cancellariae (II)“ überlieferte Formu-

100 Gregor XI. Nr. 51, vgl. *Regulae*, hg. von Meyer (wie Anm. 9); Göller, *Pönitentiarie* (wie Anm. 28), Bd. 1,1, S. 228f., referiert die Kanzleiregeln wenig präzise.

101 Urban VI. Nr. 9, vgl. *Regulae*, hg. von Meyer (wie Anm. 9). Die *Pönitentiarie* stellte bis 1484 sehr oft zeitlich begrenzte Beichtbriefe *series I* aus, vgl. Schmutge/Hersperger/Wiggenhauser, *Supplikenregister* (wie Anm. 64), S. 208, und unten Anm. 121, 124, 132, 138, 145 und 148.

102 Urban VI. Nr. 51, vgl. *Regulae*, hg. von Meyer (wie Anm. 9).

103 Gregor XI. Nr. 51K, ebd.

104 Johann Nepomuk Weis (Hg.), *Urkunden des Cicercienser-Stiftes Heiligenkreuz im Wiener Walde*, 2. Teil, Wien 1859 (*Fontes rerum austriacarum* 2,16), S. 357f. Nr. 308 (URL: http://monasterium.net/mom/AT-StiAZ/Urkunden/1382-1389_III_19/charter; 26. 1. 2017)

105 Bonifaz IX. OT 42, vgl. *Regulae*, hg. von Meyer (wie Anm. 9).

106 Bonifaz IX. OT 73; vgl. *Extravag. Comm.* 3.6.2; *Clem.* 3.7.2; bei Frankl, *Papstschiisma* (wie Anm. 26), S. 234f., findet sich ein solcher Ablass, der nach 1402 nicht mehr gültig war.

lar *Benigno* vor, dass der gewählte Beichtvater von allen Exkommunikationen lösen könne, auch wenn die Absolution dem Heiligen Stuhl vorbehalten sei. Außerdem könne er den Begünstigten nach erfolgter Beichte auch von den Sünden absolvieren, „propter que merito sedes apostolica fuerit consulenda“, also auch in den päpstlichen Reservatfällen, wann immer dies nötig sein sollte. Es handelt sich bei dieser *forma* also um einen Beichtbrief *series I*, der aber die besonderen Zeitumstände berücksichtigte.¹⁰⁷

Von Innozenz VII. sind keine einschlägigen Regelungen bekannt. Das Formular Gregors XII. jedoch enthält wieder die zeitlich unbeschränkte Fastenaufgabe, wie sie einst Gregor XI. im „Liber Cancellariae (II)“ hatte festhalten lassen.¹⁰⁸

In Avignon stand man damals vor anderen Problemen. Als im Oktober 1382 die Pest drohte, gestattete Clemens VII. seinem Vizekanzler, ein Jahr lang allen Körperschaften, in deren Gebiet die Pest wütete, geeignete Briefe zukommen zu lassen, die es erlaubten, für eine gewisse Zeit Beichtväter einzusetzen, die den an Pest Erkrankten den vollständigen Ablass gewähren durften. Am 4. Oktober 1383 verlängerte Clemens VII. diese Fakultät, „quamdiu durabit epidimia“.¹⁰⁹ Am Fastensonntag *Judica* 1389 betonte Clemens, dass fortan Beichtbriefe *in mortis articulo*, auch wenn sie unter dem Siegel eines Kardinals oder irgendeines anderen ausgestellt werden, nicht ohne die Klausel expediert werden sollten, dass der Begünstigte freitags während eines Jahres nach Erhalt der Gunst fasten müsse.¹¹⁰ Damit hören wir das erste Mal

107 Meyer, *Liber Cancellariae* (wie Anm. 83), Nr. 10. Zur Formel betreffend Reservatfälle vgl. Paulus, *Geschichte des Ablasses* (wie Anm. 12), Bd. 2, S. 131 Anm. 5. Das Incipit scheint jedoch älter zu sein, vgl. Tangl, *Kanzleiordnungen* (wie Anm. 5), S. 309 Nr. 107.

108 Meyer, *Liber Cancellariae* (wie Anm. 83), Nr. 9. Die in ASV, Reg. Lat. 131, fol. 264r–267v, 81 registrierten Briefe (*De plenaria remissione anno secundo*) nennen nur Empfänger, Incipit, Ort und Datum sowie die Taxe.

109 Clemens VII. Nr. 156f., vgl. *Regulae*, hg. von Meyer (wie Anm. 9). Vgl. dazu Philippe Genequand, *Une politique pontificale en temps de crise. Clément VII d'Avignon et les premières années du Grand Schisme d'Occident (1378–1394)*, Basel 2013, S. 259–262. Bereits Innozenz VI., Urban V. und Gregor XI. hatten solche Ablässe mit dem Anfangswort *Provenit* gewährt, vgl. *Fontes rerum bernensium*. Berns Geschichtsquellen, Bd. 8: 1353–1366, Bern 1903, S. 278 Nr. 751 (1358 Dezember 12): mit der Klausel „ne propter huiusmodi gratiam reddamini procliviores ad illicita in posterum committenda“ und zeitlich begrenzt bis Himmelfahrt = 1359 Mai 30; Urbain V, *Lettres communes* (wie Anm. 88), Bd. 1, S. 9 Nr. 219 u. ö.; Grégoire XI, *Lettres communes* (wie Anm. 67), Bd. 1, Nr. 1523, 1605, 1829, 2072, 2235, 2857, 2906, 3029.

110 Clemens VII. Nr. 176, vgl. *Regulae*, hg. von Meyer (wie Anm. 9). 1385 bzw. 1392 hatten die Kardinäle Pierre de Luxembourg bzw. Jaime d'Aragon das Recht erhalten, 50 bzw. 100 vollständige Ablässe zu gewähren, vgl. Genequand, *Politique pontificale* (wie Anm. 109), S. 36f. und 285; Clemens VII. gewährte durchschnittlich 140 Beichtbriefe pro Jahr, ebd., S. 37. Die Entwicklung dieser Fakultät verdiente eine genauere Untersuchung, denn noch unter Innozenz VI. konnte ein Legat nur seinen Familien einen vollständigen Ablass gewähren, vgl. etwa Innocent VI (1352–1362), *Lettres secrètes et curiales publiées ou analysées d'après les registres des Archives Vaticanes*, hg. von Pierre Gasnault / Marie-Hyacinthe Laurent / Nicole Gotteri, 5 Bde., Paris 1959–2006, hier Bd. 5, S. 196 Nr. 3089.

davon, dass die päpstliche Prerogative, die sein Vorgänger noch so sehr verteidigt hatte, nämlich als einziger den vollständigen Ablass zu gewähren, offenbar nicht mehr absolut galt.¹¹¹

Benedikt XIII. bestätigte Gregors XI. 61. Regel, dass diejenigen, für die Beichtbriefe erbeten werden, in der Supplik immer namentlich genannt werden müssen; doch seine Legaten und Nuntien nahm er nun davon aus.¹¹² Sie durften also fortan Beichtbriefe an Personen vergeben, deren Namen dem Papst nicht bekannt waren. Zudem erneuerte Benedikt die Bestimmung Gregors, dass der Begünstigte nach Empfang des Briefes während eines Jahres freitags fasten müsse.¹¹³ Als er 1403 nach der Aufhebung des französischen Boykotts die Kompetenzen in der Kanzlei regelte, behielt er sich aber die „*absolutiones a pena et culpa*“ ausdrücklich vor.¹¹⁴

Als Papst der Konzilsobödienz stand Johannes XXIII. vor dem Problem, seine einflussreichsten Parteigänger nicht zu verärgern. Deshalb gewährte er den Magistern der Pariser Universität, was sie von ihm erbat, nämlich das Recht, einen oder mehrere Beichtväter gleichzeitig oder nacheinander zu wählen, der oder die sie von allen Sünden, außer von den päpstlichen Reservatfällen, absolvieren und ihnen einmal im Angesicht des Todes einen vollständigen Ablass (*indulgentia plena*) gewähren könne bzw. können.¹¹⁵ Die Pariser Magister wussten genau, warum sie einen oder mehrere Beichtväter gleichzeitig und nacheinander haben wollten, denn sie waren sehr mobil, und ihre Einkünfte waren gewiss nicht gering, aber mit Sicherheit nicht groß genug, um sich gewissermaßen einen „Lehrstuhlbeichtvater“ zu halten. Sie wollten mit ihrem Beichtbrief im Notfall einfach auf irgendeinen ihnen genehmen Priester zugreifen können, der sie absolvieren und ihnen den vollständigen Ablass gewähren durfte. Damit war ein weiterer Schritt weg vom einstigen Sinn und Zweck des Beichtbriefes gemacht. Johannes' XXIII. Beichtbrief-Formular, das er in seinen „Liber

111 Wie solche Fakultäten aussahen, zeigt z. B. das Schreiben, das Alexander V. am 22. Juni 1409 an seinen spanischen Legaten, den Kardinal Landulfus Marramaldus, schickte: „... nos volentes illa tibi concedere, per que Christifidelium animarum saluti consulere valeas centum persone utriusque sexus in quolibet Castelle, Legionis, Aragonie, Navare autem et Granate, si ad unitatem catholice fidei Granate regimini veniat, quinquaginta regnorum infra terminos tue legationis, illis tamen, quibus secundum statum et conditionem eorum tibi videbitur in sinceritate fidei, unitate sancte Romane ecclesie et fidelitate ac obedientia et devotione nostra et successorum nostrorum Romanorum pontificum canonice inrantium percistentibus (!) concedendi, ut confessor, quem quelibet personarum huiusmodi duxerit eligendum, omnium peccaminum suorum, de quibus corde contritus et ore confesse fuerint, semel tantum in mortis articulo plenam remissionem auctoritate apostolica concedere valeas, plenam et liberam concedimus tenore presentium facultatem ...“: ASV, Reg. Vat. 340, fol. 116v–117r.

112 Benedikt XIII. Nr. 57, vgl. Regulae, hg. von Meyer (wie Anm. 9).

113 Benedikt XIII. Nr. 69, ebd.

114 Benedikt XIII. Nr. 202, ebd.

115 Vgl. die „Prerogative concessa magistris universitatis studii Parisiensis“, demnächst in den Kanzleiregeln Johannes' XXIII., ebd.

Cancellariae“ eintragen ließ, folgt im Wesentlichen der Vorlage Gregors XI. mit der Auflage, nach Empfang des Briefes ein Jahr lang freitags zu fasten.¹¹⁶

In der Schlussitzung des Konstanzer Konzils erteilte Martin V. allen Teilnehmern („omnibus et singulis, qui in hoc sacro concilio et causa ipsius interfuerunt“) einmal im Leben den vollständigen Ablass in der Weise, dass jeder, sobald er von dieser Gnade erfuhr, innerhalb von zwei Monaten „possit dictum beneficium absolutionis assequi in forma“. Das gleiche gewährte der Papst ihnen auch *in mortis articulo*. Beide Gunsterweise galten sowohl für die Herren wie auch für deren Familiare, sofern sie für die *absolutio in vita* nach Erhalt des Beichtbriefes während eines Jahres und für die Absolution im Todesfall während eines weiteren Jahres jeweils freitags fasteten, es sei denn, ein legitimer Grund würde sie daran hindern. In diesem Falle sei das Fasten durch eine andere fromme Tat zu ersetzen.¹¹⁷ Martins Gnadenakt ist wohl so zu verstehen, dass sich jeder Konzilsteilnehmer, der dies wünschte, innerhalb von zwei Monaten einen Beichtbrief *in forma* ausstellen lassen durfte.

Die „Forma data per dominum Martinum V in mortis articulo“, die wir im „Liber Cancellariae (II)“ vorfinden, ist bezüglich der Fastenaufgabe noch etwas präziser. Wer freitags „ex precepto ecclesie, regulari observantia, iniuncta penitentia, voto vel alias“ sowieso schon fastete, solle für die neue Verpflichtung einen anderen Wochentag wählen. Wer während des vorgeschriebenen Jahres durch einen legitimen Grund am Fasten gehindert werde, solle im folgenden Jahr fasten oder sobald er könne. Komme das Fasten jedoch überhaupt nicht in Frage, dürfe der Beichtvater es in eine andere fromme Tat umwandeln.¹¹⁸

Am 12. September 1419 und am 15. Mai 1424 bewilligte Martin V. den Pariser Magistern die gleichen Vorrechte bezüglich der Beichtbriefe, die ihnen bereits Johannes XXIII. gewährt hatte.¹¹⁹ Seit dem 20. Juni 1425 waren die Sekretäre – wie bereits erwähnt – für die Expedition der Beichtbriefe zuständig, auch wenn diese gegenüber dem Grundformular des „Liber Cancellariae“ mit Extras ausgestattet waren oder sich bereits im üblichen Kanzleigang befanden.¹²⁰ Diese Formulierung macht deutlich, dass weder Kanzleiregeln noch Kanzleibuch-Formulare den Ermessensspielraum des

116 Meyer, *Liber Cancellariae* (wie Anm. 83), Nr. 11.

117 *Conciliarum oecumenicorum decreta*, hg. von Giuseppe Alberigo, Bologna ³1973, S. 450f. Bereits Alexander V. hatte dies den Teilnehmern des Pisaner Konzils zugestanden, vgl. Göllner, *Pönitentiarie* (wie Anm. 28), Bd. 1,1, S. 236.

118 Meyer, *Liber Cancellariae* (wie Anm. 83), Nr. 12. In *Martin OT* 41, vgl. *Regulae*, hg. von Meyer (wie Anm. 9), legte der Papst fest, dass alle Ablassbriefe diese Fastenklausel enthalten sollten.

119 Martin V. *OT* 149a(3), ebd.

120 Martin V. *OT* 157, ebd.: „etiamsi ... gratiarum ipsarum dictam formam quaterni excederent, etiamsi dictarum gratiarum supplicationes registrate ac per vicecancellarium aut eius locumtenentem pro tempore existentem aliquibus abbreviatoribus distribute vel in rotulo aliarum supplicationum inserte essent quovis modo“.

Papstes einschränkten. Was auch immer der Heilige Vater auf Antrag eines Sekretärs bewilligte, wurde fortan ohne weitere Kontrollen ausgefertigt.

Von Eugen IV. und Nikolaus V. sind keine einschlägigen Regelungen oder *formae* bekannt.¹²¹ Calixt III. jedoch schuf ein neues Beichtbrief-Formular, das mit den Worten *Devotionis tue sinceritas* begann.¹²² Es erlaubte den Beichtvätern, die neuerdings auch Ordensangehörige sein konnten,¹²³ ihre Schützlinge einmal auch in den dem Heiligen Stuhl reservierten Fällen („in singulis sedi apostolice reservatis casibus“) zu absolvieren und ihnen einmal *in mortis articulo* in der gewohnten Form den vollständigen Ablass zu gewähren. Diese Neuerung brachte es mit sich, dass Calixt auch die Klausel, dass der Beichtbrief den Begünstigten nicht zu vermehrtem Sündigen verleiten sollte, entsprechend um den Zusatz „si hactenus in nos vel predecessores nostros Romanos pontifices aut in ipsorum mandatorum contemptum seu in apostolice sedis vel ecclesiastice libertatis offensam aliqua commiseris vel ex confidentia remissionis huiusmodi alia forte committeres“ erweiterte.¹²⁴ Die Fastenklausel schließlich blieb in der von Martin V. festgelegten Form. Unter dem großzügigen ersten Borgia-Papst durfte natürlich auch der Großpönitentiar Beichtbriefe *in forma ‚Provenit‘* ausstellen.¹²⁵

Pius II. stieß sich offenbar daran, dass die aufgrund von *Devotionis* eingesetzten Beichtväter in nicht genau beschriebenen, bislang aber dem Papst reservierten Fällen absolvieren durften. Daher bestimmte er, dass künftig gewisse dem Papst reservierte Fälle nicht mehr in deren Kompetenz fallen sollten.¹²⁶ Damit drehte Pius II. den Sinn

121 Die Großpönitentiare erteilten unter Eugen IV. und Nikolaus V. nur Beichtbriefe *series I*, vgl. Repertorium Poenitentiarie Germanicum. Verzeichnis der in den Supplikenregistern der Pönitentiare vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches (= RPG), Bd. I: Eugen IV. 1431–1447, Text bearb. von Ludwig Sch mugge mit Paolo Ost inelli / Hans Bra un; Indices bearb. von Hildegard Schneider -Sch mugge / Ludwig Sch mugge, Tübingen 1998, S. 141, ad vocem „confess.“; RPG, Bd. II: Nikolaus V. 1447–1455, Text bearb. von Ludwig Sch mugge mit Krystyna Bukowska / Alessandra Mos ciatti; Indices bearb. von Hildegard Schneider -Sch mugge / Ludwig Sch mugge, Tübingen 1999 Tübingen, S. 327, ad vocem „confessor“. Das Formelbuch des Walter von Straßburg enthält aber ein Formular *Provenit*, das von Jordanus Orsini (1415–1438) ausgestellt wurde, vgl. oben Anm. 79.

122 Meyer, *Liber Cancellariae* (wie Anm. 83), Nr. 13. Die Anfangsworte variieren das noch im 15. Pontifikatsjahr Johannes' XXII. gebräuchliche *Tue devotionis sinceritas*, vgl. Gö ller, *Pönitentiare* (wie Anm. 28), Bd. 1,1, S. 221.

123 Diese Möglichkeit erscheint erstmals 1437 in den Beichtbriefen des Basler Konzils und erneut in jenen von 1454/55, die Paulinus Chappe vertrieb.

124 Meyer, *Liber Cancellariae* (wie Anm. 83), Nr. 13.

125 Vgl. RPG, Bd. III: Calixt III. 1455–1458, Text bearb. von Ludwig Sch mugge mit Wolfgang Mü ller; Indices bearb. von Hildegard Schneider -Sch mugge / Ludwig Sch mugge, Tübingen 2001, S. 345, ad vocem „Provenit“, sogar einschließlich der päpstlichen Reserve, ebd., S. 81 Nr. 620 u. ö. In den entsprechenden Fakultäten steht aber nichts darüber, vgl. Gö ller, *Pönitentiare* (wie Anm. 28), Bd. 2,1, S. 13. Zum Gebrauch des Formulars *Provenit* in der Pönitentiare unter Calixt III. vgl. Zu tshi, *Inextricabilis* (wie Anm. 78), S. 407 mit Anm. 72.

126 Meyer, *Liber Cancellariae* (wie Anm. 83), Nr. 15.

des calixtinischen Formulars in sein Gegenteil. Die Beichtbriefe, die der Großpönitentiar während dieses Pontifikates ausstellte, waren nur Beichtbriefe *series I*, oft sogar mit zeitlich begrenzter Gültigkeit.¹²⁷

Paul II. erweiterte am 23. Februar 1465 in seiner 94. Regel – sie trägt in den Inkunabeln die bezeichnende Überschrift „Limitatio indulgentiarum“ – Pius’ Liste der päpstlichen Reservatfälle. Hinfort sollte kein Beichtvater aufgrund der von ihm oder seinen Vorgängern gewährten bzw. zu gewährenden Beichtbriefe „in forma ‚Devotionis‘ vel alia quavis forma verborum“ in den reservierten Fällen absolvieren dürfen.¹²⁸ Gleichzeitig legte er die Taxen für die beiden Formeln *Provenit* und *Devotionis* fest und ließ sie in den „Liber Cancellariae (II)“ eintragen.¹²⁹ Die Formel *Provenit* erhielt den Zusatz, dass der Beichtvater nun auch in den dem Heiligen Stuhl reservierten Fällen absolvieren dürfe. In *Devotionis* hingegen folgt wie unter Pius II. auf die Klausel „etiam in singulis sedi apostolice reservata casibus“ die mit *preterquam* einsetzende Liste der trotzdem ausgeschlossenen Fälle.¹³⁰ Außerdem ließ er in dieses Formular eine Klausel einfügen, die für den Fall, dass der Begünstigte schon einmal einen Beichtbrief erhalten hatte, vorsah, dass dieser auch für die nun ausgeschlossenen Fälle nicht mehr gültig sei: „Volumus insuper, quod, si alias tibi a nobis vel predecessoribus nostris Romanis pontificibus consimiles littere forsitan concesse sint, nec ille nec etiam presentes quoad predictos exceptos casus vel quoad absolutionem de reservatis ultra quam semel obtinendam tibi aliquatenus suffragentur“.¹³¹ Wie diese rückwirkende Bestimmung im konkreten Fall hätte funktionieren sollen, lässt sich nur schwer vorstellen. Korrektes Sterben hingegen wurde aber immer komplizierter. Pauls am 28. März 1466 veröffentlichte 187. Kanzleiregel zählt die im Formular *Devotionis* erwähnten Ausnahmen auf, weshalb sich die Formularänderung grob in sein zweites Amtsjahr datieren lässt. Zugleich hob der Papst alle früheren, über diese Regelung hinausgehenden und von ihm mündlich oder schriftlich gewährten Konzessionen auf. Um dieser Kanzleiregel allgemeine und immerwährende Gültigkeit zu verschaffen, integrierte Paul II. sie wörtlich in seine am 3. März 1469 veröffentlichte Konstitution *Etsi dominici gregis*.¹³² Das erstrebte Ziel wurde offenbar erreicht, denn diese Konstitution wurde in den folgenden Jahren nicht nur mehrfach – u. a. als Anhang zum Traktat „De censuris“ des Antoninus von Florenz – gedruckt und fand

¹²⁷ Vgl. RPG, Bd. IV: Pius II. 1458–1464, Text bearb. von Ludwig Schmutge mit Patrick Hersperger/Béatrice Wiggerhauser; Indices bearb. von Hildegard Schneider-Schmutge/Ludwig Schmutge, Tübingen 1996, S. XXX u. 244–263 Nr. 3411–3872.

¹²⁸ Meyer, Liber Cancellariae (wie Anm. 83), Nr. 16.

¹²⁹ Ebd., Nr. 17.

¹³⁰ Ebd., Nr. 18–19.

¹³¹ Ebd., Nr. 19.

¹³² Ebd., Nr. 20. Diese Ausnahmen wurden auch in Ablassinstruktionen übernommen, vgl. Göller, Ausbruch (wie Anm. 28), S. 146–149.

auch Eingang in die *Extravagantes communes*.¹³³ Sein Großpönitentiar hingegen erließ weiterhin nur Beichtbriefe *series I*.¹³⁴

Dem Franziskaner Sixtus IV. waren Beichtbriefe ein ganz besonderes Anliegen, denn von ihm sind drei unterschiedliche Formulare überliefert. Die unter seinem Namen in den „*Liber Cancellariae* (II)“ eingetragenen Schriftstücke beginnen sogar mit einem Beichtbrief-Formular. Daher dürfte es vom Anfang seines Pontifikats stammen. Es folgt weitgehend der Formel *Provenit* seines Vorgängers, auch wenn es nun mit den Worten *Sincera fervensque tua devotio* anfängt. Doch dann ließ Sixtus IV. eine Liste ausgeschlossener Fälle in dieses Formular einfügen, die – leicht anders angeordnet – inhaltlich dem entsprachen, was Paul II. für seinen Beichtbrief *Devotionis* zusammengestellt hatte. Die einschränkende Klausel jedoch „*Volumus insuper, ... semel obtinendam tibi aliquatenus suffragetur*“ (siehe oben), die das Formular seines Vorgängers abgeschlossen hatte, fiel nun ersatzlos weg.¹³⁵ Zu einem unbekanntem Zeitpunkt vor dem 2. Juli 1477 stellte Sixtus IV. neben dieses Formular ein weiteres, das mit *Ex tue devotionis affectu* begann und in dem die päpstlichen Reservatfälle generell ausgeschlossen waren.¹³⁶ Am 30. Dezember 1479 erließ er eine Konstitution, die das bereits von Paul II. benutzte Incipit *Etsi dominici gregis* aufnahm und die Zahl der Fälle deutlich erweiterte, die von nun an nicht mehr in die Kompetenz der aufgrund von *litterae confessionales* eingesetzten Beichtväter fallen sollten. Diese Verordnung wurde seit 1484 mehrfach als Anhang zur „*Summa casuum conscientie*“ des Baptista de Salis gedruckt und ebenfalls in die *Extravagantes communes* aufgenommen.¹³⁷ Am 5. März 1483 veröffentlichte Sixtus sein drittes Formular, *Fervens sinceraque tua devotio*, mit einer erweiterten Liste der ausgeschlossenen päpstlichen Reservatrechte.¹³⁸ Die Entscheidung, wem er welches Formular gewähren wollte, be-

133 Meyer, *Liber Cancellariae* (wie Anm. 83), Nr. 20 = Paul II. Nr. 189, vgl. *Regulae*, hg. von Meyer (wie Anm. 9) = *Extravag. comm.* 5.9.3; vgl. dazu auch Andreas Meyer, *Spätmittelalterliche kanonistische Sammlungen im Buchdruck* (im Druck).

134 RPG, Bd. V: Paul II. 1464–1471, Text bearb. von Ludwig Schmutge mit Peter Clarke / Alessandra Mosciatti / Wolfgang P. Müller; Indices bearb. von Hildegard Schneider-Schmutge / Ludwig Schmutge, Tübingen 2002, S. 480–507 Nr. 4115–4626, dessen Register kein Stichwort *Provenit* enthält.

135 Meyer, *Liber Cancellariae* (wie Anm. 83), Nr. 21, vgl. oben Anm. 131.

136 Ebd., Nr. 22.

137 Ebd., Nr. 24 = KR Sixtus IV. Nr. 188, vgl. *Regulae*, hg. von Meyer (wie Anm. 9) = *Extravag. comm.* 5.9.5: an der Stelle von *presbitericidium* enthält sie die Formulierung „*mutilatio membrorum vel occisionis cuiuscumque in sacris ordinibus constituti*“, die aber nicht in das jüngere Beichtbrief-Formular übernommen wurde; vgl. dazu auch Meyer, *Sammlungen* (wie Anm. 131).

138 Meyer, *Liber Cancellariae* (wie Anm. 83), Nr. 25.

hielt er sich natürlich selbst vor.¹³⁹ Seinem Großpönitentiar erlaubte er jedoch, neben Beichtbriefen *series I* auch solche *in forma ‚Provenit‘* zu gewähren.¹⁴⁰

Als Innozenz VIII. am 23. September 1484 alle Steuern auf kirchlichem Besitz widerrief, die sein Vorgänger wegen der Türkengefahr hatte erheben lassen, und die diesbezüglichen Fakultäten der Legaten und Nuntien aufhob, blieb davon die Gültigkeit der in diesem Zusammenhang gewährten Beichtbriefe unberührt.¹⁴¹ In seiner 101. Kanzleiregel aber, die er zwischen dem 5. Juli und dem 9. August 1485 erließ, widerrief er alle Bewilligungen von Tragaltären, die Sixtus IV. oder er selbst niederen Geistlichen oder Laien, die nicht adlig oder *locorum domini* seien, zugestanden hatten. Gleichzeitig erklärte er, dass die Beichtbriefe, die sein Vorgänger oder er *vive vocis oraculo* oder „per solam signaturam supplicationum valere“ gewährt hatten, nunmehr nur noch in der Form gültig seien, wie sie mit all ihren Ausnahmen von Reservatfällen und anderen einschränkenden Klauseln im Kanzleibuch („in quinterno Cancellarie“) stünde, „et non aliter nec alio modo“. Zudem bestimmte Innozenz VIII., dass die *facultates commutandi vota*, die er bereits gesprochen habe oder noch gewähren werde, die Gelübde für Wallfahrten nach Jerusalem, Rom oder Santiago de Compostela sowie für Keuschheit oder Klostereintritt nie einschlossen, außer sie seien namentlich und ausdrücklich zugestanden worden.¹⁴² Auch hier stellt sich die Frage, wie das im Alltag hätte funktionieren sollen, denn der Text einer bereits ausgefertigten Urkunde ändert sich ja nicht automatisch, wenn der Papst in Rom einen Teilrückruf erlässt. Obwohl der Buchdruck das neue Recht schneller unter das Volk brachte als zuvor, dürfte diese Verordnung nicht allen Betroffenen rechtzeitig bekannt geworden sein. Mittlerweile untergrub die Bürokratie die eigene Rechtssicherheit, die sie einst geschaffen hatte. Wohldurchdachte Gesetzgebung sieht anders aus.

Zwei Kanzleiregeln von 1488 und 1489 betreffen Beichtbriefe, deren Suppliken die Klausel trugen „quod sola eorum signatura sufficiat“. Mit dieser *clausula* ersparten sich die Petenten zunächst einmal die mühsame und teure Expedition der

139 Der Beichtbrief für Dorothee, Königin von Dänemark, Schweden und Norwegen, vom 9. Mai 1475 mit dem Incipit *Magne devotionis affectus*, der auch die Wandlung von Gelübden einschloss, aber keine Fastenaufgabe vorsah, illustriert bestens, wie wenig die päpstliche Vollmacht durch Formulare und andere bürokratische Maßnahmen eingeschränkt war, vgl. Acta Pontificum Danica. Pavelige aktstykker vedrørende Danmark 1316–1536, Bd. 4: 1471–1492, hg. von Alfred Krarup u. a., Kopenhagen 1910, S. 117f. Nr. 2643.

140 Vgl. RPG, Bd. VI: Sixtus IV. 1471–1484, Text bearb. von Ludwig Schmutge mit Michael Marsch/Alessandra Mosciatti; Indices bearb. von Hildegard Schneider-Schmutge/Ludwig Schmutge, 2 Bde., Tübingen 2005, hier Bd. 1, S. 907–948 Nr. 6786–7478, u. Bd. 2, S. 400, ad vocem „forma ‚Provenit‘“. Dies fand auch Niederschlag in Sixtus’ IV. Fakultät für den Großpönitentiar, vgl. Göller, Pönitentiarie (wie Anm. 28), Bd. 2,1, S. 14.

141 Innozenz VIII. Nr. 89 (wie Anm. 44).

142 Innozenz VIII. Nr. 101 (wie Anm. 44) Bei der Wandlung von Gelöbnissen verlangte die Kurie von den Begünstigten schon lange Ersatz, vgl. dazu Göller, Pönitentiarie (wie Anm. 28), Bd. 2,1, S. 183f.

littera.¹⁴³ Wer die päpstliche Unterschrift auf einer solchen Bittschrift fälschte, riskierte zudem nicht, dass der Papst sein Anliegen ablehnte, weil dieser es ja gar nie zu sehen bekam. Daher ordnete Innozenz am 22. März 1488 an, dass Beichtbriefe in der Form *Beatissime pater* fortan nur noch gültig seien, wenn sie wie alle anderen Bittschriften, die der Papst signiere, anschließend vom Datar datiert würden.¹⁴⁴ Da ihm zugetragen worden war, dass Petenten diesen abgekürzten Weg zum Beichtbrief auch dazu benutzt hätten, um in ihren Suppliken über die *forma* des „Liber Cancellariae“ Hinausgehendes zu verlangen, weshalb diese Schlaumeier nach Innozenz' Ansicht „in dies ad peccandum procliviores redduntur“ – eine ständige Angst der Päpste in unserem Zusammenhang –, bestimmte er am 1. September 1489, dass hinfort auch in den Fällen, in denen er mündlich („vive vocis oraculo“) oder „per solam signaturam“ Beichtbriefe gewähre, diese immer dem Formular des „Liber Cancellariae“ zu entsprechen hätten.¹⁴⁵ Möglicherweise war es zu dieser weiteren Erleichterung im kurialen Geschäftsgang gekommen, weil inzwischen den Gläubigen zahlreiche an-

143 Zu *Sola signatura*-Suppliken mit dem Incipit *Beatissime pater*, die seit 1441 vor allem im Zusammenhang mit Ablässen und Beichtbriefen vorkommen und oft prächtig gestaltet wurden, vgl. Arnold Luschin, Gemalte Initialen auf Urkunden, in: Mitteilungen der k. k. Centralcommission zur Erforschung und Erhaltung der Baudenkmäler 17 (1872), S. XLIII–XLV, hier S. XLIV; Friedrich August von Lehner, Supplik des Frauenklosters Inzigkofen (bei Sigmaringen) an Papst Alexander VI., in: Neues Archiv 19 (1894), S. 468–473; Berthold Cerník, Das Supplikenwesen an der römischen Kurie und Suppliken im Archiv des Stiftes Klosterneuburg, in: Jahrbuch des Stiftes Klosterneuburg 4 (1912), S. 325–345 u. Tafeln 4–7 (auch separat erschienen: Wien 1912), hier S. 334–336 Nr. 1–2; Bruno Katterbach, Päpstliche Suppliken mit der Klausel der sola signatura, in: Römische Quartalschrift 31 (1923) S. 185–196; Franz Fabian, Prunkbittschriften an den Papst, Graz 1931; Richard Salomon, Prunksuppliken in einer amerikanischen Sammlung, in: Festschrift Edmund E. Stengel zum 70. Geburtstag am 24. Dezember 1949 dargebracht von Freunden, Fachgenossen und Schülern, Münster 1952, S. 81–89; Frenz, Kanzlei (wie Anm. 50), S. 92f. mit dem Nachweis von datierten bzw. undatierten Urkunden, und S. 560, ad vocem „Suppliken“; Andreas Rehberg, Pio II e i Colonna: fra „amicizie“ personali e interessi della Chiesa, in: Roberto Di Paola u. a. (Hg.), Enea Silvio Piccolomini. Arte, Storia e Cultura nell'Europa di Pio II. Atti dei Convegni Internazionali di Studi 2003–2004, Roma 2006, S. 433–446, hier Abb. 16. Die Handschrift Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Sammlung Hamilton 516 ist in eine nicht signierte und undatierte *Sola signatura*-Supplik eingebunden, in der Johannes Werner von Flachsland *canonicus Basiliensis* um einen Beichtbrief bat. Die Kopie eines Beichtbriefprivilegs von 1475 für Angehörige des Cölestinerordens in der Form einer *Sola signatura*-Supplik mit anschließender Absolutionsformel findet sich in Augsburg, Universitätsbibliothek, Cod. II.1.8° 37, fol. 133r–134v, vgl. Lateinische mittelalterliche Handschriften in Octavo der Universitätsbibliothek Augsburg. Die Signaturengruppe Cod. I.2.8° und Cod. II.1.8°, bearb. von Hardo Hilg, Wiesbaden 2014, S. 285.

144 Innozenz VIII. Nr. 158 (wie Anm. 44). Dass Fälscher von Suppliken – wohl hauptsächlich von *Sola signatura*-Suppliken – nicht von Beichtvätern absolviert werden dürfen, die aufgrund von *confessionalia* eingesetzt worden waren, erscheint erstmals unter Sixtus IV., vgl. Meyer, Liber Cancellariae (wie Anm. 83), Nr. 25. Im heiligen Jahr 1500 durften auch die Minderpönitentiare nicht davon absolvieren, vgl. Göllner, Pönitentiare (wie Anm. 28), Bd. 2,2, S. 87 Nr. 16.

145 Innozenz VIII. Nr. 163 (wie Anm. 44).

dere Wege offenstanden, einen Beichtbrief *series II* zu erlangen, worauf weiter unten zurückzukommen sein wird.

Zuvor aber, zwischen dem 21. Februar und dem 1. April 1488, also während der Fastenzeit, hatte Innozenz VIII. das von seinem Vorgänger übernommene Formular *Fervens* von einigen Ausnahmen päpstlicher Reservatfälle entschlackt (siehe Anhang), die seit Martin V. unveränderte Fastenaufgabe ersatzlos gestrichen und damit seine Beichtbriefe sehr viel attraktiver gemacht. Zudem erhielt nun der Beichtvater erstmals formularmäßig auch die Kompetenz, Gelübde zu wandeln. Ausgenommen davon blieben aber die Pilgergelübde nach Jerusalem, Rom oder Santiago de Compostela bzw. die Versprechen, in Zukunft keusch zu leben oder ins Kloster einzutreten.¹⁴⁶ Sein Großpönitentiar erließ damals selbstverständlich neben Beichtbriefen *series I* auch solche *in forma ‚Provenit‘* und *in forma ‚Fervens‘*.¹⁴⁷

Alexander VI. drehte zu Beginn seines Pontifikats die Anfangsworte seines Beichtbriefes wieder in die Reihenfolge zurück, die er dieser *forma* als Vizekanzler unter Sixtus IV. gegeben hatte: *Sincera fervensque*. Sonst änderte er nichts.¹⁴⁸ Kanzleiregedrucke verbreiteten das Wissen über sein Formular.¹⁴⁹ Sein Großpönitentiar beließ es jedoch beim Incipit *Fervens*, wenn er Beichtbriefe *series II* erließ.¹⁵⁰ Der Papst erneuerte zudem die oben diskutierten Kanzleiregeln Nr. 89 und 163 seines Vorgängers.¹⁵¹

Mit Alexander VI. endet die Geschichte der Beichtbrief-Formulare im „Liber Cancellariae (II)“. Dies dürfte eine späte Folge der Zuständigkeit der Sekretäre für Ablass- und Beichtbriefe gewesen sein.¹⁵² Erst der zweitletzte Eintrag in Barb. Lat. 2825, dem authentischen Exemplar des „Liber Cancellariae (II)“, bezieht sich wieder auf Ablässe.

146 Meyer, *Liber Cancellariae* (wie Anm. 83), Nr. 26.

147 Vgl. RPG, Bd. VII: Innozenz VIII. 1484–1492, Text bearb. von Ludwig Schmutge unter Mitarbeit von Alessandra Mosciatti/Wolfgang Müller; Indices bearb. von Hildegard Schneider-Schmutge/Ludwig Schmutge, 2 Bde., Tübingen 2008, hier Bd. 1, S. 666 Nr. 4385–4733, u. Bd. 2, S. 276, ad vocem „*forma ‚Fervens‘*“ bzw. „*forma ‚Provenit‘*“.

148 Meyer, *Liber Cancellariae* (wie Anm. 83), Nr. 27. Das Formular wurde nach dem 22. August 1492 und vor dem 21. Mai 1493, dem Datum des nächsten Eintrages, in das Kanzleibuch kopiert, vgl. BAV, Barb. Lat. 2825, fol. 278v–279r.

149 Gesamtkatalog der Wiegendrucke (= GW) (URL: <http://www.gesamtkatalogderwiegendrucke.de>; 26. 1. 2017), Nr. 915, 916, 921, 923, 924k, 927k, 928 enthalten es als 96. Regel; vgl. Anm. 44.

150 Vgl. RPG, Bd. VIII: Alexander VI. 1484–1492, Text bearb. von Ludwig Schmutge unter Mitarbeit von Alessandra Mosciatti; Indices bearb. von Hildegard Schneider-Schmutge/Ludwig Schmutge, 2 Bde., Berlin 2012, hier Bd. 1, S. 770–814 Nr. 5923–6648, Bd. 2, S. 364, ad vocem „*forma ‚Fervens‘*“.

151 Alexander VI. Nr. 72 u. 94 (wie Anm. 44).

152 Walther von Hofmann, *Forschungen zur Geschichte der kurialen Behörden vom Schisma bis zur Reformation*, 2 Bde., Roma 1914 (Bibliothek des kgl. preußischen historischen Instituts in Rom 12–13) (Nachdruck Torino 1971), hier Bd. 1, S. 94, verweist darauf, dass die Plenarindulgenzen unter Julius II. so stark zugenommen hätten, dass unter Leo X. eine eigene Registerserie „*Indulgentiae*“ eingerichtet worden sei. Seit 1507 musste bei Suppliken für Beichtbriefe mit der Klausel *sola signatura* ein Mitglied des Kollegs der *scriptores archivii Romane curie* als Schreiber bemüht werden, vgl. Frenz,

Seine Überschrift lautet „Quod indulgentie expediantur gratis“. Das entsprechende Mandat Pius' IV. wurde am 7. November 1562 „Rome in valvis Cancellarie apostolice“ angeschlagen.¹⁵³

4 Nichtpäpstliche Beichtbriefe

Auch wenn wir im „Liber Cancellariae“ nichts Einschlägiges darüber finden, was nur die Unermesslichkeit der päpstlichen *plenitudo potestatis* belegt, möchte ich zum Abschluss meiner Ausführungen noch kurz auf die Beichtbriefe *series III* zu sprechen kommen. Es handelt sich dabei um *confessionalia*, die Ablasskommissare aufgrund einer päpstlichen *facultas* in der Form von gesiegelten Privaturkunden ausstellten.¹⁵⁴ Weil sie zu den ältesten datierten Druckerzeugnissen mit beweglichen Lettern gehören, hat sich bisher eigentlich nur die Inkunabelforschung intensiver mit diesen Schreiben beschäftigt, die sie unglücklicherweise „Ablassbriefe“ nennt. Diese Beichtbriefe wurden – wie es sich damals für Urkunden gehörte – meist auf Pergament und in großer Auflage gedruckt und unter das Volk gebracht.¹⁵⁵ In diesem Zusammenhang stellen sich auch für den Diplomatiker, Kanonisten, Sozial- und Wirtschaftshistoriker viele Fragen.¹⁵⁶ Wegen weitgehend fehlenden Vorarbeiten kommen hier nur zwei Punkte zur Sprache, die zudem nur summarisch behandelt werden.

1. Seit wann erteilte der Papst solche Fakultäten? Diese Frage ist von einer gewissen Brisanz, denn die Päpste verteidigten ihr Monopol der Beichtbriefe *series II* bis zum Ausbruch des Großen Abendländischen Schismas sehr stark.

Kanzlei (wie Anm. 50), S. 93. Die Pönitentiarie blieb bis zum Tridentinum auch für *confessionalia* zuständig, vgl. Göllner, Pönitentiarie (wie Anm. 28), Bd. 2,1, S. 16–18.

153 BAV, Barb. Lat. 2825, fol. 361v–362r. Damit setzte Pius IV. das Tridentiner Reformdekret vom 16. Juli 1562 um, vgl. Conciliorum oecumenicorum decreta, hg. von Alberigo (wie Anm. 117), S. 731f., c. 9.

154 Vgl. dazu auch oben Anm. 96–98.

155 Falk Eisermann, Auflagenhöhe von Einblattgedrucken im 15. und 16. Jahrhundert, in: Volker Honemann u. a. (Hg.), Einblattgedrucke des 15. und frühen 16. Jahrhunderts. Probleme, Perspektiven, Fallstudien, Tübingen 2000, S. 143–177. 1480 wurden in Augsburg 20.000 Beichtbriefe für den Nördlinger Kirchenablass gedruckt, ebd., S. 151–153; 1489 nahm der nach Schweden abgesandte Ablasskommissar aus Lübeck ebenfalls 20.000 Formulare mit.

156 Paulus, Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters (wie Anm. 15), S. 166–188, geht auf die in diesem Zusammenhang ausgestellten Beichtbriefe nur am Rande ein. Ausführlicher ist Göllner, Ausbruch (wie Anm. 28), S. 79–83; dort auch der Hinweis, dass bereits Clemens VI. der Königin von Ungarn das Recht erteilt habe, sich einen Beichtvater zu wählen, der ihr den römischen Jubiläumsablass von 1350 erteilen könne, und dass 1443 die Wohltäter des Lütticher Domes das Recht erhalten hätten, „sich vom Beichtvater in der Todesstunde einen vollkommenen Ablass erteilen zu lassen“.

2. Gibt es inhaltliche Unterschiede zwischen den Beichtbriefen in der Form einer päpstlichen *littera* und den sogenannten „Ablassbriefen“ und worin bestehen sie?

Der älteste aufgrund einer päpstlichen *facultas* ausgestellte Beichtbrief *in mortis articulo*, den ich bislang gefunden habe, stammt aus dem Jahr 1410. Das Incipit dieses Beichtbriefes lehnt sich mit den Worten „Sicut dicit apostolus Paulus“ an die Anfangsworte *Quoniam ut ait apostolus* für päpstliche Kirchenablässe aus dem 13. Jahrhundert an. Daran schließt, dem *Stilus curiae* folgend, mit *Hinc est* die rechtliche Begründung dieser Gnade an. Alexander V. habe, so lesen wir, all jenen, die den Johannitern eigenhändig bei der Verteidigung der kürzlich erworbenen Festung St. Peter gegen die Türken beistünden,¹⁵⁷ das Recht gewährt, einen Beichtvater zu wählen, der sie nach erfolgter Beichte und erwiesener Reue „a pena et a culpa ... in mortis articulo ... semel dumtaxat“ absolvieren könne. Aus diesem Grund verleihe der dafür zuständige Kommissar Johannes Isnardus, Bischof von Nisyros, dem Kapitel des Deutschordenshauses in Arnhem diese Gnade. Es folgen Ausstellungsort und Datum, in diesem Fall Rhodosstadt, 18. April 1410. Mit den Worten „Sequitur forma absolutionis“ als Überschrift folgt in einem neuen Absatz die Absolutionsformel, mit welcher der Beichtvater das mit „Du“ angesprochene Beichtkind kraft der von Alexander V. verliehenen Autorität absolvieren könne „ab omnibus casibus excommunicationis maioris et minoris et suspensionis, interdicti et ab omni irregularitate“ sowie „ab omnibus penis in purgatorio tibi debitibus propter culpas et offensas, quos (!) contra Deum et proximum tuum commisisti, et ab omnibus peccatis, de quibus corde contritus et ore confessus es, et de oblitis.“¹⁵⁸

Weil die Formulierung *a pena et a culpa* bereits 1321 aus päpstlichen *litterae confessionales* verschwand und Bonifaz IX. sie sogar 1402 aus der römischen Obödienz gänzlich verbannte, diente für diese Urkunde gewiss ein avignonesisches Beichtbrief-Formular als Vorlage.¹⁵⁹ Die entsprechende Urkunde Alexanders V. vom 30. Juli 1409 zugunsten der Johanniter ist nur als Insert in einer Urkunde des damaligen Erzbischofs von Canterbury, Thomas Arundel, vom 8. Juni 1410 auf uns gekommen. Der

¹⁵⁷ Es handelt sich dabei um das Kastell Bodrum / Budrum am Golf von Kos, vgl. Anthony Luttrell, *The Building of the Castle of the Hospitallers at Bodrum*, in: ders., *The Hospitaller State on Rhodes and its Western Provinces*, Aldershot 1999, essay VI. Ich danke Karl Borchardt, München, für diesen Hinweis.

¹⁵⁸ *Codex documentorum*, hg. von Fredericq (wie Anm. 91), S. 27 Nr. 37. Weitere Beispiele bringt Luttrell, *Building* (wie Anm. 157), S. 159 Anm. 29; zum Weihbischof vgl. Konrad Eubel, *Hierarchia catholica medii aevi*, Editio altera, 2 Bde., Münster 1913–1914 (Nachdruck Padua 1960), hier Bd. 1, S. 369. Die Insel Nisyros gehört zu den Sporaden und liegt zwischen Kos und Rhodos. Zur Absolutionsformel vgl. Ohst, *Pflichtbeichte* (wie Anm. 14), S. 265f. Zum historischen Hintergrund dieses Ablasses vgl. William E. Lunt, *Financial Relations of the Papacy with England 1327–1534*, Cambridge MA 1962, S. 558f., der auf drei weitere erhalten gebliebene Beichtbriefe aus den Jahren 1413 und 1414 verweist.

¹⁵⁹ Benedikt XIII. Nr. 201, vgl. *Regulae*, hg. von Meyer (wie Anm. 9), aus dem Jahr 1403 erwähnt noch *absolutiones a pena et culpa*.

franziskanische Kreter auf dem Stuhl Petri kannte die türkische Bedrohung im östlichen Mittelmeer, die er in seinem Schreiben mit drastischen Worten schildert, aus eigener Erfahrung. Ob er sich bewusst war, welche Beichtbrief-Lawine er mit seiner *facultas* auslösen sollte, ist zu bezweifeln.¹⁶⁰ Thomas jedenfalls bat in seinem Brief an die Suffragane, die Brüder zu unterstützen und dafür zu sorgen, dass sie bei ihrem Wirken nicht gestört würden. Gleichzeitig verlieh Thomas den Wohltätern aus eigener Kompetenz weitere 40 Tage Ablass.¹⁶¹ Dass die Verleihung des vollständigen Ablasses in die Hände von kurienfernen *quaestuarii* gelangte, scheint jedoch Johannes XXIII. sehr missfallen zu haben, denn er hob das den Johannitern gewährte Recht am 1. April 1412 kurzerhand auf.¹⁶²

160 David Wilkins, *Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae*, Bd. 3: ab anno MCCCL ad annum MDXLV, London 1737, S. 331f.: „Alexander episcopus servus servorum Dei, universis christifidelibus praesentes litteras inspecturis, salutem et apostolicam benedictionem ... Nos enim praemissorum intuitu omnibus et singulis, qui ad defensionem fidei fortificationem et custodiam castris, pauperum, magistri, fratrum et hospitalis ac hospitalitatis sustentationem et confusionem hostium huiuscemodi eidem magistro, fratribus et hospitali praedictis vel illi seu illis, qui ad percipiendam subventionem ipsam per magistrum et fratres praedictos fuerint deputati, manus porrexeritis adiutrices secundum facultates, ut praefertur, a Deo vobis collatas, ut confessor, quem quilibet vestrum duxerit eligendum, omnium peccatorum suorum, de quibus corde contriti et ore confessi fueritis, semel tantum in mortis articulo plenam remissionem vobis in sinceritate fidei, unitate sanctae Romanae ecclesiae ac obedientia et devotione nostra vel successorum nostrorum Romanorum pontificum canonice intrantium persistentibus auctoritate apostolica concedere valeat, tenore praesentium indulgemus, sic tamen quod idem confessor de hiis, de quibus fuerit alteri satisfactio impendenda, eam nobis per vos, si supervixeritis, vel per haeredes vestros, si tunc forte transieritis, faciendam iniungat, quam vos vel ille facere teneamini, ut praefertur ... Praesentibus, quas per collectores, qui, ut supra exprimitur, super hoc fuerint deputati, mitti posse concedimus, post quinquennium a datione praesentium computandum minime valituris ...“ (Hervorhebung des Autors); der entsprechende Registerband im ASV ist verloren. Solche Formulierungen finden sich auch in jüngeren Urkunden dieser Art, vgl. Wiegand, *Kollektor Marinus* (wie Anm. 54), S. 144 Z. 55–60. Alexander V. verlieh außerdem am 10. August 1409 einen Ablass von 7 Jahren und 7 Quadragenen für Unterstützer des Kirchenbaus und Friedhofs in Bodrum, vgl. ASV, Reg. Lat. 136, fol. 21r–22v; ebd. ein vollständiger Ablass für diejenigen, die dort im Kampf sterben (gleiches Datum).

161 Wilkins, *Concilia* (wie Anm. 160), S. 331f.: „... quatenus, cum procuratores seu veri nuncii magistris et fratrum conventus sive hospitalis sancti Johannis Jerosolymitani ... ad vos, civitates, dioceses seu loca vestra in succursum et favorem fidei catholice, defensionem, fortificationem et custodiam castris, pauperum, magistri, fratrum, conventus et hospitalis praedictorum ac hospitalitatem suam servandam necnon hostium suorum huiuscemodi confusionem accesserint, fidelium eleemosynas pie petitori, ipsos ad hoc cum favore, literis vestris indulgentialibus eidem ad promotionem negotiorum huiuscemodi prius rite concessis, prae ceteris benigniter admittatis“.

162 Vgl. ASV, Reg. Vat. 344 Rubr., fol. 8r: „Revocatio et cassatio questuariorum, predicatorum, collectorum seu confessorum deputat(orum) per magistrum et conventum hospitalis s. Johannis Jerosolimitani“; die entsprechende *littera* ebd., fol. 90r–91r.

Sicher ist, dass auch Johannes XXIII.¹⁶³ und Eugen IV.¹⁶⁴ ähnliche Fakultäten erteilten, denn es sind aus ihren Pontifikaten entsprechende Beichtbriefe *series III* überliefert. Von Martin V. ist bekannt, dass er am 19. Februar 1429 den Äbten von S. Giustina in Padua, von S. Giorgio Maggiore in Venedig und von S. Michele in Murano „ac substituendis super hoc ab eis“ zugestand, all jenen, die innerhalb eines Jahres Geld zur Befreiung von Gefangenen aus muslimischer Haft spendeten, das Recht zu geben, einen Beichtvater zu wählen, der sie von ihren Sünden absolvieren konnte, „nisi talia fuerint, que sedes apostolica sit merito consulenda“, und der ihnen einmal im Leben angesichts des Todes den vollständigen Ablass gewähren durfte.¹⁶⁵

Auch das reformerische Basler Konzil griff auf dieses Mittel zurück, um mit den auf diese Weise geschaffenen Einnahmen die Kosten der Union mit der orthodoxen Kirche zu bezahlen.¹⁶⁶ Kürzlich wurde vorgebracht, dass sogar Kardinal Nikolaus

163 Codex documentorum, hg. von Fredericq (wie Anm. 91), S. 28f. Nr. 38. Das Incipit lautet *Ex debito nostre commissionis officio*. Wer „pro defensione et tuitione sancte Romane ecclesie ac tocius christianitatis“ seine helfenden Hände ausstreckte, erhielt diese Gunst, wie aus einer vom Rotaricher Thomas de Berengariis, der als Nuntius nach Nordfrankreich geschickt worden war, am 23. August 1413 in Douais ausgestellten Urkunde für Isabella la Chierie hervorgeht. Wörtlich heißt es hier „plenam remissionem ... consuetam per sedem apostolicam transfretantibus in Terre Sancte subsidium tempore generalis passagii, que a pena et culpa vocata, tibi ... concedere“; ohne Absolutionsformeln. Zum historischen Kontext vgl. Paulus, Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters (wie Anm. 15), S. 167.

164 Paulus, Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters (wie Anm. 15), S. 139; Lunt, Financial Relations (wie Anm. 158), S. 570–573.

165 ASV, Reg. Vat. 358, fol. 28r–v: es galt die damals übliche Fastenklausel. Vgl. auch Paulus, Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters (wie Anm. 15), S. 169; Lunt, Financial Relations (wie Anm. 158), S. 562–570. Ich habe noch keinen entsprechenden Beichtbrief gefunden. Die „Promulgatio bullae cruciatae Juliani diaconi cardinalis sancti Angeli contra Hussitas anno 1431“ in München, Staatsbibliothek, Clm 3780, fol. 148r–150v, sieht keine Beichtbriefe vor; auf fol. 149v finden sich jedoch unter der Überschrift „De absolute“ die entsprechenden Absolutionsformeln: Wer auf dem Kreuzzug starb, erhielt für gebeichtete Sünden den vollständigen Ablass, ebenso, wer die Kosten eines anderen trug; alle anderen Unterstützer erhielten maximal 60 Tage Ablass, vgl. Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Die Handschriften aus Augsburger Bibliotheken, Bd. 2: Dominikanerkloster Clm 3680–3686 und Domstift Clm 3701–3830, neu beschrieben von Hermann Hauke/Anja Freckmann, Wiesbaden 2011, S. 290–296, hier S. 294f.; zum historischen Hintergrund vgl. Birgit Studdt, Papst Martin V. (1417–1431) und die Kirchenreform in Deutschland, Köln 2004 (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters 23), S. 186f., 682–699.

166 Zur Sache Paulus, Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters (wie Anm. 15), S. 139f.; Lunt, Financial relations (wie Anm. 158), S. 570 (Concilium Basiliense, Bd. 4: Die Protokolle des Concils von 1436 aus dem Manuale des Notars Brunetti und einer zweiten Pariser Handschrift, hg. von Johannes Haller, Basel 1903, S. 109, bestätigt das Datum nicht); ein Beichtbrief findet sich bei Brieger, Leipziger Professor (wie Anm. 28), S. 69f. Nr. 3. Ebd., S. 20, werden drei weitere Exemplare vom März und April 1438 erwähnt, die aber anders formuliert sind. Zu den Erträgen vgl. Gerhard Pfeiffer, Im Zeitalter der Hussitenkriege, in: ders. (Hg.), Nürnberg – Geschichte einer europäischen Stadt, München 1971, S. 83–88, hier S. 86. Zu dem bei Brieger genannten Ablasskommissar für die Diöze-

von Kues 1452 daran gedacht habe, für den Jubelablass in Mainz 2000 Beichtbriefe drucken zu lassen,¹⁶⁷ doch seine diesbezüglichen Ablassinstruktionen erwähnen in keiner Weise die Möglichkeit, Beichtbriefe zu verteilen.¹⁶⁸

Die berühmtesten Schreiben dieser Art stammen aus dem Pontifikat Nikolaus' V. und gehören in den Kontext der damaligen Bedrohung Zyperns durch die Türken.¹⁶⁹ Sie wurden nämlich zwischen Herbst 1454 und Frühjahr 1455 von Johannes Gutenberg und einem anderen Drucker in Mainz auch gedruckt.¹⁷⁰ Im Gegensatz zu den älteren,

sen Bamberg, Würzburg, Augsburg, Eichstätt und Regensburg, Heinrich Menger, vgl. Andreas Meyer, Zürich und Rom. Ordentliche Kollatur und päpstliche Provisionen am Zürcher Frau- und Grossmünster, Tübingen 1986, S. 294f. Nr. 348. Die Bestallungsurkunde für Johannes Passert, Ablasskommissar in Holland, Seeland und in den zur Diözese Utrecht gehörenden Teilen Flanderns, vom 12. Januar 1437 findet sich im Codex documentorum, hg. von Fredericq (wie Anm. 91), S. 33–35 Nr. 43. Vgl. dazu auch Otfried Krafft, Landgraf Ludwig I. von Hessen (*1402, reg. 1413/16–1458). Politik und historiographische Rezeption, Habilitationsschrift (masch.), Marburg 2015, S. 681 mit Anm. 83.

167 Kai-Michael Sprenger, „Volumus tamen, quod expressio fiat ante finem mensem Maii presentis“. Sollte Gutenberg 1452 im Auftrag Nikolaus von Kues' Ablassbriefe drucken?, in: Gutenberg-Jahrbuch 74 (1999), S. 42–57; vgl. dazu auch Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues, hg. von Erich Meuthen/Hermann Hallauer, Hamburg 1976–2012, hier Bd. 2,1, S. 9–11 Nr. 2470f., S. 42f. Nr. 2541.

168 Acta Cusana, hg. von Meuthen/Hallauer (wie Anm. 167), Bd. 1,3a, Nr. 1005; Bd. 1,3b, Nr. 2108f. u. 2336f. Dies bestätigen zeitgenössische Chronisten, vgl. Janssen, Bemerkungen (wie Anm. 19), S. 951–953. Als Calixt III. am 24. April 1456 u. a. den ersten vollständigen Ablass für Verstorbene im Fegefeuer erließ, erwähnt er Beichtbriefe nicht speziell, sondern erteilt nur jedem Spender das Recht, einen Beichtvater zu wählen, der ihn im Angesicht des Todes absolvieren könne: „indulgemus, quod omnes et singuli christifideles ... plenariam remissionem peccatorum suorum consequi cupientes confessores, ut premittitur, eligere, qui eos ... semel tantum in vita et semel duntaxat in mortis articulo, alterum eorum quod magis placuerit eligendo, plenari auctoritate prefata absolvere ... valeant“, vgl. Jose Goñi Gaztambide, Las primeras indulgencias de difuntos (1456–1457), in: Anthologia annua 2 (1954), S. 377–391, hier S. 390f.

169 Der Teildruck der Konstitution *Salutifere catholice fidei* vom 12. August 1451 bei Ludwig von Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, Bd. 1, Freiburg i. Br. ^{3–4}1901, S. 814f., lässt leider die entscheidende Stelle weg; vgl. auch Lunt, Financial Relations (wie Anm. 158), S. 574f.; die näheren Umstände jetzt ausführlich erläutert von Günter Hägele, Paulinus Chappes Besuch beim Mainzer Erzbischof Dietrich von Erbach und der Druck der 31-zeiligen Ablassbriefe (GW 6556 / VE 15 C-15), in: Gutenberg-Jahrbuch 87 (2012), S. 93–104.

170 Ferdinand Geldner, Die ersten typographischen Drucke, in: Hans Widmann (Hg.), Der gegenwärtige Stand der Gutenberg-Forschung, Stuttgart 1972, S. 148–184, hier S. 169–178; vgl. die jüngste Zusammenstellung der erhaltenen Exemplare bei Falk Eisermann, „Hinter Decken versteckt“. Ein weiteres Exemplar des 31-zeiligen Ablassbriefs (GW 6556) und andere Neufunde von Einblattdrucken des 15. Jahrhunderts, in: Gutenberg-Jahrbuch 74 (1999), S. 58–74, hier S. 60–64, bzw. bei Günter Hägele, Neue Quellen zum Druck der 30-zeiligen Mainzer Ablassbriefe und zum Vertrieb des „Zypern-Ablasses“ im Erzbistum Köln und in den umliegenden Gebieten, in: Gutenberg-Jahrbuch 88 (2013), S. 54–62. Ebd., S. 59, zählt Hägele 17 handschriftliche Exemplare auf; zu den auf den Ablassbriefen verwendeten Siegeln vgl. auch Ingrid Heike Ringel, Ein weiteres Exemplar eines 31-zeiligen Ablassbriefes von 1455, in: Gutenberg-Jahrbuch 60 (1985), S. 99–104, hier S. 101f. Abbildungen von gedruckten und

aber auch zu jüngeren päpstlichen Ablassbullen erwähnt die „*Indulgentia data regi Cipri in pluribus regnis*“ explizit das Ausstellen von *testimoniales litteras seu cedulas* über die Spende und das damit erhaltene Recht auf einen Beichtvater.¹⁷¹

Zwischen 1461 und 1475 folgten sodann allein im deutschen Reich weitere sieben Anlässe, bei denen solche gedruckten Urkunden in großer Auflage unter das Volk gebracht wurden.¹⁷² Fritz Beyer zählte 1937 im Rahmen seiner Recherchen 84 „Ablassbriefe“ in noch mehr Fassungen, die nach 1478 in Deutschland, Spanien, Italien, Belgien und Portugal gedruckt worden seien.¹⁷³ Aber auch in England wurden 1480 Beichtbriefe gedruckt.¹⁷⁴ Für den Mainz-Magdeburger Ablass von 1515 zugunsten des Neubaus von St. Peter liegen sechs verschiedene Ablassbriefdrucke vor, die oft auch andere Privilegien wie etwa das Recht auf einen Tragaltar oder auf ein kirchliches Begräbnis während eines hängigen Interdikts einschließen. Einer dieser Briefe beginnt sogar mit den uns schon bekannten Worten *Sincera fervensque devotio*.¹⁷⁵ Diese Beichtbriefe standen nun allen Kirchenbesuchern „*manus porrigentibus adiutrices*“ zur Disposition.¹⁷⁶

Nachdem Eugen IV. 1446 die *fraternitas* von Santo Spirito in Sassia erneuert und ihren Mitgliedern das Recht gewährt hatte, einen Beichtvater zu wählen, der sie im

handschriftlichen Exemplaren bei Gottfried Zedler, Die Mainzer Ablassbriefe der Jahre 1454 und 1455, Mainz 1913.

171 ASV, Reg. Vat. 396, fol. 167v–168av: „... et insuper deputandis ac substituendis predictis et ipsorum cuilibet, ut supra concessionibus huiusmodi testimoniales litteras seu cedulas, que manu subscripte vel etiam sigillo ipsorum per regem deputandorum aut substituendorum ab eis seu aliquo ipsorum signate et sigillate ubilibet plenariam et integram fidem faciant, facere libere et licite possint ac valeant, plenam et liberam auctoritate predicta harum serie concedimus potestatem ...“.

172 Vgl. die Zusammenstellung bei Falk Eisermann/Volker Honemann, Die ersten typographischen Einblattdrucke, in: Gutenberg-Jahrbuch 75 (2000), S. 88–131, hier S. 90–92; Gerard van Thienen, Ein Ablassbrief für Neuhausen (Mainz, Fust und Schöffler, 1461) von Bonaventura Kruitwagen in Nimwegen gefunden, in: Gutenberg-Jahrbuch 65 (1990), S. 70–74, inkl. Absolutionen von bestimmten Gelübden, aber mit Fastenaufgabe und ohne Absolutionsformeln.

173 Konrad Haebler, Gedruckte spanische Ablassbriefe der Inkunabelzeit, in: Zeitschrift für Bücherfreunde 5 (1901/02), S. 1–12, 59–71; 8 (1904/05), S. 49–58; Fritz Beyer, Gedruckte Ablassbriefe und sonstige mit Ablässen in Zusammenhang stehende Druckwerke des Mittelalters, in: Gutenberg-Jahrbuch 14 (1937), S. 43–54, hier S. 43f.; Günter Hägele, Ein unbekannter Mentelin-Druck von 1461 im Stadtarchiv Baden im Aargau. Ablassbrief zum Besten des Kollegiatstifts St. Cyriacus in Neuhausen (Straßburg: Johannes Mentelin, vor 18. November 1461), in: Gutenberg-Jahrbuch 89 (2014), S. 68–85.

174 Robert N. Swanson, *Indulgences in Late Medieval England: Passports to Paradise?*, Cambridge 2007, S. 171, 202; GW 10917 u. M16255 (URL: <http://www.gesamtkatalogderwiegendrucke.de>; 26. 1. 2017)

175 Beyer, Gedruckte Ablassbriefe (wie Anm. 173), S. 48–54: das auf S. 53 gedruckte Exemplar ist ohne Absolutionsformeln; Hans Volz, Der St. Peters-Ablass und das deutsche Druckgewerbe, in: Gutenberg-Jahrbuch 1966, S. 136–172; zur Rezeption Janssen, Bemerkungen (wie Anm. 19), S. 964.

176 Johannes Ficker, Mainz-Magdeburger Beichtbriefe des St. Peter-Ablasses, in: Luther-Jahrbuch 18 (1936), S. 1–46, hier S. 41–43.

Angesicht des Todes auch von den dem Papst reservierten Fällen absolvieren durfte,¹⁷⁷ erweiterte Sixtus IV. am 21. März 1478 diese Gunst durch das Privileg, auch in Zeiten des Interdikts begraben zu werden, und öffnete die Bruderschaft für alle, die einen finanziellen Zuschuss leisteten und einen sogenannten Bruderschaftsbrief, der auch gedruckt wurde, erstanden. Auf diese Weise wurden gewissermaßen die Beichtbriefe *series IV* – die sogenannten Bruderschaftsbriefe – ins Leben gerufen, die zwischen 1488 und 1505 in Löwen, Bologna, Leipzig, Augsburg, Lübeck, Valladolid, Wien und möglicherweise auch in Venedig gedruckt wurden.¹⁷⁸

Gemeinsam ist den Beichtbriefen *series III* und *IV*, dass sie gegenüber den gleichzeitigen päpstlichen Standardbriefen in der Regel mit Extras ausgestattet waren, wie etwa mit der Erlaubnis, auch in päpstlichen Reservatfällen absolvieren zu dürfen.¹⁷⁹

177 Andreas Rehberg, *Nuntii, questuarii, falsarii*. L'ospedale di S. Spirito in Sassia e la raccolta delle elemosine nel periodo avignonese, in: *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Age* 115 (2003), S. 41–132, hier S. 121–123.

178 Paulus, *Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters* (wie Anm. 15), S. 201. Die entscheidenden Stellen in der Bulle Sixtus' IV. lauten: „Item, quod singuli ex confratribus sic in eodem sanctae confraternitatis libro pro tempore descripti saecularum vel regularem presbyterum in suum possint eligere confessorem, qui eligentium confessione diligenter audita eis semel vita comite ab omnibus et singulis criminibus et peccatis necnon excommunicationis et quibusvis aliis sententiis et censuris ecclesiasticis etiam occasione simoniae super ordinibus vel beneficiis assequendis ubicumque contractae et aliis casibus specialiter et generaliter Romano pontifici et sedi apostolicae quovis modo reservatis et propter quae ipsa sedes merito esset consulenda ... et etiam in mortis articulo plenariam omnium peccatorum suorum etiam exceptorum huiusmodi remissionem impendere possit, ita quod, si tunc non obierint, quotiens in tali articulo constituti fuerint, illa reiterare possit“ und „Confratresque ipsi et eorum singuli in Urbe existentes, etiam eadem die singulis annis confessorem poterunt eligere, qui, eorum confessionibus diligenter auditis eos et eorum quemlibet etiam in casibus sedi praedictae reservatis, praeterquam superius exceptis, apostolica auctoritate absolvat et eis penitentiam iniungat salutarem.“; vgl. Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanorum pontificum Taurinensis editio, hg. von Francesco Gaudé, Bd. 5, Torino 1860, S. 245–251, § 8 u. 17; Gedeon Borsa, Ein bislang unbekannter gedruckter Bruderschaftsbrief der Hospitaliter vom Hl. Geist, in: *Gutenberg-Jahrbuch* 59 (1984), S. 142–144, mit Absolutionsformeln; Ehlers, *Ablasspraxis* (wie Anm. 32), S. 383; zu einem englischen Exemplar vgl. Swanson, *Indulgences* (wie Anm. 174), S. 93f. Vgl. dazu auch Beyer, *Gedruckte Ablassbriefe* (wie Anm. 173), S. 45. Zu spanischen Bruderschaftsbriefen vgl. Haebler, *Ablassbriefe* (wie Anm. 173), S. 67–71.

179 Die von Paulinus Chappe als handgeschriebene oder gedruckte gesiegelte Privaturkunden vertriebenen Beichtbriefe folgen mit zwei entscheidenden Abweichungen den Vorgaben des Beichtbrief-Formulars von Martin V. Der Beichtvater durfte seinen Schützling nämlich auch „etiam sedi apostolicae reservatis excessibus, criminibus atque delictis quantumcumque gravibus pro una vice tantum debitam absolutionem impendere et penitentiam salutarem iniungere nec non, si id humiliter petierit, ipsos a quibuscumque excommunicationum, suspensionum et interdicti aliisque sententiis, censuris et penis ecclesiasticis a iure vel ab homine promulgatis, quibus forsannodati existunt, absolvere, iniuncta pro modo culpe penitentia salutari vel aliis, que de iure fuerit iniungenda.“ Sollte der Beichtende nicht mehr sprechen können, reichte es, wenn er Zeichen der Zerknirschung zeigte. Es folgt also den Vorgaben von *Salutifere catholice fidei*.

Weiter ist zu bedenken, dass an der Kurie der Papst selbst darüber bestimmte, welchem Bittsteller er welches Formular gewährte. Die Verantwortung dafür lag ausdrücklich bei ihm, weil er seit 1425 die von den Sekretären oder von deren Gehilfen entworfenen und von den Skriptoren ins Reine geschriebenen Briefe freigab. Der Ablasskommissar hingegen verteilte seine Briefe ungeachtet der Qualität der Empfänger, so etwa in der Fastenzeit 1487 in Münstereifel 100 *litterae confessionales*, im Frühjahr 1487 in Düren 800 Briefe, im März/April 1488 in Frankfurt 2.400, 1488 in Nürnberg 7.000 oder 1493 in Sevilla 10.000 Stück.¹⁸⁰

Fast mehr noch als die schiere Menge an Beichtbriefen, die sich seit dem 15. Jahrhundert aus immer mehr Quellen über die Gläubigen ergoss, erstaunt die Tatsache, dass viele dieser Briefe im Anschluss an den Urkundentext auf der Vorderseite, gelegentlich aber auch auf der Rückseite der Urkunde die Absolutionsformeln enthalten, die der Beichtvater im Angesicht des Todes zu sprechen hatte.¹⁸¹ Eigentlich müsste man doch annehmen, dass jeder Priester wusste, wie diese Formeln lauteten, oder wenigstens ein Beichthandbuch zur Hand hatte, wo er sie nachschlagen konnte. Die Beichtväter, die mittels *litterae confessionales series I* oder *II* eingesetzt wurden, hatten jedenfalls diese Belehrung noch nicht nötig gehabt. Wenn aber jeder beliebige Priester irgendwo *in partibus* im Angesicht des Todes wie ein Papst absolvieren und „*indulgentiam et remissionem, in quantum claves sancte matris ecclesie in hac parte se extendunt*“, erteilen sollte, brauchte es offenbar diese Unterweisung.¹⁸²

5 Zusammenfassung

Die den Ablass betreffenden Regelungen im „*Liber Cancellariae*“, besonders die „*Regulae Cancellariae apostolicae*“ und die Formulare der päpstlichen Kirchenablässe

180 Eisermann, *Auflagenhöhe* (wie Anm. 155), S. 154 f.; zu Münstereifel Janssen, *Bemerkungen* (wie Anm. 19), S. 962; zu Nürnberg vgl. Heinrich Deichslers *Chronik* in: *Die Chroniken der fränkischen Städte. Nürnberg*, Bd. 5, Leipzig 1874 (*Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrhundert* 11), S. 533–706, hier S. 553–555, bzw. *Etliche Geschichte 1488–1491*, ebd., S. 707–733, hier S. 723–726.

181 Vgl. zu den Absolutionsformeln G ö l l e r, *Pönitentiarie* (wie Anm. 28), Bd. 1,1, S. 224–226; ders., *Ausbruch* (wie Anm. 28), S. 86–89, 106; Swanson, *Indulgences* (wie Anm. 174), S. 34 f. Anm. 48. Auch die Beichtbriefe von Peraudis zweiter Ablasskampagne von 1503 enthalten zwei Absolutionsformeln, Andreas R ö p k e, *Geld und Gewissen. Raimund Peraudi und die Ablassverkündigung in Norddeutschland am Ausgang des Mittelalters*, in: *Bremisches Jahrbuch* 71 (1992) S. 43–80, hier S. 78 f. In den in Spanien gedruckten Beichtbriefen ist sie oft auf Spanisch, vgl. Ha e b l e r, *Ablassbriefe* (wie Anm. 173), S. 61 Abb. 3, S. 64 Abb. 4.

182 Das Zitat aus GW 6555; zur Klerikerbildung vgl. etwa Hanns Peter Neuh e u s e r, *Rite servare posint. Der Ritus als Gegenstand mittelalterlicher Klerikerbildung*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 125 (2014), S. 339–355.

und Beichtbriefe, waren im Spätmittelalter einem steten Wandel unterworfen. Mit dem Ablass positionierten sich die Päpste politisch. Nicht selten waren es aber auch die Petenten, die mit ihren Bittschriften die Grenzen des Gnadenraums abtasteten und zu erweitern suchten. Historisch bedeutend waren der Umzug der Kurie nach Avignon und das Schisma, weil die Päpste glaubten, mit dem Abbau von traditionellen Hürden ihr Ansehen steigern oder ihre Anhängerschaft vergrößern zu können.

Weil die Sekretäre seit 1425 für die Expedition der Indulgentien und *confessionalia* verantwortlich waren und anschließend der Papst die *litterae* zur Besiegelung freigab, fielen bei diesen Urkunden alle bisherigen restriktiven Kontrollmechanismen der Kanzlei weg. Die logische Folge davon war, dass Ablässe seit dem frühen 16. Jahrhundert nicht mehr als *littera*, sondern als *breve* ausgestellt wurden.

Das Verknüpfen des vollständigen Ablasses mit dem Beichtbrief im späten 13. Jahrhundert wirkte sich auf lange Sicht gesehen als verhängnisvoll aus, vor allem seit das Gewähren von Beichtbriefen mit vollständigem Ablass – einst ein päpstliches Reservatrecht – auch mittels *facultates* oder Kommissionen delegiert wurde, denn spätestens ab diesem Zeitpunkt mussten die Nutznießer dieser Gnaden dem Papst nicht einmal mehr namentlich bekannt sein. Der allgemein zugängliche Beichtbrief mit vollständigem Ablass, wie er um die Mitte des 15. Jahrhunderts aufkam, brach zudem endgültig das einst auf gegenseitigem Vertrauen basierende Verhältnis zwischen dem erwählten Beichtvater und seinem Beichtkind. Fortan konnte jeder Priester, sofern es jemand wollte, einen Moment lang ‚Papst‘ sein. Spätestens mit dieser Veränderung waren der einstige Sinn und Zweck dieser Urkundenform endgültig und ersatzlos verloren.

Anhang: Überblick über die in Beichtbriefen mit der Klausel *etiam, in singulis sedi apostolica reservatis casibus* weiterhin der päpstlichen Absolution vorbehaltenen Fälle¹⁸³

Ausgeschlossene päpstliche Reservatfälle

Offensa ecclesiasticae libertatis
 Violatio interdicti a sede apostolica impositi
 Heresis
 Quevis offensa, inobedientia seu rebellio in Romanum pontificem seu sedem apostolicam
 Quevis offensa, inobedientia seu rebellio seu conspiratio in Romanum pontificem seu sedem apostolicam
 Quevis rebellio seu conspiratio in Romanum pontificem seu sedem apostolicam
 Crimen falsitatis litterarum apostolicarum, supplicationum et commissionum
 Invasio, depredatio aut devastatio terrarum ecclesie Romane immediate subiectarum pape
 Invasio, depredatio vel occupatio aut devastatio terrarum ecclesie Romane mediate et immediate subiectarum pape
 Invasio, depredatio vel occupatio aut devastatio terrarum et maris ecclesie Romane mediate et immediate subiectarum pape
 Censure late in die Cene domini
 Presbitericidium
 Offensa personalis in episcopum vel alium prelatum
 Invasio romipetarum seu quorumcumque aliorum ad Romanam curiam venientium
 Invasio romipetarum seu quorumcumque aliorum ad Romanam curiam venientium, ad eam victualia deferentium et recedentium ab eadem
 Prohibitio devolutionis causarum ad Romanam curiam
 Mutilatio ac verberatio prosequentium in ea causas
 Delatio armorum et aliorum prohibitorum ad partes infidelium
 Impositio novorum onerum realium vel personalium ecclesiis et ecclesiasticis personis
 Impositio novorum onerum realium vel personalium ecclesiis et ecclesiasticis personis aut aliis personis
 Usurpatio iurisdictionum et fructuum ad eas (i. e. ecclesias et ecclesiasticas personas) pertinentium
 Simonia super ordinibus vel beneficiis assequendis in Romana curia contracta
 Simonia super ordinibus vel beneficiis assequendis in Romana curia vel extra contracta

¹⁸³ Grundlage für die Tabelle sind die *forme confessionalis* bei Meyer, Liber Cancellariae (wie Anm. 83), Nr. 15, 19, 21, 25–27. Vgl. dazu auch die Fakultäten Eugens IV. für den Großpönitentiar, Göller, Pönitentiarie (wie Anm. 28), Bd. 1,2, S. 39f. In der Konstitution *Sacrosanctis salvatoris* von Leo X. (1515) sind ausgeschlossen „machinatio in personam summi pontificis, occisio episcoporum aut aliorum superiorum prelatorum, injectio manuum violentarum in illos et alios prelatos, falsificatio litterarum apostolicarum, delatio armorum et aliorum prohibitorum ad partes infidelium, sententie et censure occasione aluminium Tulfe nostre, de partibus infidelium ad fideles contra prohibitionem nostram delatorum incurse.“ Vgl. Aloys Schulte, Die Fugger in Rom 1495–1523 mit Studien zur Geschichte des kirchlichen Finanzwesens jener Zeit, 2 Bde., Leipzig 1904, hier Bd. 2, S. 135–143 Nr. 84 (Zitat auf S. 137).

Plus II. <i>Devotionis</i>	Paul II. <i>Devotionis</i>	Sixtus IV. <i>Sincera</i> 2. Fassung (vor 1477)	Sixtus IV. <i>Fervens</i> (1483)	Innozenz VIII. <i>Fervens</i>	Alexander VI. <i>Sincera</i>
X	X	X	X	X	X
X	X	X	X	–	–
X	X	X	X	X	X
X	X	–	–	–	–
–	–	X	X	–	–
–	–	–	–	X	X
–	–	–	X	X	X
X	–	–	–	–	–
–	X	X	–	–	–
–	–	–	X	X	X
X	X	X	–	–	–
X	X	X	–	–	–
X	X	X	X	–	–
–	–	–	X	–	–
–	X	X	X	X	X
–	–	–	X	–	–
–	X	X	X	X	X
–	X	X	–	–	–
–	–	–	X	–	–
–	–	–	X	–	–
–	X	–	–	–	–
–	–	X	X	–	–

Ludwig Schmugge

Die Beichtbriefe der Pönitentiarie

1 Einleitung

Die apostolische Pönitentiarie, das seit dem 13. Jahrhundert existierende zentrale Buß- und Gnadenamt der römischen Kurie, war zwar bis 1917 für Fragen des Ablasses nicht zuständig, wurde indes im Mittelalter von Menschen aller Stände angegangen, die vom Papst nach einer Übertretung von Vorschriften des allgemeinen Kirchenrechts gnadenhalber Absolution, Dispens oder eine bestimmte Lizenz erbaten. Darunter fielen auch die Beichtbriefe, lateinisch *litterae confessionales*. Es kann als gesichert gelten, dass Beichtbriefe seit dem Engelspapst Cölestin V. (1294) zuerst durch die Kanzlei, dann die Kammer und zugleich auch die Pönitentiarie und in päpstlichem Auftrag durch Legaten und auf allgemeinen Konzilien ausgestellt wurden. Emil Göller und Nikolaus Paulus haben den Zusammenhang von Beichtbriefen, Ablass und dem Akt der Sündenvergebung analysiert.¹ Matthäus Meyer hat anhand der Formularsammlung des Walter Murner gezeigt, dass Beichtbriefe der Pönitentiarie im 14. Jahrhundert bereits mit einer Plenarindulgenz, einem Ablass *in articulo mortis*, vergeben wurden.² Patrick Zutshi hat die von den Päpsten in Avignon ausgestellten *litterae confessionales* untersucht.³ Andreas Meyer hat jüngst weiterführend die Entwicklung des Formulars der in der Kanzlei ausgestellten Beichtbriefe bis hin zu Sixtus IV. (1471–1484) überzeugend dargelegt und auf eine neue Grundlage gestellt.⁴

1 Emil Göller, Die päpstliche Pönitentiarie von ihrem Ursprung bis zu ihrer Umgestaltung unter Pius V., Bd. 1: Die päpstliche Pönitentiarie bis Eugen IV., 2 Teile, Rom 1907 (Bibliothek des Kgl. Preussischen Historischen Instituts in Rom 3–4), hier Bd. 1,1, S. 213–242; Nikolaus Paulus, Geschichte des Ablasses im Mittelalter; Bd. 3: Geschichte des Ablasses am Ausgange des Mittelalters, Paderborn 1923, S. 303–329.

2 Matthäus Meyer, Die Pönitentiarie-Formularsammlung des Walter Murner von Strassburg, Freiburg i. Ü. 1979 (Spicilegium Friburgense 25), S. 123f. und die Formulare S. 529–536 Nr. 1089–1103, darunter Nr. 1098 *Cupientes*, Nr. 1103 *Provenit*.

3 Patrick Zutshi, At the Point of Death. Licences to choose a Confessor *in mortis articulo* issued by the Avignon Popes (Manuskript); zur Pönitentiarie ebd., S. 14–16. Ich danke dem Autor für die Einsicht in sein Manuskript. Unter Johannes XXII. (1316–1334) wurden von der Kanzlei 1450 derartige Lizenzen ausgestellt, im ersten Jahr Urbans V. (1362/63) 819 und im ersten Jahr Gregors XI. (1371/72) 3870.

4 Andreas Meyer, Der spätmittelalterliche *Liber Cancellariae apostolicae* als Formelbuch anhand der Beichtbriefe von Gregor XI. bis Alexander VI., in: Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde 62 (2016) (im Druck).

In diesem Beitrag geht es nicht um die Problematik von Beichte und Ablass im Allgemeinen, sondern nur um den Beichtbrief, die *littera confessionalis*.⁵ Dabei sind folgende Fragen zu klären: Was versteht man unter einem Beichtbrief? Welches waren seine rechtlichen Grundlagen? Was beinhalten sie? Seit wann und für wen wurden sie gewährt? Was kosteten sie? Dabei beschränke ich mich auf die Auswertung der im „Repertorium Poenitentiarie Germanicum“ (RPG) publizierten Suppliken der Pönitentiarie und – soweit das „Repertorium Germanicum“ (RG) es zulässt – die entsprechenden für den „deutschen“ Raum durch die Kanzlei erteilten *litterae*.⁶ Ferner werden die vorzüglichen Editionen der englischen Pönitentiarie-suppliken (1410–1503) durch Peter Clarke und Patrick Zutshi sowie der schwedischen aus der Kirchenprovinz Uppsala (1410–1526) von Sara Risberg und Kirsi Salonen zum Vergleich mit anderen Regionen der Christenheit herangezogen.⁷

2 Zu den rechtlichen Grundlagen

Die Voraussetzungen für die Erteilung von Beichtbriefen sind bekannt. Seit dem IV. Laterankonzil (Kanon *Omnis utriusque sexus*) hatte jeder Christ mindestens einmal im Jahr eine Beichte abzulegen, und zwar bei seinem *sacerdos proprius*.⁸ Darunter verstanden die Konzilsväter in erster Linie den Gemeindepfarrer. Bereits der genannte Konzilskanon sah jedoch die Möglichkeit der Wahl eines anderen Beichtvaters vor, die Einwilligung des *sacerdos proprius* vorausgesetzt.⁹ Das System des Pfarrzwangs geriet

⁵ Zur Geschichte der Erforschung von Beichte und Buße vgl. Abigail Firey (Hg.), *A New History Of Penance*, Leiden-Boston 2008 (Brill's Companions to the Christian Tradition 14).

⁶ Die Basis bieten die Bände II bis IX (ca. 1450 bis 1513) des Repertorium Poenitentiarie Germanicum. Verzeichnis der in den Supplikenregistern der Pönitentiarie vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches (= RPG), sowie die Bände V bis X (1438 bis 1484) des Repertorium Germanicum. Verzeichnis der in den päpstlichen Registern und Kameralakten vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches, seiner Diözesen und Territorien vom Beginn des Schismas bis zur Reformation (= RG). Zur Einführung vgl. Ludwig Schmugge / Patrick Hersperger / Beatrice Wigenhauser, *Die Supplikenregister der päpstlichen Pönitentiarie aus der Zeit Pius' II. (1458–1465)*, Tübingen 1996 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 84), S. 207–226.

⁷ Peter Clarke / Patrick Zutshi (Hg.), *Supplications from England and Wales in the Registers of the Apostolic Penitentiary, 1410–1503*, 3 Bde., Woodbridge 2013–2015; Sara Risberg (Hg.), *Auctoritate Papae. The Church Province of Uppsala and the Apostolic Penitentiary 1410–1526*, Stockholm 2008 (Diplomatarium Suecanum Appendix, Acta Pontificum Suecica 2, Acta Poenitentiarie), besonders die Einleitung von Kirsi Salonen, Introduction, ebd., S. 7–151.

⁸ Dazu Meyer, Pönitentiarie-Formularsammlung (wie Anm. 2), S. 120–124 mit der älteren Literatur, besonders Göllner, Pönitentiarie (wie Anm. 1), Bd. 1,1, S. 213–242; Paulus, Geschichte des Ablasses (wie Anm. 1), S. 303–329; Salonen, Introduction Auctoritate Papae (wie Anm. 7), S. 59–63.

⁹ X 5.38.12, Conciliorum oecumenicorum decreta, hg. von Giuseppe Alberigo u. a., Bologna ³1973, S. 245. Dazu Joseph Goering, *The Internal Forum and the Literature of Penance and Confession*, in:

durch die wachsende Mobilität von Klerikern und Laien sowie durch die Bettelorden und ihre in päpstlichen Privilegien gewährten Seelsorgerechte bald ins Wanken. Die exemten Orden, insbesondere Franziskaner und Dominikaner wurden zu Konkurrenten der Pfarrherren. Zwar verwarf noch Bonifaz VIII. (1294–1303) „die Gewohnheit, sich ohne [seine] ausdrückliche Erlaubnis einen [vom *sacerdos proprius* verschiedenen] Beichtvater zu wählen“,¹⁰ doch bereits bei Thomas von Capua († 1239), dem ersten päpstlichen Großpönitentiar,¹¹ finden sich Formulare für die Erlaubnis eines privaten Beichtvaters. In der Folge bildete sich, wie Andreas Meyer gezeigt hat, „das dreistufige System der *casus papales*, der *casus episcopales* und der Fälle heraus, die in die Kompetenz des *sacerdos proprius* fielen. Wer eine *littera confessionalis* besaß, durfte einen anderen Priester zu seinem Beichtvater wählen. Auf diese Weise konnte der Begünstigte den Pfarrzwang umgehen.“¹²

Beichtbriefe wurden auch auf diözesaner Ebene vom jeweiligen Ordinarius erteilt. Im Formularbuch der Würzburger Bischofskanzlei von ca. 1324 findet sich eine Lizenz, mit welcher der Bischof einem Propst einen persönlichen Beichtvater genehmigt.¹³ In einem Churer Formularbuch aus dem 15. Jahrhundert gibt es ein Formular für Religiosen, denen der Bischof von Chur die Erlaubnis erteilt, auch von Sünden loszusprechen, deren Absolution dem Bischof reserviert ist.¹⁴ Erwähnt werden dabei Blasphemie, Wahrsagerei und Meineid, ausdrücklich ausgenommen sind Mord, klandestine Ehe und *oppressio puerorum*.¹⁵ Ferner findet sich im selben Formelbuch eine Genehmigung für eine Adlige und für einen Pleban zur Absolution von *oppressio puerorum* sowie für ein Ehepaar, dem gestattet wird, einen privaten Beichtvater nach

Wilfried Hartmann / Kenneth Pennington (Hg.), *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234: From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*, Washington 2008 (*History of Medieval Canon Law* 6), S. 379–428, hier S. 399.

10 VI 10.2. Meyer, *Pönitentiare-Formularsammlung* (wie Anm. 2), S. 122 Anm. 10. Vgl. auch Clem. 3.7.2 (*Dudum* und *Super cathedram*).

11 Hans Martin Schaller, Thomas von Capua, in: *Lexikon des Mittelalters* 8 (1997), Sp. 714; Sergio Pagano, *Formulari di suppliche e di lettere della Penitenzieria Apostolica anteriori al secolo XV*, in: Alessandro Saraco (Hg.), *La Penitenzieria Apostolica e il suo archivio*, Città del Vaticano 2012, S. 23–32, hier S. 25–27.

12 Vgl. Meyer, *Pönitentiare-Formularsammlung* (wie Anm. 2), S. 120–124.

13 *Tabula formarum curie episcopi*, hg. von Alfred Wendehorst, Würzburg 1957 (*Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg* 13), S. 19 Nr. 31.

14 Otto P. Clavdetscher, *Formularbuch der bischöflichen Kurie von Chur aus dem 15. Jahrhundert*, Chur 2003 (*Quellen und Forschungen zur Bündner Geschichte* 11).

15 Ebd., Nr. 257. Zum Konflikt zwischen den bischöflichen und päpstlichen Reservatfällen Heike Johanna Mierau, *Über den Umgang mit Normkonflikten im 15. Jahrhundert. Zu den Synodalentscheiden der deutschen Diözesen über die Reservatrechte von Papst und Bischof*, in: Andreas Meyer (Hg.), *Kirchlicher und religiöser Alltag im Spätmittelalter*, Ostfildern 2010 (*Schriften zur Südwestdeutschen Landesgeschichte* 69), S. 17–32, hier S. 23f.

dem Formular *Ut animabus* zu wählen.¹⁶ Doch von diesen bischöflichen Lizenzen soll hier nicht weiter die Rede sein.

Betrachten wir zuerst die Ausformung der Beichtbriefe in der Kanzlei.¹⁷ Sie sind seit dem Beginn des 14. Jahrhunderts regelmäßig nach dem Formular *in forma ‚Provenit‘* ausgestellt: Unter Johannes XXII. (1316–1334) wurden 1.450 derartige Lizenzen vergeben, im ersten Jahr Urbans V. (1362/63) 819 und im ersten Jahr Gregors XI. (1371/72) 3.870.¹⁸ Dieses Formular verdrängte seit Benedikt XII. (1334–1342) alle anderen. Das Summarium lautet in den Handschriften: „Indulgetur ut confessor, quem elegerit, possit ei semel in articulo mortis plenam remissionem elargiri.“¹⁹ Eine solche *littera* gewährte dem Petenten also nicht nur einen privaten Beichtvater, sondern auch einen Ablass in der Todesstunde (Meyers Beichtbriefe Typus II).²⁰

Seit einer Anordnung Calixts III. vom 30. November 1457 erhielt der Beichtbrief der Kanzlei *de reservatis semel in vita* (Typus I)²¹ das neue Incipit *Devotionis*. Ferner sollten fortan die aufgrund dieses *confessionale* eingesetzten Beichtväter auch „in singulis sedi apostolice reservatis casibus“ absolvieren dürfen. Dabei gab es zwei Varianten: „semel in vita“ oder „totiens quotiens“. Dieser Gnadenbrief durfte (nach einer Taxliste aus der Zeit Calixts III.) ausschließlich „per plumbum,“ also durch die Kanzlei, ausgeteilt werden. Doch auch der Großpönitentiar hat sie nach Aussage der gleichen Quelle vergeben, allerdings nur sehr selten („valde raro“).²²

Paul II. (1464–1471) setzte auch die Taxen für die beiden Beichtbriefe *Devotionis* und *Provenit* neu fest.²³ Seit Pius II. (1458–1464) ist die Zahl der Reservatfälle, von

16 Clavadetscher, Formularbuch (wie Anm. 14), Nr. 258, 259, 262.

17 Wilhelm Janssen, Das Erzbistum Köln im späten Mittelalter (1191–1515), Köln 2003 (Geschichte des Erzbistums Köln [hg. von Norbert Trippen] 2,2), S. 113–130 u. 378f. Jüngst wurden die Beichtbriefe *in forma ‚Provenit‘* für das Bistum Passau umfassend untersucht in Hermann Hold, „Provenit ex devotione tua, ut ... gratiam admittamus“. Päpstliche Beichtbriefe für Passauer Diözesane (von Klemens VI. bis Gregor XI.), in: Römische historische Mitteilungen 54 (2012), S. 53–93.

18 Zu *Provenit* auch Göller, Pönitentiarie (wie Anm. 1), Bd. 1,1, S. 221–232.

19 Meyer, Liber Cancellariae (wie Anm. 4); Handschrift: Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottob. Lat. 778, fol. 5r. Göller, Pönitentiarie (wie Anm. 1), Bd. 1,1, S. 116f. u. 213–242; Schmugge/Hersperger/Wiggenhauser, Die Supplikenregister (wie Anm. 6), S. 207–213.

20 Meyer, Liber Cancellariae (wie Anm. 4).

21 Ebd.

22 Wolfgang P. Müller, Die Gebühren der päpstlichen Pönitentiarie (1338–1569), in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 78 (1998), S. 189–261, hier S. 239.

23 „Quod in mortis articulo huiusmodi remissiones per Cancellariam expediuntur secundum formam infrascriptam, que incipit ‚Provenit‘, cuius littere taxentur ad tres grossos pro scriptore et totidem pro secretario et duo tantum pro registro tradantur ... pro plumbo vero unus florenus auri de Camera et unus grossus dumtaxat recipi debeat ... pro collatione unus tantum grossus recipiatur. De reservatis autem semel in vita secundum formam ‚Devotionis‘ nullo modo expediuntur littere ... Et pro expeditione ipsarum litterarum taxa pro scriptore grossi quattuor, pro secretario totidem, pro registro duo, pro collatione unus grossus, pro plumbo unus florenus auri cum uno grosso solvantur.“ Göller, Pönitentiarie (wie Anm. 1), Bd. 1,1, S. 221–223.

denen der private Beichtvater nicht absolvieren durfte, deutlich vermehrt worden, wie Andreas Meyer nachgewiesen hat.²⁴ Dennoch hat sich die Nachfrage nach einer *littera confessionalis* vermehrt! Sixtus IV. schließlich ordnete das Formular der Beichtbriefe zuletzt in seiner 194. Kanzleiregel vom 5. März 1483 nochmals neu. Das Incipit lautet fortan *Fervens*. Diese Arena taucht in den Beichtbriefen der Pönitentiarie erstmals am 22. April 1488 auf, das erste Beispiel aus England datiert vom 30. April 1488.²⁵ Wieder zwei Jahre später wird in einer Supplik geschrieben, dieses Formular sei „secundum stilum cancellarie“ gestaltet und beinhalte die Absolution „a peccatis omnibus de reservatis videlicet semel in vita et in mortis articulo [et] plenariam remissionem“.²⁶

Tatsächlich kommt seit April 1488 die Forma *Provenit* in deutschen und englischen Suppliken in den Pönentiareregistern nicht mehr vor, sondern wird durch die Forma *Fervens* ersetzt.

„Zwischen dem 21. Februar und dem 1. April 1488 hatte Innozenz VIII. das von seinem Vorgänger übernommene Formular *Fervens* von einigen Ausnahmen päpstlicher Reservatfälle entschlackt ... Zudem erhielt nun der Beichtvater erstmals formularmäßig auch die Kompetenz, Gelübde zu wandeln. Ausgenommen davon waren aber die Pilgergelübde nach Jerusalem, Rom oder Santiago de Compostela bzw. die Versprechen, in Zukunft keusch zu leben oder ins Kloster einzutreten.“²⁷

Unter Papst Alexander VI. (1492–1503) werden Beichtbriefe der Serie II²⁸ weiterhin unter dem Formular *Fervens* ausgeteilt. Auch bei der Signatur unterscheiden sich beide Arten: Während *Provenit*-Indulte mit der Signatur *fiat de speciali et expresse* vergeben wurden, sind solche nach dem Formular *Fervens* jetzt nur mit *fiat de speciali* signiert.²⁹

Beichtbriefe aus der Pönitentiarie sind seit Martin IV. (1281–1285) belegt.³⁰ Die diesbezüglichen Kompetenzen des Großpönentiars waren allerdings noch eng be-

²⁴ Meyer, *Liber Cancellariae* (wie Anm. 4).

²⁵ Clarke/Zutshi, *Supplications* (wie Anm. 7), Bd. 2, Nr. 3383; RPG, Bd. VII: Innozenz VIII. 1484–1492. Text bearb. von Ludwig Schmugge unter Mitarbeit von Alessandra Mosciatti/Wolfgang Müller; Indices bearb. von Hildegard Schneider-Schmugge/Ludwig Schmugge, Tübingen 2008, Nr. 4565.

²⁶ RPG VII (wie Anm. 25), Nr. 4638, 4709.

²⁷ Meyer, *Liber Cancellariae* (wie Anm. 4).

²⁸ Ebd.

²⁹ Vgl. auch Clarke/Zutshi, *Supplications* (wie Anm. 7), Bd. 1, S. XLVI.

³⁰ Schmugge/Hersperger/Wiggenhauser, *Supplikenregister* (wie Anm. 6), S. 207–213; Patrick Zutshi, *Inextricabilis curie labyrinthus*. The Presentation of Petitions to the Pope in the Chancery and the Penitentiary during the Fourteenth and First Half of the Fifteenth Century, in: Andreas Meyer/Constanze Rendtel/Maria Wittmer-Butsch (Hg.), *Päpste, Pilger, Pönitentiarie*. Festschrift für Ludwig Schmugge zum 65. Geburtstag, Tübingen 2004, S. 393–410, hier S. 404–410; Meyer, *Liber Cancellariae* (wie Anm. 4).

grenzt. In den Fakultäten, die jedem neu ernannten Großpönitentiar erteilt wurden, sind Beichtbriefe erst unter Eugen IV. (1438) aufgeführt.³¹ Im Formular des Walter Murner findet sich eine unter dem Namen des Giordano Orsini, Großpönitentiar von 1415 bis 1438, laufende *Provenit*-Lizenz.³² Regelmäßig kommen *Provenit*-Lizenzen dann in den Supplikenregistern des Beichtamtes unter Calixt III. (1168–1178) vor.³³ Unter Paul II. erließ die Pönitentiarie weiterhin nur Beichtbriefe des Meyerischen Typus I. Erst nach einer Pause von fast 20 Jahren erhielten deutsche Petenten wieder *Provenit*-Lizenzen (erstes Datum 14. 4. 1477), und zwar bei Sixtus IV., der dem Großpönitentiar erlaubt hatte, neben Beichtbriefen des Typus I auch solche *in forma „Provenit“* zu gewähren.³⁴

Gemäß Matthäus Meyer wurden Beichtbriefe der Pönitentiarie *in forma maiori* und *in forma minori* vergeben.³⁵ Mit diesen war indes noch kein Ablass verbunden, sondern bei der *forma maiori* wurde nur die Kompetenz des Beichtvaters erweitert. Ob Ablässe erst seit Martin V. (1417–1431) mit einer *littera confessionalis* verbunden wurden, könnte nur durch originale *litterae* geklärt werden. Die Briefe *in forma minori* gewährten dem Petenten also nur das Recht, einen anderen Beichtvater als den *sacerdos proprius* zu wählen, der den Inhaber der *littera* von den nicht dem Bischof oder Papst reservierten Sünden absolvieren durfte. Die Gnade konnte auf fünf Jahre oder auf Lebenszeit gewährt werden. Diese Art von Beichtbriefen beginnt mit dem Formular *Ut animabus*.³⁶ Die *in forma maiori* ausgestellten Briefe gewährten darüber hinaus das Recht für Pfarrseelsorger zur Absolution von spezifischen Sünden und selbst von den päpstlichen Reservaten.³⁷ Diese für Geistliche mit Seelsorgepflichten, seltener für Laien (und deren privaten Geistlichen) ausgestellten Briefe wurden im 15. Jahrhundert unter den Formularen *Cupientes* bzw. *Si inveneris* vergeben, entweder als Quinquennialindulgenz oder *ad vitam*.³⁸

Briefe mit dem Incipit *Si inveneris* machten die Entscheidung, ob die erbetene Gnade erteilt werden konnte, davon abhängig, dass ein von der Pönitentiarie beauftragter Kommissar „*confessione diligentem audita*“ überprüft hatte, ob „der Tatbestand

31 Gölle, Pönitentiarie (wie Anm. 1), Bd. 1,2, S. 45; Meyer, Liber Cancellariae (wie Anm. 4).

32 Meyer, Pönitentiarie-Formularsammlung (wie Anm. 2), S. 47 und sub indice passim.

33 RPG, Bd. III: Calixt III. 1455–1458. Text bearb. von Ludwig Schmugge mit Wolfgang Müller; Indices bearb. von Hildegard Schneider-Schmugge / Ludwig Schmugge, Tübingen 2001, hier Index, s. v. „*Provenit, in forma*“.

34 RPG VII (wie Anm. 25), Nr. 7206. Ob sich unter den *in partibus* erhaltenen Originalen *Provenit*-Briefe vor dem Schisma finden, wäre zu untersuchen. Eine englische *Provenit*-Lizenz bei Clarke / Zutschi, Supplications (wie Anm. 7), Bd. 2, Nr. 2770 (1484).

35 Meyer, Pönitentiarie-Formularsammlung (wie Anm. 2), S. 123; Salonen, Introduction Auctoritate Papae (wie Anm. 7), S. 59–63.

36 Risberg (Hg.), Auctoritate Papae (wie Anm. 7), Nr. 5 und 27.

37 Gölle, Pönitentiarie (wie Anm. 1), Bd. 1,1, S. 220.

38 Meyer, Pönitentiarie-Formularsammlung (wie Anm. 2), S. 533 Nr. 1098.

so wie geschildert sich verhalte“.³⁹ Eine *littera* nach dem Formular *Licet non credas vel recolas* enthielt eine Absolution bzw. Dispens *ad cautelam*.⁴⁰ Wenn von spezifischen reservierten Sünden absolviert werden durfte, wurden diese oftmals in der *dispositio* genannt. So lautet zum Beispiel die Bitte in einer Supplik: „[supplicatur] de licentia absolvendi a sententiis generalibus in forma ‚Si inveneris‘ cum clausula de concubina et horarum omissione“.⁴¹ Andere in diesem Zusammenhang genannte Sünden bzw. Delikte sind: „iniectio manuum“,⁴² „simonia“,⁴³ „irregularitas“,⁴⁴ „arma portando“, „ad taxillos et alios illicitos ludos ludendo“.⁴⁵ Auch der unspezifische Zusatz „cum clausulis necessariis“ kommt vor.⁴⁶ Ein Beichtbrief *in forma assertiva* wurde dann beantragt, wenn bei dem Petenten ein notorisches Vergehen vorlag, wie etwa Konkubinat.⁴⁷

Die Registrierung von Beichtbriefen der Pönitentiarie hat sich in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts geändert. Während unter Pius II. die Schreiber Beichtbriefe in die Rubriken *De confessionalibus perpetuis* (RPG IV, Nr. 3411–3972) und *De confessionalibus in forma ‚Cupientes‘* (RPG IV, Nr. 3973–4028) unterteilten, wurden solche mit der Erlaubnis zur Absolution von einer durch allgemeines Kirchenrecht *ipso facto* verhängten Exkommunikation bis 1471 unter der Rubrik *De sententiis generalibus* versammelt (RPG IV, Nr. 3322–3410; RPG V, Nr. 4022–4114). Seit Sixtus IV. existierte für alle Confessionalia nur noch die Rubrik *De confessionalibus*.

3 Statistik

Fragen wir nun weiter nach der Häufigkeit der in der Pönitentiarie ausgestellten *litterae confessionales* in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Genaue Zahlen gibt es

³⁹ Göller, Pönitentiarie (wie Anm. 1), Bd. 1,2, S. 197.

⁴⁰ Ebd., S. 196. Vgl. z. B. RPG, Bd. VI: Sixtus IV. 1471–1484. Text bearb. von Ludwig Schmutge mit Michael Marsch/Alessandra Mosciatti; Indices bearb. von Hildegard Schneider-Schmutge/Ludwig Schmutge, Tübingen 2005, Nr. 6908.

⁴¹ RPG, Bd. IV: Pius II. 1458–1464. Text bearb. von Ludwig Schmutge mit Patrick Hersperger/Béatrice Wiggenhauser; Indices bearb. von Hildegard Schneider-Schmutge/Ludwig Schmutge, Tübingen 1996, Nr. 3324.

⁴² RPG IV (wie Anm. 41), Nr. 3334.

⁴³ Ebd., Nr. 3346.

⁴⁴ RPG, Bd. V: Paul II. 1464–1471. Text bearb. von Ludwig Schmutge mit Peter Clarke/Alessandra Mosciatti/Wolfgang P. Müller; Indices bearb. von Hildegard Schneider-Schmutge/Ludwig Schmutge (XXIX u. 818 S.), Tübingen 2002, Nr. 4062.

⁴⁵ RPG, Bd. I: Eugen IV. 1431–1447. Text bearb. von Ludwig Schmutge mit Paolo Ostinelli/Hans Braun; Indices bearb. von Hildegard Schneider-Schmutge/Ludwig Schmutge, Tübingen 1998, Nr. 22.

⁴⁶ RPG VI (wie Anm. 40), Nr. 6839.

⁴⁷ Clarke/Zutshi, Supplications (wie Anm. 7), Bd. 1, S. 46 Nr. 108.

seit dem Pontifikat Calixt III., denn erst unter der Amtsführung des Großpönitentiars Domenico Capranica (1449–1458) ist die Registrierung der Beichtbriefe in einer eigenen Rubrik eingeführt worden.⁴⁸ In den lückenhaften Registern unter Nikolaus V.⁴⁹ sind nur wenige Bitten um eine solche Gnade *in forma ‚Cupientes‘* unter der Materie *De diversis formis* registriert.

Das Gesamtaufkommen der *litterae confessionales* für Bittsteller aus dem Deutschen Reich in den Registern der Pönitentiare geht aus Tabelle 1 hervor. In den Jahren von 1431 bis 1513 wurden durch dieses Dikasterium insgesamt 3.313 Beichtbriefe ausgestellt, 2.698 davon *in forma minori* (Erlaubnis nur für einen persönlichen Beichtvater), 615 in den verschiedenen Versionen der *forma maior*. Die erste Ziffer in der Tabelle 1 bezieht sich auf die Gesamtsumme aller *litterae confessionales* ohne Berücksichtigung ihrer Differenzierung, die Ziffern nach dem Schrägstrich geben die in der vorgenannten Zahl enthaltenen Briefe *in forma maiori* mit den Arengen *Cupientes*, *Si inveneris* und *Provenit* an. (siehe Tab. 1)

Tab. 1: Beichtbriefe der Pönitentiare für deutsche Petenten 1431–1513.

RPG I	RPG II	RPG III	RPG IV	RPG V	RPG VI	RPG VII	RPG VIII	RPG IX	
1431– 1447	1447– 1455	1455– 1458	1458– 1464	1464– 1471	1471– 1484	1484– 1492	1492– 1503	1503– 1513	
									insgesamt
182/16	20/15	485/94	598/55	610/73	658/187	355/115	380/35	25/25	3.313

Wie an der Tabelle zu erkennen, nahmen die in der Pönitentiare für deutschsprachige Bittsteller erteilten *litterae confessionales* seit Calixt III. (1454–1458) stark zu, gegen Ende des 15. Jahrhunderts aber wieder rapide ab. Diese Tendenz setzte sich im 16. Jahrhundert fort. Die vier noch vorhandenen Registerbände mit Suppliken der Rubrik *De confessionalibus* Leos X. (1513–1523) enthalten nur noch 17 Beichtbriefe, 12 *in forma ‚Fervens‘* (zumeist für Kuriale) und 5 *in forma ‚Cupientes‘*. Obwohl der zweite Registerband des 3. und 4. Pontifikatsjahres sowie alle Register des 6. und 8. Jahres des Medici-Papstes verloren sind, bestätigt der Befund die Tendenz, dass die Beichtbriefe der Pönitentiare im deutschen Sprachraum seit 1488 kaum noch nachgefragt wurden. Unter den in zwei Supplikenbänden registrierten Bittschriften an Hadrian VI. finden sich überhaupt keine Beichtbriefe mehr;⁵⁰ im ersten Pontifikats-

⁴⁸ RPG III (wie Anm. 33), Nr. 597–1051. Vgl. auch RPG, Bd. II: Nikolaus V. 1447–1455. Text bearb. von Ludwig Schmugge mit Krystyna Bukowska/Alessandra Mosciatti; Indices bearb. von Hildegard Schneider-Schmugge/Ludwig Schmugge, Tübingen 1999, S. IXf.

⁴⁹ Vgl. RPG II (wie Anm. 48), S. IX.

⁵⁰ Città del Vaticano, Archivio della Penitenzieria Apostolica (= APA), Reg. Matrim. 69 und 70.

jahr Papst Clemens' VII. unter etwa 20 Beichtbriefen nur zwei für deutsche Petenten, und zwar für an der Pönitentiarie tätige Kurialen.⁵¹ Auch die drei Deutschen unter insgesamt 47 Petenten um ein Confessionale aus dem zweiten Pontifikatsjahr dieses Papstes sind Kuriale: Johannes und Bartholomäus Welser, Bürger von Augsburg, sowie Johannes Bronchorst.⁵² (siehe Tab. 2)

Tab. 2: Beichtbriefe der Kanzlei für deutsche Petenten 1431–1484.⁵³

RG V	RG VI	RG VII	RG VIII	RG IX	RG X
1431–1447	1447–1455	1455–1458	1458–1464	1464–1471	1471–1484
362/327	536/185	64/99	127/373	567/104	118/90

In den Schreibstuben der päpstlichen Kanzlei wie der apostolischen Pönitentiarie wurden täglich hunderte von Urkunden ausgefertigt. Thomas Frenz hat berechnet, dass die päpstliche Kanzlei unter Leo X. „monatlich ca. 4.600 Urkunden ausstellte“.⁵⁴ Dieser Zahl wären noch hunderte von *litterae* der Pönitentiarie hinzuzufügen. Unter diesem gewaltigen Aufkommen von Geschriebenem waren Beichtbriefe „Massenware“. Sie verteilten sich auf die *partes*, allerdings sehr unterschiedlich. Patrick Zutshi weist in seiner Auswertung der Kanzlei-Register nach, dass die von englischen Petenten unter Urban V. und Gregor XI. (1362–1378) nachgesuchten Beichtbriefe *in mortis articulo* stark anstiegen. Insgesamt vergab Urban V. 1362 im ersten Pontifikatsjahr 819 Beichtbrief-Indulgenzen, während es 1370 unter Gregor XI. bereits 3.870 waren.⁵⁵ Für

51 APA, Reg. Matrim. 71, fol. 380v (9. 12. 1523).

52 „Johannes Welser litt. offitii sacre penitentie ap. scriptor et Bartholomeus Welser fratres carnales cives August., ipsiusque Bartholomei ux. et liberi utriusque sexus: supplicant de litt. confess. in forma >Fervens< et de alt. port. et lacticiniis cum clausulis consuets [*supra* Galteri procurator, taxa gratis pro scriptore] (f. d. s. e. M. ep. Bal. regens) Rome apud. s. Petrum 9. decb. 1524“: APA, Reg. Matrim. 71, fol. 380v. „Johannes Bronchorst cler. Traiect. dioc. Mercurii ep. Balneoregion. offitii sacre penitentie ap. regentis familiaris continuus commensalis: supplicat de confessionali in forma >Fervens<, de alt. port. cum clausula ante diem, cum clausula etiam residendo in R. cur. aut studio generali percipiendi fructus etc. et de lacticiniis n. o. quibuscumque [*supra* N. Gladiatoris procurator, taxa gratis] (f. d. s. e. M. ep. Bal. regens) Rome apud. s. Petrum 3. mai. 1524“: APA, Reg. Matrim. 71, fol. 386vs.

53 Die Tabelle basiert auf der Auszählung des Index der Bände RG V–X *sub verbo* „rem. plen.“ / „lic. elig. confess.“ und beansprucht keine absolute Zuverlässigkeit.

54 Thomas Frenz, Wieviele Papsturkunden sind jemals expediert worden?, in: Paolo Cherubini/Giovanna Nicolaj (Hg.), *Sit liber gratus, quem servulus est operatus*. Studi in onore di Alessandro Pratesi per il suo 90° compleanno, Bd. 1, Città del Vaticano 2012 (Littera antiqua 19), S. 623–634, hier S. 629.

55 Patrick Zutshi, The Registers of Common Letters of Pope Urban V (1362–1370) and Pope Gregory XI (1370–1378), in: *Journal of Ecclesiastical History* 51 (2000), S. 497–508, hier S. 501.

Bittsteller aus der Diözese Passau wurden hingegen zwischen 1342 und 1378 nur 267 Beichtbriefe ausgestellt.⁵⁶

Wie bereits dargestellt, erteilte die päpstliche Kanzlei im 15. Jahrhundert zwei Arten von Beichtbriefen mit Ablass: Den vollkommenen Ablass in der Sterbestunde (Meyer, Typus II, *remissio plenaria in articulo mortis*, Tab. 2, Zahl vor dem Schrägstrich) und das Recht, einen privaten Beichtvater zu wählen (Meyer, Typus I, *licentia eligendi confessorem*, Zahl nach dem Schrägstrich). Für die Jahre 1431 bis 1484 ergibt das eine Summe von 2.862 durch die Kanzlei erteilten Gnadenbriefen, davon 1.656 mit einer *remissio plenaria* und 1206 nur für einen privaten Beichtvater. Eine weitere Differenzierung der beiden Arten ist ohne Rückgriff auf den Text in den Registerbänden nicht möglich, wäre aber eine lohnende Aufgabe.

Wie viele *litterae confessionales* wurden für Petenten aus anderen Regionen der Christenheit ausgestellt? Diese Frage lässt sich leider nur für die Pönitentiarie beantworten. Auf der Basis einer von Kirsi Salonen und dem Autor erstellten Statistik wurde die Tabelle 3 erstellt.⁵⁷ Wenn man die Verteilung der durch die Pönitentiarie ausgestellten Beichtbriefe auf die europäischen Großregionen betrachtet, dann erkennt man allerdings markante Unterschiede. Französische Petenten haben zwischen 1458 und 1521 insgesamt mehr *litterae confessionales* erbeten als die Christen aus anderen Regionen zusammen. Auf der iberischen Halbinsel und in Italien waren Beichtbriefe weit weniger begehrt. Auch das Schwinden der Nachfrage um 1500 lässt sich in allen Regionen konstatieren. (Tab. 3)

Für England und Wales, also das Gebiet der Erzdiözesen Canterbury und York, erlauben die von Clarke und Zutshi vorbildlich edierten Pönitentiarie-suppliken eine präzisere Analyse. Während dort im 14. und 15. Jahrhundert eine hohe Zahl von Beichtbriefen zu konstatieren war, nahmen die Gesuche seit etwa 1450 rapide ab:⁵⁸ 1411 haben die Schreiber 38 englische *confessionalia* notiert, darunter auch solche *in forma ‚Cupientes‘* und *Si inveneris* und *in forma assertiva*. Zwischen 1439 und 1443 sind aus dieser Region sogar 260 einschlägige Bittschriften in Rom genehmigt worden. Unter Calixt III. sank deren Zahl auf 37, bei Pius II. wurden in sechs Jahren nur 28 Gnadengesuche registriert, dann 55 unter Paul II., nur 50 während des langen Pontifikats Sixtus' IV. und 17 unter Innozenz VIII. In den Registern Alexanders VI. findet man nur noch 41 Suppliken um einen Beichtbrief, sieben *in forma ‚Cupientes‘* und

⁵⁶ Hold, Provenit (wie Anm. 17), S. 88.

⁵⁷ Kirsi Salonen hat alle registrierten Pönitentiarie-suppliken aus dem Pontifikat Papst Pius' II. detailliert analysiert: Kirsi Salonen, L'attività della Penitenzieria Apostolica durante il pontificato di Pio II (1458–1464), in: Saraco (Hg.), La Penitenzieria Apostolica (wie Anm. 11), S. 63–72, hier S. 65. Unter Pius II. registrierten die Pönitentiarie-schreiber 3.361 Beichtbriefe für Bittsteller aus der gesamten Christenheit, das sind 22% aller insgesamt registrierten Bittschriften.

⁵⁸ Clarke/Zutshi, Supplications (wie Anm. 7), Bd. 1, S. XLV f.

Tab. 3: Beichtbriefe der Pönitentiarie (Regionen pro Pontifikat 1458–1521)

Papst – Region	Deutsches Reich	Britische Inseln	Iberische Halbinsel	Frankreich	Italien
Pius II.	653	28	189	1.860	229 ⁵⁹
Paul II.	455	55	108	563	149
Sixtus IV.	802	50	148	1.788	297
Innozenz VIII.	383	17	211	844	306
Alexander VI.	768	41	167	2731	527
Julius II.	33	8	55	67	51
Leo X.	3	0	4	3	7
Summe	3.097	199	982	7.856	1.566

34 *in forma ‚Fervens‘*. Clarke und Zutshi vermuten, dass die Fakultäten der durch England reisenden Legaten, Nuntien und Kollektoren dem Interessenten einen Weg an die päpstliche Kurie erübrigt haben.

Regionale Momentaufnahmen lassen die Editionen von Maillard-Luypaert und Risberg/Salonen zu. So wurden gemäß den Pönitentiarierregistern im Jahre 1411 neun Beichtbriefe *ad vitam* an Adlige und Geistliche der Diözesen Cambrai, Lüttich, Thérouanne und Tournai vergeben,⁶⁰ während aus der Kirchenprovinz Uppsala zwischen 1410 und 1526 insgesamt 56 Suppliken um einen Beichtbrief der Pönitentiarie registriert wurden, nur drei davon *in forma ‚Fervens‘* (1499/1500), die anderen *in forma minori ad vitam*. Nach 1500 sind keine Beichtbriefe für Petenten aus Uppsala mehr überliefert.⁶¹

⁵⁹ In der Kanzlei wurden für Petenten aus den Diözesen im Herzogtum Mailand zwischen 1458 und 1464 15 Beichtbriefe, zumeist für Angehörige des Adels, ausgestellt: „Beatissime Pater“. Documenti relativi alle diocesi del ducato di Milano. I „registra supplicationum“ di Pio II (1458–1464), hg. von Elisabetta Canobbio/Beatrice Del Bo, Milano 2007 (Materiali di storia ecclesiastica lombarda [secoli XIV–XVI] 9). Im selben Zeitraum haben 6 Personen aus der Diözese Como einen Beichtbrief der Pönitentiarie erhalten. Vgl. Penitenzieria Apostolica. Le suppliche alla Sacra Penitenzieria Apostolica provenienti dalla diocesi di Como (1438–1484), hg. von Paolo Ostinelli, Milano 2003 (Materiali di storia ecclesiastica lombarda [secoli XIV–XVI] 5).

⁶⁰ Monique Maillard-Luypaert, Les suppliques de la Penitencerie Apostolique pour les diocèses de Cambrai, Liège, Thérouanne et Tournai (1410–1411), Bruxelles 2003 (Analecta vaticano-belgica, 1ère série 34), Index, s. v. „confessio“.

⁶¹ Salonen, Introduction Auctoritate Papae (wie Anm. 7), S. 59–63.

Zu bedenken ist allerdings Folgendes: Die auf den ersten Blick imposante Zahl von Beichtbriefen aus der Pönitentiarie stellt nur einen kleinen Teil des „Wassers aus dem römischen Gnadenbrunnen“ dar, denn neben den römischen Dikasterien Kanzlei und Pönitentiarie haben päpstliche Legaten, Nuntien und Kollektoren von den Nachfolgern Petri im 15. Jahrhundert immer wieder (unter anderen Fakultäten) auch das Recht erhalten, eine bestimmte Anzahl von Beichtbriefen auszustellen. Bereits Emil Göller hat darauf verwiesen, dass auch Bischöfen Indulgenz- und Dispensvollmachten vom Papst übertragen werden konnten.⁶² Das galt umso mehr für päpstliche Legaten, Nuntien und Kollektoren, wie Werner Maleczek unterstreicht.⁶³ Dafür nur einige willkürlich ausgewählte Beispiele in den Abb. 1, 2 und 3.

Der von Papst Bonifaz IX. ernannte Nuntius für die deutschen Lande, Bischof Pavo von Tropea, erhielt 1390 unter anderem die *facultas*, 100 Personen einen persönlichen Beichtvater zu gewähren und dazu „semel tantum in mortis articulo plenam omnium peccatorum remissionem“.⁶⁴ Kardinallegat Angelo Acciaioli führte 1403 als Legat in Ungarn 200 Beichtbriefe mit dem Sterbeablass im Gepäck.⁶⁵ Waren hier bereits Beichtbriefe des Typus III⁶⁶ gemeint? Der vom Basler Konzil für die Sprengel Hildesheim und Verden berufene Ablasskommissar Johann Christiani, Dekan von Hl. Kreuz in Hildesheim, stellte im Jahre 1437 für den Laien Johann von Bolsen und seine Familie einen Beichtbrief „semel in vita et semel in mortis articulo“ aus.⁶⁷ Andreas de Palatio, als Nuntius Eugens IV. 1444 nach Polen und Böhmen geschickt, erhielt das Recht, 100 einfache Beichtbriefe auszuteilen und dem Großfürsten von Litauen einen solchen mit dem Zusatz „in mortis articulo“ zu gewähren.⁶⁸ Kardinal Bessarion bekam 1460 vor seiner Reise nach Alemannien von Pius II. unter vielen anderen auch die „*facultas concedendi confessorum*“ (wohl nur Typus I) übertragen.⁶⁹ Zwei Jahre später durfte der Legat Franciscus de Toledo 10 deutschen Adligen einen

62 Göller, Pönitentiarie (wie Anm. 1), Bd. 1,1, S. 219.

63 „Die grosse Zahl der den Legaten mit auf die Reise gegebenen *facultates*, ganz überwiegend den geistlichen Belangen wie Dispensen, Absolutionen, Benefizienverleihungen und Ähnlichem zuzuordnen, zeigt ... den Überlegenheitsanspruch päpstlicher Diplomatie durch die Delegation des Jurisdiktionsprimates ...“: Werner Maleczek, Aus der Frühzeit europäischer Diplomatie. Zusammenfassung, in: Claudia Zey/Claudia Märzl (Hg.), Aus der Frühzeit europäischer Diplomatie. Zum geistlichen und weltlichen Gesandtschaftswesen vom 12. bis zum 15. Jahrhundert, Zürich 2008, S. 331–353, hier S. 334.

64 Monumenta Vaticana res gestas Bohemicas illustrantia, hg. von Camill Krofta, Prag 1903–1905, Bd. 1, Nr. 392.

65 Paulus, Geschichte des Ablasses (wie Anm. 1), S. 307. Arnaldo D’Addario, Accaiuoli, Angelo, in: Dizionario biografico degli italiani 1 (1960), S. 76f.

66 Meyer, Liber Cancellariae (wie Anm. 4).

67 Regesten der in Niedersachsen und Bremen überlieferten Papsturkunden 1198–1503, bearb. von Brigide Schwarz, Hannover 1993 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen 37,15), S. 405 Nr. 1631 (1437).

68 RPG V (wie Anm. 44), Nr. 297. Vgl. auch ebd., Nr. 432, 610.

69 Schmugge/Hersperger/Wiggenhauser, Supplikenregister (wie Anm. 6), S. 212 Anm. 23: RG,

persönlichen Beichtvater gewähren.⁷⁰ Jedoch gehörten diese Briefe als sehr persönliche Dokumente zu den Quellen mit einer geringen „Überlieferungschance“.⁷¹

Die ausgefertigten Urkunden von Beichtbriefen, das heißt die in den Archiven *in partibus* heute noch vorhandenen *litterae* bedürften deshalb einer gesonderten Untersuchung. Als beliebiges Beispiel möge der 1435 datierte Beichtbrief des Basler Kardinallegaten Giuliano Cesarini für den Pfarrer von Ellwangen (Diözese Augsburg), Johannes Sibn, dienen (Abb. 3).⁷² Ob die *litterae* den im „Liber Cancellariae“ enthaltenen *formae* entsprechen, ist von besonderem Interesse, denn „bei den Beichtbriefen [ist] der enge Zusammenhang zwischen Gesetzgebung und Formularänderung in den gut hundert Jahren von Gregor XI. bis Sixtus IV. klar erkennbar. Darin zeigt sich einmal mehr die Modernität der spätmittelalterlichen päpstlichen Kanzlei.“⁷³

Als „die zukunftsweisenden Potenzen“⁷⁴ des Buchdrucks für die Vergabe von Beichtbriefen eingesetzt werden, nimmt deren Zahl nochmals rapide zu.⁷⁵ Das Formular der gedruckten Beicht- und Ablassbriefe bedürfte dringend einer genauen Untersuchung. Die Auflage der verschiedenen *litterae confessionales* vom Meyerschen Typus III und IV⁷⁶ stieg ins bis dahin Unvorstellbare. Nach Falk Eisermann wurden 1480 in Augsburg 20.000 Beichtbriefe für den Nördlinger Kirchenablass gedruckt. 1489 nahm der nach Schweden abgesandte Ablasskommissar aus Lübeck ebenfalls 20.000 Formulare mit. Für den Mainzer Ablass von 1515 zugunsten von St. Peter liegen sechs verschiedene Ablassbriefdrucke vor, die oft auch andere Privilegien wie

Bd. VIII: Pius II. (1458–1464). Teil 1: Text, bearb. von Dieter Brosius/Ulrich Scheschkewitz; Teil 2: Indices, bearb. von Karl Borchardt, Tübingen 1993, Nr. 513.

70 RPG VIII (wie Anm. 69), Nr. 2198 (1462). Weitere einschlägige Fakultäten für päpstliche Legaten: RG, Bd. IX: Paul II. (1464–1471), Teil 1: Text; Teil 2: Indices, bearb. von Hubert Höing/Heiko Leierhoff/Michael Reimann, Tübingen 2000, Nr. 1265 (1471), 4122 (1469).

71 Grundlegend Arnold Esch, Überlieferungs-Chance und Überlieferungs-Zufall als methodisches Problem des Historikers, in: Historische Zeitschrift 240 (1985), S. 529–570 (wiederabgedruckt in: ders., Zeitalter und Menschenalter. Der Historiker und die Erfahrung vergangener Gegenwart, München 1994, S. 39–69).

72 Regesten, bearb. von Schwarz (wie Anm. 67), Nr. 1613 (1435), S. 401. Weitere Originale von Beichtbriefen sind verzeichnet ebd., Nr. 1157 (1392, *Provenit*), 1348 (1408), 1459 (1418), 1515 (1424, *Provenit*), 1637 (1437), 1674 (1431), 1907 (1454), 1989 (1463), 1993 (1464), 2105 (1479), 2110 (1481), 2111 (1481), 2134 (ohne Datum), 2168 (1488), 2170 (1488), 2206 (1490), 2221 (1490/1492).

73 Meyer, Liber Cancellariae (wie Anm. 4).

74 So Falk Eisermann, Der Ablass als Medienereignis. Kommunikationswandel durch Einblattdrucke im 15. Jahrhundert, in: Berndt Hamm/Volker Leppin/Gury Schneider-Ludorff (Hg.), Media Salutis. Gnaden- und Heilsmedien in der abendländischen Religiosität des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Tübingen 2011 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 58), S. 121–143, hier S. 143.

75 Vgl. dazu auch den Leipziger Ausstellungskatalog: Hartmut Kühne/Enno Bünz/Thomas T. Müller (Hg.), Alltag und Frömmigkeit am Vorabend der Reformation in Mitteldeutschland. Katalog „Umsomst ist der Tod“, Petersberg 2013, Kapitel 7: „Der Ablass um 1500“.

76 Meyer, Liber Cancellariae (wie Anm. 4); vgl. das Beispiel in Abb. 4.

das Recht auf einen Tragaltar oder auf kirchliches Begräbnis in Interdiktszeiten einschließen. Ein Ablasskommissar verteilte seine Briefe (Meyer's Typus III und IV, auf die hier nicht eingegangen wird) anders als die römische Kurie, ungeachtet der Qualität der Empfänger, so etwa im Frühjahr 1487 in Düren 800 Briefe, im März/April 1488 in Frankfurt 2.400, 1488 in Nürnberg 7.000 oder 1493 in Sevilla 10.000 Stück.⁷⁷

4 Die Kosten der Gnade⁷⁸

Was die Kosten für einen Beichtbrief betrifft, so sind wir einmal auf Soll-Normen für die apostolische Kanzlei und die Pönitentiarie angewiesen, während die tatsächlich entrichtete Taxe unter dem Bug (Plica) der Originalbriefe *in partibus* aufgesucht werden muss. In die Pönitentiarie-Register wurde erst vom Pontifikat Julius' II. an die Höhe der Taxgebühren aufgenommen. Insgesamt kann man von der Avignonesischen Periode bis ins 16. Jahrhundert eine deutliche Steigerung, aber auch Schwankungen der Taxwerte feststellen.⁷⁹ Eine sichere Aussage wird erst möglich sein, wenn die von Andreas Meyer angekündigte Edition der Kanzleitaxen vorliegt.

Gemäß der 1338 getroffenen Anordnung Papst Benedikts XII. sollten Prokuratoren (der Kanzlei) als Taxe für eine *littera confessionalis in maiori vel in minori forma* nicht mehr als eine halbe Turnose verlangen.⁸⁰ Die Realität sah anders aus: Bereits wenige Jahrzehnte später berechnete die apostolische Kanzlei für einen Beichtbrief mit einmaligem Ablass (*semel tantum in articulo mortis*) 14 Turnosen, für den wiederholbaren (*toties quoties*) 30 Turnosen.⁸¹ Aus den Originalen der Schismazeit wird deutlich, dass für *Provenit*-Briefe *semel tantum* zwischen 14 und 16 Turnosen Taxe für die *littera* erhoben wurde.⁸² Präzise Angaben der Schreiber-Taxe enthalten nur

⁷⁷ Falk Eisermann, Auflagenhöhe von Einblattdrucken im 15. und 16. Jahrhundert, in: Volker Honeman u. a. (Hg.), Einblattdrucke des 15. und frühen 16. Jahrhunderts. Probleme, Perspektiven, Fallstudien, Tübingen 2000, S. 143–177.

⁷⁸ Zu den Kosten der durch die Pönitentiarie verliehenen Ehedispense vgl. Ludwig Schmugge, The Cost of Grace, in: Kirsi Salonen/Sari Katajala-Peltomaa (Hg.), Church and Belief in the Middle Ages, Amsterdam 2016, pp. 39–62.

⁷⁹ Müller, Gebühren (wie Anm. 22), S. 189–261. Das gilt auch für andere Gnadengesuche. So wurden etwa für die Lizenz, Laktizinen essen zu dürfen, unter Julius II. Taxen von 51 bis 111 Gulden erhoben, während die Pönitentiarie unter Leo X. dafür zwischen 101 bis 251 Gulden berechnete. RPG, Bd. IX: Pius III. und Julius II. 1503–1513. Text und Indices bearb. von Ludwig Schmugge, Berlin-Boston 2014, Nr. 3240, 3243, 3248 u. 3268; APA, Reg. Matrim. 60, fol. 141 (für die Stadt Augsburg), fol. 447vs (für die Stadt Aschaffenburg) und Reg. Matrim. 65, fol. 461rs (für ein Kloster in der Stadt Straßburg).

⁸⁰ Göller, Pönitentiarie (wie Anm. 1), Bd. 1,1, S. 184.

⁸¹ Paulus, Geschichte des Ablasses (wie Anm. 1), S. 307 nach Monumenta Vaticana Bohemica (wie Anm. 59), Bd. V, S. 454 Nr. 829, u. Bd. VI, S. 636 Nr. 1001f.

⁸² Das ergibt eine Auszählung der ca. 45 Beichtbriefe im 6. Band der Monumenta Vaticana res gestas

die Originale *in partibus* (Abb. 5 u. 6): Für den Beichtbrief des österreichischen Adligen Engelhard Auersperger (Awersperger), ausgestellt in Rom am 9. 6. 1465 durch den Großpönitentiar Filippo Calandrini, wurde – wie die Plica erkennen lässt – eine (Skriptoren-)Taxe von 6 Turnosen erhoben.⁸³

An Versuchen Roms, die Taxhöhe zu begrenzen, hat es nicht gefehlt. Im „*Confessionale domini Calisti*“ (Calixt III.) werden folgende Kosten angegeben:

„Expense Pro carta et grossa: grossos quinque
Pro secretario et registratura: grossos quatuor
Pro plumbo: florenum unum grossus unum.“⁸⁴

Das ergäbe eine Gesamttaxe von zwei Kammergulden, denn nach der Taxliste Calixts entsprachen zehn *grossi papales* einem Kammergulden.⁸⁵ Pauls II. 184. Kanzleiregel,⁸⁶ die nur im „*Liber Cancellariae* (II)“ überliefert ist, bestätigte die von Calixt III. für Beichtbriefe aus der Kanzlei zu erhebenden Taxen: Für *Provenit*-Briefe ebenfalls zwei Kammergulden, allerdings mit einer geringfügig verschiedenen Verteilung auf die beteiligten kurialen Beamten. Für die unter dem Incipit *Devotionis* ausgestellten einfachen Beichtbriefe sollten die von Pius II. festgelegten Taxen gelten, also pro *littera* ebenfalls zwei Kammergulden.

Seit Papst Julius II. wurden, wie bereits erwähnt, in den Registern der Pönitentiarie die Schreibertaxen und die Namen des beteiligten Prokurators vermerkt. Die Suppliken verzeichnen die folgenden Gebühren: Die Skriptorentaxen für *litterae confessionales* beliefen sich bei Briefen *in forma ‚Fervens‘* auf 7 Turnosen bzw. 13, wenn noch eine weitere Gnade erbeten wurde. Bei den *litterae in forma ‚Cupientes‘*, in denen der Taxbetrag angegeben ist, sind es 37 Turnosen für die Lizenz *ad quinquennium*, 46 Turnosen für die Lizenz *ad vitam* und für eine einmalige nur 21 Turnosen.⁸⁷ In drei Genehmigungen *in forma ‚Cupientes‘*, welche die Pönitentiarie unter Leo X. ausgestellt hat, ist bei allen eine Taxe von 13 Turnosen vermerkt.⁸⁸ Unter der Rubrik *De diversis formis* verzeichnet sind zwei Gnadenbriefe *in forma ‚Fervens‘*, für welche Gebühren von 31 bzw. 82 Turnosen erhoben wurden, darin wurden allerdings den Bittstellern auch weitere Lizenzen erteilt.⁸⁹

Bohemicas illustrantia: Acta summorum pontificum res gestas bohemicas aevi praehussitici et husitici illustrantia, 2 Bde., hg. von Jaroslav Ersil, Prag 1980.

83 Vgl. dazu Abb. 5 u. 6: Unter der Plica steht der Vermerk *P. de Lome / sexT / nia*.

84 Die Daten aus Meyer, *Liber cancellariae* (wie Anm. 4), Text Nr. 13.

85 Vgl. Müller, *Gebühren* (wie Anm. 22), S. 246; Peter Spufford, *Handbook of Medieval Exchange*, London 1986; ders., *Money and its Use in Medieval Europe*, Cambridge 1989.

86 Meyer, *Liber cancellariae* (wie Anm. 4), Text Nr. 17.

87 RPG IX (wie Anm. 79), Nr. 3251, 3252, 3254.

88 APA, Reg. Matrim. 59, fol. 696r; Reg. Matrim. 61, fol. 447v; Reg. Matrim. 65, fol. 466v.

89 APA, Reg. Matrim. 59, fol. 451vs für die Nonnen eines *hospitale pauperum* (1515); Reg. Matrim. 68, fol. 200v für einen Augustiner (1521).

5 Ergebnisse

Versuchen wir nun, einige Ergebnisse festzuhalten. Die Vielzahl der Beichtbriefe darf wohl der tiefen Frömmigkeit und der Angst vor dem Jenseits vieler Menschen der angeblich so heidnischen Renaissance und ihrer Sorge um das Seelenheil zugeschrieben werden. Patrick Zutshi hat darauf aufmerksam gemacht, dass sich die englischen Empfänger eines Beichtbriefes *in articulo mortis* diesen mit ins Grab geben ließen, so wie das in anderen Fällen auch mit päpstlichen Bleibullen geschah.⁹⁰ Interessant ist auch die Verteilung der deutschen Beichtbriefe auf die Geschlechter: Unter Pius II. machen allein supplizierende Frauen und Nonnen 10% aller Bittsteller aus, Ehepaare sind zu etwa einem Drittel vertreten. Von den Männern sind etwa je die Hälfte Laien und Kleriker.

Das vom IV. Lateranum 1215 eingeführte Pfarrsystem hielt der wachsenden Mobilität der Zeit nicht mehr Stand. Durch die ausufernde Gewährung von Lizenzen für einen persönlichen Beichtvater nach dem Formular *Provenit* wurde es unterminiert und die Pfarr-Rektoren in ihren Einkünften bedroht. Die Konkurrenz der (zumeist studierten) Bettelmönche in der Seelsorge war überwältigend und die Stolgebühren der Pfarrer sanken entsprechend. So kam es, um ein beliebiges Beispiel aus deutschen Landen zu wählen, dass „alle weltlichen Großen in der Kölner Erzdiözese des Spätmittelalters ... Bettelmönche als Beichtväter hatten“.⁹¹ Es ist daher verständlich, dass manche ordentlichen Seelsorger angesichts der Konkurrenz privater Beichtväter aus den Bettelorden ihre Kompetenzen bei der Beichte durch eine päpstliche Lizenz *in forma ‚Cupientes‘* zu erweitern suchten. Umgekehrt lässt sich nachvollziehen, dass Ordinarien, wie im Jahre 1522 der Konstanzer Bischof Hugo von Hohenlandenberg (1498–1530), in Rom protestierten und darum baten, die Eingriffe in ihre Kompetenzen abzustellen. Der geharnischte Protest, den der reformorientierte Hugo von Hohenlandenberg am 20.1.1522 an den Papst sandte, ist in den Registern der Pönitentiarie überliefert. Er bittet den Papst, den Mendikanten in seinem Bistum zu untersagen, auch Absolution zu erteilen von Meineid, Mord, Inzest, Vergewaltigung und anderen Delikten, von Gelübden zu dispensieren sowie von Kindstötung und Blasphemie loszusprechen. Ob dies dem Bistum Konstanz Nutzen gebracht hat, wissen wir nicht. Der Bischof zahlte für seine Supplik, die mit *fiat de speciali* signiert worden ist, eine Taxe von 25 *grossi papales*.⁹²

⁹⁰ Zutshi, *At the Point of Death* (wie Anm. 3), S. 18; Lucas Clemens, *Zeugen des Verlustes – Päpstliche Bullen im archäologischen Kontext*, in: Brigitte Flug/Michael Matheus/Andreas Rehberg (Hg.), *Kurie und Region. Festschrift für Brigide Schwarz zum 65. Geburtstag*, Stuttgart 2005 (*Geschichtliche Landeskunde* 59), S. 341–357.

⁹¹ Janssen, *Das Erzbistum Köln* (wie Anm. 17), S. 123f. mit Anm. 72.

⁹² Supplik Hugos von Hohenlandenberg, siehe unten im Anhang 2.

Bereits Papst Innozenz VIII. hatte versucht, dem entgegenzusteuern. Am 11. 11. 1487 hob er alle bisher erteilten vollkommenen Ablass in Deutschland auf.⁹³ Dann sandte er Raimund Peraudi (1435–1505)⁹⁴ als Ablasskommissar und 1496 Bernardinus Carvajal⁹⁵ als päpstlichen Legaten nach Mitteleuropa. Das Auftreten Peraudis, der zwischen 1487 und 1504, seit 1493 als päpstlicher Legat, wiederholt zur Vorbereitung eines geplanten und nie realisierten Türkenkreuzzuges über die Alpen reiste, und die Anwesenheit weiterer Legaten lösten eine wahre Inflation von neuen Ablässen aus, obwohl der Legat in seinem Wirken behindert werden sollte. Das Reichsregiment hatte verfügt, „dass Beichtzettel und Dispensationsbriefe, die der Legat erteilte, nur dann rechtsgültig sein sollten, wenn sie von den Reichskommissaren eigenhändig unterzeichnet waren“.⁹⁶

Das blieb jedoch wohl ohne Wirkung, denn die auf der Basis der Fakultäten ausgeteilten *litterae* waren trotzdem überaus zahlreich⁹⁷ und finden im Repertorium Poenitentiarie Germanicum selbst noch lange nach Peraudis Tod ihren Wiederhall.⁹⁸ Die Präsenz des Legaten ersparte den Gläubigen nämlich die kostspielige Supplik an den Papst. Im kleinen kölnischen Ort Münstereifel waren in der Fastenzeit 1487 allein 100 gedruckte *litterae confessionales* ausgefertigt worden, das Stück für nur einen Viertelgulden.⁹⁹ In Rom kostete dieselbe Gnade damals mindestens das Fünffache. Schließlich haben der Einsatz des Buchdrucks, der Jubiläumsablass des Heiligen Jahres 1500 und der Ablass für den Neubau von Sankt Peter in Rom ab 1515 (womit wir bei Martin Luther angekommen wären), endgültig dazu beigetragen, dass der teure römische Beichtbrief im Reich nicht mehr attraktiv war. Unter den Petenten in

93 Paulus, Geschichte des Ablasses (wie Anm. 1), S. 658.

94 Nikolaus Paulus, Raimund Peraudi als Ablasskommissar, in: Historisches Jahrbuch 21 (1900), S. 645–682. Zu Peraudis Ablasskampagne vgl. auch die vorzüglichen Katalogbeiträge in Kühne/Bünz/Müller (Hg.), Alltag und Frömmigkeit (wie Anm. 75), S. 362–380 Nr. 7.2.

95 RPG IX (wie Anm. 79), Nr. 2587, 2589 (1511), 1904 (1512).

96 Peter Schmid, Der päpstliche Legat Raimund Peraudi und die Reichsversammlungen der Jahre 1501–1503, in: Erich Meuthen (Hg.), Reichstag und Kirche, Göttingen 1991 (Schriften der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 42), S. 65–88.

97 Paulus, Raimund Peraudi (wie Anm. 94), S. 660 Anm. 3 und 4 sowie S. 665f., hat bereits zahlreiche unter Peraudis Namen ausgestellte Ablassbriefe nachweisen können.

98 Vgl. RPG VIII (wie Anm. 69), Nr. 2153 (1493, *defectus natalium*), 2737 (1498, *homicidium*), 4926 (1493, *defectus natalium*), 5221 (1502, *defectus natalium*), 5407 (1495, Weihedispens), 5908 (1502, Weihedispens). RPG IX (wie Anm. 79), Nr. 751 (1510, Ehedispens), 1369 (1506, *iniectio manuum*), 1602 (1510, *apostasia*), 1744 (1511, *homicidium*), 1797 (1512, *defectus natalium*), 2118 (1507, *defectus natalium*), 2173 (1507, *defectus natalium*), 2404 (1510, *defectus natalium*), 2532 (1511, *defectus natalium*), 2541 (1511, *defectus natalium*), 2571 (1511, *defectus natalium*), 2691, 2692 (1512, *defectus natalium*), 2705, 2706, 2714, 2806 (1512, *defectus natalium*), 2969 (1507, Weihedispens), 3007 (1508, Weihedispens). APA, Reg. Matrim. 60, fol. 396r (1516, Weihedispens); APA, Reg. Matrim. 61, fol. 236rs (1517, Weihedispens), ebd., fol. 371v (1517, Weihedispens), APA, Reg. Matrim. 66, fol. 817rs (1520, *apostasia*).

99 Janssen, Das Erzbistum Köln (wie Anm. 17), S. 384 Anm. 49 und S. 385f.

Rom stellten Bürgertum und Adel die Mehrheit. Mitglieder fast aller bedeutenden Geschlechter des mittelalterlichen deutschen Reiches haben sowohl in der päpstlichen Kanzlei wie in der Pönitentiare und nicht selten mehrfach um einen persönlichen Beichtvater suppliziert. Darüber hinaus sind unter den Bittstellern unzählige Mitglieder des niederen Adels, Äbte und Mönche aller Orden, Domkanoniker und andere Kleriker sowie natürlich Patrizier und Bürger vieler Städte vertreten, was eine eigene ins Detail gehende Untersuchung erfordert.¹⁰⁰ Jedoch seit Peraudi und seinen Ablasskommissaren „konnte und kann sich jedermann nach Belieben einen Beichtvater wählen ...“, wie der Chronist Nikolaus von Siegen über die Folgen des Auftretens Peraudis in Erfurt schrieb.¹⁰¹ Die Beichtbriefe wurden „demokratisiert“!

Welche Rolle haben die Beichtbriefe für Luthers Kampagne gegen den Missbrauch des Ablasses gespielt? Ich bin davon überzeugt, dass nicht zuletzt die ungeheure Menge der Beichtbriefe den Boden für Martin Luthers Kritik am römischen Ablasshandel vorbereitet und das Interesse an seinen Lehren geweckt hat. Auf diese Weise hat Rom seinen Teil zum Erfolg des Reformators beigesteuert.

Abbildungsnachweise

Abb. 1: Ludwigsburg, Staatsarchiv, B 397 U 3.¹⁰²

Abb. 2: Stockholm, Nationalarchiv, perg. RA 0101 (SDHK 25756).¹⁰³

100 Im RPG finden sich Beichtbriefe für die Herzöge von Österreich (I, Nr. 48; III, Nr. 819 u. 972), jene von Bayern (III, Nr. 795), von Sachsen (III, Nr. 975; V, Nr. 4224), von Stettin (I, Nr. 411; VI, Nr. 7131), von Geldern (VI, Nr. 7036) und von Braunschweig (V, Nr. 4492; VI, Nr. 7168). Ebenfalls wurde diese Gnade verliehen an die Markgrafen von Brandenburg (VII, Nr. 4540, VIII, Nr. 6187), an die Pfalzgrafen bei Rhein (III, Nr. 696; VI, Nr. 6859, 6926; VII, Nr. 4594) sowie an die Grafen von Kleve (VII, Nr. 5966), von Gleichen (VI, Nr. 7394) jene von Hanau (I, Nr. 15; V, Nr. 4378), von Henneberg (V, Nr. 4610; VII, Nr. 5983) und an die Landgrafen von Hessen (VI, Nr. 6874). Damit bedient wurden ferner die Grafengeschlechter von Honstein (VI, Nr. 7399), von Leiningen (III, Nr. 660; IV, Nr. 3543, VI, Nr. 7351, 7352), von Nassau (IV, Nr. 3728; V, Nr. 4148; VII, Nr. 4569; VIII, Nr. 6446), zu Solms (VI, Nr. 7230), von Sayn-Wittgenstein (VII, Nr. 4589), von Sargans (IV, Nr. 3931), von Stolberg-Wernigerode (VI, Nr. 7387), von Schaumberg (VIII, Nr. 6118), von Tecklenburg (V, Nr. 4309), von Tirol (V, Nr. 4422), die Truchsessen von Waldburg (IV, Nr. 3932; V, Nr. 4426), die Grafen von Wertheim (VI, Nr. 7231), die Wildgrafen von Daun (IV, Nr. 3896; V, Nr. 4099, 4618) sowie die Grafen und späteren Herzöge von Württemberg (V, Nr. 4212, 4359; VI, Nr. 7435; VII, Nr. 4412).

101 Paulus, Raimund Peraudi (wie Anm. 94), S. 666.

102 Ludwig Schmugge, *Le suppliche nell'archivio della Penitenzieria Apostolica e le fonti in partibus*, in: Saraco (Hg.), *La Penitenzieria Apostolica* (wie Anm. 11), S. 33–61. Hervorragende Abbildungen von Beicht- und Ablassbriefen in Kühne/Bünz/Müller (Hg.), *Alltag und Frömmigkeit* (wie Anm. 75), Abschnitt 7, S. 38.

103 Risberg (Hg.), *Auctoritate Papae* (wie Anm. 7), Nr. 27. Ich danke Kirsi Salonen für die Fotografie.

- Abb. 3: Ludwigsburg, Staatsarchiv, B 397 U 12.¹⁰⁴
 Abb. 4: Ludwigsburg, Staatsarchiv, B 503 I U 91.¹⁰⁵
 Abb. 5 u. 6: Wien, Österreichisches Staatsarchiv, Haus-, Hof- und Staatsarchiv (HHStA), Sonderbestände, Familienarchiv Auersperg, Urkunde XXIII-50.¹⁰⁶

Anhang 1: Beispiele für originale Beichtbriefe in partibus¹⁰⁷

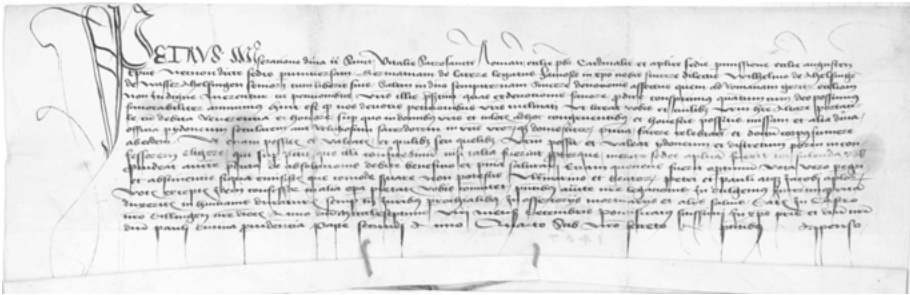


Abb. 1: Beichtbrief (und Tragaltar) für Wilhelm von Ahelsingen, ausgestellt am 8. 12. 1467 in Dillingen durch Peter von Schaumberg, Bischof von Augsburg und Kardinal von San Vitale, in seiner Eigenschaft als *legatus perpetuus*.

¹⁰⁴ Ebd., S. 37.

¹⁰⁵ Schmutge, *Le suppliche* (wie Anm. 102), S. 39.

¹⁰⁶ Ebd., S. 40.

¹⁰⁷ Dazu Schmutge, *Le suppliche* (wie Anm. 102). Hervorragende Abbildungen von Beicht- und Ablassbriefen in Kühne/Bünz/Müller (Hg.), *Alltag und Frömmigkeit* (wie Anm. 75), Abschnitt 7.

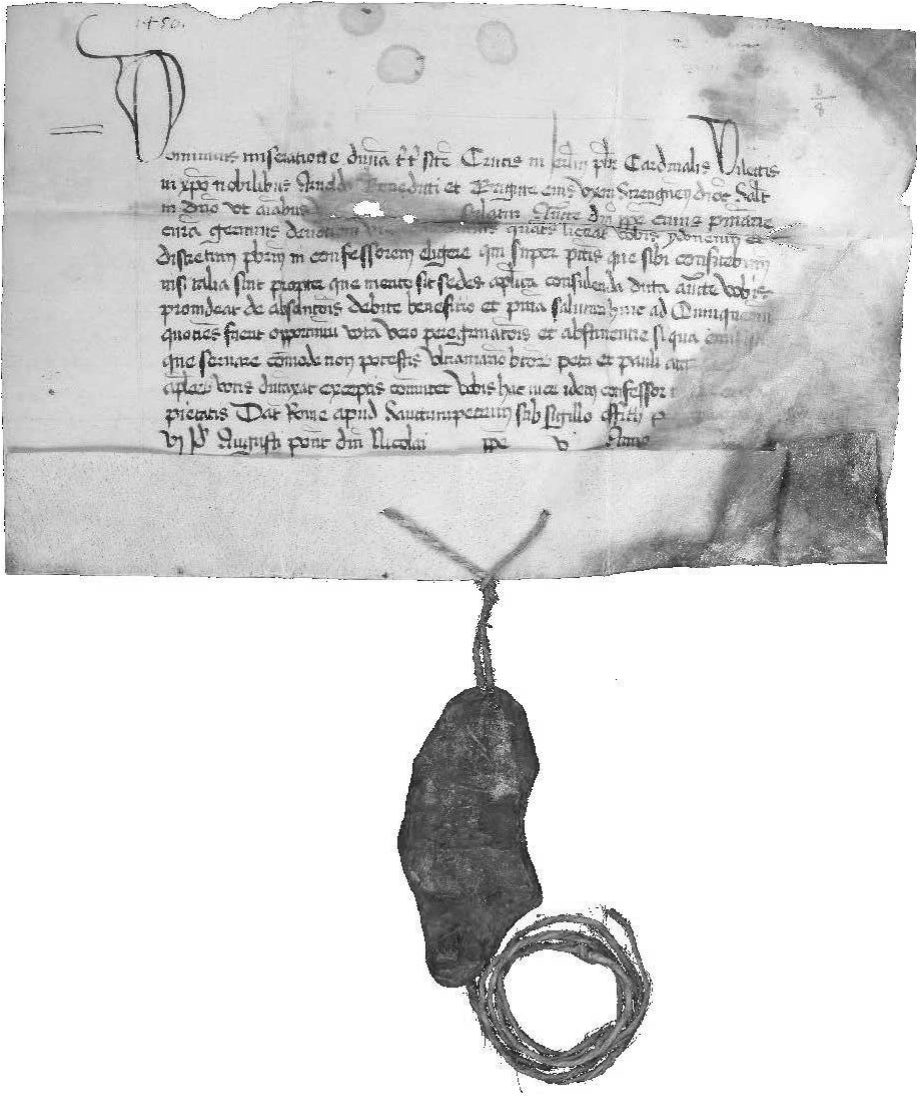


Abb. 2: Beichtbrief mit der Arenga *Ut animabus* für den Adligen Arnold Benedicti und seine Frau Brigitte, ausgestellt durch den Großpönitentiar Domenico Capranica in Rom am 8. 8. 1450.

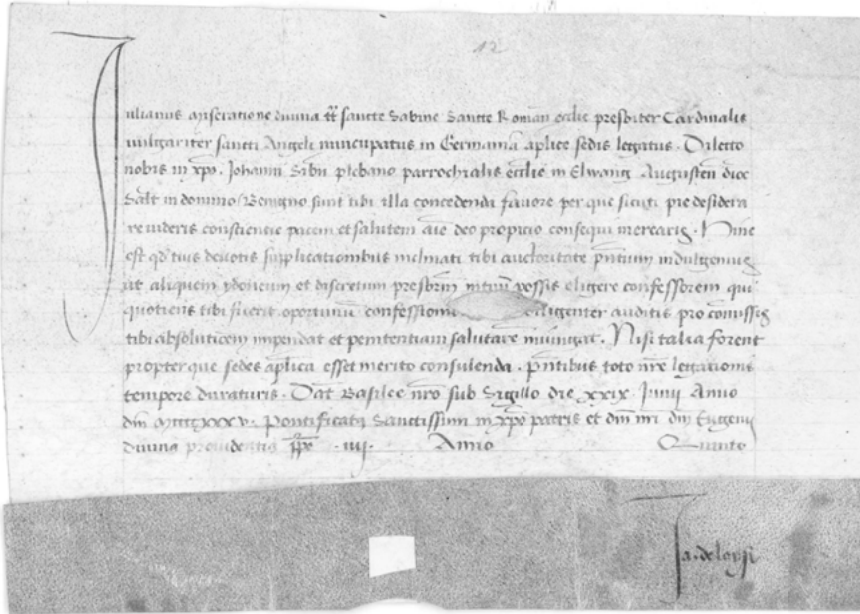


Abb. 3: Beichtbrief für den Pfarrer von Ellwangen (Diözese Augsburg), Johannes Sibn, ausgestellt am 29. 6. 1435 in Basel durch Giuliano Cesarini, den noch Papst Martin V. zum Konzilslegat in Basel bestimmt hatte.

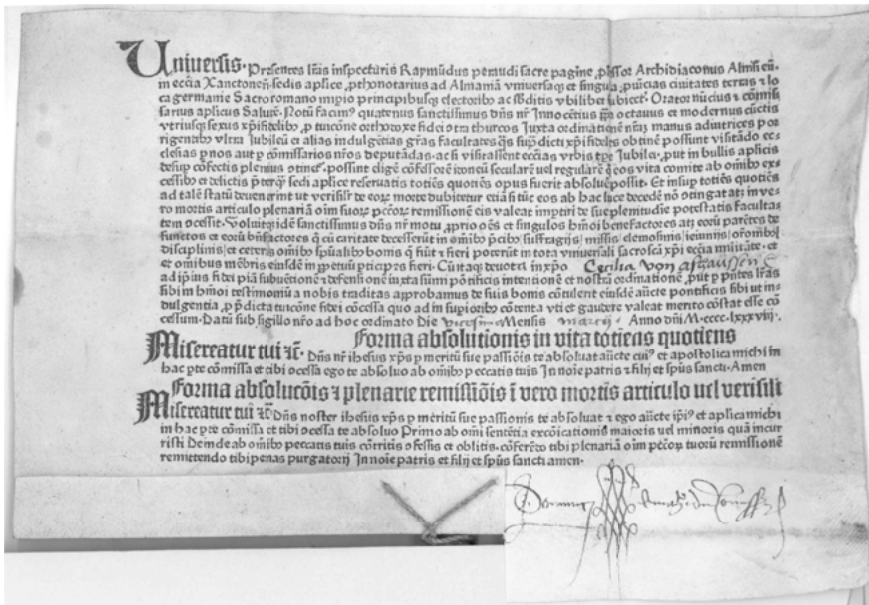


Abb. 4: Gedruckter Beichtbrief für Cecilia von Asgausen, ausgestellt am 20. 3. 1488 durch Raimund Peraudi, der seit 1486 als commissarius apostolicus in Deutschland weilte.

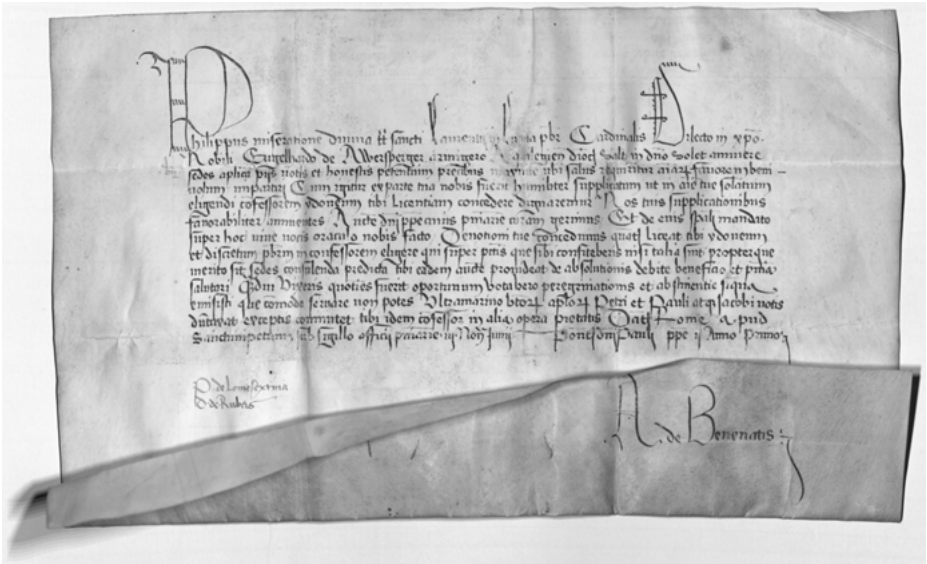


Abb. 5: Beichtbrief für den österreichischen Adligen Engelhard Auersperger (Awersperger), ausgestellt in Rom am 9. 6. 1465 durch den Großpönitentiar Filippo Calandrini. Auf der Plica die Schreiber-taxe: sechs Turnosen.

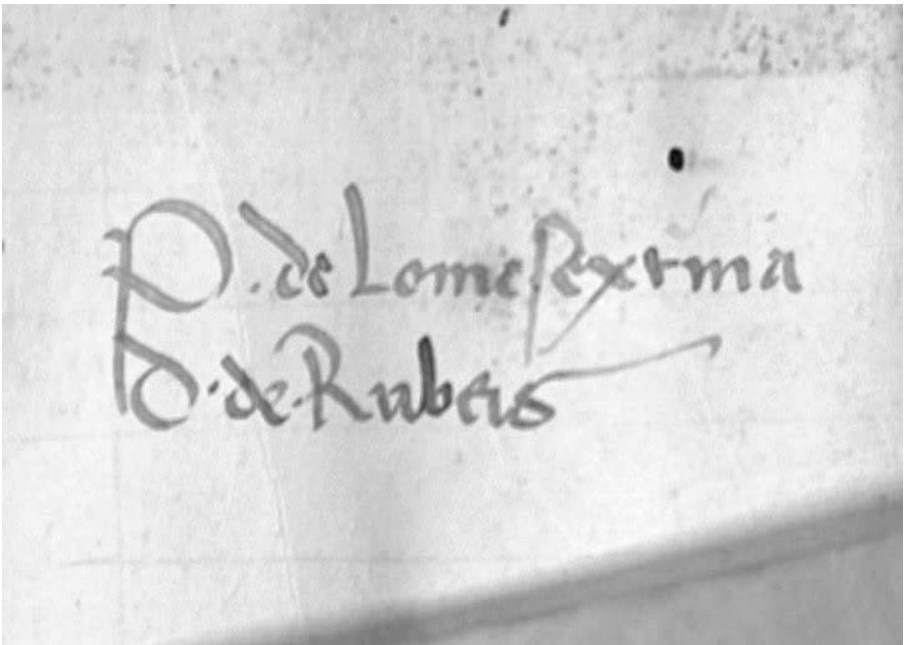


Abb. 6: Detail von Abb. 1 (Plica).

Anhang 2: Supplik Hugos von Hohenlandenberg

Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, Arm. XXXII/61, fol. 47rs

Devota creatura vestra episcopus Constantiensis exponit, quod licet religiosi et fratres cuiusvis ordinis ad audiendum christifidelium confessiones deputati amplio- rem facultatem contra parrochialis ecclesiarum rectores sive curati [sic] aut alii presbiteri de iure non habeant, nichilominus aliqui ignorantia crassa vel alias irrationabiliter moti iuris ordinem ac iurisdictionem ordinariam contempnentes in casibus episco- palibus se intromittunt iurisdictionemque ordinariam sibi temerario ausu usurpare presumunt, utpote ab excommunicatione maiori in casibus a iure non permissis [id est] periurio, homicidio, incestu, stupro ac aliis publicis criminibus ac delictis absolvendo, vota commutando, puerorum oppressoribus ac publicis blasphemis pe- nitentiam iniungendo in iuris predicti contemptum et vilipendium necnon vestre episcopalis sedis preiudicium vel gravamen: supplicatur, quatenus predictos fratres et religiosos maiorem auctoritatem in confessionibus audiendis, absolutionibus im- pertiendis et penitentiis iniungendis quam parrochialis ecclesie rectores seu curati aut alii presbiteri non habent, nisi eis alias a sede apostolica indultum existat, iuxta statutum et ordinationem Clementis V pape declarare dignemini ac etiam propterea decernere, si per quempiam ex dictis fratribus contigerit attemptare, inhi- berique nichilominus fratribus et religiosis predictis et eorum cuilibet sub excommunicationis et aliis sententiis, censuris et penis ecclesiasticis etiam pecuniariis arbitrio vestro mo- derandis ac ecclesie Constantiensi applicandis, ne deinceps in casibus episcopalibus et vobis ac sede vestra episcopali reservatis se quoquo modo intromittere presument, quod si secus fecerint in sententiis, censuris et penis predictis se noscant involutos, nisi eis ut premittitur super hiis per sedem eandem provisum existat, dignemini de gratia speciali.

Über der registrierten Supplik der Name des Prokurators Citadinis sowie die Angabe der (Schreiber-)Taxe: taxa 25. Am Rand als Summarium: inhibitoria. Unten die Signatur des Regens (fiat de speciali) Mercurius de Vipera. Datum: Rome apud s[anctum] Petrum 20. ian. 1522 ap[ostolica] sede vacante.

III Die Träger der Ablasskampagnen

Karl Borchardt

Late Medieval Indulgences for the Hospitallers and the Teutonic Order

1 Spiritual Rewards for Holy Wars

During the Middle Ages protecting good Christians against enemies of the faith was clearly considered to be an expression of *caritas* and thus not only a licit but a meritorious religious task. Especially crusades to the Holy Land were thought to protect pilgrims travelling to Jerusalem and back. Of course crusaders used violence, shed blood and killed human beings, but this was not really regarded as an argument against such warfare.¹ From its very beginnings in the 1090s fighting to defend the Holy Land was held to be an act of piety and was therefore closely connected with spiritual rewards for the participants. What Urban II exactly promised to those who joined the *expeditio* to liberate the eastern Christians and the *Terra Sancta* is a matter of debate for two reasons. In the first place, there is a problem with the sources, because Urban's sermon is only extant in chronicles with somewhat different versions and because the decrees of the 1095 synod of Clermont are not known in their full form.² Secondly, in about 1100 the exact nature of spiritual rewards had not yet been discussed in a systematic approach by scholastic theologians and the procedure of confession, penitence, remission and reconciliation had not yet been reshaped in the light of the new scholastic theology.³ Until the end of the eleventh century the years

1 Jonathan Riley-Smith, *Crusading as an Act of Love*, in: id., *Crusaders and Settlers in the Latin East*, Aldershot 2008, article VI, pp. 177–192. In a similar way military interventions are today sometimes justified as protecting human rights. – Many thanks are due to Anthony Luttrell (Bath) who carefully checked this paper, both its language and its contents; all remaining errors are the sole responsibility of the author.

2 Ane L. Bysted, *The True Year of Jubilee: Bernard of Clairvaux on Crusade and Indulgences*, in: Jason T. Roche/Janus Møller Jensen (Eds.), *The Second Crusade. Holy War on the Periphery of Latin Christendom*, Turnhout 2015 (*Outremer. Studies in the Crusades and the Latin East* 2), pp. 35–49; Robert Somerville, *The Crusade in the Councils of Urban II beyond Clermont*, in: Susan B. Edgington/Luis García-Guicharro (Eds.), *Jerusalem the Golden. The Origins and Impact of the First Crusade*, Turnhout 2014 (*Outremer* 3), pp. 89–100; Paul E. Chevedden, *Canon 2 of the Council of Clermont (1095) and the Crusade Indulgence*, in: *Annuario Historiae Conciliorum* 37,2 (2005), pp. 253–322. For the controversy, cf. also Hans Eberhard Mayer, *Geschichte der Kreuzzüge*, Stuttgart¹⁹2005, p. 341 note 16, pp. 376–378 note 125; and now Ane L. Bysted, *The Crusade Indulgence. Spiritual Rewards and the Theology of the Crusades, c. 1095–1216*, Leiden 2015 (*History of Warfare* 103), pp. 17–74.

3 Bysted, *Crusade Indulgence* (see note 2), pp. 75–205; Henry Charles Lea, *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*, 3 vols., London 1896 (reprint 2005), vol. 1, pp. 3–95;

and days mentioned as a reward for good works meant penance to be enacted by the sinner before his reconciliation, and their remission meant a shortening of such penances in this life. By the end of the twelfth century the years and days meant punishment to be endured by the sinner after the absolution which was now already granted at confession, and their remission meant a shortening of such punishments after death. For *expeditiones* to the Holy Land and for similar warfare the two phrases *plena remissio iniuncte penitentiae* and *plena remissio peccatorum* were unfortunately used interchangeably, yet both *remissiones* were obviously very valuable.⁴ So the great popularity of the crusades from 1095 onwards can only be explained by both social pressure and by the sheer scope of the promised *remissiones*, although it may be somewhat premature to speak of plenary indulgences in the later sense. Already at the end of the eleventh century liberating and defending the Holy Land was clearly more rewarding than ordinary pious works such as collecting alms for building or maintaining churches, monasteries or hospitals.

Beginning in the second half of the eleventh century and especially through the twelfth- and thirteenth- centuries institutions financing themselves by appealing to the faithful developed a whole industry of *nuntii* or *questuarii* who travelled Christian countries to collect alms and promised spiritual rewards or indulgences in return. Examples were the hospice on the Great St. Bernard Pass, St-Antoine-en-Viennois, the hospice at Altopascio near Lucca or, most prominently, Santo Spirito in Sassia near the Vatican in Rome.⁵ After the Latin conquest of 1099, ecclesiastical institutions in Jerusalem such as the Holy Sepulchre, the Hospitallers and the Templars followed suit and sent *nuntii* or *questuarii* to the west. Their promises could be fairly grand, remission of all sins and the same rewards as for those who worked in or for Jerusalem: „... ut sint liberati a cunctis peccatis suis ... et damus talem partem in benefactis sancte Iherusalem illis, qui eum receperint, qualem nos desideramus adipisci a domino Ihesu Christo.“⁶ Between 1139 and 1143 Pope Innocent II granted a

Nikolaus Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, 3 vols., Paderborn 1922/23 (Darmstadt 2000), vol. 1, pp. 120–335, on crusade indulgences especially, pp. 195–211; Robert W. Shaffern, *The Medieval Theology of Indulgences*, in: Robert N. Swanson (Ed.), *Promissory Notes on the Treasury of Merits. Indulgences in Late Medieval Europe*, Leiden-Boston MA 2006 (Brill's Companions to the Christian Tradition 5), pp. 11–36.

⁴ Bysted, *Crusade Indulgence* (see note 2), pp. 75f., 82–85, 177f.

⁵ Anna Esposito/Andreas Rehberg (Eds.), *Gli ordini ospedalieri tra centro e periferia*, *Giornata di studio*, Roma, Istituto Storico Germanico, 16 giugno 2005, Roma 2007 (Ricerche dell'Istituto Storico Germanico di Roma 3), with both general surveys and studies on particular institutions such as Altopascio and Santo Spirito in Sassia. This industry continued after 1300 throughout the later Middle Ages; cf. for example Andreas Rehberg, *Nuntii, questuarii, falsarii. L'ospedale di S. Spirito in Sassia e la raccolta delle elemosine nel periodo avignonese*, in: *Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge* 115 (2003), pp. 41–132.

⁶ Anthony Luttrell, *A Jerusalem Indulgence, 1100/3*, in: Helen J. Nicholson (Ed.), *On the Margins*

remission of the seventh part of the *iniuncta penitentia* to all those who made donations each year to the Hospitallers, and in 1144 Pope Celestine II extended this to the Templars. In the mid-thirteenth century, however, some *questuarii* of the Hospital in Franconia proudly advertised: „... dimidiam partem cottidianorum et septimam partem capitalium indulgemus delictorum“.⁷

The spiritual rewards for defending and supporting the Holy Land received their final form on the Fourth Lateran Council in 1215, c. 71,⁸ and were repeated by the general councils at Lyons in 1245 and in 1274. Participants were awarded full remission of sins, even if they only paid for a fighter or if they did not go on their own costs but were paid for this by others. Lesser support for the Holy Land would be rewarded with proportionally smaller spiritual gains:

„... omnibus, qui laborem propriis personis subierint et expensis, plenam suorum peccaminum, de quibus liberaliter fuerint corde contriti et ore confessi, veniam indulgemus et in retributione iustorum salutis eterne pollicemur augmentum. Eis autem, qui non in personis propriis illuc accesserint, sed in suis dumtaxat expensis iuxta facultatem et qualitatem suam viros idoneos destinarint, et illis similiter, qui licet in alienis expensis, in propriis tamen personis accesserint, plenam suorum concedimus veniam peccatorum. Huius quoque remissionis volumus et concedimus esse participes iuxta qualitatem subsidii et devotionis affectum omnes, qui ad subventionem ipsius Terre de bonis suis congrue ministrabunt aut consilium et auxilium impenderint opportunum.“⁹

Founded in the twelfth and thirteenth century, the military-religious orders organized the collection of alms on behalf of the Holy Land. In return their *nuntii* or *questuarii* promised to their supporters the same extraordinary spiritual rewards due for defending the *Terra Sancta*. People who made donations to the military-religious orders or visited their churches were promised similar rewards.¹⁰ Yet the papacy and the

of Crusading. The Military Orders, the Papacy and the Christian World, Farnham 2011 (Crusades, Subsidia 4), pp. 5–12.

7 Karl Borchardt, Spendenaufrufe der Johanniter aus dem 13. Jahrhundert, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 56 (1993), pp. 1–61, here pp. 3, 32–35; cf. also id., Two Forged Thirteenth-Century Alms-Raising Letters used by the Hospitallers in Franconia, in: Malcolm Barber (Ed.), Fighting for the Faith and Caring for the Sick, Aldershot 1994 (The Military Orders 1), pp. 52–56.

8 Jessalynn L. Bird, Innocent III, Peter the Chanters Circle, and the Crusade Indulgence: Theory, Implementation, and Aftermath, in: Andrea Sommerlechner (Ed.), Innocenzo III. Urbs et orbis. Atti del Congresso internazionale, Roma, 9–15 settembre 1998, Roma 2003 (Nuovi studi storici 55), vol. 1, pp. 503–524.

9 *Ad liberandam Terra Sanctam*. Conciliorum oecumenicorum decreta, ed. by Giuseppe Alberigo et al., Bologna 1973, pp. 270f., cf. also ibid., pp. 301, 312; Dekrete der Ökumenischen Konzilien, ed. by Josef Wohlmuth, vol. 2, Paderborn 2000, pp. 270f., 301, 312.

10 Bysted, Crusade Indulgence (see note 2), pp. 156–199. For the Teutonic Order, cf. Axel Ehlers, Die Ablasspraxis des Deutschen Ordens im Mittelalter, Marburg 2007 (Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens 64), pp. 20–50.

bishops feared an inflation of unlimited indulgences that would make the spiritual rewards for crusades less and less valuable. So the Fourth Lateran Council, c. 62, decreed in 1215 that indulgences should follow the example of the Roman pontiffs and remit only one year *de iniunctis penitentiis* at the consecration of a cathedral church and only 40 days for the anniversaries of such consecrations: „... cum dedicatur basilica, non extendatur indulgentia ultra annum, sive ab uno solo sive a pluribus episcopis dedicetur, ac deinde in anniversario dedicationis tempore quadraginta dies de iniunctis penitentiis indulta remissio non excedat.“¹¹

Many indulgences granted even lesser remissions. In 1226, for example, Honorius III remitted only 20 days *de iniuncta penitentia* to all those who visited the Hospitaller Convent (in Acre) and gave alms to the sick in its hospital on 24 June each year.¹² Yet it was the habit to add up the indulgences issued by single bishops. In this way single churches could boast of greater remissions.¹³ In about 1260 the military-religious orders in Acre advertised the following indulgences: the Hospitalers eight years, for visiting the sick in their hospital 40 days and for participating in their procession on Sundays six quarantines, i. e. six times 40 days, the Templars four years and 120 days, the Teutonic Knights four years and 100 days.¹⁴

In view of their solemn vows of profession the members of the military-religious orders were themselves unable to take the crusading vow, because such an additional obligation would have been incompatible with the vow of obedience to their superiors in the order. Nevertheless, both members and supporters of the military-religious orders fought against enemies of the faith and received from the popes indulgences similar to those granted to crusaders.¹⁵ In 1290 Nicholas IV issued three charters to

11 *Cum ex eo quod*: Conciliorum oecumenicorum decreta, ed. by Alberigo (see note 9), pp. 263f.; Dekrete der Ökumenischen Konzilien, ed. by Wohlmut (see note 9), pp. 263f. This decree became X 5.38.14: Corpus Iuris Canonici, ed. by Emil Friedberg, vol. 2, Leipzig 1881, col. 889.

12 Lateran 13 December 1226, *Quoniam ut ait*: Cartulaire général de l'ordre des Hospitaliers de S. Jean de Jérusalem (1100–1310), ed. by Joseph Delaville Le Roulx, vol. 2, Paris 1897, p. 357 no. 1849. There are sixteenth-century copies claiming that Honorius III promised full *venia peccatorum* to all those who visited Hospitaller churches and *oratoria* throughout the world three times per week in the Quadragesima on Monday, Wednesday and Friday and in general on the feast of their patron, usually 24 June, Lateran 21 January 1217, cf. *ibid.*, p. 210 no. 1535.

13 Alexander Seibold, *Sammelindulgenzen. Ablaßurkunden des Spätmittelalters und der Frühneuzeit*, Köln 2001 (Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde, Beiheft 8), pp. 181–190.

14 Fabio Romanini/Beatrice Saletti (Eds.), *I Pelrinages communes, i Pardouns de Acre e la crisi del regno crociato*. Storia e testi, Padova 2012, pp. 143–156, here p. 143, 150f. nos. 4, 23, 27 (Teutonic Order, Templars, Hospitaliers); for the date *ibid.*, pp. 87f.

15 On the problem, cf. Judith Bronstein, *Caring for the Sick or Dying for the Cross? The Granting of Crusade Indulgences to the Hospitaliers*, in: Karl Borchardt/Nikolas Jaspert/Helen J. Nicholson (Eds.), *The Hospitaliers, the Mediterranean and Europe*. Festschrift for Anthony Luttrell, Aldershot 2007, pp. 39–46 here p. 39, note 1 with the phrase „illa peccatorum suorum venia, que cruce signatis a

the brethren of the Hospital, of the Temple and of the Teutonic Order respectively and awarded them the full crusade indulgence, though only if and as long as they actually fought for the defence of the Holy Land.¹⁶ This continued after the loss of Acre in 1291. In 1295 Boniface VIII confirmed to the Templars on Cyprus the same privileges and indulgences they had enjoyed whilst residing in the kingdom of Jerusalem.¹⁷

2 Late Medieval Indulgences

The arguments outlined here are essential for the present paper which will focus on late medieval indulgences¹⁸ for the two major military-religious orders surviving outside Iberia after the suppression of the Templars in 1307–1312, the Hospitallers and the Teutonic Knights. From the thirteenth to the early sixteenth century both orders in particular and the faithful in general were confronted with an entirely new situation in many respects. After the fall of Acre in 1291 no general crusade actually tried to recover the Holy Land, and the orders moved to other regions. Moreover, to satisfy the demands of the faithful for the spiritual advantages of crusade indulgences, jubilees and similar plenary indulgences began to be granted. Jubilees were introduced by Boniface VIII in 1300 for visiting Rome. They were inspired by the Old Testament¹⁹ and offered „non solum plenam et largiorem, immo plenissimam

sede apostolica est indulta“, from the doubtful document issued by Honorius III in 1217 (see note 12); Anthony Luttrell, *The Military Orders. Further Definitions*, in: *Sacra Militia* 1 (2000) = *id.*, *Studies on the Hospitallers after 1306. Rhodes and the West, Aldershot 2007* (Variorum Collected Studies Series 874), article II, pp. 5–10, here p. 7 with the grant of „illa indulgentia generalis, qua ceteris fidelibus pro subventionem illius terre [sc. sancte] providimus“ from a document issued by Lucius III in 1184.

16 „... vobis in ultramarinis partibus moram trahentibus apostolica auctoritate concedimus, ut privilegio, quod cruce signatis transeuntibus in Terre Sancte subsidium a sede apostolica concessum esse dinoscitur, gaudeatis.“ Orvieto 23 October 1290, *Dignum arbitramur: Cartulaire général*, ed. by Delaville Le Roulx (see note 12), vol. 3, Paris 1899, p. 575 no. 4127; *Les registres de Nicolas IV*, ed. by Ernest Langlois, Paris 1886–1893, p. 536 nos. 3450–3452.

17 „... ut vos in predicto regni Cypri ad custodiam eius morantes illis libertatibus, immunitatibus, privilegiis, remissionibus et indulgentiis apostolicis tam spiritualiter quam temporaliter, quousque Terram Sanctam recuperari contingerit, gaudeatis, quibus gaudebatis hactenus in regno Ierosolimitano personaliter commorantes.“ Anagni 21 July 1295: *Bullarium Cyprium*, vol. 2: *Papal Letters Concerning Cyprus 1261–1314*, ed. by Christopher Schabel, Nicosia 2010, pp. 201f. no. 0–12.

18 Paulus, *Geschichte des Ablasses* (see note 3), vol. 1, pp. 195–211, vol. 2, pp. 25–60, 265–291; Robert N. Swanson, *Indulgences in Late Medieval England: Passports to Paradise?*, Cambridge 2007.

19 Ludwig Hödl, *Die Glosse des Kardinal Johannes Monachus zur Ablass-Epistel „Antiquorum“*, in: *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* 26 (2001), pp. 161–202; Gregorio Piaia, *Il Giubileo nella Storia delle Idee*, in: *Studia Patavina* 46 (1999), pp. 313–490; Raffaello Morghen, *Bonifacio VIII e il giubileo del 1300 nella storiografia moderna*, Roma 1975.

omnium suorum ... veniam peccatorum“.²⁰ Up to 1500 there were seven or eight jubilees which had political and economic motives but also satisfied spiritual needs that were no longer covered by crusade indulgences.²¹

At the same time similar plenary indulgences were offered for visiting various places recommended for worship such as Portiuncula or Loreto. The chapel of Portiuncula near Assisi received its plenary indulgence allegedly from Honorius III before Francis of Assisi died there in 1226. In fact, this plenary indulgence is attested only from after the Second Council of Lyons in 1274.²² It was similar to the jubilees and together with them it became popular as a kind of replacement for crusade indulgences. During the great schism of 1378 the Portiuncula indulgence began to be granted *ad instar* to other Franciscan churches, and in 1480 Sixtus IV extended it to all Franciscan churches.²³ The alleged house of the Virgin from Nazareth in Loreto received limited indulgences from Gregory XI in 1375 for ten years, followed by similarly limited indulgences from Urban VI in 1387 and Boniface IX in 1389; plenary indulgences were only conceded by Paul II in 1470 with limited duration, in 1471 without such limitation, and again by Sixtus IV in 1476 when the pope's nephew Girolamo Basso della Rovere was the local bishop of Macerata and Recanati.²⁴

20 Rome near St. Peter's 22 February 1300, *Antiquorum habet fida relatio*: Bullarium anni sancti, ed. by Hermanus Schmidt, Roma 1949 (Pontificia universitas Gregoriana. Textus et documenta in usus exercitationum et praelectionum academicarum, Series theologica 28), pp. 33f.

21 Gary Dickson, The Crowd at the Feet of Pope Boniface VIII. Pilgrimage, Crusade and the First Roman Jubilee (1300), in: *Journal of Medieval History* 25 (1999), pp. 279–307.

22 Roberto Paciocco, „Tantum sufficit mihi verbum vestrum“. I Frati Minori, il Perdono di Assisi e le indulgenze, in: Maria Stuißer/Michele Spadaccini (Eds.), *Bausteine zur deutschen und italienischen Geschichte. Festschrift zum 70. Geburtstag von Horst Enzensberger*, Bamberg 2014 (Schriften aus der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg 18), pp. 279–299, here pp. 291–298; for a critical but still Franciscan point of view, cf. Stefano Brufani, Il diploma del vescovo Tebaldo d'Assisi per l'indulgenza della Porziuncola, in: *Franciscana* 2 (2000), pp. 43–136, 215–224, and id., Il dossier sull'indulgenza della Porziuncola, in: id. (Ed.), *Assisi anno 1300*, Perugia 2002 (Medioevo francesco, Saggi 6), pp. 209–247; cf. also Roberto Rusconi, Dal sepolcro di Francesco all'indulgenza della Porziuncola, in: *Francesco d'Assisi. Storia e arte. Catalogo della mostra di Assisi – Sacro Convento – per la Celebrazione dell'VIII Centenario della nascita di S. Francesco d'Assisi*, Milano 1982, pp. 159–167.

23 Dated but still useful are Paulus, *Geschichte des Ablasses* (see note 3), vol. 2, pp. 312–322; Raphael M. Huber, *The Portiuncula Indulgence from Honorius III to Pius IX*, New York 1938; Michael Bihl, *Bibliographia*, in: *Archivum Franciscanum Historicum* 33 (1940), pp. 199–210.

24 Floriano Grimaldi, *La chiesa di Santa Maria di Loreto nei documenti dei secoli XII–XV*, Loreto 1985 (Biblioteca storica lauretana), pp. 104–106 no. 12 (1375), pp. 108–110 no. 15 (1389, with reference to 1387), pp. 132f. no. 40 (1470), p. 135 no. 42 (1471). Ulysse Chevalier, *Notre-Dame de Lorette. Étude historique sur l'autenticité de la Santa Casa*, Paris 1906 (Bibliothèque liturgique 11), pp. 170–172, 207–209, 215–217; Luca da Montérado, *Storia del culto e del pellegrinaggio a Loreto (sec. XIV–XV)*, Loreto 1979 (Collana del centenario, serie di studi e testi loretani 1), pp. 112–120; Gian Ludovico Masetti Zannini, *I papi e Loreto*, in: Ferdinando Citterio/Luciano Vaccaro (Eds.), *Loreto*.

The beginning of the great schism in 1378 was followed by a general inflation of indulgences because the competing popes had to woo their partisans. The number of years and days granted increased drastically, and so did the indulgences *ad instar*.²⁵ Instead of one year and 40 days as decreed by the Fourth Lateran Council, two, three, even ten and more years and the same number of quarantines, i. e. periods of 40 days, became possible, and cardinals usually remitted 100 days.²⁶ Both the Teutonic Knights and the Hospitallers asked for and obtained many of these increased indulgences for their churches and chapels.²⁷ This was usually done in cooperation with local bishops, princes or cities. The popularity of indulgences remained unabated during the whole later Middle Ages. And as long as the revenues were destined to local churches, there were no reasons for conflicts with local authorities about collecting monies for allegedly foreign purposes.

This was different, however, with the special indulgence campaigns of the fourteenth and fifteenth centuries. Here the money was not due to single local churches but to particular crusades, to the Hospitallers or the Teutonic Order for financing warfare against enemies of the faith at the borders of Latin Europe. Local bishops, princes or cities were often suspicious that in this way money was being extracted from their subjects to further selfish purposes of the orders. Of course they could not argue that fighting to defend Christians against their enemies was a bad cause, but they could and did argue that the monies collected were not always used efficiently to serve the pious purpose. During the twelfth and thirteenth centuries indulgences similar to those for supporting the Holy Land had already been granted for fighting against enemies of the faith and of the Church outside the Holy Land, especially for warfare against Muslims in Iberia, pagans on the Baltic, schismatic Greeks in the Byzantine Empire or heretics, such as the Albigensians, within Latin Europe. The crusade indulgences had become formalized as plenary indulgences under Innocent III (1198–1216) and remained a frequently used tool to finance military campaigns until the sixteenth century. These campaigns could be waged by the papacy or by other powers, including the Hospitallers and the Teutonic Order. On the Iberian peninsula fighting against the Moors continued until the fall of Granada

Crocevia religioso tra Italia, Europa e Oriente, Vago di Lavagno 1997 (Quaderni della „Gazzada“ 26), pp. 245–262, here pp. 246f.

25 Ehlers, *Ablasspraxis* (see note 10), pp. 76–80; Paulus, *Geschichte des Ablasses* (see note 3), pp. 151f. with examples from 1371 and 1377. For the broader concept behind the *ad instar* indulgences, cf. Mario Sensi, *Monti sacri, transfert di sacralità e santuari ad instar*, con appendice di Giovanna Baldissin Molli, *Reliquiario del legno della Sancta Croce e di altre reliquie*, in: Antonio Diano / Lionello Puppi (Eds.), *Tra monti sacri, „sacri monti“ e santuari: il caso veneto*. *Atti del Convegno di studi Monselice, 1–2 aprile 2005, Monselice 2006* (Carrubio. Collana di storia e cultura veneta 6), pp. 37–75.

26 Paulus, *Geschichte des Ablasses* (see note 3), vol. 3, pp. 151–168, 226–230; Seibold, *Sammelindulgenzen* (see note 13), pp. 198f.

27 For the Teutonic Order cf. the lists in Ehlers, *Ablasspraxis* (see note 10), pp. 416–456.

in 1492 and beyond, and thus the so-called *cruzada*, literally the payments for the crusade, which were granted six times between 1482 and 1491 to the Catholic Kings Ferdinand and Isabella, gradually became an instrument by which the Iberian crowns taxed the clergy and the people with papal consent.²⁸

3 Indulgence Campaigns for the Teutonic Order

During the fourteenth and fifteenth centuries the Teutonic Order fought on the Baltic, both in Prussia where the *Hochmeister* lived and in Livonia which had its own *Landmeister*. At the same time the Master and the Convent of the Hospital were based on Rhodes and fought both in the Aegean and in the eastern Mediterranean.²⁹ The two major military-religious orders had survived the suppression of the Templars in 1312 by Clement V who had been put under pressure by Philip IV of France. But they differed in the use of indulgence campaigns. Unlike the Hospitallers, the Teutonic Knights rarely asked for papal indulgences to finance their wars during the fourteenth and fifteenth centuries. At first glance one might be tempted to explain this as a consequence of the different enemies against whom the Hospitallers and the Teutonic Knights fought. The Hospitallers had to deal with the Turks in Asia Minor and with the Mamluks of Egypt. Both of these groups were Muslims and thus undoubtedly enemies not only of the Roman Church but also of the Christian faith in general.

The Teutonic Order, however, lost its pagan enemies on the Baltic during the fourteenth century, at the latest in 1386 when Grand Duke Jogaila of Lithuania married the heiress of Poland and was baptized. From then on the Teutonic Order had great difficulties in presenting its wars with Lithuania and Poland as being a defence of Christians against pagans. Both at the Council of Constance and at that of Basel this was a point of heated controversies.³⁰ In 1466 the Teutonic Order had to accept

28 Patrik J. O'Banion, *The Crusading State. The Expedition for the Cruzada Indulgence from Trent to Lepanto*, in: *The Sixteenth Century Journal* 44 (2013), pp. 97–116; id., *For the Defence of the Faith? The Crusading Indulgence in Early Modern Spain*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 101 (2010), pp. 164–185; John Edwards, „España es diferente“? Indulgences and the Spiritual Economy in Late Medieval Spain, in: Swanson (Ed.), *Promissory Notes* (see note 3), pp. 147–168, here p. 148; José Goñi Gaztambide, *Historia de la bula de la cruzada en España*, Vitoria 1958. Cf. the papal bull of 10 August 1482 and the comments of the chronicler Fernando del Pulgar in: *Documents on the Later Crusades, 1274–1580*, ed. by Norman Housley, Basingstoke 1996 (Macmillan Documents in History), pp. 156–164.

29 Id., *The Later Crusades, 1274–1580. From Lyons to Alcazar*, Oxford 1992, pp. 204–233 (on the Templars and the Hospitallers), pp. 322–375 (on the Baltic); Aziz S. Atiya, *The Crusade in the Later Middle Ages*, London 1938 (reprint New York 1965), pp. 281–479.

30 Stefan Kwiatkowski, *Der Deutsche Orden im Streit um Polen-Litauen. Eine theologische Kontroverse auf dem Konzil von Konstanz (1414–1418)*, Stuttgart 2000 (Beiträge zur Friedensethik 32); Jo-

a humiliating peace treaty with Poland-Lithuania. Later on *Hochmeister* Hans von Tiefen (1490–1497) even agreed to fight together with Poland-Lithuania in Podolia against the Tartars from the Crimea and against the Ottoman Turks. Yet already in the fourteenth century, before the Lituans were formally converted to Christianity in 1386 and united with Poland, the frequent *Preußenreisen* of nobles not only from Central but also from Western Europe did not involve special new indulgences.³¹

Instead, the Teutonic Order still relied on privileges granted by Innocent IV and Alexander IV in the mid-thirteenth century. In 1243 and 1245 Innocent IV had decreed that fighting in Prussia and Livonia deserved the same spiritual rewards as crusading in the Holy Land: „... iuxta quantitatem subsidii et devotionis affectum illam indulgentiam idemque privilegium elargimur, que transeuntibus et subvenientibus in Terre Sancte subsidium conceduntur.“³² In 1257 Alexander IV promised to all brethren of the Teutonic Order in Prussia and in Livonia the same kind of indulgences awarded by the Fourth Lateran Council of 1215 to those who would go and support the Holy Land: „... vobis universis et singulis vere penitentibus et confessis, quamdiu in Pruscie / Livonie servitio manetis, illam concedimus veniam peccatorum, que transeuntibus in Terre Sancte subsidium a sede apostolica in generali concilio est concessa.“ This decree was copied time and again in the Teutonic Order during the fourteenth century.³³ So the Teutonic Order just continued fighting pagans on the

hannes Helmrath, *Das Basler Konzil 1431–1449. Forschungsstand und Probleme*, Köln 1987 (*Kölner Historische Abhandlungen* 32), pp. 264–270; Hartmut Boockmann, *Johannes Falkenberg, der Deutsche Orden und die polnische Politik. Untersuchungen zur politischen Theorie des späteren Mittelalters*, Göttingen 1975 (*Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte* 45); Kurt Forstreuter, *Eine polnische Denkschrift auf dem Konzil von Basel*, in: *Zeitschrift für Ostforschung* 21 (1972), pp. 684–696; Bernhart Jähning, *Johann von Wallenrode O. T. Erzbischof von Riga, königlicher Rat, Deutschordensdiplomant und Bischof von Lüttich im Zeitalter des Schismas und des Konstanzer Konzils (um 1370–1419)*, Bad Godesberg 1970 (*Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens* 24).

31 Werner Paravicini, *Die Preußenreisen des europäischen Adels*, vol. 1, Sigmaringen 1989 (*Beihefte der Francia* 171), p. 24 note 25 announces a chapter („Bd. 2 Kap. IX“) on the privileges enjoyed by participants which was never published as vol. 2 (1995) stops with chapter VIII. But cf. Ehlers, *Ablasspraxis* (see note 10), pp. 50–76.

32 Anagni 23 September 1243, *Qui iustis causis*: *Preußisches Urkundenbuch, Politische Abtheilung*, vol. 1,1, ed. by Rudolf Philippi / Carl Peter Wölky, Königsberg / Preußen 1882, pp. 111f. no. 146; „... illam indulgentiam idemque privilegium concederemus eisdem, que Ierosolimam euntibus conceduntur ...“, Lyons 13 August 1245, *De negotio Pruscie*: *ibid.*, pp. 124f. no. 168.

33 Viterbo 11 July 1257, *De fervore sincerissime*: *Preußisches Urkundenbuch, Politische Abtheilung*, vol. 1,2, ed. by August Seraphim, Königsberg / Preußen 1909, p. 9 no. 15; *Liv-, Est- und Kurländisches Urkundenbuch nebst Regesten*, vol. 1,6, ed. by Friedrich Georg von Bunge, Riga 1873 (reprint Aalen 1974), col. 621, no. 3183; *Liv-, Est- und Kurländisches Urkundenbuch*, vol. 2,3, ed. by Hermann Hildebrand et al., Riga 1914 (reprint Aalen 1981), p. 664 no. 911 (Alexander IV. RO); cf. Ehlers, *Ablasspraxis* (see note 10), pp. 379f. Cf. also Luttrell, *The Military Orders* (see note 15), pp. 7f.; Jürgen Sarnowsky, *Der Johanniterorden und die Kreuzzüge*, in: Franz J. Felten / Nikolas Jaspert (Eds.), *Vita Religiosa im*

Baltic from the thirteenth century onwards without exploiting a new development which the Hospitallers were eager to embrace, that is the financing of military campaigns and of castle building by special indulgences valid for a fixed period of time, usually for several years.

4 The Two Livonian Indulgences

It was only in 1503 and 1506 that the Teutonic Order in Livonia, but not in Prussia, applied for a special papal indulgence to protect Livonia against the Russians.³⁴ Moscow's Grand Duke Ivan III (1462–1505) refused to accept the union of the Latin and the Greek churches decreed by the Council of Florence. So according to canon law the Muscovites were considered to be stubborn schismatics who were heretics on account of their stubbornness and against whom a crusade with the usual indulgences was therefore justified. Furthermore, the preachers of these two indulgences of 1503 and 1506 did not fail to denounce the Muscovites as allies of the Muslim Tartars. The background of the conflict, however, had more to do with political and economic problems than with religion. The conquest of Novgorod by Ivan III in 1478 caused tensions with both Livonia and the Hanseatic League, especially when in 1494 the grand duke closed down and destroyed the Hanseatic counter in Novgorod in retaliation for the imprisonment of Russian merchants at Dorpat. It was not the Teutonic Order but the towns of the Hanseatic League which suggested financing the ensuing war against the Muscovites with the help of an indulgence campaign. In 1496 such an indulgence to defend „tota diocesis Aboensis et demum regnum Svecie cum terra Livonie et provinciis ei adiacentibus“ was granted by Pope Alexander VI to the Swedish regent Sten Sture (+ 1503), because the year before on 30 November 60.000 schismatic Russians had invaded „magnam partem Aboensis diocesis“.³⁵ But in 1497 Sten Sture was deposed by the Swedish nobility and defeated by King John of Denmark, Norway and Sweden, and the whole business came to nothing.

Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag, Berlin 1999 = i d., *On the Military Orders in Medieval Europe. Structures and Perceptions*, Farnham 2011 (Variorum Collected Studies Series 992), article IV, pp. 345–367, here p. 359.

34 For what follows, cf. Ehlers, *Ablässpraxis* (see note 10), pp. 385–402; Housley, *Later Crusades* (see note 29), p. 373 is very brief on these events.

35 To the archbishop of Uppsala and the bishop of Åbo, Rome near St. Peter's 22 June 1496: *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia*, ed. by Augustinus Theiner, vol. 2, Roma 1861 (reprint Osnabrück 1969), p. 262 no. 290; *Acta pontificum danica*, vol. 5, ed. by Alfred Krarup/Johans Lindbæk, København 1913, pp. 155f. no. 3536. Paulus, *Geschichte des Ablasses* (see note 3), vol. 3, p. 220 with reference to Leonid Arbusow (see note 42), who claimed that the papal bull did not reach Sten Sture because it had been detained by the King of Denmark.

In view of the tension between Sweden and Denmark the Hanseatic League finally turned toward the Teutonic Order. Both the Livonian *Landmeister* Wolter von Plettenberg (1494–1535) and the Archbishop of Riga Michael Hildebrand (1484–1509) accepted the idea of asking the pope for a special indulgence campaign, and the *Hochmeister* Frederick of Saxony (1498–1510) also endorsed it.³⁶ Actual warfare ended in 1502 when an armistice was concluded with Moscow. Only in 1503 did Alexander VI grant the indulgence for three years,³⁷ and Julius II confirmed it in 1504.³⁸ The indulgence was to be offered in all towns on the sea and of the Hanseatic League and also in the three ecclesiastical provinces of Riga, Magdeburg and Bremen, in the exempt diocese of Kammin and in the diocese of Reval. During the three years all other plenary indulgences were declared to be invalid in the above-mentioned region, including those of the Hospital of Santo Spirito in Rome. Commissioners to organize the preaching and collecting of the money were the *Hochmeister's* chancellor Eberhard Schelle († 1505) for the Empire – here including Northern Germany and Prussia – and the *Hochmeister's* secretary Christian Bomhouver for Livonia.³⁹ Although the Empire was much larger and more populous than Livonia, the profits from the two regions were expected to be more or less equal.

The spiritual graces and the taxes to obtain them followed the example of the jubilee indulgence of 1500⁴⁰ which was sold in the Empire by the cardinal and papal legate Raymond Perault († 1505), who had been active from 1486 onwards in the Empire north of the Alps where he organized special papal indulgence campaigns against the Turks:⁴¹ There were (1) a plenary indulgence with all privileges and ab-

36 On the background Juhan Kream, *Crusading Traditions and Chivalric Ideals. The Mentality of the Teutonic Order in Livonia at the Beginning of the Sixteenth Century*, in: *Crusades* 12 (2013), pp. 233–250.

37 15 February 1503: Liv-, Est- und Kurländisches Urkundenbuch, vol. 2, 2, ed. by Hermann Hildebrand/Philipp Schwartz/Leonid Arbusow, Riga 1905 (reprint Aalen 1981), nos. 840f.

38 *Ibid.*, nos. 689, 691, 840.

39 Aloys Schulte, *Die Fugger in Rom 1495–1523, mit Studien zur Geschichte des kirchlichen Finanzwesens jener Zeit*, vol. 1, Leipzig 1904, pp. 45f.

40 Rome near St. Peter's 28 March 1499, *Inter multiplices nostre sollicitudinis*, and 20 December 1499, *Inter curas multiplices*: Bullarium, ed. by Schmidt (see note 20), pp. 55–62.

41 Norman Housley, *Crusading and the Ottoman Threat, 1453–1505*, Oxford 2012, pp. 53–56, 171–210; Thomas Vogtherr, *Kardinal Raimund Peraudi als Ablassprediger in Braunschweig (1488 und 1503)*, in: *Braunschweigisches Jahrbuch für Landesgeschichte* 77 (1996), pp. 151–180; Andreas Röpcke, *Geld und Gewissen. Raimund Peraudi und die Ablaßverkündung in Norddeutschland am Ausgang des Mittelalters*, in: *Bremisches Jahrbuch* 71 (1992), pp. 43–80; Peter Schmid, *Der päpstliche Legat Raimund Peraudi und die Reichsversammlungen der Jahre 1500–1503. Zum Prozeß der Entfremdung zwischen Reich und Rom in der Regierungszeit König Maximilians I.*, in: Erich Meuthen (Ed.), *Reichstage und Kirche. Kolloquium der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München, 9. März 1990*, Göttingen 1991, pp. 65–88; Gebhard Mehring, *Kardinal Raimund Peraudi als Ablaßkommissar in Deutschland 1500–1504 und sein Verhältnis zu Maximi-*

solutions as if for a jubilee or for a crusade, which meant a commutation of vows, compositions for goods acquired without any legal title, absolution in all cases normally reserved for the pope himself, and so forth; (2) applicability of the indulgences not only for living persons but also for the souls of deceased persons in purgatory; (3) the enjoyment for both living and deceased persons of perpetual participation in all good works of the Church; and (4) for living persons, a licence to obtain a letter of confession that empowered a confessor of their choice to grant them once in life and when dying an absolution from all sins plus a plenary indulgence including cases otherwise reserved for the pope. Several sub-commissioners were appointed, among them Johann Tetzel († 1519), a Dominican from Leipzig and a professional preacher of indulgences later to be attacked by Martin Luther. This first indulgence for the Teutonic Order against the Muscovites yielded at least 30,316 ducats, two thirds for the order and one third for the apostolic chamber.⁴²

This success encouraged the Teutonic Order to ask Julius II in 1506 to repeat the same campaign for another three years, but this time in the three ecclesiastical provinces of Mainz, Cologne and Treves and in the exempt dioceses of Meißen and Bamberg; again, Christian Bomhouver was to act as commissioner. Northern Germany and the Baltic regions were excluded from this second indulgence, probably because the organizers did not expect great revenues from a mere repetition. The Roman curia was to receive a guaranteed surplus of at least 5,000 ducats.⁴³ Preaching and collecting continued until 1510. In order to receive the indulgence, one had again to fight for six months at one's own expense or to pay someone to do so or to give some monies according to an assessment made by the preacher. Other plenary indulgences were again suspended in the region for these three years, including those for the Order of St. Trinity of the Redemption of Captives, for the Hospital of Jerusalem and for the Hospital of Santo Spirito in Sassia at Rome. Numerous accounts are extant, but they are incomplete and do not permit any estimate of the overall revenues of this second indulgence campaign for the Teutonic Order. The Northern German and Baltic lands of the first campaign had been directly involved in the war with Moscow, unlike

lian I., in: *Forschungen und Versuche zur Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit*. Festschrift Dietrich Schäfer, Jena 1915, pp. 334–409; Nikolaus Paulus, Raimund Peraudi als Ablaßkommissar, in: *Historisches Jahrbuch* 21 (1900), pp. 645–682; Adolf Gottlob, Der Legat Raimund Peraudi, in: *Historisches Jahrbuch* 6 (1885), pp. 438–461; Johannes Schneider, Die kirchliche und politische Wirksamkeit des Legaten Raimund Peraudi 1486–1505, Halle a. d. Saale 1882. The family name is sometimes spelt Péraud.

⁴² Ehlers, *Ablässpraxis* (see note 10), p. 392, based upon calculations by Leonid Arbusow, *Die Beziehungen des Deutschen Ordens zum Ablaßhandel seit dem 15. Jahrhundert*, Göttingen 1909, pp. 41f.

⁴³ Bologna 22 November 1506: Liv-, Est- und Kurländisches Urkundenbuch, vol. 2,3, ed. by Hildebrand (see note 33), pp. 77–86 no. 122. Cf. also Paulus, *Geschichte des Ablasses* (see note 3), vol. 3, pp. 220–222.

the regions in the centre, south and west of Germany during the second campaign. Because of people outside the Baltic regions being less aware of the war, the net revenues may have been smaller than those of the first campaign.

Furthermore, the local bishops, princes and towns had grown suspicious about the proper use of these revenues by the Teutonic Order and had begun to create more and more difficulties for those who preached and collected the indulgence. Apparently, some people in the Teutonic Order considered it to be more advantageous to ask for a share of a papal indulgence campaign than to have an indulgence campaign for themselves. In 1515 the procurator of the Teutonic Order at the Roman curia Johann Blankenfeld, from a family of citizens in Berlin,⁴⁴ asked for and obtained from Leo X a share of St. Peter's indulgence – which had been established for building the new church at St. Peter's in Rome by Julius II in 1507 – from the revenues expected in Scandinavia, Prussia, Livonia, Lithuania and the towns of the Hanseatic League. Yet based on the experience with the 1506 indulgence the new *Hochmeister* Albrecht of Brandenburg (1511–1525) thought the profits would be too small when compared with the costs and he abstained from making use of this licence.⁴⁵

5 Indulgence Campaigns for the Hospitallers

For the Hospitallers the situation was completely different. Based on Rhodes,⁴⁶ they were repeatedly involved in greater or smaller conflicts with Muslim enemies. Furthermore, Rhodes was an important stage for pilgrims to the Holy Land and a possible point of departure for any future crusade to reconquer the Holy Land. The attack on Rhodes began in 1306. On 5 September 1307 Clement V confirmed the Hospitallers as possessors of the island of Rhodes they had won from the „schismaticorum Grecorum infidelitas“.⁴⁷ But the conquest of Rhodes was completed only by 1309.⁴⁸ As late as in

⁴⁴ On Johann Blankenfeld and his career, cf. Schulte, *Die Fugger* (see note 39), vol. 2, pp. 143f. nos. 85f.

⁴⁵ Ehlers, *Ablässpraxis* (see note 10), pp. 401f.

⁴⁶ For the general background, cf. Mike Carr, *Merchant Crusaders in the Aegean 1291–1352*, Woodbridge 2015 (*Medieval Warfare*); Housley, *Later Crusades* (see note 29), pp. 214–217.

⁴⁷ *Regestum Clementis papae V*, vol. 2, Roma 1885, p. 134 no. 2148; *Acta Clementis PP. V*, ed. by Ferdinandus M. Delorme / Aloysius L. Tăutu, Città del Vaticano 1955 (*Pontificia commissio ad redigendum codicem iuris canonici orientalium*, *Fontes III,7,1*), pp. 32f. no. 19. Strangely enough, the text does not mention the Turks who were active as pirates threatening both Rhodes and the adjacent sea routes.

⁴⁸ Not 1310: Anthony Luttrell, *The Hospitallers and the Papacy, 1305–1314*, in: Karl Borchardt / Enno Bünz (Eds.), *Forschungen zur Reichs-, Papst- und Landesgeschichte: Peter Herde zum 65. Geburtstag*, vol. 2, Stuttgart 1998 = *id.*, *Studies on the Hospitallers* (see note 15), article V, pp. 595–622, here p. 603 with note 39.

1308 the Hospitallers obtained a special indulgence from Clement V:⁴⁹ Their attack on Rhodes was not to be a general crusade, a *passagium generale* as it was termed at that time, but only a *passagium particulare* with 5.000 fighting men. Rhodes was not expressly mentioned in the indulgence which was technically granted simply for a *passagium in Terre Sancte subsidium* to be led by the master. The indulgence was to be valid for five years. The secular clergy were to collect the monies in chests with three keys, one for the local bishop, one for a procurator of the Hospital and one for a respectable person in the relevant episcopal city. Each Christian who participated in person for one year or donated a sum of money equivalent to what he might spend on one year's participation was to receive a plenary indulgence; if the person gave less money, the indulgence would decrease accordingly.⁵⁰ In a certain sense the clauses responded to problems during earlier crusades which had been hampered by elderly people, women and children who had to be fed and lodged but could not fight. On the other hand, from a spiritual perspective it was difficult to withhold an indulgence from faithful and contrite penitents simply because they were unfit to fight. So the new system created the danger of degrading the crusade indulgence to a mere financial affair. Therefore special indulgences for such specific purposes were prolonged or repeated only with care and in exceptional situations.

6 Smyrna

In 1342, however, Pope Clement VI used a special indulgence for a naval operation which was supposed to be directed against „gentes illorum infidelium paganorum, que vulgari lingua Turchi vocantur sitientes sanguinem populi Christiani et ad extinctionem catholice fidei hanelantes ... cum maxima quantitate lignorum navalium armatorum in partibus Romanie et aliis locis fidelium convicinis“.

The fleet was to be organized by King Hugh IV of Cyprus, the Hospital, the Doge of Venice and others. The indulgence itself was not clearly defined; it was only said that it should be the same indulgence as used to be granted to those travelling overseas

⁴⁹ Regestum Clementis papae V, vol. 3, Roma 1886, pp. 151–165 nos. 2986–2990, pp. 166–168 nos. 2994–2997, pp. 234–236 no. 3219, pp. 386–391 no. 3626, vol. 4, Roma 1886, pp. 47f. no. 3825; esp. nos. 2987–2990, all dated Poitiers 11 August 1308; Heinrich Finke, *Papsttum und Untergang des Templerordens*, 2 vols., Münster 1907, vol. 2, pp. 154–158. For the indulgences, cf. Norman Housley, *The Avignon Papacy and the Crusades: 1305–1378*, Oxford 1986, pp. 135–138.

⁵⁰ Those who gave one half received only half the indulgence. Who gave 24 *denarii parvi* of Tours on Good Friday received 24 years. Who gave 12 *denarii parvi* of Tours on another Friday received 12 years. Who gave 6 *denarii parvi* on another day received 6 years; one *denarius parvus* yielded one year, one half *denarius parvus* one half year and so on. Those who helped to collect the monies received „unum annum de iniunctis penitentiis“.

to support the Holy Land: „... illam suorum peccaminum, de quibus veraciter fuerint corde contriti et ore confessi, veniam indulgemus, que conceditur tran[s]fretantibus in subsidium Terre Sancte.“ It was to be valid for three years. In order to gain it, people had to fight in this expedition for one year or had to pay someone who would fight there for one year, or had to contribute to this pious purpose according to their possibilities. The archbishops and bishops were to organize the preaching and collecting of the subsidies. The moneychests were to have three keys, one held by the local bishop, one by the priest of the local church or, if it was a collegiate church, by the local chapter, and the third by a trustworthy layman („penes aliquem probate vite laicum“).⁵¹ The naval operation, formally under papal leadership, was considered to be a crusade with all the usual privileges and indulgences. In 1344 the castle of Smyrna was conquered. Thus the Latin Christians gained control of an important harbour on the western coast of Asia Minor which Muslim pirates had used against Christian ships in the Aegean. For defending the *terre et loca* of the *pars Romanie* and of the *civitas Smyrnarum* against the Turks, in 1359 Pope Innocent VI again issued a special indulgence which was defined in the same way as in 1343: „... illam suorum peccaminum, de quibus veraciter fuerint corde contriti et ore confessi, veniam indulgemus, que conceditur transfretantibus in subsidium Terre Sancte“.⁵²

Yet in the long run the popes did not want to spend their own money on defending Smyrna castle. So in 1374 Gregory XI imposed the task of defending that castle on the Hospitallers who were to receive a share of papal tithes from churches in the Latin East in order to enable them to protect this important place. When in 1389 an earthquake severely damaged the fortifications of Smyrna castle these papal tithes were no longer sufficient to pay for the repairs. Therefore Popes Clement VII and Benedict XIII, who resided at Avignon and were recognized by the Hospitaller Master Juan Fernández de Heredia (1376–1396), started to issue special indulgences for the defence of Smyrna castle in 1390, limited as always to one single year.⁵³ Those who donated at least 2 florins to the Hospitallers for Smyrna castle were licensed freely to

51 Avignon 1 December 1342, *Gustamus amaritudinis calicem*: *Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia*, ed. by Augustinus Theiner, vol. 1, Roma 1859, pp. 658–660 no. 985; Villeneuve 30 September 1343, *Insurgentibus contra fidem*: *Diplomatarium svecanum*, Appendix, *Acta pontificum svevica*, I. *Acta cameralia*, ed. by Ludvig Magnus Bååth, vol. 1, Stockholm 1936, pp. 369–371 no. 337. Cf. Jürgen Sarnowsky, *Die Johanniter und Smyrna 1344–1402*, in: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 86 (1991), pp. 215–251, 87 (1992), pp. 47–98; Carr, *Merchant Crusaders* (see note 46), pp. 74–78, 103–118.

52 Avignon 11 May 1359, *Dudum anxie cogitantes*: *Annales ecclesiastici*, ed. by Odoricus Raynaldus, vol. 7, Lucca 1752, pp. 44f.; *Angit nos cura propensior* and *Insurgentibus contra fidem*: *Deliciae eruditorum seu veterum anecdotōn opusculorum collectanea*, ed. by Johannes Lamius, vol. 4, Firenze 1738, pp. 101–105, 106–111. Cf. Sarnowsky, *Johanniter* (see note 51), 86 (1991), p. 223.

53 19 April 1390, *Miserabilis status civitatis*, 10 March 1391, *Dudum ad custodiam*, 2 January 1392 and 2 May: Sarnowsky, *Johanniter* (see note 51), 86 (1991), p. 229 with note 89, p. 231 (1394), p. 245 with note

chose a confessor who was permitted to grant them „*semel tantum in mortis articulo plenam remissionem*“. The Hospitaller Master empowered certain Hospitaller brethren to issue the respective receipts.⁵⁴ During four years the Hospitaller expenditures for Smyrna and its castle amounted to at least 34.886 florins, or 8.721,5 florins *per annum*. The revenues from the indulgence were clearly not enough to cover these annual costs for Smyrna castle. The Master Juan Fernández de Heredia reacted by imposing special levies on Western priories and possessions of the order which were supposed to be 11.200 florins from 1391 onwards, but 20.500 florins from 1394 onwards. This money was to be spent on Smyrna but also on the necessities of the Rhodian Convent and for the maintenance of the eastern possessions of the order in general.⁵⁵

7 Bodrum

After defeating and capturing the Ottoman Sultan Bayezid I near Ankara Timur Leng conquered Smyrna castle in 1402. The Hospitallers had tried to defend it but failed. A few years later, in 1406, the Hospitaller Master Philibert de Naillac (1396–1412) allied himself with one of Bayezid’s sons against other Turks in order to reconquer Smyrna castle. The attack was a full success. Yet Smyrna’s harbour was too important for the Ottomans themselves. The Hospitallers had to abandon their claims but were given a small compensation, the site of Bodrum on the coast just opposite their island of Cos. Bodrum was held by the Hospitallers until they left Rhodes in 1523. For the fortifications of Bodrum the Hospitallers spent a lot of money – in the early 1430s 10.000 ducats each year or 15% of the revenues of their order’s treasury⁵⁶ – and hoped to mobilize western support through papal indulgences. When Philibert de Naillac participated

185. Edition at *ibid.*, 87 (1992), pp. 70f. no. 45, Avignon 19 April 1390, and *ibid.*, 87 (1992), p. 74 no. 49, Avignon 10 March 1391, based on a *vidimus* in an indulgence for a citizen of Paris on 18 August 1390.

54 Licence for Fr. Pierre de Rive, Preceptor of Orange, Avignon 1 May 1391: Sarnowsky, Johanniter (see note 51), 87 (1992), p. 75 no. 51. Receipt issued by Fr. Pedro Sánchez, Preceptor of Seville, Seville 15 March 1393: *ibid.*, p. 79 no. 60. Licence for Fr. Francesc Xatmar, Castellan of Amposta, Avignon 20 May 1393: *ibid.*, p. 80 no. 63.

55 „... ad subveniendum festino subsidio perplexis necessitatibus nostri Rhodi conventus, providendum deffencionem et custodie terrarum, insularum nostre religionis, civitatis Smyrnarum aliisque casibus occurrentibus ...“: Sarnowsky, Johanniter (see note 51), 86 (1991), p. 247 and 87 (1992), pp. 81f. no. 66; Anthony Luttrell/Elizabeth A. Zachariadou, Sources for Turkish History in the Hospitallers’ Rhodian Archive: 1389–1422, Athens 2008, p. 44.

56 Anthony Luttrell, The Hospitaller Castle at Bodrum after 1407, in: Isabel Cristina Ferreira Fernandes (Ed.), *Castelos das Ordens Militares. Encontro Internacional 10, 11, 12e 13 de outubro de 2012 – Tomar, Convento de Cristo – Portugal, vol. 2*, Lisboa 2013, pp. 155–163, here pp. 157f., note 20. Cf. also *id.*, English Contributions to the Hospitaller Castle at Bodrum in Turkey: 1407–1437, in: Helen

in the Council of Pisa in 1409, he procured the necessary papal bulls from Alexander V, the pope who had been elected during the council in a conclave in which Philibert de Naillac acted as guardian. The indulgence was to last five years. The conditions for winning the indulgence were phrased vaguely: Those who helped the Hospitallers to defend Bodrum *secundum facultates* were licensed to choose a confessor who might grant them „semel tantum in mortis articulo plenam remissionem“, provided that they themselves or their heirs would help the Hospitallers to fortify and defend Bodrum. Alexander V's successor John XXIII confirmed this in 1412. It was the Hospitallers themselves who had to organize preaching and collecting. Unsurprisingly, the pope threatened „fratres ceterosque utriusque sexus, qui ad huiuscemodi percipiendas elemosynas per magistrum ac fratres fuerint deputati“ with excommunication if they converted the monies for their own use or for other purposes than those mentioned in the letters.⁵⁷ Tactfully, the documents forgot to mention that Bodrum was taken over by the Hospitallers with the consent of an Ottoman ruler and that it was defended by them against other Turks who were enemies of the Ottomans. Instead, Alexander V declared that the Hospitallers themselves had conquered and constructed the castle of St. Peter (at Bodrum) from the Turks about two years ago „vi armorum, non sine magna strage et effusione sanguinis hominum“ and that they had spent up to 70.000 florins („usque ad summam septuaginta milium florenorum“) of their revenues. How the Hospitallers really occupied Bodrum is known only through the Greek chronicler Doukas who wrote for the Genoese on Lesbos and whose story is chronologically flawed but gives convincing explanations.⁵⁸

Nicholson (Ed.), *The Military Orders*, vol. 2: *Welfare and Warfare*, Aldershot 1998 = id., *Studies on the Hospitallers* (see note 15), article IX, pp. 163–172, here pp. 165f.

57 Pisa 30 July 1409, *Quia ut ait Apostolus* and 30 August 1412: Anthony Luttrell, *The Building of the Castle of the Hospitallers at Bodrum*, in: *The Maussolleion at Halikarnassos. Reports of the Danish Archaeological Expedition to Bodrum*, vol. 2: *The Written Sources and their Archaeological Background*, Aarhus 1986 (Jutland Archaeological Society Publications 15,2) = id., *The Hospitaller State on Rhodes and its Western Provinces, 1306–1462*, Aldershot 1999 (Variorum Collected Studies Series 655), article VI, pp. 143–161, here p. 146 with notes 29f. Text at *Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae*, ed. by David Wilkins, vol. 3, London 1737 (reprint Bruxelles 1964), pp. 331f., from an insert in a letter issued by Archbishop Thomas of Canterbury, Forde 8 June 1410, which confirmed this and added „quadraginta dies indulgentie toties quoties“. There is an original issued by John XXIII, Rome near St. Peter's 1410, *Laudibus et honore*, in Valletta, National Library, Archivum Ordinis Melitensis 13, no. 27: *Catalogue of the Records of the Order of St. John of Jerusalem in the Royal Malta Library*, ed. by Antonio Zammit Gabarretta/Joseph Mizzi, vol. 1, Malta 1964, p. 71.

58 Luttrell, *Building of the Castle* (see note 57), pp. 144f. Cf. now Dimitris J. Kastritsis, *The Sons of Bayezid. Empire Building and Representation in the Ottoman Civil War of 1402–13*, Leiden 2007 (*The Ottoman Empire and its Heritage* 38).

8 Indulgences Against Mamluks and Ottomans

The next Hospitaller Master Antoni Fluviá (1421–1437), who had already been Philibert's lieutenant on Rhodes during the Master's absence in the west, came from Catalonia and cooperated closely with Catalan pirates based on both Rhodes and Cyprus who inflicted heavy losses on Muslim trade in the eastern Mediterranean. Such provocations induced the Egyptian Mamluks to land on Cyprus in 1426. The king of Cyprus was defeated, taken prisoner and released only when he promised to pay an annual tribute to the sultan in Cairo. Mamluk attacks on Rhodes itself followed in 1440 and in 1444. From 1427 onwards Popes Martin V (1417–1431) and Eugenius IV (1431–1447) repeatedly issued special indulgences to protect and defend both Cyprus and Rhodes: In 1427 those who gave subsidies to the Hospitallers, their *nuntii* or *procuratores* were promised a remission of *quatuor anni* and *totidem quadragene* (periods of 40 days) *de iniunctis eis penitentiis*. In 1429, however, those who gave such subsidies or who helped them in person were promised a plenary indulgence.⁵⁹ In 1430 this was followed by a series of spiritual rewards valid for five years, a *plenissima peccatorum remissio in articulo mortis* especially „adulteriorum et contra naturam aliorumque libidinosorum actuum et vitiorum cum quibuscumque personis ubilibet et quandocumque commissorum, necnon iniunctionem manuum violentarum in clericos citra tamen sanguinis effusione, necnon ecclesiarum et aliorum sacrorum locorum incendiorum et homicidiorum quorumlibet perpetratores clericosque et laicos etiam maiori excommunicatione quavis causa excommunicatos“. To this were added manifest usurers in Italy who had to pay an indemnity of up to 2.000 *florenos auri de camera*.⁶⁰ In 1431 Eugenius IV confirmed these spiritual profits promised by his predecessor to those who died fighting against Saracens or Turks, who participated in this fighting for at least six months or who donated at least one hundredth of their properties for this purpose.⁶¹ In 1441 there followed a *plenaria remissio peccatorum* for those who visited the priory of Saint-Jean-de-Ségur at Montferrand and contributed

⁵⁹ Acta Martini P. P. V, ed. by Aloysius M. Tăutu, Città del Vaticano 1980 (Pontificia commissio codici iuris canonici orientalis recognoscendo, Fontes III,14,2), pp. 988–990 nos. 389, 389a of 13 February 1427 and 5 January 1429, both *In speculo militantis ecclesie*, Rome at Santi Apostoli. For the general background, cf. Benjamin Weber, *Lutter contre les Turks. Les formes nouvelles de la croisade pontificale au XV^e siècle*, Roma 2013 (Collection de l'École française de Rome 472), pp. 231–254, 292–305.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 1257–1260 nos. 519, 519a-c of 27 September 1430, *Iniunctum nobis*, 28 September 1430, *Ad ea apostolice sedis*, 15 November 1430, *Etsi quibuslibet*, 16 December 1430, *Inter omnia*, all dated in Rome at Santi Apostoli.

⁶¹ Rome near St. Peter's 3 April 1431, *Dudum siquidem*: Acta Eugenii Papae IV (1431–1447), ed. by Georgius Fedalto, Roma 1965 (Pontificia commissio codici iuris canonici orientalis recognoscendo, Fontes III,15), pp. 12–14 no. 16.

„ad parandas, armandas et sustinendas septem galeas“ on behalf of the Master and Convent at Rhodes.⁶²

In this situation the Hospitallers also sought and obtained papal confirmations of earlier indulgences dating back to the twelfth and thirteenth centuries. Such confirmations were even granted for forged indulgences allegedly issued by Gregory VIII (1187), Honorius III (1216–1227), Clement IV (1265–1268) and Benedict XI (1303–1304). Between Nicholas V in 1448 and Innocent VIII in 1486 these forged indulgences were sometimes confirmed, then revoked and later on again confirmed with the clause that they were only valid as far as nothing new was granted and existing indulgences were not changed.⁶³ This must have profoundly confused preachers and collectors as well as the faithful who were expected to rely on the promised spiritual rewards. In addition Nicholas V (1447–1455) endowed the Hospitallers with parts of the revenues of his 1450 jubilee indulgence,⁶⁴ especially from France and Cyprus. For Cyprus, the Master and the Council on Rhodes commissioned two Hospitallers on 4 June 1451 to collect the monies at Nicosia and, if they thought it necessary, also at Famagusta. At Nicosia the moneychest was to have four keys, one for the king of Cyprus, one for the archbishop of Nicosia, one for the Greek metropolitan and one for the two Hospitallers, Fr. Pierre Aubusson, lieutenant in the preceptory of Cyprus, later Master of the Order and Cardinal, and Fr. Giacomo da Fossato, Bailliff of St. John in Nicosia. At Famagusta the moneychest was to have four keys as well, one for the captain of the city, one for the bishop, one for another trustworthy person and one for the two Hospitallers, who were empowered to appoint sub-commissioners.⁶⁵ In 1451 the pope launched a special indulgence campaign to support Cyprus for three years.⁶⁶ The monies were to be collected in the west by a Cypriot nobleman, Paulinus Chappe.⁶⁷ This time the Hospitallers were not involved.

⁶² Florence 9 August 1441, *Caritatis immense*: *ibid.*, p. 449 no. 970.

⁶³ Gregory VIII *Religionis vestre*, Honorius III *Inter cetera*, Clement IV *Merito vestre devotionis*, Benedict XI *Considerantes*, then Nicholas V *Iniunctum nobis* 12 February 1448, Calixtus III 19 June 1455, 28 January 1456, Sixtus IV 25 June 1472 (two times), Innocent VIII 14 July 1486: Paulus, *Geschichte des Ablasses* (see note 3), vol. 3, pp. 231–233.

⁶⁴ Rome near St. Peter's 19 January 1449, *Immensa et innumerabilia*: Bullarium, ed. by Schmidt (see note 20), pp. 42–44, granting „omnium peccatorum suorum plenissimam indulgentiam“.

⁶⁵ Documents concerning Cyprus from the Hospital's Rhodian Archives: 1409–1459, ed. by Karl Borchardt/Anthony Luttrell/Ekhard Schöffler, Nicosia 2011 (Cyprus Research Centre: Texts and Studies on the History of Cyprus 66), pp. 373–376 nos. 277f.

⁶⁶ 12 August 1451: Karoline Dominika Döring, *Türkenkrieg und Medienwandel im 15. Jahrhundert*. Mit einem Katalog der europäischen Türkendrucke bis 1500, Husum 2013 (*Historische Forschungen* 503), pp. 41–43.

⁶⁷ Paulus, *Geschichte des Ablasses* (see note 3), vol. 3, pp. 189, 198f.; Döring, *Türkenkrieg* (see note 66), p. 219, two letters of indulgence or, more correctly, two *littere confessionales* based on this indulgence, printed at Mainz.

9 The Siege of Rhodes in 1480

After the fall of Constantinople in 1453 the Ottoman threat became the primary concern for Rhodes. The Hospitallers supported the Venetian wars against Mehmed II (1451–1481). When Venice concluded a peace treaty with the sultan in 1479, Mehmed attacked Rhodes in 1480.⁶⁸ In the same year his forces also attacked Otranto in the kingdom of Naples. But both attacks failed. On 3 May 1481 Mehmed II died and quarrels about the succession broke out between his sons Bayezid II (1481–1512) and Cem († 1495). This provided the Hospitallers under their Master Pierre d'Aubusson (1476–1503) with a respite which they used to make great expenditures on improving the fortifications of the town and harbour of Rhodes according to the latest inventions of Italian engineers against the rapidly developing fire arms and siege artillery.⁶⁹ The Ottoman threat to both Rhodes and Otranto persuaded Pope Sixtus IV (1471–1484) to launch special indulgence campaigns. The difficulty was, however, to synchronize these campaigns with the rapidly changing military challenges. For Rhodes his bull was issued on 12 December 1479⁷⁰ with duration until Easter 1481, and a second bull followed on 4 May 1480⁷¹ with duration until 8 September 1481. The actual Ottoman siege of Rhodes started only on 22 May 1480.⁷² It proved to be so serious that Sixtus on 1 July⁷³ and again on 1 September 1480⁷⁴ revoked all other indulgences valid at the time in order to procure more money for the defence of this Aegean island. Meanwhile on 28 July a general assault of the Ottoman troops on Rhodes was repulsed,

68 Theresa M. Vann / Donald J. Kagay (Eds.), *Hospitaller Piety and Crusader Propaganda*. Guillaume Caoursin's Description of the Ottoman Siege of Rhodes, 1480, Farnham 2015, with further references but with no detailed discussion of the indulgences and their revenues. For this, cf. Jan Marr, *Kriege und Seuchen. Spätmittelalterliche Katastrophen und ihre Reflexion in den deutschen Einblattgedrucken von 1460 bis 1520*, Trier 2010 (URL: <http://ubt.opus.hbz-nrw.de/volltexte/2010/593>; 26. 1. 2017), pp. 71–110. For the background, cf. also Laurent Vissière / Jean-Baptist de Vaivre, *Tous les deables d'enfer. Relations du siège de Rhodes par les Ottomans en 1480*, Genève 2014 (Travaux d'Humanisme et Renaissance 529).

69 Nicolas Vatin, *L'Ordre de Saint-Jean de Jérusalem, l'Empire ottoman et le Méditerranée orientale entre les deux sièges de Rhodes (1480–1522)*, Paris 1994 (Collection Turcica 7); Robert Douglas Smith / Kelly DeVries, *Rhodes Besieged. A New History*, Stroud 2011; Eric Brockman, *The Two Sieges of Rhodes, 1480–1522*, London 1969.

70 *Catholice fidei defensionem*: Döring, *Türkenkrieg* (see note 66), pp. 244 f. Vann / Kagay, *Hospitaller Piety* (see note 68), p. 37 with note 197, state without reference that Sixtus authorized the preaching of indulgences for Rhodes as early as in 1478.

71 *Cunctorum Christifidelium*: Döring, *Türkenkrieg* (see note 66), pp. 256–258.

72 Vann / Kagay, *Hospitaller Piety* (see note 68), pp. 340–345 no. 4. Earlier works sometimes have 23 May: Marr, *Kriege* (see note 68), p. 73.

73 *Quoniam civitas et insula Rhodi*: Döring, *Türkenkrieg* (see note 66), p. 258.

74 *Pastoris eterni*: *ibid.*, pp. 261 f.

and in August the Ottoman armada left the island.⁷⁵ In effect, the bull of 1 September 1480 was no longer needed for Rhodes but Sixtus did not yet know or understand that when he issued it.

At the same time Otranto experienced a more pressing danger. On 28 July 1480 a second Ottoman fleet landed near Otranto in Apulia and on 11 August the city had to surrender. Sixtus IV reacted not only by imposing tithes on the clergy but also by issuing special indulgences for the defence against the Ottomans in Otranto.⁷⁶ His indulgences of 9 August and again of 4 December 1480 continued to be valid even after the city had been retaken by Neapolitan forces on 10 September 1481.⁷⁷ The Hospitallers were left empty-handed as their indulgences for Rhodes were now revoked together with all other similar indulgences.⁷⁸ But it proved to be difficult to stop indulgence campaigns once they had been set in motion. The Hospitaller Master had authorized various commissioners throughout Latin Europe, among them in Germany the Bailiff of Mallorca Fr. Joan de Cardona whose sub-commissioner was Fr. Rudolf von Werdenberg, in England the Turkopolier Fr. John Kendall.⁷⁹ Other sub-commissioners could be mendicant friars such as in Bern the local Franciscan lector Jakob Damp.⁸⁰

Despite the papal revocation these commissioners and sub-commissioners continued to sell the indulgences and many ordinary people still trusted that the promised spiritual rewards for their pious donations could be legitimately acquired. For such Christians who had not known about the revocation and had acted in good faith Sixtus IV decreed on 27 September 1481 and again on 4 May 1482 that they should enjoy the spiritual profits as if the indulgences had not been revoked. The monies, however, were no longer to go to the Hospitallers but the pope claimed them now for himself. In Augsburg the chronicler Hektor Müllich († 1489/90) noted the Rhodes indulgence had been preached starting from the vigil of Mary Magdalena, 21 July 1480, for one year and added furiously that the laymen lost a lot of money (it „pracht uns arm laien umb vil gelts“). He continued that the *Rodiser*, the Hospitallers, had taken with them a letter of exchange for about 28.000 florins from Augsburg – a fi-

⁷⁵ Vann / Kagay, Hospitaller Piety (see note 68), pp. 149–175, 352–361 no. 6.

⁷⁶ *Domini et Salvatoris*: Döring, Türkenkrieg (see note 66), pp. 265–267, 282. Cf. Francesco Romani, La Curia romana e la crisi d'Otranto, in: Hubert Houben (Ed.), La conquista turca di Otranto (1480) tra storia e mito. Atti del Convegno internazionale di studio, Otranto-Muro Leccese, 28–31 marzo 2007, vol. 1, Galatina 2008 (Università del Salento, Dipartimento dei beni delle arti e della storia, Saggi e testi 41), pp. 211–262, here pp. 231–233.

⁷⁷ *Vere fidei*, 15 December 1481: Döring, Türkenkrieg (see note 66), p. 291. Weber, Lutter (see note 59), p. 537 draws attention to *Fidei catholice defensionem* that was issued on 8 August 1480.

⁷⁸ Maybe *Cogimur iubente*, 8 April 1481: Döring, Türkenkrieg (see note 66), pp. 282f.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 246–248. Cf. also Robert N. Swanson, Caxton's indulgences for Rhodes, 1480–81, in: The Library: Transactions of the Bibliographical Society 5,2 (2004), pp. 195–201.

⁸⁰ Marr, Kriege (see note 68), p. 106.

gure which we lack the sources to check –, and these monies were a bad investment because the Hospitallers and the pope began to quarrel and the pope revoked his indulgence and the whole business turned out to be a swindle („und was übel angelegt, dann die Rodiser und der bapst wurden unains, und wolt der bapst die genad wider aufgehept haben, und was ein halbe bescheisserei“).⁸¹ This incident can be seen as symptomatic of the general problems caused by special indulgence campaigns during the later Middle Ages. Such campaigns needed a complex and expensive organization of preachers and collectors. It was impossible to stage them without the consent of local authorities, and they were fairly inflexible since it proved to be difficult to adjust them to all sorts of new dangers and new purposes held to deserve pious donations and to merit spiritual rewards. In view of the experiences during the years from 1479 to 1482 the Hospitallers did not ask for similar campaigns again.

The popes of course continued to support the Hospitallers against the Ottoman Turks, for example in 1522 when Sultan Süleyman (1520–1566) went in person with a huge fleet and many soldiers to besiege Rhodes. But now the Hospitallers were only given direct subsidies from the pope or shares of papal tithes or of general papal indulgences, either for fighting against the Turks or for Jubilees or for St. Peter’s church in Rome.⁸² Special indulgence campaigns were not again launched for the Hospitallers. All this is documented in the records of the apostolic chamber. So it should be possible to calculate the profits or, if the documentation is incomplete, to estimate them. Contrary to the situation of the Teutonic Order in Prussia, however, there are almost no accounts extant from Hospitaller Rhodes. When the island surrendered in 1523 the Hospitallers were permitted to leave with some of their moveable properties.⁸³ This included their charters, the registers of their chancery and the minutes of the Master’s council, but any existing accounts of the Order’s Treasury or of other offices were not considered to be important enough to find storage place on the ships on which the Hospitallers left Rhodes.

81 Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis 16. Jahrhundert, vol. 22, Die Chroniken der schwäbischen Städte, Augsburg, vol. 3, Leipzig 1892, p. 266. Paulus, Geschichte des Ablasses (see note 3), vol. 3, pp. 205–209. Vann/Kagay, Hospitaller Piety (see note 68), p. 37 note 197, mention a letter of protest against the Rhodes indulgence written by the cathedral chapter of Passau and directed to Sixtus IV: Göttweig, Stiftsbibliothek, Codex Gottwicensis 510 (455), fols. 1v–5v.

82 On general papal indulgences for crusades in this time, cf. Housley, *Crusading* (see note 41), pp. 174–210.

83 Vatin, *L’Ordre de Saint-Jean* (see note 69); Smith/DeVries, *Rhodes Besieged* (see note 69); Brockman, *The Two Sieges* (see note 69); James Reston Jr., *Defenders of the Faith: Charles V, Suleyman the Magnificent, and the Battle for Europe, 1520–36*, New York 2006; Kenneth Meyer Setton, *The Papacy and the Levant (1204–1571)*, vol. 3: *The Sixteenth Century to the Reign of Julius III*, Philadelphia 1984, pp. 203–215, on the events, but with no reference to papal monies or indulgences.

10 Conclusions

There can be no doubt that indulgences remained popular during the whole later Middle Ages. For this reason it also remained a temptation for the papacy, other powers and the military-religious orders to support crusades and similar warfare against enemies of the faith with indulgence campaigns. Remarkably, the Hospitallers relied on such campaigns for financing their activities to a much greater extent than the Teutonic Order. Fighting the Muslims in the Aegean and the eastern Mediterranean, the Hospitallers were in much closer connection with the traditional crusades and with the papacy that had to license all indulgence campaigns. The Teutonic Order on the Baltic was apparently too remote to use this instrument to a greater extent. In the late fifteenth and early sixteenth centuries the invention of the printing press facilitated all indulgence campaigns but did not immediately change procedures.⁸⁴ At any rate the printing press did not solve the problems the military-religious orders had with special indulgence campaigns on their behalf.

Such campaigns proved to be more and more difficult and costly for the military-religious orders, mainly for four reasons: (1) Preachers, collectors and sub-collectors had to be appointed and controlled. Both the Teutonic Order and the Hospitallers used their own brethren and experienced personnel from the mendicant orders or the secular clergy. (2) All these campaigns were valid for only a limited span of time. Nevertheless, it could and did happen that more pressing needs occurred during the preaching and collecting and that the indulgence was revoked. Or it could and did happen that the actual danger or warfare had ended before the campaign was set in motion. (3) Furthermore, there were always suspicions that the monies were not used exclusively for the pious purpose. Local authorities used this as an argument in favour of indulgences for local purposes and local churches. As a consequence, it proved more and more difficult to obtain local protection for preachers and collectors who worked on behalf of far away enemies in the Baltic or in the Mediterranean. (4) Both the popes who had to grant the necessary indulgences and the local authorities who had to protect preachers and collectors began to claim a share of the revenues.

So on the eve of the Reformation, both the Teutonic Order and the Hospitallers thought it easier and more profitable to ask the popes for a share of their jubilees and of their grand indulgence campaigns, for example for building St. Peter's church in Rome. It was against this background that the general papal indulgences gradually

⁸⁴ Falk Eisermann, *The Indulgence as a Media Event: Developments in Communication through Broad-sides in the Fifteenth Century*, in: Swanson (Ed.), *Promissory Notes* (see note 3), pp. 309–330, first published as: *Der Ablass als Medienereignis. Kommunikationswandel durch Einblattdrucke im 15. Jahrhundert. Mit einer Auswahlbibliographie*, in: Rudolf Suntrup (Ed.), *Tradition and Innovation in an Era of Change*, Frankfurt a. M. 2001 (*Medieval to Early Modern Culture* 1), pp. 99–128; for details concerning single-leaf prints about Rhodes in 1480, cf. also Marr, *Kriege* (see note 68), pp. 71–110.

supplanted special campaigns such as those for Smyrna, Bodrum, Rhodes or Livonia. The popes who negotiated general indulgences with local authorities were quite ready to put aside a share for the military-religious orders because their mission was still considered to be spiritually meritorious. In this way, and contrary to widespread criticism, it became also possible to convince the public that monies from indulgence campaigns were still used for good Christian and not for selfish purposes. Future research should try to establish the actual revenues, especially with the help of the documentation in the apostolic chamber,⁸⁵ and try also to study the commissioners and sub-commissioners who had to be appointed and their quarrels with the local *Obrigkeiten*, the kings, princes, bishops and towns all over Latin Europe who wanted their own share of any revenues⁸⁶ and who had to be convinced that the monies collected would be used properly.

85 Weber, Lutter (see note 59), pp. 325–410 has studied the relevant sources from the apostolic chamber, and at pp. 542f.; he gives figures for papal expenditures from 1464 to 1481. Among the papal revenues, the sums from clerical tithes and from indulgences are usually not recorded separately, as they came in jointly from one and the same collector. Therefore, it is only possible to calculate the revenues from the indulgences proper if there are additional sources.

86 On this problem, cf. now Housley, *Crusading* (see note 41), pp. 128f., 174–210 with further references.

Andreas Rehberg

„Ubi habent maiorem facultatem ... quam papa“

Der Heilig-Geist-Orden und seine Ablasskampagnen um 1500

1 Das Ablasswesen im Heilig-Geist-Orden

Das Hospital S. Spirito in Sassia war über Jahrhunderte das bedeutendste Krankenhospiz der Ewigen Stadt. Es geht zusammen mit dem gleichnamigen Hospitalsorden auf eine Gründung des Südfranzosen Gui de Montpellier und seines päpstlichen Gönners Innozenz III. (1198–1216) auf die Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert zurück.¹ Sein europaweiter Erfolg basierte nicht zuletzt auf dem mit Ablass verknüpften Almosensammeln, einem Sektor, der entscheidend für viele mittelalterliche karitative Einrichtungen war.² Das Almosensammeln (lat. *questa* oder *questus* / *Quest*) entsprach dem christlichen Gebot zur Großzügigkeit gegenüber den Bedürftigen bzw. zur Gastfreundschaft (*hospitalitas*),³ wie es schon Innozenz III. in seiner Bulle *Inter opera*

Siglen: ASR = Roma, Archivio di Stato; ASR, Perg. = Roma, Archivio di Stato, Collezione pergamene (Ospedale di S. Spirito in Sassia); ASR, SSS = Roma, Archivio di Stato, Fondo Ospedale di S. Spirito in Sassia; ASV = Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano. Namentlich gedankt sei vor allem für Auskünfte und die Hilfe bei der Beschaffung von Digitalisaten Falk Eisermann (Berlin), Tamás Fedeles (Pécs), Jan Hrdina (Prag), Kerstin Rahn (Osnabrück), Petra Schad (Markgröningen) und Wilhelm Ernst Winterhager (Marburg).

1 Für die Geschichte des Heilig-Geist-Ordens gibt es noch keine befriedigende Gesamtdarstellung. Abgesehen von den weitgehend überholten Studien von Paul Brune, *Histoire de l'ordre hospitalier du Saint-Esprit, Lons-Le-Saunier-Paris 1892*, und Pietro De Angelis, *L'ospedale di S. Spirito in Saxia*, 2 Bde., Roma 1960–1962, ist zu verweisen auf den Tagungsband *L'Antico Ospedale di Santo Spirito. Dall'istituzione papale alla sanità del terzo millennio*, in: *Il Veltro* 45/5–6 (2001) (gesamter Jahrgang); Andreas Rehberg, *I papi, l'ospedale e l'ordine di S. Spirito nell'età avignonese*, in: *Archivio della Società Romana di Storia Patria* 124 (2001), S. 35–140; Gisela Drossbach, *Christliche caritas als Rechtsinstitut. Hospital und Orden von Santo Spirito in Sassia (1198–1378)*, Paderborn 2005 (Kirchen- und Staatskirchenrecht 2), und Anna Esposito / Andreas Rehberg / Miriam Davide, *Storia di un Priorato dell'Ordine di Santo Spirito: Ospedaletto di Gemona*, Udine 2013.

2 Den hohen Stellenwert des Ablasses für den Bereich der Hospitäler hat zuletzt für Italien hervorgehoben Giuliana Albini, *L'economia della carità e del perdono. Questue e indulgenze nella Lombardia bassomedievale*, in: *L'ospedale, il denaro e altre ricchezze. Scritture e pratiche economiche dell'assistenza in Italia nel tardo medioevo*, hg. von Marina Gazzini / Antonio Olivieri, in: *Reti Medievali Rivista* 17/1 (2016), S. 155–188 (URL: <http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/article/view/491>; 26. 1. 2017).

3 Zum Sammeln der Almosen als weitverbreitetem Phänomen christlicher *caritas* vgl. Gerhard Uhlenhorn, *Die christliche Liebestätigkeit*, Stuttgart 1895 (Ndr. Darmstadt 1959); Hélène Pétré, *Caritas: étu-*

pietatis (1204) zugunsten seiner Gründung thematisiert hatte. Durch die *hospitalitas* „terrena in caelestia et transitoria in eterna felici commercio commutatur, dum per manus thesaurizamus pauperum in celis, ubi nec erugo nec tinea demolitur“ (Mt 6, 20).⁴

Überregionale Sammlungen hatten in den Ritter- und Hospitalsorden eine konsolidierte Tradition, wobei sich dabei die Johanniter besonders hervortaten. Ihre oft imitierte „Regel“ (vor 1153) gibt Verhaltensregeln für die Kollektoren.⁵ Zu nennen sind auch die Antoniter⁶ sowie die Hospitalsgemeinschaften von Roncesvalles (im Baskenland), von S. Giacomo di Altopascio (Toskana), von Betlehem und die der Lazariter.⁷

Die vorliegende Betrachtung möchte für den Heilig-Geist-Orden den zeitlichen Bogen vom 13. bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts schlagen. Ein besonderes Augenmerk liegt auf den Kampagnen um 1500. Die Grundlagen dieses Sektors wurden aber im Wesentlichen in avignonesischer Zeit (1305–1378) gelegt, wobei sich schon damals viele Probleme um den Ablass zeigten, die sich später noch verschärfen soll-

des sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne, Louvain 1948 (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents 22); Willibald M. Plöchl, Geschichte des Kirchenrechts, 5 Bde., Wien-München ²1960–1969, hier Bd. 2, S. 454–461; Bronislaw Gremek, La pietà e la forza, Roma-Bari 1986, S. 7–45; Arnold Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt ²2000, S. 585–598. Vgl. jetzt auch Catherine Vincent (Hg.), Justice et miséricorde. Discours et pratiques dans l’Occident médiéval, Limoges 2015 (Cahiers de l’Institut d’Anthropologie juridique 43).

⁴ Die Register Innocenz’ III., Bd. 7: Pontifikatsjahr, 1204/1205, unter der Leitung von Othmar Hageneder bearb. von Andrea Sommerlechner/Herwig Weigl/Christian Egger/Rainer Murauer, Wien 1997 (Publikationen des Historischen Instituts beim Österreichischen Kulturinstitut in Rom, II. Abteilung: Quellen, 1. Reihe), S. 151–155 Dok. 95, hier S. 151.

⁵ Vgl. die einschlägigen Bestimmungen in der Regel des Raimond du Puy in: Joseph Delaville Le Roulx, Cartulaire générale de l’ordre des Hospitaliers de S. Jean de Jérusalem (1100–1310), 4 Bde., Paris 1894–1895 (Ndr. München 1980), hier Bd. 1, S. 63f.; Gerhard T. Lagleder, Die Ordensregel der Johanniter-Malteser. Die geistlichen Grundlagen des Johanniter/Malteserordens, mit einer Edition und Übersetzung der drei ältesten Regelhandschriften, Sankt Ottilien 1983, S. 134–139. Zum Deutschen Orden: Max Perlbach, Die Statuten des Deutschen Ordens nach den ältesten Handschriften, Halle a. d. Saale 1890, S. 34, 52, 82. Siehe auch den Beitrag von Karl Borchardt im vorliegenden Band.

⁶ Zu den Antonitern vgl. insbesondere Adalbert Mischlewski, Grundzüge der Geschichte des Antoniterordens bis zum Ausgang des 15. Jahrhunderts, Köln-Wien 1976 (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 8), S. 35f.; Elisabetta Filippini, Questua e carità. I canonici di Sant’Antonio di Vienne nella Lombardia medievale, Milano 2013.

⁷ Eine Zusammenschau bieten Nikolaus Paulus, Geschichte des Ablasses im Mittelalter, Bde. 1–2: Von den Ursprüngen bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts; Bd. 3: Am Ausgang des Mittelalters, Paderborn 1922/23 (Darmstadt ²2000 mit einer Einleitung und einer Bibliographie von Thomas Lentz), hier Bd. 3, S. 193–217, und Andreas Rehberg, Una categoria di ordini religiosi poco studiata: gli ordini ospedalieri. Prime osservazioni e piste di ricerca sul tema „Centro e periferia“, in: Anna Esposito/Andreas Rehberg (Hg.), Gli ordini ospedalieri tra centro e periferia. Giornata di studio, Roma, Istituto Storico Germanico, 16 giugno 2005, Roma 2007 (Ricerche dell’Istituto Storico Germanico di Roma 3), S. 15–70, hier S. 57–63.

ten.⁸ Das Material für das 15. und 16. Jahrhundert ist erfreulich umfangreich, sodass nur eine Auswahl der wichtigsten Vorgänge geboten werden kann. Dies ist nicht nur der durchaus noch nicht vollständig ausgeschöpften Überlieferung im Vatikanischen Archiv, sondern vor allem dem reichen Bestand „S. Spirito in Sassia“ im römischen Archivio di Stato zu verdanken. Dort findet man nicht nur Pergamenturkunden, sondern auch für die Zeit nach 1430 die Verwaltungskorrespondenz des Ordensoberhauptes, der den Titel *magister* bzw. *preceptor generalis* trug.⁹ Stellt sich die Überlieferungslage also insgesamt als zufriedenstellend dar, so sind aber auch empfindliche Lücken zu beklagen. Am bedauerlichsten ist das Fehlen eines Einnahmen- und Ausgabenregisters des Hospitals in Rom (auch in den Filialen gibt es in der Regel nur Fragmente zum Wirtschaftsgebaren dieser Häuser). Wir werden also keinen realen Überblick über den Anteil der Questeinnahmen im Haushalt des Mutterhauses wie der Priorate *in partibus* erhalten. Einzelinformationen wurden aus weiteren römischen und europäischen Archiven und Bibliotheken bezogen, wobei elektronische Ressourcen wie die Archivplattform Monasterium.net oder der Gesamtkatalog der Wiegendrucke (GW) wertvolle Hilfe leisteten. Angestrebt ist auch ein erster Abgleich von Formularen und Druckerzeugnissen aus dem Umfeld der Ablasskampagnen, um mögliche Überlieferungswege dieser Texte und die Arbeitsweise ihrer Autoren aufzuhellen.

1.1 Die Ablässe und die Bruderschaft von S. Spirito in Sassia

Was die Ablässe¹⁰ für den Orden von S. Spirito angeht, so war es Innozenz III., der den Erlass der „septima pars penitentie“ verfügte.¹¹ Alexander IV., Urban IV. und Bonifaz VIII. bestätigten ihn gemäß einem Formular, das auch anderen Orden verliehen

8 Einen ersten Einstieg in das Thema bieten Paulus, Geschichte des Ablasses (wie Anm. 7), Bd. 3, S. 199–206, und Andreas Rehberg, *Nuntii – questuarii – falsarii. L'ospedale di S. Spirito in Sassia e la raccolta delle elemosine nel periodo avignonese*, in: *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge / Temps modernes* 115 (2003), S. 41–132.

9 Für die Überlieferungslage vgl. Rehberg, *I papi* (wie Anm. 1), S. 102f. Kontrollen wurden durchgeführt in den 16 Registern ASR, SSS, 193, 210–224, 1444.

10 Allgemein zum Ablasswesen Paulus, Geschichte des Ablasses (wie Anm. 7); Bernhard Poschmann, *Der Ablass im Licht der Bußgeschichte*, Bonn 1948 (Theophanea 4); *Indulgenza nel Medioevo e perdonanza di papa Celestino. Atti del Convegno storico internazionale, L'Aquila, 5–6 ottobre 1984*, L'Aquila 1987; Luigi Pellegrini/Roberto Paciocco (Hg.), „Misericorditer relaxamus“. *Le indulgenze fra teoria e prassi nel Duecento*, Napoli 1999 (Studi medievali e moderni 1/99); Robert N. Swanson (Hg.), *Promissory Notes on the Treasury of Merits. Indulgences in Late Medieval Europe*, Leiden-Boston MA 2006 (Brill's Companions to the Christian Tradition 5); ders., *Indulgences in Late Medieval England: Passports to Paradise?*, Cambridge 2007; Söhnke Thalmann, *Ablassüberlieferung und Ablasspraxis im spätmittelalterlichen Bistum Hildesheim*, Hannover 2010 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen 254).

11 Paulus, Geschichte des Ablasses (wie Anm. 7), Bd. 1, S. 121; Bd. 3, S. 199.

wurde.¹² Wir wissen aus einem Brief des Meisters des Heilig-Geist-Spitals im mährischen Litovel von 1394, dass damals vom regierenden Papst („papa modernus“! In Zeiten eines Schismas hielt man es offenbar nicht für opportun, den Namen anzugeben; es muss sich aber um Bonifaz IX. gehandelt haben) bestätigt worden sei, dass Innozenz III., Honorius III., Gregor IX., Innozenz IV., Alexander IV., Urban IV. und Clemens IV. den Wohltätern seines Ordens „septimam partem iniuncte penitencie et vii. annos et vii. carenas“ erteilt hätten.¹³ Schon im 13. Jahrhundert verbreitete sich im Volk – ganz im Gegensatz zu den kanonischen Vorgaben von einem Jahr und 40 Tagen (bei Bischöfen von nur 40 Tagen) – die Überzeugung, dass mit einem Besuch der Spitalskirche S. Maria in Sassia (bzw. S. Spirito) ein Ablass von sieben Jahren verbunden sei.¹⁴ Ein Ablass, der diese Jahre noch einmal (auf 15 Jahre und 15 *quadragene*) verdoppelte, wurde dem nur kurz regierenden Benedikt XI. (1303/04) zugeschrieben und ist in einem Transsumpt des Erzbischofs von Trondheim aus dem Jahr 1325 überliefert.¹⁵

Die avignonesische Periode bedeutete eine Zäsur, da man jetzt Front gegen Übertreibung und Missbrauch machte. So erwähnt Innozenz VI. 1353 die Klage einiger deutscher Bischöfe, dass mutmaßliche Kollektoren von S. Spirito ihren Wohltätern 27 Jahre und eine entsprechende Zahl von *quadragene* versprochen.¹⁶ Und das war immer noch der Anfang, da die Angst vor den im Fegefeuer zu verbüßenden zeitlichen Sündenstrafen den Wunsch nach ihrem vorzeitigen Nachlass beflügelte.¹⁷ In einer sehr wirkmächtigen Bulle von 1478, auf die noch zurückzukommen ist, nahm Sixtus IV. Bezug auf nicht näher ausgeführte Ablässe und Privilegien, die die Päpste Innozenz (III.), Honorius III., Alexander IV., Cölestin (V.), Bonifaz VIII., Clemens V., Johannes XXII., Benedikt XII., Urban V., Gregor IX. und weitere Päpste der eigenen

¹² Rehberg, *Nuntii* (wie Anm. 8), S. 80f.

¹³ Codex diplomaticus et epistolaris Moraviae, 15 Bde., Brno 1836–1903, hier Bd. 12, S. 177f. Nr. 183 (1394 März 16); vgl. Paulus, Geschichte des Ablasses (wie Anm. 7), Bd. 3, S. 200.

¹⁴ Die sieben Jahre blieben während des 14. Jahrhunderts der Standard in den populären Ablassverzeichnissen: Nine Robijntje Miedema, Die römischen Kirchen im Spätmittelalter nach den „Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae“, Tübingen 2001 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts 97), S. 787f. (mit weiterer Literatur).

¹⁵ Diplomatarium Norvegicum. Oldbreve til kundskab om Norges indre og ydre forholde, sprog, slægter, ræder lovgivning og rettergang i middelalderen, hg. von Christian Christoph Andreas Lange / Carl Richard Unger, 22 Bde., Christiania 1847 – Oslo 1995, hier Bd. 8, S. 98. Dieser Ablass wurde schon als Fälschung erkannt von Paulus, Geschichte des Ablasses (wie Anm. 7), Bd. 2, S. 13; Bd. 3, S. 200.

¹⁶ Rehberg, *Nuntii* (wie Anm. 8), S. 128 Appendice 1.b Z. 31.

¹⁷ Zur Vorstellung des Fegefeuers vgl. Poschmann, Der Ablass (wie Anm. 10), S. 84–87. Die Darstellung bei Jacques Le Goff, La Naissance du purgatoire, Paris 1981 (deutsch: Die Geburt des Fegefeuers. Vom Wandel des Weltbildes im Mittelalter, Stuttgart 1984), ist unter anderem mit Angenendt, Geschichte der Religiosität (wie Anm. 3), S. 688f., 705–711, zu konfrontieren. Zum möglichen Einfluss des gewandelten ökonomischen Denkens siehe die Einführung, S. XII mit Anm. 10.

Zeit (zumal Eugen IV.) verliehen hätten.¹⁸ In der viel kopierten Bulle *Etsi ex commisso* offenbarte Innozenz VIII. am 21. März 1486 die Einzelheiten zu einer Reihe von nicht authentischen Ablässen, die sich durch die Jahrzehnte zu einem nicht mehr in Frage gestellten Traditionsgut verfestigt hatten, darunter auch zwei mit der umstrittenen Formel *a pena et culpa*, die Bonifaz VIII. und Urban V. zugeschrieben werden. Die den Wohltätern des Hospitals vorbehaltenen Ablässe werden an eine Reihe von kirchlichen Festtagen geknüpft, die im liturgischen Kalender von S. Spirito in Sassia eine große Rolle spielten (in primis die Hochfeste und vor allem Pfingsten). Hervorgehoben sei der vollkommene Sterbeablass, der auf Honorius III., Bonifaz VIII. und andere Päpste zurückgeführt wurde. Ein Ablass von 100.000 Jahren wurde Cölestin V. zugeschrieben, der zudem den Erlass von 30.000 Jahren Sündenstrafe für die Oktav von Mariä Geburt (15. September) erteilt habe. Auch von 8.000 Jahren und 8.000 Quadragenen – angeblich von Clemens VI. verliehen – ist die Rede. Das alles schließt in einer wirren Kalkulation, die auch einen angeblich von 130 Teilnehmern des IV. Laterankonzils verliehenen Kumulativablass¹⁹ und die durch Gebet, Fasten und Ablass der Ordensmitglieder gewonnenen geistlichen Verdienste des Ordens anführt. Außerdem bestätigte der Cybo-Papst den Beichtvätern die auf ein Privileg Honorius' III. zurückgeführte Befugnis, die Ablassnehmer von einigen Reservatfällen wie Wucher dispensieren und bei den „male ablata“ bzw. „male acquisita“ und anderen Vergehen eine Entschädigungsleistung zugunsten des Hospitals arrangieren („componere“) zu können.²⁰

In dieser oder ähnlicher Form wurden diese Privilegien bis zum Tridentiner Konzil immer wieder neu aufgelegt und verbreitet.²¹ Auf sie nehmen die großen Bestätigungsbullen Julius' II. (28. Juli 1506),²² Leos X. (9. März 1514)²³ sowie die Clemens' VII. (27. November 1528) Bezug.²⁴

Neben den authentischen und manipulierten Ablässen für das römische Hospital und den Gesamtorden verschafften sich die Ordensfilialen *in partibus* auch Ablässe von örtlichen Bischöfen.²⁵ Kumulativablässe wurden 1314 dem Hospital Rufach,²⁶

18 Siehe unten Anm. 42.

19 Zu dieser Kategorie vgl. Alexander Seibold, *Sammelindulgenzen. Ablassurkunden des Spätmittelalters und der Frühneuzeit*, Köln 2001 (Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wapenkunde. Beihefte 8).

20 Das Original dieser Bulle ist offenbar verloren. Das umfangreiche Schreiben wurde aber vielfach durch hohe Kuriale in Transsumptform kopiert und von nachfolgenden Päpsten bestätigt. Vgl. Paulus, *Geschichte des Ablasses* (wie Anm. 7), Bd. 3, S. 201. Das älteste Zeugnis ist der in Straßburg besorgte Einblattdruck: siehe unten Anm. 148.

21 Vgl. zu dieser Produktion die Hinweise in Rehberg, I papi (wie Anm. 1), S. 105.

22 ASR, Perg. 56/106.

23 Zur Bulle *Salvator dominus noster* siehe unten Anm. 215.

24 ASR, Perg. 56/139 (1528 Nov. 27).

25 Als Beispiel sei verwiesen auf Die Inventare der nichtstaatlichen Archive Schlesiens, Bd. 2: Kreis

1335 dem in Bern²⁷ konzidiert. 1318 wurde eine solche Sammelindulgenz vom Patriarchen von Antiochia und 11 Bischöfen und Erzbischöfen für einen neuen Altar des Hospitalskirche in Markgröningen ausgestellt.²⁸

Die vom Heilig-Geist-Orden versprochenen sonstigen geistlichen Gnaden waren vielfältiger Art. Begehrt waren die Absolutionsvollmachten bezüglich einer Reihe von öffentlichen Sünden, deren Absolution den Päpsten und Bischöfen vorbehalten waren.²⁹ Dazu gehörten die eben in der Bulle Innozenz' VIII. erwähnten Kompositionen bei Wucher und den „male ablata“, die an anderer Stelle vertieft behandelt werden.³⁰ Diese Fakultäten schlugen sich in den Formularien der Beichtbriefe (*litterae confessionales*) samt Absolutionsformeln (manchmal visuell getrennt in solche zur Anwendung zu Lebzeiten – „in vita“ – und in der Todesstunde – „in mortis articulo“)³¹ nieder, die der Heilig-Geist-Orden in Analogie und Konkurrenz zur Apostolischen Kammer und der Pönitentiarie³² ausgab. Um 1500 war auf jeden Fall die Meinung verbreitet, dass man in S. Spirito in Sassia – mit beredter Ironie – mehr Absolutionsvollmachten

und Stadt Glogau, hg. von Konrad Wutke, Breslau 1915 (Codex diplomaticus Silesiae 28), S. 14 f. Nr. 33 (1318 Apr. 1; bezüglich eines vom Bischof von Breslau gewährten 40-tägigen Ablasses für die Unterstützer des Hospitals zum Heiligen Geist in Groß-Glogau).

26 Hippolyte Delehay, *Les lettres d'indulgence collectives*, Bruxelles 1928, S. 73 (1314 März).

27 Ebd., S. 81 (1335 Okt. 22).

28 Stuttgart, Hauptstaatsarchiv, A 602, Nr. 8888 (1318 Febr. 17).

29 Zu den Reservatfällen vgl. allgemein Paulus, *Geschichte des Ablasses* (wie Anm. 7), Bd. 2, S. 56–62, 68–77; Plöchl, *Geschichte des Kirchenrechts* (wie Anm. 3), Bd. 2, S. 374–400; Paolo Prodi, *Eine Geschichte der Gerechtigkeit. Vom Recht Gottes zum modernen Rechtsstaat*, aus dem Italienischen übersetzt von Annette Seemann, München 2003, S. 75–81; Elena Brambilla, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Bologna 2000 (Saggi 525), S. 53–55, 111–118, 133–136. Für die allein dem Papst vorbehaltenen Reservatfälle, die mit der automatischen Exkommunikation verbunden waren und jedes Jahr zu Gründonnerstag mit der feierlichen Verlesung der Bulle *In coena Domini* bekräftigt wurden, vgl. Christian Jaser, *Ecclesia maledicens. Rituelle und zeremonielle Exkommunikationsformen im Mittelalter*, Tübingen 2013 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 75), S. 374–524.

30 Vgl. Rehberg, *Nuntii* (wie Anm. 8), S. 96–98, und demnächst ders., *La restituzione dei male ablata nell'operato dell'ospedale di S. Spirito in Sassia (sec. XIII – inizio XVI)*, in: Andrea Fara / Donatella Strangio / Manuel Vaquero Piñeiro (Hg.), *Oeconomica. Studi in onore di Luciano Palermo Viterbo* 2016, S. 199–221.

31 Vergleichsmöglichkeiten zu den Absolutionsformeln, die der bekannte päpstliche Ablasskommissar Marino de Fregeno in den von ihm ausgegebenen Beichtbriefen verwandte, bietet der Urkundenanhang in Peter Wiegand, *Der päpstliche Kollektor Marinus de Fregeno († 1482) und die Ablasspolitik der Wettiner. Quellen und Untersuchungen*, Leipzig 2015 (Quellen und Materialien zur Sächsischen Geschichte und Volkskunde 5), besonders S. 151–155, 177–185, 198–200.

32 Vgl. die Beiträge von Andreas Meyer und Ludwig Schmutge in diesem Band.

habe als gar der Papst („... apud Sanctum Spiritum in Saxia, ubi habent maiorem facultatem ... quam papa“).³³

Ein weiterer Trumpf des Heilig-Geist-Ordens war seine Bruderschaft (*fraternitas*), deren Vorbild man in den älteren Verbrüderungen von Laien und Klerikern mit monastischen Gemeinschaften bzw. den analogen Bruderschaften der Hospitals- und Ritterorden zu suchen hat.³⁴ Eine Attraktion der *fraternitas* war das Versprechen, dass ihre Mitglieder der spirituellen Verdienste des Mutterhauses und des gesamten Ordens – aufgrund ihrer dauernden Gebete, ihres Fastens und ihrer Leistungen in der Nächstenliebe (im Hospitaldienst) – teilhaftig würden. Als frühestes Zeugnis für diesen Nexus kann man das Schreiben des Präzeptors von S. Spirito Paolo vom 5. April 1273 anführen, mit dem er den Augustinerchorherren von Dießen – mit einem auch bei den Gebetsgemeinschaften anderer Orden beliebten Formular – „omnium missarum, horarum, ieiuniorum, vigiliarum, abstinentiarum, elemosinarum, hospitalitatum ceterorumque caritatis operum participationem“ verlieh.³⁵ Man ist versucht, angesichts der theologischen Debatte um den „Kirchenschatz“ von einem eigenen „Gnadenschatz“ des Heilig-Geist-Ordens zu sprechen.³⁶

Die Mitglieder der Bruderschaft des Heilig-Geist-Ordens waren nicht zu sozialen Aktivitäten (etwa Gemeinschaftsessen, Prozessionen oder freiwilligem Dienst im Hospital) verpflichtet, die für andere Laienbruderschaften typisch waren. Die Teilhabe an der *fraternitas* von S. Spirito war allerdings an einen nicht unerheblichen Beitrag in Form von Geld oder anderen Gütern gekoppelt. Papst Eugen IV. erneuerte mit zwei Bullen vom 25. März 1446 die Bruderschaft des Heilig-Geist-Hospitals. In der Bulle *Salvatoris nostri* setzte er einen Einstiegsbeitrag von drei Kammergulden (bzw. drei *ducati*) fest, denen anschließende Jahresraten in Höhe von einem *grosso* zu folgen hatten (10 *grossi* entsprachen einem Florentiner Gulden). Dafür erhielten die Mitglieder beiderlei Geschlechts den begehrten Beichtbrief, d.h. die freie Wahl des Beichtvaters mitsamt Absolutionsvollmacht auch in einigen reservierten Fällen

³³ So formuliert in einem Reformvorschlag von 1497 in Emil Göller, Die päpstliche Pönitentiarie von ihrem Ursprung bis zu ihrer Umgestaltung unter Pius V., 2 Bde., Roma 1907–1911 (Bibliothek des Kgl. Preußischen Historischen Instituts in Rom 3–4, 7–8), hier Bd. 2,2, S. 123.

³⁴ Karl Schmid/Joachim Wollasch, *Societas et Fraternitas*. Begründung eines kommentierten Quellenwerkes zur Erforschung der Personen und Personengruppen des Mittelalters, Berlin-New York 1975 (Frühmittelalterliche Studien 9), S. 1–48; Charles de Miramon, *Les „donnés“ au moyen âge. Une forme de vie religieuse laïque (v. 1180 – v. 1500)*, Paris 1999, S. 59–78 (Kap. 2 „Confraternité et familiarité monastiques“). Zu den Bruderschaften bei den Ritterorden vgl. außerdem Axel Ehlers, Die Ablasspraxis des Deutschen Ordens im Mittelalter, Marburg 2007 (Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens 64), S. 48f., 167–171, 117, 320.

³⁵ Waldemar Schlögl (Bearb.), *Die Traditionen und Urkunden des Stiftes Diessen 1114–1362*, München 1967 (Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte, N. F. 22,1), S. 174f. Nr. 45 (1273 Apr. 5).

³⁶ Allerdings fällt das Wort „thesaurus“ in den offiziellen Dokumenten unseres Ordens äußerst selten.

in der Todesstunde. Ausdrücklich wurde den Gläubigen in der Bulle *Cum nos hodie* auch der Weg aufgezeigt, wie man über Notare und die Überweisung der Gebühr in die Bruderschaft eintreten konnte.³⁷

Sixtus IV. gehörte gewiss zu jenen Päpsten, denen das Hospital S. Spirito in Rom am meisten zu verdanken hatte. Er erkannte offenbar auch den propagandistischen Wert eines päpstlichen karitativen Vorzeigemodells, das er mit allen Mitteln zu fördern suchte. Er ließ herausragende Ereignisse seines Pontifikats in den beiden großen Hospitalssälen in Bildern und Inschriften dokumentieren.³⁸ Der Neubau des Hospitals und seine Ausstattung mit Kunstwerken müssen unter Sixtus IV. Unsummen verschlungen haben.³⁹ Dabei argumentierte man von Seiten Roms stets mit dem allgemeinen Nutzen für die Bedürftigen „aller Nationen“ der Christenheit, dem das Institut eben auch als Anlaufstelle von bedürftigen Pilgern diene („... est enim familia cunctarum gentium et velud omnium nacionum in frequenti multitudine peregre ad Urbem ueniencium de finibus orbis terre“).⁴⁰

Der Della Rovere reorganisierte mit der feierlichen, bald auch in Rom gedruckten Bulle *Illius qui* vom 21. März 1478 die Bruderschaft und bestätigte ihr die Prärogativen und Ablässe seiner namentlich genannten Vorgänger von Innozenz III. bis Paul II. Papst Sixtus IV. verlieh der Bruderschaft mehr Sichtbarkeit in Rom, indem er das Hospital bei den Bestattungen und dem Jahrgedenken für die Bruderschaftsmitglieder mehr in die Pflicht nahm und eine Pfingstprozession von St. Peter zum Hospital einrichtete, bei der Reliquien mitgeführt wurden und ein vollkommener Ablass gewonnen werden konnte, den der Orden – wie wir sehen werden – bald auch außerhalb Roms, zumal in den Filialen, propagierte. Entscheidend für den Erfolg war der Umstand, dass die Einschreibung in die Bruderschaft nun nicht mehr an eine feste Summe, sondern nach freiem Ermessen und für die Abwesenden auch über Prokuratoren erfolgen konnte – eine Erleichterung, die es ermöglichte, dass nun Angehörige aller Stände und Länder aufgenommen werden konnten, die mit dem zentral geführ-

³⁷ Vgl. die Bullen in ASR, Perg. 54/44–46 (1446 März 25). Die Bulle *Saluatoris nostri* ist transkribiert in De Angelis, *L'ospedale* (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 635–637; vgl. Paulus, *Geschichte des Ablasses* (wie Anm. 7), Bd. 3, S. 200f.

³⁸ Massimo Miglio, *Una biografia pontificia per immagini. Sisto IV e l'Ospedale di Santo Spirito*, in: *L'Antico Ospedale* (wie Anm. 1), S. 111–123; Eunice D. Howe, *Art and Culture at the Sistine Court. Platina's „Life of Sixtus IV“ and the Frescoes of the Hospital of Santo Spirito*, Città del Vaticano 2005 (Studi e Testi 422).

³⁹ Flavia Colonna, *L'Ospedale di Santo Spirito a Roma. Lo sviluppo dell'assistenza e le trasformazioni architettonico-funzionali*, Saggio introduttivo di Arnaldo Bruschi, Roma 2009, und Carla Keyvanian, *Hospitals and Urbanism in Rome, 1200–1500*, Leiden 2015 (Brill's Studies in Intellectual History 251).

⁴⁰ Vgl. hierzu die im 13. Jahrhundert in Sachsen entstandene „Summa pro sarum dictaminis“ in: *Briefsteller und formelbücher des elften bis vierzehnten Jahrhunderts*, bearb. von Ludwig Rockinger, Bd. 1, München 1863 (Quellen und Erörterungen zur bayerischen und deutschen Geschichte 9), S. 311f. (S. 311 Zitat).

ten Bruderschaftsbuch im Mutterhaus, dem „Liber fraternitatis“ (heute noch in der Biblioteca Lancisiana im Hospitalkomplex von S. Spirito aufbewahrt),⁴¹ einen sichtbaren Bezugspunkt in der Ewigen Stadt erhielten. Kernpunkt war das Privileg für die Mitglieder der Bruderschaft, ihren Beichtvater frei zu wählen, der ihnen einmal im Leben und in der Sterbestunde den vollkommenen Ablass erteilen konnte. Alle, die am Pfingstmontag die römische Heiliggeistkirche besuchten, konnten ebenfalls einen Plenarablass gewinnen.⁴² Anfangs war der Genuß der geistlichen Gnaden durch die neuen Mitglieder noch an ihre persönliche Anwesenheit geknüpft, wovon aber der Papst dispensieren konnte.

Der „Liber fraternitatis“ zog im 19. Jahrhundert Historiker aus ganz Europa an, die die Namen der jeweiligen Landsleute edierten.⁴³ Die meisten Namen wurden aber nicht eigenhändig eingetragen, sondern sind über eigens beauftragte Notare eingefügt worden. Entgegen dem Wortlaut der Verträge mit den Ablasskommissaren scheinen dagegen die während der Kampagnen fern von Rom gesammelten Namen der neuen Mitglieder nur in relativ seltenen Fällen den Eingang in den „Liber fraternitatis“ gefunden zu haben.⁴⁴

Ein Beispiel soll die Sogkraft illustrieren. Aus einem Transsumpt aus St. Gallen kennen wir das Schreiben, mit dem der damals amtierende Präzeptor Innocenzo (De') Flavi *de Roma* am 15. Juni 1478 rund 70 neue Mitglieder vorrangig aus der Diözese Konstanz in die Bruderschaft aufgenommen hat. Das Aufnahmebegehren war über den Ulmer Bürger und Ratsherren Johannes Hascher und die Vermittlung des Kardinals Oliviero Carafa an Sixtus IV. persönlich herangetragen worden. Der Ponti-

41 Pietro Egidì, *Necrologi e libri affini della Provincia Romana*, Bd. 1: *Necrologi della città di Roma*, Roma 1908–1914 (Fonti per la storia d'Italia 44/45), hier Bd. 2, S. 107–446.

42 Die Originalurkunde ist in ASR, Perg. 55/75 (1478 März 21) überliefert; ed. in *Bullarium diplomatum et privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum*, 25 Bde., Augustae Taurinorum 1857–1872, hier Bd. 5, S. 245–251 (hier falsch in das Jahr 1477 datiert), und in *De Angelis, L'ospedale* (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 648–654 (1478 März 21). Zu den Drucken vgl. *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, hg. von der Deutschen Staatsbibliothek zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz, 12 Bde., Stuttgart-New York ²1968 (= GW), hier Datenbank <http://gesamtkatalogderwiegendrucke.de> (26. 1. 2017) (= GW online), Nr. M42408, M42410, M42411, M42412, M42414, M42415 (mit der Bemerkung, dass es sich hierbei um zwei verschiedene Ausgaben handeln könnte), M4241710, M42419 und M42420 (eine deutsche Übersetzung!).

43 Für das Reich sei genannt Karl Heinrich Schäfer, *Die deutschen Mitglieder der Heiliggeist-Bruderschaft zu Rom am Ausgang des Mittelalters*, Paderborn 1913 (Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte, Beilage 16). Vgl. als jüngstes Beispiel die Liste der Siebenbürger Sachsen in Andrea Fara, *Ad limina Apostolorum. Pellegrini e crociati di Transilvania presso il Soglio Apostolico tra tardo Medioevo e prima Età moderna*, in: *Annuario dell'Istituto Romeno di Cultura e Ricerca Umanistica di Venezia* 9 (2007), S. 107–141, hier S. 136f.

44 Es ist zu wünschen, dass die von der Biblioteca Lancisiana schon lange angekündigte Digitalisierung des „Liber fraternitatis“ neue Wege zur Auswertung bieten wird. In diesem Zusammenhang ist auch darauf hinzuweisen, dass die unzureichende Edition in Egidì, *Necrologi* (wie Anm. 41), Bd. 2, keinen Index besitzt und nur die Namen bis zum Jahr 1500 berücksichtigt.

fex gab dem Ersuchen statt, und so sorgte Innocenzo für die Einschreibung in das Bruderschaftsbuch.⁴⁵ Die hier sorgfältig kopierten Namen der Eingetretenen bieten im Übrigen einen interessanten Querschnitt aus örtlichen Kirchenleuten (mit dem Bischof von Augsburg und einigen prominenten Äbten wie dem von St. Gallen an der Spitze) sowie gut situierten, mitunter sogar studierten Bürgern (zumal aus der Handelsstadt Ulm) samt Ehefrauen.⁴⁶ Leider ist nicht ganz klar, wer diese beachtliche Gruppe Eintrittswilliger für die römische Bruderschaft angeworben hat. Die Initiative ist aber gewiss von der mit Rom in engerem Kontakt stehenden Fürstabtei St. Gallen ausgegangen, die mit ihrem Konventualen Johannes Bischoff just damals einen Rechtsvertreter an der Kurie hatte, der als Kardinalsfamiliar in die Dienste Carafas getreten war. Es war gewiss kein Zufall, dass der Mönch, der ebenfalls unter den Eingetretenen figuriert, nach seiner Rückkehr nach Rom nur einen Monat nach dem Aufnahmebescheid diesen in einem Transsumpt notariell beglaubigte.⁴⁷

Als weiteres Beispiel kann man die Aggregation des Klosters St. Paul in Regensburg anführen. Aus dem Jahr 1479 stammt eine Vollmacht, mit der die Äbtissin ihre Aufnahme in die Bruderschaft regelte. Ihr Eintrag findet sich im „Liber fraternitatis“.⁴⁸

Aufschlussreich ist auch ein Blick auf die Entwicklung des Formulars der Beicht- bzw. Bruderschaftsbriefe. Wie wir im Falle Dießens schon gesehen haben, fehlen den Bruderschaftsbriefen des 13. und 14. Jahrhunderts (*littere confraternitatis*) noch die freie Wahl des Beichtvaters und die Absolution *in articulo mortis*. Diese Elemente kamen erst nach 1446 – also dem Jahr, in dem Eugen IV. die Bruderschaft neu institutionalisierte – in eigenen Beichtbriefen mit Absolutionsformeln auf.

45 St. Gallen, Stiftsarchiv, Urk. C 3 B 19, vgl. Peter Erhart/Jakob Kuratli Hüebli (Hg.), *Vedi Napoli e poi muori* – Tour der Mönche [Katalog der gleichnamigen Ausstellung in St. Gallen, Einsiedeln und Salzburg], St. Gallen 2014, S. 271 Nr. 33 (1478 Juni 15).

46 Schäfer, Die deutschen Mitglieder (wie Anm. 43), S. 13 Nr. 130. Es wäre eine wichtige Aufgabe für zukünftige Forschungen, das reiche Namensmaterial des „Liber fraternitatis“ auch unter sozialgeschichtlichen Aspekten zu untersuchen. Einige Hinweise zumal zu den Buchdruckern und Bücherfreunden unter den neuen Bruderschaftsmitgliedern gibt Ferdinand Geldner, Deutsche Buchdrucker des fünfzehnten Jahrhunderts als Mitglieder römischer Bruderschaften, in: Gutenberg-Jahrbuch 28 (1953), S. 209–214, hier S. 211–213.

47 Zur Person dieses gelehrten Mönches von St. Gallen und *decretorum doctor* vgl. Andreas Rehberg, Johannes Bischoff – auf den Spuren eines St. Galler Juristen in Italien, in: Erhart/Kuratli Hüebli (Hg.), *Vedi Napoli* (wie Anm. 45), S. 113–118.

48 ASR, Perg. 66/370 (1479 Sept. 15). Vollzogen wurde der Eintrag von dem vielfach für diese Aufgabe nachweisbaren Breslauer Kanoniker Michael Saltzman: Schäfer, Die deutschen Mitglieder (wie Anm. 43), S. 27 Nr. 713 (1480 Apr. 2). Weitere Fälle der Registrierung in das Bruderschaftsbuch über die Kurie und mit Erlaubnis des Papstes ergeben sich aus dem noch ungedruckten RG (wie Anm. 94), Bd. 10 (Sixtus IV.).

1.2 Der Ablauf der Quest

Die Almosensammlungen wurden von langer Hand geplant und hatten einen genau geregelten Ablauf vom Moment der Erteilung der Lizenz durch den Ortsbischof und der Ankündigung angefangen bis zur Predigt – durch eigens hinzugebetene Priester und Mönche – sowie dem Gewinn des Ablasses im Zuge der vorgeschriebenen Beichte.⁴⁹ Für die verschiedenen Aufgaben wurden diverse Personengruppen engagiert. Zunächst war der Orden bestrebt, eigene Mitglieder zum Einsatz zu bringen, was aber schon wegen der geringen Personaldecke der Gemeinschaft an Grenzen stieß.⁵⁰ Die Ordensregel, die wohl im zweiten Viertel des 13. Jahrhunderts verfasst wurde und einige Parallelen zum Wortlaut der Johanniterregel aufweist, sah bereits den Einsatz von Männern vor, die nicht an den Orden gebunden waren. Das kurze Kapitel LXXXVII *De helymosinis colligendis* schrieb vor, dass diese mit der Quest betrauten Personen einen moralisch einwandfreien Ruf haben sollten.⁵¹ Wie bei den Ritterorden hießen deren Questbezirke *balive* oder *baillivie*.⁵² In der Ordensregel hieß es außerdem dazu: „Volumus ut omnes balie domus distribuantur de voluntate preceptoris et totius capituli stabiliantur et auferantur.“⁵³ Die Übernahme einer *baliva* war eine Prestigesache.⁵⁴ Ihre Grenzen lehnten sich an denen von Diözesen oder anderer Verwaltungseinheiten an.⁵⁵ Die römische Ordenszentrale hatte anfangs im

⁴⁹ Vgl. zu den Einzelheiten Thalmann, Ablaßüberlieferung (wie Anm. 10), S. 241–248; Ehlers, Ablasspraxis (wie Anm. 34), S. 315–378; Wiegand, Kollektor Marinus (wie Anm. 31), passim und – was den liturgischen Bereich betrifft – Hans Volz, Die Liturgie bei der Ablaßverkündigung, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 11 (1966), S. 114–125.

⁵⁰ Zu Zahlen und Namen zur personellen Zusammensetzung des Mutterhauses in Rom, vgl. Andreas Rehberg, Die *fratres* von jenseits der Alpen im römischen Hospital S. Spirito in Sassia. Mit einem Ausblick auf die Attraktivität Roms für den europäischen Ordensklerus im Spätmittelalter, in: Uwe Israel (Hg.), Vita communis und ethnische Vielfalt. Multinational zusammengesetzte Klöster im Mittelalter. Akten des Internationalen Studenttags vom 26. Januar 2005 im Deutschen Historischen Institut in Rom, Berlin 2006 (Vita regularis. Abhandlungen 29), S. 97–155.

⁵¹ Gisela Drossbach, Ordensregel-Text aus dem *Liber Regulae* (Archivio di Stato di Roma, Fondo Ospedale di S. Spirito, Ms. 3193). Edition, in: Gisela Drossbach / Gerhard Wolf (Hg.), *Caritas* im Schatten von Sankt Peter. Der *Liber Regulae* des Hospitals von Santo Spirito in Sassia: eine Prachthandschrift des 14. Jahrhunderts, Regensburg 2015, S. 243–280, hier S. 273: „Pro helymosinis colligendis fideles et honeste transmittantur persone, que sobrie vivant et caste et laudabiliter conversentur, ne inde ordo regularis vilescat et devotio hominum retardetur.“

⁵² Für das Wortfeld *ballia*, *baillia*, *ballium*, *baillium* vgl. Piero Camporesi, Il libro dei vagabondi. Lo „Speculum cerretanorum“ di Teseo Pini, „Il vagabondo“ di Raffaele Friaroro, e altri testi di „furfantaria“, Torino 1973 (Nuova Universale Einaudi 145), S. CXVIII.

⁵³ Drossbach, Ordensregel-Text (wie Anm. 51), S. 276 (cap. XCV *De balivis domus*).

⁵⁴ Ebd., S. 271 (cap. LXXIX *Ut qui habent habitum praesint*), 276 (cap. LXXXVI *De comminationibus et indulgentibus*) sowie 277 (cap. CXXXIX *De frate inobediente*).

⁵⁵ Zu den Questgebieten des Heilig-Geist-Ordens vgl. grob Drossbach, Christliche *caritas* (wie Anm. 1), S. 211–215.

Heilig-Geist-Hospital in Montpellier, von wo der Orden seinen Ausgang genommen hatte, einen Konkurrenten. Sich selbst reservierte das Haus in Rom das Sammelprivileg in Italien, im Reich und bis nach Ungarn, England und Skandinavien. In Frankreich waren die Questbezirke unter den wichtigsten Filialen aufgeteilt.⁵⁶

Die Hospitaliter von S. Spirito zielten allerdings nicht nur auf Almosen ab, sondern auch auf die Aufnahme neuer Mitglieder in die Bruderschaft (*fraternitas*), auf die gleich näher einzugehen ist, und die Einziehung etwaiger testamentarischer oder sonstiger Verfügungen („relicta, testamenta, pia subsidia ac legata aliaque caritatis dona“).⁵⁷ Diese Aufgaben und die mit ihnen verbundenen Verwaltungsmaßnahmen waren in den Verträgen (*capitula*) geregelt, die im 15. Jahrhundert zwischen dem Hospital bzw. dem Generalpräzeptor und den Berufskollektoren (*questuarii*) abgeschlossen wurden. Diese Verträge sind ab den 30er Jahren des 15. Jahrhundert bekannt. In ihnen werden die Questbezirke und die jährlich fälligen Fixbeträge für das römische Hospital definiert.⁵⁸ Die notariellen Imbreviaturen sind zunächst auf knappe Angaben beschränkt, werden aber um 1500 immer ausführlicher in der Wiedergabe des oft ausgedehnten Formulars. Schon in den frühen Verträgen legte man Wert darauf, dass am Ende der Laufzeit die mitzuführenden Bruderschaftsbücher und andere Schriften wieder in Rom abzugeben seien.⁵⁹ Unter diesem Schriftgut hat man unter anderem die päpstlichen Bullen und diverse *littere patentes* gegen unerwünschte Konkurrenten im zugewiesenen Quest-Bezirk zu verstehen. Gelegentlich wurden auch königliche Mandate mitgeführt, wie man stets auch die Einwilligung der örtlichen Obrigkeiten einholte.⁶⁰

Das römische Mutterhaus bediente sich für die Quest auch der Bewohner von vier entlegenen Bergsiedlungen im Hinterland von Spoleto (Cerreto, Montesanto, Triponto, Sellano), die nach dem Hauptort Cerreto „Cerretani“ genannt wurden. Ihre Wanderungen durch ganz Europa waren schon Flavio Biondo († 1463) bekannt. Sie sammelten Almosen für bedeutende Hospize und Hospitalsorden wie die Antoniter. Die marktschreierischen und betrügerischen Methoden der „Cerretani“, auf die manche Autoren das Wort „Scharlatane“ zurückführen wollen, wurden von Teseo Pini in seinem zwischen 1484 und 1486 entstandenen „Speculum Cerretanorum“ beschrieben.⁶¹ Ein schon im 14. Jahrhundert verbreiteter Trick war, sich in unlauterer

⁵⁶ Vgl. Die Register Innocenz' III. (wie Anm. 4), Bd. 7, S. 153; Brun e, Histoire (wie Anm. 1), S. 130–142.

⁵⁷ Diese Formulierung findet sich in dem Empfehlungsschreiben, das der Präzeptor Giovanni aus Lucca für einen Kollektor an den Bischof von Konstanz richtete: Stuttgart, Hauptstaatsarchiv, A 602, Nr. 8895/2 (1350 März 24).

⁵⁸ Zu dieser Vertragsart, die man als eine Art Pachtvertrag bezeichnen kann, vgl. Mario Sensi, Vita di pietà e vita civile di un altopiano tra Umbria e Marche (secc. XI–XVI), Roma 1984 (Storia e letteratura 159), S. 368–370, 417–420, 442f.

⁵⁹ Vgl. als Beispiel ASR, SSS, 210, fol. 10r–v (1432 Juli 14).

⁶⁰ Zu Beispielen vgl. ebd., fol. 16r (1433); 17v (1434).

⁶¹ Vgl. nur Camporesi, Libro dei vagabondi (wie Anm. 52), besonders S. 363f.; Sensi, Vita di pietà

Weise „habitum et signum ordinis hospitalis“ anzuziehen;⁶² und die „Ceretani“ des Quattrocento operierten ebenfalls oft im Namen mehrerer Institutionen.⁶³ Dieses Verhalten lässt sich insofern nachvollziehen, dass ja die älteren päpstlichen Privilegien den karitativen Institutionen überhaupt nur einmal im Jahr die Ablassverkündung gestatteten; was bedeutet hätte, dass die beruflichen Ablass„krämer“ außerhalb der jeweiligen Ablasssaison arbeitslos gewesen wären.

Wir werden im Teil 2 auch der Frage nachgehen, welchen Einfluss die massive Kritik am Einsatz der „Ceretani“ auf das Gebaren des Mutterhauses auf dem Almosen Sektor um 1500 hatte. Nahm es wieder mehr die Ordensmitglieder in den Filialen in die Pflicht? Wie sahen die Abschlagszahlungen gegenüber Rom aus? Was das Reich betrifft, sind wir recht gut über die Ordensprovinz *Alemania superior* unterrichtet, die vom Hospital von Stephansfeld im Elsass geleitet wurde und aus rund zehn noch einzeln vorzustellenden Filialen bestand.⁶⁴ Allgemein geht die Forschung davon aus, dass im 15. Jahrhundert die Sammlungen des Heilig-Geist-Ordens erfolgreich verliefen.⁶⁵ Aber solche generalstabsmäßig geplanten Großaktionen waren in der Durchführung sehr kostspielig. Das Personal und der (Geld-)Transport waren zu bezahlen. Die Einnahmen mussten oft mit örtlichen Bischöfen und weltlichen Machthabern geteilt werden.⁶⁶

Die Päpste des späten 13. und des 14. Jahrhunderts waren sehr vorsichtig bei der Erteilung von Gnaden gegenüber der Ordenszentrale in Rom, das ja für viele Jahrzehnte nicht mehr der Sitz der Kurie war. Trotz der auf einen Beschluss des Konzils von Vienne fußenden Konstitution Clemens' V. *Abusionibus*⁶⁷ zirkulierten weiterhin manipulierte Ablassbriefe, über die späte Transsumpte und *bullaria* in kopialer Form

(wie Anm. 58), S. 339–472 (das Kapitel ist überschrieben mit „Ceretani e ciarlatani nel secolo XV. Spigolature d'archivio“).

62 Das Zitat findet sich in einer Quelle von 1329: Rehberg, *Nuntii* (wie Anm. 8), S. 69, 126 Z. 17.

63 *Sensi, Vita di pietà* (wie Anm. 58), S. 341–343, 351–356, 364f., 370f. mit Beispielen für „Ceretani“, die nicht nur für das Hospital von S. Spirito, sondern auch für den Orden von S. Giacomo di Altopascio oder das Hospital von S. Maria in Roncesvalles auf der Route nach Santiago de Compostela gelten.

64 Vorab soll die mustergültige Studie von Klaus Militzer, *Das Markgröninger Heilig-Geist-Spital im Mittelalter. Ein Beitrag zur Wirtschaftsgeschichte des 15. Jahrhunderts*, Sigmaringen 1975 (Vorträge und Forschungen. Sonderband 19) genannt sein. Eine Auswahlbibliographie zu den einzelnen Filialen findet sich unten im Teil 2 ab Anm. 76.

65 Diesen Eindruck vermittelt Jesko von Steynitz, *Mittelalterliche Hospitäler der Orden und Städte als Einrichtungen der sozialen Sicherung*, Berlin 1970 (Sozialpolitische Schriften 26), S. 96. Zu einer Gegenstimme siehe unten Anm. 280.

66 Vgl. hier nur Wilhelm Ernst Winterhager, *Ablaßkritik als Indikator historischen Wandels vor 1517. Ein Beitrag zu Voraussetzungen und Einordnung der Reformation*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 90 (1999), S. 6–71.

67 *Corpus Juris Canonici*, Bd. 2: *Decretalium Collectiones. Editio Lipsiensis secunda*, ed. Aemilius Friedberg, Leipzig 1879 (Ndr. Graz 1955), Bd. 2, Sp. 1190f. Zu dieser Konstitution vgl. Paulus, *Geschichte des Ablasses* (wie Anm. 7), Bd. 1, S. 288; Bd. 2, S. 110, 222f.

informieren. Wir wissen nicht, wie weit diese Produktion von der Ordensleitung gedeckt war; die Grenzen zwischen offenem Betrug und der Manipulation im guten Glauben (*pia fraus*) waren fließend.⁶⁸ Manches Ordensmitglied mag auch aus pastoraalem Übereifer gehandelt haben. Ferner wurden Texte mit Ablass-Listen oft von Auditoren der Camera Apostolica beglaubigt und kamen in den Questgebieten zumal nördlich der Alpen zum Einsatz.⁶⁹ Diese Elaborate waren schließlich die Basis für die Privilegiensammlungen in gedruckter Form, die Anfang des 16. Jahrhunderts in mehreren Editionen zirkulierten. Eines der ältesten Exemplare dieser Art befindet sich in der Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts (DHI) in Rom.⁷⁰

Die Geschichte des Ablassmissbrauchs ist so alt wie der Ablass selbst. Wir werden noch eingehender sehen, wie im 15. und 16. Jahrhundert das Mutterhaus in Rom immer wieder – von Spanien bis zum Balkan und Ungarn – gegen falsche und unlautere Berufssammler (*questuarii*), seien sie nun in den eigenen Reihen oder für andere Orden tätig, einschreiten musste. Die *capitula*, die das Hospital S. Spirito mit seinen Emissären abschloss, verpflichteten diese in eigenen Klauseln ausdrücklich zu lauterem Verhalten in Dingen des Ablasses.⁷¹

68 Zu den Charakteristika mittelalterlicher Fälschungen vgl. Gilles Constable, *Forgery and Plagiarism in the Middle Ages*, in: *Archiv für Diplomatik* 29 (1983), S. 1–41. Vgl. Hartmut Bockmann, *Ablassfälschungen im 15. Jahrhundert*, in: *Fälschungen im Mittelalter*, Bd. 5 (wie Anm. 68), S. 659–668.

69 Aus dieser Produktion sei erwähnt Stuttgart, Hauptstaatsarchiv, A 602, Nr. 8901 (1422 Mai 22; vidimiert in Straßburg, 1427 Sept. 6), erlassen vom Kammerauditor Domenico di San Gimignano; ASR, Perg. 55/92 (1488 März 7); Stuttgart, Hauptstaatsarchiv, A 602, n. 8909 (1489 Apr. 11). Die letzten beiden wurden stipuliert vom Kammerauditor und Bischof von Cesena Pietro di Vicenza.

70 Von diesen Privilegiensammlungen auf Pergament oder als gedruckte Faszikel seien genannt ASV, Arm. XXXI, t. 74 (handschriftlich vom Beginn des 16. Jahrhunderts); *Diplomata pontificia et regia ordini regulari, et hospitali sancti Spiritus Monspeliensi concessa*, 2 Bde., [hg. von Jean-Antoine Toussart], Paris 1723; ASR, SSS, 1 (18. Jahrhundert); Roma, Biblioteca Lancisiana, ms. 228 (18. Jahrhundert). Zu diesem Material vgl. auch Rehberg, *I papi* (wie Anm. 1), S. 103–107. Das 72 folia starke Manuskript ASV, Arm. XXXI, 74 (verfasst nach dem 23. Mai 1504, dem Datum eines hier inserierten Schreibens Julius' II.) mit dem modernen Titel „Regestrum Bullarum Sancti Spiritus in Saxia“ stellt möglicherweise den Prototyp für die späteren gedruckten Sammlungen dar. Darin vidimierte der Kammerauditor Antonio (Ciochi) *de Monte* auf Veranlassung des Priors des Heilig-Geist-Hospitals in Wien Filippo Turriano, auf den noch zurückzukommen ist, die wichtigsten Ordensprivilegien. Besondere Erwähnung verdient der bald nach 1528 gedruckte Band von 108 folia in der Bibliothek des DHI Rom (Signatur: Lb 1209). Das fehlende Frontispiz kann man wohl ergänzen mit dem Titel „Transumptum privilegiorum hospitalis Sancti Spiriti in Saxia de Urbe“ der Neuauflage des Werks aus der Regierungszeit des Ordenspräzeptors Francesco Landi (1535–1545), auf den das Wappen auf dem Frontispiz verweist: ASR, Statuti, 289.

71 Als Beispiel für eine solche Vertragsklausel vgl. man ASR, SSS, 210, fol. 10r–v (1432 Juli 14): „Item quod non audeant nec presumant dicti locatarii dare seu concedere fidelibus Christi indulgentiam et remissionem peccatorum ultra formam privilegiorum dicti hospitalis sub pena falsi.“

Bekanntermaßen war der Ablass auch ein Medienereignis.⁷² Die Kollektoren von S. Spirito in Sassia machten sich früh die neuen Möglichkeiten des Buchdrucks zunutze. Die *littere confessionales* wurden gedruckt, und es gab Flugblätter mit erbaulichen Texten und Werbeinhalten. Listen mit den Ablässen wurden zwischen 1475 und 1485 in Augsburg und Nürnberg gedruckt.⁷³ Zu nennen ist auch das spätere „Summarium privilegiorum hospitalis ac confratrie Sancti Spiritus in Gröningen“.⁷⁴ Der Auftraggeber war zweifellos Johannes Betz (1507–1532), der umtriebige Administrator des Hospitals in Markgröningen, der die Gewinne aus der Ablasspredigt in seine gewaltigen Bauten investierte, die seine Memoria in Skulptur, Inschrift und Wappen feierten.⁷⁵ Wir werden ihm latinisiert als Johannes Ursinus in den römischen Quellen wieder begegnen.

2 Die Ablasskampagnen des Ordens um 1500 im Reichsgebiet

2.1 Zeugnisse aus dem 14. Jahrhundert und der 1. Hälfte des 15. Jahrhunderts

Es ist nicht einfach, sich einen Überblick über die Ablass-Aktivitäten des Heilig-Geist-Ordens auf dem Gebiet des Heiligen Römischen Reiches zu verschaffen. Man kann die Bestrebungen, die von einzelnen Filialen des Ordens ausgingen, von denen der Zentrale in Rom unterscheiden. Diese Differenzierung ist aber nicht immer unproblematisch, da beide Seiten nicht umhin kamen, sich aufeinander zu beziehen: Die lokalen Hospitäler bedurften des Pools an geistlichen Gnaden, die dem Orden verliehen worden waren; die Kommissare aus Rom werden diese Häuser gelegentlich als Anlaufstellen genutzt haben.

Sehen wir zunächst auf das Netz des Ordens im Reich. Wie bereits angedeutet, war die Ordensprovinz *Alemania superior* gewiss die am stärksten durchstrukturierte.

⁷² Vgl. die Studie von Falk Eisermann im vorliegenden Band (mit weiterer Literatur).

⁷³ Vgl. Falk Eisermann, Verzeichnis der typographischen Einblattdrucke des 15. Jahrhunderts im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation. VE 15, 3 Bde., Wiesbaden 2004 (= VE 15), hier Nr. A-85–A-87.

⁷⁴ *Summarium privilegiorum hospitalis ac confratrie Sancti Spiritus in Gröningen*, [Tübingen?, wohl 1514], vgl. Günter Frank, Die Privilegien des Markgröninger Heilig-Geist-Spitals, in: 700 Jahre Heilig-Geist-Spital Markgröningen, Markgröningen o. J. [1997], S. 37–44. Für ein Pendant auf Englisch (nach einem Exemplar in Edinburgh) vgl. Robert N. Swanson, Marginal or Mainstream? The Hospitaller Orders and Their Indulgences in Late Medieval England, in: Esposito/Rehberg, Gli ordini ospedalieri (wie Anm. 7), S. 169–194, hier S. 189–194. Zu den Summarien im Deutschen Orden Ehlers, Ablasspraxis (wie Anm. 34), S. 174–314, 457–595.

⁷⁵ Vgl. Heinz Oechsner, Kirche und Spital zum Heiligen Geist in Markgröningen. Zur Geschichte des Spitals und seiner Kirche, in: Spitalkirche zum Heiligen Geist Markgröningen von 1297 bis 1981, Ludwigsburg 1981, S. 7–18; Franz J. Much, Steininschriften des Spitalklosters, in: ebd., S. 19–30.

Unter der Leitung des elsässischen Stephansfeld⁷⁶ gehörten ihr die Heilig-Geist-Hospitäler in Rufach (Rouffach),⁷⁷ Wimpfen, Markgröningen,⁷⁸ Pforzheim,⁷⁹ Bern,⁸⁰ Memmingen,⁸¹ Hertlingshausen und – als Außenposten – das oberpfälzische Neumarkt⁸² an. Entgegen der lange gehegten Vorstellung einer weiten Verbreitung⁸³ war dieses Netz in keinem Fall engmaschig, zumal wenn man es mit den Strukturen der großen Orden wie den Franziskanern vergleicht. Im Osten stand das Heilig-Geist-Spital in Wien (vor dem Kärntnertor)⁸⁴ – wie man aus einer Quelle von 1503 erfährt, wenigstens dem Anspruch nach – einer Reihe von Häusern auch in den angrenzenden Territorien vor: dem Schwesternhaus von Pulgarn in Oberösterreich⁸⁵ sowie den Heilig-Geist-Hospitälern in Litovel (Littau) in Mähren,⁸⁶ in Buda in Ungarn (unter seinen Filialen ist das siebenbürgische Sibiu/Hermannstadt hervorzuheben), in Krakau in Polen (mit Filialen in Sandomierz und Kalisz) sowie Ścinawa (Steinau an der Oder) und Głogów (Groß-Glogau)⁸⁷ in Schlesien.

76 Die folgenden Ortsnamen sind auch genannt in ASR, SSS, 210, fol. 67 v (1441 Aug. 22). Zur Geschichte von Stephansfeld vgl. François-Jacques Himly, *La commanderie du Saint-Esprit et l'Orphelinat [de Stephansfeld]*, in: *Brumath, destin d'une ville*, Strasbourg 1968 (Connaissance de l'Alsace 2), S. 209–232.

77 Theobald Walter, *Das Spital des Ordens zum heiligen Geiste in der Stadt Rufach*, in: *Jahrbuch für Geschichte, Sprache und Litteratur Elsass-Lothringens* 15 (1899), S. 24–44.

78 Militzer, *Das Markgröninger Heilig-Geist-Spital* (wie Anm. 64), und *700 Jahre Heilig-Geist-Spital Markgröningen* (wie Anm. 74).

79 Moritz Gmelin, *Zur Geschichte der Spitäler in Pforzheim*. In: *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins* 24 (1872), S. 327–399.

80 Kathrin Utz Tremp, *Bern*, in: *Die Antoniter, die Chorherren vom Heiligen Grab in Jerusalem und die Hospitaliter vom Heiligen Geist in der Schweiz*, redigiert von Elsanne Gilomen-Schenkel, Basel-Frankfurt a. M. 1996 (Helvetia Sacra, Abt. IV, Bd. 4), S. 255–287.

81 Das Kreuzherrenkloster in Memmingen. Beiträge zur Geschichte und Restaurierung, München 2003 (Arbeitshefte des Bayerischen Landesamtes für Denkmalpflege 116).

82 Sofie Rupprecht, *Geschichte des Hl. Geist-Spitals in Neumarkt Obpf. unter Leitung des Hl. Geistes Ordens ca. 1239–1531*, Diss. masch., München 1940.

83 Zu dem unter Hospitälern weit verbreiteten Heilig-Geist-Patronat vgl. Siegfried Reicke, *Das deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter*. Erster Teil: *Das deutsche Spital*, Stuttgart 1932 (Geschichte und Gestalt. Kirchenrechtliche Abhandlungen 111) (Ndr. Amsterdam 1961), S. 168 Anm. 3, 174–177, sowie Benjamin Laqua, *Bruderschaften und Hospitäler während des hohen Mittelalters. Kölner Befunde in westeuropäisch-vergleichender Perspektive*, Stuttgart 2011 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 58), S. 212–218.

84 Walter Scheichl, *Das Heiligengeistspital vor dem Kärntnertor Wiens*, Diss. masch., Wien 1959.

85 Jodok Stülz, *Geschichte des Klosters des heiligen Geistes Ordens zu Pulgarn*, in: [Jahres-]Bericht des Museums Franciscus-Carolinum 5 (1841), S. 60–110.

86 Zu diesem Ordenssitz vgl. Dušan Foltýn (Hg.), *Encyklopedie moravských a slezských klášterů [Encyklopädie der mährischen und schlesischen Klöster]*, Praha 2005, S. 416 f.

87 Johann Heyne, *Dokumentierte Geschichte des Bisthums und Hochstiftes Breslau*, 3 Bde., Breslau 1860–1868, hier Bd. 1, S. 513 f., 527.

Für das 14. Jahrhundert haben sich dank der reichen Archivalien aus Markgröningen Hinweise auf Quest-Aktivitäten des Ordens vor allem im Raum des heutigen Baden Württemberg erhalten. So kennt man zwei Mitglieder von deutschen Ordenshäusern, die 1347 als „questarum receptores“ speziell „per totam Alamaniam et alibi“ delegiert waren.⁸⁸ 1349 wurde im Bistum Konstanz für das Mutterhaus in Rom gesammelt.⁸⁹ Im Jahr darauf verwandte sich der *magister generalis* von S. Spirito in Sassia beim Bischof von Konstanz für die Almosensammler von Markgröningen.⁹⁰

Das Hospital von S. Spirito geriet wie viele kirchliche Institutionen in Rom in den Strudel des Großen Abendländischen Schismas und war aufgrund der strengen Auflagen der Päpste zu Notverkäufen gezwungen. Mitunter wurde das Hospital selbst in die kriegerischen Ereignisse hineingezogen. Es war ausgerechnet der im Orden nicht unumstrittene Generalpräzeptor Venturello da Corneto (abgesetzt 1427), der die Zügel im Orden wieder straffer zog und auch die Almosenfahrten neu belebte.⁹¹ Anfang 1419 veranlasste er eine Visitation der Ordensniederlassungen nördlich der Alpen.⁹²

Die Sammlungen im Reich geschahen zunächst offenbar noch weitgehend in Eigenverantwortung der Filialen. Bezeichnend ist hierfür die Bitte, die der Meister des Heilig-Geist-Spitals in Litovel 1394 zur Unterstützung der Quest an den Klerus des Bistums Olmütz richtete. Man verwies dabei auf die schon besprochenen Ablässe der Päpste seit Innozenz III.⁹³ Eine Nachricht aus dem „Repertorium Germanicum“ zum Jahr 1398 zeigt, dass sich eine deutsche Ordensfiliale – hier die in Wien – auch direkt vom Papst einen Plenarablass ausstellen lassen konnte.⁹⁴

Die Filiale Stephansfeld suchte 1422 bei Martin V. um die Bestätigung der Privile-

88 Württembergische Regesten von 1301–1500, hg. von dem k. Haus- und Staatsarchiv in Stuttgart, Abt. I: Altwürttemberg, 3 Teile, Stuttgart 1916–1940 (Urkunden und Akten des k. Württembergischen Haus- und Staatsarchivs, 1. Abt.), hier Teil 2 (1927), S. 340–342 Nr. 8892.

89 Regesta episcoporum constantiensium, 517–1496, Bd. 2, bearb. von Alexander Cartellieri, Innsbruck 1905, S. 222 Nr. 4915; ders., Eine Sammlung im Bistum Konstanz für das hl. Geistspital in Rom vom Jahre 1349, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins, neue Serie 11 (1896), S. 645–649.

90 Württembergische Regesten (wie Anm. 88), Teil 2, S. 340–342 Nr. 8895, vgl. Militzer, Das Markgröninger Heilig-Geist-Spital (wie Anm. 64), S. 42.

91 Zur Person vgl. Andreas Rehberg, L'ospedale di S. Spirito a Tarquinia, *membrum hospitalis sancti Spiritus in Saxia de Urbe immediate subiectum* (secoli XIII–XV), in: Corneto medievale: territorio, società, economia e istituzioni religiose. Atti del convegno di studio, Tarquinia 24–25 novembre 2007, hg. von Alfio Cortonesi/Anna Esposito/Laetitia Pani Ermini e con la collaborazione di Luca Gufi, Tarquinia 2009, S. 245–298, hier S. 289–292.

92 Vgl. ebd., S. 290 gemäß ASR, Perg. 63/234 (1419 Jan. 27).

93 Siehe oben Anm. 13.

94 Repertorium Germanicum. Verzeichnis der in den Registern und Kameralakten vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches, seiner Diözesen und Territorien vom Beginn des Schismas bis zur Reformation (= RG), Bd. II: Urban VI., Bonifaz IX., Innocenz VII. und Gregor XII. 1378–1415, bearb. von Gerd Tellenbach, Berlin 1933–1938, Sp. 912 (1398 Sept. 30).

gien nach.⁹⁵ Von seiner Präzeptorei aus konnte der Bruder Werner (*Nortwyn*) ab 1428 über mehrere Jahre mit Hilfe des ihm übertragenen Ordensvikariats Einfluss auf die Niederlassungen im Reich und darüber hinaus erlangen.⁹⁶

Ein seltener Beleg für die Präsenz von Kollektoren aus Rom nördlich der Alpen liegt in dem Beichtbrief vor, den der langjährige *cellarius* bzw. *camerarius* der Ordenszentrale Bartolomeo *de Burgo* (*sancti Leonardi*) am 13. März 1442 im Ordenssitz Litovel für den mährischen Adeligen Karolus Wlašim (*de Wlassym*) ausstellte. Das Schreiben auf Pergament hebt noch nicht auf die Bruderschaft ab (die erst vier Jahre später von Eugen IV. wiederbelebt werden sollte), sondern auf generelle „multis et diversis gratiis et indulgentiis“ der Päpste für die Wohltäter des Hospitals in Rom. Zentral ist das Versprechen eines vollkommenen Ablasses innerhalb Jahresfrist für den reuigen Beichtenden, der dem Hospital den Gegenwert seiner Vergehen stiften werde. Beigefügt ist schon eine eigene „Forma absolutionis“, die hinfort auch bei ähnlichen Dokumenten nicht fehlen wird.⁹⁷ Vieles spricht dafür, dass der besagte Bruder Bartolomeo einen längeren Aufenthalt nördlich der Alpen hatte.⁹⁸ Aus einer Chronik weiß man, dass just im selben Jahr 1442 Kollektoren des S. Spirito in Sassia im Brandenburgischen für Almosen zur Gefangenenbefreiung auftraten.⁹⁹

Ein 1469 vidimierter Auszug aus einem *censuarium* des Ordens von 1444 benennt die von den Häusern Wimpfen, Stephansfeld und Memmingen nach Rom zu leistenden Abgaben. Demgemäß hatte Wimpfen mit seinen Filialen Markgröningen und Pforzheim als Questbezirke (*balive*) die Bistümer Worms, Speyer, Würzburg und Konstanz und zahlte 30 Florin als Zins. Das Haus in Hertlingshausen mit den Questbezirken Worms und Lüttich musste 15 Florin aufbringen.¹⁰⁰ Solche Zahlungen wurden in Rom immer wieder protokolliert.¹⁰¹

⁹⁵ RG (wie Anm. 94), Bd. IV: Martin V. 1417–1431, 3 Bde., bearb. von Karl August Fink, Berlin 1943–1958, Sp. 3405 (1422 Mai 14).

⁹⁶ So die Darstellung zum Jahr 1428 in Himly, La commanderie (wie Anm. 76), S. 217. Vgl. zur Person auch Josef Zwicker, Stephansfeld (Haupthaus der Provinz), in: Die Antoniter (wie Anm. 80), S. 233–254, hier S. 249; RG IV (wie Anm. 95), Sp. 3701 (1421 Juni 21), sowie RG, Bd. V: Eugen IV. 1431–1447, Teil 1: Text, bearb. von Hermann Diener/Brigide Schwarz, 3 Bde., Tübingen 2004, Nr. 9165 (1438 Nov. 18, mit Erwähnung der Quest in den Diözesen Paderborn und Lausanne „in thetonica lingua existentibus“).

⁹⁷ Moravský zemský archiv v Brně [Brünn, Mährisches Landesarchiv], Cisterčiacki Brno [Zisterzienserinnen Brünn] (1225–1748) 1442 III 13, in: monasterium.net, URL: http://monasterium.net/mom/CZ-MZA/E09/1442_III_13/charter (26. 1. 2017).

⁹⁸ Hinweise auf Quest-Aktionen in Ungarn und im Erzbistum Salzburg ersehe man aus ASR, SSS, 210, fol. 64v (1441).

⁹⁹ Riedel's Codex diplomaticus Brandenburgensis, Hauptteil 1, Bd. 23, Berlin 1862, S. 223f. Nr. 276 (1442) (wohl Kriegsverlust).

¹⁰⁰ Der 1469 auf Wunsch des Ordenspräzeptors in Rom veranlasste Auszug aus dem *Censuarium* des Ordens von 1444 ist als notarielles Transsumpt in Stuttgart, Hauptstaatsarchiv, A 602, Nr. 8904 (1469 Jan. 2) überliefert.

¹⁰¹ Als Beispiel sei auf ASR, SSS, 210, fol. 180r (1472 Juni 3) verwiesen.

2.2 Höhen und Tiefen in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts

1445 spürt man wieder das Unbehagen in der Ordenszentrale über die deutschen Verhältnisse. Das Mutterhaus wurde damals von einem von Papst Eugen IV. eingesetzten „reformator et generalis visitator“ geführt. Der Visitator übertrug dem Präzeptor von Stephansfeld Johannes (Frie) (de) *Wyssnhem* zwar die Quest in den deutschen Bistümern, hielt ihm aber gleichzeitig die enorme Verschuldung seines Hauses vor.¹⁰² Nicht nur hier war die Quest der gängige Ausweg aus einem finanziellen Engpass. In Italien stützte sich der Orden in jenen Jahrzehnten auf die sogenannten „Cerretani“.¹⁰³

Im Jahr nach Eugens IV. Bulle *Salvatoris nostri*¹⁰⁴ trat Petrus Matheus aus Tuscania das Amt als Generalpräzeptor an, das er 26 Jahre lang erfolgreich ausfüllen sollte (1447–1473).¹⁰⁵ Ende 1447 begann er bereits damit, auf die Teilnahme von Vertretern der Ordensniederlassungen im Reich an dem 1450 geplanten Pflingstkapitel in Rom hinzuwirken. In diesem Zusammenhang ist auch die Betrauung des Priors in Stephansfeld Johannes Frie „de certis balivis in Alemania“ (von Cambrai bis Verden) zu sehen.¹⁰⁶ Auf Ordensebene ist zu vermerken, dass die von Eugen IV. propagierten direkten Einschreibungen in die Bruderschaft vom Ordenspräzeptor persönlich entgegengenommen wurden.¹⁰⁷

Questverträge wurden allenthalben abgeschlossen und sollten beispielsweise im Patriarchat Aquileia inklusive weiteren Diözesen Istriens, Dalmatiens und Kroatiens (*Sclavonia*) in sieben Jahren 70 Dukaten, in den Marken 18 Dukaten oder in Venedig und Verona (auf drei Jahre) 40 Dukaten jährlich erbringen.¹⁰⁸ Die Quest in deutschen Diözesen wurde 1448 an zwei weiter nicht bekannte Laien, die *nobiles viri* Jacobus de Bassea und Gerardus de Sais, übertragen.¹⁰⁹

Im September 1452 wurden die Zuständigkeiten für die Sammlungen in den beiden großen deutschen Ordensprovinzen festgelegt: Dem bereits genannten Bruder Johannes [Frie] *Wissenhem de Alemania* oblag als „vicarius noster in spiritualibus in superioribus partibus Alemaniae ordinis“ die Quest in den Diözesen Lüttich, Utrecht, Cambrai, Tournai, Münster, Osnabrück, Minden, Bremen, Havelberg, Ratzeburg, Meißen, Merseburg, Prag, Olmütz, Hildesheim, Halberstadt, Naumburg, Pader-

102 Ebd., fol. 109r–v (1445 Nov. 21). Zu Johannes Frie vgl. Zwicker, Stephansfeld (wie Anm. 96), S. 249.

103 Diesbezüglich besonders reich an Nachrichten ist ASR, SSS, 212, passim.

104 Zum Text siehe oben Anm. 37.

105 Zu seiner Person vgl. Rehberg, L'ospedale di S. Spirito a Tarquinia (wie Anm. 91), S. 254–270.

106 ASR, SSS, 211, 34r (1448 Jan. 18).

107 Zu einem frühen Beispiel aus Italien vgl. ebd., fol. 43r (1448 März 5). Dieser Fall zeigt allerdings auch, dass bei Weitem nicht alle neuen Bruderschaftsmitglieder namentlich im „Liber fraternitatis“ erscheinen.

108 ASR, SSS, 211, fol. 48v (1448 März 22), 50v, 54v.

109 Ebd., fol. 60r (1448).

born, Würzburg, Chur, Lausanne und Metz. Diesen enormen geographischen Raum sollte er mit Hilfe von acht namentlich genannten Ordensbrüdern¹¹⁰ zum Wohle des im Wiederaufbau begriffenen römischen Mutterhauses durchdringen.¹¹¹ Sechs Tage später wurde der *frater* Tillmann (*Thilimandus*) aus Selbach (*de Selbah*) zum Visitor bzw. Ablasskommissar „in partibus inferioris Alemanie“ (insbesondere für das Haus in Wien und seine von ihm abhängigen Filialen) mit Vollmachten auch zur Quest in Polen und Schlesien berufen.¹¹² 1455 zerbrach allerdings die Verbindung Roms zu Tillmann (der im Übrigen in der Zwischenzeit auch Prior des Heilig-Geist-Hospitals in Groß-Glogau geworden war), als Tillmann in einen anderen Orden einzutreten wünschte. Seinem Nachfolger im schlesischen Hospital, Bruder Paulus *Puechensros* (*Pulchenstrolz*), wurde deshalb nicht nur die Quest in der Diözese Breslau zugesprochen, sondern auch die Absetzung und Verhaftung des Tillmanns aufgetragen.¹¹³

Für die Situation „in Alemania superiori“ ergingen am 5. Juni 1458 einige Mandate aus Rom, die auch die Quest betrafen. So wurde ein Streit zwischen den Filialen Stephansfeld und Pforzheim (*Forzan*) bezüglich der Almosensammlungen in der Diözese Speyer dem örtlichen Bischof zur Schlichtung übertragen. Das elsässische Haus sollte Johannes Wissenem als Prior und *frater* Johannes Boff als „vicarius in Alemania superiori“ akzeptieren.¹¹⁴ Am Tag darauf erhielt im Übrigen das Ordensmitglied Erhard aus Baden (*de Paden*) – auch er wie die beiden Vorgenannten damals in Rom weilend – das Heilig-Geist-Hospital in Bern und die dazugehörige Quest.¹¹⁵ Am 12. Juni wurden dagegen die Almosenfahrten in einigen deutschen Bistümern wieder dem mehrfach genannten Johannes Wissenem zugesprochen.¹¹⁶

Als Erfolg konnte der Orden verbuchen, dass ihm 1462 das Hospital in Cottbus in der Niederlausitz unterstellt wurde.¹¹⁷ 1472 erging ein päpstliches Breve an die Adresse des Erzbischofs von Salzburg zur Unterstützung der Quest in diesem Bistum, die Rom dem Prior des Heilig-Geist-Hospitals in Wien, Bruder Rupertus Tannhoffer, übertragen hatte.¹¹⁸ Im selben Jahr erhielt Friedrich *Hermann* aus Weillburg in der Diözese Trier

110 Tillmann aus Selbach, Johannes aus Wetzlar, Jacobus und Petrus *de Dideshem* (wohl aus der Weinstadt Deidesheim), Johannes *Lauserhem*, Corradus aus Ruflach, Johannes *Kuchini* sowie Petrus *Quellem*.

111 ASR, SSS, 212, fol. 86v–87v (1452 Sept. 20).

112 Ebd., fol. 88r–89r (1452 Sept. 26). Zu einem mit der Quest in deutschen und ungarischen Diözesen verbundenen Zahlungsvorgang aus dem Jahr 1455 vgl. ASR, SSS, 213, fol. 7r–v.

113 Ebd., fol. 20r–21r (1455 Dez. 23), 46v (1457 Sept. 18). Zu dem Ordensmann vgl. Rehberg, *Die fratres* (wie Anm.), S. 117 Anm. 87.

114 ASR, SSS, 213, fol. 49r–51r (1458 Juni 5). Zu dem 1470 als Prior von Stephansfeld verstorbenen Johannes Boff vgl. Zwickler, Stephansfeld (wie Anm. 96), S. 251.

115 Ebd., fol. 67v (1458 Juni 6), 68r (1458 Juni 6).

116 Ebd., fol. 68v (1458 Juni 12).

117 Riedel's Codex diplomaticus Brandenburgensis, Hauptteil 2, Bd. 5, Berlin 1848, S. 66.

118 ASV, Arm. XXXIX, 14, fol. 142v (1472 Febr. 12); ASR, SSS, 210, fol. 167v (1472 Febr. 20), 168v–169r (1472 Febr. 25), 181r (1472 Juni 10).

die Quest in den Alpenbistümern Trient, Chur und Brixen, wobei der kurz nach dem Vertragsabschluss besiegelte Eintritt des Ablasskommissars in den Heilig-Geist-Orden gewiss ein Bestandteil der Absprachen war.¹¹⁹ Seine Mission dort war von besonderem Erfolg gekrönt, da der Weilburger seinem Orden 1475 auch noch eine neue Filiale zuführen konnte, das Heilig-Geist-Hospital in Chur. Diese Inkorporation wurde in einem komplexen Vertragswerk mit der Ausweitung des eben umrissenen Questbezirks bis hin nach Salzburg verknüpft.¹²⁰

Der neue Prior in Stephansfeld Jakob Reck erhielt 1472 zusammen mit dem „vicariatus in Almania superiore“ die Quest auf zwei Jahre in vielen deutschen Bistümern.¹²¹ Dass in den Jahren ab 1472 auch die *census*-Zahlungen aus dem Reich in besonders großer Zahl eintrafen, kann man gewiss als ein Indiz für den anhaltenden Erfolg der Almosenfahrten der Heilig-Geist-Brüder auf dem Boden des Heiligen Römischen Reiches werten.

Das Jahr 1473 brachte einen wichtigen Wechsel an der Ordensspitze. Nach dem Tod des Präzeptors Petrus Matheus nach 26-jähriger erfolgreicher Amtszeit berief Sixtus IV. im Juli seinen Vertrauten Innocenzo De' Flavi Della Rovere aus dem Orden des hl. Ambrosius „ad nemus“ zum Nachfolger (1473–1484), der zu diesem Anlass eigens das Ordensgewand wechseln musste.¹²² Die Nähe zum Papst brachte eine Flut von Vergünstigungen für das Hospital, das – wie gesehen – zu einem besonderen Memorialort für den Franziskaner-Papst erkoren wurde. Das erste Privileg von Bedeutung für die Quest war die Bulle *Cum a nobis petitur*, mit der der Della Rovere „omnes libertates, immunitates, indulgentias“ mehrerer Päpste von Innozenz III. bis Paul II. kursorisch bestätigte.¹²³

Für das Jahr 1474 ist die Vergabe der Quest auf ein Jahr im Erzbistum Trier und in benachbarten Diözesen wie Worms an einen Externen, an Friedrich Rorich, den Pfarrer „in Alansheim“ (Alsheim?) im Bistum Worms, zu vermelden.¹²⁴

Der Ruhm unserer Hospitaliter wurde damals auch im skandinavischen Raum von Christian I., Herzog von Schleswig und Holstein, Graf von Oldenburg und Delmenhorst, König von Dänemark, Schweden und Norwegen, verbreitet, der 1474 Rom besucht hatte und dessen Begegnung mit dem Papst im großen Krankensaal des Hospitals S. Spirito in Sassia – zusammen mit anderen Szenen zur Vita Sixtus' IV. – in

119 ASR, SSS, 210, fol. 181v–182r (1472 Juni 11), fol. 182v (1472 Juni 16).

120 ASR, SSS, 215, fol. 56r–59r (1475 Febr. 16/17).

121 ASR, SSS, 210, fol. 185r–v, 186r–187r, 187v–188r (jeweils 1472 Juni 21). Zur Person vgl. Zwicker, Stephansfeld (wie Anm. 96), S. 251.

122 ASR, Perg. 55/71 (1473 Juli 4); De Angelis, L'ospedale (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 530f.

123 ASV, Reg. Vat. 676, fol. 233v–234r (1473 Okt. 23), inseriert in einem für das Heilig-Geist-Hospital in Memmingen ausgestellten Transsumpt ebd., fol. 226v–234r (1480 Febr. 4).

124 ASR, SSS, 215, fol. 26r–v (1474 Juli 25).

einem Fresko festgehalten ist.¹²⁵ Das große Prestige, das der Orden mittlerweile besaß, ermutigte auch zu neuen Schritten. Um 1475 wurde das erste Ablassverzeichnis des römischen Hospitals S. Spirito in Sassia gedruckt. Dass das Blatt in Augsburg erschien, spricht für seine Verbreitung wohl im Zuge einer Ablasskampagne des Ordens im Reich.¹²⁶

Anfang 1477 erließ Sixtus IV. die Konstitution *Etsi universis*, mit der er auf Eigenmächtigkeiten und Usurpationen von Seiten von Ordensmitgliedern gerade nördlich der Alpen („*precipue in partibus ultramontanis*“) auch im Bereich der Quest Bezug nimmt und zur Respektierung der ordensinternen Disziplin gegenüber dem Mutterhaus in Rom mahnt. Die Erzbischöfe und Bischöfe sind gehalten, zwei lautere Männer mit der Überwachung der Bestimmungen und der jährlichen Sammlungen der *nuntii* des Hospitals S. Spirito in Sassia zu betrauen.¹²⁷ Wenige Monate später kam der Papst auf dieses Thema zurück und kritisierte einige Orden, Hospitäler und andere *loca pia* – unter namentlicher Hervorhebung der Orden der Antoniter und des Heiligen Geistes! – für ihre umstrittenen Praktiken bei der Quest, wobei er das entsprechende Verdikt des Konzils von Vienne zitierte.¹²⁸

Mit dem Präzeptor Innocenzo De' Flavi Della Rovere wurde das System, dass man einen Questbezirk der Filiale im Gegenzug für eine Abschlagszahlung verlieh, weiter ausgebaut. Im Falle des elsässischen Stephansfeld hatte man sich 1476 über eine Supplik an den Papst die Absprache zwischen Rom und dieser Filiale bestätigen lassen, wonach letzterer die „*questae et baillive*“ in den Diözesen Basel, Straßburg, Speyer, Worms, Mainz, Köln, Trier und Metz für jährlich 40 rheinische Gulden übertragen wurden.¹²⁹ Davon profitierten gewiss beide Seiten.

Den entscheidenden Quantensprung brachte dem Heilig-Geist-Orden die schon zitierte Bulle *Illius qui* vom 21. März 1478.¹³⁰ Äußeres Zeichen der Zugehörigkeit zur erneuerten Bruderschaft in Rom war der Eintrag in den „*Liber fraternitatis*“. In der Praxis gab es also ab 1478 parallel verschiedene Wege, der so angeschwollenen geistlichen Gnaden des Heilig-Geist-Ordens teilhaftig zu werden: über persönliche Eintragung während einer Romfahrt, über Prokuratoren an der Kurie und Notare in Rom bzw. – als dritte Option – über die in der ganzen Christenheit operierenden Ablasskommissare. Und diese bewarben die neuen Gnaden nach Kräften.

125 Abb. in De Angelis, *L'ospedale* (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 467. Zum skandinavischen Kontext vgl. Johannes Lindbæk / Gustav Steemann, *De Danske Helligaandsklostre*, København 1906, passim.

126 VE 15 (wie Anm. 73), Nr. A-85. Vgl. Falk Eisermann / Volker Honemann, Die ersten typographischen Einblattdrucke, in: *Gutenberg-Jahrbuch* 75 (2000), S. 88–131, hier S. 93 Abb. 1.

127 ASV, Reg. Vat. 577, fol. 309v–311v (1477 Jan. 23), ed. *Bullarium diplomatum* (wie Anm. 42), Bd. 5, S. 226–229.

128 ASR, Perg. 55/77 (1477 Mai 30).

129 ASV, Reg. Suppl. 735, fol. 287r–288r (1476 März 13).

130 Siehe oben Anm. 42.

Doch hielt sich in manchen deutschen Filialen der Wunsch, in Eigenregie das Ablassgeschäft zu betreiben. Davon zeugt der umfangreiche Ablassbrief, den sich das Heilig-Geist-Hospital von Memmingen Anfang 1479 von Sixtus IV. ausstellen ließ. Das Schreiben referiert die Selbstdarstellung des Hauses in der schwäbischen Reichsstadt, wonach sein baulicher Zustand nicht der Beanspruchung durch die vielen Bedürftigen (darunter auch Findelkindern), Rompilgern und sonstigen Reisenden gewachsen sei. Der Papst gewährt allen wohlthätigen Besuchern der Hospitalskirche zu Pfingsten den Plenarablass und die Absolution von gewissen Reservatfällen. Das erwartete Almosen solle sich nach dem bemessen, was der Ablassnehmer für die Versorgung seiner eigenen Person mit Speis und Trank pro Woche veranschlage. Die Schlüssel zu den Ablassruhen sollten auf den Hospitalmeister, den mit der Exekution des – im Übrigen bald gedruckten – Schreibens beauftragten Abt von Ottobeuren und einen Kollektor der Camera Apostolica aufgeteilt werden. Zwei Drittel der zu erwartenden Einnahmen sollten den vorgenannten „hospitalis opera“ zukommen, ein Drittel dagegen dem Kreuzzug (und damit der päpstlichen Kammer).¹³¹

Ein Jahr später waren die Memminger Ambitionen auf die Quest schon so gestiegen, dass sie sich gegen eine gehörige Gebühr vom Papst drei besonders wichtige Privilegien für Almosensammler des Heilig-Geist-Ordens im Volltext transsumieren ließen. Erstaunlich ist die Auswahl der Stücke. Verständlich ist die Aufnahme der schon vorgestellten Bulle *Cum a nobis petitur*, die Sixtus IV. 1473 erlassen hatte. Zwei eklatante Fälschungen werden hier Nikolaus III. (1278–1280) und einem Papst Clemens zugewiesen.¹³²

Im Juni 1482 kam Sixtus IV. den mit der Quest betrauten Männern des Heilig-Geist-Ordens im Reich gegen die Konkurrenz von Seiten des Antoniterordens zur Hilfe. Bekanntlich zogen dessen Kollektoren mit den bekannten Antonius-Glöckchen über die Lande, die auch den dem heiligen Eremiten geweihten Schweinen umgehängt wurden.¹³³ Seit Urban V. genossen auch die Hospitaliter von S. Spirito das Privileg der freien Mast von Schweinen (deren Fett auch in der Krankenpflege von Bedeutung war).¹³⁴ Die Erzbischöfe von Mainz und Trier sowie der Bischof von Straßburg (als der für den wichtigen Ordenssitz Stephansfeld zuständige Ordinarius) wurden angehalten, die Antoniter und ihren Generalabt in Saint-Antoine-en-Viennois in ihren Aktionen zu zügeln.¹³⁵

131 ASV, Reg. Vat. 592, fol. 221r–224r (1479 Jan. 15). Zum Druck: VD 15 (wie Anm. 73), Nr. S-53 (hier ist die Datierung 25. Januar zu korrigieren).

132 ASV, Reg. Vat. 676, fol. 226v–234r (1480 Febr. 4).

133 Mischlewski, Grundzüge (wie Anm. 6) S. 36–38; zu den Glöckchen in den Händen der „Cerretrani“ vgl. Camporesi, *Libro dei vagabondi* (wie Anm. 52), S. 363f.

134 Rehberg, *I papi* (wie Anm. 1), S. 123 Nr. 28; S. 132f. Nr. 55.

135 ASR, Perg. 55/88 (1482 Juni 8).

Zum Ende des Pontifikats Sixtus' IV. wurde 1484 mit dem aus einer Piacentiner Familie stammenden Pio de' Medici *de Ruvere* ein weiterer Favorit des Della Rovere-Papstes zum Ordensoberhaupt bestimmt.¹³⁶ Im selben Jahr bestieg Innozenz VIII. den päpstlichen Thron. Er sollte sich ebenfalls dem Orden sehr gewogen zeigen.

Unter Innozenz VIII. lassen sich 1485 und 1486 die ersten gedruckten Bruderschaftsbriefe bzw. Beichtbriefe nachweisen. Die Ablasskommissare, die diese Einblattdrucke herausgaben, waren Pietro Cesarini und Riccardo Pontano. Da für die Jahre von 1479 bis 1487 im römischen Material eine Überlieferungslücke klafft, kennen wir die Umstände ihrer Mission nicht. Dem Wortlaut von Cesarinis Bruderschaftsbrief von 1485 kann man entnehmen, dass der Kanonist Laie war und es zunächst nicht genau nahm mit der Formulierung, gab er doch vor, dass das neue Bruderschaftsmitglied „a culpa et pena“ absolviert werden könne.¹³⁷ Bemerkenswert erscheint der Umstand, dass 1485 auch der zweite aktive Ablasskollektor namens Riccardo Pontano ebenfalls in Leipzig bei Markus Brandis einen ähnlichen Beichtbrief drucken ließ.¹³⁸

Die Aktivitäten Pietro Cesarinis und Riccardo Pontanos bieten eine weitere Besonderheit. Von den beiden Kollektoren existieren nämlich nicht nur die besagten Einblattdrucke – bei Cesarini sind es sogar neun Beichtbriefe in drei Einblattdruckversionen von zwei deutschen Druckern¹³⁹ –, sondern auch bislang unbeachtet gebliebene handschriftliche Beichtbriefe auf Pergament. Der Empfänger der Pergamentausfertigung (Abb. 1) war im Falle Cesarinis 1485 kein geringerer als der Erzbischof Ernst von Magdeburg (im Amt 1476, 1489–1513)¹⁴⁰ und bei Pontano 1484 der adelige Deutschordensherr Nikolaus Kreuder (*Crewder*), der 1493 Ordensprokurator in Rom und 1497 Bischof von Samland werden sollte.¹⁴¹

Obgleich es noch keine flächendeckende Auswertung der sozialgeschichtlichen Bezüge hinter den Empfängernamen von Beichtbriefen gibt, die während der Ablasskampagnen um 1500 ausgegeben wurden, so lassen die für den Heilig-Geist-Orden

136 Zur Person De Angelis, *L'ospedale* (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 531f.

137 Nähere Einzelheiten zu den Drucken entnehme man den Angaben in VE 15 (wie Anm. 73), Nr. C-11–C-13. Vgl. Otto Clemen, Ein Bruderschafts- und Ablassbrief von 1485, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 29 (1908), S. 79f., hier S. 79.

138 VE 15 (wie Anm. 73), Nr. P-236; Gedeon Borsa, Ein bisher unbekannter gedruckter Bruderschaftsbrief der Hospitaliter vom Hl. Geist, in: *Gutenberg-Jahrbuch* 54 (1984), S. 142–144, hier S. 142.

139 VE 15 (wie Anm. 73), Nr. C-11–C-13, und die Ergänzungen in GW online (wie Anm. 42).

140 Landesarchiv Sachsen-Anhalt, Abteilung Magdeburg, Urkunde U 1, XVI B Nr. 48 (1485 Juli 7). Zur Person des kunstliebenden Erzbischofs aus dem Hause Wettin vgl. Josef Pilvousek, Ernst, Herzog von Sachsen, in: Erwin Gatz (Hg.), *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448 bis 1648*. Ein biographisches Lexikon, Bd. 2, Berlin 1996, S. 171.

141 Berlin, Geheimes Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz, Deutschordensarchiv, XX. HA, Perg. urkk., Schiebl. 23, Nr. 8 (1484 Aug. 17). Zu diesem Bruderschaftsbrief und zur Person Kreuders vgl. Ehlers, *Ablasspraxis* (wie Anm. 34), S. 383.

gewonnenen Hinweise und weitere Stichproben¹⁴² doch schon vermuten, dass die Wahl des Materials – Papier oder Pergament – auch Rückschlüsse auf den Stand und die finanzielle Stärke des Adressaten erlauben. Handschriftliche Bruderschaftsbriefe auf Pergament wurden in der Regel nur höher stehenden Personen verliehen, die dafür auch tiefer in die Tasche greifen konnten. Mit der nach 1500 einsetzenden Erweiterung des Formulars, das selbst in gedruckter Form – wie wir noch zeigen werden – seinen visuellen Eindruck nicht verfehlte (Abb. 3), wurde allerdings auch der Beichtbrief auf Papier für alle Schichten akzeptabel. Absolute Ausnahmen stellen dagegen Prunkausfertigungen dar wie der Bruderschaftsbrief für König Maximilian, der noch vorzustellen ist (Abb. 2). Ohne weiteren Analysen in dieser Richtung vorausgreifen zu wollen, drängt sich schon bei der Betrachtung der drei vom Heilig-Geist-Orden eingesetzten Urkundentypen der Eindruck auf, dass sich diese Ordensgemeinschaft in der äußerlichen und inhaltlichen Gestaltung ihrer ablassrelevanten Urkunden ganz bewusst des päpstlichen Vorbildes bediente. Dieser Befund gilt natürlich auch für die anderen Orden, doch offenbar in einem erhöhtem Maße gerade für das Hospital von S. Spirito in Sassia, das sich als „*hospitale nostrum*“ (d. h. des jeweiligen Pontifex) einer besonderen Nähe zum Papsttum rühmen konnte.

Kehren wir zurück in die Mitte der 1480er Jahre. Das Verhalten der Ablasskommissare wurde mitunter misstrauisch verfolgt. In einer Chronik heißt es, dass nach Innozenz' VIII. Krönung (am 12. September 1484) neue „questores“ des Hospitals von S. Spirito mit Bestätigungsschreiben des Papstes nach Meißen gekommen seien, wo sie die Zulassung durch die Bischöfe der Gegend erhalten hätten. Da sie aber ihre Kompetenzen überschritten hätten, seien sie verhaftet worden. Auch sei ihnen ihr Geld weggenommen worden.¹⁴³ Der Text der Chronik suggeriert, dass dies noch 1484 vorgefallen sei. Unter den Verhafteten könnten sich auch die eben genannten Emisäre Pietro Cesarini und/oder Riccardo Pontano bzw. ihre Mitarbeiter oder Unterkommissare befunden haben. Da die Chronik sich über das weitere Schicksal dieser Gefangenen ausschweigt, ist anzunehmen, dass sie wieder freikamen und ihre Aktionen fortsetzen konnten. Cesarini ist auf jeden Fall 1486 wieder als Auftraggeber eines gedruckten Beichtbriefes nachzuweisen. Diesmal erfolgte der Druck in der Offizin des Johann Petri in Passau.¹⁴⁴ Der Abgleich des Textes von 1486 mit dem des Vorjahres zeigt, dass der Römer ihm jetzt wichtige Inhalte der genannten Bestätigungsbulle Innozenz' VIII. *Etsi ex commisso* vom März 1486 zugrundelegt hat. Dies lässt darauf schließen, dass ihm die Ordenszentrale oder eine informierte Ordensniederlassung

¹⁴² Vgl. das Verzeichnis „Empfänger von Ablass- und Bruderschaftsbriefen“ in VE 15 (wie Anm. 73), Bd. 1, S. 275–277.

¹⁴³ Riedel's Codex diplomaticus Brandenburgensis, Hauptteil 4, Bd. 1, Berlin 1862, S. 244f.

¹⁴⁴ Vgl. GW (wie Anm. 42), hier Bd. 6, Nr. 6522. Für den Gesamtkatalog der Wiegendrucke gilt auch immer der Einbezug von GW online (wie Anm. 42).

wie Stephansfeld den neuesten Stand der Privilegien mitgeteilt hatte, womit Pietro den Text seines neuen Beichtbriefformulars aktualisieren konnte.

Missbrauch drohte allenthalben, wurde aber auch von oben – soweit möglich – sofort geahndet. Das bezeugt ein päpstliches Breve vom Mai 1485, mit dem Innozenz VIII. auf eine Nachricht des Johannes Rospach aus Wetzlar reagierte. Der Prior des Heilig-Geist-Hospitals in Glurns in der Diözese Chur¹⁴⁵ hatte dem Papst von der von ihm veranlassten Festnahme einiger Männer berichtet, die – in der Absicht zu täuschen und Geld zu erpressen – Beichtbriefe und Ablässe in einer Form ausgegeben hätten, als ob sie vom Apostolischen Stuhl für das Hospital S. Spirito in Rom erlassen und von Innozenz VIII. selbst bestätigt worden sei. Der Papst bescheinigte dem besorgten Rospach, löblich gehandelt zu haben, und wies ihn an, den Rädelsführer mit all seinem Schriftgut nach Rom zu überführen („quod principalis eorum ... mittatur cum omnibus processibus, confessionalibus, indulgentiis, formulis absolutionum et aliis scripturis et litteris que penes eos reperiuntur“).¹⁴⁶

Unter die sicherzustellenden Beichtbriefe und Absolutionsformeln könnten auch die genannten Druckerzeugnisse gefallen sein, wobei allerdings auffällt, dass die römischen Quellen erstaunlicherweise den Einsatz der Druckerpresse nie explizit thematisieren. Das Mutterhaus in Rom hat offensichtlich diese besonderen Materialkosten stets stillschweigend auf die Ablasskommissare abgewälzt. Dieser noch verhaltene Umgang Roms mit dem Buchdruck zeigt sich auch bei der Verbreitung der Bulle *Etsi ex commisso* Innozenz' VIII. Es war nicht das Mutterhaus, sondern der Prior der Heilig-Geist-Filiale Stephansfeld im Elsass – damals Bruder Rolin Kiesel (im Amt 1483–1508)¹⁴⁷ –, der diese neue Bulle am 29. November 1486 in gedruckter Form publizierte.¹⁴⁸ Ein offener Transkriptionsfehler bezüglich der Ordnungszahl eines

145 Zur Person: ASR, SSS, 102, fol. 12r, verweist auf ASR, SSS, 215, fol. 23r–v (1474 Juni 12).

146 ASV, Arm. XXXIX, 18, fol. 168r–v (1485 Mai 7). Vgl. ASV, Arm. XXXIX, 19, fol. 114r–v (1486 Jan. 2). Anfang 1486 erging an den *magister* Günther von Bünau (*de Bunohe*) der Auftrag, gegen falsche Ablassprediger vorzugehen, die vorgaben, für die Camera Apostolica und das Hospital S. Spirito in Sassia zu wirken, sowie nicht autorisierte Beichtbriefe und Ablässe verbreiteten. ASV, Arm. XXXIX, 19, fol. 129v–130r (1486 Jan. 9), vgl. ebd., fol. 130r (1486 Jan. 9).

147 Zur Person Rolin Kiesels Zwickler, Stephansfeld (wie Anm. 96), S. 251f. Vgl. zu seiner Rolle in der Quest im Reich schon ASR, SSS, 218, fol. 234r (1483 Juni 25).

148 Strasbourg, Bibliothèque nationale et universitaire, Signatur K 2152. Aufgrund des Abgleichs mit dem Foto im Archiv des Gesamtkatalogs der Wiegendrucke der Staatsbibliothek Berlin ist die Zuschreibung des Drucks an den Bischof von Straßburg Albrecht von Bayern in GW (wie Anm. 42), Nr. 833, VE 15 (wie Anm. 73), Nr. A-105, sowie Borsa, Bruderschaftsbrief (wie Anm. 138), S. 142, zu revidieren. Der Name des Ausstellers taucht in dem am oberen Rand beschädigten Druck nicht auf. Das Wappen ist nicht das des Bischofs, sondern das des Heilig-Geist-Ordens. Die Formulierung im Schlusssatz „nostris vicariatus sub sigillo“ passt zum Wappen und der Vikariatsfunktion des Priors von Stephansfeld. Die Angabe „Datum Argentine in domo nostre solite residentie“ bezieht sich auf den Straßburger Stadthof des Hospitals Stephansfeld (Luzian Pflieger, Kirchengeschichte der Stadt Straßburg im Mittelal-

vermeintlichen Papstes Cölestins VI. (!) in diesem Druck wird uns wiederbegegnen und einen interessanten Einblick in die Zirkulation dieses Schriftguts erlauben.¹⁴⁹

Die römischen Quellen geben leider keinen Aufschluss über die Hintergründe der Mission des Ablasskommissars Aegidius de Bona Fide de Escola, der im Jahre 1488 in Löwen Bruderschaftsbriefe mit Absolutionsformeln drucken ließ.¹⁵⁰ Wurde ein *vicariatus* auf Ordensebene vergeben, so erfolgte die Übertragung stets mit der Befugnis, „contra falsos questores“ vorzugehen. Diese Bestimmung fehlt denn auch nicht im Berufungsschreiben des Bruders Petrus Knip zum Prior des Heilig-Geist-Hospitals in Wien im Herbst 1488.¹⁵¹

Unter dem Regiment des Generalpräzeptors Costanzo (*Guillermi*) aus Rom (im Amt 1489–1495)¹⁵² begegnet 1491/92 zum ersten Mal ein Name, der besonders im Vorfeld der Reformation den Ablass für den Heilig-Geist-Orden in Verruf bringen sollte. Es handelt sich um den *utriusque iuris doctor* Francesco Tripontino (*Tripontinus*), der damals in Ungarn wirkte. Der geschäftstüchtige Mann hatte Bruderschaftsbriefe bei sich, die in Venedig gedruckt worden waren.¹⁵³ Das konsultierte Exemplar referiert im Wesentlichen die Hauptpunkte der Bestätigungsbulle Innozenz' VIII. *Etsi ex commisso* (1486).¹⁵⁴ Die eklatante Verlesung des Papstnamens Cölestin VI., der nie existiert hat, geht wohl auf den Straßburger Druck dieser Bulle zurück.¹⁵⁵ Der Fehler erlaubt es, in Tripontinos Druck von 1491 die Vorlage für den Text eines Beichtbriefes des Heilig-Geist-Ordens von 1520 zu erschließen.¹⁵⁶ Die Formel „a pena et culpa“ findet sich allerdings schon in der Bulle *Etsi ex commisso*.

Der im August 1492 gewählte Alexander VI. Borgia bestätigte schon im folgenden November kursorisch die Privilegien des Ordens nach dem gängigen Formular *Cum a nobis*.¹⁵⁷ Erfolgreich jenseits der Alpen war im selben Jahr Domenico de Runcho, ein Ablasskommissar von S. Spirito in Sassia, der sowohl handschriftliche wie gedruckte Beichtbriefe ausgegeben hat.¹⁵⁸ Im Juni 1492 nahm er die Augustiner-Chorherren des

ter, Straßburg 1945, S. 92), während die Bischöfe von Straßburg seit 1444 meist in Zabern residierten (vgl. GW [wie Anm. 42], Nr. 832 u. 834).

149 Siehe unten bei den Anm. 155 u. 208. 1501 findet sich derselbe Fehler in einem feierlichen Transsumpt der Bulle: ASR, Perg. 67/431. Dort liest man: „Celestinus papa .vi. concessit hospitali predicto et eius membris a festo nativitatis virginis Marie et per octavas singulis diebus triginta millia annorum de indulgentiis.“ Noch 1520 war der Fehler nicht ausgemerzt. Siehe unten bei Anm. 273.

150 GW (wie Anm. 42), Nr. 267; VE 15 (wie Anm. 73), Nr. A-98; Borsa, Bruderschaftsbrief (wie Anm. 138), S. 142.

151 ASR, SSS, 216, fol. 50r (1488 Okt. 25).

152 Zur Person: De Angelis, L'ospedale (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 532f.

153 Borsa, Bruderschaftsbrief (wie Anm. 138), S. 143f.

154 Esztergom [Gran], Erzbischöfliches Archiv, Ipolyi-Gyűjtemény [Sammlung Ipolyi], Nr. 104 (1492).

155 Siehe oben Anm. 148.

156 Siehe unten Anm. 273.

157 Vgl. die Notiz in ASR, SSS, 1434, fol. 9r (1492 Nov. 10).

158 Zu den 1492 in den Offizinen von Konrad Stahel und Matthias Preinlein in Brünn sowie bei Gre-

Aegidius-Stifts im südböhmischen Třeboň (Wittingau) mit einem handgeschriebenen Bruderschaftsbrief in die römische *fraternitas* auf.¹⁵⁹ Zwei ungenutzt gebliebene Blankoformulare (eines davon wohl ein Probedruck) konnten eingesehen werden.¹⁶⁰ Inhaltlich auffällig ist die Zurückhaltung in der Aufzählung der geistlichen Gnaden seiner Ordensgemeinschaft, obwohl die Texte Bezug auf die von Innozenz VIII. gewährten Vergünstigungen nehmen. Offenbar auch als Handreichung für die Beichtväter werden die allein dem Papst vorbehaltenen und auch nicht von den seriösen Ablasskommissaren des Heilig-Geist-Ordens angetasteten Reservatfälle der jährlich neu publizierten Bulle *In coena Domini* kurz zusammengefasst.¹⁶¹ Für den Verlauf der Mission gibt es wichtige Hinweise aus Mähren, wohin Domenico im besagten Jahr von Niederösterreich kommend eingetroffen war und wo er einige neue Mitglieder für die Bruderschaft gewinnen konnte. In Brünn (Brno) stieß er allerdings auf den Widerstand des Stadtrats, der noch 1494 einen Teil der Sammlung unter Verschluss hielt.¹⁶²

Die nächsten Hinweise auf Ablasskampagnen des Heilig-Geist-Ordens fallen in die Zeit des Präzeptors Graziano de Villanova aus Calatayud (im Amt 1495–1497). Der Aragonese war unter den Päpsten Sixtus IV., Innozenz VIII. und Alexander VI. päpstlicher Legat gewesen. Als vormaliger Karmelit und theologisch versierter Minderpönitentiar an der Peterskirche war er gewiss mit der Problematik der Quest vertraut.¹⁶³ Im Korrespondenzregister des Generalpräzeptors in Rom haben sich für die Zeit ab August 1495 die notariellen Kopien vieler Questverträge Grazianos erhalten, aus denen sein distanziertes Verhältnis zu den Leuten aus Cerreto di Spoleto und Umgebung hervorgeht, die durchweg Laien waren, auf die er aber offenbar trotz aller Vorbehalte nicht verzichten wollte oder konnte.¹⁶⁴ Diese Verträge verpflichteten die Almosensammler zum korrekten Vorgehen „more bonorum questorum et secundum antiquam consuetudinem“.¹⁶⁵ Ihnen wurde ausdrücklich untersagt, Beichtbriefe auszugeben

gor Boettiger in Leipzig gedruckten Formularen: VE 15 (wie Anm. 73), Nr. D-25–D-27; vgl. Paulus, Geschichte des Ablasses (wie Anm. 7), Bd. 3, S. 202f., B o r s a, Bruderschaftsbrief (wie Anm. 138), S. 142f.

159 Národní archiv Archivy českých klášterů zrušených za Josefa II. (1115–1760) // ŘA Třeboň 173, in: monasterium.net, URL: <http://monasterium.net/mom/CZ-NA/AZK\%7CTrebon/173/charter> (26. 1. 2017), vgl. Anton Schubert, Urkunden-Regesten aus den ehemaligen Archiven der von Kaiser Joseph II. aufgehobenen Klöster Böhmens, Innsbruck 1901, S. 13 Nr. 127 (1492 Juni 25).

160 Es handelt sich um die Einblattdrucke in Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Ink 1 B 40 verso 1 und 2: VE 15 (wie Anm. 73), Nr. D-25–D-26.

161 Zu diesen besonderen Reservatfällen vgl. J a s e r, Ecclesia maledicens (wie Anm. 29), S. 381–404.

162 Kamil B o l d a n, Brněňští prototypografové Konrád Stahel a Matyáš Preinlein a jejich úřední jednolistové tisky [Die Brüunner Erstdrucker Konrad Stahel und Matthias Preinlein und ihre Einblattdrucke], in: Brno v minulosti a dnes 28 (2015), S. 61–83 (dt. Zusammenfassung: S. 431f.), hier S. 76–80.

163 Zur Person: De A n g e l i s, L'ospedale (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 534f.

164 Die Serie setzt mit einem Questvertrag (1495 Aug. 14) für Severo di Marino *Natii* aus Cerreto für die Bistümer Sora, Aquino und die Abtei Montecassino ein: ASR, SSS, 193, fol. 46r–v (1495 Aug. 14).

165 So heißt es formelhaft ebd., fol. 48r.

(„quod in dictis questis non dabent aliqua confexionalia“), Reliquien mitzuführen („non facere aliquam sanctuariam“) und sich durch Dritte vertreten zu lassen.¹⁶⁶ Auch die Anlage von Büchern für die Namen der neuen Bruderschaftsmitglieder und die Abrechnung der Einnahmen wurden genau geregelt.¹⁶⁷

Aus den umfangreichen Angaben zur Quest in einzelnen Teilen Deutschlands sei hervorgehoben, dass am 3. September 1495 die süddeutschen Diözesen (das Erzbistum Salzburg und die Diözesen Augsburg, Freising, Regensburg, Passau sowie Würzburg) auf ein Jahr dem mutmaßlichen Aragonesen Gabriele (*de Finogliosa/Fenolgiosa*) *de Valentia* sowie den Italienern Andrea *de Aniano* und Francesco Zuccari aus Cerreto zur Quest übertragen wurden. In ihrem Fall wurde die Abrechnung so geregelt, dass ein Drittel der Einnahmen an den Sitz in Rom und zwei Drittel davon an die Kommissare gingen, die von ihrem Teil auch die Kosten für die Prediger und die Lizenzen seitens von Bischöfen und Landesherren sowie die Kopien ihrer Bestattungsurkunden zu übernehmen hatten.¹⁶⁸ Unter diesen drei für den bayerisch-österreichischen Raum bestimmten Herren wird man die zu suchen haben, die drei Jahre später Unmut im tirolischen Hall hervorrufen sollten, auf den noch zurückzukommen sein wird. Der Familiar Alexanders VI. Gabriele aus Valencia war jedenfalls im Rahmen seiner Vollmachten geblieben, da der von ihm 1496 in Druck gegebene Bruderschaftsbrief keine Absolutionsformel enthält und deshalb nicht als Beichtbrief zu werten ist.¹⁶⁹

Am 6. September 1495 begegnet uns Francesco *Tripuntinus* wieder als Ablasskommissar, als er zusammen mit seinen Brüdern Jacopo und Pasquale sowie weiteren „Ceretani“ für die Quest „in regno Sicilie ultra Farum“ vorgesehen wurde.¹⁷⁰ Der Generalpräzeptor änderte aber schon 17 Tage später die Richtung des Einsatzes Francescos und schickte ihn mit Gabriele aus Valencia und den anderen Kommissaren ebenfalls in das Erzbistum Salzburg und das Bistum Passau.¹⁷¹ Wir werden diese „Ceretani“ erneut im Jahr 1503 treffen, als sie wegen unlauterer Praktiken bei der Ablassverkündung und den Abrechnungen mit einem Prozess vor der Camera Apostolica überzogen wurden.

Im Jahr 1497 ist wieder ein Wechsel an der Spitze des Ordens zu verzeichnen. Benedetto Tuti da Siena blieb bis 1504 Ordenspräzeptor.¹⁷² Er bestätigte am 2. Januar 1498 Wenzeslaus Snorbach als Prior des frisch etablierten Heilig-Geist-Hospi-

¹⁶⁶ Vgl. zu den Zitaten ebd., fol. 48r u. 52r.

¹⁶⁷ Ebd., fol. 51r–v.

¹⁶⁸ Ebd., fol. 51v–52r (1495 Sept. 3). Ein Tag später erfolgte die Ratifikation und Beedigung seitens der drei Kommissare, ebd., fol. 53r–54v (1495 Sept. 4).

¹⁶⁹ GW (wie Anm. 42), Nr. 9736 (mit Textauszügen); VE 15 (wie Anm. 73), Nr. F-36; Borsa, Bruderschaftsbrief (wie Anm. 138), S. 143.

¹⁷⁰ ASR, SSS, 193, fol. 54v–55r (1495 Sept. 6).

¹⁷¹ Ebd., fol. 55v (1495 Sept. 23).

¹⁷² Vgl. De Angelis, L'ospedale (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 535f.

tals in Kuddewörde (Herzogtum Sachsen-Lauenburg, heute Schleswig-Holstein) und Almosensammler des Ordens in den norddeutschen Diözesen Ratzeburg, Lübeck, Schleswig, Schwerin, Havelberg, Verden sowie in der *prepositura* Hamburg.¹⁷³ Der umtriebige deutsche Ordensmann hatte schon 1497 einen in Lübeck gedruckten Bruderschaftsbrief ausgegeben.¹⁷⁴ Wenn Snorbach damals Kunde bei dem unbekanntem Werkstattnachfolger von Ghotan in Lübeck war, dann wird der Prior – dessen Sitz, Kuddewörde, 50 km von Lübeck entfernt lag – auch einen Beichtbrief von 1498 „mit Typen des Bartholomäus Ghotan“, der unter dem Namen seines Ordensleiters Benedetto lief,¹⁷⁵ in derselben Offizin geordert haben können. Jedenfalls wurde dieses Blatt in der Region ausgegeben, wie ein am 6. Juni 1498 ausgestelltes Exemplar für Ölgard Rantzau aus holsteinischem Adel und ihre acht Kinder belegt.¹⁷⁶ In Rom hatte man also die Bedenken gegen die Ausgabe von Beichtbriefen aufgegeben und tolerierte sogar, dass das Formular auf den Namen des Großpräzeptors lief, so als ob dieser höchstpersönlich in Beziehung zum neuen Bruderschaftsmitglied treten würde (auch diese Neuerung machte Schule!). Bemerkenswert ist außerdem, dass im Text auch schon von einem Ablass für die Verstorbenen die Rede ist, den Paulus erst dem Präzeptor Neroni zuschreibt.¹⁷⁷ Außerdem hielt man in Rom Anfang 1498 fest, dass die Quest in Norddeutschland mit deutschen *predicadores* organisiert werden sollte.¹⁷⁸ Und pünktlich im Januar 1499 wurde Wenzel wieder im Amt bestätigt.¹⁷⁹ Es verdient auch eine Erwähnung, dass Snorbachs Nachfolger Dietrich Bodeker 1515 ähnlich gehandelt hat und unter dem Namen des Generalpräzeptors „Obertinus de Riuere“ (richtig: Albertinus de Ruvere) einen diesmal auf Pergament gedruckten Beichtbrief für dieselbe Rantzau-Witwe erlassen hat.¹⁸⁰

173 ASR, SSS, 1444, fol. 124r–125r (1498 Jan. 2).

174 Die Blätter sind in vier Versionen überliefert: VE 15 (wie Anm. 73), Nr. S-168–S-171; Borsa, Bruderschaftsbrief (wie Anm. 138), S. 143; Inkunabeln in Greifswalder Bibliotheken: Verzeichnis der Bestände der Universitätsbibliothek Greifswald, der Bibliothek des Geistlichen Ministeriums und des Landesarchivs Greifswald, bearb. von Thomas Wilhelmi/Konrad von Rabenau/Ewa Dubowik-Belka, Wiesbaden 1997, S. 298f. Nr. 563–566 sowie Abb. 11.

175 Zu den Drucken vgl. GW online (wie Anm. 42) und VE 15 (wie Anm. 73), Nr. B-37 u. B-38.

176 Schleswig, Landesarchiv, Abt. 127.21 (Herrschaft Breitenburg, Familienarchiv, B 3,2 (konsultiert gemäß Foto im Archiv des Gesamtkatalogs der Wiegendrucke an der Staatsbibliothek Berlin); vgl. VE 15 (wie Anm. 73), Nr. B-38; Herrschaft Breitenburg 1256–1598, bearb. von Kurt Hector/Wolfgang Prange, Neumünster 1988 (Schleswig-Holsteinische Regesten und Urkunden 9), S. 47 Nr. 95 (1498 Juni 6), erwähnt auch in Falk Eisermann, „Hinter Decken versteckt“. Ein weiteres Exemplar des 31-zeiligen Ablassbriefs (GW 6556) und andere Neufunde von Einblattdrucken des 15. Jahrhunderts, in: Gutenberg-Jahrbuch 74 (1999), S. 58–74, hier S. 68.

177 Siehe unten Anm. 247.

178 ASR, SSS, 1444, fol. 126r–127v (1498 Jan. 15).

179 Ebd., fol. 190r–191r (1499 Jan. 5).

180 Siehe unten Anm. 221.

Kehren wir in das Jahr 1498 zurück. Damals entschied der Großmeister in Rom einen schon länger schwelenden Streit um die Questbezirke in den französischen und deutschen Territorien: Das Ordenshaus in Toul wird „aux pays romans“ und Stephansfeld „aux pays germaniques“ verwiesen. Als dritter Protagonist des Streites wurde das Ordenshaus in Besançon mit jährlich 25 Dukaten abgefunden.¹⁸¹ Das Vikariat „de Steffelt in Alamania“ wurde im Übrigen Anfang 1499 erneut dem Prior von Stephansfeld, Rolin Kiesel, übertragen.¹⁸²

Im Jahr 1498 bekam S. Spirito in Sassia aber auch von unerwarteter Seite Gegenwind. Ausgerechnet der gerade in deutschen Landen weilende päpstliche Legat Leonello Chierigati, Bischof von Concordia, berichtete am 12. Januar 1498 dem Papst über die Umtriebe von „Italienern“, die wir wohl dem eben vorgestellten Kreis von „Cerretani“ zuordnen können. Diese Emissäre seien kürzlich nach Hall gekommen, wo damals auch Maximilian weilte. In öffentlichen Predigten hätten sie verkündet, dass „hier bei ihnen Rom, der Papst und alle päpstliche Autorität sei; man brauche nicht nach Rom zu pilgern“. Sie hätten in den Kirchen Stände errichtet und Ablassbriefe verkauft, „welche vollkommenen Ablass, Umwandlung von Gelübden und Nachlass aller dem Papst vorbehaltenen Fälle enthielten“. Der Zulauf war groß, und die Ablasskommissare hätten auch von den Armen alles, was sie bekommen konnten – Ringe, Kleider usw. – akzeptiert. Sie schrieben die Namen aller neuen Mitglieder ihrer Bruderschaft in ein Buch, womit diese aller geistlichen Gnaden von S. Spirito teilhaftig würden. Ihre Beichtväter absolvierten sogar „von allen dem Papst vorbehaltenen Fällen“ und auch von Gelübden einer Pilgerschaft nach Rom, wenn man die entsprechenden Reisekosten dem römischen Hospital stiften würde. Der Erfolg sei enorm, und es käme so viel Geld herein, als ob diese Emissäre wie Kardinal Raimund Peraudi vom Papst als Kreuzzugsprediger eingesetzt worden wären. Als Leonello Chierigati vom Tod des Generalpräzeptors erfahren hatte, verbot er umgehend die Aktivitäten der Ablassprediger, die sich allerdings von ihrem neuen Ordensoberhaupt – es handelt sich um Benedetto da Siena – sofort ihre Vollmachten bestätigen ließen. Der Legat bat den Papst um eine Entscheidung in der Frage, ob es mit Blick auf das Jubiläumsjahr 1500 opportun sei, dass diese Questoren die Gläubigen von der Rompilgerschaft abhielten. Sollte ein neuer Kreuzzugsablass gegen die Türken angeordnet werden, wären alle Mittel bereits ausgeschöpft. Er, Chierigati, habe während seiner Legation in Frankreich¹⁸³ dieselben Praktiken des Heilig-Geist-Ordens beob-

181 Himly, La commanderie (wie Anm. 76), S. 217. Zu den Rivalitäten zwischen einigen Ordenshäusern in Frankreich vgl. auch Françoise Durand, L'hôpital du Sainte Marie in Saxia et ses filiales de Besançon et Dijon (XIII^e–XV^e siècles), in: Esposito/Rehberg, Gli ordini ospedalieri (wie Anm. 7), S. 273–288.

182 ASR, SSS, 1444, fol. 191r–193r (1499 Jan. 5).

183 Vgl. zu den Stationen seiner diplomatischen Laufbahn Anna Foà, Chiericati, Leonello, in: Dizionario Biografico degli Italiani 24 (1980), S. 682–689.

achtet und sei gegen sie eingeschritten, „wo immer er konnte“. Er inkriminierte die Ablassbriefe dieser Questoren als falsch und voll von Absurditäten.¹⁸⁴

Solche kritischen Stimmen wurden an der Kurie durchaus registriert, wie die bereits in Teil 1 zitierte Klage aus einer Reformkommission just aus dem Jahr 1498 belegt, die den Titel unseres Beitrags einleitet. Möglicherweise gab Chieregatis Warnung den Anstoß für die Bulle *Consueverunt*, mit der Alexander VI. schon am 12. April 1498 für die Dauer des Heiligen Jahres 1500 alle anderen vollkommenen Ablässe aufhob.¹⁸⁵ Und tatsächlich gehen um die Jahrhundertwende die Nachrichten zur Quest nördlich der Alpen zurück, wogegen die Eintragungen in den „Liber fraternitatis“ in Rom gerade im Heiligen Jahr einen absoluten Höhepunkt erreichten, der wohl auf den Pilgerzustrom selbst zurückzuführen ist.¹⁸⁶ Das neue Jahrhundert sollte zeigen, ob die Paukenschläge von 1498 im Heilig-Geist-Orden längerfristig nachwirken würden.

2.3 Die Quest im Heilig-Geist-Orden von 1500 bis zur Reformation

Die Wirkung der massiven Kritik um die Jahrhundertwende ließ aber schon nach einigen Jahren nach. Immerhin, erst in einem gehörigen Abstand zum Jubiläum, ab 1502, sind wieder etliche Pachtverträge zur Quest in diversen Gegenden der Christenheit überliefert. So genehmigte der Ordensgeneral Benedetto aus Siena im Juli 1502 die Ablassverkündung sogar im Erzbistum Ragusa, in Bosnien, Serbien, Bulgarien, Albanien, „Natholia ac Romania ac aliis locis ... vicinis in terris infidelium“.¹⁸⁷

Im Oktober 1502 besiegelte der *generalis magister* in Rom eine Übereinkunft, die gewiss im fernen Cottbus selbst vorbereitet worden war. Dem Bruder Jakob *de Prussia*¹⁸⁸ wurde nämlich nach dem Rücktritt des Vorgängers aus Altersgründen die Leitung des örtlichen Heilig-Geist-Hospitals übertragen, womit die Quest in den Diözesen Lübeck, Brandenburg, Havelberg und Meißen verbunden war.¹⁸⁹ Aber das Vertrauen wurde schnell enttäuscht. Schon nach einem Jahr trafen Beschwerden der

¹⁸⁴ Soweit das auf eine Quelle in Venedig fußende Regest in Johann Friedrich Böhmer, *Regesta Imperii. XIV. Ausgewählte Regesten des Kaiserreiches unter Maximilian I. 1493–1519*, Bd. 2,1: Maximilian I. 1496–1498, bearb. von Hermann Wiesflecker/Manfred Holleger/Kurt Riedl/Ingeborg Wiesflecker-Friedhuber, Wien-Köln-Weimar 1993 (= RI XIV,2,1), S. 265 Nr. 5724 (1498 Jan. 12).

¹⁸⁵ Paulus, *Geschichte des Ablasses* (wie Anm. 7), Bd. 3, S. 163. Zum Jubeljahr 1500 vgl. zuletzt Nine Miedema, *Von römischen Ablässen, Einblattdrucken und Holzschnitten. Die Bulle *Inter curas multiplices* zum Jubeljahr 1500 (GW 906)*, in: Volker Honemann/Nine Miedema (Hg.), *Geistliche Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Festgabe für Rudolf Suntrup*, Frankfurt a. M. u. a. 2013, S. 169–186.

¹⁸⁶ Egidii, *Necrologi* (wie Anm. 41), Bd. 2, passim.

¹⁸⁷ ASR, SSS, 109, fol. 4r–5r (1502 Juli 6).

¹⁸⁸ Zur Person: Paulus, *Geschichte des Ablasses* (wie Anm. 7), Bd. 3, S. 203.

¹⁸⁹ ASR, SSS, 109, fol. 42r–43r (1502 Okt. 10).

Häupter der schlesischen Ordensniederlassungen Steinau und Groß-Glogau beim Ordenspräzeptor in Rom ein, die vom bedenklichen Lebensstil Jakobs berichteten, dem man auch Missbrauch bei den Almosen – also auch den Ablassgeldern – vorwarf. Auf diesen Skandal reagierte man in Rom mit der Suspendierung des Unwürdigen von seinen Ämtern.¹⁹⁰

Ein Set von Urkunden in der Registratur des Mutterhauses belegt, wie man in Rom einem neuen Vorsteher eines Ordenshospitals den Weg bereitete. Dem für den Ordenssitz in Wien bestimmten Italiener Filippo Turriano (*Turrianus*), päpstlichen Minderpönitentiar und Kaplan, wurde 1503 eine Reihe von Vollmachten und Privilegien mit auf dem Weg gegeben.¹⁹¹ Turriano ließ sich später ein umfangreiches Transsumpt über zahlreiche päpstliche Bullen zugunsten seines Ordens ausstellen.¹⁹² Der Italiener gewann auch das Wohlwollen König Maximilians. Am 22. Juli 1503 wurde in Rom der Eintritt des Königs und seiner Gemahlin Bianca Maria Sforza in die Bruderschaft im „Liber fraternitatis“ protokolliert.¹⁹³ Am 2. August bestätigte der Ordenspräzeptor Benedetto dem Monarchen den Eintritt in die Bruderschaft mit der Ausstellung eines feierlichen, prächtig illuminierten Bruderschaftsbriefes (Abb. 2).¹⁹⁴ Eigentlich war Maximilian schon 1483 über seinen damaligen Generalprokurator in Rom als Herzog von Burgund im „Liber fraternitatis“ verzeichnet worden,¹⁹⁵ jetzt aber heißt er dort stolz „Dei gratia rex Romanorum semper augustus“. Es besteht kein Zweifel, dass sich die äußerliche Gestalt der Urkunde dem Aussehen der Prunkbeichtbriefe anlehnt, die gelegentlich von der Apostolischen Kammer für zahlungskräftige Petenten ausgestellt wurden.¹⁹⁶ Eine solche Aufmachung stellte natürlich einen für die einfachen Abnehmer bestimmten gedruckten Beichtbrief in den Schatten; inhaltlich glichen sich die beiden Urkundentypen aber erstaunlich; dem Kaiser in spe steht dabei nicht mehr zu als den anderen Bruderschaftsmitgliedern. Das Wohlwollen des Monarchen zeigte sich außerdem darin, dass er um dieselbe Zeit von Füßen aus

190 Ebd., fol. 114r–v (1503 Okt. 12).

191 Diese reichten von der Lizenz, sich – des höheren Ansehens wegen – zum Doktor der Theologie und zum Hofpfalzgrafen befördern zu lassen, bis hin zu einer Liste der Wien unterstehenden Ordenshäuser samt Regelung der Abgaben: ASR, SSS, 109, fol. 96r (1503 Juli 21), 111v (1503 Aug. 6), 101r–102r (1503 Juli 21), 104r–105v (1503 Juli 21).

192 Siehe oben Anm. 70.

193 Beda Dudík, *Iter Romanum*, Wien 1855, S. 86, 88. Nur den König vermerkt Schäfer, *Die deutschen Mitglieder* (wie Anm. 43), Nr. 1445 (1503 Juli 22).

194 Wien, Österreichisches Staatsarchiv, Haus-, Hof- und Staatsarchiv, FUK 890, vgl. Johann Friedrich Böhmer, *Regesta Imperii*. XIV. Ausgewählte Regesten des Kaiserreiches unter Maximilian I. 1493–1519, Bd. 4: Österreich, Reich und Europa, 1502–1504, bearb. von Hermann Wiesflecker/Ingeborg Wiesflecker-Friedhuber/Manfred Hollegger, Wien-Köln-Weimar 2004 (= RI XIV,4,2), Nr. 20597 (1503 Aug. 2).

195 Dudík, *Iter* (wie Anm. 193), S. 86; Schäfer, *Die deutschen Mitglieder* (wie Anm. 43), Nr. 1048 (1483 Juni 6).

196 Zu diesen Prunksuppliken äußert sich Andreas Meyer in seinem Beitrag im vorliegenden Band.

die Salzlieferung an das Hospital vor dem Kärntnerort in Wien „zur Mehrung der Gottesdienste“ für sich selbst und seine Vorfahren und Nachkommen aufstockte.¹⁹⁷

Im selben Jahr 1503 zeigte sich wieder der Schatten der „Cerretani“. Im März belangte der Generalpräzeptor Benedetto 13 von ihnen namentlich. Das entsprechende Mandat war von Enrico Bruni (*Brunus*), dem Erzbischof von Tarent,¹⁹⁸ auf der Grundlage eines an ihn gerichteten Breves Alexanders VI. vom 1. Februar 1503 ausgegeben worden. Der Borgia reagierte darin auf eine Anzeige des Generalpräzeptors gegen die Umtriebe einiger Bewohner vor allem aus dem Ort Triponzo, die sich über einige Jahre „wie reißende Wölfe im Schafspelz“ bei der Quest in Italien und sonstwo vergangen hätten.¹⁹⁹ Der Erzbischof zitierte am 6. März die 13 *questores* vor sein Gericht. An erster Stelle stehen der uns bekannte Francesco *Juliani* und sein Bruder Pasquale, beide aus Triponzo, die acht Jahre vorher nach Deutschland geschickt worden waren. Wenn die Liste auch Pasquales Söhne („Jacobum Pasqualis et eius fratrem etiam de Tripontio“) nennt, haben wir ein wahres Familienunternehmen vor Augen! Über den Ausgang des Verfahrens weiß man bislang nichts. Dass zumindest Francesco Triponzo glimpflich davon gekommen sein muss, belegt der Umstand, dass – wie wir sehen werden – seine Karriere als Ablasskommissar noch nicht zu Ende war.²⁰⁰

Mit dem zweiten Della Rovere auf dem Thron Petri, Julius II. (1503–1513), wurde wieder ein Angehöriger des Papstes, Albertino *de Ruvere*, Generalpräzeptor von S. Spirito in Sassia. Der Ordensleiter flankierte 1505 den bereits vorgestellten Filippo Turriano in den österreichischen und bayerischen Landen gegen Widerstände vor allem bei der Quest.²⁰¹

Trotz aller Widrigkeiten wird man jedoch das Interesse, das dem Heilig-Geist-Orden und seiner Bruderschaft entgegengebracht wurde, nicht unterschätzen dürfen. Gebetsbruderschaften waren vielerorts hochangesehen und wurden über die einzelnen Orden hinaus gepflegt.²⁰² In die hier behandelten Jahre fällt das Beispiel des Tes-

197 RI XIV,4,2 (wie Anm. 194), S. 850 Nr. 20574 (1503 Juli 20).

198 Zu den zahlreichen Ämtern Enricos siehe Walther von Hofmann, *Forschungen zur Geschichte der kurialen Behörden vom Schisma bis zur Reformation*, 2 Bde., Roma 1914 (Bibliothek des Kgl. Preuss. Historischen Instituts in Rom 12–13), ad indicem.

199 ASR, Perg. 67/441 (1503 März 6).

200 Es war dabei nicht das erste Mal, dass Francesco im Verein mit weiteren „Cerretani“ in Ablassdingen auffiel. Schon 1482 versuchte Sixtus IV., ihn und andere im Rahmen der Ablasskampagne des Bartolomeo von Camerino für den Kreuzzug Wirkende zur Offenlegung der Einnahmen zu zwingen: *Brevia Romanorum pontificum ad Poloniam spectantia*, Bd. 1: *Brevia saeculi XV*, hg. von Henricus Damianus Wojtyska, Romae 1986 (*Elementa ad fontium editiones* 64), S. 54 Nr. 100 (1482 Dez. 6). Zur Mission des Bartolomeo von Camerino vgl. Josef Schlecht, *Andrea Zamometic und der Basler Konzilsversuch vom Jahre 1482*, Paderborn 1903 (*Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte* 8), ad indicem.

201 ASV, Arm. XXXIX, 23, fol. 384v–385v, 389r–v, 388v–389r (bis hierher 1505 Juni 28), 645r–v, 645v–646r (zweimal 1505 Sept. 23).

202 Dieser Usus wird eindrücklich am Beispiel der Frau des Erzherzogs Siegmunds von Österreich,

taments, das der Münsteraner Dompropst Philipp von Hörde am 20. Juli 1505 verfasst hat. In ihm sah der Kirchenmann Legate u. a. für die Bruderschaften von S. Spiritus in Rom und anderer Mönchsorden (z. B. der Franziskaner, Zisterzienser, Antoniter) vor.²⁰³

Das verhaltenere Agieren der Ordenszentrale auf dem Gebiet des Reiches im späteren Pontifikat Julius' II. war gewiss auch eine Folge der gezielten päpstlichen Unterstützung des Neubaus der Peterskirche und des damit verbundenen Ablasses.²⁰⁴ Auf lokaler Ebene wurden aber die Indulgenzen und Privilegien des Ordens durchaus noch hochgehalten. Ein besonders eindringliches Beispiel der Ablassfrömmigkeit stellt ein 13 Blatt starkes Heft dar, das der Präzeptor des Heilig-Geist-Spitals in Memmingen, Ludwig Han, im Jahre 1512 mit dem Titel „Margaritha anime“ veröffentlichte. Nahezu Tag für Tag waren in seiner Hospitalskirche (Stations-)Ablass zu gewinnen.²⁰⁵ Neben der pastoralen Unterweisung wollte das Opus natürlich auch die Spendenfreudigkeit fördern.

Im Jahr des Pontifikatswechsels von Julius II. zu Leo X. 1513 kann man beobachten, dass ältere, eigentlich überholte Beichtbriefdrucke noch länger zirkulieren konnten. Das erste vorzustellende Exemplar wurde im November vom Spitalmeister von Pforzheim Matthias Hütlin (*Heuthlin*) für die Nonnen in Nimbschen ausgefertigt. Einleitend wird bemerkt, dass Julius II. die Privilegien bestätigt habe, dann folgen die Versicherung der Teilhabe an den guten Werken und das übliche Beichtbriefformular.²⁰⁶ Interessant sind die Hinweise auf die zyklisch wiederholte Bestätigung, die in den Jahren 1516, 1519 und 1520 mit je einem kurzen Eintrag belegt ist („Confirmatum est anno 1516“, „Roboratum est anno 19“, „Ostenderunt se humiliter anno salutis 1520“).²⁰⁷ In jenen Jahren muss also ein Vertreter des Heilig-Geist-Ordens die fälligen Jahresbeiträge eingesammelt haben.

Eleonore von Schottland († 1480), die im Juni 1478 der Bruderschaft des Heilig-Geist-Ordens beitrug, geschildert in Alfred A. Strnad, Herzog Sigmund von Österreich, Alienor (Elionor) von Schottland und der Antoniterorden. Mit einer Edition ihres Konfraternitätsbriefes von 1480 in: Peer Frieß (Hg.), Auf den Spuren des heiligen Antonius. Festschrift für Adalbert Mischlewski zum 75. Geburtstag, Memmingen 1994, S. 37–48, hier S. 42 mit Anm. 34.

203 Wilhelm Kohl, Das Bistum Münster, Bd. 4,2: Das Domstift St. Paulus zu Münster, Berlin-New York 1982 (*Germania Sacra* N. F. 17,2), S. 46.

204 Paulus, Geschichte des Ablasses (wie Anm. 7), Bd. 3, S. 147f.

205 Margaritha anime, [Memmingen]: [Kunne], 1512; vgl. Paulus, Geschichte des Ablasses (wie Anm. 7), Bd. 3, S. 202.

206 Ludwig Schmidt, Urkundenbuch der Stadt Grimma und des Klosters Nimbschen. Leipzig 1895 (*Codex diplomaticus Saxoniae regiae. Haupttheil 2* 15), S. 328f. (1513 Nov. 10), vgl. Paulus, Geschichte des Ablasses (wie Anm. 7), Bd. 3, S. 203. Der genannte Spitalmeister Hütlin gilt auch als Verfasser der satirischen Schrift gegen das Bettlerunwesen und Betrügereien mit dem Titel „Liber vagatorum. Der Bettler Orden“, die nicht nach 1510 in Pforzheim im Druck erschienen ist: Frieder Schanze, Die älteren Drucke des Liber vagatorum, in: Gutenberg-Jahrbuch 70 (1995), S. 143–150.

207 Schmidt, Urkundenbuch (wie Anm. 206), S. 329.

Der zweite vorzustellende Bruderschaftsbrief wurde vom Präzeptor der Ordenshäuser in Groß-Glogau und Cottbus Andreas Schoer (*Schkor*) am 28. November 1513 als Kommissar des (damals schon verstorbenen) Generalpräzeptors Albertino *de Rovere* einem Ehepaar in Jüterbog ausgestellt. Dieser in einer Quellensammlung von 1710 edierte umfangreiche Text enthält die Formulierung „a pena e a culpa in mortis articulo“ und die Ablässe und Privilegien der einzelnen Päpste (inklusive eines Ablasses Cölestins VI. [!]).²⁰⁸

Neuen Schub erhielt das Mutterhaus 1513 mit dem Beginn des Pontifikats des allenthalben ob seiner Großzügigkeit gepriesenen Medici-Papstes Leo X. (1513–1521). Nach dem Tod des Albertino Della Rovere kam kurzfristig der noch von Julius II. vorgesehene Ilarione Filippi (*Hilarius Philippi*) aus Siena zum Zuge,²⁰⁹ der allerdings schon im Jahr darauf starb. Im November 1514 wurde als sein Nachfolger der Vertraute Leos X. und *magister domus pape* Alessandro Neroni (*de Neronibus*) aus Florenz zum Präzeptor des Mutterhauses in Rom ernannt.²¹⁰

Trotz der Nähe der Ordensleitung zum Papst mussten die Ordensfilialen auch unter dem Medici-Pontifex Einbußen hinnehmen. 1513 wurde der Heiliggeistablass zugunsten des Ablasses für den Bau des Konstanzer Doms ausgesetzt.²¹¹ Dasselbe war 1514 zur Unterstützung des Baus der Dominikanerkirche zu Augsburg verfügt worden.²¹² Etwas anders war die Lage in Köln. In den Rechnungen über den Dombau bzw. die Kirchenfabrik des Kölner Doms von 1513 spielt auch das Almosensammeln des Heilig-Geist-Ordens eine Rolle. Danach hatte der Orden auf sein Sammelprivileg in der Erzdiözese Köln zugunsten der Domfabrik verzichtet, verlangte aber dafür eine jährliche Abgabe von 18 Gulden an das elsässische Stephansfeld. Die Beauftragten der Domfabrik zogen also mit den Heiltümern des Heilig-Geist-Ordens durch die Erzdiözese Köln und sammelten selbst das Geld ein, nutzten also das Sammelprivileg des Heilig-Geist-Ordens.²¹³ Im Übrigen ist gerade im Falle der mächtigen Handelsmetropole Köln und ihres ausgedehnten Bistums auffällig, wie wenig hier unsere

208 Unschuldige Nachrichten, Leipzig 1710, S. 835–841 (1513 Nov. 28); vgl. Paulus, Geschichte des Ablasses (wie Anm. 7), Bd. 3, S. 203. Zur Identifizierung mit dem 1516 verstorbenen Prior des Heilig-Geist-Hospitals im schlesischen Groß-Glogau Andreas *Schkor*: ASR, SSS, 111, fol. 125r–127r (1516 Apr. 10).

209 Seine Bestellung wurde mit dem Datum des Krönungstages Leos X. versehen: ASR, Perg. 56/114 (1513 März 19).

210 ASV, Reg. Vat. 1031, fol. 17r–19v (1514 Nov. 5). Zur Person auch Paulus, Geschichte des Ablasses (wie Anm. 7), Bd. 3, S. 203f.

211 Aloys Schulte, Die Fugger in Rom 1495–1523. Mit Studien zur Geschichte des kirchlichen Finanzwesens jener Zeit, 2 Bde., Leipzig 1904, hier Bd. 2, S. 40.

212 Ebd., S. 78.

213 Manfred Huiskes, Die Finanzierung des Dombaus und ihr Zusammenbruch, in: Ad summum 1248. Der gotische Dom im Mittelalter, Köln 1998, S. 43–67, hier S. 48f. (ich verdanke diesen Hinweis Klaus Militzer 2004 und die Scans Frau Dr. Christiane Laudage).

Hospitaliter zum Zuge gekommen zu sein scheinen,²¹⁴ was auch am Fehlen eines Ordenssitzes in der Region gelegen haben mag.

Noch in die Amtszeit des Ilarione Filippi fällt die viel kopierte Bulle Leos X. vom 9. März 1514 mit dem Incipit *Salvator dominus noster*, die die Bullen Sixtus' IV. *Illius qui* und Innozenz' VIII. *Etsi ex commisso* im Wortlaut bestätigt und die Privilegien des Mutterhauses allgemein auf alle Ordenshäuser übertrug.²¹⁵ Ilarione ließ die Bulle sofort in Rom drucken,²¹⁶ und – beflügelt von dieser päpstlichen Rückendeckung – entschloß sich die Ordensleitung wieder nach längerer Unterbrechung zu einer Reihe von Ablasskampagnen auf dem Gebiet des Heiligen Römischen Reiches. Den Auftakt machte der Questvertrag vom März 1514 mit Francesco (*Salamander*) aus Asciano zu zahlreichen Erzdiözesen und Bistümern in Flandern und im Königreich Frankreich, wobei Trier hervorsticht, deren Diözesangrenzen bekanntlich bis nach Lothringen reichten.²¹⁷ Als weitere Ablasskommissare wurden kurz darauf, am 1. April, ebenfalls noch unter Ilarione Filippi, Lorenzo *de Simonibus* (aus Siena),²¹⁸ Francesco Tripontino, Antonio *de Galiano* und Sebastiano *de Guillerimis* aus Norcia auf zwei Jahre und drei Monate mit der Quest im Reichsgebiet betraut, und zwar von Aquileia bis nach Schleswig mit Ausnahme der (Erz-)Bistümer Bremen, Köln, Trier, Magdeburg, Utrecht, Münster, Minden, Osnabrück und Basel, wo die Quest inopportun war oder wo anderweitige Absprachen bestanden.²¹⁹

Neroni selbst schickte ab der Jahreswende 1514/15 eine ganze Schar von Ablasskommissaren in alle Teile der Christenheit (bis nach Ägypten!). Am 2. Dezember 1514 war der neue Präzeptor erstmals mit einer deutschen Angelegenheit befasst. Er übertrug auf Vorschlag des Landesfürsten Magnus I. von Sachsen-Lauenburg (1470–1543) dem Dietrich (*Theodoricus*) Bodeker das nach dem Tod Wenzel Snorbachs vakante Priorat von Kuddewörde im Bistum Ratzeburg sowie die Quest zum Pfingstfest in Norddeutschland (von der Propstei Hamburg bis nach Magdeburg). Dabei wurde Bo-

214 In Christiane Neuhäusen, *Das Ablasswesen in der Stadt Köln vom 13. bis zum 16. Jahrhundert*, Köln 1994 (Kölner Schriften zu Geschichte und Kultur 21), wird S. Spirito nicht erwähnt.

215 ASR, Perg. 56/116 (1514 März 9); *Transumptum privilegiorum* (wie Anm. 70), fol. 11r–23r.

216 Der namentlich ungenannte Auftraggeber ist mit seinem Wappen auf dem Frontispiz präsent: *Bulla Leonis X. confirmationis privilegiorum & indulgentiarum Hospitali S. Spiritus in Saxia de Urbe & illius membris ... approbata & innovata*, s. l., s. d. (vorhanden in München, Staatsbibliothek, und Rom, Biblioteca Angelica). Zur Identifizierung des Wappens vgl. Pierre Saulnier, *De capite sacri ordinis sancti Spiritus dissertatio*, Lugduni 1649 (Tafel ohne Nr.). Ein ähnliches Produkt (diesmal mit dem Wappen Leos X.) findet man im italienischen Verbundkatalog EDIT16: (22. 9. 2016; die Jahresangabe 1513 erkennt den Florentiner Datierungsstil). Das vom Hospital Markgröningen in Auftrag gegebene „*Summarium privilegiorum*“ (wie Anm. 74) fußt auf dieser Bulle.

217 ASR, SSS, 220, fol. 10r–v (1514 März 27).

218 Die Abrechnung von 500 Dukaten, die der im Juli 1516 mit dem Kirchenbann belegte Lorenzo Simoni „in partibus Alemanie“ erwirtschaftet hatte, erforderte einen Vergleich mit dem Ordensgeneral, der erst im September 1516 erreicht wurde: ASR, Perg. 68/492 (1516 Juli 4), Nr. 498 (1516 Sept. 15).

219 ASR, SSS, 220, fol. 9v (1514 Apr. 1).

deker ausdrücklich zur Ausgabe von Beichtbriefen („litterasque testimoniales seu confessionalia“) an neue Bruderschaftsmitglieder ermächtigt.²²⁰ Auch wenn der Vertrag keine Angaben dazu macht, ob diese Beichtbriefe auch gedruckt werden könnten, hat Bodeker – wie schon angedeutet – genau dies getan.²²¹ Mit der „commissio in Suecia et Dacia“ am 1. Januar 1515 erhielt Dietrich einen großen Teil Skandinaviens zur Visitation und Quest.²²² 1515 konnte im Übrigen auch der Prior von Cottbus, Adam *Newman*, noch die Unterstützung seines Landesherrn, des böhmischen Königs Władysław II., einholen, der die Heilig-Geist-Brüder dem ihnen gegenüber abwesenden Sechsstädte-Bund der Oberlausitz empfahl.²²³

Den bis nach Flandern gelangten Francesco *Salamander* aus Asciano, Giovanni Francesco *Florenzolius* aus Viterbo sowie dem neuen Prior von Stephansfeld, Johannes Mur bzw. Maur (*Johannes Murer alias Wymneck*), wurden ihre Verträge von Anfang 1515 mit einer Laufzeit von etwas mehr als zwei Jahren schon nach nicht einmal vier Monaten widerrufen.²²⁴

Zum rechten Verständnis der weiteren Pläne in Rom muss man sich die parallel laufenden Bemühungen der Kurie um den Peterskirchenablass vor Augen halten, die bereits im Dezember 1514 mit ersten Aufträgen an Giovanni Angelo Arcimboldi einsetzten²²⁵ und die dem Generalpräzeptor Neroni dank seiner Verbindungen zu Leo X. nicht verborgen geblieben sein konnten. Neroni wird also gewusst haben, dass der Erzbischof von Mainz, Albrecht von Brandenburg, durch die Bulle *Sacrosanctis* mit der Verkündigung der Petersindulgenz für acht Jahre in den Kirchenprovinzen Mainz und Magdeburg betraut werden sollte, was dann auch am 31. März 1515 formell

220 ASR, SSS, 110, fol. 14v–19r (1514 Dez. 2). Zur Person vgl. demnächst den Eintrag Kuddewörde. Hospitaliter vom Heilig-Geist-Orden, in: Schleswig-Holsteinisches und Hamburgisches Klosterbuch (im Druck).

221 Im Regest in Herrschaft Breitenburg (wie Anm. 176), S. 57 Nr. 117 (1515 Mai 28), erscheint nur der Ordenspräzeptor in Rom als Aussteller. Vgl. zu Bodekers Questaktivitäten auch Urkundenbuch des Bistums Lübeck, Bde. 2–5, bearb. von Wolfgang Prange, Neumünster 1994–1997 (Schleswig-Holsteinische Regesten und Urkunden 13–16), hier Bd. 4, Nr. 2235 (vgl. dazu das Siegel mit Abbildung ebd., Bd. 5, S. 32 Nr. 85).

222 ASR, SSS, 110, fol. 19r–24v = 38r–40v (1515 Jan. 1).

223 Petr Hrachovec, Die Zittauer und ihre Kirchen (ca. 1300–1600) – Žitavští a jejich kostely (cca. 1300–1600), Disertační Univerzita Karlova v Praze, Praha 2014 (<https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/104357/?lang=en>; 26. 1. 2017), S. 292 mit Anm. 1333 (königliches Schreiben, 1515 Febr. 8).

224 Zur *commissio* für den besagten Prior bezüglich der Quest in den Bistümern Köln, Utrecht und Münster vgl. ASR, SSS, 110, fol. 25r–28r (1515 Jan. 1). Johannes Murer alias Wymneck war erst seit einem halben Jahr – nach dem Tod des Konrad Kleberger (*Cleberger*) – als Prior und Visitor „per totum Alamaniam superiorem“ im Amt. Vgl. ASR, SSS, 220, fol. 15v (1514 Juni 2). Zur Person: Zwicker, Stephansfeld (wie Anm. 96), S. 252f.

225 Zu Arcimboldi vgl. Paulus, Geschichte des Ablasses (wie Anm. 7), Bd. 3, S. 149f. Zum Petersablass insgesamt ebd., S. 149–153, und der Beitrag von Wilhelm Ernst Winterhager im vorliegenden Tagungsband.

geschah.²²⁶ Während dieser Zeit wären die Sammlungen zugunsten des Heilig-Geist-Ordens suspendiert gewesen. Es war gewiss das Resultat einer geschickten Lobbyarbeit seitens Neronis bei seinem päpstlichen Gönner, dass Leo X. schon unter dem Datum des 7. März 1515 mit dem Breve *Postquam ad apostolatus* dem Heilig-Geist-Orden die Fakultäten für die Quest wenigstens in der Pfingstwoche trotz des Ablasses zugunsten der Bauhütte von St. Peter bestätigte. Daneben sollten auch Sammlungen an den Orten erlaubt sein, wo der Petersablass nicht zugelassen war.²²⁷ Die Bedeutung dieser Urkunde für den Orden lässt sich daran ablesen, dass sie gleich gedruckt wurde.²²⁸ Außerdem erhielt Neroni am 26. März noch ein päpstliches Breve, mit dem Leo X. den geistlichen und weltlichen Autoritäten die Ablassmissäre des Heilig-Geist-Ordens empfahl. Auch dieses Dokument wurde sogleich in Druck gegeben.²²⁹ Der Umstand, dass neben dem obigen Breve auch der Druck der Bulle *Salvator dominus* Leos X. im Bestand des Spitals von Markgröningen überliefert ist,²³⁰ lässt erkennen, dass man sich in der württembergischen Stadt bezüglich der rechtlichen Grundlagen der Quest bestens eingedeckt hatte.

Es muss den Ordensleiter gefreut haben, dass die Verkündung des Petersablasses erst Ende November 1516 in der Stadt Mainz und in Halle im Erzstift Magdeburg anlief. In diesem 18-monatigen Intervall entfaltete der Heilig-Geist-Orden enorme Aktivitäten, bei denen allerdings die Mainzer Pläne niemals namentlich erwähnt werden. Trotzdem scheint es nicht unwahrscheinlich, dass sie die Entscheidung der römischen Ordensleitung mitbeeinflusst haben, die 1514 definierten Questbezirke schon vor dem Ablauf der vorgesehenen Vertragsdauer von zwei Jahren und drei Monaten neu zu strukturieren. Ein weiterer Grund für die Neuausstellung der Questverträge war außerdem der Erlass des Breves *Postquam ad apostolatus*, das ja erst die Sammlungen – unter den besagten Auflagen – gegenüber dem Petersablass legitimierte. Neroni übertrug die Quest vier erfahrenen Ablasskommissaren, die alle aus Italien stammten: den beiden *iuris utriusque doctores* Matteo Pansecco aus Forlì²³¹ und Fran-

226 Dokumente zur Causa Lutheri (1517–1521), hg. von Peter Fabisch / Erwin Iserloh, 2 Bde., Münster 1988 (Corpus Catholicorum 41–42), hier Bd. 1, S. 211–224.

227 ASR, Perg. 56/118 (1515 März 7 [Transsumpt 1515 Mai 1]); Transsumptum privilegiorum (wie Anm. 70), fol. 23r–27r, ed. Paul Frédéricq (Hg.), Codex documentorum sacratissimarum indulgentiarum neerlandicarum. Verzameling van stukken betreffende de pauselijke aflaten in de Nederlanden (1300–1600), 'S-Gravenhage 1922 (Rijks geschiedkundige publicatiën. Kleine serie 21), S. 486–491; vgl. Paulus, Geschichte des Ablasses (wie Anm. 7), Bd. 3, S. 204.

228 Stuttgart, Hauptstaatsarchiv, A 350, Bü 3.

229 Es ist mit dem Ausstellungsdatum des Transsumpts 28. April 1515 versehen. Vgl. das Exemplar ASR, Perg. 56/121 (1515 März 26).

230 Stuttgart, Hauptstaatsarchiv, A 350, Bü 3.

231 Dieser gelehrte Jurist wirkte in seiner Heimatstadt als Steuereintreiber: Andrea Bernardi (Novacula), Cronache forlivesi dal 1476 al 1517, hg. von Giuseppe Mazzatinti, 2 Bde., Bologna 1895–1897

cesco Tripontino, dem Arzt Febo (*Phebus*) Brigotti²³² sowie dem Heilig-Geist-Bruder Antonio da Galliano.²³³ Francesco und Antonio waren schon seit dem Vorjahr im Einsatz. Unter dem Datum 22. März 1515 erhielten die vier Genannten eine Generalvollmacht für ihre Mission. Unter Berufung auf die auch in den folgenden Jahren immer wieder zitierten päpstlichen Schreiben *Salvatoris domini nostri* (1514 März 9) und *Postquam ad apostolatus* (1515 März 7) werden sie zur Ablassverkündung „ad diversas mundi partes pro commodo et salute fidelium“ entsandt. Der Widerruf der von Neroni und seinem Vorgänger abgeschlossenen Verträge traf nicht nur den bereits erwähnten Bodeker, sondern auch den erfolgreichen²³⁴ Prior von Stephansfeld Johannes Mur (auf den Neroni aber bald wieder zurückkommen sollte) sowie den in Flandern und in den Territorien des Königs von Frankreich tätigen Francesco *Salamander* aus Asciano.²³⁵ Das neue Questgebiet umfasste – unter Auslassung Kölns – die Kirchenprovinzen Mainz, Bremen, Magdeburg, Salzburg und Trier und die dazugehörenden Suffraganbistümer „per Alemaniam superiorem et inferiorem“ sowie ausdrücklich die Herzogtümer Bayern und Sachsen („in ducatus Bavarie et Saxonie“).²³⁶ Auch wenn die vier Kommissare gelegentlich gemeinsam unterwegs waren, scheinen sie – verständlicherweise angesichts des enormen geographischen Raums, den sie abdecken sollten – meist getrennte Wege gegangen zu sein, was wir auch in unserer Darstellung berücksichtigen wollen.

Der bekannteste Name unter den vier Ablasskommissaren von 1514/15 ist zweifellos Francesco Tripontino, der schon bezüglich seines Engagements von 1495 bis 1503 vorgestellt wurde und jetzt ein Comeback feierte.²³⁷ Schon am 1. September 1515 erhielt der Italiener einen neuen Vertrag, wobei der Questbezirk nun mit der Kirchenprovinz Salzburg umschrieben wurde, zu der eine Reihe von Suffraganbistümern von

(Dei monumenti storici pertinenti alle provincie di Romagna. Serie 3, Cronache 3), hier Bd. 1, 2, S. 260, 291; Bd. 2, S. 95.

232 Es war für den päpstlichen Leibarzt offenbar nicht das erste Mal, dass er für das Hospital einen Questauftrag übernahm: ASR, SSS, 220, fol. 10r (1514 März 27). An ihn erinnert noch heute eine Hausfassade im Borgo (Via dei Corridori, 44): Pasquale Adinolfi, *La Portica di S. Pietro ossia Borgo nell'età di mezzo*, Roma 1859, S. 108–110.

233 Zu Antonio da Galliano fehlen zur Zeit weitere Informationen.

234 Im September 1516 quittierte man in Rom dem Vertreter des Priors den Erhalt von 120 Golddukaten *de Camera* aus der Quest in Stadt und Bistum Straßburg unter der Auflage, dass die genauen Abrechnungen bis spätestens Januar des folgenden Jahres vorgelegt würden: ASR, SSS, 219, fol. 130v–131r (1516 Sept. 29).

235 Vgl. zu ihm ASR, SSS, 110, fol. 35v–38r (Rom, 1515 ohne Angabe zu Tag u. Monat), vgl. ebd., fol. 82r–83r (1515 Apr. 27).

236 Die Generalvollmacht an alle vier Emissäre ist ebd., fol. 45r–48v (Rom, 1515 März 22), eingetragen. Daneben erhielt jeder von ihnen noch ein gesondertes Schreiben.

237 Zu Tripontinos Aufenthalt in Bayern, insbesondere in München, in den Jahren 1515/16 vgl. Paulus, *Geschichte des Ablasses* (wie Anm. 7), Bd. 3, S. 204–206; Winterhager, *Ablasskritik* (wie Anm. 66), S. 18, 23, 25f., 49, sowie mit weiterer Literatur Borsa, *Bruderschaftsbrief* (wie Anm. 138), S. 144.

Passau bis Seckau und Wiener Neustadt gehörten. Hinzu kam noch das exemte, direkt Rom unterstehende Bistum Bamberg.²³⁸ Zwei Wochen später konzedierte Neroni dem Ablasskommissar als Zeichen der Anerkennung für dessen Mühen nicht das übliche Drittel, sondern die Hälfte des Reinerlöses als Entgelt („pro salario et mercede“). Wohl zur besseren Kontrolle sollte der Anteil Tripontinos zusammen mit dem Part für das Mutterhaus über die Fugger-Bank überwiesen werden.²³⁹

Schon nach einigen Monaten kam aus dem Kreis der vier Kommissare der Wunsch, mit der Geldüberweisung aus Deutschland einen eigenen *thesaurarius* zu betrauen. Rom kam diesem Wunsch mit der Entsendung des Federico Pacifico im Februar 1516 nach.²⁴⁰ Der Italiener war Prior von Terni und fiel im Juni 1516 nach einem ersten Aufenthalt im Reich (wo er auch Kaiser Maximilian getroffen hat) auf der Durchreise durch venezianisches Territorium den örtlichen Behörden auf.²⁴¹ Noch im November 1518 quittierte er den Erhalt von 60 Gulden, die aus den Jahren 1517/18 stammten.²⁴²

Bevor wir Tripontinos Spuren weiterverfolgen, ist es nicht uninteressant, auf die Konflikte hinzuweisen, die mit der Verkündung des Petersablasses verbunden waren. Im Raum der heutigen Niederlande war der Ablasskommissar Ubalterus de Broegell, ein Kleriker der Lütticher Diözese, als Prokurator des Kommendatars des Heilig-Geist-Hospitals von Dôle im Bistum Besançon unterwegs. Der Kommendatar protestierte schon am 2. Juli 1515 dagegen, dass Emissäre des für den Petersablass aktiven Giovanni Angelo Arcimboldi die Opferstöcke des römischen Hospitals geleert und dessen Ablassblätter von den Kirchtüren heruntergerissen hätten.²⁴³ Ubalterus selbst wandte sich an den Bischof von Utrecht um die Genehmigung der Ablasskampagne des Heilig-Geist-Ordens unter Ausschaltung derjenigen zugunsten der Peterskirche.²⁴⁴ Am Schluss einigten sich der Kommendatar von Dôle und Arcimboldi Anfang August darauf, sich in ihren Aktionen nicht mehr gegenseitig zu behindern.²⁴⁵

Allen Widerständen zum Trotz suchten Neroni und sein Stab in Rom die Kampagnen ihrer Ablasskommissare mit allen Mitteln ideell zu unterstützen. Paulus' Meinung, dass es Neroni selbst gewesen sei, der ihnen gedruckte Ablassbriefe „mit

238 ASR, SSS, 111, fol. 83r–v (1515 Sept. 1).

239 Ebd., fol. 62v–63r (1515 Sept. 16).

240 Ebd., fol. 95r–96v (1516 Febr. 1), vgl. fol. 97r (1516 Febr. 2).

241 Achille Olivieri, *Riforma ed eresia a Vicenza nel Cinquecento*, Roma 1992 (Italia sacra 50), S. 179.

242 Rom, Archivio Storico Capitolino, Archivio Urbano, sez. LXVI, Mandati, vol. 86, 136v–137r (1518 Nov. 29).

243 ASR, Perg. 68/484 (1515 Juli 2).

244 ASR, Perg. 68/485 (1515 Juli 28).

245 ASR, Perg. 68/487 (1515 Aug. 3). Zwei Mahnschreiben aus Dôle belegen allerdings anhaltende Spannungen: ebd., Perg. 68/488 (1515 Aug. 11), 489 (1515 Aug. 14).

auf den Weg gegeben“ habe,²⁴⁶ ist allerdings nach den schon präsentierten Befunden zu Snorbach und Bodeker zu hinterfragen. Auch der Bezug auf den angeblich von Nikolaus V. erlassenen Ablass für die Verstorbenen ging – wie gesehen – nicht erst von Neroni aus, sondern beruhte schon auf einer älteren Tradition im Orden.²⁴⁷

Nicht übergangen werden soll die Ablasskampagne, die am 20. August 1515 auf den gelehrten Fausto Sabeus aus Brescia zugeschnitten wurde. Er wurde zwar zum *commissarius* und *visitor* des Ordens vorrangig in Polen, Russland (*Russia*), Preußen, Livland (*Livonia*) und den skandinavischen Königreichen bestimmt, aber war auch in *Saxonia* vorgesehen, worunter man wohl weite Teile Norddeutschlands zu verstehen hat.²⁴⁸ Über die Auswechslung des Sabeus, der schon im Jahr darauf wieder nach Italien zurückkehren wollte, befand man im September 1516 in Rom.²⁴⁹ Auf jeden Fall wurde seine Kampagne noch 1517 von Vertretern fortgesetzt. Einer von diesen, ein gewisser Leonardo, unterschrieb den gedruckten Bruderschaftsbrief auf Papier, der am 11. Juni 1517 für den Osnabrücker Bürger Johann Abekinck, dessen Ehefrau Elseke und ihre Kinder ausgestellt wurde. Das Dokument besteht dabei im Wortlaut aus dem Ermächtigungsschreiben, das der Ordensgeneral Alessando Neroni schon am 27. September 1515 in der Form eines Beichtbriefs samt Absolutionsformel für die drei Ablasskommissare des S. Spirito Fausto Sabeo, den Prior der Ordensfiliale in Bologna Pietro Ciarlatti sowie den Franziskaner Domenico aus Orvieto erlassen hatte.²⁵⁰ Am Rande sei erwähnt, dass Sabeo, der 1520 von Leo X. zum Leiter der päpstlichen Bibliothek in Rom berufen wurde, wohl schon während der Jahre seiner Ablasskampagne ein Auge auf die Bücherschätze nördlich der Alpen geworfen hat. Wenn nicht schon damals, dann zumindest noch vor seinem Amtsantritt als Bibliothekskustos sammelte er mindestens fünf Handschriften in Dänemark und zwei

246 Paulus, Geschichte des Ablasses (wie Anm. 7), Bd. 3, S. 204, 528 Anm. 87 mit weiteren Hinweisen zu Beichtbriefen im Namen Neronis.

247 Davon spricht schon ein 1497 von Wenzeslaus Snorbach verbreiteter Beichtbrief (siehe oben Anm. 174). Hier irrt also Paulus, Geschichte des Ablasses (wie Anm. 7), Bd. 3, S. 204.

248 ASR, SSS, 111, fol. 53r–73r (darunter besonders wichtig fol. 59r–61r), 71r–72v, ediert in Lindbæk/Stemann, *De Danske* (wie Anm. 125), S. 158–164 Nr. 399 (1515 Aug. 20).

249 ASR, SSS, 223, fol. 33v–36v (1516 Sept. 18). Sabeus wird erwähnt in Winterhager, *Ablaßkritik* (wie Anm. 66), S. 18, und ders., *Die Disputation gegen Luthers Ablaßthesen an der Universität Frankfurt (Oder) im Winter 1518. Legendenbildung und kritischer Befund*, in: Wichmann-Jahrbuch N. F. 4 36/37 (1996/97), S. 129–167, hier S. 159f. (zu seinem Aufenthalt 1516 in Breslau).

250 Niedersächsisches Landesarchiv, Standort Osnabrück, Rep 17 Nr. 195a, vgl. Regest in Osnabrücker Urkundenbuch, Bd. 5: Urkundenbuch des Klosters Iburg, bearb. von Horst-Rüdiger Jarck, Osnabrück 1985 (Veröffentlichungen des Vereins für Geschichte und Landeskunde von Osnabrück o. Bd.), S. 323 Nr. 337. Was dieses Regest betrifft, wäre das eigentliche Datum der Gewährung des Beichtbriefes anzugeben. Leider fehlt auf dem Druck ein Hinweis auf den Ausstellungsort, für den aber Osnabrück in Frage kommt. Johann Abekinck hat im Übrigen schon 1502 für sich und seine Frau einen auf Pergament gedruckten Beichtbrief von Kardinal Raimund Peraudi erhalten: ebd., S. 311 Nr. 328 (1502 Dez. 20).

in Schlesien und Polen, die er später an die Vatikanische Bibliothek abgab.²⁵¹ Der Brescianer war allerdings nicht der erste Ablasskommissar aus Italien, der im Norden seinen bibliophilen Interessen nachging. Er teilte diese Leidenschaft mit Marino de Fregeno, der während seiner Mission in päpstlichen Diensten in Skandinavien ebenfalls Handschriften erworben hatte.²⁵²

Die Ablasskampagne des Francesco Tripontino kannte Höhen und Tiefen. Gewiss konnte er es als Erfolg verbuchen, dass 1515 zwei prominente Klostersgemeinschaften – die von Tegernsee²⁵³ und von St. Emmeran bei Regensburg²⁵⁴ – über ihn der Bruderschaft von S. Spirito beitraten. Aber die Skepsis ob der ins Fantastische gehenden Privilegien des Heilig-Geist-Ordens war auch hier auszuräumen.²⁵⁵ In Nürnberg kam es gar zu einem offenen Eklat, nachdem der Rat der mächtigen Reichsstadt sogar Kaiser Maximilian gegen die Kampagne des römischen Hospitals mobilisiert hatte.²⁵⁶ Die örtlichen Bischöfe verlangten auch ihr Schärfflein, wie im Falle Bamberg's belegt ist.²⁵⁷

Unter dem Strich wird Rom mit seinen Emissären von 1515/16 zufrieden gewesen sein. Allerdings wurde man sich wohl auch bewusst, dass die sprachlichen Hürden eher den Einsatz von Ortskräften empfahlen. Wieder war es die Sorge um die korrekte Abrechnung der Einnahmen, die schließlich in den Akten ihren Niederschlag fand. Alessandro Neroni sah dafür den Doktor der beiden Rechte und an der Kurie weilenden Propst von Regensburg Christoph Welser (1480–1536) vor, den er als seinen „procurator“ und „thesaurarius“ ansprach. Das bedeutete wohl, dass wenigstens angedacht war, dass die Welser-Bank diese Transaktionen – vielleicht in Konkurrenz zur Fugger-Bank – übernehmen sollte.²⁵⁸

Im Juli 1516 kam es wieder zu weitgreifenden Neubesetzungen auf dem Gebiet der Quest. Das Generalstabsmäßige daran kann man schon aus dem gemeinsamen Datum – dem 8. Juli 1516 – all dieser Verträge ersehen, deren übliches weitschweifiges

251 Zu diesen Handschriften und zur Karriere des Sabeo vgl. die Hinweise in Giovanni Mercati, Francesco Calvo e Fausto Sabeo alla cerca di codici nell'Europa Settentrionale, in: ders., *Opere minori*, Bd. 6: 1937–1957, Città del Vaticano 1984 (Studi e Testi 296), S. 26–61, besonders S. 31–34, 48, wo allerdings die Reisetätigkeit Sabeos im Auftrag von S. Spirito nicht erwähnt wird.

252 Wiegand, *Kollektor Marinus* (wie Anm. 31), S. 33.

253 München, Staatsbibliothek, Clm 20167, fol. 4r–10v (Freising, 1515 Juni 1), vgl. *Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Regiae Monacensis*, tomi IV pars III, Monachii 1878 (Ndr. Wiesbaden 1968), S. 286 Nr. 2337.

254 München, Staatsbibliothek, Clm 14892, fol. 66r–68v (St. Emmeran, 1515 Nov. 23), vgl. *Catalogus codicum* (wie Anm. 253), S. 248 Nr. 1846.

255 Vgl. Paulus, *Geschichte des Ablasses* (wie Anm. 7), Bd. 3, S. 205f.

256 Schulte, *Die Fugger* (wie Anm. 211), Bd. 1, S. 72, 74.

257 ASR, SSS, 111, fol. 144v–145r (1516 Juli 30).

258 Ob dieser Akt Rechtskraft gewann, ist fraglich, da sein Eintrag ebd., fol. 88r–91v (1516 Jan. 1), durchgestrichen wurde. Vgl. zur Person Christophs und zur Welser-Bank in Rom Schulte, *Fugger* (Anm. 211), ad indicem; Johann Michael von Welser, *Die Welser, Nürnberg 1917*, S. 94–100.

Formular auch weitgehend identisch war (weshalb in der Registratur ein einfacher Querverweis genügte). So wurden, jeweils für drei Jahre, für Spanien ein theologisch versierter Franziskaner aus dem Land zum Visitator und Ablasskommissar bestellt, für England und Irland ein burgundischer Ordensmann sowie für Schottland ebenfalls ein Ordensmitglied aus Burgund sowie ein italienischer Laie.²⁵⁹

Für die deutschen Lande bot die „*commissio cum vicariatu in Alamania superiori*“²⁶⁰ für den schon bekannten Prior Johannes Mur von Stephansfeld das Vergleichsformular für analoge Verträge, die unter Aufkündigung der eigentlich noch nicht abgelaufenen Vereinbarungen von 1515 unter dem gemeinsamen Datum des 8. Juli 1516 außerdem mit dem Prior in Wimpfen Johannes Langher für das Bistum Würzburg, dem Prior von Markgröningen Johannes Betz (latinisiert *Ursinus*)²⁶¹ für das Bistum Konstanz und dem ebenfalls schon erwähnten Prior in Pforzheim Matthias Hütlin für das Bistum Naumburg abgeschlossen wurden.²⁶² Diese vier Verträge sahen endlich wieder eine Gewinnbeteiligung für die vier involvierten Ordenshäuser – zum Erhalt ihrer eigenen Strukturen – vor und hatten jeweils eine Laufzeit von einem Jahr ab der Ratifizierung durch die deutschen Partner, die sich allerdings noch hinziehen konnte.²⁶³

Während man in Rom noch die Questbezirke nach Belieben vergab, nahen bereits die nächsten Schwierigkeiten. Am 4. Dezember 1516 hob nämlich Albrecht von Brandenburg in seinen Erzbistümern Mainz und Magdeburg sowie in der Diözese Halberstadt und den Dominien der Markgrafen von Brandenburg während der Dauer des Petersablasses die Fakultäten anderer Institutionen auf.²⁶⁴ Zunächst scheint man dieses Gebot, das auch im Bistum Speyer als Suffragan von Mainz zu befolgen war, ignoriert zu haben. Der Prior zu Stephansfeld im Unterelsass bat am 3. Februar 1517 das Speyerer Domkapitel um Zulassung der Quest. Das Domkapitel zögerte zunächst, gab dann aber aufgrund der päpstlichen Vollmachten sein Plazet. Als freilich Ende Februar der Mainzer Generalvikar Dietrich Zobel mit dem erzbischöflichen Petersablass nach Speyer kam, wurde die Zulassung für den Heilig-Geist-Orden wieder zurück-

259 Für diese drei Ernennungen vgl. ASR, SSS, 223, fol. 12v–18v (1516 Juli 8). Für Spanien gäbe es eine reiche Überlieferung sowohl in den römischen Archiven wie auch vor Ort zu sichten.

260 Ebd., fol. 19r–22r (1516 Juli 8). Man beachte das Fehlen des Bistums Konstanz.

261 Vgl. Petra Sch ad, Die Markgröninger Niederlassung des Heilig-Geist-Ordens, in: Gerhard Fritz / Daniel Kirn (Hg.), *Florilegium Suevicum. Beiträge zur Südwestdeutschen Landesgeschichte. Festschrift für Franz Quarthal zum 65. Geburtstag, Osterfeldern 2008* (Stuttgarter historische Studien zur Landes- und Wirtschaftsgeschichte 12), S. 33–53; 700 Jahre Heilig-Geist-Spital (wie Anm. 74), passim.

262 ASR, SSS, 223, fol. 22r–23v (1516 Juli 8).

263 Im Falle des Priors von Stephansfeld kennen wir sogar die einzelnen Schritte bezüglich Bürgschaft, Rechnungsprüfung und Ratifikation der Verträge: ebd., fol. 22r–23v (1516 Juli 8); 219, fol. 127r–130r (1516 Sept. 18); 223, fol. 30v–33r (1516 Okt. 2).

264 Stuttgart, Hauptstaatsarchiv, A 350 Bü 3 (Einblattdruck 1516 Dez. 4).

genommen.²⁶⁵ Der ehrgeizige Prior Johannes Betz von Markgröningen scheint sich über diese Verbote hinweggesetzt zu haben. In der eigenen Diözese Konstanz blieb er zunächst unbehelligt. Die sorgfältig gedruckten Bruderschaftsbriefe sollten unters Volk gebracht werden. Es hat sich sogar eines dieser Blätter mit dem Datierungseintrag 7. April 1517 erhalten. Sein Empfänger war kein geringerer als der prominente *doctor [iurium]* Ambrosius Volland,²⁶⁶ der zusammen mit seiner Gemahlin Sibilla der Bruderschaft beitrug (Abb. 3).²⁶⁷ Der Kurfürst Albrecht intervenierte aber schon zehn Tage später beim Bischof von Speyer und forderte ihn unter Verweis auf die Exklusivität des Petersablasses zum Einschreiten gegen die Ablasskommissare des Johannes Mur/Maur von Stephansfeld auf, der mit seinen *substituti* „in Voil [= Weil der Stadt] et aliis locis“ der Diözese Speyer agierte. Die eigentliche Zielscheibe dürfte dabei bereits schon der Prior Johannes Betz gewesen sein, dem – wie die Annotation auf dem Dokument belegt – das Mandat am 24. April in Markgröningen in der Stube des Hospitalmeisters ausgehändigt wurde.²⁶⁸

Noch völlig ahnungslos bezüglich des Wirbels um die Ablassthesen Martin Luthers scheint die römische Ordenszentrale in das Jahr 1518 gegangen zu sein. Am 10. Dezember 1518 schloss der Ordensmeister Alessandro Neroni mit Georg Hoffmann, der von 1510 bis 1529 Provinzial der oberdeutschen Franziskaner-Konventualen war,²⁶⁹ für die Dauer eines Jahres einen Vertrag über die Quest in den Orten mit Niederlassungen des Franziskanerordens im Erzbistum Mainz und den die Ordensprovinz abdeckenden Suffraganbistümern ab.²⁷⁰ Die Beichtväter durften nach dem Vorbild der römischen Minderpönitentiare mit einer Rute als Zeichen ihrer besonderen Absolutionsvollmachten bei päpstlichen Reservatfällen ausgestattet sein.²⁷¹ Der Beichtbrief, den der Zittauer Johanniter-Komtur Nikolaus Hertwig am 22. Juli 1520 von Johannes Libalth, dem Präzeptor der schlesischen Ordensfilialen in Steinau (Ścinawa) und Lüben (Lubin) erhielt, lässt noch einmal die diversen Privilegien Revue passieren und

265 Die Protokolle des Speyerer Domkapitels, Bd.1: 1500–1517, bearb. von Manfred Krebs, Stuttgart 1968 (Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe A, Quellen 17,1), S. 455–457.

266 Zu Vollands Person und die damaligen politischen Verhältnisse in Markgröningen siehe Petra Schäd, Markgröningen zur Zeit des Armen Konrad, in: Ludwigsburger Geschichtsblätter 68 (2014), S. 29–58.

267 Stuttgart, Hauptstaatsarchiv, A 350 Bü 3 (1517 April 7).

268 Stuttgart, Hauptstaatsarchiv, A 350 Bü 3 (1517 April 17). Die Entfernung von Weil der Stadt nach Markgröningen beträgt 32 km.

269 Brigitte Degler-Spengler, Oberdeutsche (Strassburger) Minoritenprovinz 1246/1264–1939, in: Der Franziskusorden. Die Franziskaner, die Klarissen und die regulierten Franziskaner-Terziarinnen in der Schweiz, bearbeitet von Klemens Arnold u. a., Bern 1978 (Helvetia Sacra, Abt. V, Bd. 1), S. 42–97, hier S. 72.

270 Zur Ausdehnung der Ordensprovinz *Almania superior* der Minoriten vgl. ebd.

271 ASR, Perg. 68/505 (1518 Dez. 10).

bemüht sogar noch die Formel „a pena et culpa“.²⁷² Das Vorbild für den Text (und die Anführung eines Cölestin VI. [!]) war vielleicht ein Beichtbrief aus dem Gepäck des Francesco Tripontino.²⁷³

3 Fazit und Ausblick

Zum Abschluss dieser Übersicht über die Ablasskampagnen des Heilig-Geist-Ordens gilt es, noch einmal die Komplexität dieses zweifellos zentralen Elements für diese Institution herauszustreichen. Seine Bedeutung geht dabei über die rein finanzielle Seite hinaus, sondern berührt auch das Selbstverständnis des Mutterhauses und der gesamten Ordensgemeinschaft. Da die Ablässe und sonstigen geistlichen Gnaden zunächst einmal auf das Hospital S. Spirito in Sassia zugeschnitten waren, musste ihre von Rom aus organisierte oder zumindest autorisierte Verkündung in der gesamten Christenheit den Zusammenhalt des Ordens und seiner weit verstreuten Niederlassungen stärken. Jeder Questvertrag – sei dieser nun mit Vertretern der Filialen oder mit externen berufsmäßigen Ablasskommissaren abgeschlossen worden – bekräftigte die Rangordnung im Orden.

Im Einzelnen bleibt noch eine Reihe offener Fragen, die großteils auf Lücken in der Überlieferung zurückgehen. Die meisten der in der vorliegenden Studie aufgrund von Beichtbriefen namentlich genannten neuen Bruderschaftsmitglieder – man denke nur an Prominente wie den Erzbischof Ernst von Magdeburg oder den Deutschordensherrn Nikolaus Kreuder – wurden nicht im „Liber fraternitatis“ verzeichnet. So muss es neben dem „Liber fraternitatis“ noch weitere Hefte oder Bücher gegeben haben, in die die Neuzugänge der Bruderschaft zentral registriert wurden. Oder löste man dieses Versprechen doch nicht immer ein?

Die Ordenskolektoren gaben zu jeder Kampagne handschriftlich oder zunehmend auch im Druck neue Bruderschafts- bzw. Beichtbriefe aus, deren systematische Sammlung zumal für das 16. Jahrhundert allerdings aufgrund der geringen Recherchehilfen²⁷⁴ noch eine Herausforderung für zukünftige Studien ist. Die Analyse der verfügbaren Texte hat immerhin schon eine erstaunliche Breite von Varianten ergeben, die zeigt, dass die Kommissare zwar in der Regel auf der Grundlage zentral vorgegebener Vorlagen – zumal der diversen päpstlichen Bestätigungsbullen und -brevens, die das Mutterhaus zyklisch bei jedem Pontifikatswechsel einholte – agierten, sich aber mitunter auch gewisse Freiheiten erlaubten. Diese zeigten sich insbesondere in der gelegentlichen Verwendung der umstrittenen Formel „a pena et culpa“.

²⁷² Diese Urkunde ist transkribiert in Hrachovec, Zittauer (wie Anm. 223), S. 294 f. Anm. 1339.

²⁷³ Siehe oben bei Anm. 155.

²⁷⁴ Siehe die Studie von Falk Eisermann im vorliegenden Band.

Interessant erscheint auch die Frage, ob man aus den schon jetzt bekannten Bruderschafts- und Beichtbriefen Hinweise für den Ausgang einer Ablasskampagne ziehen kann. Anders als bei jüngsten Schätzungen zu päpstlichen Emissären wie Marinus de Fregeno und Raimund Peraudi,²⁷⁵ müssen die Aussagen für die Kollektoren von S. Spirito in Sassia sehr vorsichtig ausfallen. Alles zusammengenommen gibt es nur wenige erhaltene gedruckte oder handschriftliche Exemplare. Der Ablasskommissar, der auf die meisten Druckerzeugnisse für seinen Orden kommt, ist der Kanonist Pietro Cesarini. Nach den Angaben des Gesamtkatalogs der Wiegendrucke stammen von seiner Kampagne um 1485/86 neun Beichtbriefe in drei Einblattdruckversionen. Wenn man die Angaben der Hilfsmittel richtig interpretiert, sind diese Blätter alle Blankodrucke, d. h. sie enthalten keine Eintragungen der Namen. Wie soll man diesen Befund bewerten? Deutet die Zahl der ungenutzt gebliebenen Formulare auf Schwierigkeiten beim „Vertrieb“ hin? Bekanntlich rechneten die Kollektoren z. B. des päpstlichen Türkenablasses mit einem Bedarf von Tausenden von Formularen. Da konnten schon auch mal Hunderte von Blättern liegengelassen sein, ohne dass man damit den Erfolg einer solchen Mission in Frage stellen würde. Dazu schrieb Ferdinand Geldner 1966 lapidar: „Ablassformulare, die noch nicht verbraucht waren, als der Termin abgelaufen war, wurden als Makulatur vor allem für Bucheinbände verwendet.“²⁷⁶ Der Abgleich der Beichtbriefe hat als weiteren Befund ergeben, dass die italienischen Ablasskommissare die Dienste der Drucker im Reich in Anspruch nahmen und keineswegs mit Blättern im Gepäck über die Alpen zogen. Anscheinend ließ das römische Mutterhaus seine eigenen Bruderschaftsbriefe – anders als die einschlägigen Papstbulen – erst spät in Rom selbst drucken.²⁷⁷

Der Umgang mit diesen Bruderschafts- und Beichtbriefen durch den einzelnen Gläubigen birgt noch viele Rätsel, die auch die Frage nach der Volksfrömmigkeit berührt. Die Beispiele der Adels- bzw. Bürgerfamilien Rantzau und Abekinck hat im Kleinen gezeigt, dass neben dem Ablass von S. Spirito auch Indulgenzen anderer Anbieter gesammelt wurden. Auch die Fürsten und ihre Gemahlinnen sowie Klöster

275 Für neueste Erkenntnisse und die enorme Literatur zu Raimund Peraudi und Marino de Fregeno siehe den Aufsatz von Peter Wiegand im vorliegenden Band.

276 Diesem Usus ist der Erhalt der in München aufbewahrten vier, zur Hälfte nur noch aus Fragmenten bestehenden Exemplare des Cesarini-Druckes von 1486 zu verdanken: Ferdinand Geldner, Frühdrucke als Archivgut, in: Mitteilungen für die Archivpflege in Bayern 12 (1966), S.10–14, hier S.12f. (Zitat S. 12).

277 Mit einem in das zweite Jahrzehnt gehörenden, wohl auch für den externen Gebrauch durch Ablasskommissare bestimmten Bruderschaftsbrief des Ordenspräzeptors Neroni liegt ein frühes Zeugnis dieser mutmaßlich römischen Produktion in einem deutschen Archiv vor: Stuttgart, Hauptstaatsarchiv, A 350, Bü 3. Möglicherweise ist dieses Blankoformular nur als Modell für einen auf Johannes Betz gemünzten Text (wie Anm. 266) nach Markgröningen gesandt worden. Ein in Rom zu verortender Neudruck von Neronis Bruderschaftsbrief, der im Jahr 1523 ausgestellt wurde, ist Roma, Biblioteca Casanatense, 1140.

und Konvente setzten offenbar auf eine möglichst breite Diversifizierung, die an die hochmittelalterlichen Gebetsverbrüderungen, und damit auch an eine mit vielen anderen religiösen Gemeinschaften geteilte spirituelle Wurzel der Ablassaktivitäten des Heilig-Geist-Ordens erinnert. Dass man gelegentlich die Toten mit ihren Beichtbriefen gleichsam als „passports to paradise“ bestattete,²⁷⁸ hatte da eine nicht ganz von der Hand zu weisende Logik, und die kritischen Stimmen, die sich gegen die Praktiken der Ablasskommissare unseres Ordens wandten, weisen darauf hin, dass sie solchen materiellen Vorstellungen wohl nicht immer entgegengewirkt haben.

Eine aus den Schriftquellen geschöpfte Untersuchung lässt natürlich immer noch Fragen offen. So konnte zwar mit hinreichender Dichte die Abfolge der Ablassmissionen der einzelnen Beauftragten des Heilig-Geist-Ordens rekonstruiert werden, nicht aber die reale Wirkung dieser Aktivitäten auf die Menschen und Territorien, zu denen sich die Emissäre aus Rom bzw. die Vertreter der örtlichen Ordensfilialen aufmachten. Wie der Fall Köln zeigt, gab es viele Gegenden und Städte, wo offenbar der Ablass des Hospitals S. Spirito kaum verkündet wurde und keine große Rolle spielte. Der Grund hierfür ist letztlich wohl weniger in logistischen Schwierigkeiten zu suchen als vielmehr in den Widerständen so mancher kirchlichen und städtischen Obrigkeiten, deren Motivation dabei wohl in den wenigsten Fällen auf theologische Bedenken zurückging, sondern vorrangig auf die Ausschaltung unliebsamer Konkurrenz zielte. Ungelöst blieb allerdings das grundsätzliche Problem der Eindämmung des Missbrauchs auf dem Gebiet der Quest. Der Ordensleitung unterliefen einige Fehlentscheidungen in der Auswahl des oft ortsfremden Personals, bei dem man dauernd zwischen Ordensangehörigen aus Rom und den Filialen sowie externen Laien – darunter die berüchtigten „Cerretani“ – wechselte. Und die langen Entfernungen und Schwierigkeiten in der Kommunikation taten ihr Übriges dazu.

Man wüsste natürlich gern noch mehr über die finanziellen Erträge, die der Orden bzw. das Mutterhaus in Rom sowie ihre Filialen vor Ort²⁷⁹ aus der Quest bezogen. Der Verlust der in den Questverträgen stets eingeschränkten Rechnungsführung erlaubt keine globalen Aussagen. Die vereinzelt Zahlen, die eruiert werden konnten, geben nur partielle Schlaglichter. Man hat schon in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts einen Rückgang der Almoseneinnahmen vermutet.²⁸⁰ Aber die enormen Anstrengun-

278 Robert N. Swanson, *Letters of confraternity and indulgence*, in: *Archives* 25 (2000), S. 40–57, hier S. 57, beschreibt ein undatiertes Wachssiegel von S. Spirito in Sassia, das 1992 in einem Grab in Hulton / Yorkshire aufgefunden wurde und vielleicht von einer *littera confraternitatis* stammte. Zu vergleichbaren Fällen vgl. die Studie von Falk Eisermann (dort Anm. 24 u. 25) und insgesamt zu den volkskundlichen Aspekten den Beitrag von Hartmut Kühne im vorliegenden Band.

279 Miltzer, *Das Markgröninger Heilig-Geist-Spital* (wie Anm. 64), S. 43, kann immerhin zeigen, dass die „jährlich rund 100 fl.“ aus der Quest 10% der Jahreseinnahmen des Markgröninger Hauses ausmachten.

280 Mario Sensi, *Cerretani a servizio degli ospedali di Santo Spirito nei notari di Foligno e Montesanto*, in: *Bollettino storico della città di Foligno* 6 (1982), S. 35–73, hier S. 50.

gen auf diesem Sektor, die in den Anfangsjahren des Pontifikats Leos X. unternommen wurden, deuten auf ungebrochen hohe Gewinnerwartungen. Es sei auch daran erinnert, dass das Hospital S. Spirito in Sassia um 1500 ökonomisch sehr gut dastand und sein mit erheblichen Kosten verbundener Dienst an den Bedürftigen (zumal Fintelkindern) und Kranken für damalige Verhältnisse vorbildlich war.²⁸¹

Die nach 1517 nicht mehr einzudämmende offene Kritik am Ablass und der Abfall ganzer Königreiche und Territorien, wo der Heilig-Geist-Orden vertreten war, führte zu einem dramatischen Einbruch der Questeinnahmen. Eine Ablasskampagne für S. Spirito im niederländischen Raum um 1519–1521 war wohl bereits ein Fehlschlag.²⁸² Das zum Orden gehörende Hospital von Kuddewörde ging aufgrund des Ausbleibens der Questeinnahmen bald nach 1524 kläglich ein. Sein letzter Prior gab jedenfalls genau diesen Umstand zu seiner Entschuldigung an, als er sich der Lehre Luthers anschloss und nach dem 30 km entfernten Hamburg zurückzog.²⁸³

Die Erfahrungen in den deutschen Landen ließen die Zentrale in Rom aber in ihrem Gebaren in den Mittelmeerländern unbeeindruckt. Hier gingen die Questaktivitäten unverändert weiter. Dabei fehlte es nicht an prominenten Kritikern der Praktiken des Ordens und seiner Emissäre wie Johannes Eck und Lorenzo Campeggi in den Jahren 1522/23.²⁸⁴ Es würde sich also lohnen, das reiche Material in den römischen Archiven auch unter der Lupe der Tridentinischen Reformbemühungen weiter auszuwerten.²⁸⁵

Abbildungsnachweise:

- Abb. 1: Magdeburg, Landesarchiv Sachsen-Anhalt, Urkunde U 1, XVI B Nr. 48.
 Abb. 2: Wien, Österreichisches Staatsarchiv, Haus-, Hof- und Staatsarchiv, FUK 890.
 Abb. 3: Stuttgart, Hauptstaatsarchiv, A 350 Bü 3.

281 Anna Esposito, Assistenza e organizzazione sanitaria nell'ospedale di Santo Spirito, in: *L'Antico Ospedale* (wie Anm. 1), S. 201–214.

282 Ferdinand Remy, *Les grandes indulgences pontificales aux Pays-Bas à la fin du moyen âge (1300–1531). Essai sur leur histoire et leur importance financière*, Louvain 1928 (*Université de Louvain. Recueil de travaux publiés par les membres des Conférences d'histoire et de philologie* 15), S. 171–173.

283 Vgl. dazu den Eintrag Kuddewörde im Schleswig-Holsteinischen Klosterbuch (wie Anm. 220).

284 Paulus, *Geschichte des Ablasses* (wie Anm. 7), Bd. 3, S. 206.

285 Dahingehend geben erste Informationen Salvatore Caponetto, *Aonio Paleario (1503–1570) e la Riforma protestante in Toscana*, Torino 1979, S. 231–233; Brambilla, *Alle origini* (wie Anm. 29), S. 332 Anm. 22, 470, und mit weiterer Literatur Rehberg, *Nuntii* (wie Anm. 8), S. 124 f. Anm. 334.

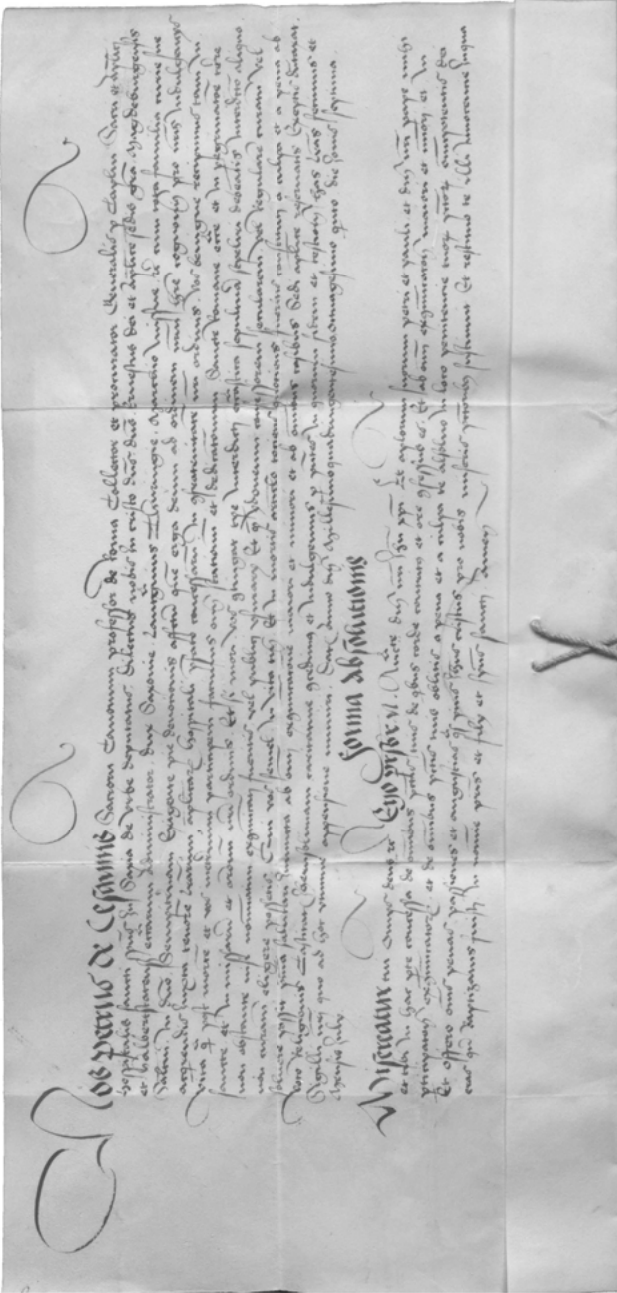


Abb. 1: [Magdeburg?], 1485 Juli 7. Der Prokurator des Hospitals S. Spirito in Salsia Pietro Cesarini nimmt den Erzbischof Ernst von Magdeburg und seine familia in die Heilig-Geist-Bruderschaft auf.

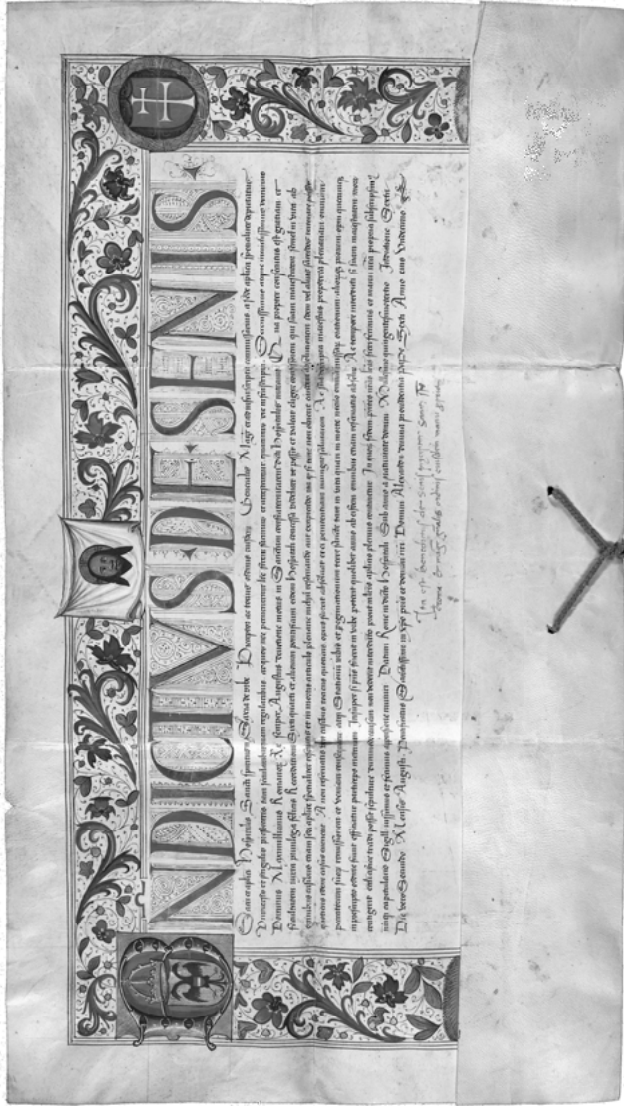


Abb. 2: Rom, 1503 Aug. 2. Der Generalpräzeptor des Hospitals S. Spirito in Sassia Benedetto aus Siena bestätigt den Eintritt des Königs Maximilian in die Bruderschaft seines Hospitals.

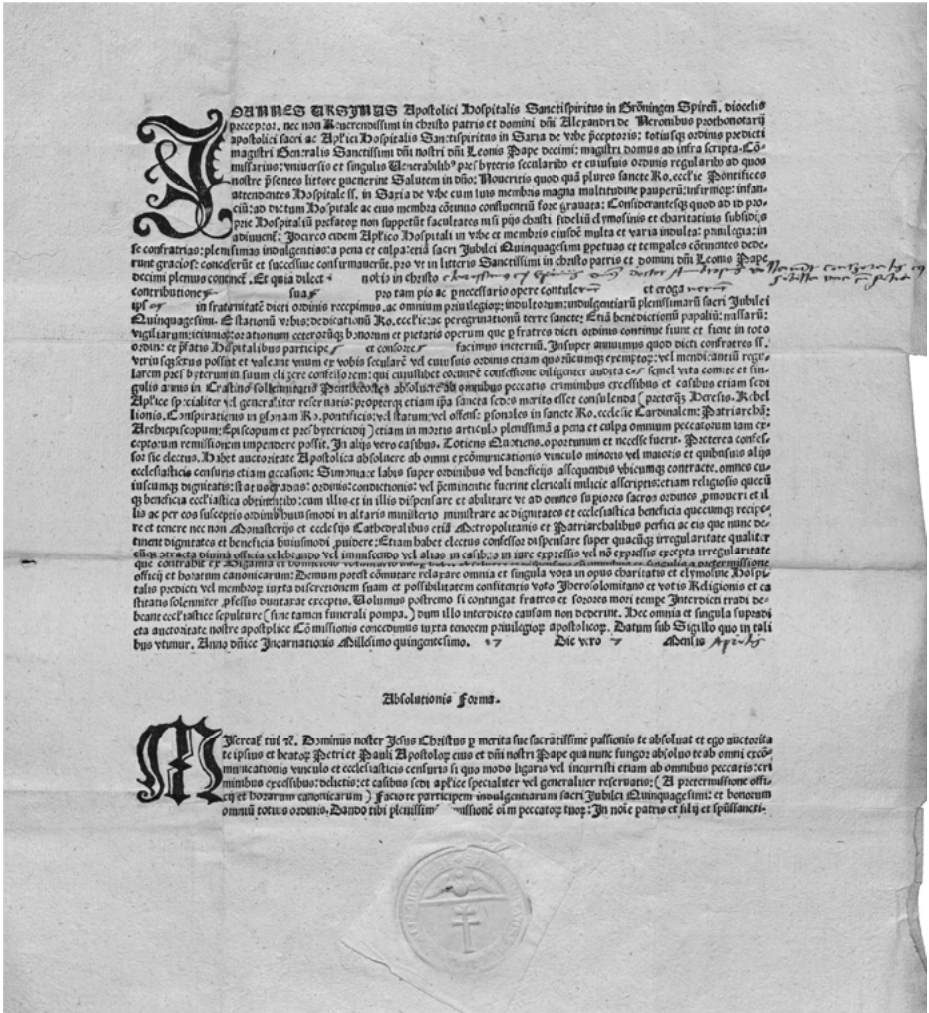


Abb. 3: Markgröningen, 7. April 1517. Der Prior des Heilig-Geist-Hospitals in Markgröningen Johannes Betz nimmt Ambrosius Volland und seine Gattin in die Heilig-Geist-Bruderschaft auf.

Daniel Le Blévec

Indulgences et quêtes, à propos des œuvres de pont de la vallée du Rhône

Dans la documentation épiscopale et pontificale de la fin du Moyen Âge, parmi les lettres qui accordent des indulgences¹ aux fidèles de la France méridionale, plus particulièrement dans la basse vallée du Rhône, quelques-unes concernent des institutions originales appelées les œuvres de pont (*opera pontis*). Voir de tels destinataires figurer parmi les bénéficiaires de grâces spirituelles, à côté des églises ou d'autres sanctuaires, peut surprendre, dans la mesure où aujourd'hui construire et entretenir des ponts et des routes sont des entreprises strictement profanes, relevant de la seule compétence des autorités publiques. Tel n'était pas le cas à l'époque médiévale.

1 Pourquoi des indulgences pour des ponts?

En ce temps, en effet, se déplacer, voyager, cheminer sur les routes, franchir les rivières et les fleuves, sont des activités périlleuses. Dès qu'il quitte son espace familial, villageois ou familial, l'homme en chemin doit affronter un environnement hostile et plein d'aléas: ne pas trouver un hébergement pour passer la nuit, faire de mauvaises rencontres, surtout braver le danger que constitue la traversée de rivières au cours impétueux, de fleuves larges et parsemés d'embûches (rochers, tourbillons, courants violents), sans compter les dangers d'ordre surnaturel, que l'imaginaire populaire localise volontiers dans l'environnement fluvial. Comme l'ont montré les travaux consacrés à la pauvreté au Moyen Âge, notamment ceux de Michel Mollat, tout voyageur qui part seul sur les routes devient un *pauper*, car si *paupertas* signifie dénuement, le mot renvoie aussi à la notion de faiblesse.² Parmi les voyageurs, ce sont bien entendu les pèlerins qui, les premiers, attendent aide et réconfort. Mais pas uniquement: tous ceux qui voyagent affrontent les mêmes dangers, comme en

1 Dans son introduction à l'ouvrage issu de son séminaire „Justice et miséricorde“ Catherine Vincent note combien le phénomène de l'indulgence dans sa diversité en France est encore peu exploré: Catherine Vincent (éd.), Justice et miséricorde. Discours et pratiques dans l'Occident médiéval, Limoges 2015 (Cahiers de l'Institut d'Anthropologie juridique 43), pp. 9–23, ici p. 10. Sur les campagnes d'indulgences au Moyen Âge tardif, on verra l'article de Francis Rapp, Les campagnes d'indulgences dans le diocèse de Strasbourg à la fin du moyen âge, in: Revue d'histoire et de philosophie religieuses 83 (2003), pp. 71–88. La question pour la période suivante est abordée par Elizabeth C. Tingle, Indulgences after Luther. Pardons in Counter Reformation France, London 2015 (Religious Cultures in the Early Modern World 21).

2 Michel Mollat, Les pauvres au Moyen Âge, étude sociale, Paris 1978, pp. 11–14 et 116s.

témoignent les cas connus de personnages de toutes catégories, du noble au petit marchand, qui se sont noyés en traversant une rivière ou qui, s'étant sauvés, ont perdu tous leurs biens. Aussi, entretenir une route, construire un pont, édifier un asile pour abriter ceux qui se déplacent ou même simplement y participer en donnant une somme d'argent, sont des attitudes relevant du devoir d'aumône et de l'impératif d'assistance envers son prochain lorsque celui-ci est dans le besoin. Les fidèles qui consacrent un peu de leur temps ou de leurs deniers à de telles entreprises font par conséquent œuvre de piété et ils en attendent des bénéfices spirituels comparables à ceux qui leur sont promis lorsqu'ils se montrent généreux envers les couvents et les églises.

C'est pour gérer ces dons, faire face tant à l'afflux des voyageurs qu'à celui des fidèles dévots, avides des bénéfices spirituels procurés par l'octroi des indulgences, mais également pour organiser les travaux nécessités par la construction et l'entretien des ponts, enfin pour assurer l'assistance aux pèlerins et aux pauvres passants que se sont constituées, à partir de la fin du XII^e siècle, des *opera pontis*, plus particulièrement dans les régions méditerranéennes de l'Occident, en Italie et en France méridionale. Ces institutions, au statut canonique assez flou, ont pu être des émanations d'autorités ecclésiastiques supérieures, comme les monastères ou les communautés de chanoines. Elles ont parfois dépendu de confréries, de seigneurs ou de pouvoirs municipaux.³

Les *opera pontis* ont été nombreuses dans le sud de la France, en Italie notamment. Mais il est une région où ces institutions ont pris une importance toute particulière, en raison de leur ampleur monumentale, de leur renommée, de l'utilité de leur action, de l'abondance documentaire dont elles bénéficient et de l'originalité de leur situation ecclésiastique et juridique: ce sont les œuvres de pont de la vallée du Rhône. Leur localisation se confond avec celle des trois grands ponts qui ont été édifiés sur le Rhône entre la fin du XII^e et le début du XIV^e siècle: Lyon, Pont-Saint-Esprit, Avignon.

„Constructionem pontium qui super ingentia flumina pia devotione fidelium construuntur per quos multis obviatur periculis ... providetur“: telle est la formule utilisée par le pape Jean XXII en 1316, à propos du nouveau pont construit sur le Rhône à Saint-Saturnin, petite ville située au nord du diocèse d'Uzès, qui devait rapidement au cours du XIV^e siècle changer son ancien toponyme pour celui de Pont-Saint-Esprit.⁴ L'opinion du pape pourrait à juste titre concerner également deux autres grandes œuvres de pont, celle de Lyon et celle d'Avignon, trois initiatives

³ Sur les œuvres de pont, particulièrement dans la basse vallée du Rhône, voir Daniel Le Blévec, *La part du pauvre. L'assistance dans les pays du Bas-Rhône du XII^e siècle au milieu du XV^e siècle*, Roma 2000 (Collection de l'École française de Rome 265), pp. 305–435.

⁴ Louis Bruguier-Roure, *Cartulaire de l'œuvre des église, maison, pont et hôpitaux du Saint-Esprit (1265–1791)*, Nîmes 1894, no. 58.

ambitieuses, destinées à dompter en le franchissant à pied sec un grand fleuve aux eaux tumultueuses et aux crues dévastatrices, redoutable pour les voyageurs amenés à le traverser. À tel point que très tôt des légendes avaient vu le jour à propos de l'édification de ces trois ponts, tant l'entreprise paraissait incroyable, impossible à réaliser sans l'aide divine: ce fut, à Avignon, l'histoire du jeune berger Bénézet qui, inspiré par Dieu, parvint à persuader les autorités locales du caractère sacré de son projet d'édifier un pont en soulevant et transportant une lourde pierre jusqu'à l'emplacement de la première arche du futur ouvrage d'art.⁵ À Pont-Saint-Esprit, où le pont allait prendre l'allure d'un véritable viaduc de 900 mètres de long, c'est le Saint Esprit lui même qu'on pensait être intervenu sous l'aspect d'un ouvrier zélé et mystérieux, accomplissant une quantité impressionnante de travail dans la journée, ne percevant pas de salaire, disparaissant le soir, présent sur le chantier avant tout le monde le lendemain matin.⁶ Très tôt également des miracles sont avérés: guérisons miraculeuses obtenues grâce aux prières des fidèles, sollicitant l'intervention du bienheureux „Bénézet“.

La caractéristique essentielle d'une œuvre de pont est donc l'association étroite entre viabilité et charité. En facilitant le cheminement des voyageurs, en abrégant leurs fatigues, en leur évitant les dangers de la traversée des cours d'eau, en leur offrant un repos réparateur dans les hospices élevés à la tête du pont, en leur permettant d'accomplir leurs dévotions dans les chapelles édifiées à proximité, contribuant ainsi à la santé du corps et au salut de l'âme, le pont est la matérialisation visible et monumentale de la charité, le support matériel d'une spiritualité de l'amour fraternel: le pont unit les hommes, comme la *caritas* doit unir entre eux tous les fidèles du Christ.

Les lettres d'indulgences pontificales viennent encore renforcer le caractère sacré des ponts. Elles insistent toutes sur le bien-être accru des voyageurs, désormais préservés des dangers qui les menaçaient précédemment pendant la traversée, et sur celui des pauvres et des malades accueillis dans les hôpitaux élevés à la tête du pont. De tels avantages rendent donc tout à fait dignes de récompenses spirituelles ceux qui, par leurs aumônes, viendraient aider les fraternités ayant en charge l'œuvre.

2 Accumuler les mérites, financer les *opera pontis* (XIII^e–XIV^e siècles)

Notre intérêt portera essentiellement sur les ponts les plus méridionaux, celui d'Avignon et celui de Pont-Saint-Esprit, le pont de la Guillotière à Lyon, le plus ancien

5 Dossier „Saint Bénézet, fondateur du pont d'Avignon, histoire et légende“, in: Mémoires de l'Académie de Vaucluse 5 (1984), pp. 106–110.

6 Bruguiier-Roure, Cartulaire (voir note 4), p. XXV.

de la capitale des Gaules, n'ayant pas fait l'objet de recherches documentaires suffisamment approfondies jusqu'à ce jour. En ce qui concerne le fonctionnement des „œuvres“ qui les ont pris en charge, la structure interne des communautés de *fratres* et *sorores pontis*, leur recrutement, leurs relations avec les autorités communales et leur position comme enjeu au sein des rivalités de pouvoir entre villes, évêques et parfois le roi de France – il faut rappeler que le Rhône est alors la frontière entre le royaume de France et l'Empire germanique – pour ces aspects qu'il n'y a pas lieu de traiter ici, mais qui permettent de peindre le contexte, je renvoie aux chapitres de mon livre consacré à l'assistance dans les pays du Bas-Rhône, où ils trouvent un large développement.⁷

La question des indulgences doit, quant à elle, être d'emblée posée en lien avec le problème du financement des œuvres de pont et donc du développement des quêtes. Elle doit également être articulée à la question des dévotions populaires et des légendes que celles-ci ont véhiculées dès le début, favorisées par l'admiration des foules devant ces entreprises colossales, gigantesques, „merveilleuses“, que furent les constructions de ponts de pierre sur le Rhône. Ces légendes se sont peu à peu fixées, avant d'être mises par écrit pour être lues (*legendae*) à l'occasion de campagnes de prédication et de quêtes. La version avignonnaise de la légende, développant la vie et les miracles du fondateur du pont d'Avignon, a été élaborée très tôt, sans doute dès le début du XIII^e siècle, deux ou trois décennies seulement après la mort de Bénézet. Dans la seconde moitié du XIII^e siècle un texte latin de la légende est composé et peu après il est traduit en provençal, afin d'être compris par le plus grand nombre de fidèles, à qui il était lu. La légende de saint Bénézet put ainsi être diffusée à travers les provinces de la Chrétienté par les quêteurs de l'œuvre du pont d'Avignon. L'on sait que ces récits légendaires sont en réalité des créations opportunistes, élaborées ici à des fins de propagande, pour soutenir les campagnes de récoltes de fonds organisées à partir de la deuxième moitié du XIII^e siècle. C'est donc essentiellement à l'usage des quêteurs qu'on estima nécessaire de mettre par écrit un récit des origines propre à susciter l'émerveillement des fidèles et surtout leur générosité.

À l'appui de cette interprétation, on notera la convergence chronologique entre la date de 1278, donnée comme *terminus a quo* par les philologues pour la traduction en provençal de la légende, et celle de la première bulle d'indulgence attestée dans la documentation d'archives, accordée par le pape Martin IV en 1281.⁸

À Pont Saint-Esprit les premières bulles pontificales d'indulgences furent accordées très peu de temps après l'achèvement du pont. Ouvert à la circulation en 1309, pourvu d'un hôpital et d'une chapelle, en conformité avec la configuration classique des complexes hospitalo-routiers du Moyen Âge, le pont connut d'emblée un succès

⁷ Le Blévec, La part du pauvre (voir note 3), pp. 337–360.

⁸ François, marquis de Ripert-Monclar, Bullaire des indulgences concédées avant 1431 à l'œuvre du pont d'Avignon par les souverains pontifes, Monaco-Paris 1912.

de fréquentation considérable, tant son utilité pour la circulation des hommes et des biens répondait à une nécessité en ce lieu, carrefour entre trois états (royaume de France, Empire germanique, Etats pontificaux) et quatre provinces (Languedoc, Comtat Venaissin, Dauphiné, Vivarais). La chapelle de l'hôpital, dédiée à l'Esprit Saint, était destinée à devenir un lieu de pèlerinage, puisqu'elle abritait une statue miraculeuse de la Vierge, ainsi qu'une relique de Saint Louis, roi de France, récemment canonisé. Les fidèles, originaires du lieu, voyageurs ou simples passants, s'y arrêtaient pour prier et y laissaient volontiers une aumône. Dès 1313, Clément V octroie une indulgence d'un an et 40 jours aux fidèles confessés qui visiteront la chapelle à Noël, Pâques, l'Ascension, Pentecôte, Saint-Jean-Baptiste, Toussaint et aux quatre fêtes de la Vierge (Nativité, Annonciation, Visitation, Assomption) et 100 jours à ceux qui le feront dans l'octave.⁹ Ses successeurs confirmèrent à diverses reprises ces dispositions, augmentant même parfois le nombre des fêtes concernées. (tab. 1)

De fait, la prise en charge par les œuvres de pont de l'entretien permanent de l'ouvrage d'art et le devoir d'assistance accompli dans l'hôpital constituaient des tâches lourdes et coûteuses. Elles nécessitaient des sources de financements diversifiées: offrandes, legs, quêtes, fêtes, revenus des temporels (patrimoines fonciers). Seules vont nous intéresser ici les sources de financement par l'appel à la charité publique, moyennant la promesse d'indulgences, c'est-à-dire les quêtes et les fêtes.

À cet égard, la démarche des œuvres de pont n'a rien de très original. Les grands ordres hospitaliers du Moyen Âge ont pratiqué les quêtes sur une grande échelle, Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem, frères de l'ordre du Saint-Esprit, Antonins en particulier. Pour attirer les aumônes des fidèles, tous avaient obtenu des privilèges du Siège apostolique, notamment sous forme d'indulgences.¹⁰ Les œuvres de pont s'insèrent donc dans un courant assez général: les services qu'elles rendaient grâce à l'entretien régulier du pont et à l'accueil hospitalier universel, ouvert à tous sans restrictions, justifiaient amplement la pratique des quêtes dans un très large rayon d'action.

À Avignon, l'appel à la charité publique a été particulièrement intense dans la première moitié du XIII^e siècle, lors de la construction du complexe hospitalo-routier, côté ville (rive gauche du Rhône). La réponse des fidèles fut suffisamment importante et efficace pour que les responsables de l'œuvre du pont ne ressentent pas alors la nécessité de recourir à des soutiens sous la forme d'indulgences. La situation changea, semble-t-il, à partir du milieu du XIII^e siècle, les aumônes se faisant plus rares.

⁹ Bruguier-Roure, Cartulaire (voir note 4), no. 57.

¹⁰ Andreas Rehberg, Una categoria di ordini religiosi poco studiata: gli ordini ospedalieri. Prime osservazioni e piste di ricerca sul tema „Centro e periferia“, in: Anna Esposito/Andreas Rehberg (éd.), Gli ordini ospedalieri tra centro e periferia. Giornata di studio, Roma, Istituto Storico Germanico, 16 giugno 2005, Roma 2007 (Ricerche dell'Istituto Storico Germanico di Roma 3), pp. 15–70, ici pp. 57–63.

Tab. 1: Indulgences pontificales en faveur du pont Saint-Esprit.

Clément V	1313	1 an 40 jours	visite de la chapelle à Noël, Pâques, Ascension, Pentecôte, St-Jean-Baptiste, 4 fêtes de la Vierge, Toussaint
		100 jours	Octave des fêtes ci-dessus
		100 jours	pour l'achèvement et l'entretien du pont et de l'hôpital
Jean XXII	1316	1 an 40 jours	aumônes
	1319	40 jours	aumônes
	1332	40 jours	aumônes
Clément VI	1343	Confirmation des indulgences accordées par Clément V	
Innocent VI	1353	Confirmation des indulgences accordées par Clément V	
	1354	1 an 40 jours	pour le construction de l'église du Saint Esprit
Urbain V	1365	1 an 40 jours	pour la construction de l'église du Saint Esprit
Nicolas V	1448	Confirmation des indulgences accordées par ses prédécesseurs, augmentées d'une indulgence de 7 ans et 7 quarantaines	
Calixte III	1457	Confirmation de tous les privilèges de ses prédécesseurs	

L'on peut s'interroger sur les raisons du tarissement de cette source de financement. Peut-être l'œuvre du pont d'Avignon eut-elle à subir la concurrence d'autres quêtes, donc à un accroissement des sollicitations. L'on pense en particulier aux maisons des ordres Mendiants, désormais bien implantés, non seulement à Avignon, mais également dans de nombreuses villes du Midi et d'ailleurs. C'est aussi le moment où l'on voit être promulgués et diffusés des statuts synodaux qui expriment des réserves à l'encontre des quêteurs étrangers aux paroisses et invitent les curés à se monter méfiants à leur égard. L'on craint les imposteurs. Aussi les statuts prescrivent-ils aux curés de ne pas recevoir dans leurs églises des quêteurs qui ne produiraient pas des lettres authentiques de l'évêque du lieu ou du pape les accréditant dans leur mission.

Pour réagir à cette évolution qui leur était évidemment défavorable, les responsables de l'œuvre du pont d'Avignon mirent au point une riposte en deux temps, comme on l'a vu:

- d'abord la mise par écrit des épisodes de la vie de saint Bénézet, copiés sur des membranes de parchemin, afin qu'elles soient emportées commodément avec eux par les quêteurs de l'œuvre et que le récit en soit lu dans les églises. Comme on l'a dit, cette „légende“ fut traduite en langue d'oc après 1278 afin qu'elle soit comprise par le plus grand nombre de fidèles.

- ensuite, on demanda au pape d'accorder des récompenses spirituelles aux bienfaiteurs du pont et de l'hôpital Saint-Bénézet. L'indulgence accordée par Martin IV en

1281 fut confirmée en des termes identiques par Nicolas IV en 1290.¹¹ Au XIV^e siècle, Clément VI triple l'indulgence, en accordant 3 ans et 3 quarantaines aux fidèles „vere penitentibus et confessis“ qui se seront montrés généreux envers le pont d'Avignon et son hôpital. En outre celui qui décéderait dans l'année de son aumône bénéficierait d'une indulgence plénière.¹² Innocent VI est plus restrictif: il en revient à la dispense de peine temporelle d'un an et 40 jours.¹³ Urbain V nous fournit, dans la bulle d'indulgence qu'il n'a pas manqué, lui aussi, de promulguer, une quantité de détails qui illustrent la manière dont, concrètement, se déroulaient les campagnes de quêtes de l'œuvre du pont. Le pape commence par exhorter tous les prélats et les clercs séculiers et réguliers de la chrétienté à bien recevoir dans leurs églises les frères venant quêter pour le pont ou l'hôpital Saint-Bénézet. Dès qu'un quêteur arrivera dans une paroisse, il sera accueilli honnêtement et charitablement par le prêtre desservant. Celui-ci devra alors convoquer les paroissiens. Devant l'assemblée, il présentera l'envoyé de l'œuvre du pont et il incitera les fidèles à lui faire de bonnes aumônes. Dans le mois qui suivra la lecture de la bulle, tout fidèle pénitent et confessé qui aurait contribué par une aumône aux réparations du pont ou à l'entretien des frères et à celui des pauvres malades gisant dans l'hôpital du pont Saint-Bénézet et qui renouvelerait cette aumône chaque vendredi obtiendrait à chaque fois une indulgence de trois ans et de trois quarantaines, plus le 1/7 du reste de ses peines.¹⁴

Grégoire XI en revient quant à lui à une indulgence d'un an et 40 jours pour tout bienfait destiné au pont dans le mois suivant.¹⁵ Cette bulle d'indulgence a été la dernière promulguée, Martin V ne faisant que confirmer l'ensemble des privilèges spirituels accordés par ses prédécesseurs. (tab. 2)

Tab. 2: Indulgences pontificales en faveur du pont d'Avignon.

Martin IV	1281	1 an 40 jours
Nicolas IV	1290	1 an 40 jours
Clément VI	1343	3 ans 3 quarantaines
Innocent VI	1353	1 an 40 jours
Urbain V	1366	3 ans 3 quarantaines et 1/7 du reste des peines
Grégoire XI	1371	1 an 40 jours
Martin V	1430	„... omnes et singulas indulgencias super descriptas auctoritate apostolica ... confirmamus“.

¹¹ Ripert - Monclar, Bullaire (voir note 8), p. 4.

¹² Ibid., p. 5.

¹³ Ibid., p. 6.

¹⁴ Ibid., pp. 7–9.

¹⁵ Ibid., p. 11.

Que les papes du XIV^e siècle se soient ainsi intéressés de près à la bonne santé de l'œuvre du pont Saint-Bénézet ne doit pas surprendre: ils avaient sous les yeux en permanence cet exemple éclatant d'action et de dynamisme en matière d'assistance aux pauvres et aux voyageurs. Eux-mêmes empruntaient régulièrement le pont, accompagnés de la cour pontificale, pour se rendre dans leur résidence de Villeneuve-lès-Avignon, sur la rive droite du fleuve. Ils prenaient alors parfaitement conscience de l'utilité d'un tel ouvrage et donc de la nécessité de contribuer financièrement aux opérations d'entretien que son état exigeait. Du reste l'œuvre du pont bénéficia régulièrement de dons en nature et en argent, comme en témoignent les mentions relevées dans les registres de comptes de la papauté.

L'œuvre du pont Saint-Esprit elle aussi fit appel très tôt à la charité publique, selon des modalités voisines de celles de l'œuvre de Saint-Bénézet. Les responsables (*rectores*) organisèrent des tournées de collectes de fonds dans divers diocèses de la chrétienté. Ceux qui partaient (*questores*) revêtus de l'habit blanc des frères du pont s'efforçaient d'exciter la générosité des fidèles par le récit des miracles accomplis grâce à l'intervention du Saint Esprit et par la promesse d'indulgences épiscopales et pontificales.

Ces indulgences, l'œuvre du pont Saint-Esprit a eu à cœur de les obtenir dès que le pont fut achevé et qu'elle projeta de se lancer dans la construction d'une chapelle et d'un hôpital. De Clément V à Calixte III, c'est donc toute une série de bulles, comme nous l'avons vu précédemment, que les papes accordèrent, promettant aux bienfaiteurs de l'œuvre, comme ils l'avaient fait en faveur de ceux du pont Saint-Bénézet, des récompenses spirituelles, pouvant aller jusqu'à un an et 40 jours d'indulgence.

Les lettres de sauvegarde accordées aux quêteurs par les puissances séculières permettent de délimiter la zone géographique qu'ils fréquentaient. Outre le Languedoc, c'est en Vivarais, Lyonnais, Dauphiné et Savoie que leur activité se déploya de manière privilégiée, avec même, au XV^e siècle, des incursions en Piémont. C'est précisément en Savoie et en Piémont que les quêteurs du pont Saint-Esprit se heurtèrent à la concurrence d'autres quêteurs qui eux aussi sollicitaient la charité publique en faisant référence à l'Esprit saint, ceux de l'ordre hospitalier romain de *Santo Spirito in Saxia*, plus particulièrement par l'intermédiaire de sa filiale de Besançon.¹⁶

¹⁶ Pour cette filiale voir Françoise Durand, L'hôpital du Saint-Esprit in *Saxia* et ses filiales de Besançon et Dijon (XIII^e–XV^e siècles), in: Esposito/Rehberg (éd.), *Gli ordini ospedalieri* (voir note 10), pp. 273–288.

3 Les évolutions de la fin du Moyen Âge

Dans l'histoire des œuvres de pont, le XV^e siècle est marqué d'une part par les rivalités qui ont opposé entre eux des quêteurs de plusieurs instituts hospitaliers, d'autre part par un renouveau du processus d'appel à la charité publique, à l'occasion des fêtes religieuses.

3.1 Rivalités

Le conflit entre l'œuvre du pont Saint-Esprit et l'ordre hospitalier romain du Saint-Esprit *in Saxia*, à partir des années 1430, a été motivé par l'invocation commune à l'Esprit divin, censé renforcer la dévotion des populations et augmenter leurs aumônes. Une telle concurrence dans les régions fréquentées par les quêteurs des deux instituts rivaux provoqua l'intervention des autorités ecclésiastiques des diocèses concernés qui ne voyaient pas d'un très bon œil une situation risquant de s'envenimer, au préjudice de l'idéal charitable. Le compromis qu'elles tentèrent d'imposer fut un échec. Pendant un quart de siècle l'affaire resta pendante, en dépit des tentatives pour lui trouver une solution. Il faudra en 1456 l'appel des frères du pont auprès du roi de France Charles VII pour que, de manière autoritaire, une décision royale impose le maintien de l'œuvre du pont Saint-Esprit dans ses privilèges anciens, en dépit de toute revendication qui émanerait de l'hôpital du Saint-Esprit de Rome, au moins dans le royaume.¹⁷

Dans cette „guerre des quêtes“, l'œuvre du pont Saint-Bénézet d'Avignon était restée un peu en retrait. Elle avait en effet décidé de se tourner vers une autre source de revenus, liée aux fêtes religieuses.

3.2 Les fêtes religieuses

À la fin du Moyen Âge les fêtes religieuses sont régulièrement l'occasion d'organiser des processions à travers les rues et les places, selon des itinéraires déterminés entraînant les fidèles d'église en couvent, d'oratoire en sanctuaire. À Avignon, la procession de la Fête-Dieu (Corpus Christi) traversait la salle des malades de l'hôpital du pont Saint-Bénézet. Dans les années 1430, les recteurs de l'œuvre rappelèrent que les papes avaient accordé des indulgences aux bienfaiteurs de l'hôpital. Ils proposèrent donc à ceux qui accompliraient ces manifestations de dévotion une attestation, à l'intention de leur confesseur et moyennant une compensation financière. Il s'agis-

¹⁷ Sur cette affaire, voir Le Blévec, *La part du pauvre* (voir note 3), pp. 416–419.

sait donc, pour eux, de vendre des sortes de „billets d'absolution“ et d'essayer, par ce moyen, de renflouer les caisses de l'œuvre.

Devant le succès obtenu, ils décidèrent d'aller plus loin en sollicitant du pape Eugène IV, et en obtenant de lui, l'octroi, pendant trois ans, d'une indulgence plénière en faveur de tous les fidèles qui visiteraient la chapelle de l'hôpital du pont Saint-Bénézet le jour de la Fête-Dieu et y laisseraient une aumône. Dès lors, l'affluence fut considérable à l'hôpital du pont chaque année le jour de la fête, connue désormais sous le nom de „pardon du pont“. En 1453, Nicolas V renouvela pour une période de 5 ans l'indulgence plénière en faveur des visiteurs de l'hôpital, assortie cependant de l'exigence d'un jeûne annuel le samedi.

Inscrit désormais parmi les fêtes avignonnaises, le pardon du pont va étendre sa réputation bien au-delà de la ville, attirant des dévots de plusieurs régions d'Europe. Un mécanisme de publicité avait en effet été mis en place par les recteurs de l'œuvre du pont. Ils avaient pris l'habitude d'engager des prédicateurs des ordres Mendians en leur confiant des tournées de propagande afin d'inciter les fidèles de la Chrétienté à venir à Avignon, assister au pardon du pont et y gagner des indulgences. On a ainsi conservé des contrats passés devant notaire entre les recteurs et des frères Mendians, précisant d'un côté les obligations du prédicateur (prêcher dans un nombre indiqué de villes en exhibant les bulles d'indulgence), de l'autre le montant de la somme versée par l'œuvre du pont.

À Avignon, toute une organisation est mise en place pour fabriquer les billets d'absolution, sous la forme d'un morceau de parchemin, avec le texte de la bulle pontificale et la certification du versement d'une aumône, texte pré-écrit, laissant des espaces libres pour ajouter au dernier moment la date et le nom du bénéficiaire. Chacun de ces billets est vendu 4 sous, mais des réductions, voire la gratuité, sont prévues pour les plus pauvres.

On notera qu'à aucun moment, le prix de vente du billet n'est mentionné, afin d'éviter le risque d'une accusation de simonie. Sans doute était-il comptabilisé avec le montant de l'aumône versée par le fidèle, laissant planer un „flou“ aussi commode que prudent.

Concrètement le succès du pardon du pont, qui ne se démentit pas jusqu'à l'époque moderne, permit aux recteurs de l'œuvre d'avoir des finances équilibrées.¹⁸

Plus généralement le système des tournées de quêtes et l'appel à la charité publique sur une grande échelle par les œuvres de pont a perduré jusque tard dans le XVI^e siècle, avant que le concile de Trente ne prenne les mesures réformatrices qui s'imposaient à l'encontre de cette pratique. C'est la preuve qu'au-delà du besoin persistant d'obtenir des grâces spirituelles pour leur salut, les fidèles avaient conscience de l'utilité de la vocation d'assistance des œuvres de pont. Il faudra en

¹⁸ Sur le pardon du pont d'Avignon, cf. *ibid.*, pp. 419–424.

réalité attendre la laïcisation progressive de la viabilité, de plus en plus conçue à l'époque moderne comme une prérogative de l'État – c'est désormais la puissance publique qui allait prendre en charge la construction et l'entretien des „ponts et chaussées“ – pour voir peu à peu s'étioler ces institutions que furent les *opera pontis*, aussi originales par leur spécificité fonctionnelle qu'intégrées dans la mécanique bien huilée des échanges entre ici-bas et au-delà, dont les indulgences constituèrent une donnée emblématique.

Liste des illustrations

- Fig. 1: © Chiugoran (URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Saint-benezet_in_southeastern_France.jpg; 26. 1. 2017)
- Fig. 2: Cliché Daniel Le Blévec.
- Fig. 3: Dessin réalisé par Louis Bruguier-Roure, reproduit dans: Marcel Gouron, Histoire de la ville du Pont-Saint-Esprit, Nîmes 1934, pp. 236–237.



Fig. 1: Le pont Saint-Bénézet, Avignon.



Fig. 2: Le pont Saint-Espirit sur le Rhône.

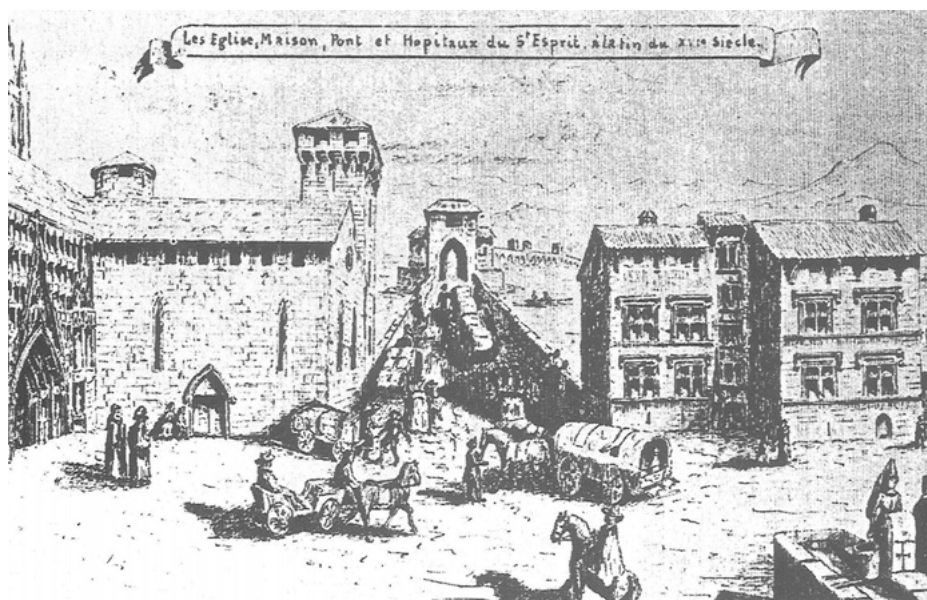


Fig. 3: L'entrée du Pont-Saint-Espirit au XVI^e siècle, reconstitution par Louis Bruguier-Roure, 1889.

Robert W. Shaffern

Mendicant Friars and the Legacy of Indulgences

Everyone knows, or thinks he knows, that the hucksterism of Johann Tetzel (1465–1519), the Dominican preacher of indulgence, occasioned Martin Luther's great rebellion against Catholic Christianity. Tetzel, who had had previous commissions as an indulgence preacher, had been commissioned to preach the indulgence to raise funds for the new St. Peter's Basilica then being built in Rome. Tetzel's arrival in Thuringia merely set off the ever-impulsive Luther to make public his arguments against not only indulgences, but traditional Christianity generally. Luther had been entertaining his rejection of the traditional teaching on justification for at least eighteen months already. The Augustinian, never one to mince words, not only attacked pardons, but Tetzel as well. Luther's personal and moral condemnation of Tetzel became standard fare in later centuries.

There is, however, very little evidence that Tetzel either violated church law or behaved inappropriately in his preaching of the indulgence, something that Nikolaus Paulus highlighted in his 1899 study of Tetzel's career.¹ Information about Tetzel's activities and offices for the period 1503–1509 abounds. During that period, he preached indulgences on behalf of the Teutonic Order of Knights in Livonia, who had received permission from Pope Alexander VI (1492–1503) for a jubilee pardon to be preached for three years in the ecclesiastical provinces of Magdeburg, Bremen and Riga. For three years Tetzel preached another indulgence, granted by Pope Julius II, in the provinces of Cologne, Mainz and Trier, beginning in 1506. Unfortunately, virtually nothing is known regarding his career for the crucial six years between 1510 and 1516. In any event, by Tetzel's lifetime, bishops and popes had been granting indulgences since the eleventh century; after about a century of these grants, scholars began to comment upon their power and efficacy in commentaries on the Sentences of Peter Lombard (in the case of theologians) and the Decretum and Decretals (in the case of canon lawyers). Tetzel himself served as inquisitor (another office in which Dominicans had long served disproportionately); thus did his superiors recognize his mastery of church teaching.

That a mendicant friar was named to preach the indulgence for St. Peter's was also quite usual; from their very origins, the mendicants had vested interests in pardons, whether as preachers or as dispensers.² Dominicans had been preaching

1 Nikolaus Paulus, *Johann Tetzel. Der Ablassprediger*, Mainz 1899 (reprint Egelsbach 1992).

2 For a diplomatic study of mendicant indulgences in later medieval Germany, cf. Maria G. Del Fuoco, *Indulgenze papali e ordini mendicanti nel secolo XIII*. Prime note, in: „Misericorditer relaxamus“. Le

indulgences since the first half of the thirteenth century; early in their history they decided to regulate and document how they went about the task of publicizing pardons. The preaching of pardons by members of the order was common enough that a number of general chapters provided the friars with important guidelines. In 1235, the general chapter held at Bologna decreed that no Dominican could preach an indulgence without the permission of his prior provincial; the 1249 general chapter repeated this admonition.³ In 1243, the general chapter proclaimed that if two brothers were in the same place preaching the same indulgence, they must make clear that there was one indulgence available, not two.⁴ These decrees show clearly that the Dominicans took the responsibility of preaching indulgences very seriously, and that their preaching was done according to accepted theological and canonistic norms. Moreover, Dominicans need not only have relied on the decrees of the general chapters. The Dominican John of Freiburg (c. 1314) compiled the most popular manual for confessors, the „Summa confessorum“, about the year 1298. In book three of his manual he devoted several *quaestiones* to the subject of indulgences. He included the decree of Lateran IV, *Cum ex eo*, that stipulated that preachers of indulgence should not cause scandal by frequenting taverns or wearing improper dress. Neither could they demand that anyone to listen to their preaching.⁵ Repeated proclamations such as these have often been interpreted as proof of widespread abuse in the preaching of indulgences, but they rather testify to vigilant continual watchfulness and concern on the part of the friars.

Many of the pardons that Dominicans preached had been granted for the benefit of their order and mission. Within many dioceses, generations of bishops granted pardons to Dominican communities. The bishops welcomed mendicant assistance in administering pastoral care to growing urban populations. German Dominicans in particular needed to construct churches and convents quickly; grants of pardon for contributions to these building projects aided that process. Pope Innocent IV (1243–1254) and, in his capacity as the bishop of Regensburg, the scholastic theologian Albert the Great (1200–1280) both granted indulgences to those who would contribute to the construction of Dominican churches and convents.⁶ Once built, bishops also wanted to encourage the faithful to partake of mendicant expertise in

indulgenze fra teoria e prassi del Duecento, ed. by Luigi Pellegrini/Roberto Paciocco, Chieti 1999 (Studi medievali e moderni 1), pp. 101–148.

³ Acta Capitulorum Generalium Ordinis Praedicatorum, vol. 1: Ab anno 1220 usque ad annum 1303, ed. by Benedikt Maria Reichert/Andreas Frühwirth, Rome 1898 (Monumenta ordinis fratrum praedicatorum historica [= MOPH] 3), pp. 5 and 47.

⁴ Ibid., p. 26.

⁵ X 5.38.14. John of Freiburg, Summa confessorum, Augsburg 1476, 3.q.194.

⁶ Innocent's indulgence is in Urkundenbuch der Stadt Basel (= UB Basel), ed. by Rudolf Wackernagel/Rudolf Thommen, vol. 1, Basel 1890, p. 172; Albert's indulgence is in ibid., p. 312 and vol. 2, Basel 1893, p. 15.

preaching and the hearing of confessions. The bishops of Basel, for instance, gave a number of indulgences to those who visited the church of the Dominicans, where the preaching of sermons was probably a more regular feature of the liturgy than in parish churches. The bishop likewise gave the Dominicans an indulgence to build their first church in the city.⁷ Popes also favored the Dominicans in Basel with grants of indulgence: Pope Gregory IX (1227–1241) granted the Friars Preachers a visitation indulgence of 20 days.⁸ The convent in Strasbourg received a visitation indulgence from Pope Alexander IV (1254–1261) in 1260.⁹ In 1280, four prelates each granted a visitation indulgence of one year and 40 days to the Dominican house in Zara.¹⁰ The Friars Preachers also sometimes distributed through official channels the news that one of their churches had been conceded another pardon. In 1398, the provincial chapter for Germany announced that the church of the Blessed Virgin in Ulm granted an indulgence of seven years and 40 days (a „Lent“) for those who visited that church on Christmas, Easter, Pentecost, as well as the Marian feast days and those of the holy fathers. Plenary indulgence could be gained on the feast of John the Baptist and the succeeding three days.¹¹

Within a few generations, the number of indulgences to be had at many Dominican convents could reach quite a sum, since the new grants never vitiated previous ones; in other cases, collective indulgences, the concession of which peaked amid the penitential fervor of the turn of the fourteenth century, could bestow on any church or convent a great amount of remission with a single grant.¹² As their name suggests, collective indulgences were granted by any number of prelates all at the same time. How the magnitude of these indulgences were to be reckoned seems to have caused Dominican detractors in the mid-fourteenth century to complain about how the Friars Preachers announced their indulgences to listeners. These critics in no way suggested that indulgences were invalid, nor did they question the brothers' authority – delegated, of course, by the duly-constituted authorities – to grant indul-

7 UB Basel, vol. 1, p. 98.

8 *Ibid.*, p. 99.

9 Urkundenbuch der Stadt Strassburg (= UB Strasbourg), ed. by Wilhelm Wiegand, Strasbourg 1897, vol. 1, p. 230.

10 Nikolaus Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, 3 vols., Paderborn 1922/23 (Darmstadt²2000), vol. 2, p. 53.

11 Akten der Provinzkapitel der Dominikanerordensprovinz Teutonia aus den Jahren 1398, 1400, 1401, 1402, ed. by Benedikt Maria Reichert, in: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 11 (1897), pp. 287–311, here p. 305.

12 Cf. Hyppolite Delehaye, *Les lettres d'indulgences collectives*, in: *Analecta Bollandiana* 11 (1926), pp. 342–379; 45 (1927), pp. 97–123, 323–344; 46 (1928), pp. 149–157, 287–343. For a discussion of the diplomatics of these indulgences, cf. Alexander Seibold, *Sammelindulgenzen. Ablassurkunden des Spätmittelalters und der Frühzeit*, Köln u. a. 2001 (Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde. Beiheft 8).

gences, but only that the brothers claimed more for them than was licit; that is to say, the brothers violated the decree of Lateran IV (1215) in their preaching of the pardons available at their convents.¹³ Those complaints in turn served the purposes of the antipapal party during the contest between Pope John XXII (1316–1334) and Ludwig of Bavaria (1328–1347). While the German diocesan clergy, and most members of religious orders, supported the emperor in this struggle, the Dominicans remained steadfastly supportive of Pope John.¹⁴ The questioning of Dominican indulgences was one way that the brothers' enemies could do harm to the order; other interests of the friars were also attacked. Indeed, the Dominican general chapter of 1355 ordered the brothers to archive their grants of pardon.¹⁵ This controversy served as the occasion for the first canonistic, independent treatise on indulgences, the „De quantitate indulgenciarum“ of John of Dambach (c. 1288–1373), wherein John argued for an expansive interpretation of the magnitude of these Dominican indulgences. After all, Innocent IV had stated in his commentary on the Decretals that the pope has the discretion to be as generous as he sees fit.¹⁶ Dominicans, however, were not the only order to think that John of Dambach's treatise was useful; one of its best manuscripts is in the library of the Cistercian monastery of Heiligenkreuz, near Vienna, Austria.¹⁷

The Franciscan experience of indulgences paralleled that of the Dominicans. They too benefitted greatly from the ability to grant indulgences, and they too left a distinctive mark on the history of pardons in the later Middle Ages. Grants of pardon also aided the construction of their convents and churches. Numerous indulgences were granted for the visitation of Franciscan churches. Furthermore, Franciscans possessed the most celebrated and indeed curious indulgence of the entire medieval period, namely, the pardon of the Portiuncula, the validity of which they were forced to defend in a number of texts and over several generations. The Portiuncula was the tiny church near Assisi that St. Francis had repaired and restored after he received a vision that bade him „rebuild my church“. From the thirteenth century, legions of pilgrims visited that church, especially on August 1, to receive the full indulgence they believed was available there. In 1334, Francesco Bartoli, a Franciscan friar, wrote a history of the indulgence, the purpose of which was to argue for its efficacy.

13 Basel, Universitätsbibliothek, CV 18, fol. 57ra: John of Dambach, *De quantitate indulgenciarum*, proem.

14 Discussed at much greater length in Robert W. Shaffern, *Dominicans, Indulgences and Imperial Rivalry in Fourteenth-Century Germany*, Rochester 2014, pp. 92–101.

15 *Acta Capitulum Generalium Ordinis Praedicatorum*, ed. by Benedikt Maria Reichert/Andreas Frühwirth, vol. 2: *Ab anno 1304 usque ad annum 1378*, Rome 1899 (MOPH 4), p. 368.

16 Innocent IV, *Commentaria Innocenti quarti Ponti. Maximi super libros quinque decretalium*, Frankfurt 1570, 5.38.14.

17 Innsbruck, Heiligenkreuz, Stiftsbibliothek ms. 208, fols. 73r–83v. That monastery owns a second copy: ms. 216, fols. 19r–32r.

According to Bartoli, Christ appeared to Francis and told him he wished that the church be given to his mother Mary. In great excitement, Francis bought the church from its Benedictine owners and renovated it. Francis then had another revelation, in which he saw Christ, Mary and the angels in the church. He hurried to it, and there met Jesus and Mary. Francis thus spoke to Jesus:

„Our most holy Father, I, a sinner and a wretched thing, humbly beseech that you may deign to grant this grace to humankind, namely, that you concede mercy and indulgence of all sins to each and every person coming to this place and entering this church, by whom confession shall have been made to a priest and penance shall have been taken up. And I ask of the most blessed Mary, your Mother, the advocate for the whole human race, that she may deign to aid me in this request, and shall see fit to intercede with your most pious and clement Majesty.“¹⁸

Mary graciously obliged and asked her son to grant Francis's request. Jesus complied, and told him to seek out Pope Honorius III (1216–1227). Christ instructed Francis to tell the pope that the Savior wanted a plenary indulgence to be granted to visitors to the Portiuncula. For his part, Honorius hesitated, and the cardinals worried that such a plenary indulgence would undermine support for crusades. Francis nonetheless persisted. Honorius consented, and granted the church a plenary pardon for Lammas Day (August 1). The pope asked Francis what proof of the indulgence he desired. Francis replied that the wishes of Christ were all the proof he needed, much to the consternation of future generations of that indulgence's defenders and detractors.

The Portiuncula may well have been the most famous of all the indulgences of the later Middle Ages. Its fame spread throughout Christendom.¹⁹ By 1295, the pilgrims that visited the church served as a measure and image for immense crowds.²⁰ A number of the prominent spiritual figures of the era, such as Bridget (1303–1373) and Catherine of Sweden (1331/2–1381) and Margery Kempe (c. 1373–1438), made long journeys to receive this indulgence, but as Bartoli's treatise pointed out, the Portiuncula's veracity was continually challenged because there was no document recording its concession. Like Bartoli, other Franciscan defenders of the Portiuncula enlisted miracle stories as proof of its validity. Doubts about the indulgence troubled the friar James of Porta, who prayed fervently for a miracle to prove its legitimacy. He had a seriously ill colleague, of whose life the other friars despaired. James prayed,

¹⁸ Bartolus of Assisi, *Tractatus de indulgentia s. Mariae de Portiuncula*, ed. by Paul Sabatier, Paris 1900, p. 14.

¹⁹ For a more detailed discussion, cf. Roberto Paciocco, 'Tantum sufficit mihi verbum vestrum'. I frati, minori, il perdono di Assisi e le indulgenze, in: Maria Stuber / Michele Spadaccini (Eds.), *Bausteine zur deutschen und italienischen Geschichte: Festschrift zum 70. Geburtstag von Horst Enzensberger*, Bamberg 2014 (Schriften aus der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg 18), pp. 279–299.

²⁰ Franz Ehrle, *Die Spiritualen, ihr Verhältnis zum Franciscanerorden und zu den Fraticellen*, in: *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte* 1 (1885), pp. 509–569, here p. 544.

„Sweet Lord Jesus, you have admonished me in a dream to comfort the infirm. If it is your will that this sick brother, who lingers as if in death, should be cured and healed and restored to health, this plain sign shall prove the efficacy of [the Portiuncula] indulgence.“²¹ For the next 400 days James immersed himself in prayer, but no miraculous cure was forthcoming.

The quest for a miracle and proof of the indulgence seemingly ended, James one day took a walk, which led him past a house belonging to a peasant named Conrad, who was seated in the doorway with his wife, Catherine. In the woman's lap lay their baby son John. James asked about the baby, and with tears in their eyes they told the friar that they despaired for his life. John had not urinated for four days, and they believed he was seriously ill. They asked James for a saint to whom they could pray to save their child's life. The Franciscan simply told them to have courage, for the child's health would be clear after the hour of compline.

James hastened back to his convent and immediately prayed to Jesus and Mary that he would understand that the baby's return to health would be the sign he anticipated in favor of the Portiuncula. At the hour James foretold, baby John passed a stone and much urine, and was happy. James received other visions from the Blessed Mother revealing that other healings were also assurance of the Portiuncula's validity. Two Franciscans, two notaries and one magistrate of the city of Basel were miraculously cured of their illnesses. With these divine approbations and endorsements, James believed that the power of the Portiuncula pardon should be proclaimed throughout the world.²²

Indeed, a number of later indulgences, which offered the same, plenary remission, explicitly claimed the mantle of the Portiuncula. Franciscans granted some of these, such as the pardon for the church of St. John of the Desert in Cremona. That indulgence, too, attracted critics for much the same reason as its famous predecessor, namely, that the documentation verifying the pardon was not to be found. The defenders of the Cremona indulgence cited the Portiuncula on its behalf. They simply argued that the great blessing at the Portiuncula was to be found in Cremona as well; divine generosity and mercy was ultimately the authority for the efficacy of the indulgence. No final ruling on the Cremona indulgence was ever handed down by the ecclesiastical authorities.²³ Another such instance was among the numerous indulgences claimed by Syon Abbey in England, a Bridgettine double house of monks and nuns founded by King Henry V in 1415. In the British Library may be found a treatise explaining the usefulness to penitents of the indulgences at the monastery.²⁴

²¹ De beato Iacobo de Porta Basileae sepulto, in: *Analecta Franciscana*, Quaracchi 1897, vol. 3, p. 626.

²² *Ibid.*, pp. 627–629.

²³ Damasus Trapp, *The Portiuncula Discussion of Cremona*, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 22 (1955), pp. 79–94.

²⁴ London, British Library (= BL), MSS Harley, 2321, fol. 19r. Cf. Robert N. Swanson, *Indulgences in*

The ideas in this document are typical of indulgence teaching since the thirteenth century. The text also claims, however, that a full remission of sin was available there on August 1, the feast of St. Peter's chains (*Sancti Petri ad vincula*) the same pardon that could be obtained in Italy at the Portiuncula, the strong hint being that such a great benefit ought not to be confined only to those willing and able to travel all the way to Umbria in Italy. Thus, the Syon community likewise connected their indulgence to the major Roman basilica said to possess the relic of the chains that bound St. Peter in Herod's prison (Acts 12.7). The treatise likewise pointed out the relationship between Syon's indulgence and the same pardon at the Bridgettine house of Marienbrunn in Gdansk.²⁵

Perhaps the most interesting and accurate appraisal of the Portiuncula indulgence comes from a *quaestio* of the Franciscan theologian and controversialist Peter of John Olivi (1247/8–1298), who is better known as the defender of the Spiritual Franciscans against their mendicant critics and ecclesiastical authorities. His was the earliest written defense of the Portiuncula's validity, having been written between 1279 and 1285. Peter first observed that the Portiuncula indulgence celebrated the piety and devotion of St. Francis, and that the pardon served as official approval of that devotion. The pardon, said Peter, occasioned reflection upon the example of Francis: „It is valuable to consider zealously, as though an eyewitness, the imitation of Christ wrought in the mind and flesh of St. Francis, and that one experience the vastness of the divine mercy flowing from the Passion of Christ, just as one experiences that mercy in the reception of the indulgence and in the change of heart that accompanies it.“²⁶ For Olivi, jurisdictional proprieties yielded to penitential fervor for pilgrims seeking the Portiuncula indulgence, and that was perfectly appropriate, and more importantly, powerful. As Ovidio Capitani remarked in his discussion of the treasury of merit, „indulgence had not only an arithmetic sense, nor a procedural one, but an eschatological one.“²⁷ Church authorities and the learned commentators, then, sometimes struggled to keep up with what preachers and penitents believed and imagined with regard to indulgences. That struggle would continue until the end of the Middle Ages.

Late Medieval England: Passports to Paradise? Cambridge 2007, pp. 336–345; Kari Anne Rand, The Syon Pardon Sermon. Contexts and Texts, in: Martha W. Driver/Veronica O'Mara (Eds.), Preaching the Word in Manuscript and Print in Late Medieval England, Leiden 2013 (Sermo. Studies on Patristic, Medieval and Reformation Sermons and Preaching 11), pp. 317–349.

²⁵ BL, MSS Harley, 2321, fol. 23v.

²⁶ Pierre Péano (Ed.), La ‚Quaestio fr. Petri Iohannis Olivi‘ sur l'indulgence de la Portioncule, in: Archivum Franciscanum Historicum 74 (1981), pp. 33–76, here p. 73.

²⁷ Ovidio Capitani, L'indulgenza come espressione teologica della ‚communio sanctorum‘ e nella formazione della dottrina canonistica, in: Alessandro Clementi (Ed.), Indulgenza nel medioevo e Perdonanza di Papa Celestino V, Aquila 1987, pp. 17–32.

Mendicants also defined the agenda for theological speculation about indulgences from the thirteenth century to the eve of the Reformation. Previous authors beginning with Simon of Tournai had made brief, off-the-cuff teachings about indulgences, but systematic treatments awaited the commentaries on the Sentences of such figures as the Franciscan Alexander of Hales (c. 1185–1245), Bonaventure (c. 1221–1274) and Francis of Meyronnes (c. 1280–1328). Albert the Great, Thomas Aquinas (1224/5–1274), Peter of Tarentaise (c. 1225–1276, elected Innocent V, 1276), Peter Paludanus (c. 1275–1342) and Durand of St. Pourçain (c. 1275–1332) were among the most influential Dominican scholars. All these mendicant theologians settled on most of the basic teachings about indulgences, namely, that they were only efficacious for the confessed and contrite, that only bishops (or their appointed agents) could grant them, that penitents should consider them cancellations of punishments in Purgatory, and that the foundation of pardons was the treasury of merit. Furthermore, their treatises on indulgences might all be found in the fourth book, twentieth question of their Sentence commentaries; thus did they situate speculation about indulgences within the rigor of systematic theology.

Thus, Tetzel (and later his confrere Johann Eck) was compelled to answer Luther's condemnation of indulgences themselves. Paulus argued persuasively that Tetzel's indulgence teaching, in so far as it can be reconstructed at all, was perfectly orthodox, save for his comments on indulgences for the dead. Tetzel taught that indulgences cancelled only the penalty for sin, not the guilt, which could only be removed by absolution granted during sacramental confession. Pardon required the performance of some good work, whether that meant the recitation of certain prayers or a contribution of money to some pious project, such as the construction or maintenance of a church. Finally, only a bishop or a bishop's duly-appointed officer could grant or preach indulgences.²⁸

Tetzel laid out a definite response to Luther's denunciations on indulgences in his „Vorlesung gegen Luthers ‚Sermon von Ablass und Gnade‘“, which he wrote and published in German, rather than Latin.²⁹ This polemic, a direct answer to Luther's Sermon on Indulgences and Grace, relied and restated teachings about indulgences that were quite ancient by the early sixteenth century. Tetzel affirmed that indulgences

28 For a summary, cf. Robert W. Shaffern, *The Medieval Theology of Indulgences*, in: Robert N. Swanson (Ed.), *Promissory Notes on the Treasury of Merits. Indulgences in Late Medieval Europe*, Leiden-Boston MA 2006 (Brill's Companions to the Christian Tradition 5), pp. 11–36.

29 Johann Tetzel, *Vorlesung gegen Luthers ‚Sermon von Ablass und Gnade‘*, in: Peter Fabisch/Edwin Iserloh (Eds.), *Dokumente zur Causa Lutheri (1517–1521)*, 1. Teil: *Das Gutachten des Prierias und weitere Schriften gegen Luthers Ablassthesen (1517–1518)*, Münster 1988 (*Corpus Catholicorum* 41), pp. 337–363. A sound translation into English has been published online by Dewey Weiss Kramer, *Johann Tetzel's Rebuttal Against Luther's Sermon on Indulgences and Grace*, in: *Occasional Publications of the Pitts Theology Library* (2012), pp. 1–32 (URL: <http://www.pitts.emory.edu/DigiTexts/Documents/Tetzel.pdf>; 26. 1. 2017).

had no profit without prior, valid contrition and confession: „Those who earn an indulgence are living in a state of genuine contrition and love of God.“³⁰ They must have resorted to sacramental confession, and the undertaking of works of penitential satisfaction: „No matter how greatly a person repents of his sins or carries the cross, if he scorns confession or satisfaction as elements of the sacrament of penance, the pain due his sins will never be forgiven him.“³¹ Tetzl pointed out, quite rightly, that letters of indulgence regularly stated that contrition and confession were necessary conditions for the efficacious reception of indulgences: „Whoever wished to earn an indulgence must, in addition to contrition, have gone to confession according to the ordinances of Holy Church or appear for confession according to the ordinances of the Church. This instruction is found in all papal bulls and letters of indulgence.“³² Luther’s opinion „separates the indulgence from contrition and the production of the good works for which indulgence is given. That can nevermore be substantiated in Christian doctrine.“³³

Tetzl seems to have been especially concerned with Luther’s contention – likewise raised by past commentators – that indulgences discouraged a regular penitential program. He refuted Luther’s contention that, since it eradicated all penalty, a plenary indulgence encouraged sin. Tetzl countered that even after a grant of full indulgence everyone remained a sinner, and the indulgence was no good against sins committed after the indulgence had been gained. Furthermore, no authority had ever said that plenary indulgences excused from penitence: „No papal or episcopal brief of indulgence maintain that people who earn an indulgence should refrain henceforth from good works and from making satisfaction.“³⁴

The one issue upon which Paulus doubted Tetzl’s orthodoxy was that of indulgences for the souls in Purgatory. Paulus drew attention to the old Protestant mockery, „As soon as the gold in the casket rings / The rescued soul to Heaven springs“, which while it caricatured the Church’s teaching was a popular trope in the early sixteenth century. Pardon for the dead did indeed raise several difficulties. First, if contrition and confession were necessary for a valid reception of indulgence, how could the dead be said to fulfill this requirement? Second, in a grant of indulgence bishops exercised jurisdiction. Under whose jurisdiction were the souls in Purgatory? Scholars had wrestled with these questions since the thirteenth century. In his defense of indulgences for the dead, Tetzl employed the authority of Thomas Aquinas, who argued that these indulgences worked just like indulgences for those yet living, with the proviso that the grantor of the pardon state explicitly that the indulgence could

³⁰ Tetzl, *Vorlesung* (see note 29), c. 9 p. 351; Kramer, *Rebuttal* (see note 29), p. 20.

³¹ Tetzl, *Vorlesung* (see note 29), c. 1 p. 344; Kramer, *Rebuttal* (see note 29), p. 15.

³² Tetzl, *Vorlesung* (see note 29), c. 2–3 p. 344; Kramer, *Rebuttal* (see note 29), p. 15.

³³ Tetzl, *Vorlesung* (see note 29), c. 9 p. 351; Kramer, *Rebuttal* (see note 29), p. 20.

³⁴ Tetzl, *Vorlesung* (see note 29), c. 4 p. 345; Kramer, *Rebuttal* (see note 29), p. 16.

benefit the dead.³⁵ In 1476, however, Pope Sixtus IV (1471–1484) formally endorsed the teaching of Bonaventure, who insisted that pardons for the dead were a suffrage of the church, rather than an act of jurisdiction.³⁶

Tetzel most certainly walked a fine line on this issue. He equivocated on Aquinas's opinion, stating that the Angelic Doctor's teaching was agreed to be Christian, and so must have worth; furthermore, „no pope has ever condemned his teaching“, which was true enough.³⁷ He seems, however, to be aware that the weight of learned opinion opposed Aquinas's view. In Tetzel's defense, it may be said that there was no real campaign against Aquinas after the teaching of Sixtus IV was handed down. Tetzel may well have (reasonably) hoped that a spectrum of views might yet be acceptable. He died before any of these developments could come to pass, assuming that they were in his mind at all.

Tetzel's *Vorlesung*, then, fits in with the tradition of scholastic literature about indulgences. Most commentators, whether theologians or canonists, accepted basic teachings about the efficacy of pardons, but a variety of opinions may be found in their writings about other, less fundamental, issues. Likewise, most of the objections to indulgences that Luther raised in his „Sermon on Indulgences and Grace“ could be found in long past authors. Simon of Tournai, writing in the last quarter of the twelfth century, had explained that indulgences do not remove any Christian's obligation to take up penitence throughout life.³⁸ Peter of Poitiers (d. 1205) and the author of the anonymous „De relaxationibus“ had entertained the assertion that since some indulgences were given to those who would contribute funds to the construction of a church or bridge, they were unjust to the poor. Both of them denied that conclusion. Such very literal interpretations of indulgences' benefits were usually answered by appeal to sincerity of confession and onerousness of the enjoined work.³⁹ Alain of Lille (c. 1128–1202/3) had insisted on the necessity of contrition for the efficacy of pardons.⁴⁰ Other authors also answered the charge that indulgences substituted, rather than complemented, other works of penitential satisfaction. Like Tetzel, these

35 Thomas Aquinas, *Commentum in iv libros sententiarum*, 4.45.2.3.2, in: id., *Opera omnia*, Parma 1852–1869, vol. 7, p. 1127.

36 Bonaventure, *Commentaria in iv libros sententiarum*, 4.20.1.5, in: id., *Opera omnia*, ed. by Collegio San Bonaventura, Quaracchi 1882–1902, here vol. 4, p. 538. Cf. Robert W. Shaffern, *Learned Discussions of Indulgences for the Dead in the Middle Ages*, in: *Church History* 61 (1992), pp. 367–381.

37 Tetzel, *Vorlesung* (see note 29), c. 18 p. 360; Kramer, *Rebuttal* (see note 29), p. 29.

38 Paris, *Bibliothèque Nationale*, Cod. Lat. 14886, fols. 60va–vb: Simon of Tournai, *Institutiones theologicae*.

39 Peter of Poitiers, *Sententiarum libri quinque*, 3.16, in: *Patrologia Latina* (= PL), ed. by Jean Paul Migne, vol. 211, Paris 1855, col. 1076; Erlangen, *Universitätsbibliothek*, MS 260, fol. 72r: *De relaxationibus*.

40 Alain of Lille, *Contra haereticos libri quattuor*, 2.11, in: PL, vol. 210, Paris 1855, col. 387.

authors stated that indulgences should be only one part of a general assumption of salvific works.

Terminology with regard to indulgences could be (especially for modern scholars trying to understand the subject) unsystematic and colloquial. A good instance are those indulgences which were preached *a pena et a culpa*, that is, from penalty and guilt, which of course would be illegal and worthless. The Council of Vienne (1311/12) explicitly condemned such indulgences and their preachers, and the council's decree was included in the Clementines.⁴¹ Several commentators, however, explained that the phrase *a pena et a culpa* (and the equivalent in vernacular languages) was actually a vulgar way of describing plenary indulgences – that is to say, that once validly received, a penitent who had been granted a plenary indulgence was free from both guilt and penalty, because he had validly confessed his sins prior to receiving the pardon, and then fulfilled the conditions of the remission.⁴² That the first such description of such pardons may be found in the canonists, whose task was to elucidate practices and discipline in the church, suggests that this explanation cannot simply be discounted as rationalization. Mendicant preachers like Tetzel had from the origins of the order been urged to speak to the people in language they could understand, so we should expect the language of a preacher to differ from that of a learned commentary; indeed, the exhortations to moral behavior we find in the late medieval English sources is often in verse, so as to make it easier to remember for listeners whose literacy could not be counted upon.

In the end, no accommodation could have been reached between Luther and Tetzel; they would have been at loggerheads even if not a single indulgence had been abused. Rather, they differed about the essence of the Christian church. Tetzel retained the ancient corporate view of the Christian life; Luther had embarked upon a new vision. Throughout the *Vorlesung*, Tetzel appealed to the authority of a church that medieval Christians had long taken to be inerrant in universal practice: „For the articles [of Luther] contradict the practice of the Holy Roman Church and the teaching of all modern, venerable Christian teachers.“⁴³ For Tetzel, the „abuses“ that Luther identified were old strawmen that Schoolmen loved to erect as pedagogical and scholarly devices – having no shock value for those educated in late medieval schools. The ideas of the Augustinian rebel, in contrast, rejected the solutions of those intellectuals.

⁴¹ Clem. 5.9.2.

⁴² München, Staatsbibliothek, Clm 23947, fol. 178v: William of Montlaudun, *Sacramentale*, q. 9: „Et fit talis plena remissio.“ Boniface of Amanatis, *Lectura super constitutionibus Clementis pape quinti, quas Clementinas nominant*, 5.9.2., in: Nikolaus Paulus, *Die Anfänge des sogenannten Ablasses von Schuld und Strafe*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 36 (1912), pp. 67–96, here p. 93: „Nota quod absolutio a pena et a culpa sic uocata est non a iure, sed a uulgo.“

⁴³ Tetzel, *Vorlesung* (see note 29), c. 19, pp. 360f.; Kramer, *Rebuttal* (see note 29), p. 29.

Arnold Esch

In viaggio con un collettore di indulgenze

La contabilità di Angelo de' Cialfi 1470–1472

(Austria, Germania, Paesi Bassi)

Il contributo intende evidenziare, sulla base di un caso ben documentato, la realizzazione pratica di una campagna di indulgenze, in quanto sappiamo molto su come venissero annunciate e preparate tali campagne, ma relativamente poco su come poi effettivamente si svolgessero *in loco*. Questa organizzazione concreta diventa sempre più importante: infatti l'uso delle indulgenze si diffuse rapidamente nel XV secolo, andando dalle indulgenze plenarie per interi paesi (come già con l'indulgenza concessa in occasione del Giubileo del 1390 da Bonifacio IX) a nuove concezioni di indulgenza (come per il Giubileo del 1475 per Saintes con il commissario Raimundus Peraudi) e quindi ad una moltiplicazione inflazionistica delle indulgenze plenarie, il cui valore alla fine non era più aumentabile: indulgenze – e ora in massa, non solo per singoli credenti – anche per i defunti in Purgatorio, lettere confessionali non solo *in articulo mortis*, ma *totiens quotiens* (vale a dire ogni qualvolta il titolare della lettera confessionale riteneva di essere in pericolo di vita). Lo sviluppo e le forme dell'indulgenza saranno il tema di questo convegno, per cui potrò qui limitarmi, senza grandi preamboli, alle concrete indicazioni della mia fonte.¹

Un'idea della realizzazione pratica viene data dai protocolli sull'apertura delle casse contenenti il denaro richiesto per ottenere l'indulgenza, protocolli che venivano redatti dalle autorità ecclesiastiche locali o dai commissari per le indulgenze.² Nel nostro caso però abbiamo la contabilità (o la resa dei conti) dell'intero viaggio del collettore stesso, da cui risulta un quadro completo e vivace di una tale campagna.

¹ Si può quindi qui rinunciare a indicazioni bibliografiche generali. Resta comunque fondamentale Nikolaus Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, 3 voll., Paderborn 1922/23 (in partic. indulgenze delle crociate, in vol. 3, pp. 195–225). Da ultimo, concisamente, Peter Wiegand, *Die Ablasskampagnen*, in: Hartmut Kühne/Enno Bünz/Thomas T. Müller (a cura di), *Alltag und Frömmigkeit am Vorabend der Reformation in Mitteldeutschland*. Katalog „Umsonst ist der Tod“, Petersberg 2013, pp. 362–363.

² Esempi di tali protocolli in Bernd Moeller, *Die letzten Ablasskampagnen. Der Widerspruch Luthers gegen den Ablass in seinem geschichtlichen Zusammenhang*, in: Hartmut Bockmann/Bernd Moeller/Karl Stackmann (a cura di), *Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Göttingen 1989 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Kl. III 179), p. 562, nota 132; altri protocolli cfr. Arnold Esch, *Aus dem Alltag eines Ablasskollektors. Eine Reise durch Deutschland, die Niederlande und Österreich anhand der Buchführung 1470–1472*, in: Andreas Meyer/Constanze Rendtel/Maria Wittmer-Butsch (a cura di), *Päpste, Pilger, Pönitentiarie. Festschrift für Ludwig Schmutge zum 65. Geburtstag*, Tübingen 2004, pp. 109–134 (con qualche correzione della trascrizione; rimando al commento più esaustivo in questo saggio), qui p. 110, nota 4.

Si tratta dell'indulgenza emanata da papa Paolo II nel 1468 per la crociata contro gli Ussiti, vale a dire contro il „re eretico“ boemo Giorgio Podiebrad, il quale, destituito dal papa, venne combattuto dal re d'Ungheria Mattia Corvino, che mirava al trono boemo.³ In questa dispendiosa guerra sarebbero dovuti confluire i proventi delle indulgenze per la crociata, che pertanto non dovevano essere trasferiti a Roma, ma direttamente al legato presso il re d'Ungheria, Lorenzo Roverella.

Uno dei collettori (o commissari) delle indulgenze di questa campagna era Angelus de Cialfis, canonico di Camerino, e sono le entrate e le uscite del suo viaggio ad essere registrate in un piccolo *bastardello* dell'Archivio Segreto Vaticano.⁴ Il viaggio, durato da agosto 1470 ad aprile 1472, lo portò da Vienna attraverso le diocesi della Germania meridionale e occidentale fin nelle Fiandre, per ritirare all'andata e al ritorno le offerte lasciate dai fedeli nelle casse per le indulgenze („omnes pecunie recipiende ... ex capsis sive trunchis positus in diversis Germanie partibus contra hereticos Bohemos“) e metterle a disposizione del legato Roverella. La contabilità contiene in diversi capitoli tra l'altro le annotazioni sull'apertura delle casse e le somme raccolte (f. 1r-9v); annotazioni sul deposito di queste somme (f. 13r-v); accenni a particolari problemi monetari o di cambio e accordi particolari con i principi (f. 14r-15r); poi da ultimo le spese (f. 35r-43v). Karl August Fink per primo ha portato all'attenzione degli studiosi questa contabilità pubblicandola, ma senza grandi commenti.⁵ Mi sono espresso a tale riguardo in altra sede⁶ e vorrei integrare qui quanto già detto con episodi dai registri delle suppliche della Penitenzieria Apostolica, che mostrano la grande attrattiva esercitata dall'indulgenza per la crociata sugli uomini di questi decenni.

Anche se questa fonte non è la relazione dell'esperienza di un collettore (come la nota relazione di Marinus de Fregeno con i suoi franchi commenti sulle genti della Germania settentrionale, il loro carattere così diverso, la loro ritrosia a versare denaro per Roma e i suoi amari ritratti dei principi tedeschi)⁷ – anche se la nostra fonte quindi

³ František Šmahel, *Die Hussitische Revolution*, 3 Bde., Hannover 2002 (*Monumenta Germaniae Historica. Schriften* 43), vol. 3, pp. 1805sgg.; Paulus, *Geschichte des Ablasses* (vedi nota 1), vol. 3, pp. 203-204.

⁴ Archivio Segreto Vaticano, Cam. Ap., Secretaria Camerae 222 (dall'archivio della *Dataria*, ma in origine certamente conservato nella *Depositeria della Crociata*), pubblicato in Karl August Fink, *Der Kreuzablass gegen Georg Podiebrad in Süd- und Westdeutschland*, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* (= QFIAB) 24 (1932/33), pp. 207-243.

⁵ Fink, *Der Kreuzablass* (vedi nota 4).

⁶ Esch, *Aus dem Alltag* (vedi nota 2).

⁷ Relazione pubblicata da Klaus Voigt, *Der Kollektor Marinus de Fregeno und seine Descriptio provinciarum Alamanorum*, in: QFIAB 48 (1968), pp. 148-206; e Peter Wiegand, *Der päpstliche Kollektor Marinus de Fregeno († 1482) und die Ablasspolitik der Wettiner. Quellen und Untersuchungen*, Leipzig 2015 (*Quellen und Materialien zur sächsischen Geschichte und Volkskunde* 5), p. 32 nota 138, ipotizza una parentela di Angelo de' Cialfi con Marinus de Fregeno.

non è che uno scarso elenco di somme e una giustificazione di spese, già solo un semplice racconto di questa contabilità fornirebbe un quadro vivace dell'impresa. Ma è più importante evidenziare i problemi tipici di una tale campagna di indulgenze, p. es.: il diritto rivendicato dai principi a trattenere una parte del denaro raccolto nei loro territori; il supplizio di identificare e convertire le valute locali trovate nel caotico ammasso delle casse; il problema di trasportare in sicurezza per lunghi tratti questo denaro – vere monete in vere casse! – fino alla più vicina piazza di cambio; il problema infine di trasferire questo denaro da qui senza contanti, con lettere di cambio, alla meta, cioè a Roma, o, come in questo caso, al fronte.

Il viaggio inizia a Vienna e sempre a Vienna finisce, 20 mesi più tardi. Ma, per lo spazio limitato, iniziamo in Baviera, dove il nostro collettore, dotato di lettere dell'imperatore Federico III a principi e città imperiali, arriva da Salisburgo nel settembre del 1470:⁸ prima il ducato di Baviera-Landshut, poi il ducato di Baviera-Monaco. Prima spesa: il denaro donato ai trombettieri inviatigli dai duchi per dargli il benvenuto. Il risultato della raccolta non è male, i collettori ausiliari portano denaro anche da molte piccole cittadine, infatti una tale campagna richiedeva naturalmente una perfetta organizzazione per la capillare penetrazione del territorio: sottocommissari e sacerdoti locali per prediche, confessioni, lettere confessionali, raccolta di denaro *in loco* e trasporto ai grandi punti di raccolta, dove poi si sarebbe recato Angelo de' Cialfi. Tuttavia qui in Baviera iniziano già anche i problemi: il duca Alberto [IV] rivendica non solo un terzo, ma ben la metà del denaro raccolto (sebbene lo trattenga per lo scopo dichiarato, cioè contro gli Ussiti, ma per le proprie truppe bavaresi) – „*medietas relicta fuit duci Alberto*“, la metà non viene neppure consegnata al collettore. E l'amministrazione delle finanze ducali determina, a svantaggio del collettore, anche il corso del cambio („*non erant in potestate mea*“, scrive per giustificarsi alla Camera Apostolica), conteggiando il valore nominale anche di monete false e difettose che escono dalle casse.

Si prosegue verso nord, verso la Franconia, il collettore sempre accompagnato da due frati mendicanti tedeschi (infatti certamente non sapeva il tedesco), da due servitori ed una guardia armata. Qui accade quello che accade ad ogni collettore di indulgenze: prima di Würzburg viene assalito dai briganti („*latrones invaserunt nos in via*“) che lo derubano. Questo incidente viene naturalmente annotato sulla pagina delle uscite. Per fortuna due giorni prima aveva già depositato dai Domenicani certe somme; i conventi domenicani e benedettini a volte gli fanno da deposito.

A Würzburg viene fatta una sosta più lunga, infatti il collettore ha l'incarico di procedere contro il noto giurista Gregor Heimburg, che da anni aveva creato difficoltà al papato con le sue iniziative conciliaristiche, da ultimo persino su incarico del re ussita Giorgio Podiebrad! E deve essere combattuto anche un falso predicatore di

⁸ Per le parti qui tralasciate si vedano testo e commento in: Fink, *Der Kreuzablass* (vedi nota 4), e Esch, *Aus dem Alltag* (vedi nota 2).

indulgenze nella vicina Sassonia.⁹ Poi, all'inizio di marzo 1471, risalendo il Meno su una imbarcazione, si reca a Magonza, spese di viaggio *tot* (per lo stesso tratto di fiume, con le sue 15 dogane, abbiamo le notizie di Albrecht Dürer: collettore e pittore passarono per loro fortuna questi ostacoli con lettere di raccomandazione). All'apertura della cassa delle indulgenze nel duomo di Magonza gli spicci vengono solo pesati e non più contati per il fastidio di contarli („propter fastidium numerandi“).

Scendendo il Reno si passa poi ad Aquisgrana. La cassa delle indulgenze che viene qui aperta (nelle città imperiali l'apertura viene protocollata sempre in presenza di consiglieri cittadini), naturalmente ha un assortimento di monete completamente diverso da quello riscontrato svuotando le casse in Franconia o in Baviera, e questo è molto interessante dal punto di vista storico-economico: in questo viaggio dove si incontra l'ultima moneta veneziana, dove la prima moneta francese? Qui ad Aquisgrana nella cassa si trovano dieci diversi tipi di monete: francesi, olandesi, burgunde ecc.¹⁰ Sembra di vedere come nel contare si formino mucchietti di monete, poi convertite in fiorini: questi cinque fiorini d'oro sono ottimi; questo mucchio di monete cattive o tose vale forse un fiorino solo – e raggruppamenti simili. Lo stesso vale per la stazione successiva, la grande Colonia, dove, con 650 fiorini, dalla cassa uscì davvero una bella somma. Qui de Cialfis incontrò dei connazionali, infatti i mercanti italiani, che sapevano trattare le lettere di cambio, a Colonia erano presenti da tempo.¹¹ Di Colonia e certo anche di Norimberga (ma probabilmente solo di queste due città in Germania) il collettore italiano aveva forse già sentito parlare; per il resto la Germania era per gli Italiani un territorio piuttosto sconosciuto.

Un quadro molto concreto viene sempre fornito dalle spese annotate: il fabbro per l'apertura o la chiusura delle casse delle indulgenze; il pittore, che dipinge lo stemma papale sulla bandiera che il predicatore o il collettore pianta accanto alla cassa, „pictori qui pinxit arma sanctissimi domini nostri“; i ragazzi che andavano a chiamare i custodi delle chiavi; lo scrivano che scrive le copie delle lettere di autorizzazione papale e delle lettere confessionali – ben presto queste verranno stampate, ma di questo, tre anni dopo la morte di Gutenberg, qui ancora non si parla, sebbene le lettere confessionali rientrano tra le primissime stampe (nel 1454/55 per l'indulgenza di Cipro).¹² Per questa stessa indulgenza contro gli Ussiti è tramandata una lettera confessionale stampata del 1470, tuttavia dalla Sassonia, cioè da un'altra zona. Ai consiglieri, che contavano ufficialmente il denaro, doveva essere offerto un pranzo

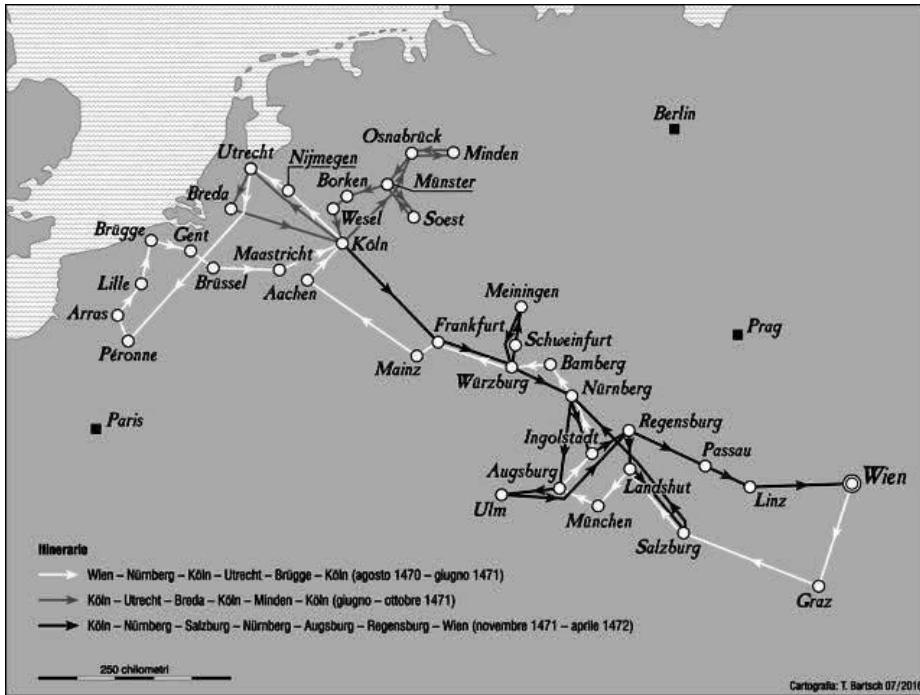
⁹ Paul Joachimsohn, Gregor Heimburg, Bamberg 1891 (Historische Abhandlungen aus dem Münchner Seminar 1), p. 298.

¹⁰ Aquisgrana e Colonia: Fink, Der Kreuzablass (vedi nota 4), pp. 217 e 227.

¹¹ Winfried Reichert, Lombarden in der Germania-Romania, Bd. 2: Dokumentation, Trier 2003, pp. 366–382; Arnold Esch, Köln und Italien im späten Mittelalter (sechste Sigurd Greven-Vorlesung), Köln 2002.

¹² Vedi il contributo di Falk Eisermann in questo volume.

o una cena („civibus consularibus qui numeraverunt pecuniam, pro collatione vel cena“, che qui a Colonia sembrano particolarmente costosi); spese per ferrare i cavalli (e per curarli: dal fabbro, era questo il veterinario); spese per riparare le scarpe, per la rasatura di Frate Bonaventura, ecc.



Itinerario del collettore d'indulgenze Angelo de' Cialfi (agosto 1470 – aprile 1472).

Poi passa ai territori di Carlo il Temerario. Qui il collettore è sottoposto a un controllo particolarmente serrato. Questi principi erano sempre molto attenti a controllare le campagne per le indulgenze papali o a volte a tenerle del tutto al di fuori dei propri territori. Ciò non ha nulla a che vedere con la critica alle indulgenze, ma è piuttosto legato all'avversione nel vedere uscire dal proprio paese somme considerevoli di denaro. Anche i duchi di Sassonia pensavano così. E il „moderno“ stato burgundo era particolarmente tassativo: qui Cialfi non può nemmeno aprire le casse, questo l'amministrazione delle finanze burgunda preferisce farlo da sola. Essa impone un cambio svantaggioso, ed inoltre una tassa di esportazione del denaro e considera il tutto in un primo momento come prestito, *nomine mutui*. Cialfi è indignato!

Qui – Fiandre e Brabante, Bruges e Bruxelles – si trovava pur sempre in una regione che era piuttosto conosciuta agli Italiani per quanto riguardava il trasferimento di denaro senza contanti e la produzione di beni. Ora però Cialfi aveva davanti ancora una puntata oltre il Reno verso la Germania settentrionale, e questa non piaceva

affatto a mercanti e collettori italiani. Infatti si trattava di un territorio estraneo: diversamente da molti altri paesi d'Europa, era privo di piazze di cambio servite da Italiani, da cui si sarebbero potute far giungere in Italia lettere di cambio (si trovavano mercanti italiani a Cracovia piuttosto che a Magdeburgo; solamente a Lubecca – pur sempre la città principale della Lega Anseatica – vi era un unico agente italiano). Forse gli Italiani a Colonia ricordavano ancora che nella campagna di indulgenze dell'Anno Santo del 1390, sotto Bonifacio IX, uno di loro non era tornato vivo a Colonia (e il denaro era andato perduto) – come Quintilio Varo non era tornato dalla Foresta di Teutoburgo. Forse è questo il motivo per cui il collettore, tra le spese a Colonia, annota di aver fatto riparare la propria spada (spesa „pro reparatione gladii mei“), e di aver comprato una spada per il suo servitore.¹³

Entra dunque in Vestfalia e in Bassa Sassonia con entrate inizialmente magre e spese superflue: a Minden deve persino pagare al vescovo la birra bevuta, e per giustificarsi lo annota, la Camera Apostolica infatti alla revisione dei conti avrebbe certamente detto: ma non sei stato suo ospite? Per questo aggiunge espressamente: „pro cervisia episcopo petente et instante“. Ma nella ricca Münster dalla cassa esce una bella somma: 700 fiorini! Poi prosegue in lungo e largo attraverso la Vestfalia autunnale, svuotando cassette anche nelle cittadine più piccole, con ricavi spesso miseri, per cui le normali spese (fabbro, copista, pittore, messo, contamonete) a volte assorbono quasi tutte le entrate. Ma non vogliamo seguire tutto questo nel dettaglio: facciamo tornare il nostro collettore sano e salvo a Colonia (e poi a Norimberga, Ratisbona, Vienna).

Piuttosto ancora alcune osservazioni generali sui problemi specifici di tali campagne di indulgenze (Tetzel non aveva la vita facile come pensava Lutero!). Raccogliere il denaro infatti era solo una parte del problema: bisognava anche liberarsene prima della lunga cavalcata successiva! Dopotutto non si potevano trascinare a lungo su strade di campagna tedesche casse piene di monete sotto gli occhi di briganti e di avidi principi. Ma spesso bisognava farlo e poi pagare la protezione militare, 5 fiorini per la scorta di soldati da Würzburg a Norimberga. Ho spesso avanzato l'ipotesi, che questa visibilità del flusso di denaro abbia avuto un ruolo anche nelle accese proteste dei Tedeschi (già prima della Riforma!), che sostenevano di venire spremuti da Roma più di altre nazioni:¹⁴ a Bruges, Londra, Parigi, Lione, Siviglia il denaro spariva subito e arrivava a Roma tramite lettere di cambio, per così dire in modo invisibile; dalla

¹³ Dalla partenza fino al ritorno a Colonia: Fink, *Der Kreuzablass* (vedi nota 4), pp. 220–222, 228, 238–240; senza piazze di cambio: Arnold Esch, *Italiener im Hanseraum*, in: Klaus Krüger / Andreas Ranft / Stephan Selzer (a cura di), *Am Rande der Hanse*, Trier 2012 (*Hansische Studien* 22), pp. 173–188.

¹⁴ Somme ricevute in Germania (in confronto ai risultati delle campagne d'indulgenze in Francia, Spagna, Inghilterra ecc.): Christiane Schuchard, *Die päpstlichen Kollektoren im späten Mittelalter*, Tübingen 2000 (*Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom* 91), p. 138. Sui problemi specifici Arnold Esch, *Überweisungen an die Apostolische Kammer aus den Diözesen des Reiches unter*

Germania il denaro viaggiava in modo estremamente visibile, per così dire a piedi, verso Roma. Da Norimberga si potevano far giungere in Italia lettere di cambio: di Italiani ancora non ve ne erano, ma i Pirckheimer erano corrispondenti dei Medici (e questo era importante, infatti in Italia doveva esserci una banca operante con la Camera Apostolica che poteva giudicare l'affidabilità creditizia del mercante tedesco che redigeva il mandato di pagamento). E così il nostro collettore si rivolge ai Pirckheimer. Anche il collettore Marinus de Fregeno utilizzò Norimberga come stazione di trasferimento. La situazione migliora solo con i Fugger, cioè quando per la prima volta una ditta tedesca ha in mano il trasferimento di denaro dalla Germania fino alla Camera Apostolica, senza intermediazione di filiali di banche italiane; prima questa via diretta non esisteva, come si è erroneamente pensato.

Un altro problema pratico era non solo valutare l'ammasso di spicci di poco conto, di cui le casse di indulgenze erano piene, ma cambiarlo in denaro di valore (meglio se in *fiorini d'oro*): questa naturalmente per il cambiavalute era una buona opportunità di guadagno a spese del cliente, quindi del collettore. Ma anche gli abati, presso i quali deponeva il denaro durante il viaggio, potevano manipolare il cambio, come nostro collettore annota seccato.

Che i risultati della raccolta fossero spesso magri è già stato detto. Dalle parole di Cialfi traspare la delusione quando sulla via del ritorno, come risultato della colletta della diocesi di Eichstätt (solo 50 fiorini renani), annota: „Non è stato raccolto di più in tutta la diocesi!“ („nec plures collecti erant per totam diocesim“). Certamente alla fine del viaggio il nostro collettore era anche contrariato dal fatto di dover attraversare ancora in lungo e in largo la Germania meridionale innevata d'inverno (questo si riflette nelle spese anche nel fatto che per i cavalli deve acquistare ora ferri *ad glaciem*, „per il terreno ghiacciato“).

Nel complesso la campagna, come dimostra la sua contabilità, aveva fruttato all'incirca 19.000 fiorini renani (la maggior parte dei quali in Baviera, 9.000; nei Paesi Bassi e nei territori settentrionali di Carlo il Temerario solo 2.700) – sarebbero, per un anno e $\frac{3}{4}$ di raccolta attraverso regioni piuttosto ricche, in valuta pontificia circa 14.000 fiorini di camera.¹⁵ Con questa somma non si poteva fare guerra a lungo (e non si sarebbe neppure potuto costruire molto a S. Pietro).

Quella che abbiamo visto qui era l'indulgenza per la crociata per coloro che rimanevano a casa: rimanevano a casa, facevano un'offerta e ottenevano l'indulgenza. Ma l'*opera meritoria* che andava compiuta per ogni indulgenza non era costituita solo dall'offerta di denaro per opere buone, poteva essere anche una prestazione personale, p. es. un pellegrinaggio, o la partecipazione personale alla crociata.¹⁶ Oltre a

Einschaltung italienischer und deutscher Kaufleute und Bankiers. Regesten der vatikanischen Archivalien 1431–1475, in: QFIAB 78 (1998), pp. 262–387.

¹⁵ Vedi tabella in Fink, Der Kreuzablass (vedi nota 4), pp. 226–228.

¹⁶ Paulus, Geschichte des Ablasses (vedi nota 1), vol. 3, p. 225.

coloro che quando veniva indetta la crociata pagavano in denaro, dobbiamo guardare anche a coloro che, attratti dall'indulgenza per la crociata, andarono personalmente in guerra. Vorrei presentare alcuni casi, perché dimostrano, primo, il grande fascino esercitato dall'indulgenza per le crociate (in questo caso non contro gli Ussiti, ma contro i Turchi 15 anni prima); perché correggono l'idea che a combattere queste guerre siano stati soprattutto cavalieri, e perché, in terzo luogo, si analizza una fonte finora non interpretata a questo scopo.

Tali casi si trovano negli atti della Penitenzieria Apostolica, cioè nelle suppliche per sciogliere i voti non mantenuti:¹⁷ la crociata contro i Turchi vista, per una volta, non dalla prospettiva di comandanti, cardinali legati, storiografi, ma della gente comune, dei singoli partecipanti. Questa fonte mostra allo stesso tempo l'effetto dell'appello alla crociata di Niccolò V e Callisto III dopo la caduta di Costantinopoli, con la partenza spontanea di molta gente comune nella guerra contro i Turchi – a proprie spese: questo era il presupposto per l'indulgenza, ed era certo più caro dei circa due fiorini che probabilmente erano allora il prezzo di una lettera confessionale.¹⁸ Qui alcuni episodi personali.

Qui due monaci tedeschi raccontano di aver preso la croce a Norimberga e di essere partiti contro i Turchi per l'Ungheria – ma lì non si era ancora formato un esercito cristiano e, terminato il denaro, tornarono indietro. Qui un prete francese racconta di come voleva imbarcarsi come crociato (*cruce signatus*) contro i Turchi sulla costa della Provenza, ma gli fu detto: „No, non è possibile, l'imbarcazione è già troppo carica (*,navis nimium honerata est'*), non ci entra più nessuno“. Un altro chierico francese riporta di come una predica per la crociata lo abbia preso al punto di fare voto di combattere personalmente contro i nemici Turchi ancora durante la predica stessa, partendo poi subito – ma il denaro era bastato solo fino a Roma, non fino al fronte. Un monaco portoghese racconta di come, appena sentì dell'indulgenza per la crociata, lasciò immediatamente il convento, senza neppure chiedere il permesso all'abate!¹⁹

E così via: solo nei dieci giorni tra il 24 gennaio e il 2 febbraio 1456 vengono accolte quattro suppliche di questo tipo. E questi sono solo gli ecclesiastici, vale a dire tutte persone non abituate a combattere e non avvezze alle armi: per i militari di professione, per i comandanti delle truppe, di certo un orrore! Ma quando Gio-

¹⁷ Per i casi dell'Impero cf. *Repertorium Poenitentiarie Germanicum (= RPG)*; qui saranno prese in considerazione anche le altre nazioni.

¹⁸ Paulus, *Geschichte des Ablasses* (vedi nota 1), vol. 3, p. 453. Lettere confessionali senza e (dalla metà del secolo quasi sempre) con indulgenza vedi Andreas Meyer nel presente volume. Sull'indulgenza della crociata contro i Turchi recentemente Benjamin Weber, *Lutter contre les Turcs. Les formes nouvelles de la croisade pontificale au XV^e siècle*, Rome 2013 (Collection de l'École française de Rome 472), per le indulgenze pp. 247 sgg., 292 sgg., 331 sgg.; le prediche pp. 240 sgg., 331 sgg., 417 sgg.

¹⁹ Vedi le suppliche riportate in Arnold Esch, *Die Lebenswelt des europäischen Spätmittelalters. Kleine Schicksale selbst erzählt in Schreiben an den Papst*, München 2014, pp. 331–334 (1453–1456).

vanni da Capistrano li guidò contro i Turchi sulle mura distrutte di Belgrado (1456, la vittoria di Hunyadi su Mehmet II), allora forse impressionavano già solo per il loro numero. Oppure un altro esempio è l'indulgenza nel caso della crociata per i combattimenti dei Portoghesi per Ceuta e Tangeri: questa attira in Africa contro i Musulmani persino tre scozzesi provenienti dalle isole Ebridi – ma per loro sfortuna, come raccontano candidamente nella loro supplica, al momento vigeva una tregua tra Cristiani e Musulmani. Hanno dunque adempito il loro voto o no? Hanno ora l'indulgenza oppure no? Sono in dubbio e quindi nel 1441 dall'Africa vanno a Roma e chiedono una decisione rapida, in quanto hanno finito il denaro e parlano solo gaelico, il loro celtico – e questa lingua, dicono, a Roma viene compresa appena da quattro persone („vix a quatuor personis intellegitur“)! E viene loro confermato, che hanno fatto ciò che potevano.²⁰

Questi episodi mostrano ancora *ex negativo* (perché vediamo solo coloro che volevano andare ma non potevano), quale effetto avesse un appello del pontefice alla crociata e quale attrazione venisse esercitata spontaneamente sulle singole persone, mentre noi storici pensiamo piuttosto in interi eserciti di crociati.

20 Torstein Joergensen/Gastone Saletnich, Synder og pavemakt. Botsbrev fra Den Norske Kirkeprovins og Suderøyene til Pavestolen 1438–1531, Stavanger 2004 (Diplomatarium Poenitentiarie Norvegicum), pp. 110–111 e 175–176; nel contesto della crociata portoghese contro i musulmani del Maghreb cfr. Arnold Esch, Der Handel mit Christen und Muslimen im Mittelmeer-Raum. Verstöße gegen das päpstliche Embargo geschildert in den Gesuchen an die Apostolische Pönitentiarie (1439–1483), in: QFIAB 92 (2012), pp. 111–118.

Peter Wiegand

Marinus de Fregeno – Raimund Peraudi – Johann Tetzel

Beobachtungen zur vorreformatorischen Ablasspolitik der Wettiner

Wer sich in den Jahren um 1500 seiner Sündenstrafen entledigen wollte, dem standen viele Wege offen. Zahllose Altäre, Kirchen und Kapellen hielten Ablässe für ihre Besucher bereit. Orden, Klöster und Stifte ließen ihre Heilsangebote durch umherreisende Quaestoren vertreiben, und auch private Andacht konnte den Aufenthalt der Seele im Fegefeuer verkürzen.¹ Besonders beliebt, weil ‚vollkommen‘, waren die Kreuz- und Jubiläumsindulgenzen, die päpstliche Kommissare seit der Mitte des 15. Jahrhunderts in immer dichter aufeinander folgenden Kampagnen verbreiteten.² Die Vielfalt der Möglichkeiten ließ selbst Geistliche den Überblick verlieren, wie etwa den Pfarrer von St. Jakob in Speyer, der 1468 der Exkommunikation verfiel, weil er eine Gnade verkündete, die gerade erst zugunsten einer jüngeren suspendiert worden war.³ Auch wenn sie formal eine religiöse Handlung voraussetzen, dienten Ablässe nicht zuletzt als Geldquelle, denn jeder Kirchenbesucher verhiess dem Anbieter die Aussicht auf Spenden.⁴

1 Nikolaus Paulus, *Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters*, Paderborn 1923 (Darmstadt 2000), S. 248–255; Philippe Cordez, *Reliquien und ihre Bilder. Ablassvermittlung und Bilderreproduktion im Spätmittelalter*, in: Kristin Marek (Hg.), *Bild und Körper im Mittelalter*, München 2006, S. 273–286; Enno Bü nz / Hartmut Küh ne, *Alltägliche Ablässe und Ablassmedien*, in: dies. / Thomas T. Müller (Hg.), *Alltag und Frömmigkeit am Vorabend der Reformation in Mitteldeutschland. Katalog zur Ausstellung „Umsonst ist der Tod“*, Petersberg 2013, S. 347–361.

2 Seit den 1440er Jahren nahm ihre Zahl unter dem Eindruck der wachsenden Türkengefahr merklich zu: Benjamin Weber, *Lutter contre les turcs. Les formes nouvelles de la croisade pontificale au XV^e siècle*, Roma 2013 (Collection de l'École française de Rome 472), S. 153–168, 247–305.

3 *Repertorium Poenitentiarie Germanicum. Verzeichnis der in den Supplikenregistern der Pönitentiarie vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches*, Bd. V: Paul II. 1464–1471. Text bearb. von Ludwig Sch mugge unter Mitarb. von Peter Clarke, Alessandra Mosciatti und Wolfgang P. Müller, Tübingen 2002, Nr. 1594 (30. September 1468). Ein ähnlicher, zeitgleicher Vorfall aus dem Bistum Havelberg, ebd., Nr. 1595. Zur Praxis der Suspension bestehender Ablässe durch die Päpste, die vielfach auf Kritik stieß, vgl. Paulus, *Geschichte des Ablasses* (wie Anm. 1), S. 397–402.

4 Die übliche Unterscheidung in ‚Almosen-‘ und ‚Devotionsablässe‘ ist daher unscharf: Söhnke Th almann, *Ablaßüberlieferung und Ablaßpraxis im spätmittelalterlichen Bistum Hildesheim*, Hannover 2010 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen 254), S. 55–69. In diesem Zusammenhang ist festzuhalten, dass Nikolaus Paulus den Begriff „Devotionsablass“ nur für private Formen verwendet, ansonsten von „Ablässen für Werke der Frömmigkeit“ spricht: Paulus, *Geschichte des Ablasses* (wie Anm. 1), S. 362–378, bes. S. 364.

Der vorliegende Beitrag nähert sich dem Thema ebenfalls unter fiskalischen Aspekten.⁵ Am Beispiel der Markgrafen von Meißen aus dem Haus Wettin, seit 1423 Kurfürsten und Herzöge von Sachsen, richtet er den Blick auf die Ablasspolitik spätmittelalterlicher Reichsfürsten. Hier handelt es sich um einen Gegenstand, der in der Forschung bislang keine große Rolle spielt, obwohl er einige Bedeutung für die Frage nach der Akzeptanz „heilskommerzieller“⁶ Angebote in den Jahren unmittelbar vor der Reformation besitzt. Den Begriff ‚Ablasspolitik‘ haben vor gut einem Jahrhundert Aloys Schulte (1857–1941) und Justus Hashagen (1877–1961) geprägt.⁷ Er bezeichnet die in vielen Ländern Europas belegte Praxis von Königen, Fürsten und Kommunen, in ihrem Territorium ansässige Ablassanbieter durch die Vermittlung von Privilegien und andere Maßnahmen zu fördern, deren auswärtige Konkurrenz hingegen strikter Kontrolle zu unterwerfen.⁸ Das Monopol ‚eigener‘ Indulgenzen sollte gestärkt, der Abfluss finanzieller Ressourcen verhindert werden. Bevorzugter Gegenstand des landesherrlichen Ablassregiments waren die päpstlichen Gnaden, die höchstmöglichen Heilsgewinn versprachen, aber auch den größten Geldumsatz mit sich brachten.

Im Reich bemühten sich geistliche und weltliche Fürsten, Städte sowie einzelne Angehörige des Niederadels seit dem Ende des 14. Jahrhunderts immer häufiger um kuriale Ablässe für heimische Kirchen, deren Ertrag mit der päpstlichen Kammer geteilt wurde. Bald begannen die lokalen Obrigkeiten auch damit, die Zulassung ‚fremder‘ Anbieter von einer Beteiligung an deren Einnahmen abhängig zu machen. In den letzten Jahrzehnten vor der Reformation standen vor allem die Kommissare der

5 Es wird an Gedanken angeknüpft, die der Autor bereits an anderer Stelle skizziert hat: Peter Wiegand, *Der päpstliche Kollektor Marinus de Fregeno († 1482) und die Ablasspolitik der Wettiner. Quellen und Untersuchungen*, Leipzig 2015 (Quellen und Materialien zur sächsischen Geschichte und Volkskunde 5), hier bes. S. 18–27, 93–121.

6 Der Begriff nach Berndt Hamm, *Den Himmel kaufen. Heilskommerzielle Perspektiven des 14. bis 16. Jahrhunderts*, in: *Jahrbuch für biblische Theologie* 21 (2006), S. 239–275; Wiederabdruck in: ders., *Religiosität im späten Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen*, hg. von Reinhold Friedrich/Wolfgang Simon, Tübingen 2011 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 54), S. 301–334.

7 Aloys Schulte, *Die Fugger und Rom 1495–1523*, 2 Bde., Leipzig 1904, hier Bd. 1, S. 71–74, 173, 181; Justus Hashagen, *Landesherrliche Ablasspolitik vor der Reformation*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte (= ZKG)* 46 (1927), S. 11–21; ders., *Staat und Kirche vor der Reformation. Eine Untersuchung der vorreformatorischen Bedeutung des Laieneinflusses in der Kirche*, Essen 1931, S. 162–179; ähnlich Paulus, *Geschichte des Ablasses* (wie Anm. 1), S. 379–394.

8 Zur Ablasspolitik der englischen Krone, vgl. William E. Lunt, *Financial Relations of the Papacy with England 1327–1534*, Cambridge MA 1962 (Studies in Anglo-Papal Relations during the Middle Ages 2), S. 447–620. Zu Polen Natalia Nowakowska, *Poland and the Crusade in the Reign of King Jan Olbracht 1492–1501*, in: Norman Housley (Hg.), *Crusading in the Fifteenth Century. Message and Impact*, Houndmills 2004, S. 128–147, 227–231, hier S. 128–141. Weitere Belege bei Paulus, *Geschichte des Ablasses* (wie Anm. 1), S. 385–391; Hashagen, *Staat und Kirche* (wie Anm. 7), S. 162–178; Wiegand, *Kollektor Marinus* (wie Anm. 5), S. 120–124.

päpstlichen Ablasskampagnen im Fokus der Überwachung, die einen wesentlichen Teil ihres Gewinns an den weltlichen Fiskus oder an örtliche Kirchen abtreten mussten. Dienten die Kampagnen der Finanzierung von Kreuzzügen und ließen sich, wie im Fall des Livlandablasses (1503–1510) oder der *crusada* in Spanien, für eigene Ziele instrumentalisieren, waren manche Landesherren ohne Weiteres zu einer Kooperation mit der Kurie bereit.⁹ Doch kam es immer öfter zu regelrechten Ablassverboten, besonders dann, wenn römische Eigeninteressen im Vordergrund standen, wie etwa beim Petersablass.

Reichsfürsten wie Herzog Georg von Sachsen (1488/1500–1539) erhoben ihren Anspruch auf Ablasshoheit auch in mediaten Herrschaftsbereichen.¹⁰ Landesherrliches oder städtisches Personal überwachte die Sammlung, Deponierung und Abrechnung von Ablassgeldern, der weltliche Ertragsanteil stand für fromme und gemeinnützige Zwecke wie die Bekämpfung von Heiden und Ketzern oder den Bau von Brücken und Deichen zur Verfügung.¹¹ Nicht selten wurde er ganz für profane Bedürfnisse in Beschlag genommen: So versuchte Maximilian I. (1486–1519), die für den Türkenkrieg bestimmten Einnahmen aus dem Jubelablass von 1501 für eigene Pläne zu verwenden, und die Zulassung des päpstlichen Legaten Raimund Peraudi erfolgte erst, als sich dieser neben anderen Auflagen dazu verpflichtet hatte, eine größere Geldsumme für den Unterhalt von Reichsregiment und Kammergericht beizusteuern.¹²

Mit dem Versuch, einen exemplarischen Überblick über Entwicklung, Ziele und Grenzen der wettinischen Ablasspolitik zu skizzieren, betritt die vorliegende Studie ein noch wenig bestelltes Feld. Vergleichbare Arbeiten, die sich zeitlich übergreifend mit dem weltlichen Ablassregiment eines bestimmten Territoriums auseinandersetzen, gibt es bisher kaum.¹³ Wer sich mit dem meißnisch-sächsischen Raum befasst,

9 John Edwards, „España es diferente? Indulgences and the Spiritual Economy in Late Medieval Spain, in: Robert N. Swanson (Hg.), *Promissory Notes on the Treasury of Merits. Indulgences in Late Medieval Europe*, Leiden-Boston MA 2006 (Brill’s Companions to the Christian Tradition 5), S. 147–168; ders., *Reconquista and Crusade in Fifteenth-Century Spain*, in: Housley (Hg.), *Crusading* (wie Anm. 8), S. 163–181, 235–237; Patrick J. O’Banion, *For the Defense of the Faith? The Crusading Indulgence in Early Modern Spain*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 101 (2010), S. 164–185; ders., *The Sacrament of Penance and Religious Life in Golden Age Spain*, University Park PA 2012, S. 91–109. Zum Livlandablass unten Anm. 81 u. 82.

10 Christoph Volkmar, *Reform statt Reformation. Die Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen 1488–1525*, Tübingen 2008 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 41), S. 373. Konflikte mit den Landesbischöfen waren damit vorprogrammiert; siehe unten Anm. 50, 74, 83, 90, 91.

11 Paulus, *Geschichte des Ablasses* (wie Anm. 1), S. 370–378; siehe auch unten Anm. 121.

12 Hierzu unten Anm. 71, 79.

13 Beispielhaft zu nennen ist Wilhelm Jansen, *Bemerkungen zur Ablasspolitik und Ablassfrömmigkeit in der spätmittelalterlichen Kölner Erzdiözese*, in: Johannes Mötsch (Hg.), *Ein Eifler für Rheinland-Pfalz. Festschrift für Franz-Josef Heyen zum 75. Geburtstag*, Mainz 2003 (Quellen und Abhandlungen zur mittelhheinischen Kirchengeschichte 105), S. 951–977. Einzelne Befunde liefern Arbeiten,

kann immerhin auf einen reichen Quellenfundus und eine Reihe von Einzelpublikationen zurückgreifen,¹⁴ darunter eine Studie über die Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen, die eine tiefgründige Analyse landesherrlicher Ablasspraxis in den Jahren unmittelbar vor und während der Reformation bietet.¹⁵ Die Entwicklungsphasen der wettinischen Ablasspolitik und ihre prägenden Momente sollen im Folgenden anhand dreier Schlüsselfiguren nachvollzogen werden. In allen Fällen handelt es sich um päpstliche Kommissare – freilich von ganz unterschiedlichem Rang –, die nacheinander großen Einfluss auf die nach dem Urteil älterer Autoren besonders „scharfe“ Haltung¹⁶ der Kurfürsten und Herzöge von Sachsen zum Ablass genommen haben.

Den Beginn einer systematischen Überwachung auswärtiger Anbieter durch die Wettiner markiert die in der Ablassforschung bisher kaum beachtete Kampagne, die der päpstliche Kollektor Marinus de Fregeno († 1482) zwischen 1457 und 1460 in Mitteleuropa durchführte. Auf sie wird ausführlich einzugehen sein, weil sie die Ausrichtung der wettinischen Ablasspraxis der folgenden Jahrzehnte maßgeblich beeinflusst hat. Deren weitere Entwicklung prägte der französische Theologe Raimund Peraudi († 1505), der das in den Jahren um 1500 vielfach kopierte Organisationsmuster für die massenhafte Verbreitung römischer Gnaden geschaffen und mit seiner Ablasslehre entscheidend zu deren Attraktivität beigetragen hat. Peraudi, der 1491 zum Bischof von Gurk und 1493 zum Kardinal ernannt wurde, führte drei Kampagnen zur

die sich mit dem Ablass unter regionalen Gesichtspunkten befassen, wie etwa die in Anm. 60 und 69 zitierten Studien zu den Ablasskampagnen Raimund Peraudis. Gut untersucht ist der niederländisch-burgundische Raum; vgl. zuletzt Charles M. A. Caspers, *Indulgences in the Low Countries*, in: Swanson (Hg.), *Promissory Notes* (wie Anm. 9), S. 65–99. Weitere Literatur bei Wiegand, *Kollektor Marinus* (wie Anm. 5), S. 18–27, 117–121; ergänzend dazu Antonia Landois, *Gelehrtentum und Patrizierstand. Wirkungskreise des Nürnberger Humanisten Sixtus Tucher (1459–1507)*, Tübingen 2014 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 77), S. 215–218 (Haltung der Stadt Nürnberg zur Peraudikampagne von 1501); Claudius Sieber-Lehmann, *An Obscure but Powerful Pattern. Crusading, Nationalism and the Swiss Confederation in the Late Middle Ages*, in: Housley (Hg.), *Crusading* (wie Anm. 8), S. 81–93, 208–215, hier S. 85f. (Städte in der Eidgenossenschaft).

14 Karl von Weber, *Instruction des Kurfürsten Friedrich des Sanftmütigen für seine Gesandten an den Papst Pius II. zum Tag zu Mantua*, in: *Archiv für die sächsische Geschichte* 5 (1867), S. 113–129; Felician Gess (Hg.), *Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen*, Bd. 1, Leipzig-Berlin 1905 (Schriften der Königlich Sächsischen Kommission für Geschichte 10), S. LXVII–LXXXI; ders., *Ein Gutachten Tetzels nebst anderen Briefen und Instruktionen den Ablass auf St. Annaberg betreffend 1516/17*, in: *ZKG* 12 (1891), S. 534–562; Rudolf Zieschang, *Die Anfänge eines landesherrlichen Kirchenregiments in Sachsen am Ausgang des Mittelalters. Ein Beitrag zur sächsischen Kirchen- und Verfassungsgeschichte*, Diss. phil. Leipzig 1909, abgedruckt in: *Beiträge zur Kirchengeschichte Sachsens* 23 (1910), S. 1–156, hier S. 26–46. Zur Ablasspolitik Kurfürst Friedrichs des Weisen siehe die in Anm. 97 zitierte Literatur; zur Quellenlage auch Wiegand, *Kollektor Marinus* (wie Anm. 5), S. 11–15.

15 Volkmars, *Reform* (wie Anm. 10), S. 373–384.

16 Hashagen, *Staat und Kirche* (wie Anm. 7), S. 168; vgl. Zieschang, *Anfänge* (wie Anm. 14), S. 39 („äusserste Strenge“); ähnlich auch John A. F. Thomson, *Popes and Princes 1417–1517. Politics and Policy in the Late Medieval Church*, London 1980, S. 88.

Unterstützung des Türkenkriegs im Reich durch (1486/88, 1489/90, 1501/04), wobei die Schwerpunkte der beiden letzteren unter anderem in Mitteldeutschland lagen.¹⁷ Sie wurden zur Bewährungsprobe für die zunehmend restriktive Abwehrhaltung der Wettiner gegenüber solchen Indulgenzen, die Geld aus ihren Territorien abzuziehen drohten. Die Schlussphase ihrer Ablasspolitik ist eng mit dem Namen des Leipziger Dominikaners Johann Tetzel (1460–1519) verbunden, dessen Tätigkeit für den von Erzbischof Albrecht von Mainz und Magdeburg (1513–1545) vertriebenen Petersablass die sächsischen Landesherren in ihrem Hoheitsgebiet schlicht verboten. Da Tetzel ein ausgewiesener ‚Fachmann‘ für päpstliche Gnaden war, dessen Dienste von Fall zu Fall auch Herzog Georg von Sachsen zu nutzen wusste, steht er zugleich für den ausgeprägten Monopolismus, der das zwischen Exklusion und der Orientierung an Eigeninteressen schwankende Ablassregiment der Wettiner in den letzten Jahren vor der Reformation auszeichnete.

Welche Folgen die „Aufteilung der Ablassgelder zwischen Kurie und Ortsgewalten“ und die Tatsache, dass „nicht nur das Heilsgeschäft, sondern auch sein Mißbrauch in wechselseitiger Übereinstimmung praktiziert“ wurde,¹⁸ für die Ablassfrömmigkeit der Jahre unmittelbar vor der Reformation hatte, lässt sich gegenwärtig noch kaum übersehen. Ob neben dem Fiskalismus der Kurie auch der Zugriff von Fürsten und Städten auf die Spenden der Gläubigen zum Gegenstand zeitgenössischer Kritik wurde, bedürfte ebenso näherer Untersuchung wie die Frage, ob das Verhalten der weltlichen Obrigkeit gegebenenfalls für eine schwindende Ablassnachfrage mitverantwortlich zu machen ist, wie sie manche Autoren unter Verweis auf vermeintlich rückläufige Gelderträge schon vor 1517 erkennen wollen.¹⁹ Dass sich das

17 Zu Peraudis Ablasslehre vgl. Berndt Hamm, Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis, Tübingen 1982 (Beiträge zur historischen Theologie 65), S. 84–90; Bernd Moeller, Die letzten Ablasskampagnen. Der Widerspruch Luthers gegen den Ablass in seinem geschichtlichen Zusammenhang, jüngster Nachdruck in: ders., Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze, hg. von Johannes Schilling, Göttingen 1991, S. 53–72, 295–307, hier S. 58–61; Bernhard Alfred R. Felmborg, Die Ablasstheologie Kardinal Cajetans (1469–1534), Leiden-Boston 1998 (Studies in Medieval and Reformation Thought 66), S. 41–68. Zu Peraudis Stellung im weiteren Kontext der Kreuzzugsablässe Norman Housley, Crusading and the Ottoman Threat 1453–1505, Oxford 2012, S. 174–210; ders., Indulgences for Crusading 1417–1517, in: Swanson (Hg.), Promissory Notes (wie Anm. 9), S. 279–307.

18 Erich Meuthen, Die deutsche Legationsreise des Nikolaus von Kues 1451/52, in: Hartmut Bockmann (Hg.), Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, Göttingen 1989 (Abh. Akad. Wiss. Göttingen. Phil.-hist. Kl. 3, 179), S. 421–499, hier S. 431.

19 Wilhelm Ernst Winterhager, Ablasskritik als Indikator historischen Wandels vor 1517. Ein Beitrag zu Voraussetzungen und Einordnung der Reformation, in: Archiv für Reformationsgeschichte 90 (1999), S. 6–71, hier bes. S. 22–34, der folgert, dass „Wesentliches ... für eine qualitative Steigerung der Krisen- und Verfallserscheinungen in den Jahren vor der Reformation“ spreche (S. 64); dazu Janssen, Bemerkungen (wie Anm. 13), S. 975. Von einer Minderung der Ablasserträge nach 1500 gehen auch Volker Leppin und Thomas Kaufmann aus: Volker Leppin, Martin Luther, Darmstadt 2006 (Gestal-

landesherrliche Kirchenregiment zu seiner Legitimation oftmals ablasskritischer Argumente bediente – ohne dabei die kirchlichen Gnaden grundlegend in Frage zu stellen –, steht außer Zweifel,²⁰ offen ist aber, inwieweit dies dazu beitrug, das Vertrauen vor allem in römische Indulgenzen auf breiter Ebene zu untergraben. Dass die Ablassennahmen schon zu Beginn des Reformationsjahrhunderts einem „drastische[n] Niedergang“²¹ unterlagen, ist dabei nicht so sicher, wie es manchmal scheinen mag.²² Bei den bisher bekannten Ertragsdaten handelt es sich oft um Momentaufnahmen, auf deren Grundlage sich keine eindeutigen Entwicklungskurven zeichnen lassen. Darüber hinaus bedarf „jeder Einzelposten“ einer sorgfältigen Betrachtung, um zu klären, „in welchem Verhältnis er zu den tatsächlichen Einnahmen vor Ort steht und welche Abzüge davon geltend gemacht wurden.“²³ Vor allem Letzteres muss hier betont werden, denn die Anteile des Ablassgeldes, die der weltliche Fiskus für sich beanspruchte, waren erheblich und bildeten einen in den Jahren um 1500 regelmäßig zu veranschlagenden Faktor, der auch der Öffentlichkeit nicht verborgen bleiben konnte.

In diesem Kontext versteht sich der folgende Blick auf die Ablasspolitik eines spätmittelalterlichen Reichsfürstengeschlechts zugleich als Beitrag zur Frage nach der Kuriennähe der deutschen Territorien am Vorabend der Reformation. Dabei geht es um den Befund, wonach das „deutsch-römische Verhältnis im späteren Mittelalter

ten des Mittelalters und der Renaissance), S. 119; Thomas Kaufmann, *Der Anfang der Reformation. Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung*, Tübingen 2012 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 67), S. 170f.; ähnlich Heinz Schilling, *Martin Luther. Rebelle in einer Zeit des Umbruchs*, München³ 2014, S. 158; ferner Francis Rapp, *Les campagnes d'indulgences dans le diocèse de Strasbourg à la fin du moyen âge*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 83 (2003), S. 71–88, hier S. 82–84.

20 Beispiele bei Volkmar, *Reform* (wie Anm. 10), S. 378–384, und Wiegand, *Kollektor Marinus* (wie Anm. 5), S. 66f.

21 Winterhager, *Ablasskritik* (wie Anm. 19), S. 22.

22 Erst nach 1517 sei es zu einem entscheidenden Rückgang der Ablassfrömmigkeit im Reich gekommen, weil Luthers Thesen eine „Vertrauenskrise in ein System der Jenseitsvorsorge“ auslösten: Hartmut Kühne, *Ablassfrömmigkeit und Ablasspraxis um 1500*, in: Harald Meller (Hg.), *Fundsache Luther. Archäologen auf den Spuren des Reformators*, Halle a. d. Saale u. a. 2008, S. 36–47, hier S. 36. Die „Tauschlogik des ‚Do ut des‘ im Bereich der Gottesbeziehungen des Menschen“ beseitigte erst die Reformation: Hamm, *Den Himmel kaufen* (wie Anm. 6), S. 328.

23 So in aller Deutlichkeit Hartmut Kühne, Raimund Peraudi und der Türkenkreuzzugsablass in Deutschland. Zwei unbekannte Drucke, in: Enno Bünz / Hartmut Kühne (Hg.), *Alltag und Frömmigkeit am Vorabend der Reformation in Mitteldeutschland. Wissenschaftlicher Begleitband zur Ausstellung „Umsonst ist der Tod“*, Leipzig 2015 (Schriften zur sächsischen Geschichte und Volkskunde 50), S. 429–470, hier S. 463f. Methodische Vorbehalte auch bei Winterhager, *Ablasskritik* (wie Anm. 19), S. 26–29; skeptisch bereits Moeller, *Ablasskampagnen* (wie Anm. 17), S. 69. Grundsätzlich kritisch gegenüber der Aussagekraft von Ertragsdaten Axel Ehlers, *Die Ablasspraxis des Deutschen Ordens im Mittelalter*, Marburg 2007 (Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens 64), hier bes. S. 385–402. Vgl. ferner Wiegand, *Kollektor Marinus* (wie Anm. 5), S. 127f.

durch sich entfremdende Diastase bestimmt“ wurde,²⁴ Kaiser und Reichsfürsten offenbar weit weniger als andere europäische Herrscher gewillt waren, eine erfolgreiche ‚Do ut des‘-Beziehung mit dem Papsttum zu knüpfen.²⁵ Für das albertinische Sachsen hat dies Christoph Volkmar zwar differenziert, im Grundsatz gleichwohl bestätigt. So zeige die Kirchenpolitik Herzog Georgs eine Entwicklung, in der das „Machtpotential des Territorialstaats ... für das Ziel kirchlicher Erneuerung beim Klerus und bei den Laien aktiviert“ wurde, die Kooperation mit dem Papsttum hingegen immer weiter an Bedeutung verlor.²⁶

Zu untersuchen ist hier nun, wie sich dies im Umgang der Wettiner mit dem Ablass nachvollziehen lässt, und welche Ursachen die wachsende Distanz in diesem Kontext hatte. Dies führt letztlich zu der bereits von Wilhelm Ernst Winterhager gestellten Frage, ob sich „die Ablaßmüdigkeit ... in bestimmten Gebieten stärker äußerte als in anderen, und ob solche Tendenzen gegebenenfalls korrespondieren mit vergleichbaren Merkmalen, z. B. der unterschiedlich ausgeprägten Rombindung und Romferne der einzelnen Regionen.“²⁷

Mit der gezielten Förderung von Ablassanbietern im eigenen Territorium begannen die Wettiner in den Jahren nach 1390. Vor dem Hintergrund des Großen Schismas verfuhr damals vor allem die römische Kurie unter Bonifaz IX. (1389–1404) bei der Vergabe vollkommener Ablässe weit großzügiger als je zuvor. In der Absicht, die eigene Anhängerschaft zu vergrößern, ging man dazu über, den Jubelablass als zeitlich begrenzte Gnade auf Ortskirchen zu übertragen und die Plenarindulgenzen bedeutender Wallfahrtsorte Italiens *ad instar* in ganz Europa zu verbreiten.²⁸ Markgraf Wilhelm I. von Meißen (1382–1407), der 1389 zur römischen Obödienz übergetreten war, gehörte zu den ersten deutschen Fürsten, die einen lokalen Jubelablass für ihr Herrschaftsgebiet erwarben.²⁹ Der 1393 bewilligten Indulgenz für den Meißner Dom

²⁴ Erich Meuthen, Reiche, Kirchen und Kurie im späteren Mittelalter, in: Historische Zeitschrift 265 (1997), S. 597–637, hier S. 637.

²⁵ Götz-Rüdiger Tewes, Die römische Kurie und die europäischen Länder am Vorabend der Reformation, Tübingen 2001 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts 95), hier bes. S. 303–313; ders., Deutsches Geld und römische Kurie. Zur Problematik eines gefühlten Leides, in: Brigitte Flug / Michael Matheus / Andreas Rehberg (Hg.), Kurie und Region. Festschrift für Brigide Schwarz zum 65. Geburtstag, Stuttgart 2005 (Geschichtliche Landeskunde 59), S. 209–234.

²⁶ Volkmar, Reform (wie Anm. 10), S. 162–168; ders., Die Stunde des Laienstandes? Landesherrliche Kirchenreform am Vorabend der Reformation, in: Historisches Jahrbuch (= HJb) 128 (2008), S. 367–407, hier S. 382–387, das Zitat S. 406.

²⁷ Winterhager, Ablaßkritik (wie Anm. 19), S. 33 mit Anm. 78.

²⁸ Jan Hrdina, Päpstliche Ablässe im Reich unter dem Pontifikat Bonifaz IX. (1389–1404). Erste quantitative Ergebnisse, in: ders./Hartmut Kühne/Thomas T. Müller (Hg.), Wallfahrt und Reformation – *Pout' a reformace*. Zur Veränderung religiöser Praxis in Deutschland und Böhmen in den Umbrüchen der Frühen Neuzeit, Frankfurt a. M. u. a. 2007 (Europäische Wallfahrtsstudien 3), S. 109–130.

²⁹ Wiegand, Kollektor Marinus (wie Anm. 5), S. 20f., 94f.; zum kirchenpolitischen Hintergrund Enno

folgten bis 1405 zehn weitere päpstliche Ablass für heimische Kirchen, die Wilhelm und seine Ehefrau beantragten. Als der Markgraf den Ertrag der Meißner Gnade mit den päpstlichen Kollektoren abrechnete, flossen die im Land verbleibenden Gelder in seine Kassen.³⁰ Die nachfolgenden Generationen setzten das fürstliche Engagement in der Förderung der Ablassfrömmigkeit fort. Markgraf Wilhelm II. (1407–1425) erwirkte mehrere päpstliche Gnaden für seine Residenz in Altenburg, Markgraf Friedrich IV. (1381–1428, seit 1423 als Friedrich I. Kurfürst von Sachsen) bezog in seine Politik verstärkt die heimischen Pfarrkirchen ein. Auch Kurfürst Friedrich II. (1428–1464) und Herzog Wilhelm III. von Sachsen (1445–1482) beantragten in Rom zahlreiche Indulgenzen.³¹

Dass die Wettiner auch Maßnahmen zur Kontrolle auswärtiger Indulgenzen trafen, lässt sich erstmals 1414 belegen. Damals scheint Markgraf Wilhelm II. die Einnahmen des Kreuzablasses beschlagnahmt zu haben, den Papst Johannes XXIII. (1410–1415) für den Kampf gegen Ladislaus von Neapel, einen Anhänger des vom Pisaner Konzil abgesetzten Gregor XII. (1406–1415), ausgeschrieben hatte.³² Hier knüpfte der Landesherr an Traditionen an, die ursprünglich auf den Kreuzzugszehnten zielten. So hatte Markgraf Heinrich von Meißen schon 1278 bei der Übertragung des Kollegiatstifts Zschillen (Wechselburg) an den Deutschen Orden bestimmt, dass die Brüder ihre Ertragsüberschüsse künftig nicht in das Heilige Land oder nach Preußen überwiesen, sondern vor Ort verwendeten.³³ Angesichts der seit der Mitte des 14. Jahrhunderts ungebrochenen Konjunktur päpstlicher Kreuzablässe³⁴ war es nur eine Frage der Zeit, dass die Fürsten nun auch über deren Verwendung mitzubestimmen suchten.

Während die seit 1420 verkündeten Indulgenzen zugunsten der Hussitenkriege ganz im Interesse der Wettiner lagen, die sogar die Förderung heimischer Gnaden in den Dienst der Hussitenabwehr stellten,³⁵ bildete der vom Basler Konzil 1436 ausge-

Bünz, Markgraf Wilhelm I. von Meißen und die Kirche, in: Wilhelm der Einäugige, Markgraf von Meißen (1346–1407), Dresden 2009 (Saxonia. Schriften des Vereins für sächsische Landesgeschichte 11), S. 54–66, hier S. 55–57, 60–62.

30 Bünz, Wilhelm I. (wie Anm. 29), S. 61f. Für den Magdeburger Jubelablass sind Konflikte um die Ablassgelder überliefert: Thomas Willich, Wege zur Pfründe. Die Besetzung der Magdeburger Domkanonikate zwischen ordentlicher Kollatur und päpstlicher Provision (1295–1464), Tübingen 2005 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 102), S. 376 mit Anm. 557.

31 Wiegand, Kollektor Marinus (wie Anm. 5), S. 96.

32 Auch die englische Krone geriet damals in Konflikt mit den Kommissaren des Ablasses; Lunt, Relations (wie Anm. 8), S. 560f.

33 Woldemar Lippert, Des Ritterordens von Santiago Thätigkeit für das heilige Land, in: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 10 (1889) S. 553–597, hier S. 565f., 568–570, 575, 580–582.

34 Paulus, Geschichte des Ablasses (wie Anm. 1), S. 166–188.

35 Wiegand, Kollektor Marinus (wie Anm. 5), S. 97. Zum Ablass der Wallfahrtskirche in Ebersdorf in Chemnitz und seiner antihussitischen Stoßrichtung ebd., S. 47 mit Anm. 252, 96.

rufene Unionsablass den ersten Fall, in dem Kurfürst Friedrich II. die Zulassung einer Verkündung von seiner förmlichen Zustimmung abhängig machte. Doch war diese anscheinend mit keinen weiteren Auflagen verbunden, nachdem die deutsche Konzilsnation in ihrer „*protestacio super materiam indulgentiarum in facto Graecorum*“ vom 11. Februar 1435 bereits Maßnahmen für eine zweckgemäße Verwendung der Gelder getroffen hatte. Der Plenarablass, dessen Ertrag für die Einigungsverhandlungen mit der griechischen Kirche gedacht war, wurde in der Kirchenprovinz Magdeburg und der Diözese Meißen durch den Leipziger Theologieprofessor Nikolaus Weigel († 1444) verkündet. Auch später scheint der sächsische Landesherr, im Unterschied zu anderen Fürsten, keinen Anspruch auf die Einnahmen erhoben zu haben.³⁶ Unterstützung erfuhr auch der Jubelablass, den Nikolaus von Kues (1401–1464) auf seiner Legationsreise in Deutschland 1451/52 vergab. Nach dem Muster anderer Reichsfürsten erwirkte Kurfürst Friedrich hier eine Plenarindulgenz für Stadt und Diözese Meißen, deren Ertrag zum Teil für die örtlichen Kirchenfabriken verwendet werden sollte. Erneut standen die Hussiten im Fokus des Ablasses: Wegen der Größe des Bistums Meißen durfte das Jubiläum noch an zwei anderen Orten gefeiert werden, die mit Blick auf die *utraquistische* Bewegung in Böhmen so gelegen sein sollten, dass sie durch die Katholiken aus der Prager Diözese leicht erreicht werden konnten.³⁷

Bis hier darf der Umgang der Wettiner mit päpstlichen Ablässen als offen und kooperativ bezeichnet werden. Das Blatt wendete sich, als der päpstliche Kollektor Marinus de Fregeno in Mitteldeutschland eintraf, um einen von Calixt III. (1455–1458) am 26. März 1457 ausgeschriebenen Kreuzablass für den Türkenkrieg zu verkünden.³⁸ Mit ihm beginnt eine erste Phase der Verschärfung der wettinischen Ablasskontrolle. Die Forschung kennt Marinus bisher vor allem durch seine spätere Tätigkeit im Ostseeraum.³⁹ Der ungewöhnlich große Amtssprengel des Kollektors⁴⁰ und der hohe

36 Näheres ebd., S. 97–99. Die „*protestatio*“ in: Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Sigmund, 6. Abt., hg. von Gustav Beckmann, Gotha 1901 (Deutsche Reichstagsakten. Ältere Reihe 12), S. 58–63.

37 *Acta Cusana*. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues, hg. von Erich Meuthen, Bd. 1,3, Hamburg 1996, Nr. 1566 (4. August 1451), vgl. auch Nr. 2041–2045; dazu Wiegand, Kollektor Marinus (wie Anm. 5), S. 99, mit Belegen zu anderen Territorien.

38 Wiegand, Kollektor Marinus (wie Anm. 5), S. 143–145 Nr. 2.

39 Seit dem Sommer 1460 reiste er als Ablasskommissar durch Nordostdeutschland, Skandinavien, das Baltikum und Polen, um Gelder für den Türkenkrieg zu sammeln. Als „*generalis collector*“ war er ab 1463, erneut ab 1472 auch mit der Einziehung des Kreuzzugszehnten in Dänemark und Schweden betraut. 1478 zum Bischof von Kammin providiert, verstarb er 1482 in Rom, ohne dass er in seinem Bistum hatte Fuß fassen können: Klaus Voigt, Der Kollektor Marinus de Fregeno und seine „*Descriptio provinciarum Alamanorum*“, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken (= QFIAB) 48 (1968), S. 148–206. Christiane Schuchard, Die päpstlichen Kollektoren im Mittelalter, Tübingen 2000 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 91), S. 71, 124, 133; Jürgen Petersohn, Die Kamminer Bischöfe des Mittelalters. Amtsbiographien und Bistumsstrukturen vom 12. bis 16. Jahrhundert, Schwerin 2015, S. 80–82; Janus Møller Jensen, Denmark and the Crusades 1400–1650, Leiden-Boston 2007 (The Northern World 30), S. 92–97; Wiegand, Kollektor Ma-

Organisationsgrad seiner Kampagnen machten ihn zu einem Vorläufer Peraudis, der in mancher Hinsicht nur das perfektionierte, was schon andere vor ihm erprobt hatten. Obwohl die Kurie angesichts der finanztechnischen Probleme an der Peripherie⁴¹ oft über den schleppenden Transfer seiner Einnahmen zu klagen hatte, gilt Marinus doch als einer der fähigsten Mitarbeiter der päpstlichen Kammer in seiner Zeit.⁴²

Die kurienkritische Chronistik der Zeit betrachtete den Kollektor hingegen als „ghymage des dudeschen sulvers und goldes“.⁴³ Dies geht nicht zuletzt auf seine Kampagne in Mitteldeutschland zurück, während der es zu einem heftigen Streit mit dem sächsischen Kurfürsten kam. Um in dessen Landen tätig zu werden, hatte Marinus weitreichende finanzielle Zugeständnisse gemacht, die er, letztendlich dem Papst zur Loyalität verpflichtet, bald nicht mehr erfüllen konnte. Im 19. Jahrhundert wurde er so zum Inbegriff des „schlaun Italiener[s]“,⁴⁴ der nichts anderes im Sinn hatte, als „die Fürsten ... um ihren Antheil [zu] betrügen“.⁴⁵ Dieses Vorurteil gründet auf einer lange Zeit nur in Auszügen bekannten Quelle – einem Aktenband aus der Kanzlei Friedrichs II. von Sachsen, der einen tiefen Einblick in die Motive und Methoden landesherrlicher Ablasskontrolle bietet und zugleich die Arbeitsbedingungen eines päpstlichen Kommissars anschaulich macht. Die Unterlagen, die jetzt in einer kritischen Edition vorliegen,⁴⁶ dokumentieren die personellen Netzwerke einer frühen Ablasskampagne, belegen deren Resonanz in der Bevölkerung und zeigen die Handlungsspielräume, über die ein Kurienmitarbeiter *in partibus* verfügte.

Die mitteldeutsche Kampagne des Marinus interessiert hier vor allem mit Blick auf die von ihr angestoßene Neuausrichtung der wettinischen Ablasspolitik. Spätestens im Oktober 1457 bat der Kollektor den sächsischen Kurfürsten um seine Zu-

rinus (wie Anm. 5), S. 31–35, 129–137. Als „generalis collector“ bezeichnete die Kurie Marinus etwa am 29. März 1469: Acta pontificum Svecica. Acta cameralia, hg. von Ludvig Magnus Bååth, Bd. 2, Holmiae 1957 (Diplomatarium Svecanum, Appendix), Nr. 1388.

40 Götz-Rüdiger Tewes, Zwischen Universalismus und Partikularismus. Zum Raumbewußtsein an der päpstlichen Kurie des Spätmittelalters, in: Peter Moraw (Hg.), Raumerfassung und Raumbewußtsein im späteren Mittelalter, Stuttgart 2002 (Vorträge und Forschungen 49), S. 31–85, hier S. 67.

41 Ein Fallbeispiel bei Arnold Esch, Aus dem Alltag eines Ablasskollektors. Eine Reise durch Deutschland, die Niederlande und Österreich anhand der Buchführung 1470–1472, in: Andreas Meyer/Constanze Rendtel/Maria Wittmer-Butsch (Hg.), Päpste, Pilger, Pönitentiarie. Festschrift für Ludwig Schmutge zum 65. Geburtstag, Tübingen 2004, S. 109–134.

42 Jürgen Petersohn, Marinus de Fregeno, in: Erwin Gatz (Hg.), Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448 bis 1648. Ein biographisches Lexikon, Berlin 1996, S. 195–197, hier S. 196.

43 Die Chroniken der niedersächsischen Städte. Lübeck, Bd. 5,1, hg. von Friedrich Bruns, Leipzig 1911 (Chroniken der deutschen Städte 31,1), S. 264.

44 Carl Wilhelm Böttiger/Arnold H. L. Heeren/Theodor Flahe, Geschichte des Kurstaates und Königreiches Sachsen, Bd. 1, Gotha 1867 (Geschichte der europäischen Staaten 4,2,1), S. 442.

45 Georg Voigt, Enea Silvio de' Piccolomini, als Papst Pius der Zweite, und sein Zeitalter, Bd. 3, Berlin 1863, S. 95.

46 Wiegand, Kollektor Marinus (wie Anm. 5), S. 139–332.

lassung,⁴⁷ worauf sich dieser zunächst mit seinen Standesgenossen beriet, da seit 1454 bereits mehrere Reichsversammlungen gegen die bedingungslose Ausschreibung neuer Kreuzzugsindulgenzen votiert hatten.⁴⁸ So war Marinus zum Präzedenzfall geworden, an dem sich erweisen musste, wie ernst es den Landesherren mit ihrer Forderung nach Ablasshoheit war, die besonders deutlich die Frankfurter Avisamenta vom 1. August 1456 formuliert hatten.⁴⁹ Dies erklärt auch die Härte der Auflagen, die ihm Friedrich II., sicher im Einvernehmen mit seinen Amtskollegen, machte. In einem Anfang März 1458 geschlossenen Vertrag musste sich der Kollektor verpflichten, die Hälfte der in Kursachsen gesammelten Gelder an den wettinischen Fiskus abzutreten, der damit den Kampf gegen die Hussiten in Böhmen finanzieren wollte. Die Ablasspredigt sollte unter der Aufsicht von Geistlichen stattfinden, die das Vertrauen des Kurfürsten besaßen, die die Einnahmen überwachten und für die regelmäßige Abfuhr des landesherrlichen Anteils sorgten, indem sie sich unmittelbar an der Verkündung beteiligten. In diese Absprache, die auch die in den Hochstiften Meißen, Merseburg und Naumburg gesammelten Gelder betraf, waren die örtlichen Bischöfe offenbar nicht einbezogen.⁵⁰

Unter dem Deckmantel der Hussitenabwehr, die Friedrich II. mit seinem Anteil zu fördern gedachte, verbargen sich handfeste politische Eigeninteressen. Gleichzeitig mit der Ankunft des Marinus waren nämlich die seit den Hussitenkriegen immer wieder aufgebrochenen sächsisch-böhmischen Konflikte eskaliert, als sich der Bruder des Kurfürsten, Herzog Wilhelm III., nach dem Tod seines Schwagers Ladislaus Postumus Ende November 1457 um die böhmische Krone bewarb. Der Kollektor zeigte sich nicht nur bereit, seine Einnahmen zu teilen, sondern setzte sich im April 1458 – wenige Wochen nach der Wahl Georgs von Podiebrad (1457–1471) – sogar an der Kurie für die Kandidatur Wilhelms ein. Calixt III. erklärte seinen Vertrag mit Friedrich jedoch für unwirksam und verlangte, die Ablasserinnahmen aus Sachsen ohne Abzüge an die Kurie zu überweisen, die sich inzwischen an Podiebrad angenähert hatte.⁵¹

Der Kurfürst ließ Marinus daraufhin gefangen setzen und seine Gelddepots in Beschlag nehmen. Trotzdem konnte der Kollektor einen Großteil seiner Einnahmen nach Rom überweisen.⁵² Im Frühjahr 1459 bemühte sich Pius II. um einen Ausgleich und beteiligte sich an der Vorbereitung eines sächsisch-böhmischen Friedensschlusses, der im April in Eger vollzogen wurde. Im Gegenzug verzichtete der Kurfürst auf

⁴⁷ Ebd., S. 38.

⁴⁸ Ebd., S. 26, 35, 38–40; dazu Weber, *Lutter contre les turcs* (wie Anm. 2), S. 153–168, 247–254, 259–305; ferner Johannes Helmraath, *The German Reichstage and the Crusade*, in: Housley (Hg.), *Crusading* (wie Anm. 8), S. 52–70, 191–203, hier S. 57–62.

⁴⁹ Wiegand, *Kollektor Marinus* (wie Anm. 5), S. 38–40.

⁵⁰ Ebd., S. 42.

⁵¹ Ebd., S. 45–50.

⁵² Ebd., S. 65–69.

dem Kongress von Mantua im Dezember 1459 auf weitere Feindseligkeiten gegen die Hussiten und verpflichtete sich, die päpstlichen Kreuzzugspläne zu unterstützen, wofür ihm Pius wiederum – nunmehr gnadenhalber – die Hälfte der Einnahmen des Marinus zusprach. Im April 1460 schloss der Kollektor einen Vergleich mit Friedrichs Räten, bei dem es ihm anscheinend gelang, die wahre Höhe seiner Erträge zu verschleiern. Aus den Unterlagen der päpstlichen Kammer ist zu ersehen, dass diese mit rund 20.000 Gulden weit über dem lagen, was die kurfürstliche Kanzlei durch eigene Aufzeichnungen nachweisen konnte. Am Ende musste sich der landesherrliche Fiskus mit rund 1.000 Gulden zufrieden geben. Die Absicht Friedrichs II., den Geldabfluss durch die Mitwirkung ihm nahestehender Kleriker an der Kampagne des Marinus zu verhindern, war gescheitert.⁵³

Die Ursachen hierfür werden beim Blick in die ‚Insiderberichte‘ deutlich, die einer der Agenten des Landesherrn, der Priester Matthias von der Dahme, der sich stets an der Seite des Kollektors bewegte, für die kurfürstlichen Räte verfasste. Danach war es Marinus gelungen, die meisten der landesherrlichen Aufseher, darunter mehrere Theologen der Leipziger Universität, zu seinen Erfüllungsgehilfen zu machen.⁵⁴ Insgesamt hatte er rund 25 Substituten aus dem mitteldeutschen Klerus rekrutiert, mit deren Hilfe es ihm möglich war, sein Einsatzgebiet binnen kurzer Zeit zu durchdringen. Es bleibt unklar, wie die Auswahl des Personals vollzogen wurde, doch zumindest für die Subkommissare aus dem Umfeld der Leipziger Universität ist anzunehmen, dass Marinus sie über die dortigen Humanistenkreise kontaktiert hat.⁵⁵ Die enge Zusammenarbeit mit örtlichem Personal dürfte nicht nur die große Resonanz seiner Kampagne erklären, sondern auch die weitgehend unbehelligte Ausfuhr seiner Einnahmen erleichtert haben.⁵⁶

Die mangelnde Effizienz ihrer Ablasskontrolle führte dazu, dass sich die sächsischen Landesherrn künftig weniger auf die Bedingungen der Zulassung als auf die kategorische Abwehr päpstlicher Kampagnen konzentrierten. Auffallend ist, dass dies auch mit einer wachsenden Zurückhaltung bei der Beantragung von Ablässen für heimische Kirchen einherging. So haben Kurfürst Ernst (1464–1486) und Herzog Albrecht (1464–1500) nach ihrem Herrschaftsantritt fast zehn Jahre lang keine römischen Indulgenzen mehr akquiriert. Dies war die Folge einer politischen Entfremdung zwischen Sachsen und der Kurie, die sich aus der Exkommunikation des inzwischen mit den Wettinern eng verbündeten Böhmenkönigs durch Paul II. (1464–1471) ergab. Den Kreuzablass gegen Podiebrad, den der Papst 1467 ausschrieb, versuchten Ernst und Albrecht aus ihrem Territorium fernzuhalten, konnten seine Verkündung jedoch

⁵³ Ebd., S. 70–77, 82–85, 87f.

⁵⁴ Ebd., S. 41–44, 67f.

⁵⁵ Ebd., S. 33, 88. Dass später auch das Netzwerk Peraudis einen Schwerpunkt im „humanistischen Milieu“ hatte, betont Kühne, Peraudi und der Türkenkreuzzugsablass (wie Anm. 23), S. 464f.

⁵⁶ Wiegand, Kollektor Marinus (wie Anm. 5), S. 51–64, 86–91, 410.

nicht ganz verhindern.⁵⁷ Die Lage änderte sich noch einmal als Kurfürst Ernst in den Jahren um 1480 enge Beziehungen zu Sixtus IV. (1471–1484) knüpfte. Die wiederhergestellte Kuriennähe schlug sich in einer ganzen Reihe von Indulgenzen für sächsische Kirchen nieder, darunter einem neuen Jubelablass für den Meißner Dom. Damals öffneten sich die Wettiner auch wieder den päpstlichen Ablassinteressen. So konnte etwa die Kreuzzugsindulgenz, die Sixtus nach dem Fall Otrantos im Dezember 1480 ausschrieb, im wettinischen Herrschaftsgebiet verkündet werden, ohne dass eine Beteiligung der Landesherren an den Einnahmen zu belegen ist.⁵⁸

Nach der Landesteilung von 1485 setzte in der wettinischen Ablasspolitik erneut eine Entwicklung hin zu einer verstärkten Abschottung ein. Bezeichnenderweise fällt dies mit dem Auftreten Raimund Peraudis zusammen. Während der Türkenablass, den der päpstliche Kommissar seit 1486 verkündete, vor allem im Westen des Reichs verbreitet wurde und im März 1488 nur bis Erfurt kam,⁵⁹ wurde seine zweite Kampagne,⁶⁰ die Mitteldeutschland im Frühjahr 1489 erfasste, für den ernestinischen Kurfürsten Friedrich den Weisen (1486–1525) und seinen albertinischen Vetter, Herzog Georg, zu einer kirchenpolitischen Machtprobe. Letzterer war fest entschlossen, den Ablasskommissar außer Landes zu halten, was vermutlich eine Reaktion auf die Weigerung Innozenz' VIII. (1484–1492) darstellte, den Jubelablass des Meißner Doms von einer im Jahr zuvor verfügten Suspension bestehender Ablässe ausnehmen zu lassen.⁶¹ Von seiner rigorosen Haltung musste er jedoch abrücken, da Kurfürst Friedrich Peraudi bereits zugelassen hatte und enge Beziehungen zu dem Erfurter Augustiner Johannes von Paltz (1445–1511) pflegte, der als Subkommissar Peraudis im sächsi-

57 Ebd., S. 100–102.

58 Ebd., S. 103f.

59 Kühne, Peraudi und der Türkenkreuzzugsablass (wie Anm. 23), S. 440.

60 Nikolaus Paulus, Raimund Peraudi als Ablasskommissar, in: HJb 21 (1900), S. 645–682, hier S. 462–472; Andreas Röpcke, Geld und Gewissen. Raimund Peraudi und die Ablassverkündigung in Norddeutschland am Ausgang des Mittelalters, in: Bremisches Jahrbuch 71 (1992), S. 43–80, hier S. 45f.; Christiane Neuhäuser, Das Ablasswesen in der Stadt Köln vom 13. bis zum 16. Jahrhundert, Köln 1994 (Kölner Schriften zu Geschichte und Kultur 21), S. 137f.; Thomas Vogtherr, Kardinal Raimund Peraudi als Ablassprediger in Braunschweig 1488 und 1503, in: Braunschweigisches Jahrbuch für Landesgeschichte 77 (1996), S. 151–180, hier S. 153–158; ders., Seelenheil und Sündenstrafen. Der Ablass im spätmittelalterlichen Niedersachsen, in: Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte 75 (2003), S. 35–51, hier S. 39–43; Kühne, Peraudi und der Türkenkreuzzugsablass (wie Anm. 23), S. 440–442.

61 Wiegand, Kollektor Marinus (wie Anm. 5), S. 104f. Widerstand gegen die Aufhebung örtlicher Gnaden durch den Papst ist damals auch für andere Landesherren belegt: Paulus, Geschichte des Ablasses (wie Anm. 1), S. 400 (Albrecht IV. von Bayern, 1480).

schen Raum wirkte.⁶² Immerhin vereinbarten die sächsischen Fürsten damals, ihre ablasspolitische Linie künftig gemeinsam abzustimmen.⁶³

So verspürte man auch auf ernestinischer Seite ein Bedürfnis nach Kontrolle, doch sollte sich Friedrich der Weise auswärtigen Indulgenzen gegenüber weiterhin etwas aufgeschlossener zeigen als Herzog Georg. In dessen Territorium sind Mitarbeiter Peraudis im April 1489 und im Februar 1490 nachweisbar. Inwieweit der Kommissar hier selbst tätig wurde, ist nicht sicher.⁶⁴ Offenbar richtete er im Frühjahr 1490 das Kreuz in der Leipziger Nikolaikirche auf. Damals wurden die Angehörigen der örtlichen Universität zur Teilnahme verpflichtet.⁶⁵ Ob sich Leipziger Akademiker, wie schon während der Kampagne des Marinus, an der Verkündung beteiligten, ist jedoch nicht überliefert. In Georgs Landen kamen 3.300 Gulden zusammen, von denen der als Subkommissar tätige Naumburger Domkanoniker Günther von Bünauschkölen im März 1490 knapp zwei Drittel ausführen durfte, nachdem er dem Herzog mitteilen konnte, dass der Papst den Plenarablass des Meißner Doms nun doch bestätigen wolle.⁶⁶ Dies zeigt, wie sehr die landesherrliche Haltung vom Prinzip des ‚Do ut des‘ bestimmt wurde. Als König Maximilian I. im April 1490 befahl, die im albertinischen Sachsen deponierten Einnahmen vollständig an Georg Fugger zu übergeben, der ihren Transfer an die Kurie zu besorgen hatte, scheint man dem nichts mehr entgegengesetzt zu haben.⁶⁷ Aus den ernestinischen Gebieten, in denen Bünau bis längstens April 1490 wirkte,⁶⁸ sind bislang keine finanziellen Transaktionen bekannt.

62 Hamm, Frömmigkeitstheologie (wie Anm. 17), S. 38f., 88f., 110–115; Ingetraut Ludolph, Friedrich der Weise. Kurfürst von Sachsen 1463–1525, Göttingen 1984 (Nachdruck Leipzig 2006), S. 341f.

63 Wiegand, Kollektor Marinus (wie Anm. 5), S. 105 mit Anm. 651.

64 Kühne, Peraudi und der Türkenkreuzzugsablass (wie Anm. 23), S. 441 mit Anm. 60f.

65 Friedrich Zarncke, Die deutschen Universitäten im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte und Charakteristik derselben, Bd. 1, Leipzig 1857, S. 173 Nr. 42 u. 43. Enno Bünz, Gründung und Entfaltung. Die spätmittelalterliche Universität Leipzig 1409–1539, in: Geschichte der Universität Leipzig 1409–2009, Bd. 1, Leipzig 2009, S. 21–325, hier S. 293, bezieht dies auf Peraudis Besuch in Leipzig am 30. Dezember 1502. Dagegen spricht, dass die Quelle den Kommissar als apostolischen Protonotar und Domdekan von Saintes bezeichnet. 1502 wäre er wohl als Kardinal tituliert worden: Theobald Freudenberger, Hieronymus Dungersheim von Ochsenfurt an Main. 1465–1540. Theologieprofessor in Leipzig. Leben und Schriften, Münster 1988 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 126), S. 27.

66 Gess (Hg.), Akten und Briefe (wie Anm. 14), Bd. 1, S. LXXIII Anm. 1; vgl. Wiegand, Kollektor Marinus (wie Anm. 5), S. 105. Zu Günther von Bünau vgl. Christoph Volkmann, Mittelsmänner zwischen Sachsen und Rom. Die Kurienprokuratoren Herzog Georgs von Sachsen am Vorabend der Reformation, in: QFIAB 88 (2008), S. 244–309, hier S. 288–290; Hartmut Kühne, Magdeburg und der Ablass am Vorabend der Reformation, in: Maren Ballerstedt u. a. (Hg.), Magdeburg und die Reformation, Teil 1, Halle 2016, S. 23–54, hier S. 41–43. Unsicher ist, ob es sich hier bereits um Günther von Bünau d. J. handelte, der auch 1502 für Peraudi tätig war. Vgl. unten Anm. 72.

67 Wiegand, Kollektor Marinus (wie Anm. 5), S. 105 mit Anm. 655.

68 Kühne, Peraudi und der Türkenkreuzzugsablass (wie Anm. 23), S. 443f.

Dem am 5. Oktober 1500 zur Finanzierung des Türkenkriegs ausgeschriebenen Jubelablass, den Peraudi seit Ende 1501 im Reich verkündete,⁶⁹ standen Kurfürst Friedrich und Herzog Georg anfangs distanziert gegenüber. Ihren Widerstand gaben sie erst auf, als die Kampagne von Maximilian I. genehmigt worden war und sich der Legat gegenüber dem unter der Statthalterschaft Friedrichs stehenden Reichsregiment im Spätsommer 1501 zu einer Reihe von Auflagen verpflichtete.⁷⁰ Zugriff auf die gesammelten Gelder, die im Reich verbleiben und ausschließlich für den Kreuzzug verwendet werden sollten, hatte Peraudi nur mit Vertretern des Reichsregiments und dem jeweiligen „gubernator loci“ gemeinsam. Zur Deckung seiner Unkosten erhielt der Legat ein Drittel der Einnahmen, musste davon aber 20.000 Gulden für den Unterhalt von Reichsregiment und Kammergericht abführen.⁷¹

69 Zur Kampagne zuletzt Hartmut Kühne, Raimund Peraudis Reise durch Mitteldeutschland, in: Norbert MoczarSKI/Katharina Witter (Hg.), Thüringische und rheinische Forschungen, Bonn-Koblenz-Weimar-Meiningen. Festschrift für Johannes Mötsch zum 65. Geburtstag, Leipzig-Hildburghausen 2014, S. 109–124; vgl. auch ders., Peraudi und der Türkenkreuzzugsablass (wie Anm. 23), S. 439–444; weiter Gebhardt Mehring, Kardinal Raimund Peraudi als Ablasskommissar in Deutschland 1500–1504 und sein Verhältnis zu Maximilian I., in: Forschungen und Versuche zur Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit. Festschrift Dietrich Schäfer zum 70. Geburtstag, Jena 1915, S. 334–409; Peter Schmid, Der päpstliche Legat Raimund Peraudi und die Reichsversammlungen der Jahre 1501–1503. Zum Prozeß der Entfremdung zwischen Reich und Rom in der Regierungszeit König Maximilians I., in: Erich Meuthen (Hg.), Reichstag und Kirche. Kolloquium der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaft, München, 9. März 1990, Göttingen 1991, S. 65–88; Röppcke, Geld und Gewissen (wie Anm. 60), S. 47–68; Vogtherr, Peraudi (wie Anm. 60), S. 158–171; Francis Rapp, La fin décevante d’une campagne d’indulgences. Le cardinal Péraud à Strasbourg (1504), in: Jean Kerhervé/Albert Rigaudière (Hg.), Finances, pouvoirs et mémoire. Mélanges offerts à Jean Favier, Paris 1999, S. 578–586.

70 Zum anfänglichen Widerstand des sächsischen Kurfürsten gegen die Kampagne Ludolph, Friedrich der Weise (wie Anm. 62), S. 184 mit Anm. 225; Paul Kirn, Friedrich der Weise und die Kirche. Seine Kirchenpolitik vor und nach Luthers Hervortreten im Jahre 1517, Leipzig-Berlin 1926 (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 30), S. 123, äußert sich unbestimmt. Dass Georg ähnlich dachte, lässt sich nur vermuten: Wiegand, Kollektor Marinus (wie Anm. 5), S. 105–107. Zum Hintergrund zuletzt Schmid, Peraudi (wie Anm. 69), S. 66–80. Der Vertrag zwischen Peraudi und dem Reichsregiment vom 11. September 1501 zuletzt gedruckt bei Johann Jakob Schmauss/Heinrich Christian von Senckenberg, Neue und vollständigere Sammlung der Reichs-Abschiede ..., Bd. 2, Frankfurt 1747, S. 97–99.

71 Letzteres war bisher umstritten: Johannes Schneider, Die kirchliche und politische Wirksamkeit des Legaten Raimund Peraudi (1486–1505), Halle 1882, S. 64, 68f., 114–116; Mehring, Peraudi (wie Anm. 69), S. 346f. Aus einem Schreiben Bertholds von Henneberg an Erzbischof Hermann IV. von Köln vom 15. Dezember 1502 geht hervor, dass Peraudi versprochen hatte, die genannte Summe als Fixum aus seinem Spesenanteil zu zahlen: Duisburg, Landesarchiv NRW, Abteilung Rheinland, Kurköln VIII, Nr. 78, 4, Bl. 55: „... und dann euer liebe weyß, wie der bebstlich legat zu Nurmberg, da er zugelassen worden, zugesagt und bewilliget hat, zweinzigtusent gulden zu erhaltung des reichsregiments und camergerichts von seinem dritenteil des ablaßgELTS volgen zu lassen“.

In den sächsischen Landen lag die Verkündung seit Frühjahr 1502 erneut in den Händen Günthers von Büнау und seines Unterkommissars Johannes von Paltz. Letzteren lud Friedrich der Weise, ungeachtet seiner anfänglichen Skepsis gegenüber einer erneuten Geldsammlung, sogar persönlich ein, möglichst bald nach Zwickau und Schneeberg zu kommen.⁷² Zu den in der Region rekrutierten Mitarbeitern des Legaten zählte auch der Leipziger Theologe Hieronymus Dungersheim, der in Zwickau wirkte, wo er damals als Prediger angestellt war.⁷³ Herzog Georg unterstützte die Kampagne nun ebenfalls, unter anderem mit dem Befehl an Bischof Johann VI. von Meißen, die Verkündung in seinem Hochstift zuzulassen, damit sie „gemeynem volck zu besserunge unnd zu seligkeyt“ gereiche.⁷⁴

Wenngleich mit Paltz, Büнау und Dungersheim drei Persönlichkeiten als Subkommissare wirkten, die auch den Landesherrn vertraut waren,⁷⁵ bemühten sich beide Wettiner um strenge Kontrolle.⁷⁶ Im ernestinischen Territorium lag der Ertrag des Ablasses bei 15.725 Gulden, von denen ein Drittel an Peraudi abgeführt wurde, zwei Drittel unter landesherrlicher Hoheit verblieben. Im albertinischen Sachsen kamen mindestens 18.600 Gulden zusammen. Den für den Türkenkrieg bestimmten Anteil ließ Herzog Georg in Leipzig und Dresden verwahren.⁷⁷ Zunächst beschränkte er sich darauf, vom Legaten eine Beihilfe für den Bau des Meißner Doms und die Kanonisation des Bischofs Benno (1066–1106) zu erbitten,⁷⁸ doch änderte sich die Lage, als Maximilian I. seine Hand auf die Gelder zu legen versuchte. So war fraglich, ob sie tatsächlich für den Türkenkampf verwendet werden konnten, was Georg dazu veranlasste, sie für sich zu reklamieren. Nach langwierigen Auseinandersetzungen

⁷² Vgl. nachfolgend Wiegand, *Kollektor Marinus* (wie Anm. 5), S. 107f.; Ludolph, *Friedrich der Weise* (wie Anm. 62), S. 359, Kühne, *Peraudi und der Türkenkreuzzugsablass* (wie Anm. 23), S. 449–465. Zum Itinerar Peraudis zuletzt ders., *Peraudis Reise* (wie Anm. 69), S. 115–124.

⁷³ *Freundenberger, Dungersheim* (wie Anm. 65), S. 5, 7, 11, 24–27. Dungersheim ist wohl nicht erst im Januar 1503 als Subkommissar Peraudis bestellt worden, wie der Autor vermutet, da der Ablass zu diesem Zeitpunkt schon ausgelaufen war. Vgl. auch Julia Kahleyß, *Die Bürger von Zwickau und ihre Kirche. Kirchliche Institutionen und städtische Frömmigkeit im späten Mittelalter*, Leipzig 2013 (*Schriften zur sächsischen Geschichte und Volkskunde* 45), S. 346–348, 535.

⁷⁴ Wiegand, *Kollektor Marinus* (wie Anm. 5), S. 108 mit Anm. 669. Der Legat erteilte neben einem Ablass für die Kreuzkirche in Dresden (8. Februar 1503) auch ein Beichtprivileg für Balthasar Thomel, Kaplan Herzog Georgs: Valentin Ernst Löscher, *Unschuldige Nachrichten von alten und neuen theologischen Sachen*, Bd. 1, Leipzig 1714, S. 368–370; Bd. 2, Leipzig 1715, S. 909–912.

⁷⁵ Büнау wirkte auch als Kurienprokurator Georgs: Volkmar, *Mittelsmänner* (wie Anm. 66), S. 251 mit Anm. 19.

⁷⁶ Wiegand, *Kollektor Marinus* (wie Anm. 5), S. 107.

⁷⁷ Kühne, *Peraudi und der Türkenkreuzzugsablass* (wie Anm. 23), S. 453–463, hier bes. S. 462f.

⁷⁸ Christoph Volkmar, *Die Heiligenerhebung Bennos von Meißen (1523/24). Spätmittelalterliche Frömmigkeit, landesherrliche Kirchenpolitik und reformatorische Kritik im albertinischen Sachsen in der frühen Reformationszeit*, Münster 2002 (*Reformationsgeschichtliche Studien und Texte* 146), S. 73; Wiegand, *Kollektor Marinus* (wie Anm. 5), S. 107f.

mit dem König wurde ihm fast die gesamte Summe zugesprochen.⁷⁹ Auch Friedrich der Weise, der einen Teil der Ablasserträge bereits an Maximilian ausgehändigt hatte, sequestrierte 1508 die noch im Land verbliebenen Mittel und übergab sie dem Wittenberger Allerheiligenstift.⁸⁰

Der 1503 von Alexander VI. (1492–1503) eröffnete und 1506 von Julius II. (1503–1513) um weitere drei Jahre verlängerte Livlandablass, den der Deutsche Orden für den Kampf gegen das Großfürstentum Moskau beantragt hatte, markiert den Eintritt in die Endphase des wettinischen Ablassregiments. Die Monopolisierung kirchlicher Gnaden wurde jetzt noch konsequenter betrieben, was sich einerseits in einer weiter verschärften Kontrolle auswärtiger Anbieter, andererseits in der gezielten Instrumentalisierung päpstlicher Indulgenzen für eigene Interessen niederschlug. Diese Linie spiegelt sich in der Person des bekannten Leipziger Dominikaners Johann Tetzel, der sich mehrfach in den Dienst der Ablasspolitik Herzog Georgs stellen ließ, aber als Subkommissar des in beiden Sachsen nicht erwünschten Petersablasses auch zum Objekt strikter Exklusion wurde.

Ungeachtet ihrer Bedenken gegenüber früheren Kampagnen haben die Wettiner den Livlandablass aktiv unterstützt, denn der Deutschordenshochmeister Friedrich von Sachsen (1498–1510) war ein jüngerer Bruder Herzog Georgs. Vor allem dieser förderte die Verkündung der Indulgenz, für die sich auch Erzbischof Ernst von Magdeburg, ein Bruder Friedrich des Weisen, stark gemacht hatte.⁸¹ Der albertinische Herzog hat die seit 1505 in der Kirchenprovinz Magdeburg und seit 1508 auch im Hochstift Meißen tätigen Ablasskommissare, abgesehen von der Forderung nach einem finanziellen Zuschuss für die Kanonisation Bischof Bennos von Meißen, bedingungslos predigen lassen und dafür gesorgt, dass der König von Böhmen die Verkündung auch in den zur Diözese Meißen gehörigen Lausitzen gestattete. Zugleich ging er gegen den Petersablass vor, der damals im wettinischen Herzogtum Sagan und in den Lausitzen angeboten wurde. Die in Sachsen deponierten Gelder ließ er ungemindert dem Deutschen Orden zukommen.⁸²

Nun war es der Meißner Bischof, der sich 1508 über ein Separatabkommen mit dem päpstlichen Ablasskommissar Christian Bomhower, Sekretär des livländischen Ordensmeisters Wolter von Plettenberg, an den Einnahmen zu beteiligen suchte. Es ist dies einer der wenigen bekannten Fälle, in denen einer der wettinischen Bischöfe

⁷⁹ Kühne, Peraudi und der Türkenkreuzzugsablass (wie Anm. 23), S. 462. Zu den politischen Absichten des Königs Schmid, Peraudi (wie Anm. 69), S. 83–87.

⁸⁰ Ludolph, Friedrich der Weise (wie Anm. 62), S. 190, 196, ohne Angaben zur Höhe der Summen. Auch bei Friedrich hatte der König große Schulden: ebd., S. 191f., 219f.

⁸¹ Kirn, Friedrich der Weise (wie Anm. 70), S. 123 (28. Januar 1505).

⁸² Wiegand, Kollektor Marinus (wie Anm. 5), S. 108f. Zum Livlandablass Leonid Arbusow, Die Beziehungen des Deutschen Ordens zum Ablasshandel seit dem 15. Jahrhundert, in: Mitteilungen aus dem Gebiete der Geschichte Liv-, Est- und Kurlands 20 (1910), S. 367–478, hier S. 377–441; Ehlers, Ablasspraxis (wie Anm. 23), S. 388–402.

von der ablasspolitischen Linie seiner Landesherren abwich und eigene finanzielle Interessen verfolgte. Julius II. widerrief den wohl durch Johann Tetzl ausgehandelten Vertrag jedoch schon im Folgejahr.⁸³ Der Leipziger Predigermönch wirkte seit März 1505 als Subkommissar für den Livlandablass. Anfang 1506 war er in den Diözesen Merseburg und Naumburg tätig, unterstützt durch den Deutschordensbruder Hermann Ronneberg, der sich damals an der Universität Leipzig immatrikulierte und dort als „commissarius apostolicus in Livonia“ wenig später das juristische Baccalaureat und die Doktorwürde erwarb.⁸⁴

So spielte die Leipziger Hochschule erneut eine wichtige Rolle als Ressource für das örtliche Ablasspersonal. Dies unterstreicht die große Bedeutung gelehrter Prediger für den Erfolg einer Kampagne und macht ganz nebenbei deutlich, dass auch Tetzl einem Milieu angehörte, das mit dem Zerrbild vom „großen Clamanten“,⁸⁵ das die Reformation von ihm zeichnete, wenig gemein hat.⁸⁶ Nach der Verlängerung der Livlandindulgenz wirkte der Dominikaner zwischen Februar 1508 und Sommer 1510 fast ununterbrochen im Bistum Meißen.⁸⁷ Damals wird auch Herzog Georg auf ihn aufmerksam geworden sein. Denkbar ist sogar, dass der Wettiner, nachdem ihm der Livlandablass ein besonderes Anliegen war, auf die Auswahl der heimischen Subkommissare und damit auch die Personalie Tetzl persönlichen Einfluss genommen hat.⁸⁸ Ein Nachweis hierfür existiert zwar nicht, doch hat Georg den als Ablasspraktiker ausgewiesenen Mönch im Herbst 1516 auch für ein eigenes Projekt, die geplante Jubiläumsindulgenz der 1496 gegründeten Bergstadt Annaberg, eingesetzt. Im Auf-

⁸³ Wiegand, Kollektor Marinus (wie Anm. 5), S. 109 mit Anm. 675.

⁸⁴ Nikolaus Paulus, Johann Tetzl der Ablaßprediger, Mainz 1899, S. 10; Urkundenbuch der Stadt Leipzig, Bd. 3, hg. von Joseph Förstemann, Leipzig 1894 (Codex diplomaticus Saxoniae regiae II 10), S. 252; Die Matrikel der Universität Leipzig, hg. von Georg Erler, Bd. 1, Leipzig 1895 (Codex diplomaticus Saxoniae regiae II 16), S. 474; Bd. 2, Leipzig 1897 (Codex diplomaticus Saxoniae regiae II 17), S. 38, 41.

⁸⁵ Friedrich Myconius, Geschichte der Reformation, hg. von Otto Clemen, Leipzig 1914 (Vogtländers Quellenbücher 68), S. 19.

⁸⁶ Dazu hier nur Wilhelm Ernst Winterhager, Kurbrandenburg als Zentrum des frühen Kampfes gegen Luther. Die Entwicklung der frühen Jahre und ein Quellenfund aus dem März 1518, in: Wichmann-Jahrbuch des Diözesangeschichtsvereins Berlin. N. F. 3 (1994/95) S. 113–130, hier S. 123–126; ders., Die Disputation gegen Luthers Ablaßthesen an der Universität Frankfurt/Oder im Winter 1518. Legendenbildung und kritischer Befund, in: Wichmann-Jahrbuch des Diözesangeschichtsvereins Berlin. N. F. 4 (1996/97), S. 129–167. Vgl. auch Paulus, Johann Tetzl (wie Anm. 84), S. 34f., 48f., 68f., 84–165, 170–180.

⁸⁷ Paulus, Johann Tetzl (wie Anm. 84), S. 10–23.

⁸⁸ Bereits den Archiboldiablass hatte Georg verboten. Wiegand, Kollektor Marinus (wie Anm. 5), S. 41–44.

trag von Georgs Kanzler Johann Kochel verfasste Tetzl damals den Entwurf einer Kuriensupplik.⁸⁹

Wie sehr die wettinische Ablasspolitik eigenen Bedürfnissen folgte, zeigte sich wenige Monate später, als Tetzl, eben noch im Dienst Georgs, den Unmut seines Landesherren auf sich zog, weil er als Subkommissar für den Petersablass tätig wurde, den der apostolische Protonotar Giovanni Angelo Arcimboldi († 1555) seit 1516 im Bistum Meißen, sowie Erzbischof Albrecht gleichzeitig in den Kirchenprovinzen Mainz und Magdeburg verkündete. Ernestiner und Albertiner bemühten sich einvernehmlich darum, die Indulgenz außer Landes zu halten, was jedoch nur schwer durchzusetzen war, weil sie die Bischöfe von Meißen und Merseburg bereits zugelassen hatten. Tetzl arbeitete seit dem Frühjahr 1516 zunächst für Arcimboldi und trat spätestens Anfang 1517 in den Dienst Albrechts.⁹⁰ So wurde er zum Opponenten Georgs, der sich im April 1517 vergeblich darum bemühte, die mit Billigung Bischof Adolfs in Merseburg deponierten Einnahmen des Kommissars unter seine Kontrolle zu bringen. Gegen den erklärten Widerstand des Herzogs transportierten Tetzl und der „schatzmeyster“ Erzbischof Albrechts die Gelder damals nach Halle.⁹¹ 1517 gingen Friedrich der Weise, Johann der Beständige und Herzog Georg in einer konzertierten Aktion auch gegen die Quaestoren des Heiliggeistordens vor und legten erneut fest, keinen Ablass mehr ohne gemeinsame Abstimmung zu dulden.⁹²

Den 1516 von Leo X. (1513–1521) ausgeschriebenen Ablass für die abgebrannte Marienkirche in Brüx (Most) ließ Friedrich der Weise zwar dennoch ins Land – „aus mitleiden“, wie es hieß⁹³ – doch beeilte er sich, dem albertinischen Vetter zu versichern, dass man römische Gnaden ansonsten nicht ohne dessen Einverständnis dulden wolle. Die Brüxer Kommissare, die mit Zustimmung Ludwigs II. von Böhmen (1516–1526) und des Bischofs von Meißen vor allem in den Lausitzen tätig wurden, sind 1517 zwar im ernestinischen Buchholz, nicht aber im albertinischen Territorium nachweisbar, was darauf schließen lässt, dass Herzog Georg ihnen die Sammlungsgenehmigung zunächst verweigerte. Anscheinend hat er seine Haltung jedoch überdacht, als der Ablass um zwei Jahre verlängert wurde. Für 1518 und 1519 weisen die Baurechnungen der Brüxer Kirche neben Spenden Friedrichs des Weisen und Georgs

⁸⁹ Gess, Gutachen (wie Anm. 14), S. 543–547; dazu Volkmar, Reform (wie Anm. 10), S. 165 mit Anm. 210. Zum Annaberger Jubelablass ebd., S. 142–153, 363, 377, 382f.

⁹⁰ Wiegand, Kollektor Marinus (wie Anm. 5), S. 109f.

⁹¹ Gess (Hg.), Akten und Briefe (wie Anm. 14), Bd. 1, Nr. 12, 15, 16. Die Beteiligung Tetzels an der Abholung der Gelder ergibt sich aus einem bei Gess nicht aufgenommenen Schreiben des herzoglichen Rats Caesar Pflug an den Merseburger Statthalter Günther von Büнау-Elsterberg, Bischof von Samland, vom 16. April 1517: Dresden, Staatsarchiv (= StA-D), 10118 Sekundogeniturfürstentum Sachsen-Merseburg, Loc. 9026/15, fol. 8r–v.

⁹² Wiegand, Kollektor Marinus (wie Anm. 5), S. 110.

⁹³ Ebd., S. 109f.; Gess, Gutachten (wie Anm. 14), S. 546f.

auch Einnahmen aus albertinischen Städten nach. Insgesamt soll sich der Gewinn bis 1519 auf 14.785 Gulden belaufen haben.

Nach diesem Überblick wird deutlich, dass die wettinische Ablasspolitik in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts einen grundlegenden Kurswechsel vollzog. Bis dahin hatte man päpstliche Kampagnen ohne besondere Bedingungen zugelassen und an der Kurie auch für die heimischen Kirchen immer wieder neue Indulgenzen erworben. Der Kreuzablass, den Marinus de Fregeno seit 1457 in Mitteleuropa verkündete, war der erste, dessen Zulassung der sächsische Kurfürst nachweislich von einer finanziellen Beteiligung abhängig machte. Der landesherrliche Gewinn blieb jedoch bescheiden und konnte erst nach längeren Auseinandersetzungen mit dem Papst realisiert werden, was offenbar den Ausschlag dafür gab, dass die Wettiner von nun an distanzierter mit römischen Gnaden umgingen. Seit etwa 1490 tendierte man – bei den Albertinern entschlossener als bei den Ernestinern – zu deren Exklusion.⁹⁴

Dass man in Kursachsen manche Indulgenz bereitwilliger zuließ als in den herzoglichen Landen, dürfte nicht zuletzt mit dem persönlichen Frömmigkeitsprofil Friedrichs des Weisen zu erklären sein,⁹⁵ ändert jedoch nichts daran, dass letztlich auch die Ernestiner aus fiskalischen Erwägungen auf ein Ablassmonopol hinarbeiteten. So hatte Kurfürst Friedrich noch 1492 die Quaestoren aus dem Benediktinerkloster Saint-Hubert in den Ardennen zugelassen und den Meißner Bischof angewiesen, dies ebenfalls zu tun, doch schloss er bereits im folgenden Jahr landfremde *stationarii* aus, um die mit Indulgenzen werbenden Almosensammler des Antoniterhospitals Lichtenburg⁹⁶ und die Gnadenangebote des Allerheiligenstifts in Wittenberg zu privilegieren.⁹⁷ Herzog Georg bemühte sich 1517 um ein päpstliches Mandat, das auswärtigen Quaestoren die Arbeit in seinem Territorium verbot. Neben der Förderung der Antoniter⁹⁸ ging es ihm, wie beim Ausschluss des Mainz-Magdeburger Ablasses

⁹⁴ Bereits Gess (Hg.), *Akten und Briefe* (wie Anm. 14), Bd. 1, S. LXIX, stellte fest, dass sich das wettinische Ablassregiment gegen Ende des 15. Jahrhunderts „nicht auf Bedingungen der Zulassung, sondern auf Abwehr“ päpstlicher Indulgenzen konzentrierte.

⁹⁵ Zu dessen Ablassfrömmigkeit Christoph Volkmar, *Zwischen Devotion und Repräsentation. Fürstliche Heiligenverehrung in Mitteleuropa vor der Reformation*, in: Klaus Herbers/Enno Bünz (Hg.), *Der Jakobuskult in Sachsen*, Tübingen 2007 (Jakobusstudien 17), S. 145–173, hier S. 146f., 154–160; Armin Kohnle, *Die Frömmigkeit der Wettiner und die Anfänge der Reformation*, in: *Lutherjahrbuch* 75 (2008), S. 125–140, hier S. 134–136; ders., *Wandel fürstlicher Frömmigkeitspraxis in der Reformationszeit – der Fall Herzog Georgs von Sachsen*, in: Bünz/Kühne (Hg.), *Alltag und Frömmigkeit* (wie Anm. 23), S. 65–80, hier S. 66f.

⁹⁶ Wiegand, *Kollektor Marinus* (wie Anm. 5), S. 113f.

⁹⁷ Auch die Wittenberger Ablässe wurden teilweise an Geldzahlungen gebunden und brachten, selbst dort, wo diese nicht vorgesehen waren, Spenden ein: Paul Kalkoff, *Ablass und Reliquienverehrung an der Schlosskirche zu Wittenberg unter Friedrich dem Weisen*, Gotha 1907, S. 7, 26, 28f. Zur Ablasspolitik des Kurfürsten zuletzt Wiegand, *Kollektor Marinus* (wie Anm. 5), S. 113f.

⁹⁸ Daran hatten die Wettiner ein besonderes Interesse, weil der Orden bereits seit der Mitte des

und der Brüxer Indulgenz, in erster Linie darum, das Annaberger Jubiläum zu protegierten, das er im selben Jahr bewilligt bekam.⁹⁹ Dass dessen Ertrag vor allem durch den Petersablass gefährdet war, hatte schon Tetzel in seinem Gutachten für Georgs Räte vom Herbst 1516 betont, was freilich einer gewissen Ironie nicht entbehrte, weil der Predigermönch damals bereits selbst für diesen tätig war, hier also als Diener zweier Herren mit gegenläufigen Interessen auftrat.¹⁰⁰

Obwohl der Albertiner kirchliche Indulgenzen persönlich geringschätzte, darf sein Streben nach einem Gnadenmonopol keineswegs als deren prinzipielles Infragestellen gedeutet werden. Schien die zweckgemäße Verwendung der Ablasserträge, wie bei der Peraudikampagne von 1501, durch entsprechende Maßnahmen hinreichend gesichert, war auch Georg, wohl aus reichspolitischem Verantwortungsbewusstsein, dazu bereit, die Geldsammlung im eigenen Land zu akzeptieren.¹⁰¹ Bei Friedrich dem Weisen, dessen Ablassfrömmigkeit einer spätmittelalterlichen Auffassung verhaftet war, gibt es ebenfalls keine Indizien dafür, dass er sich gegen auswärtige Ablässe aus anderen als aus fiskalischen Erwägungen verwehrte. Als der Augsburger Reichstag vom September 1518 die Zulassung eines von Leo X. ausgeschriebenem Türkenablasses verhandelte, gehörte Friedrich zwar zu dessen Gegnern, weil erneut die Zweckentfremdung der Einnahmen zu befürchten war,¹⁰² doch ließ er noch 1521, trotz seines Eintretens für Luther, dessen Flugschrift gegen die Hallesche Heilumsweisung verbieten.¹⁰³ Herzog Georg zensierte 1491 seinerseits eine ablasskritische Schrift, die sich gegen einen für das Freiburger Marienstift ausgestellten päpstlichen

15. Jahrhunderts zu ihren Kreditoren zählte: Herbert Vossberg, *Luther rät Reißbusch zur Heirat. Aufstieg und Untergang der Antoniter in Deutschland. Ein reformationsgeschichtlicher Beitrag*, Berlin 1968, S. 62.

99 Wie oben Anm. 89; Wiegand, *Kollektor Marinus* (wie Anm. 5), S. 113. Leo X. hatte das Annaberger Jubiläum auf Bitten Georgs von der zugunsten des Petersablasses ausgesprochenen Suspension bestehender Indulgenzen ausgenommen und verfügt, dass auswärtige Quaestoren mit Ausnahme der Antoniter in seinem Umfeld nicht tätig werden durften: Schulte, *Fugger* (wie Anm. 7), Bd. 2, S. 176.

100 Gess, *Gutachten* (wie Anm. 14), S. 547. Weit vorausschauend wies Tetzel hier auch auf die Konkurrenz mit dem bevorstehenden Jubiläum von 1525 hin.

101 Volkmann, *Devotion* (wie Anm. 95), S. 162f., 164f., 171f.; ders., *Georg der Fromme? Persönliche Frömmigkeit und landesherrliches Selbstverständnis Herzog Georgs von Sachsen*, in: Armin Kohnle / Christian Winter / Michael Beyer (Hg.), *Zwischen Reform und Abgrenzung. Die Römische Kirche und die Reformation*, Stuttgart 2014 (Quellen und Forschungen zur sächsischen Geschichte 37), S. 205–218, hier S. 213; Kohnle, *Frömmigkeit* (wie Anm. 95), S. 133, 139.

102 Christian Gotthold Neudecker / Ludwig Preller (Hg.), *Georg Spalatin's historischer Nachlaß und Briefe*, Bd. 1: *Das Leben und die Zeitgeschichte Friedrichs des Weisen*, Jena 1851, S. 50. Zum am 16. März 1517 verkündeten Kreuzablass vgl. Paulus, *Geschichte des Ablasses* (wie Anm. 1), S. 188.

103 Hartmut Kühne, *Ostensis reliquiarum. Untersuchungen über Entstehung, Ausbreitung, Gestalt und Funktion der Heilumsweisungen im römisch-deutschen Regnum*, Berlin-New York 2000 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 75), S. 436f.

Fastendispens richtete, und sorgte dafür, dass dieser auch in Kursachsen und in der Burggrafschaft Leisnig verbreitet wurde.¹⁰⁴

Neben verstärkten Schutzmaßnahmen gegen auswärtige Anbieter zeichnet sich die wettinische Ablasspolitik um 1500 zugleich durch ein schwindendes Interesse an der Beantragung neuer römischer Gnaden für heimische Kirchen aus. Das Annaberger Jubiläum, das Herzog Georg 1517 erwirkte, blieb das einzige größere Projekt, das der Albertiner zu einem erfolgreichen Ende führte. Der 1523 unternommene Versuch der Stadt Altenberg, an der Kurie die Verlängerung eines Fastendispenses und eine eigene Jubelindulgenz zu erwirken, verlief im Sand, obwohl auch Georg den Plan guthieß.¹⁰⁵ Friedrich der Weise bemühte sich zwar in mehreren Anläufen um neue päpstliche Privilegien für das Wittenberger Allerheiligenstift, doch nur 1510 war dies von Erfolg gekrönt.¹⁰⁶ Weitere Verhandlungen an der Kurie in den Jahren 1512 und 1515/16 brach der Kurfürst sogar ab, obwohl die Details der beantragten Urkunden schon weitgehend abgestimmt waren. Letztlich waren es die hohen Kosten für Kompositionen und Kanzleitaxen, die ihn zu diesem Schritt bewogen.¹⁰⁷ Die finanziellen Aufwendungen für die in Rom betriebenen Verfahren bildeten nicht nur in Sachsen eine Art natürliches Regulativ, das die Landesherren zur Zurückhaltung bei der Ab-

104 Wiegand, Kollektor Marinus (wie Anm. 5), S. 114–116. Zur Ablasskritik des Leipziger Juristen Johann von Breitenbach ausführlich Helmut Petzold, Der Streit um die Freiburger ‚Butterbriefe‘. Vorreformatorische Widerstände gegen das Ablasswesen im Bistum Meißen, in: Franz Lau (Hg.), Das Hochstift Meißen, Berlin 1973 (Herbergen der Christenheit. Sonderband 1), S. 147–164. Bereits 1490 hatte Friedrich der Weise seinerseits von Innozenz VIII. einen ‚Butterbrief‘ für den Bau der Elbbrücke bei Torgau erwirkt; Wiegand, Kollektor Marinus (wie Anm. 5), S. 115; Ludolph, Friedrich der Weise (wie Anm. 62), S. 126–128, 359 f.

105 Dabei ist festzuhalten, dass der Landesherr in der Regel nicht von sich aus tätig wurde, sondern auf Initiativen seiner Städte reagierte. Als der Altenberger Fastendispens auf Vorstoß der Stadt erneuert werden sollte, heißt es, dass er einst für 25 Jahre ausgestellt worden sei. Er dürfte also in die späten 1490er Jahre zu datieren sein. Herzog Georg betonte damals ausdrücklich die wirtschaftsfördernde Wirkung dieser Indulgenz („uf das ... der berg destapas erreget und gefordert werd“): Gess (Hg.), Akten und Briefe (wie Anm. 14), Bd. 1, S. 423 Z. 26; dazu auch Volkmar, Reform (wie Anm. 10), S. 155, 377, 477. 1509 erreichte Herzog Heinrich der Fromme (1500–1541) bei Julius II. noch einmal eine Verlängerung des Freiburger Fastendispenses von 1491; wie Anm. 104.

106 Allerdings konnte er 1503 einen Ablass Peraudis und 1513 eine kardinalizische Sammelindulgenz erwerben: Kalkoff, Ablass (wie Anm. 97), S. 8f., 24.

107 Insofern ist die Einschätzung von Kirn, Friedrich der Weise (wie Anm. 70), S. 124, „daß im Erwerb von Ablässen für sich und sein Land kaum irgend jemand mehr Eifer bewiesen hat als Friedrich der Weise“, mit Vorbehalt zu lesen. Immerhin erhielt der Kurfürst von Julius II. 1510 eine erweiterte Bestätigung des Wittenberger Portiuncula-Ablasses von 1398: Kalkoff, Ablass (wie Anm. 97), S. 11, 22f. 1512 supplizierte er auf weitere Gnaden, erhielt aber nur den Butterbrief für Torgau (wie Anm. 104) verlängert: ebd., S. 22–24. Zu den Kurienverhandlungen von 1515/16 ebd., S. 25–36; dazu auch Kühne, Ostensio (wie Anm. 103), S. 419f. Ludolph, Friedrich der Weise (wie Anm. 62), S. 360, nimmt an, dass Friedrich seine Kurienmission auch 1512 aus Kostengründen stoppte.

lassakweise bewog.¹⁰⁸ Als der päpstliche Gesandte Karl von Miltitz Friedrich 1519 mit der Ausfertigung der Gnaden gegen Luther einzunehmen suchte, zeigte dies keine Wirkung mehr, da der Kurfürst die Wittenberger Heiltumsfeiern unter dem Einfluss des Reformators seit 1520 auslaufen ließ.¹⁰⁹

Erhöhtes Kostenbewusstsein scheint jedoch nur einer der Gründe für die wachsende Zurückhaltung der Wettiner beim Erwerb neuer Indulgenzen gewesen zu sein. Für Herzog Georg gilt, dass die ‚Investitionen‘ in kirchliche Gnadenangebote verstärkt auch einem wirtschaftspolitischen Kalkül folgten. In diesem Kontext ist bezeichnend, dass sich der Albertiner mit seinem Engagement für das Jubiläum in Annaberg und dessen geplantes Pendant in Altenberg auf zwei Zentren des Bergbaus konzentrierte und dies ausdrücklich mit der Erwartung verband, dass „der berg destapas erreget und gefordert werd“.¹¹⁰ Die Absicht des Landesherren, die beiden Montanorte durch gezielt beantragte kirchliche Gnaden für die Ansiedlung von Bergleuten attraktiv zu machen, verweist auf ein dezidiert ökonomisches Interesse, mit dem potentiell verlustreiche Kooperationen mit päpstlichen Ablasskommissaren, wie man sie zuletzt während der Livlandkampagne betrieben hatte, nicht mehr vereinbar waren. Dies erklärt wohl auch, warum selbst die riesige Geldsumme, die dem Herzog aus dem Peraudiablass von 1501 zufließte – rund das Doppelte der Nettojahreserträge aus dem albertinischen Bergbau – keine Versuchungen mehr weckte, auswärtige Indulgenzen gegen Beteiligung ins Land zu lassen.

Dass Georgs Ablasspolitik derart offen auf die strukturelle Förderung einer Wirtschaftsregion zielte, führt zur Frage, inwieweit sie generell von ökonomischen Rahmenbedingungen beeinflusst war. Wie der Blick auf die sächsischen Staatsfinanzen zeigt, könnte die zunehmende Abschottung gegenüber auswärtigen Indulgenzen im Fall des albertinischen Herzogs tatsächlich im Zusammenhang mit konjunkturellen Wechsellagen gestanden haben.¹¹¹ Während die kurze Phase um 1480, in der sich Kurfürst Ernst kurialen Ablässen noch einmal geöffnet hatte, in eine Zeit gefallen war, in der die Wiederbelebung des erzgebirgischen Silberbergbaus dem landesherrli-

108 Für England Lunt, *Relations* (wie Anm. 8), S. 508, 519f. Ein Ablass, den Erzbischof Ernst von Magdeburg 1513 in Halle in Rom beantragte, wurde „propter defectum pecuniarum“ ebenfalls nicht ausgefertigt; Kalkoff, *Abläss* (wie Anm. 97), S. 30 Anm. 5. Ein instruktives Beispiel für die hohen ‚Investitionskosten‘ bieten auch die Verhandlungen um den Annaberger Jubelablass von 1516/17: dazu Volkmar, *Reform* (wie Anm. 10), S. 142–153. Grundlegend zum Kosten-Nutzen-Verhältnis von Ablässen am Beispiel des Deutschen Ordens vgl. Ehlers, *Ablässpraxis* (wie Anm. 23), S. 360–374.

109 Kalkoff, *Abläss* (wie Anm. 97), S. 37–50; Kühne, *Ostensio* (wie Anm. 103), S. 421–423.

110 Wie oben Anm. 105.

111 Uwe Schirmer, *Die wirtschaftlichen Wechsellagen im mitteldeutschen Raum (1480–1806)*, in: Hartmut Zwa h r u. a. (Hg.), *Leipzig, Mitteldeutschland und Europa. Festgabe für Manfred Straube und Manfred Unger zum 70. Geburtstag*, Beucha 2000, S. 293–330, hier S. 297–304.

chen Fiskus sprudelnde Einnahmen verschaffte,¹¹² befand sich die Montanwirtschaft schon wieder im Abschwung, als Georg die Peraudikampagne von 1489 abzuwehren suchte. Daneben begann der reichspolitische Einsatz der Albertiner in Friesland damals große Summen zu verschlingen. In dieser Situation wurde die Zulassung eines römischen Ablasskommissars offenbar weniger als Chance denn als Verlustrisiko begriffen. Anders hatte man noch auf die Kampagne des Marinus de Fregeno reagiert, die ebenfalls während einer Krise des wettinischen Staatshaushalts vor der Tür stand,¹¹³ doch zeigte sich damals, dass die Zusammenarbeit mit den Gesandten der Kurie auch leicht zu einem Minusgeschäft werden konnte.

In den Jahren nach 1500 waren die finanziellen Spielräume noch enger geworden. Die Einnahmen aus dem Bergbau stagnierten weiter, und die Last der friesländischen Politik erzwang eine immer stärker steigende Staatsverschuldung.¹¹⁴ Hier lässt sich nachvollziehen, warum Georg so hartnäckig darum kämpfte, die Gewinne aus der dritten Peraudikampagne für sich zu verwenden, wenn sie schon nicht für ihren eigentlichen Zweck, den Kreuzzug, zu Verfügung standen. Auch die Versuche des Herzogs, sich gegenüber dem Petersablass abzuschotten, müssen vor dem Hintergrund leerer Kassen und einer um sich greifenden „Steuermüdigkeit“ der Untertanen gesehen werden.¹¹⁵ Wie es mit Georgs Bereitschaft, in den Ablass zu investieren, aussah, zeigt nichts deutlicher als die Tatsache, dass die Stadt Annaberg ihrem Landesherren am Ende alle Kosten erstatten musste, die dieser für die Beantragung ihres Jubiläums aufgewendet hatte.¹¹⁶ In Kursachsen war die Haushaltslage zu Beginn des 16. Jahrhunderts zwar ebenfalls angespannt, aber weniger prekär,¹¹⁷ was eine weitere Erklärung für das unterschiedlich restriktive Ablassregiment in beiden Territorien sein könnte.

Im Ergebnis lässt sich festhalten, dass ein wachsender Zwang zu Sparsamkeit und die Beschränkung auf ökonomisch ‚nachhaltige‘ Ablassprojekte eine der Ursachen für das schwindende Interesse der Wettiner an einer aktiven Ablasspolitik gewesen sein könnte. Hier ergeben sich Bezüge zu einer jüngst geäußerten These, wonach auch Martin Luther mit seiner Ablasskritik, die in der Tradition kurienkritischer „Diskurse über Geldabfluss und Misslokation monetärer Ressourcen“ formuliert wurde, einer „ökonomischen Knappheitsstituation“ entsprochen habe, die sich, ausgelöst durch Silbermangel und Geldhortung, vor allem in Mitteldeutschland auswirkte. Danach könnte einerseits „das letzte Aufwallen der Volks- und Ablassfrömmigkeit durch den

112 Ders., *Kursächsische Staatsfinanzen (1456–1656). Strukturen – Verfassung – Funktionseliten*, Leipzig-Stuttgart 2006 (Quellen und Forschungen zur sächsischen Geschichte 28), S. 74–81, 85–90.

113 Ebd., S. 164, 208–231. Zur Wirtschaftslage um 1458 ebd., S. 61.

114 Ebd., S. 230f., 241–249, 301.

115 Ebd., S. 301.

116 Volkmar, *Reform* (wie Anm. 10), S. 151f.

117 Ebd., S. 304–344, 511f.; ähnlich auch Ludolph, *Friedrich der Weise* (wie Anm. 62), S. 281f.

Silberboom ... zwischen 1470 und 1490/1500 ... begünstigt worden“ sein, andererseits dürfte die folgende Konjunkturkrise zu einem distanzierten Umgang mit kirchlichen Indulgenzen beigetragen haben.¹¹⁸

Die bereits zitierte Einschätzung Justus Hashagens, die vorreformatorische Ablasspolitik der Wettiner sei besonders „scharf“ gewesen, lässt sich nach diesen Befunden ohne Weiteres bestätigen.¹¹⁹ Offen bleiben muss aber die Frage, ob dies einem allgemeinen Trend entsprach. Sie lässt sich beim gegenwärtigen Forschungsstand kaum beantworten, da es für andere Regionen des Reichs an Untersuchungen fehlt, die ein ähnlich kohärentes Bild wie in Sachsen ergeben.¹²⁰ In manchen Ländern Europas scheint die Bereitschaft zu einer ablasspolitischen Kooperation mit der Kurie durchaus größer gewesen zu sein als in Deutschland. Beispiele für eine erfolgreiche Zusammenarbeit bieten etwa das Herzogtum Burgund, wo die Kreuzzugspolitik Philipps des Guten (1419–1467) und der Umgang Karls V. (1500–1558) mit dem Petersablass zu einer ausgeprägten Interessenkonvergenz führte,¹²¹ und die spanischen Könige, die den Kreuzzugablass gezielt in den Dienst der Reconquista stellten und als *cruzada* zu einem dauerhaften Einnahmeposten der Krone werden ließen.¹²²

Die Qualität landesherrlicher Ablasspolitik bildet somit auch einen Indikator für die Kuriennähe eines Territoriums. Insoweit lässt sich der Umgang der deutschen Fürsten mit römischen Indulgenzen mit ihrer Haltung zum kurialen Pfründensystem vergleichen. Wie Götz-Rüdiger Tewes gezeigt hat, war man im Reich nicht in der Lage, das päpstliche Benefizienwesen – trotz andauernder Klagen über seinen Missbrauch und den damit verbundenen Geldabfluss – im eigenen Interesse zu nutzen. Demgegenüber verband man die Kurienkritik beispielsweise in Frankreich mit einem effektiven System der Kontrolle, das es auf der Grundlage enger Beziehungen nach Rom erlaubte, die Besetzung vor allem niederer Benefizien im Sinn der Krone zu steuern. Der daraus erwachsene Nutzen überwog die Tatsache, dass die französischen

118 Philipp Robinson Rössner, Luther – ein tüchtiger Ökonom? Über die monetären Ursprünge der Deutschen Reformation, in: Zeitschrift für historische Forschung 42 (2015), S. 37–74, hier S. 42f., 57–64 (Zitate S. 61f.).

119 Wie oben Anm. 16.

120 Einzelne Befunde bei Wiegand, Kollektor Marinus (wie Anm. 5), S. 117–120.

121 Ferdinand Remy, Les grandes indulgences pontificales aux Pays-Bas à la fin du moyen âge (1300–1531). Essai sur leur histoire et leur importance financière, Louvain 1928 (Université de Louvain. Recueil de travaux publiés par les membres des Conférences d'Histoire et de Philologie 2,15), S. 183; Caspers, Indulgences (wie Anm. 13), S. 74f., 84f.; Wiegand, Kollektor Marinus (wie Anm. 5), S. 24, 120f. Zur burgundischen Kreuzzugspolitik vgl. auch Jacques Paviot, Burgundy and the Crusade, in: Housley (Hg.), Crusading (wie Anm. 8), S. 70–80, 204–208. Zu Karl V. Wilhelm Winterhager in diesem Band (S. 570–572).

122 Wie oben Anm. 9.

Annatenzahlungen die Belastungen im Reich deutlich übertrafen, wo sie eher ein „gefühltes Leid“ darstellten.¹²³

Ähnliches scheint auch für die nach Rom abgeführten Ablassgelder zu gelten. Nach den Zahlen, die Christiane Schuchard publiziert hat, lagen die Einnahmen, die der Kurie aus dem Reich zuflossen, deutlich unter dem, was im gleichen Zeitraum aus Italien, Südosteuropa, Frankreich und von der iberischen Halbinsel einging. Nur aus Skandinavien, Polen und England erhielt die päpstliche Kammer weniger als aus Deutschland.¹²⁴ Auch wenn dies wenig über die Belastungsquote einzelner Regionen aussagt, sprechen die Verhältnisse doch gegen die von Hashagen vertretene Auffassung, wonach „förmliche Ablassverhinderungen in Deutschland ... im allgemeinen seltener waren als in den Westländern“.¹²⁵ Mit dieser These, deren Überprüfung bereits Emil Göller forderte,¹²⁶ ist das Faktum, dass gerade aus West- und Südwesteuropa besonders hohe Summen nach Rom flossen, kaum vereinbar.

Wie groß der deutsche Anteil am päpstlichen Ablassmarkt tatsächlich war, ließe sich freilich erst dann realistisch beurteilen, wenn neben den Gewinnen der Kurie auch die Erträge der Ortskirchen und der weltlichen Obrigkeiten bekannt wären. Fundierte Aussagen über das Verhältnis zwischen den *in partibus* zurückgehaltenen Geldern und dem Gesamterlös römischer Indulgenzen sind bisher jedoch, gerade mit Blick auf andere Länder, kaum möglich. So tendierten zwar auch die französischen Könige zu einer monopolistischen Praxis, in der sie sich, wie etwa beim Petersablass, um Exklusion bemühten, ließen Indulgenzen aber von Fall zu Fall zu, wobei es ihnen, so die Vermutung von Tewes, besser als den Deutschen gelang, die Einnahmen im Land zu halten.¹²⁷ In England war die Bereitschaft zur Kooperation mit der Kurie besonders groß, denn hier gab es eine effektive Kontrolle der Geldausfuhr, die dem König stets eine angemessene Portion sicherte.¹²⁸ In der Aussicht

123 Tewes, Deutsches Geld (wie Anm. 25); vgl. ders., Kurie (wie Anm. 25), S. 313; zu Frankreich ebd., S. 330–348.

124 Schuchard, Kollektoren (wie Anm. 39), S. 138 (Tabelle 15); zur Kritik der Zahlen, erhoben ausschließlich aus den Introitus-Registern der Kammer, ebd., S. 134. Diese Verhältnisse wären unter anderem in Relation zu den Bevölkerungszahlen zu setzen; vgl. auch Meuthen, Reiche (wie Anm. 24), S. 632 mit Anm. 151.

125 Hashagen, Staat und Kirche (wie Anm. 7), S. 168.

126 Emil Göller, Rezension zu Aloys Schulte, Die Fugger und Rom, in: Göttingische Gelehrte Anzeigen 1905, S. 630–662, hier S. 653f.

127 Tewes, Kurie (wie Anm. 25), S. 300f.; vgl. Enno Bü n z, Die Römische Kurie und Sachsen im späten Mittelalter. Mit einer Zusammenstellung der Benefizien des Bistums Meißen in den päpstlichen Registern 1417–1471, in: Wolfgang Huschner u. a. (Hg.), Italien – Mitteldeutschland – Polen. Geschichte und Kultur im europäischen Kontext vom 10. bis zum 18. Jahrhundert, Leipzig 2013 (Schriften zur sächsischen Geschichte und Volkskunde 42), S. 403–530, hier S. 452f.

128 Robert N. Swanson, Indulgences in Late Medieval England: Passports to Paradise?, Cambridge 2007, S. 450; vgl. Birgit Studt, Anspruch und Wirklichkeit. Der Wandel von Handlungsspielräumen und Reichweite päpstlicher Diplomatie im 15. Jahrhundert, in: Claudia März l / Claudia Zey (Hg.), Aus

auf Gewinne pflegte die englische Krone einen bemerkenswert flexiblen Umgang mit päpstlichen Ablässen: Die Zahl der Indulgenzen, die römische Kommissare bis in das frühe 16. Jahrhundert auf der britischen Insel verkündeten, ist beachtlich, und der Monarch verzichtete auch schon einmal auf seinen Anteil, wenn die Einnahmen für einen Kreuzzug bestimmt waren. Drohte ein Ablass die englischen Untertanen über Gebühr zu belasten, wies man ihn nicht einfach zurück, sondern empfahl der Kurie seine Vertagung, verbunden mit dem Hinweis, die Spendenfähigkeit der Gläubigen werde bald wieder größer sein.¹²⁹ Im Gegenzug unterstützte die Krone regelmäßig die Beantragung päpstlicher Gnaden für lokale Anbieter.¹³⁰ Klagen über den Geldabfluss, den römische Indulgenzen mit sich brachten, waren in England kaum zu hören.¹³¹

Anders war die Lage im Reich. Aloys Schulte vertrat noch die Auffassung, dass es vor allem den „gallikanischen“ Monarchien gelungen sei, sich gegen die päpstlichen Ablässe abzuschotten, während gerade die deutschen Obrigkeiten besonders „lüstern“ nach römischen Gnadengeldern gegriffen hätten. Als die erhofften Erträge ausblieben, „verdarb“ dies „den Fürsten und Herren die Freude“ und machte sie, so Schulte, für Luthers Thesen besonders empfänglich. So sei einerseits das „Streben ... nach Anteil“, andererseits die mangelnde Effizienz der landesherrlichen Ablasspolitik zu einem der Wegbereiter der Reformation geworden.¹³² Die hier vorgestellten Befunde sprechen jedoch gegen eine solche Deutung. Das Ablassregiment der Könige von England, Spanien und Frankreich war offenbar weniger durch Ausschluss geprägt, als durch eine erfolgreiche Partizipation, verbunden mit effektiver Kontrolle. Hingegen sind gerade die Wettiner ein Beispiel dafür, dass man sich päpstlichen Indulgenzen immer öfter verweigerte, weil man sich zu keiner wirksamen Überwachung des Geldabflusses in der Lage sah, und die Beantragung neuer Privilegien für heimische Kirchen scheute, weil dies zunehmend kostenaufwendiger wurde.

Was in erster Linie der Vermeidung finanzieller Risiken dienen sollte, bedeutete auf lange Sicht den Rückzug vom päpstlichen Ablassmarkt. Dass dieser zu Beginn des 16. Jahrhunderts die Grenzen seines Wachstums erreicht hatte, sah bereits Schulte

der Frühzeit europäischer Diplomatie. Zum geistlichen und weltlichen Gesandtschaftswesen vom 12. bis zum 15. Jahrhundert, Zürich 2008, S. 85–118, hier S. 112f.

129 Lunt, *Relations* (wie Anm. 8), S. 447–620, hier z. B. S. 518, 522, 562–570, 570–573, 581, 589, 592, 595–599, 604–608, 609f.

130 Ebd., S. 482f., 511f., 500f., 504, 505, 577–582.

131 Ebd., S. 612–620, hier bes. 618f.; Thomas Eckert, *Nichthäretische Papstkritik in England vom Beginn des 14. bis zur zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, in: *Annuaire historiae conciliorum* 23 (1991), S. 116–359, hier S. 351–359. Zur Kritik in Frankreich Tewes, *Kurie* (wie Anm. 25), S. 301.

132 Im europäischen Vergleich habe sich, so Schulte, vor allem das in Frankreich, England und Spanien herrschende „gallikanische System“ erfolgreich gegenüber den päpstlichen Indulgenzen abgeschottet, da man „in Ablässen mehr eine Schädigung der Bevölkerung in ihren materiellen Interessen“ sah: Schulte, *Fugger* (wie Anm. 7), Bd. 1, S. 64, 180; zur deutschen Politik S. 180–187, die Zitate S. 180, 182.

und ging davon aus, dass die „Ablassmüdigkeit“ der Wettiner und die aus ihr resultierende Romferne letztlich eine Reaktion auf ökonomische Mechanismen – Überangebot, Konkurrenz und überforderte Nachfrage – darstellten. Doch war die Tatsache, dass die reichsfürstliche Ablasspolitik in den Jahren um 1500 auf Chancen verzichtete, weniger die Folge eigenen Unvermögens, wie Schulte meint, sondern, im Fall der Wettiner, das Ergebnis einer realistischen Einschätzung ihrer Möglichkeiten. Zudem besteht kein automatischer Kausalzusammenhang zwischen landesherrlicher Ablasspraxis und Reformation, wie ihn Schulte postuliert.¹³³ Wiederum bieten sich hier die Wettiner als Kronzeugen an: So hielt ausgerechnet der ablassfromme Kurfürst Friedrich seine Hand über den Wittenberger Reformator, weil in seiner „spätmittelalterliche[n] Frömmigkeit ... vieles angelegt war, was auch Luther wichtig war“.¹³⁴ Dem alten Glauben blieb dagegen Herzog Georg treu, obwohl gerade er einer moderneren Frömmigkeit zuneigte und kirchlichen Indulgenzen auch aus fiskalischen Bedenken heraus distanziert gegenüberstand.

Schließlich wäre es auch verfehlt, aus der kirchenpolitischen Zurückhaltung der Wettiner auf ein schwindendes Interesse ihrer Untertanen am Ablass zu schließen. Abgesehen davon, dass sich Ablassfrömmigkeit nicht allein am Geldertrag messen lässt, weisen alle Indizien darauf hin, dass in der sächsischen Bevölkerung weiterhin ein gesundes Vertrauen in kirchliche Indulgenzen vorherrschte. Dies belegen die großen Einnahmen aus der Peraudikampagne von 1501 und die zwar niedrigeren, aber immer noch beachtlichen Summen, die der Livlandablass in den wettinischen Landen einbrachte.¹³⁵ Erst der Gewinn aus dem Petersablass blieb deutlich hinter den Erwartungen zurück, was freilich, wie schon beim livländischen Jubiläum, schlichte Folge einer Übersättigung des Marktes gewesen sein dürfte, vor der so erfahrene Ablasspraktiker wie Johann Tetzel oder, im Fall Livlands, der Deutschordenshochmeister Friedrich von Sachsen schon längst gewarnt hatten.¹³⁶ Den Beweis einer grundlegenden, bereits vor Luther um sich greifenden Akzeptanzkrise bietet dies nicht. Dafür spricht allein schon, dass die in beiden sächsischen Landesteilen verkündete Indul-

133 Auch für Hashagen, Staat und Kirche (wie Anm. 7), S. 168, bildete die vermeintliche Gewissheit, dass die deutschen Fürsten päpstlichen Ablässen vergleichsweise offen gegenüberstanden, ein Faktum, das „für die Vorgeschichte der Reformation ... gewiss nicht bedeutungslos war“.

134 Kohnle, Frömmigkeit (wie Anm. 95), S. 139f.

135 Werte bei Ehlers, Ablasspraxis (wie Anm. 23), S. 400f., der die Einnahmen als „lohnend“ charakterisiert, während sie Winterhager, Ablasskritik (wie Anm. 19), S. 29f., als Zeichen der „Abflachung“ deutet.

136 Siehe auch oben Anm. 100. Die Einschätzung des Ordenshochmeisters Friedrich in: Deutsche Reichstagsakten unter Maximilian I., Bd. 8: Der Reichstag zu Köln 1505, Teil 1, bearb. von Dietmar Heil, München 2008 (Deutsche Reichstagsakten. Mittlere Reihe 8,1), Nr. 506 S. 827f. Anm. 2; Arbusow, Beziehungen (wie Anm. 82), S. 410; Ehlers, Ablasspraxis (wie Anm. 23), S. 387, 393. Der Mainz-Magdeburger Petersablass scheint unverhältnismäßig hohe Personalkosten verursacht zu haben; dazu Winterhager, Ablasskritik (wie Anm. 19), S. 27f., 30–32.

genz aus Brüg zwischen 1516 und 1519 erneut eine große Spendenbereitschaft mobilisieren konnte – wohl auch deshalb, weil man die Wiedererrichtung eines durch Brand zerstörten Gotteshauses in eigener Nachbarschaft bereitwilliger unterstützte als einen immer wieder aufgeschobenen Kreuzzug gegen ferne Glaubensfeinde oder den Bau einer römischen Kirche.¹³⁷

So bleibt es weiterhin eine methodische Herausforderung, die nicht nur in Mitteleuropa schwankende Höhe von Ablassleistungen in den Jahren vor 1517 zu erklären. Nicht zuletzt wäre in jedem Einzelfall kritisch zu prüfen, ob es sich bei den überlieferten Daten um Brutto- oder Nettoerträge handelt, ob also die Anteile derjenigen, die neben der Kurie einen Anspruch auf die Ablassgelder erheben konnten, bereits abgerechnet waren oder nicht. Die Belege aus Sachsen zeigen jedenfalls, dass die Ablasserträge der Jahre um 1500 vielfach nicht an die päpstliche Kammer flossen, sondern in die Hände der weltlichen Obrigkeit fielen. Dass diese tief in den Ablasshandel verstrickt waren, scheint bemerkenswerterweise kein Echo in der zeitgenössischen Ablasskritik gefunden zu haben. Zwar wehrten sich päpstliche Kommissare wie Marinus de Fregeno und Raimund Peraudi vehement gegen den Zugriff durch König und Landesherren,¹³⁸ doch stieß dieser weder in der Bevölkerung noch bei den Theologen auf nennenswerte Ablehnung. Eine Erklärung hierfür dürfte sein, dass man gerade das weltliche Ablassregiment als Gewähr dafür betrachtete, dass die Spendengelder der Gläubigen wenigstens zum Teil in der Region verblieben und für fromme Zwecke zur Verfügung standen. So konnte selbst der Zweibrücker Reformator Johannes Schwebel (1490–1540), der zu den wenigen Stimmen zählt, die das System der Ablasskontrolle durch Kaiser, Fürsten und Städte wenigstens andeutungsweise in Frage stellten, im Verhalten der Obrigkeiten nichts Schuldhaftes erkennen.¹³⁹

137 Dazu Wilhelm Ernst Winterhager, Die erste Werbekampagne am Anbruch der Neuzeit. Zur Ausprägung frühmoderner Werbemethoden in den großen Ablaßaktionen um 1500 – eine historische Skizze, in: Franz J. Felten/Stephanie Irrgang/Kurt Wesoly (Hg.), Ein gefüllter Willkomm. Festschrift für Knut Schulz zum 65. Geburtstag, Aachen 2002, S. 517–532, hier S. 530.

138 Wiegand, Kollektor Marinus (wie Anm. 5), S. 67; Kühne, Peraudi und der Türkenkreuzzugsablass (wie Anm. 23), S. 452.

139 Bernhard H. Bonkhoff, Die Kampfschrift des Zweibrücker Reformators Johannes Schwebel gegen Ablasswesen und Ablasshandel 1522, in: Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde 68 (2001), S. 363–374, hier S. 371: „Wir lassen vnns nit benügen an Bapstlichen bullen / vnd mandaten der bishöff / wöllen auch haben keyserlich freyheyt. Hie kan ich niemants dan vns die schuld geben. Ich hab vntz her[ren] K[aiserliche] M[ajestät] Fürsten vnnd allen weltlichen sta<ndt gantz geneyget den Spitalen funden / wo es redlich zügeet. Sie schützen auch / vnd schirmen vn freyen hochloblich dieyenen / so in dienst der armen sind / was bedürffen wir dan one nott kosten auffzütreyben / sie begeren nitt das gelt an Spittelschafft gesamlet / thün gütwillig was jnen gebürt.“

IV Ablässe in regionaler Perspektive

Enno Bünz

Ablässe im spätmittelalterlichen Bistum Meißen

Einige Beobachtungen zur Anzahl und Verbreitung der Indulgenzen

1 Einführung: Ablässe in regionaler Perspektive

Die Papstkirche des Mittelalters trat mit einem universellen Anspruch auf, der sich in Liturgie und Recht, in Dogma und Organisation in vielerlei Hinsicht normierend ausgewirkt hat. Gleichwohl waren die kirchlichen Verhältnisse im lateinisch-westlichen Europa nicht völlig gleichförmig, sondern wurden auch stets vom Spannungsverhältnis zwischen Zentrum und Peripherie bestimmt.¹ Das mittelalterliche Europa war nicht nur geographisch ausgesprochen ausgedehnt und vielgestaltig, sondern auch in politisch-herrschaftlicher, in kirchenorganisatorischer und gesellschaftlicher Hinsicht. Im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation gab es im späten Mittelalter 58 Diözesen.² Sie waren entwicklungsgeschichtlich und strukturell unterschiedlich

¹ Erich Meuthen, Reiche, Kirche und Kurie im späteren Mittelalter, in: *Historische Zeitschrift* 265 (1997), S. 597–637; Brigitte Flug / Michael Mathews / Andreas Rehberg (Hg.), *Kurie und Region. Festschrift für Brigide Schwarz zum 65. Geburtstag*, Stuttgart 2005 (*Geschichtliche Landeskunde* 59); Gerhard Jaritz / Torstein Jørgensen / Kirsi Salonen (Hg.), *The Long Arm of Papal Authority. Late Medieval Christian Peripheries and Their Communication with the Holy See*, Bergen-Budapest-Krems 2004 (*Medium Aevum Quotidianum Sonderband 14 = Central European University medievalia* 8); Gisela Drossbach / Hans-Joachim Schmidt (Hg.), *Zentrum und Netzwerk. Kirchliche Kommunikationen und Raumstrukturen im Mittelalter*, Berlin u. a. 2008 (*Scrinium Friburgense* 22). – Als Fallstudien vgl. z. B. Dieter Brosius, *Kurie und Peripherie – Das Beispiel Niedersachsen*, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 71 (1991), S. 325–339; Arnold Esch, *Rom und Bursfelde: Zentrum und Peripherie*, in: ders., *Wege nach Rom. Annäherungen aus zehn Jahrhunderten*, München 2003, S. 82–105 u. 216f.; Brigide Schwarz, *Weltgeistliche zwischen Ortskirche und päpstlicher Kurie. Nordelbiens Anteil am spätmittelalterlichen Pfründenmarkt*, in: Enno Bünz / Klaus-Joachim Lorenzen-Schmidt (Hg.), *Klerus, Kirche, Frömmigkeit im mittelalterlichen Schleswig-Holstein*, Neumünster 2006 (*Studien zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte Schleswig-Holsteins* 41), S. 127–165; Altera Roma. Erfurt und das geistliche Zentrum der Christenheit im Spätmittelalter. Eine Ausstellung des Stadtarchivs Erfurt in der Zeit vom 11. Juli bis zum 28. Oktober 2011. Katalog zur Ausstellung, bearb. von Rudolf Benl, Erfurt 2011; Enno Bünz, *Die Römische Kurie und Sachsen im späten Mittelalter. Mit einer Zusammenstellung der Benefizien des Bistums Meißen in den päpstlichen Registern 1417–1471*, in: Wolfgang Huschner / Enno Bünz / Christian Lübke (Hg.), *Italien, Mitteldeutschland, Polen. Geschichte und Kultur im europäischen Kontext vom 10. bis zum 18. Jahrhundert*, Leipzig 2013 (*Schriften zur sächsischen Geschichte und Volkskunde* 42), S. 403–530.

² Vgl. die Karte von Erwin Gatz, *Die Bistümer im Heiligen Römischen Reich um 1500*, in: *Atlas zur Kirche in Geschichte und Gegenwart. Heiliges Römisches Reich – Deutschsprachige Länder*, hg. von

geprägt und überschritten sich in vielfältiger Weise mit der Territorialherrschaft von Fürsten und Reichsstädten. Dass im römisch-deutschen Reich viele spätmittelalterliche Dynasten in die kirchlichen Verhältnisse eingriffen und ein landesherrliches Kirchenregiment errichteten, ist allgemein bekannt.³ Die großen päpstlichen Ablasskampagnen des späten Mittelalters fanden nicht bei allen Territorialherren ungeteilte Zustimmung.⁴ Oftmals waren die Kräfte an der Peripherie stärker als das Durchsetzungsvermögen des Zentrums, also der päpstlichen Kurie. Das gilt letztlich auch für die lutherische Reformation, die vom mitteldeutschen Territorium der Wettiner ausging.⁵

Die Lebenswirklichkeit der allermeisten Gläubigen war ohnehin nicht die Weltkirche, sondern nur ein kleiner Teil von ihr, und der individuelle Horizont dürfte selten über den Bereich der Diözese oder des Territoriums, das aufgrund der landesherrlichen Kirchenpolitik auch für die kirchlichen Verhältnisse bestimmend war, hinausgereicht haben. Für die Masse der Christen bildete die eigentliche kirchliche Alltagserfahrung die Pfarrei, der sie angehörten.⁶ Die Lebenswelten der meisten Gläubigen waren also recht überschaubar, womit nicht behauptet werden soll, dass die

Erwin Gatz in Zusammenarbeit mit Rainald Becker/Clemens Brodkorb/Helmut Flachenecker, Regensburg 2009, S. 58–61, und zu den einzelnen Diözesen die Beiträge und Detailkarten in: Ders. u. a. (Hg.) *Die Bistümer des Heiligen Römischen Reiches von ihren Anfängen bis zur Säkularisation*, Freiburg i.Br. 2003.

3 Justus Hasbagen, *Staat und Kirche vor der Reformation. Eine Untersuchung der vorreformatorischen Bedeutung des Laieneinflusses in der Kirche*, Essen 1931; Enno Bünz/Christoph Volkmär, *Das landesherrliche Kirchenregiment in Sachsen vor der Reformation*, in: Enno Bünz/Stefan Rhein/Günther Wartenberg (Hg.), *Glaube und Macht. Theologie, Politik und Kunst im Jahrhundert der Reformation*, Leipzig 2005 (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 5), S. 89–109; Christoph Volkmär, *Die Stunde des Laienstandes? Landesherrliche Kirchenreform am Vorabend der Reformation*, in: *Historisches Jahrbuch* 128 (2008), S. 367–407.

4 Vgl. als instruktive Fallstudie Peter Wiegand, *Der päpstliche Kollektor Marinus de Fregeno († 1482) und die Ablasspolitik der Wettiner. Quellen und Untersuchungen*, Leipzig 2015 (Quellen und Materialien zur sächsischen Geschichte und Volkskunde 5).

5 Thüringen wurde „gleichsam zur Wiege der Reformation“: Irmgard Höss, *Humanismus und Reformation*, in: Hans Patze/Walter Schlesinger (Hg.), *Geschichte Thüringens 3: Das Zeitalter des Humanismus und der Reformation*, Köln 1967 (Mitteldeutsche Forschungen 48,4), S. 1–145 u. 295–312, Zitat S. 1; Helmar Junghans (Hg.), *Das Jahrhundert der Reformation in Sachsen*, Leipzig 2005.

6 Arnd Reitemeier, *Pfarrkirchen in der Stadt des späten Mittelalters: Politik, Wirtschaft, Verwaltung*, Stuttgart 2005 (Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beihefte 177); Nathalie Kruppa (Hg.), *Pfarreien im Mittelalter. Deutschland, Polen, Tschechien und Ungarn im Vergleich* (unter Mitwirkung von Leszek Zygnier), Göttingen 2008 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 238 = Studien zur Germania Sacra 32); Enno Bünz/Gerhard Fouquet (Hg.), *Die Pfarrei im späten Mittelalter, Ostfildern 2013* (Vorträge und Forschungen, hg. vom Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte 77); Enno Bünz, *Die erfolgreichste Institution des Mittelalters: Die Pfarrei*, in: Dorothea Klein (Hg.), *Überall ist Mittelalter. Zur Aktualität einer vergangenen Epoche* (in Verbindung mit Markus Frankl/Franz Fuchs), Würzburg 2015 (Würzburger Ringvorlesungen 11), S. 109–138; ders., *Die mittelalterliche Pfarrei: Ausgewählte Studien zum 13. bis 16. Jahrhundert*, Tü-

Menschen völlig immobil gewesen seien.⁷ Vor allem auf das Wallfahrtswesen ist zu verweisen. Aber die Pilgerschaft zu den großen Gnadenstätten im deutschsprachigen Raum wie das Heilige Blut in Wilsnack, die Muttergottes in Grimmenthal oder die Heiligtümer Christi in Aachen war doch eine Sache weniger Christen, und noch entschiedener kann man dies für die großen Wallfahrtsorte der Christenheit wie Rom, Santiago und Jerusalem sagen.⁸

Während es dem Theologen und Kirchenhistoriker vor allem um die Ablasstheologie geht⁹, zielt das Interesse des Historikers eher auf die Ablasswirklichkeit, deren Erforschung vor allem auf der Erschließung der regionalen Überlieferung beruht. Gründliche Arbeiten liegen in dieser Hinsicht von Karl Eder für einen Teil des Bistums Passau (Oberösterreich), von Leo Santifaller für Schlesien, aus neuerer Zeit auch von Christiane Neuhausen für die Stadt Köln, von Söhnke Thalmann für das Bistum Hildesheim und von Axel Ehlers für den Deutschen Orden insgesamt vor.¹⁰ Darüber hinaus gibt es etliche Darstellungen zur regionalen Kirchengeschichte, die auch auf das Ablasswesen eingehen. Unterschiedlich ergiebig für unser Thema sind die großen Handbücher und Überblicksdarstellungen zur Landes- bzw. Landeskirchengeschichte sowie die zumeist mehrbändigen Gesamtdarstellungen zur Geschichte einzelner Diö-

bingen 2017 (Spätmittelalter – Humanismus – Reformation Reformation / Studies in the Late Middle Ages, Humanism and the Reformation 96).

7 Norbert Ohler, *Reisen im Mittelalter*, Düsseldorf u. a. ⁴2004.

8 Vor allem die Pilgerreise ins Heilige Land war durch die unumgängliche Seereise von Venedig aus und die Dauer von fast einem Jahr ein reines Elitenphänomen. Vgl. das Kapitel „Frömmigkeit unterwegs“ in: Hartmut Kühne/Enno Bünz/Thomas T. Müller (Hg.), *Alltag und Frömmigkeit am Vorabend der Reformation in Mitteldeutschland*. Katalog zur Ausstellung „Umsonst ist der Tod“, Petersberg 2013, S. 157–222.

9 Hier ist als bedeutendster Meilenstein zu nennen: Nikolaus Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, Bde. 1–2: *Geschichte des Ablasses im Mittelalter vom Ursprunge bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*; Bd. 3: *Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters*, Paderborn 1922/23 (Darmstadt ²2000 mit einer Einleitung und einer Bibliographie von Thomas Lentes). Die Grundzüge der Entwicklung nachgezeichnet von Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, S. 652–657. Zur aktuellen katholisch-theologischen Einordnung vgl. Gerhard Ludwig Müller u. a., *Ablass*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 1 (³1993), Sp. 51–58.

10 Karl Eder, *Das Land ob der Enns vor der Glaubensspaltung. Die kirchlichen, religiösen und politischen Verhältnisse in Österreich ob der Enns 1490–1525*, Linz 1932 (*Studien zur Reformationsgeschichte Oberösterreichs* 1), S. 215–234; Leo Santifaller, *Quellen zur Geschichte des spätmittelalterlichen Ablass- und Reliquienwesens aus schlesischen Archiven*, in: *Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs* 1 (1948), S. 20–136; Christiane Neuhausen, *Das Ablasswesen in der Stadt Köln vom 13. bis zum 16. Jahrhundert*, Köln 1994 (*Kölner Schriften zur Geschichte und Kultur* 21); Söhnke Thalmann, *Ablassüberlieferung und Ablasspraxis im spätmittelalterlichen Bistum Hildesheim*, Hannover 2010 (*Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen* 254); Axel Ehlers, *Die Ablasspraxis des Deutschen Ordens im Mittelalter*, Marburg 2007 (*Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens* 64); Robert N. Swanson, *Indulgences in Late Medieval England: Passports to Paradise?*, Cambridge u. a. 2007.

zesen.¹¹ Das Hauptproblem liegt darin, dass sich die meisten Autoren bevorzugt für die kirchliche Hierarchie oder die Klöster und religiösen Bewegungen interessieren, kaum hingegen für die konkrete, alltägliche Ausgestaltung des Frömmigkeitslebens, das sich wie gesagt vor allem im Bereich des Niederkirchenwesens abspielte.¹² Die große Geschichte des Ablasses von Nikolaus Paulus „bedarf weitgehender Ergänzung durch die kirchlichen Landesgeschichten“, forderte Karl Eder schon 1932.¹³ Die regionale Ablassgeschichte erschöpft sich dabei nicht nur in der Aufzählung gewährter Ablassurkunden. Die lokalen Ablässe entfalteten ihre eigene Geschichte, ablesbar an Ablassmedien wie Schrifftafeln und anderen Inschriftenträgern¹⁴ bis hin zu Ablassfälschungen, deren realer Kern sich gar nicht mehr erschließen lässt.¹⁵ Weiter geht es darum, die kirchlichen, herrschaftlichen und gesellschaftlichen Komponenten des Ablasswesens herauszuarbeiten. Die Kenntnis der Ablasswirklichkeit bedarf also Vorarbeiten mit lokaler und regionaler Fokussierung.

Für das Gebiet, das ich in diesem Beitrag behandeln möchte, das weitläufige Bistum Meißen¹⁶, gibt es alles das noch nicht. Walter Schlesingers Kirchengeschichte

11 Vorzüglich ist die Gesamtdarstellung von Wilhelm Janssen, *Das Erzbistum Köln im späten Mittelalter 1191–1515*, 2 Teilbde. (Geschichte des Erzbistums Köln 2,1–2), Köln 1995–2003, hier Bd. 2, 2, S. 377–396 zu Ablasspolitik und Ablassfrömmigkeit. Breit angelegt sind auch: Friedhelm Jürgensmeier (Hg.), *Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte*, Bd. 1: *Christliche Antike und Mittelalter*, 2 Teile, Würzburg 2000 (Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte 6,1,1–2), hier der Beitrag von Anna Egler, *Frömmigkeit – gelebter und gestalteter Glaube*, in Bd. 1/2, S. 889–969, hier S. 903–908 über den Ablass, und: Hans Jürgen Brandt/Karl Henst, *Geschichte des Erzbistums Paderborn*, Bd. 1: *Das Bistum Paderborn im Mittelalter*, Paderborn 2002 (Veröffentlichungen zur Geschichte der Mitteldeutschen Kirchenprovinz 12), hier S. 463f. zum Ablass. Qualitativ sehr ungleichgewichtig ist hingegen: Walter Brandmüller (Hg.), *Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte*, Bd. 1: *Von den Anfängen bis zur Schwelle der Neuzeit*, 2 Teilbde., St. Ottilien 1998. Ein zusammenhängendes Kapitel zum Ablasswesen findet sich dort nicht.

12 Dieser Perspektive verpflichtet ist: Kühne/Bünz/Müller (Hg.), *Alltag und Frömmigkeit – Katalog* (wie Anm. 8), S. 225–267. Vgl. nun ergänzend die Beiträge in: Enno Bünz/Hartmut Kühne (Hg.), *Alltag und Frömmigkeit am Vorabend der Reformation in Mitteldeutschland*. Wissenschaftlicher Begleitband zur Ausstellung „Umsonst ist der Tod“, Leipzig 2015 (Schriften zur sächsischen Geschichte und Volkskunde 50).

13 Eder, *Das Land ob der Enns* (wie Anm. 10), S. 215.

14 Hartmut Boockmann, *Über Ablass-„Medien“*, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 34 (1983), S. 709–721. – Ein anschauliches Beispiel ist die Ablassinschrift an der St. Wolfgangskapelle in Rothenburg o. T., vgl. ders., *Die deutsche Stadt im späten Mittelalter*, München ²1987, S. 268f., und dazu Ludwig Schnurrer, *Die St. Wolfgangskirche in Rothenburg o. d. T. Schafzucht, Wollhandel und Schäferbruderschaft und ihr Einfluß auf die Entstehung einer spätmittelalterlichen Kirche*, in: *Jahrbuch des Vereins Alt-Rothenburg* 1985/86, S. 41–96, hier S. 68.

15 Vgl. beispielsweise Ehlers, *Ablasspraxis* (wie Anm. 10), S. 338–345 u. ö.

16 Das Bistum erstreckte sich im Mittelalter über große Teile der Mark Meißen sowie der Ober- und Niederlausitz, umfasste aus heutiger Sicht also Teile Sachsens, Sachsen-Anhalts, Brandenburgs, Tschechiens und Polens (ehem. Oberlausitz östlich der Neiße); vgl. Erwin Gatz, *Bistum und Hochstift Meißen um 1500*, in: *Atlas zur Kirche in Geschichte und Gegenwart* (wie Anm. 2), S. 102f. Die Pfarreiorgani-

Sachsens im Mittelalter bietet eine Geschichte der Bistümer Meißen, Merseburg und Naumburg, deckt damit also einen Großteil Mitteldeutschlands ab, aber seine Darstellung reicht nur bis 1300, endet also vor dem Zeitraum, der hier zu betrachten ist.¹⁷ Inhaltlich-konzeptionell ist dieses Werk übrigens ein großer Wurf, weil es Walter Schlesinger verstanden hat, die unterschiedlichen Themenstränge einer regionalen Kirchengeschichte überzeugend zu verknüpfen. Die Fortsetzung dieser Kirchengeschichte Sachsens für das 14. bis 16. Jahrhundert hoffe ich in den nächsten Jahren vorlegen zu können.

Die Editionsfrage für das Bistum Meißen ist nicht ungünstig, weil für mehrere Klöster, Stifte und Städte umfangreiche Urkundenbücher im Rahmen des „Codex diplomaticus Saxoniae“ und anderer Editionsreihen vorliegen.¹⁸ Neben den landesgeschichtlichen Editionen sind auch die päpstlichen Registereditionen bzw. Regestenwerke („Repertorium Germanicum“) heranzuziehen.¹⁹ Die systematische Erfassung der als Originale erhaltenen Ablässurkunden für Empfänger im Bistum Meißen bleibt eine Aufgabe der Zukunft, die aber vielfältige Probleme aufwirft, da beispielsweise ein zentraler Zugriff auf die lokalen Archive der evangelisch-lutherischen Kirchengebäude nicht möglich ist. Was vor Ort noch aus vorreformatorischer Zeit erhalten

sation wird dargestellt von Karlheinz Blaschke/Walther Haupt/Heinz Wiessner, Die Kirchenorganisation in den Bistümern Meissen, Merseburg und Naumburg um 1500, Weimar 1969, hier Kartenblatt 4–14, kartographisch verbessert, aber räumlich auf die Grenzen des Freistaats Sachsen beschränkt nun auch Karlheinz Blaschke/Manfred Kobuch, Kirchenorganisation um 1500. Karte 1: 400.000 und Beiheft, Dresden-Leipzig 2008 (Atlas zur Geschichte und Landeskunde von Sachsen, E II 1).

17 Walter Schlesinger, Kirchengeschichte Sachsens im Mittelalter, 2 Bde. Köln u. a. 1962 (Ndr. 1983) (Mitteldeutsche Forschungen 27/1–2). Zum Verfasser vgl. Enno Bünz, Landesgeschichte als Grundlage der allgemeinen Geschichte. Walter Schlesinger und die sächsische Landesgeschichtsforschung, in: Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte 60 (2010, erschienen 2012), S. 237–263. Für den von Schlesinger nicht behandelten Zeitraum des späten Mittelalters kann verwiesen werden auf Eduard Machatschek, Geschichte der Bischöfe des Hochstiftes Meissen in chronologischer Reihenfolge. Zugleich ein Beitrag zur Culturgeschichte der Mark Meissen und des Herzogs- und Kurfürstentums Sachsen, Dresden 1884, und – davon auf weiten Strecken abhängig – Willi Rittenbach/Siegfried Seifert, Geschichte der Bischöfe von Meißen 968–1581, Leipzig 1965 (Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte 8).

18 Vgl. die bibliographischen Nachweise in: Enno Bünz, Ostmitteldeutsche Urkundenüberlieferung. Zum Editionsstand der mittelalterlichen Urkunden in Sachsen, in: Luise Czajkowski/Corinna Hoffmann/Hans Ulrich Schmid (Hg.), Ostmitteldeutsche Schreibsprachen im Mittelalter, Berlin u. a. 2007 (Studia Linguistica Germanica 89), S. 125–153. Die Bände des „Codex diplomaticus Saxoniae (regiae)“ (= CDS) sind digitalisiert zugänglich auf der Homepage des Instituts für Sächsische Geschichte und Volkskunde e. V. in Dresden (URL: <http://codex.isgv.de/>; 26. 1. 2017), die Bände des „Codex diplomaticus Lusatiae superioris“ auf der Homepage des Centrum medievistických studií in Prag (URL: <http://147.231.53.91/src/index.php?s=v>; 26. 1. 2017).

19 Vgl. Brigide Schwarz, Das Repertorium Germanicum. Eine Einführung, in: Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 90 (2003), S. 429–440, und die Auflistung der Bände unten in Anm. 105.

ist, weiß im Moment niemand zu sagen. Kirchliche Archivinventare, wie sie beispielsweise für Teile Hessens und Frankens bearbeitet wurden,²⁰ gibt es für Sachsen nicht.

Die Quellen sind überraschend reichhaltig, obwohl die Überlieferungschancen für Ablassurkunden in Sachsen als dem „Mutterland der Reformation“ nicht allzu groß waren. Dies gilt sowohl für das Kurfürstentum Sachsen, in dem sich die Reformation seit dem Anfang der 1520er Jahre schnell ausbreitete, als auch für das Herzogtum Sachsen, das bis 1539 altgläubig blieb, wo aber nach dem Tod Herzog Georgs zügig die Reformation obrigkeitlich durchgesetzt wurde. Die Überwindung des Ablasswesens ist durch Martin Luthers Schriften, etwa die Adelschrift von 1520, aber auch durch das Augsburger Bekenntnis von 1530 klar belegt;²¹ wie der Bruch hingegen vor Ort vollzogen wurde, lässt sich kaum nachvollziehen. Exemplarisch sei hier auf die bekannte Leisniger Kastenordnung von 1523 verwiesen. In Leisnig, einer kleinen kursächsischen Amtsstadt an der Mulde im heutigen Sachsen, die kirchlich zum Bistum Meißen gehörte, hob man frühzeitig die zahlreichen kirchlichen Stiftungen auf, um die Einkünfte für gemeinnützige Zwecke in einem sogenannten „Gemeinen Kasten“ zusammenzuführen. In der dafür mit Martin Luthers Zustimmung formulierten Ordnung heißt es: „alle begengnus, jare tage, ablasswochen ader octaven, und ander einlitzige stiftungen und almusen“ solle „alles in gemeinen kasten geschlagen“ werden.²² Mit wenigen Begriffen wird hier ein ganzes Spektrum verbreiteter Frömmigkeitspraktiken angedeutet. Begängnisse und Jahrtage gehören zur Jenseitsvorsorge mittelalterlicher Christen, die auf der Vorstellung beruhte, dass man mit Messen anlässlich des Begräbnisses sowie am siebten und am dreißigsten Tag danach, wie auch mit gestifteten Seelmessen am Jahrtag der Armen Seele des Verstorbenen aus dem Fegefeuer verhelfen könne. Demselben Zweck dienten Ablässe, wobei in der Formulierung der Kastenordnung nicht an individuelle Ablässe gedacht ist, die Gläubige in Form von Beichtbriefen („confessionalia“) für sich erwarben, sondern an Indulgenzen, die in den Kirchen an bestimmten Festtagen bzw. von diesem Tag eine Woche lang angeboten wurden; deshalb die Formulierung von „ablasswochen ader octaven“. Diese zeitliche Befristung von Ablassvergünstigungen ist vielfach belegt.

20 Vgl. Fritz Herrmann (Bearb.), *Inventare der evangelischen Pfarrarchive im Freistaat Hessen*, Darmstadt 1920 (*Inventare der nichtstaatlichen Archive im Freistaat Hessen* 1,1); August Amrhein, *Archivinventare der katholischen Pfarreien in der Diözese Würzburg*, Würzburg 1914 (*Veröffentlichungen der Gesellschaft für Fränkische Geschichte*, Reihe V,1).

21 Thomas Kaufmann, *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, Tübingen 2014 (*Kommentare zu Luthers Schriften* 3), S. 206f. u. ö. gegen die päpstlichen Ablässe. – In der *Confessio Augustana*, Art. XXV, in der deutschen Fassung gegen Ablässe und Wallfahrten: *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*. Vollständige Neuedition, hg. von Irene Dingel zusammen mit Bastian Basse u. a., Göttingen 2014, S. 148.

22 *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, hg. von Emil Sehling, Bd. 1: Sachsen und Thüringen nebst angrenzenden Gebieten, 1. Halbbd.: *Die Ordnungen Luthers. Die Ernestinischen und Albertinischen Gebiete*, Leipzig 1902 (Ndr. Aalen 1979), S. 598–604 Nr. 109, hier S. 599.

2 Das Bistum Meißen im späten Mittelalter

Die Bischofskirche von Meißen an der mittleren Elbe war gleichzeitig mit den Bistümern Zeitz-Naumburg und Merseburg 968 im Zuge der Gründung der Kirchenprovinz Magdeburg eingerichtet worden, galt aber seit 1399 – wenn auch nicht ganz unwidersprochen – als exemte Diözese.²³ Auch wenn die Herrschaft der Wettiner als Markgrafen von Meißen und Kurfürsten von Sachsen im späten Mittelalter alle drei genannten Bistümer beeinflusst hat, erweist sich die Verbindung zur Diözese Meißen doch als besonders eng.²⁴ Dies gilt jedenfalls für den westlichen Teil des Bistums Meißen zwischen Mulde und Elbe. Die Dimensionen des Bistums Meißen waren jedoch noch weitaus größer, da es im Nordosten und Osten auch die Ober- und die Niederlausitz umfasste.²⁵ Im Gegensatz zur Mark Meißen unterstanden diese Landschaften herrschaftlich nicht den Wettinern, sondern wechselnden Herren, im späten Mittelalter dem König von Böhmen, seit 1526 also dem Haus Habsburg.²⁶

Das Domkapitel von Meißen war die mit weitem Abstand bedeutendste geistliche Institution des Bistums.²⁷ Die neun Archidiakonate befanden sich nur zum Teil in den Händen von Meißner Domherren. Drei Archidiakonate waren mit den Kollegiatstiften

23 Brigide Schwarz, Die Exemtion des Bistums Meißen, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 88 (2002), S. 294–361.

24 Zu den landesgeschichtlichen Zusammenhängen Katrin Keller, Landesgeschichte Sachsen, Stuttgart 2002; Heribert Smolinsky, Albertinisches Sachsen, in: Anton Schindling/Walter Ziegler (Hg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, Bd. 2: Der Nordosten, Münster 1990 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 50), S. 8–32; Thomas Klein, Ernestinisches Sachsen, kleinere thüringische Gebiete, in: Anton Schindling/Walter Ziegler (Hg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, Bd. 4: Mittleres Deutschland, Münster 1992 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 52), S. 8–39.

25 Siehe oben Anm. 16.

26 Heinz-Dieter Heimann/Klaus Neitmann/Uwe Tresp (Hg.), Die Nieder- und Oberlausitz. Konturen einer Integrationslandschaft, Bd. 1: Mittelalter, Berlin 2013 (Studien zur brandenburgischen und vergleichenden Landesgeschichte 11).

27 Kunz von Brunn gen. von Kauffungen, Das Domkapitel von Meißen im Mittelalter. Ein Beitrag zur Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte der deutschen Domkapitel, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Meißen 6 (1902), S. 121–252 (= Diss. Leipzig 1902). Das Domkapitel wird zur Zeit von mir für das Projekt „Germania Sacra“ behandelt. Zum religiösen Leben schlaglichtartig Matthias Donath, Meissner Dom. Monument sächsischer Geschichte, Beucha 2002, und die Beiträge in: Ders. (Hg.), Die Grabmonumente im Dom zu Meißen, Leipzig 2004 (Quellen und Materialien zur sächsischen Geschichte und Volkskunde 1). Zur personellen Zusammensetzung zuletzt Hermann Kinne, Die Meißner Dompropste des 15. Jahrhunderts. Eine prosopographische Studie, in: Blätter für deutsche Landesgeschichte 148 (2012), S. 153–237; Gertraud Eva Schrage, Der Archidiakonats Niederlausitz und seine Amtsträger vom 13. bis zum 16. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Meißner Bistumsgeschichte, in: Heimann/Neitmann/Tresp (Hg.), Die Nieder- und Oberlausitz (wie Anm. 26), S. 84–138.

in Bautzen, in Wurzen und in Zscheila/Großenhain verbunden, zwei Archidiakonate mit dem Benediktinerkloster Chemnitz und der Deutschordenskommande Zschillen. Außer dem Domkapitel und fünf Kollegiatstiften, von denen aber nur St. Petri in Bautzen von überregionaler Bedeutung war, gab es im Bistum Meißen noch 50 Klöster und Regularkanonikerstifte, darunter zahlreiche benediktinische Frauenklöster und Bettelordenskonvente vor allem der Dominikaner und Franziskaner.²⁸

Die Bedeutung der Kirchspiele für das alltägliche religiöse Leben wurde schon betont. Im Bistum Meißen hat es um 1100 höchstens 40 Pfarrkirchen gegeben. Ihre Zahl hat sich laut Meißner Bistumsmatrikel von 1495 auf rund 900 vermehrt.²⁹ Während vor Beginn der Ostsiedlung wenige Großkirchspiele mit z. T. riesigen Sprengeln und zahlreichen Dörfern das Bild bestimmten, wurde im Zuge der Kolonisation des 12. und 13. Jahrhunderts praktisch in jedem neuen Dorf eine Pfarrkirche gegründet.³⁰ Die Masse der Pfarreien entstand also erst im Zuge der hochmittelalterlichen Ostsiedlung, doch sind einzelne Parochien noch im späten Mittelalter aus bestehenden Pfarrsprengeln dismembriert worden.

Mit der dichten und vielgestaltigen Kirchenlandschaft des späten Mittelalters korrespondiert ein vielfältiges religiöses Leben, das sich in einer reichhaltigen Stiftungstätigkeit und anderen Frömmigkeitspraktiken manifestiert.³¹ Durch Stiftungen

28 Für die Geschichte der geistlichen Institutionen in der Diözese ist künftig das „Sächsische Klosterbuch“ heranzuziehen, das zur Zeit unter meiner Leitung am Institut für Sächsische Geschichte und Volkskunde e. V. in Dresden bearbeitet wird. Vgl. dazu Enno Bünz / Dirk Martin Mütze / Sabine Zinsmeyer, *Klösterreich – ein neuer Blick auf Sachsen vor der Reformation. Wozu Klosterbücher? Klöster, Stifte und Kommenden in der europäischen, deutschen und sächsischen Geschichte*, in: *Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften*, Heft 7 (2011), S. 93–121, auch online (URL: http://www.denkstroeme.de/heft-7/s_93-121_buenz-muetze-zinsmeyer; 26. 1. 2017). Zusammen mit dem Brandenburgischen Klosterbuch wird dann eine vollständige Darstellung aller geistlichen Gemeinschaften im mittelalterlichen Bistum Meißen vorliegen.

29 Schlesinger, *Kirchengeschichte Sachsens* (wie Anm. 17), Bd. 2, S. 352f.; Walther Haupt, *Die Meißener Bistumsmatrikel von 1495*, Dresden 1968 (*Quellen und Forschungen zur sächsischen Geschichte* 4).

30 Vgl. die Beiträge in: Enno Bünz (Hg.), *Ostsiedlung und Landesausbau in Sachsen. Die Kührer Urkunde von 1154 und ihr historisches Umfeld*, Leipzig 2008 (*Schriften zur sächsischen Geschichte und Volkskunde* 23); Peter Sachenbacher / Ralph Einicke / Hans-Jürgen Beier (Hg.), *Kirche und geistiges Leben im Prozeß des mittelalterlichen Landesausbaus in Ostthüringen / Westsachsen*, Langenweissbach 2005 (*Beiträge zur Frühgeschichte und zum Mittelalter Ostthüringens* 2).

31 Größere Untersuchungen liegen für einige Städte vor: Alexandra-Kathrin Stanislaw-Kemenah, *Kirche, geistliches Leben und Schulwesen im Spätmittelalter*, in: *Geschichte der Stadt Dresden*, Bd. 1: *Von den Anfängen bis zum Ende des Dreißigjährigen Krieges*, hg. von Karlheinz Blaschke unter Mitwirkung von Uwe John, Stuttgart 2005, S. 198–246 u. S. 662–673; Anja Zschornak, *Stadt und Kirche in der Oberlausitz. Untersuchungen im spätmittelalterlichen Kamenz*, Magisterarbeit (masch.) Universität Leipzig 2008; Auszug unter dem Titel „Stadt und Kirche im spätmittelalterlichen Kamenz“, in: *Neues Lausitzisches Magazin*, N. F. 13 (2010), S. 31–54; Christian Speer, *Frömmigkeit und Politik – Städtische Eliten in Görlitz zwischen 1300 und 1550*, Berlin 2011 (*Hallische Beiträge zur Geschichte*

von Laien und Geistlichen füllten sich die Pfarrkirchen in Stadt und Land mit Nebenaltären, die zumeist mit Messpriesterpfründen (Vikarien) verbunden waren. Am Ende des Mittelalters gab es allein in den Kirchen des Bistums Meißen fast 900 solcher Vikarien, bei denen es sich vielfach um Stiftungen von Adligen und Bürgern, aber auch von Bruderschaften und Dorfgemeinden handelt.³² Nicht nur für Dom-, Stifts- und Klosterkirchen wurden Ablässe erworben, sondern auch für viele Pfarrkirchen in Stadt und Land, und selbst für einzelne Altäre in diesen Kirchen.

3 Ablässe im Bistum Meißen

Um eine Vorstellung von den Dimensionen des Ablasswesens im spätmittelalterlichen Bistum Meißen zu gewinnen, soll zunächst – gewissermaßen als Tiefenbohrung – die Überlieferung der Pfarrkirchen in der Stadt Dresden befragt werden,³³ um dann in einem zweiten Schritt – nun in die Fläche gehend – die Gewährung päpstlicher Ablässe für Kirchen im gesamten Bistum Meißen zu betrachten. Auf beiden Wegen lassen sich nur Ausschnitte des Gesamthemas betrachten, doch ist mehr angesichts des gegenwärtigen Standes der Quellenschließung und -edition nicht zu bieten.

des Mittelalters und der Frühen Neuzeit 8); Uwe Fiedler / Hendrik Thoß / Enno Bünz (Hg.), *Des Himmels Fundgrube. Chemnitz und das sächsisch-böhmische Gebirge im 15. Jahrhundert*, Chemnitz 2012; Bernd Stephan / Martin Lange (Hg.), *Wortwechsel. Das Kolloquium zum 475. Geburtstag der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens in Annaberg-Buchholz. Eine Veranstaltung der Evangelisch-Lutherischen Kirchgemeinde Annaberg-Buchholz im Rahmen der Jubiläumsveranstaltung in Annaberg-Buchholz vom 1. bis 4. Mai 2014. Tagungsband, Annaberg-Buchholz 2015* (mit mehreren Beiträgen zur Vorreformation). – Nachbarbistümer der Diözese Meißen betreffen u. a. die Arbeiten von Julia Kahleÿss, *Die Bürger von Zwickau und ihre Kirche. Kirchliche Institutionen und städtische Frömmigkeit im späten Mittelalter*, Leipzig 2013 (Schriften zur sächsischen Geschichte und Volkskunde 45); Enno Bünz / Armin Kohnle (Hg.), *Das religiöse Leipzig. Stadt und Glauben vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Leipzig 2013 (Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Leipzig 6); Enno Bünz, *Pfarreien und Kapellen*, in: Ders. (Hg.), *Geschichte der Stadt Leipzig, Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Reformation*, Leipzig 2015, S. 454–481 u. S. 880–887; ders., *Formen der Laienfrömmigkeit*, in: ebd., S. 498–520 mit Abb. und S. 890–894; weitere Beiträge in: Bünz / Kühne (Hg.), *Alltag und Frömmigkeit – Begleitband* (wie Anm. 12).

32 Das ergibt die Auszählung der in Anm. 29 zitierten Bistumsmatrikel von 1495, in der zahlreiche später gestiftete Vikarien nachgetragen wurden.

33 Am Institut für Sächsische Geschichte und Volkskunde e. V. in Dresden wird im Rahmen des „Codex diplomaticus Saxoniae“, Hauptteil II, zur Zeit unter meiner Leitung durch Frau Dr. Ulrike Siewert das Urkundenbuch der Stadt Dresden neu bearbeitet, dessen erster Band die Urkunden der Pfarrkirchen enthalten wird. Der im Manuskript vorliegende Band, der voraussichtlich 2017 erscheint, wird hier als CDS II/23 mit Urkundennummer zitiert. Zum Projekt: URL: <http://www.isgv.de/projekte/saechsische-geschichte/codex-diplomaticus> (26. 1. 2017).

3.1 Die Ablässe für die Dresdner Kreuzkirche

Dresden war im späten Mittelalter eine der bedeutendsten Residenzstädte in der Mark Meißen. Nach der wettinischen Hauptteilung von 1485 wurde Dresden zur Hauptresidenz der albertinischen Herzöge von Sachsen.³⁴ Die Residenzstadt lag auf dem linken Ufer der Elbe, ihr gegenüber am anderen Elbufer die Stadt Altendresden, die erst 1550 (nun Neustadt genannt) in die Stadt Dresden einbezogen wurde und mit der Dreikönigskirche über eine eigene Pfarrkirche verfügte.³⁵ Die heute weltberühmte Frauenkirche war die eigentliche Pfarrkirche der Stadt Dresden, lag im Mittelalter aber vor den Mauern, weshalb in der Stadt eine Ferialkirche entstand; diese war ursprünglich dem hl. Nikolaus geweiht, erhielt aber 1388 aufgrund einer schon länger vorhandenen Kreuzreliquie das Patrozinium Heilig Kreuz.³⁶ Vor allem die Kreuzkirche wurde vom Stadtherren wie von den Bürgern gefördert. Neben dem Reliquienbesitz mag zum Aufblühen der Kreuzkirche auch beigetragen haben, dass ihre Kirchenfabrik („fabrica“) mit der der Elbbrücke verbunden war,³⁷ der heutigen Augustusbrücke, die tatsächlich noch in das 13. Jahrhundert zurückreicht.³⁸ Mit einer undatierten, wohl in die Jahre 1229/30 gehörigen Urkunde forderte der zuständige Diözesanbischof Heinrich von Meißen (1228–1240) die Gläubigen auf, die durch ein Hochwasser beschädigte Brücke durch materielle Zuwendungen zu fördern, wofür er ihnen einen (zeitlich nicht näher spezifizierten) Nachlass ihrer Sündenstrafen in Aussicht stellte („in remissionem iniungimus peccatorum“).³⁹ Das ist der älteste,

34 Zur Stadtgeschichte vgl. Heinrich Butte, Geschichte Dresdens bis zur Reformationszeit. Aus dem Nachlaß hg. von Herbert Wolf, Köln u.a. 1967 (Mitteldeutsche Forschungen 54); Geschichte der Stadt Dresden, Bd. 1 (wie Anm. 31); Matthias Meinhardt, Dresden im Wandel. Raum und Bevölkerung der Stadt im Residenzbildungsprozess des 15. und 16. Jahrhunderts, Berlin 2009 (Hallische Beiträge zur Geschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit 4). – Zu den Albertinern in dieser Zeit siehe die unten in Anm. 50 genannte Literatur.

35 Stanislaw -Kemenah, Kirche (wie Anm. 31), S. 206.

36 Ebd., S. 199–206.

37 Zum Brückenamt als gemeinsame Vermögensverwaltung von Brücke und Kreuzkirche Otto Richter, Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte der Stadt Dresden, Bd. 3: Verfassungsgeschichte, 2. Abt., Dresden 1891, S. 267–288. Dort auch Auszüge aus den Brückenamtsrechnungen ab 1388, doch ohne Hinweise auf Ausgaben für Ablässe.

38 Vgl. die bauarchäologischen Ergebnisse in: Die alte Augustusbrücke in Dresden, Dresden 2014 (Landesamt für Denkmalpflege Sachsen, Arbeitsheft 22).

39 Gedruckt in: Briefsteller und formelbücher des eilften bis vierzehnten jahrhunderts, bearb. von Ludwig Rockinger, Bd. 1, München 1863 (Quellen und Erörterungen zur bayerischen und deutschen Geschichte 9), S. 309 Nr. 58 („Summa prosarum dictaminis“), dort überschrieben mit „littera indulgentie“. Zur Datierung Thomas Ludwig, Die Urkunden der Bischöfe von Meißen bis 1266. Diplomatiscbe Untersuchungen zum 10.–13. Jahrhundert, Köln u. a. 2008 (Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde, Beiheft 10), S. 156 u. 299 (Urkunde 125) zu 1229/30. Künftig auch in: CDS II/23 (wie Anm. 33), Nr. 1.

im Detail noch wenig aussagekräftige Nachweis für das Ablasswesen in Dresden. Sieht man einmal von einer undatierten Ablassurkunde Bischof Brunos II. von Meißen (1209–1228) für das Kollegiatstift St. Petri in Bautzen ab,⁴⁰ ist dieser Dresdner Brückenablass – soweit bislang feststellbar – der älteste Beleg für die beginnende Ablasspraxis im Bistum Meißen überhaupt. Generell waren Brückenablässe „bereits um die Mitte des 12. Jahrhunderts üblich“.⁴¹

Im Laufe des 13. Jahrhunderts, vor allem seit der Mitte des Jahrhunderts, stieg die Zahl der von Päpsten wie Bischöfen gewährten Ablässe merklich an. Die Entwicklung im Bistum Meißen scheint sich nicht signifikant von der Entwicklung beispielsweise in der Stadt Köln, im Bistum Hildesheim oder in Schlesien zu unterscheiden.⁴² Hier liegen jedenfalls regionale bzw. lokale Untersuchungen vor, die einen Vergleich ermöglichen. Ein West-Ost-Gefälle scheint es bei der Verbreitung der Ablässe im deutschsprachigen Raum nicht gegeben zu haben.

In Dresden liegt eine ungewöhnlich gute urkundliche Überlieferung für die Stadtkirchen vor. Zwischen 1319 und 1520 sind allein 28 Ablassverleihungen überliefert. Dabei ist bezeichnend, dass nur drei Ablässe der Frauenkirche, also der Hauptpfarrkirche der Stadt, zugute kamen,⁴³ die übrigen Ablässe aber alle der Kreuzkirche verliehen wurden, während die Dreikönigskirche in Altendresden offenbar überhaupt keine Indulgenzen erhielt (oder diese nicht überliefert sind). Die ursprünglich dem hl. Nikolaus geweihte Filialkirche der Frauenkirche besaß seit 1234 einen Splitter des Kreuzes Christi, was den Patrozinienwechsel zu Heilig Kreuz erklärt. Die Ablässe sollten den Kirchenbau bzw. die Kirchenfabrik finanzieren, wurden aber auch einzelnen Altären und Bruderschaften zugewandt und dienten zudem der Förderung bestimmter Frömmigkeitspraktiken wie der Teilnahme am abendlichen Absingen des „Salve regina“.⁴⁴ Von der Finanzierung der Elbbrücke ist dabei ausdrücklich nur in der ersten Ablassurkunde von 1319 die Rede: Damals erteilten der Patriarch von Grado und zwölf weitere Erzbischöfe und Bischöfe jeweils 40 Tage Ablass allen, die an gewissen Feiertagen die Kreuzkirche ehrfürchtig aufsuchen, beim Abendgeläut drei „Ave

⁴⁰ *Germania Sacra*, 3. Folge, Bd. 7: Die Bistümer der Kirchenprovinz Magdeburg. Das (exemte) Bistum Meißen, Bd. 1: Hermann K i n n e, Das Kollegiatstift St. Petri zu Bautzen von der Gründung bis 1569, Berlin-Boston 2014, S. 498; er gewährte den bußfertigen Gläubigen, die zum Bau des Stiftes („ad edificationem claustrum“) oder zur Ausstattung beitrugen, einen Ablass von fünf Tagen „de karina“ und von 30 Tagen „de annis penitentialibus“.

⁴¹ Paulus, *Geschichte des Ablasses* (wie Anm. 9), Bd. 3, S. 370; ders., *Der Ablass im Mittelalter als Kulturfaktor*, Köln 1920 (Vereinschriften der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland 1), S. 37–60. Ebd., S. 56f., erwähnt er den Ablass von Bischof Withego von ca. 1275 für die Elbbrücke, doch handelt es sich hierbei um den oben bei Anm. 39 erwähnten Ablass von 1229/30.

⁴² Siehe dazu die oben in Anm. 10 genannten Untersuchungen.

⁴³ Anhang 1, Ablassurkunden von 1483, 1491, 1515.

⁴⁴ Anhang 1, Urkunden von 1398, 1399 und 1458.

Maria“ mit gebeugten Knien beten oder den Bau der Kirche beziehungsweise der Elbbrücke unterstützen („structure pontis trans fluuium dictum Albea“).⁴⁵

Von den 25 Ablassurkunden für die Dresdner Kreuzkirche wurden vier von Päpsten ausgestellt,⁴⁶ vier von Kardinälen,⁴⁷ darunter auch der nicht nur in Mitteldeutschland sehr rührige Raimund Peraudi (1502),⁴⁸ 14 vom Bischof von Meißen.⁴⁹ Hierbei sind aber natürlich auch die bischöflichen Bestätigungen päpstlicher Indulgenzen mitgezählt, die bekanntlich stets mit der Gewährung eines zusätzlichen Ablasses einhergingen. Nur zwei weitere Ablassurkunden wurden von auswärtigen Bischöfen ausgestellt. Auffällig ist, dass nach 1520 überhaupt keine Ablässe mehr für die Dresdner Kirchen erwirkt wurden. Die Stadt Dresden gehörte zwar zum Herzogtum Sachsen und damit zum Territorium des altgläubigen und seit 1519 entschieden anti-lutherischen Herzogs Georg (1500–1539),⁵⁰ aber die aufkommende Reformation mag auch hier bereits für die Ablasspraxis eine Zäsur gewesen sein. Zumindest für das Domstift Meißen, das dortige Augustiner-Chorherrenstift St. Afra und das Kollegiatstift St. Petri in Bautzen trifft dies zu, doch bleibt zu prüfen, ob sich dieser Befund auch andernorts im Herzogtum Sachsen bestätigt.⁵¹ Im Gegensatz zu den großen päpstlichen Ablasskampagnen unterlagen diese zahlreichen kleinen Ablässe nicht der landesherrlichen Kontrolle.⁵²

45 „... ad reparacionem structuram et reformationem predicti pontis manus porrexerint adiutrices aut qui pium opus reparacionis ipsius pontis uerbo uel opere efficaciter promouerint, cum ad communem utilitatem uiatorum transeuncium reparacio pontis predicti non solum sit comoda immo summe necessaria, magnitudine ac impetuositate fluminis predicti ut frequenter naufragia et periclitacionem hominum et rerum faciente ...“: CDS II/23 (wie Anm. 33), Nr. 26. Bischof Johann von Meißen bestätigte (ohne Datum) diesen Ablass und vermehrte ihn um weitere 40 Tage und eine Karene: ebd. – Richter, Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte (wie Anm. 37), geht auf die Frage, welche Rolle die Ablässe für den Brückenbau spielten, nicht ein.

46 Anhang 1, Urkunden von 1368, 1393, 1399, 1519.

47 Anhang 1, Urkunden von 1473, 1473, 1502, 1518.

48 Peter Wiegand, Die Ablasskampagnen, in: Kühne/Bünz/Müller (Hg.), Alltag und Frömmigkeit – Katalog (wie Anm. 8), S. 362f. zur Tätigkeit Peraudis mit weiterführenden Hinweisen.

49 Anhang 1, Urkunden von 1319, 1398, 1398, 1431, 1444, 1447, 1458, 1465, 1473, 1491, 1491, 1503, 1507, 1519.

50 Enno Bünz/Christoph Volkmar, Die Albertinischen Herzöge 1485–1541, in: Frank-Lothar Kroll (Hg.), Die Herrscher Sachsens. Markgrafen, Kurfürsten, Könige 1089–1918, München 2013, S. 76–89 u. 328–330; Christoph Volkmar, Reform statt Reformation. Die Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen, 1488–1525, Tübingen 2008 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 41).

51 Zu Meißen vgl. die Edition der Urkunden in: Codex diplomaticus Saxoniae, Hauptteil II, Bd. 3: Urkundenbuch des Hochstifts Meissen, hg. von Ernst Gotthelf Gersdorf, Leipzig 1867; für das Afra-stift Dirk Martin Mütze, Das Augustiner-Chorherrenstift St. Afra in Meißen (1205–1539), Leipzig 2016 (Schriften zur sächsischen Geschichte und Volkskunde 6), S. 224f.; für Bautzen Kinne, Das (exemte) Bistum Meissen 1 (wie Anm. 40), S. 504.

52 Volkmar, Reform statt Reformation (wie Anm. 50), S. 374. Wie der Verfasser ebd., S. 377f., dar-

Die zahlreichen Ablassurkunden für die Dresdner Kreuzkirche sind aber offenbar nur ein Bruchteil des einst vorhandenen Bestandes an Indulgenzen. Allein die Dreifaltigkeitsbruderschaft, die seit 1444 als gemeinschaftlicher Zusammenschluss von Klerikern und Laien an dieser Kirche bestand,⁵³ muss reihenweise Ablassurkunden erhalten haben. 1503 wurden die Regeln der Bruderschaft aufgezeichnet:⁵⁴ Die umfangreiche Auflistung der Ablässe ist ganz praktisch nach den erforderlichen frommen Werken gegliedert und gibt stets an, welcher Ablass zu erlangen ist, also beispielsweise für die Teilnahme an den Begräbnissen der Bruderschaftsmitglieder („De funeralibus exequiis in fratrum tumulationibus“) 120 Tage und eine Quadragene. Weiter erfährt man in diesen Rubriken, von wem die Ablässe gewährt wurden, im eben erwähnten Fall von drei Bischöfen, also in drei Urkunden und wohl zu verschiedenen Zeiten verliehen. Insgesamt konnten die Mitglieder der Bruderschaft, wenn sie an allen Festtagen und Veranstaltungen teilnahmen, 1.080 Tage, sechs Karenen und vier Quadragenen Ablass erlangen.⁵⁵ Macht man die Gegenprobe und summiert die Angaben der erhaltenen Ablassurkunden, kommt man aber nur auf 300 Tage und eine Karene. Nicht einmal ein Drittel der tatsächlich dieser Bruderschaft gewährten Ablässe ist also auch durch noch erhaltene Urkunden überliefert. Die Verlustquote dürfte bei Ablassurkunden, die nach der Reformation ohne rechtlichen Wert waren und für das religiöse Leben keine Bedeutung mehr hatten, besonders hoch gewesen sein.

legt, hat sich Herzog Georg mit Ausnahme des Plenarablasses für seine Bergstadt Annaberg nicht um Ablässe in Rom bemüht.

53 Bischof Johann IV. von Meißen vereinigt am 26. 5. 1444 im Einvernehmen mit dem Pfarrer Johannes Terrenbach die Dreifaltigkeitsbruderschaft (Priester) und die Marienbruderschaft (Laien) auf deren Bitten unter dem Namen der Dreifaltigkeit, setzt deren Ordnung für die Sonn- und Feiertagsmessen fest und gewährt gleichzeitig allen, die an diesen Messen teilnehmen oder anderweitig die Bruderschaft unterstützen, einen 40-tägigen Ablass. Diese Regelungen werden von Bischof Johann VI. am 17. November 1488 bestätigt (CDS II/23 [wie Anm. 33], Nr. 126). Vgl. dazu Christian Rana ch er, *der bruderschaft der Heiligen Dreifaldikeit ... zcu troste yren selen*. Frömmigkeit und religiöse Praxis in Dresden um 1500 am Beispiel der Dreifaltigkeitsbruderschaft, Masterarbeit (masch.) TU Dresden 2014. Stanislaw -Kemenah, Kirche (wie Anm. 31), S. 222 streift die Bruderschaft nur.

54 Stadtarchiv Dresden, 1.1, Ratsurkunden, Nr. 1047, künftig gedruckt in: CDS II/23 (wie Anm. 33), Nr. 272. Vgl. zu den Ablässen auch Rana ch er, *der bruderschaft* (wie Anm. 53), S. 71–75.

55 Mit „quadragena“ dürfte der Nachlass des 40-tägigen Fastens gemeint sein, mit „carena“ der Nachlass von 40 Tagen öffentlicher Kirchenbuße, doch kann dieser Begriff in Ablassurkunden auch das 40-tägige Fasten bezeichnen; vgl. Paulus, Geschichte des Ablasses (wie Anm. 9), Bd. 2, S. 62–68, und Reinhard Messner, Carena, in: Lexikon für Theologie und Kirche 2 (31994), Sp. 945.

3.2 Päpstliche Ablässe für Kirchen im Bistum Meißen

Da von den Bischöfen von Meißen keine Auslaufregister der Kanzlei erhalten sind, wissen wir nicht, wie viele Ablassurkunden von ihnen ausgestellt wurden.⁵⁶ Das ist für die päpstlichen Ablässe dank der kurialen Registerüberlieferung ganz anders. Ich habe vor einigen Jahren auf der Grundlage der im „Repertorium Germanicum“ seit 1378 erschlossenen Papstregister eine Fallstudie über das spätmittelalterliche Bistum Meißen erarbeitet, um aufzuzeigen, wie intensiv im 15. Jahrhundert der Kontakt zwischen Sachsen und Rom war.⁵⁷ Die Auswertung des „Repertorium Germanicum“ – hier beschränkt auf den Zeitraum von 1417 bis 1471⁵⁸ – ergibt selbst für das Bistum Meißen eine auf den ersten Blick nur schwer überschaubare Fülle von Einzelnachrichten. Es handelt sich um 474 Belege für Pfründenangelegenheiten (Provisionen usw.), 35 Ablässe für Kirchen und 22 Bestätigungen von Inkorporationen.⁵⁹ Nur die Ablässe sollen hier im Folgenden interessieren.

Von keiner dieser 35 päpstlichen Ablassurkunden hat sich bislang ein Original in den Archiven vor Ort nachweisen lassen.⁶⁰ Das unterstreicht neuerlich den Wert der kurialen Registerüberlieferung, die von der regionalen Forschung noch immer zu wenig berücksichtigt wird. Die Auflistung in Anhang 1 verdeutlicht in chronologischer Folge die Verteilung der päpstlichen Ablassurkunden, wobei angesichts der insgesamt relativ geringen Zahl von Indulgenzen für Kirchen im Bistum Meißen nicht überraschend ist, dass kein Jahr durch eine besonders große Zahl von Ablassgewährungen heraussticht. Weiter fällt auf, dass Klöster und Stifte des Bistums Meißen als Empfänger von päpstlichen Ablässen zumindest im 15. Jahrhundert keine besondere Rolle spielten.⁶¹ Fast alle päpstlichen Indulgenzen wurden Pfarrkirchen⁶² und Kapellen⁶³

⁵⁶ Die Auswertung der regionalen und lokalen Urkundenbücher und Regestenwerke steht noch aus.
⁵⁷ Bünz, *Römische Kurie und Sachsen* (wie Anm. 1). Vgl. auch ders., *Die Lausitzen und Rom. Geistliche, Pfründen und Kirchen in der päpstlichen Registerüberlieferung des 14. und 15. Jahrhunderts*, in: Heimann/Neitmann/Tresp (Hg.), *Die Nieder- und Oberlausitz* (wie Anm. 26), S. 63–78.

⁵⁸ Die zeitliche Eingrenzung ergibt sich durch *Repertorium Germanicum*. Verzeichnis der in den Registern und Kameralakten vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches, seiner Diözesen und Territorien vom Beginn des Schismas bis zur Reformation (= RG), Bde. V (Eugen IV.) bis IX (Paul II.), für die Ortsregister vorliegen, während dies für Bd. IV (Martin V.) noch nicht der Fall ist. Die Auswertung, auf die hier Bezug genommen wird, wurde bereits für eine 2011 abgeschlossene Studie (Bünz, *Römische Kurie und Sachsen* [wie Anm. 1]) durchgeführt. Mittlerweile bietet die Datenbank RG online des Deutschen Historischen Instituts in Rom (URL: <http://194.242.233.132/denqRG/index.htm>; 26. 1. 2017) auch die Möglichkeit der Ortssuche.

⁵⁹ Bünz, *Römische Kurie und Sachsen* (wie Anm. 1), S. 426–428, auf der Grundlage der Auflistung der Belege S. 458–516.

⁶⁰ Siehe die Auflistung unten in Anhang 2. Neben den einschlägigen Quelleneditionen wurde auch Literatur durchgesehen, u. a. die Bände der Reihe „Neue Sächsische Kirchengalerie“, Leipzig 1900–1914.

⁶¹ Wie der Auflistung im Anhang 2 zu entnehmen ist, erhielten nur die Dompropstei Meißen und das Zisterzienserkloster Neuzelle päpstliche Indulgenzen. Sabine Weiss, *Kurie und Ortskirche*. Die Be-

gewährt. Zumeist wird es sich um Ablässe zur Förderung des Kirchenbaus gehandelt haben.⁶⁴ Vereinzelt erscheinen auch andere Motive: Der Besuch der Pfarrkirche in Colditz sollte 1467 durch den Ablass von fünf Jahren offenkundig angeregt werden, weil dort der herzogliche Münzmeister Peter Schwabe ein Altarkreuz gestiftet hatte.⁶⁵ Das Amtsschloss in Colditz, das zeitweilig auch als wettinische Residenz diente, verfügte über eine eigene Kapelle, die 1421 ebenfalls einen päpstlichen Ablass erhielt.⁶⁶ Aus der Reihe fällt die Pfarrkirche St. Marien in Ebersdorf (heute Chemnitz-Ebersdorf), die zugleich Wallfahrtskirche war und 1425, 1426, 1437 und 1453 mit Ablässen ausgestattet wurde, mehrfach übrigens auf Bitten des Kurfürsten.⁶⁷ 1437 erhielt der Pfarrer zusätzlich die Befugnis, einen weiteren Geistlichen mit der Beichtlizenz zu betrauen, was sicherlich mit der großen Zahl der andrängenden Pilger zusammenhing, die beichten wollten, um die Ablässe dieses Wallfahrtsortes erlangen zu können.⁶⁸ In Görlitz (Oberlausitz) erhielt die Pfarrkirche St. Peter 1433 einen Ablass für die Kirchenbesucher am Tag der Rettung vor den Hussiten, die am 25. September 1430(?) die Stadt bedroht hatten.⁶⁹ Dieser Ablass wurde übrigens auf Bitten der Einwohner der

ziehungen zwischen Salzburg und dem päpstlichen Hof unter Martin V. (1417–1431), Tübingen 1994 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 76), S. 327–373, vermag ebenfalls nur wenige päpstliche Indulgenzen für Domkapitel, Klöster und Kollegiatstifte im Erzbistum Salzburg nachzuweisen; vgl. dagegen die viel größere Zahl für Pfarrkirchen, Kapellen und Spitäler ebd., S. 374–385.

62 Siehe Anhang 2: Altleisnig 1466, Beeskow 1429, Burkhardswalde 1429, Chemnitz 1421, Colditz 1467, Cottbus 1426, Düben 1467, Döbeln 1424, Görlitz St. Peter 1433 und St. Nikolai 1433, Guben 1435, Lauban 1434, Leuben 1419, Luckau 1429, Lübbenau 1429, Mittweida 1421, Oschatz 1443, Sonnewalde 1469, Sorau 1450.

63 Siehe Anhang 2: Cannewitz 1421, Colditz Burgkapelle 1421, Cossebaude 1447, Meißen 1441, Ortrand 1429, Porschendorf 1467, Stolpen 1427, Tragnitz 1466, Vetschau 1463.

64 Vgl. dazu Paulus, Geschichte des Ablasses (wie Anm. 9), Bd. 3, S. 365f.

65 Siehe Anhang 2, unter Colditz. – Der Münzmeister Peter Schwabe ist in diesem Amt in Colditz 1456 bis 1477 belegt, vgl. Gerhard Krug, Die meißnisch-sächsischen Groschen 1338 bis 1500, Berlin 1974 (Veröffentlichungen des Landesmuseums für Vorgeschichte Dresden 13), S. 87 u. 98. Die nähere Untersuchung der Colditzer Ägidienkirche wäre lohnend. Papst Alexander V. hat am 7. Juli 1409 auf Bitten des Meißner Bischofs Thimo von Colditz einen Ablass „pro reliquiis ex donatione paparum, regum Francie et aliorum in custodia Th. et Alberti bar. baronie de Coldicz Misnen. dioc., fratris eius, existentibus“ gewährt: RG, Bd. III: Alexander V., Johann XXIII. und das Konstanzer Konzil 1409–1417, bearb. von Ulrich Kühne, Berlin 1935, Sp. 28f.

66 „[P]ro alt. b. Marie, conceptionis Anne, Andree ap. ac omn. SS. in capella castri Culditz Misnen. dioc. ab ipsa fundato“; siehe Anhang 2, unter Colditz. – Zur Residenzfunktion Susanne Baudisch, Colditz, in: Höfe und Residenzen im spätmittelalterlichen Reich. Ein dynastisch-topographisches Handbuch, hg. von Werner Paravicini, bearb. von Jan Hirschbiede/Jörg Wettlaufer, Teilbd. 2: Residenzen, Stuttgart 2003 (Residenzenforschung 15,1,2), S. 117–119.

67 Zur Wallfahrt zusammenfassend Birgit Franke, Mittelalterliche Wallfahrt in Sachsen. Ein Arbeitsbericht, in: Arbeits- und Forschungsberichte zur sächsischen Bodendenkmalpflege 44 (2002), S. 299–389, hier S. 346–350, doch ohne Kenntnis der oben genannten Quellen.

68 Alle Belege in Anhang 2 unter Ebersdorf.

69 Das angegebene Datum scheint nicht zu stimmen, vielmehr ist eine Belagerung der Stadt durch

Stadt gewährt.⁷⁰ Auch in anderen lausitzischen Städten wie Guben und Lauban, die von den Hussiten bedroht wurden, erhielten die Pfarrkirchen aus diesem Grund 1434 und 1435 Ablässe. Die Pfarrkirchen der niederlausitzischen Städte Beeskow, Luckau und Lübbenau erlangten ihre Indulgenzen Ende Januar bzw. im Februar 1429, weshalb davon auszugehen ist, dass die Städte gemeinsam an der Römischen Kurie tätig wurden, um Kosten zu sparen. Gleichzeitig erworben wurden auch 1466 die Ablässe für die Pfarrkirche in Altleisnig und die Filialkirche in Tragnitz.⁷¹ Für die Pfarrkirche in Leuben bei Lommatzsch besorgte 1419 hingegen der Dorf- und Patronatsherr Hugold von Schleinitz einen Ablass.⁷² Neben dem Patronatsherren ist bei Stadt- und Dorfpfarreien auch damit zu rechnen, dass sich die Kirchenpfleger aktiv um Ablässe bemühten.⁷³ Für die Pfarrkirche St. Ägidien in Oschatz bewährte sich, dass dort der Kleriker Levin Notze ein Altarbenefizium innehatte; der Oschatzer war aber gewiss nicht vor Ort präsent, denn er hatte an der Kurie Karriere gemacht und war Familiar des Kardinalpriesters Francesco Condulmer, sodass es eine Kleinigkeit für ihn war, einen Ablass für seine Heimatpfarre zu besorgen.⁷⁴ Nicht immer wurde vom Papst das gewährt, was erbeten wurde: Für die Kapelle St. Dorothea in Cossebaude bei Dresden supplizierte Kurfürst Friedrich I. 1447 um einen Ablass von fünf Jahren, doch gewährte der Papst nur einen von drei Jahren.⁷⁵ Der Blick auf die Karte des Bistums Meißen zeigt (Abb. 1), wie sich päpstliche Provisionen, Indulte und Lizenzen in der Fläche verteilten. Das Schwergewicht liegt dabei auf den dichter besiedelten und damit auch kirchlich engmaschiger organisierten Bistumsgebieten westlich und östlich der Elbe in der Oberlausitz. Selbst für etliche Dorfkirchen wurden im 15. Jahrhundert

die Hussiten nur Anfang Oktober 1429 nachweisbar; vgl. Bünz, Lausitzen und Rom (wie Anm. 57), S. 76f. mit Anm. 40. Auch František Šmahel, Die Hussitische Revolution. Aus dem Tschechischen übersetzt von Thomas Krzencik, Hannover 2002 (Monumenta Germaniae Historica. Schriften 43), hier Bd. 2, S. 1493–1496, weiß nichts von einem Zug gegen Görlitz 1430.

70 Anhang 2, Görlitz 1433.

71 Anhang 2, unter Altleisnig und Tragnitz.

72 Anhang 2, unter Leuben 1419.

73 Zu diesem Laienamt vgl. Enno Bünz, „Neun Teufel, die den Pfarrer quälen“. Zum Alltag in den mittelalterlichen Pfarreien der Oberlausitz, in: Lars-Arne Dannenberg/Dietrich Scholze (Hg.), Stätten und Stationen religiösen Wirkens. Studien zur Kirchengeschichte der zweisprachigen Oberlausitz, Bautzen 2009 (Schriften des Sorbischen Instituts. Spisy Serbskeho instituta 48), S. 19–54, hier S. 43f., und Enno Bünz, Die Nikolaikirche im Mittelalter, in: Armin Kohne (Hg.), St. Nikolai zu Leipzig. 850 Jahre Kirche in der Stadt, Petersberg 2015, S. 18–63, hier S. 34–37.

74 Als Familiar des Kardinalpresbyters Francesco (Condulmer) 1443 genannt; vgl. RG, Bd. V: Eugen IV. 1431–1447, Teil 1: Text, bearb. von Hermann Diener/Brigide Schwarz, 3 Bde.; Teil 2: Indices, bearb. von Christoph Schöner, Tübingen 2004, hier Teil 1, Bd. 2, S. 1086 Nr. 6319. Über den Kardinal Jürgen Dendorfer/Ralf Lützelshwab (Hg.), Geschichte des Kardinalats im Mittelalter, Stuttgart 2011 (Päpste und Papsttum 39), S. 497 u. ö.

75 Anhang 2, Cossebaude 1447. Auch Weiss, Kurie und Ortskirche (wie Anm. 61), S. 374–385, nennt Beispiele dafür, dass der Umfang der Ablässe gegenüber der Supplik reduziert wurde.

päpstliche Ablässe beschafft, und darüber hinaus wird es mehrere Pfarreien gegeben haben, die über Indulgenzen von Kardinälen (Sammelindulgenzen), Kardinallegaten und des Diözesanbischofs verfügten. Auf der anderen Seite sollte man aber auch nicht übersehen, dass die hier genannten und kartierten geistlichen Institutionen nur einen Bruchteil der insgesamt existierenden ausmachen.⁷⁶



Abb. 1: Das Bistum Meißen und die Römische Kurie (1417–1478).

⁷⁶ Den Vergleich ermöglicht die als Abb. 3 beigelegte Falkkarte in: Bünz, Römische Kurie und Sachsen (wie Anm. 1).

3.3 Der Plenarablass des Heiligen Jahres 1394 in Meißen

Die Domkirche zu Meißen hat seit dem 13. Jahrhundert eine große Zahl von Ablässen erhalten. Unter Markgraf Wilhelm I. (1382–1407) erfreute sich der Dom besonders nachhaltiger Förderung.⁷⁷ Ablässe waren in diesem Zusammenhang ein probates Mittel, um den Weiterbau der Kathedrale zu fördern.⁷⁸ Welcher Fortschritt gerade in der Regierungszeit Markgraf Wilhelms I. erzielt wurde, zeigt der Vergleich des rekonstruierten Bauzustands um 1380 und 1401.⁷⁹ Nicht zufällig war Markgraf Wilhelm der erste Wettiner, der sich im Meißner Dom beisetzen ließ.

Es wird Markgraf Wilhelm gewesen sein, der für die Meißner Domkirche 1396 von Papst Bonifaz IX. einen *Ad-instar*-Ablass erwirkte. Alle Christgläubigen, die in bußfertiger Gesinnung die Meißner Domkirche am Dreifaltigkeitssonntag oder in der darauf folgenden Woche aufsuchten, erhielten den gleichen Ablass, welcher der Kirche S. Marco in Venedig erteilt wurde.⁸⁰ Gerade die Päpste der Schismenzeit haben die Übertragung von Ablässen anderer Kirchen umfassend praktiziert und überhaupt Ablassgnaden in einem bislang unbekanntem Ausmaß verliehen.⁸¹ Markgraf Wilhelm I. und seine Frau haben in der Domkirche zwei Altäre mit Vikarien gestiftet, für die sie 1402 und 1403 ebenfalls umfangreiche Ablässe von Papst Bonifaz IX. erlangen konnten.⁸² Umfangreiche Ablassvergünstigungen waren auch mit der Verehrung eines Reliquienkreuzes verbunden, das aus dem Besitz von Wilhelms Gemahlin Elisabeth stammte. Darin wurden Stücke vom Kreuz Christi, von der Dornenkrone, vom Mantel der Muttergottes und vom Daumen Johannes des Täufers verwahrt, wie 1400 in einer Urkunde Bonifaz' IX. ausgeführt wird.⁸³ Allen Christgläubigen, die dieses Kreuz in bußfertiger Gesinnung verehrten, verlieh der Papst einen Ablass von sieben

⁷⁷ Dazu ders., Markgraf Wilhelm I. von Meißen und die Kirche, in: Wilhelm der Einäugige, Markgraf von Meißen (1346–1407). Tagungsband, Dresden 2009 (Saxonia. Schriften des Vereins für sächsische Landesgeschichte 11), S. 54–66.

⁷⁸ Vgl. Matthias Donath, Die Baugeschichte des Doms zu Meissen 1250–1400, Beucha 2000, S. 44–46.

⁷⁹ Ders., Meissner Dom (wie Anm. 27), S. 82f.

⁸⁰ Codex diplomaticus Saxoniae, Hauptteil II, 2: Urkundenbuch des Hochstifts Meissen 2, hg. von Ernst Gotthelf Gersdorf, Leipzig 1865 (= CDS II/2), S. 274f. Nr. 740.

⁸¹ Karlheinz Frankl, Papstschiisma und Frömmigkeit. Die „Ad instar-Ablässe“, in: Römische Quartalschrift 72 (1977), S. 7–124.

⁸² 1402: CDS II/2 (wie Anm. 80), S. 301 Nr. 765; Regest in: RG, Bd. II: Urban VI., Bonifaz IX., Innocenz VII. und Gregor XII. 1378–1415, bearb. von Gerd Tellenbach, Lfg. 1–3, Berlin 1933–1938, hier Lfg. 1, Sp. 252 nach Registereintrag. – 1403: CDS II/2 (wie Anm. 80), S. 305f. Nr. 768; Regest in RG II,1 (wie oben in dieser Anm.), Sp. 376 nach Registerüberlieferung.

⁸³ „[C]rucem auream et pretiosam, diversis gemmis et lapidibus pretiosis ornatam, in qua inter cetera ut asseritur de vero ligno sanctae crucis ac de spinea corona domini nostri Jesu Christi, ac de pepulo beatae Mariae virginis, nec non de digito sancti Johannis baptistae, ac nonnullae aliae diversorum sanctorum reliquiae venerabiliter sunt reconditae“: CDS II/2 (wie Anm. 80), S. 287 Nr. 753.

Jahren und sieben Quadragen. Wer die Kirche, in der dieses Kreuz verwahrt wurde, an bestimmten Festtagen aufsuchte, konnte weitere Ablässe erlangen. Wie nicht anders zu erwarten, ist dieses Reliquienkreuz, das sich nicht erhalten hat, dem Dom zu Meißen übergeben worden. Es sollte am Dreifaltigkeitsfest und in der darauf folgenden Woche öffentlich gezeigt werden, weshalb der Papst 1401 den Kirchenbesuchern einen Ablass von sieben Jahren und sieben Quadragen in Aussicht gestellt hat.⁸⁴

Einen Plenarablass hat die Domkirche Meißen 1393 für eine begrenzte Zeit erhalten. Papst Urban VI. hatte das Jahr 1390 als Heiliges Jahr ausgeschrieben, wodurch allen Gläubigen, die nach Rom kamen, unter bestimmten Voraussetzungen ein vollständiger Ablass ihrer Sündenstrafen in Aussicht gestellt wurde. Markgraf Wilhelm, der 1390 nicht nach Rom gepilgert war, erwirkte 1393 von Urbans Nachfolger Bonifaz IX. den Jubiläumsablass für die Besucher der Domkirche zu Meißen und weiterer Kirchen vor Ort.⁸⁵ Der Ablass sollte allen Christgläubigen zugute kommen, die aus der Markgrafschaft und den angrenzenden Gebieten im Umkreis von höchstens vier Tagesreisen nach Meißen kamen; außerdem galt die Indulgenz für Königin Margarethe, Regentin von Dänemark, Norwegen und Schweden (1387–1412) und ihr Gefolge, da diese 1390 wie Markgraf Wilhelm verhindert war, nach Rom zu kommen.⁸⁶ Wie aus den Bestimmungen der Papsturkunde von 1393 hervorgeht, sollten die dänische Regentin und ihr Gefolge in den Genuss des Heiligen Jahres kommen, wenn sie persönlich nach Meißen kamen („si visitationem inferius designatam personaliter fecerint“), doch ist nicht nachweisbar, dass sie tatsächlich nach Meißen gereist ist.⁸⁷ Die päpstliche Ablassurkunde wurde offenbar in großformatigen Abschriften in Textura auf Papier verbreitet; es ist anzunehmen, dass diese Kopien öffentlich angeschlagen und an Pfarrer versandt wurden, damit ihr Inhalt von den Kirchenkanzeln abgekündigt wurde.⁸⁸

84 CDS II/2 (wie Anm. 80), S. 298f. Nr. 762.

85 CDS II/2 (wie Anm. 80), S. 259–262 Nr. 729.

86 Die Gründe waren außenpolitischer Natur; vgl. Ahasver von Brandt/Erich Hoffmann, Die nordischen Länder von der Mitte des 11. Jahrhunderts bis 1448, in: Ferdinand Seibt (Hg.), Handbuch der europäischen Geschichte, Bd. 2: Europa im Hoch- und Spätmittelalter, Stuttgart 1987, S. 884–917, bes. S. 910–912.

87 Druck wie Anm. 85, danach das Regest in: Diplomatarium Danicum, Reihe 4, Bd. 5: 1393–1395, hg. von Herluf Nielsen, Kopenhagen 1998, S. 75 Nr. 75. – Warum Margarethe das Heilige Jahr ausgerechnet in Meißen absolvieren sollte, ist unklar. Dynastische Verbindungen zu den Wettinern gab es nicht. Die Einbeziehung Königin Margarethes in das Meißner Jubiläum ist umso rätselhafter, weil ihr Papst Bonifaz IX. bereits am 9. September 1390 zugestanden hatte, den Jubiläumsablass unter bestimmten Bedingungen in ihrem Herrschaftsbereich zu erlangen: Diplomatarium Danicum, Reihe 4, Bd. 4: 1389–1392, hg. von Herluf Nielsen, Kopenhagen 1994, S. 209–211 Nr. 266.

88 Zwei Fragmente mit Spuren der Befestigung in: UB Leipzig, Fragm. lat. 443–1 u. lat. 443–2. Kurze Beschreibung unter URL: <https://www.ub.uni-leipzig.de/ueber-uns/ausstellungen/ausstellungen-2015/das-kann-doch-kein-schwein-lesen-schriften-europas-im-mittelalter/#c8015> (26. 1. 2017). Die

Das Heilige Jahr 1390, das dritte Jubeljahr seit 1300, scheint ein ziemlicher Fehlschlag gewesen zu sein, und das nicht nur aufgrund des begrenzten Einzugsbereiches der römischen Obödienz im Schisma.⁸⁹ Das Heilige Jahr in Meißen sollte 1394 mit dem Ende der Osteroktav beginnen, d. h. am 26. April, und acht Monate, also bis Weihnachten dauern.⁹⁰ Wie aus der Urkunde Papst Bonifaz' IX. hervorgeht,⁹¹ rechnete man mit einem ziemlichen Andrang von Gläubigen, denn der Bischof von Meißen sollte in Absprache mit dem Domkapitel und dem Kollektor der apostolischen Kammer 20 oder mehr Welt- und Ordensgeistliche als Beichtväter in den Meißner Dom abstellen. Mit dem päpstlichen Kollektor sollte sich der Bischof wohl deshalb ins Benehmen setzen, weil für die zusätzlichen Beichtväter Kosten anfielen.

In Anlehnung an die Bedingungen für den Erwerb des römischen Jubiläumsablasses mussten die Pilger innerhalb von 15 Tagen sieben Kirchen aufsuchen, nämlich die Domkirche, die Klosterkirche St. Afra, die Kirche St. Georg, die Klosterkirche Hl. Kreuz, die beiden vor den Mauern gelegenen Pfarrkirchen St. Nikolai und St. Martin sowie die Klosterkirche der Franziskaner.⁹² Die Kirchen werden für diesen Zweck durch Zeichen oder Beischriften besonders gekennzeichnet worden sein.⁹³ Die Pilger konnten ein Pilgerzeichen erwerben, das Markgraf Wilhelm kniend vor dem hl. Petrus zeigt.⁹⁴ Der Ablass sollte dem Markgrafen, seiner Frau, ihrem Gefolge („familiaris eorum“), allen Personen, die vom Markgrafen benannt werden, und allen, die außerhalb der Stadt Meißen wohnen, zugute kommen, aber nur vier Personen aus der

Fragmente wurden mir von Frau Ivonne Kornemann M. A. (Universitätsbibliothek Leipzig) zur Bestimmung vorgelegt, der ich für den Hinweis vielmals danke.

89 Arnold Esch, *I giubilei del 1390 e del 1400*, in: Gloria Fossi u. a. (Hg.), *La storia dei giubilei*, Bd. 1: 1300–1423, Firenze 1997, S. 278–293.

90 Wilhelm Fülle, *Markgraf Wilhelms I. landesherrliche Tätigkeit in der Mark Meißen (1382–1406)*. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der wettinischen Landeshoheit in den meißnischen Landen, Leipzig 1912, S. 77 ff.; Rittenbach/Seifert, *Geschichte (wie Anm. 17)*, S. 268f.

91 CDS II/2 (wie Anm. 80), S. 259–262 Nr. 729.

92 Zu den genannten Kirchen vgl.: Beschreibende Darstellung der älteren Bau- und Kunstdenkmäler in Sachsen, Heft 39: Meißen (Stadt, Vorstädte, Afrafreiheit, Wasserburg), bearb. von Cornelius Gurlitt, Dresden 1917, S. 51–85 (Franziskanerkloster), 85–109 (St. Nikolai), 109–120 (St. Martin), 143 (St. Georg wird nur in der Urkunde von 1393 genannt), 337–422 (St. Afra); Heft 40: Meißen (Burgberg), bearb. von Cornelius Gurlitt, Dresden 1919, S. 1–357 (Domkirche); Heft 41 (Amthauptmannschaft Meißen-Land), Dresden 1923, S. 225–248 (Kloster Hl. Kreuz). – Rittenbach/Seifert, *Geschichte (wie Anm. 17)*, S. 268, monieren, dass die Bulle den Besuch der Domkirche nicht erwähnt. Das ist nicht richtig, denn die Urkunde beginnt die Aufzählung der Kirchen mit den Worten „*quae ipsam maiorem et sanctae Affrae ...*“. Die Domkirche ist die „*ecclesia maior*“.

93 Hartmut Kühne, Raimund Peraudi und der Türkenkreuzzugsablass in Deutschland. Zwei unbekannte Drucke, in: Bünz/Kühne (Hg.), *Alltag und Frömmigkeit – Begleitband (wie Anm. 12)*, S. 429–470, publiziert S. 448f. Einblattdrucke mit Kirchennamen in besonders großen Lettern, die einem solchen Zweck gedient haben könnten.

94 Hartmut Kühne und Jan Hrdina werden über die Meissner und die recht ähnlichen Prager Pilgerzeichen von 1393 demnächst eine ausführliche Untersuchung vorlegen.

Bischofsstadt selbst. Die Christgläubigen, die den Jubiläumsablass erlangen wollten, mussten in der Domkirche nicht nur die Beichte ablegen, sondern auch eine Geldsumme spenden, über deren Höhe aber nichts verlautet. Das eingenommene Geld sollte zur Hälfte nach Rom weitergeleitet werden, während die andere Hälfte der Einnahmen für den baulichen Unterhalt der genannten Meißner Kirchen verwendet werden sollte.

Der Markgraf hat sich Zeit gelassen, den päpstlichen Anteil der Ablassgelder nach Rom abzugeben. Wieviel Geld eingenommen worden war, wusste man in Rom offenbar sehr genau, sei es, weil ein päpstlicher Kollektor während des Jubeljahres in Meißen anwesend war, oder weil man anderweitig sicherstellte, dass die eingenommenen Gelder quittiert wurden. Bonifaz IX. hat am 22. April 1394 den Abt des Benediktinerklosters Precipiano und einen Bankier aus Lucca beauftragt, die Hälfte der Meißner Ablassgelder zu vereinnahmen.⁹⁵ Das scheint den beiden Italienern aber, aus welchen Gründen auch immer, nicht gelungen zu sein, denn am 1. September 1395 werden sie vom Papst nochmals beauftragt, die ihm zustehenden 1.750 Schock Groschen und 199 rheinische und ungarische Goldgulden abzuholen. Das scheint dann erfolgt zu sein, denn das Original dieses Dokuments ist im Meißner Domarchiv überliefert.⁹⁶ Die andere Hälfte der Opfergelder des Jubiläumsjahres wurde von Markgraf Wilhelm vereinnahmt. Die Rechnung des Bergschreibers Petrus in Freiberg – diese Bergstadt war damals noch das Finanzzentrum Sachsens – verzeichnet 1394/95 „de oblatione jubilei“ 2.400 Schock, von denen 100 Schock für Otto Pflug bestimmt waren.⁹⁷ Umgerechnet waren dies etwa 7.200 Gulden. Ob davon etwas den Kirchen in Meißen zugute gekommen ist, wissen wir nicht. Zum Vergleich: der gleichzeitige Jubiläumsablass im Erzbistum Köln hat dem Papst 6.000 Gulden eingebracht.⁹⁸ Dies

⁹⁵ RG II,1 (wie Anm. 82), Sp. 114.

⁹⁶ CDS II/2 (wie Anm. 80), S. 270f. Nr. 738; Regest in RG II,1 (wie Anm. 82) Sp. 115 nach Registerüberlieferung. Allerdings hat der Papst am 30. Oktober 1396 den Erfurter Kanoniker Hermann Schindeleib beauftragt, Jubiläumsgelder zwei italienischen Kaufleuten zu übergeben, darunter auch Gelder, die „depositae sunt penes Wilhelmum marchionem Misn(ensem)“: RG II,1 (wie Anm. 82), Sp. 519. Das würde dann doch wieder dagegen sprechen, dass alle Meißner Jubiläumsgelder schon bis 1395 ausgehändigt wurden.

⁹⁷ Codex diplomaticus Saxoniae, Hauptteil II, 13: Urkundenbuch der Stadt Freiberg, hg. von Hubert Ermisch, Bd. 2: Bergbau, Bergrecht, Münze, Leipzig 1886 (= CDS II/13), S. 391 Nr. 33. Diese Summe von 2.400 Schock Groschen ist allerdings um einiges höher als die von päpstlicher Seite vereinnahmten 1.750 Schock Groschen und 199 Gulden (diese als rheinische und ungarische Gulden angegeben, was die Umrechnung auf den ersten Blick schwierig macht). Allerdings hätte man beide Währungen wohl genauer unterschieden, wenn ihr Wechselkurs deutlich voneinander abgewichen wäre. Bei einem Umrechnungskurs von 1 Gulden = 20 Groschen ergeben die 199 Gulden = 66 Schock Groschen. Der Markgraf hat also 7.200 Gulden eingenommen, der Papst 5.449 Gulden, was einem Verhältnis von 57% gegenüber 43% bei einer Gesamtsumme von 12.649 Gulden zu Gunsten des Markgrafen entsprechen würde. Für die Umrechnung danke ich meinem Assistenten Alexander Sembdner M. A.

⁹⁸ RG II,1 (wie Anm. 82), Sp. 115.

führt abschließend zur Frage, wie außerordentlich die Verleihung des Jubiläumsablasses an Markgraf Wilhelm I. 1393 war. Die Vergünstigung relativiert sich, wenn man weiß, dass seit 1392 der Jubiläumsablass auch im Herzogtum Bayern, im Königreich Böhmen, in der Stadt Köln, im Erzbistum Magdeburg und im Bistum Konstanz ausgeschrieben und sogar einzelnen Personen verliehen wurde.⁹⁹

4 Ausblick

Angesichts der räumlichen Dimensionen und kirchlichen Strukturen des Bistums Meißen wird es noch ein langer Weg sein, um die gesamte Ablassüberlieferung des späten Mittelalters zu erfassen und auszuwerten. Gerade im „Mutterland der Reformation“ ist eine systematische Untersuchung der spätmittelalterlichen Ablasspraxis aber von höchstem Interesse. Die überwiegende Zahl der Ablässe wurde vor allem Pfarrkirchen und Kapellen, vereinzelt auch bestimmten Altären verliehen. Man scheute hierfür auch nicht den weiten Weg an die Römische Kurie und die damit verbundenen Kosten. Diese Indulgenzen dienten der Finanzierung des Kirchenbaus und der Förderung bestimmter Frömmigkeitsübungen. Klöster und Stifte spielen hingegen zumindest als Empfänger päpstlicher Indulgenzen im 15. Jahrhundert keine Rolle.

Dass auch Privatpersonen für sich Ablässe und damit verbundene Beichtlizenzen erwarben, steht außer Frage, ist aber nur selten überliefert. Eine solche Ausnahme ist die sog. Neefe-Lade im Stadtarchiv Chemnitz, eine Eisentruhe des 16. Jahrhunderts, die Dokumente dieser bedeutenden Chemnitzer Bürgerfamilie birgt, darunter vier Ablassbriefe von 1470, 1489, 1490 und 1502.¹⁰⁰ Für diesen Bereich persönlicher Frömmigkeit bietet die Registerüberlieferung der Römischen Kurie, vor allem die seit 1431 in Serie erhaltenen Supplikenregister der Pönitentiarie, reichhaltiges Material.¹⁰¹

⁹⁹ Paulus, *Geschichte des Ablasses* (wie Anm. 9), Bd. 3, S. 156. – RG II,1 (wie Anm. 82), S. 37* mit weiteren Hinweisen. Diese Belege scheint Fülle, Markgraf Wilhelms I. landesherrliche Tätigkeit (wie Anm. 90), S. 79, nicht zu kennen, meint er doch, das Jubeljahr sei für Meißen „eine sehr große Ehre“ gewesen, „die Prag oder Magdeburg als Erzbistümer viel eher hätten in Anspruch nehmen können“.

¹⁰⁰ Falk Eisermann, *Die Ablässe der Chemnitzer Neefe-Lade*, in: Kühne/Bünz/Müller (Hg.), *Alltag und Frömmigkeit – Katalog* (wie Anm. 8), S. 369–373.

¹⁰¹ Die deutschen Betreffe der Pönitentiareregister werden seit vielen Jahren durch Ludwig Schmutge und seine Mitarbeiter erschlossen, vgl. zuletzt *Repertorium Poenitentiarie Germanicum. Verzeichnis der in den Supplikenregistern der Pönitentiarie vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches*, Bd. X: Leo X. 1513–1521. Text und Indices bearb. von Ludwig Schmutge, Berlin-Boston 2016. Das inhaltliche Spektrum der Register demonstrieren exemplarisch Ludwig Schmutge/Patrick Hersperger/Béatrice Wiggerhauser, *Die Supplikenregister der päpstlichen Pönitentiarie aus der Zeit Pius' II. (1458–1464)*, Tübingen 1996 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 84).

Die Auswertung der Betreffe aus dem Bistum Meißen würde allerdings den Rahmen dieser Studie sprengen und soll an anderer Stelle erfolgen.

Die fiskalische Dimension des Ablasswesens gerät im Bistum Meißen erstmals mit dem Jubiläumsablass von 1393 in den Blick, dessen Erträge zwischen dem Papst und dem Markgrafen von Meißen aufgeteilt wurden. Vor allem diese überbordende Ablasspraxis, die sich dann im 15. Jahrhundert zu großen Ablasskampagnen auswuchs, dürfte schließlich zur „Glaubwürdigkeitskrise“ der Kirche¹⁰² und damit zum Ausbruch der Reformation beigetragen haben.¹⁰³

Abbildungsnachweis

Abb. 1: Enno Bünz, Kartographie: Dana Jochintke (geb. Kasprick).

102 Wilhelm Ernst Winterhager, Ablasskritik als Indikator historischen Wandels vor 1517: Ein Beitrag zu Voraussetzungen und Einordnung der Reformation, in: Archiv für Reformationsgeschichte 90 (1999), S. 6–71, hier S. 64.

103 Während der Drucklegung erschien die informative Synthese von Christiane Lauda ge, Das Geschäft mit der Sünde. Ablass und Ablasswesen im Mittelalter, Freiburg i. Br. u. a. 2016, auf die hier deshalb nur noch pauschal hingewiesen werden kann.

Anhang 1: Ablassurkunden für Pfarrkirchen in Dresden (1319–1520) – Regesten¹⁰⁴

1319 September, Avignon

Der Patriarch Dominicus von Grado und zwölf weitere Erzbischöfe und Bischöfe erteilen jeweils 40 Tage Ablass allen, die an gewissen Feiertagen die Kreuzkirche ehrfürchtig aufsuchen, beim Abendgeläut drei „Ave Maria“ mit gebeugten Knien beten oder den Bau der Kirche beziehungsweise der Elbbrücke unterstützen. Bischof Johann von Meißen bestätigt – ohne Datum – diesen Ablass und vermehrt ihn um weitere 40 Tage und 1 Karena, ohne Datum.

CDS II/5,¹⁰⁵ Nr. 35; *CDS II/23* (wie Anm. 33), Nr. 26.

1368 Februar 18, Rom

Papst Urban V. gewährt den Gläubigen, die an gewissen Tagen den Marienaltar in der Kreuzkapelle aufsuchen, 100 Tage Ablass.

Registerüberlieferung: Urbain V (1362–1370). Lettres communes. Analyse d'après les registres dits d'Avignon et du Vatican, 12 Bde., hg. von Marie-Hyacinthe Laurent, Paris 1954–1989 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 3,5,2), Nr. 21707; CDS II/23 (wie Anm. 33), Nr. 45.

1393 August 28, Assisi

Papst Bonifaz IX. gewährt den Besuchern der Kreuzkapelle fünf Jahre und vier Quadragen Ablass.

Registerüberlieferung: RG II (wie Anm. 82), Nr. 1462; *CDS II/23* (wie Anm. 33), Nr. 63.

1398 Juli 23 / September 22, Dresden

Bischof Johann III. von Meißen bestätigt die von Lorenz Busmann gestifteten und von Markgraf Wilhelm I. übereigneten Zinsen und Gefälle in Tolkewitz und Mokritz zu dem allabendlichen Gesang des „Salve Regina“ und der anschließenden Anti-

104 Die folgende Zusammenstellung beruht auf *CDS II/23* (wie Anm. 33). Die daraus übernommenen Regesten wurden stellenweise modifiziert. Der Bearbeiterin Frau Dr. Ulrike Siewert (Institut für Sächsische Geschichte und Volkskunde e.V., Dresden) möchte ich für ihr Einverständnis danken, dass ich ihre Vorarbeiten für diese Studie heranziehen durfte. Da das Urkundenbuch erst im Laufe des Jahres 2017 in den Druck gehen wird, gebe ich gegebenenfalls auch ältere Drucke an.

105 *Codex diplomaticus Saxoniae*, Hauptteil II, Bd. 5: Urkundenbuch der Städte Dresden und Pirna, hg. von Karl Friedrich von Posern-Klett, Leipzig 1875.

phon „O crux“ und verleiht den dabei Anwesenden 40 Tage Ablass. Bischof Luppold von Lavant vermehrt den Ablass um weitere 40 Tage und der Meißner Weihbischof Nikolaus von Cathosia bestätigt den Ablass und gewährt nochmals 40 Tage.

CDS II/23 (wie Anm. 33), Nr. 74.

1399 April 30, Rom/1458 Juli 4

Papst Bonifaz IX. gewährt den bei dem täglichen Gesang des „Salve regina“ Anwesenden 40 Tage Ablass. Bischof Caspar von Meißen bestätigt diesen und gewährt seinerseits 40 Tage Ablass.

Registerüberlieferung: RG II (wie Anm. 82), Nr. 1462; CDS II/5 (wie Anm. 104), Nr. 95; CDS II/23 (wie Anm. 33), Nr. 75 u. Nr. 157

1420 März 10, Wartha

Der Meißner Weihbischof Nikolaus von Cathosia erteilt in Stellvertretung des Bischofs Rudolf von Meißen allen, die zum Nutzen des Dreifaltigkeitsaltars in der Kreuzkapelle Stiftungen tätigen, an bestimmten Festtagen zu frommen Tätigkeiten erscheinen oder die dort an der Messe oder an anderen Gottesdiensten teilnehmen beziehungsweise vor dem Altar mit gebeugten Knien das „Vater unser“ und das „Ave Maria“ beten, 40 Tage Ablass und eine Karene.

CDS II/23 (wie Anm. 33), Nr. 100.

1431 September 5, Stolpen

Bischof Johann IV. von Meißen bestätigt die von seinem Vorgänger Rudolf genehmigte Begräbnis- und Seelmessen-Bruderschaft sowie den von diesem verliehenen Ablass von 40 Tagen und einer Quadragene, und gewährt allen Gläubigen, die dem Begräbnis und der Seelmesse eines verstorbenen Priesters beiwohnen, Messen lesen bzw. singen oder beim Singen der Vigilien helfen, sowie denjenigen, die für das Seelenheil des Verstorbenen fünf „Vater unser“ und fünf „Ave Maria“ beten oder materiell die Begräbnisfeier unterstützen, weitere 40 Tage Ablass.

CDS II/23 (wie Anm. 33), Nr. 110.

1444 Mai 26, Stolpen/1488 November 17

Bischof Johann IV. von Meißen vereinigt im Einvernehmen mit dem Pfarrer Johannes Terrenbach die Dreifaltigkeitsbruderschaft (Priester) und die Marienbruderschaft (Laien) auf deren Bitten unter dem Namen der Dreifaltigkeit, setzt deren Ordnung

für die Sonn- und Feiertagsmessen fest und gewährt gleichzeitig allen, die an diesen Messen teilnehmen oder anderweitig die Bruderschaft unterstützen, einen Ablass von 40 Tagen. Bischof Johann VI. bestätigt diese Regelungen.

CDS II/23 (wie Anm. 33), Nr. 126.

1447 November 4, Stolpen

Bischof Johann IV. von Meißen bestätigt den von dem Bucher Zisterziensermönch Fabian Römichen wiederkäuflich erworbenen jährlichen Zins in Höhe von 2 Schock Groschen von einem Acker in Ostra, um davon ein freitägliches Responsorium in der Kreuzkirche zu stiften, und gewährt den bei dem Responsorium Anwesenden und denjenigen, die beim Glockenschlag drei „Vater unser“ und dreimal den Engelgruß beten, 40 Tage Ablass.

CDS II/23 (wie Anm. 33), Nr. 130.

1465 April 4, Stolpen

Bischof Dietrich III. von Meißen gewährt allen Gläubigen, welche die Kirchenfabrik der Kreuzkirche unterstützen, 40 Tage Ablass.

CDS II/5 (wie Anm. 104), Nr. 321; CDS II/23 (wie Anm. 33), Nr. 182.

1473 Februar 18, Stolpen

Bischof Dietrich III. von Meißen genehmigt, dass von einigen durch die Fronleichnambruderschaft der Kreuzkapelle gekauften Jahrzinsen die Ausrichtung einer feierlichen Prozession mit dem Altarsakrament in der Kreuzkapelle an jedem Donnerstag finanziert wird, und gewährt den bei dieser Prozession Anwesenden einen Ablass von 40 Tagen.

CDS II/5 (wie Anm. 104), Nr. 362; CDS II/23 (wie Anm. 33), Nr. 197.

1473 Oktober 11, Rom/1473 Dezember 24, Stolpen

Der Kardinalbischof Alanus von Avignon und der Kardinaldiakon Theodorus der Kirche St. Theodor in Rom gewähren auf Wunsch der Dreifaltigkeitsbruderschaft allen Gläubigen, die in der Kreuzkirche nach der Erhebung des Allerheiligsten bestimmte Gesänge und Gebete verrichten, 100 Tage Ablass. Bischof Dietrich von Meißen bestätigt diesen und fügt 40 Tage Ablass hinzu.

CDS II/23 (wie Anm. 33), Nr. 201.

1473 Oktober 11, Rom

Der Kardinalpriester Oliverus von Neapel und der Kardinaldiakon Johannes von St. Lucie gewähren denjenigen, die die Kreuzkapelle oder die Fronleichnambruderschaft unterstützen, beziehungsweise den bei der Fronleichnamprozession am Donnerstags oder an anderen Tagen anwesenden Gläubigen 100 Tage Ablass.

CDS II/5 (wie Anm. 104), Nr. 365; CDS II/23 (wie Anm. 33), Nr. 202.

1483 Dezember 2, Meißen

Der Meißner Weihbischof Andreas von Cythera gewährt den Gläubigen, die den Hieronymusaltar in der Frauenkirche unterstützen und an gewissen Tagen bestimmte Gebete verrichten, einen Ablass von 40 Tagen.

CDS II/5 (wie Anm. 104), Nr. 387; CDS II/23 (wie Anm. 33), Nr. 221.

1491 Juli 22, Stolpen

Bischof Johann VI. von Meißen gewährt – unbekannt, für wen – 40 Tage Ablass.

CDS II/23 (wie Anm. 33), Nr. 240, erster Teil der Urkunde fehlt.

1491 Juli 28, Rom/1491 Dezember 6, Stolpen

17 Kardinäle gewähren auf Bitten des Magister Lucas Henell den Gläubigen, die die Frauenkirche an den Marienfeiertagen zur ersten und zweiten Vesper besuchen oder diese unterstützen 100 Tage Ablass. Bischof Johann VI. von Meißen bestätigt diesen und gewährt weitere 40 Tage Ablass.

CDS II/23 (wie Anm. 33), Nr. 241 u. Nr. 245.

1491 September 27, Stolpen

Bischof Johann VI. von Meißen bestätigt die von Bischof Johann IV. gegründete Dreifaltigkeitsbruderschaft in der Kreuzkirche und gewährt den Gläubigen, die für die Seelen der verstorbenen Brüder bestimmte Gebete verrichten, 40 Tage Ablass. Er fügt diesem 40 Tage Ablass für diejenigen hinzu, die bei den Totenfeiern der Brüder drei „Vater unser“ oder drei „Ave Maria“ beten.

CDS II/23 (wie Anm. 33), Nr. 242.

1502 Januar 25, Magdeburg /1503 April 11, Stolpen
Kardinal Raimund von Gurk gewährt zugunsten der Kreuzkirche allen Gläubigen, die diese an den Festtagen der heiligen Kreuzes, an denen der Gottesmutter oder am Kirchweihstag von der ersten bis zur zweiten Vesper besuchen oder an der Fronleichnamsprozession teilnehmen, 100 Tage Ablass. Bischof Johann VI. von Meißen bestätigt dies und fügt 40 Tage Ablass hinzu.

CDS II/23 (wie Anm. 33), Nr. 268 u. Nr. 274.

1503
Der Vorsteher der Dreifaltigkeitsbruderschaft Nikolaus Karis schreibt die Regeln dieser Bruderschaft auf.

CDS II/23 (wie Anm. 33), Nr. 272.

1507 August 2, Stolpen
Bischof Johann VI. von Meißen gewährt allen Gläubigen, die bei Messfeiern am Peter- und Paulsaltar anwesend sind, 40 Tage Ablass.

CDS II/23 (wie Anm. 33), Nr. 287.

1515 August 30, Wurzen
Bischof Johann VI. von Meißen bestätigt die von dem Altaristen Jakob Pfortner und einigen Gläubigen des Töpferhandwerks für den Hieronymusaltar in der Frauenkirche gestifteten Einkünfte. Die Altaristen dieses Altars sollen dafür 3 Messen unter anderem für die verstorbenen Mitglieder der Töpferbruderschaft für deren Seelenheil lesen. Gleichzeitig gewährt der Bischof für bestimmte an diesem Altar verrichtete Gebete 40 Tage Ablass.

CDS II/23 (wie Anm. 33), Nr. 308.

1518 September 1
Der Kardinalpriester und päpstliche Legat Thomas [Cajetan] gewährt auf Bitten Herzog Georgs allen Gläubigen, die an bestimmten Tagen an dem Gottesdienst in der Kreuzkirche teilnehmen, 100 Tage Ablass.

CDS II/23 (wie Anm. 33), Nr. 330.

1519 April 12, Rom /1520 Mai 2, Stolpen
Papst Leo X. gewährt allen Gläubigen, die an der neu gestifteten Messfeier am Annenaltar in der Kreuzkirche teilnehmen, 500 Tage Ablass. Bischof Johann VII. von Meißen bestätigt diesen und fügt seinerseits 40 Tage Ablass hinzu.

CDS II/23 (wie Anm. 33), Nr. 332 u. Nr. 344.

Anhang 2: Päpstliche Ablässe für Kirchen im Bistum Meißen (1417–1471)¹⁰⁶

- (1) Altleisnig (*Lisnigk*), Sedes Leisnig, Pfarrkirche St. Nikolai: 1466 Ablass von 5 Jahren.
RG IX (wie Anm. 105), Nr. 4226.
- (2) Beeskow (*Besekow*), Sedes Beesko, Pfarrkirche St. Marien: 1429 Ablass.
RG IV,1 (wie Anm. 105), Sp. 273 = Nr. <1168>.
- (3) Burkhardswalde (*Burghartzwalde*), Sedes Pirna, Pfarrkirche [St. Burkhard]: 1429 Ablass.
RG IV,1 (wie Anm. 105), Sp. 296 = Nr. <1253>.
- (4) Canneditz (*Canewitz*), Sedes Wurzen, Kapelle St. Katharinen: 1421 Ablass.
RG IV,1 (wie Anm. 105), Sp. 312 = Nr. <1318> nach Supplikenregister; RG III (wie Anm. 65), Sp. 3041 = Nr. <11967> nach Lateranregister.
- (5) Chemnitz (*Kempnic*), Sedes Chemnitz, Pfarrkirche St. Jakobi: 1421 Ablass, erwirkt durch Markgraf Friedrich (IV.) d. Ä. von Meißen.
RG IV,1 (wie Anm. 105), Sp. 330 = Nr. <1421> = RG IV,1 (wie Anm. 105), Sp. 737 = Nr. <3100>.¹⁰⁷
Chemnitz-Ebersdorf, s. Ebersdorf
- (6) Colditz (*Colditz, -nitz*), Sedes Leisnig, Pfarrkirche [St. Ägidius]: In der Petrus Swabe, Münzmeister der Herzogin Margarethe von Sachsen, ein Kreuz für den St. Ägidien-Altar gestiftet hat, 1467 Ablass von 5 Jahren.
RG IX (wie Anm. 105), Nr. 730.
- (7) Colditz (*Culditz*), Burgkapelle: 1421 Ablass für den Altar St. Marien, St. Anna Empfängnis, St. Andreas Ap. und Allerheiligen, den Markgräfin Katharina von Meißen gegründet hat.
RG IV,1 (wie Anm. 105), Sp. 328 = Nr. <1399>.
- (8) Cossebaude (*Cosbude*), heute Stadtteil von Dresden, Sedes Dresden, Kapelle St. Dorothea: 1447 Ablass von 3 Jahren, auf Supplik Herzog Friedrichs von Sachsen, der 5 Jahre erbeten hatte.
RG VI (wie Anm. 105), Nr. 922.
- (9) Cottbus (*Kotbus*), Sedes Cottbus, Pfarrkirche St. Nikolai: 1426 Ablass.

106 Ausgewertet wurden hierfür: RG, Bd. IV: Martin V. 1417–1431, Teile 1–3, bearb. von Karl August Fink, Berlin 1943–1958; Teil 4: Personenregister, bearb. von Sabine Weiss, Tübingen 1979; RG V (wie Anm. 74); RG, Bd. VI: Nikolaus V. 1447–1455, bearb. von Josef Friedrich Abert und Walter Deeters, Tübingen 1985–1989; RG, Bd. VII: Calixt III. 1455–1458, bearb. von Ernst Pitz, Tübingen 1989; RG, Bd. VIII: Pius II. 1458–1464, bearb. von Dieter Brosius/Ulrich Scheschke, Tübingen 1993; RG, Bd. IX: Paul II. 1464–1471, bearb. von Hubert Höing/Heiko Leierhoff/Michael Reimann, Tübingen 2000.

107 Zwei verschiedene Registerinträge, deshalb im RG IV,1 (wie Anm. 105) doppelt vertreten, aber es handelt sich offenkundig um denselben Ablass.

- RG IV,1 (wie Anm. 105), Sp. 549 = Nr. <2247>.*
- (10) Döbeln (*Dobelin*), Sedes Döbeln, Pfarrkirche St. Nikolai: 1424 Ablass.
RG IV,1 (wie Anm. 105), Sp. 577 = Nr. <2363>.
- (11) Düben (*Deben*), Sedes Düben, Pfarrkirche St. Peter und Paul: 1467 Ablass von 5 Jahren.
RG IX (wie Anm. 105), Nr. 1004.
- (12) Ebersdorf (*Ebrstorff, Ebirsdorf, -torf, Eberstorff*) [heute Chemnitz-Ebersdorf], Archidiakonat Zschillen, Pfarrkirche St. Marien: 1425 Ablass, auf Bitten Markgraf Wilhelms von Meißen.
RG IV,1 (wie Anm. 105), Sp. 3781 = Nr. <14862>.
1426 Ablass.
RG IV,1 (wie Anm. 105), Sp. 616 = Nr. <2521>.
1435 Ablass, auf Bitten Herzog Friedrichs von Sachsen.
RG V,1,1 (wie Anm. 74), Nr. 1601.
1437 Ablass und Lizenz für den Pfarrer, weiteren Weltgeistlichen die Beichtvollmacht zu erteilen, auf Bitten Herzog Friedrichs, seiner Gemahlin Katharina und des Pfarrers.
RG V,1,1 (wie Anm. 74), Nr. 1601.
1453 Ablass von 7 Jahren, auf Bitten Herzog Friedrichs von Sachsen, seiner Gattin Margarethe und des Pfarrers.
RG VI (wie Anm. 105), Nr. 1073.
- (13) Görlitz (*Gerlicz, Gorlicz*), Sedes Görlitz, Pfarrkirche St. Peter: 1433 Ablass am Tag der Rettung von den Hussiten (25. Sept. 1430), auf Bitten der Einwohner der Stadt.
RG V,1,2 (wie Anm. 74), Nr. 2286.
- (14) Görlitz, Pfarrkirche St. Nikolai, St. Katharinen, St. Marien und Hospital Hl. Geist und St. Jakob: 1433 Ablass.
RG V,1,1 (wie Anm. 74), Nr. 2286.
- (15) Guben (*Guwin*), Sedes Guben, Kirche des Nonnenklosters St. Mauritius(!)¹⁰⁸ vor den Mauern OCist. und Pfarrkirche St. Marien: Durch die Hussiten niedergebrannt, 1435 Ablass.
RG V,1,2 (wie Anm. 74), Nr. 2472.
Jockrim, s. Stolpen
- (16) Lauban (*Luben*), Sedes Lauban, Pfarrkirche [St. Trinitatis]: 1434 Ablass für die von den häretischen Böhmen niedergebrannte Kirche.
RG V,1,3 (wie Anm. 74), Nr. 6338.
Leisnig, s. Altleisnig

108 Diese Angabe kann nicht stimmen. Das Kloster war der Muttergottes geweiht.

- (17) Leuben (*Luben*), Sedes Lommatzsch, Pfarrkirche [St. Marien]: 1419 Ablass, auf Bitten des Hugold von Schleinitz, Ritter, in dessen *dominium* die Pfarre liegt.
RG IV,1 (wie Anm. 105), Sp. 1491 = Nr. <5813>.
- (18) Luckau (*Lockow, Luckow*), Sedes Luckau, Pfarrkirche St. Nikolai und Paulini: 1429 Ablass.
RG IV,3 (wie Anm. 105), Sp. 2614 = Nr. <10240>.
- (19) Lübbenau (*Lobenow*), Sedes Calau, Pfarrkirche St. Marien und St. Nikolai: 1429 Ablass.
RG IV,3 (wie Anm. 105), Sp. 2614 = Nr. <10238>.
- (20) Meißen, Präpositur Meißen, Domkapitel: 1435 Ablass für 7 Jahre, auf Bitten der Brüder Friedrich, Sigismund und Otto, Herzöge von Sachsen, weil die Kirche der Reparatur bedarf und von den Hussiten bedrückt wird.
RG V,1,3 (wie Anm. 74), Nr. 6853.
- (21) Meißen, Kapelle St. Marien *in Rosis*: 1441 Ablass für die neu errichtete Kapelle.
RG V,1,3 (wie Anm. 74), Nr. 6853.
- (22) Mittweida (*Mittweydis*), Archidiakonat Zschillen, Pfarrkirche [St. Marien]: 1421 Ablass, erwirkt durch Markgraf Friedrich (IV.) d. Ä. von Meißen.
RG IV,1 (wie Anm. 105), Sp. 737 = Nr. <3100>; *RG IV,3 (wie Anm. 105), Sp. 2809 = Nr. <11033>*.¹⁰⁹
- (23) Neuzelle (*Nova cella*), Zisterzienserklster St. Marien: 1453 Ablass von 1 Jahr.
RG VI (wie Anm. 105), Nr. 4628.
- (24) Ortrand (*Ortrand*), Propstei Großenhain, Kapelle St. Marien vor der Stadt: 1429 Ablass.
RG IV,3 (wie Anm. 105), Sp. 3051 = Nr. <12022>.
- (25) Oschatz (*Oschacz*), Sedes Oschatz, Pfarrkirche [St. Ägidien]: 1443 Ablass, auf Bitten des Livinus Notze, Familiar eines Kardinalpresbyters und Altarist in dieser Kirche.
RG V,1,3 (wie Anm. 74), Nr. 6319.
- (26) Porschendorf (*Borsendorff*), Sedes Pirna, Kapelle St. Marien: 1467 Ablass von 3 Jahren.
RG IX (wie Anm. 105), Nr. 589.
- (27) Sonnenwalde (*Sonnenwald*), Sedes Kirchhain, Pfarrkirche N. N.: 1469 Ablass von 7 Jahren, auf Bitten der Barone und Hauptleute des Markgraftums Lausitz.
RG IX (wie Anm. 105), Nr. 5684.

109 Es handelt sich um dieselbe Ablassurkunde, die aber im Supplikenregister und im Lateranregister eingetragen wurde.

- (28) Sorau (*Soraw*), Sedes Sorau, Pfarrkirche [St. Marien]: 1450 Ablass von 7 Jahren, auf Bitten Markgraf Friedrichs von Brandenburg und der Herzöge Heinrich und Ladislaus von Schlesien.
RG VI (wie Anm. 105), Nr. 5229.
- (29) Stolpen (*Jockrim*), Sedes Jockerim alias Stolpen, Kapelle St. Katherina¹¹⁰: 1427 Ablass.
RG IV,2 (wie Anm. 105), Sp. 1578.
- (30) Tragnitz (*Dragenicz*), Sedes Leisnig, Kirche St. Pankraz und Hl. Kreuz: Filialkirche der Pfarrkirche St. Nikolaus in Leisnig, 1466 Ablass von 5 Jahren.¹¹¹
RG IX (wie Anm. 105), Nr. 1057.
- (31) Vetschau (*Veesaer*), Sedes Calau, Kapelle Hl. Kreuz: 1463 Ablass, auf Bitten des Herzogs von Sachsen.
RG VIII (wie Anm. 105), Nr. 1132.

110 Über die Kapelle heißt es präzisierend „filialis par(ochialis) eccl(esie) op(idi) Jockrim“: *RG IV,2 (wie Anm. 105), Sp. 1578.*

111 Der Ablass wurde gleichzeitig mit dem der Mutterkirche in (Alt-)Leisnig am 7.10.1466 erwirkt, siehe oben unter Altleisnig.

Jan Hrdina

Kirchbau und Ablass: ein Beispiel aus Böhmen in mitteleuropäischer Perspektive

Die Ablasskampagne für die Kirche in Most (Brüx) in den Jahren 1517–1519

Zum Andenken an meinen Freund Söhnke Thalmann (1974–2015)

Seit den Anfängen der Ablässe im 11. Jahrhundert knüpfte sich ihre Erteilung an zwei Bedingungen, die Thomas von Aquin unter den Begriffen *honor dei* und *utilitas ecclesiae* zusammenfasste. Sie bezogen sich auf den Kirchenbesuch, der mit der Erteilung von Almosen verbunden sein sollte. Zu diesen Ablasswerken gesellten sich bald verschiedene religiöse Übungen hinzu, die Formen kollektiver und privater Frömmigkeit unterstützten. Nikolaus Paulus subsumierte die Fülle von Ablasswerken in drei Kategorien: „Ablässe für Werke der Frömmigkeit“, „Ablässe für gemeinnützige weltliche Zwecke“ und „Ablässe für kirchliche und wohltätige Zwecke“. In der letzten Gruppe führte er zuvorderst Indulgenzen zugunsten von Kirchenbauten an. Mit Erträgen aus Ablassunternehmen wurden viele Kirchen – von kleinen ländlichen Kapellen bis hin zu Kathedralen – um- oder aufgebaut, sodass der Doyen der Ablassforschung die Indulgenzen mit vollem Recht als Kulturfaktor des Mittelalters bezeichnen konnte.¹

Im Mittelpunkt der folgenden Ausführungen steht die nordböhmische Stadt Most (dt. Brüx). Die königliche Stadt, gegründet gegen Mitte des 13. Jahrhunderts, lag am Handelsweg, der von Prag über das Erzgebirge nach dem sächsischen Freiberg führte. Sie profitierte vom Handel mit Getreide, Salz und Fischen. Ab der Mitte des 15. Jahrhunderts blühte im Zusammenhang mit der Metallförderung im Erzgebirge der Handel mit Zinn und Silber auf. Zu den Hauptzielen der Brüxer Händler gehörten im nahen Ausland Nürnberg und Leipzig. Den größten Anteil an der Bevölkerung machten Deutsche

Der Beitrag wäre nicht ohne die Unterstützung vieler Kolleginnen und Kollegen entstanden. Ich möchte recht herzlich danken: Hartmut Kühne und Falk Eisermann (für die anregenden Debatten zum Ablasswesen), Martin Myšička (für die ergiebige Hilfe im Staatlichen Bezirksarchiv in Most), Kamil Boldan (für die uneigennützigsten Auskünfte über typographische Ablassdrucke), Andreas Rehberg (für die Engelsgeduld) und Jadranka Neralić (für ihren Laptop).

¹ Nikolaus Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, Bde. 1–2: Vom Ursprunge bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts; Bd. 3: *Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters*, Paderborn 1922/23 (Darmstadt ²2000), hier Bd. 2, S. 175–205; Bd. 3, S. 362–378; ders., *Der Ablass im Mittelalter als Kulturfaktor*, Köln 1920, S. 11–24. Söhnke Thalmann, *Ablaßüberlieferung und Ablaßpraxis im spätmittelalterlichen Bistum Hildesheim*, Hannover 2010 (Veröffentlichungen der historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen 254), S. 55f., hält zu Recht die strenge „Unterscheidung von ‚frommen‘ und ‚wohltätigen‘ Indulgenzen, von Almosen- und Devotionsablässen für ein anachronistisches Forschungskonstrukt“.

aus. Nach den hussitischen Kriegen, die eine konfessionelle Dichotomie des Landes zwischen Katholiken und Utraquisten verursachten, blieb die Stadt katholisch und stellte als Zentrum eines kirchlichen Dechanats eine Stütze der katholischen Partei in Nordböhmen dar.² Das religiöse Leben in der Stadt im ausgehenden Mittelalter wurde von denselben Frömmigkeitformen (Stiftungstätigkeit, Bruderschaftswesen, Ablässe usw.) wie im vorreformatorischen Deutschland geprägt. Laut dem Privileg Papst Alexanders VI. vom 20. April 1501 gewann die Stadt das Patronatsrecht an ihrer Pfarrkirche, das bisher den Chorherren vom Heiligen Grab in der Prager Neustadt oblag. Mit der Übertragung des Patronatsrechtes wurden als *executores* der Bischof von Meißen und der Dekan im sächsischen Freiberg beauftragt, obwohl die Stadt im Prager Erzbistum lag und kirchenrechtlich den Administratoren des Erzbistums unterstellt sein sollte. Der von den Ratsherren und der Gemeinde vorgeschlagene Pfarrer wurde vom Propst der Prager Domkirche formal bestätigt.³ Die wachsende Ausrichtung der Stadt auf die deutsch-katholischen Nachbarn außerhalb der Landesgrenzen kam ihr bald zugute.

Vor genau 501 Jahren, am 11. März 1515, vernichtete ein verheerender Brand die gesamte Stadt mit ihrer frühgotischen Pfarrkirche.⁴ Der Wiederaufbau des Gotteshauses, das der in den Himmel aufgefahrenen Mutter Gottes geweiht war, konnte nur aus

2 Eine moderne Stadtgeschichte steht bisher aus. Zur mittelalterlichen Epoche vgl. Johann Nepomuk Cori, Geschichte der königl. Stadt Brüx bis zum Jahre 1788, Brüx 1889, S. 5–158; Jan Klápště, Paměť krajiny středověkého Mostecka [Das Landschaftsgebiet Brüx als Zeuge des Mittelalters], Most 1994; Historický atlas měst České republiky, sv. 26 – Most [Historischer Städteatlas der Tschechischen Republik 26: Brüx], Praha 2014, S. 16–21 (kurze Stadtgeschichte im Mittelalter), S. I (die Beschreibung der Planskizze von Brüx um 1510); auf dem inneren Umschlag wird eine umfassende Bibliographie zur Stadtgeschichte gegeben.

3 Im Staatlichen Bezirksarchiv Most, Bestand Archiv der Stadt Most, Inv. N. 82 (= SOKa Most, AM Most) [Státní okresní archiv Most, Fond: Archiv města Most, Inv. č. 82], wird auch eine Supplik des böhmischen Königs Wladyslaw Jagiello an Papst Alexander VI. betreffend die Übertragung des Patronatsrechtes an die Stadt vom 23. 2. 1500 überliefert (anhand einer Abschrift des 17. Jahrhunderts ediert im Codex iuris municipalis (= CIM), Bd. 3: Privilegia královských měst venkovských v království českém z let 1420–1526, hg. von Jaromír Čelakovský/Gustav Friedrich, Praha 1948, S. 935f. Die päpstliche Zustimmung ist durch ein Insert für den Freiburger Dekan Andreas Krewel vom 7. 3. 1502 bekannt (zugleich aus einer vidimierten Abschrift des 17. Jahrhunderts) und ediert im Stadtbuch von Brüx bis zum Jahre 1526, hg. von Ludwig Schlesinger, Prag 1876, S. 181 Nr. 426 (SOKa Most, AM Most, Inv. Nr. 91, 92). Zu weiteren jüngeren Abschriften vgl. Archiv pražské metropolitní kapituly II: Katalog listin a listů z let 1420–1561 [Archiv des Prager Metropolitankapitels 2: Katalog von Urkunden und Briefen aus den Jahren 1420–1561], hg. von Jaroslav Eršil/Jiří Pražák, Praha 1986, S. 164 Nr. 473, S. 168 Nr. 481.

4 Dieses tragische Ereignis wird in den Quellen und der stadtgeschichtlichen Literatur nachdrücklich betont. Vgl. Cori, Geschichte (wie Anm. 2), S. 149–154; Ludwig Schlesinger, Der Neubau der Brüxer Pfarrkirche, in: Mitteilungen des Vereines für Geschichte der Deutschen in Böhmen (= MVGDB) 28 (1890), S. 17–55, hier S. 17–19; Joseph Neuwirth, Der Bau der Stadtkirche in Brüx von 1517 bis 1532, in: MVGDB 30 (1892), S. 309–388. Erschienen auch als ein Sonderdruck mit 80 Seiten (wonach ich zitiere), hier S. 1f.; Heide Mannlová-Raková, Kulturní památka Most. Děkanský kostel a jeho stavitelé [Kulturdenkmal Brüx. Die Dekanatskirche und ihre Baumeister], S. 9f.; Martin Myšíčka, Sbírka na obnovu

eigenen, sehr begrenzten Mitteln begonnen und fortgeführt werden, sodass weltliche und kirchliche Institutionen sowie Städte in Böhmen und im benachbarten Ausland um Hilfe gebeten wurden. Die Könige aus dem Haus der Jagiellonen, Władysław und ab 1516 Ludwig erteilten bald eine Serie von Privilegien, die die Stadt von der Zahlung verschiedener Abgaben befreiten und eine Förderung durch die königliche Kammer versprochen.⁵ Zur Erneuerung der Pfarrkirche wurde von Rat und Gemeinde beschlossen, eine Ablassammlung zu organisieren.

Diese umfangreiche Sammlung kann als die letzte große Ablasskampagne vor der Reformation bezeichnet werden. Bis unlängst stützten sich unsere Kenntnisse über sie auf die ältere Teiledition des Geschäftsbuches mit den Einnahmen aus dieser Sammlung und den Ausgaben zur Erneuerung der Kirche aus den Jahren 1517 bis 1519.⁶ Seit 2006 besitzen wir eine kritische Edition dieser außerordentlichen Rechnungsquelle.⁷ Darüber hinaus sind unlängst neue handschriftliche und gedruckte Materialien aufge-

farního kostela Panny Marie v Mostě [Sammlung zur Erneuerung der Pfarrkirche der Jungfrau Maria in Brüx (Most)], in: Ústecký sborník historický 2003, S. 213–227 Nr. 1, hier S. 213.

5 Die Urkunden und ihre beglaubigten Abschriften (SOka Most, AM Most, Inv. Nr. 104–112, 117–119) wurden im Stadtbuch von Brüx, hg. von Schlesinger (wie Anm. 3), S. 188–194 Nr. 448–451, 455–458, ediert. Dazu auch Ludwig Schlesinger, Zweiter Nachtrag zum Brüxer Stadtbuch, in: MVGDB 20 (1882), S. 211–228, hier S. 223–227 Nr. 38, 39, 42; jüngere und kritische Edition der königlichen Privilegien für die Stadt: CIM 3, hg. von Čelakovský/Friedrich (wie Anm. 3), S. 1137–1150 Nr. 638–645, S. 1162–1166 Nr. 654–656. Behandelt bei: Cori, Geschichte (wie Anm. 2), S. 150f.; Schlesinger, Der Neubau (wie Anm. 4), S. 19f.; Neuwirth, Der Bau (wie Anm. 4), S. 2f.; Mannlová-Raková, Kulturní památka Most (wie Anm. 4), S. 10; Myšička, Sbíрка (wie Anm. 4), S. 213f.

6 Den Einnahmenteil des Rechnungsbuches veröffentlichte Schlesinger, Der Neubau (wie Anm. 4), S. 30–55; ihm folgte mit dem Ausgabenteil Neuwirth, Der Bau (wie Anm. 4), S. 33–64, der neben Auszügen aus dieser Quelle auch zwei heute verschollene Handrechnungsbücher der Kirchenpfleger aus den Jahren 1520/21 und 1530–1532 herausgab (ebd., S. 65–80).

7 Rejstřík stavby děkanského kostela Panny Marie v Mostě 1517–1519 [Rechnungsbuch zum Bau der Dekanatskirche Mariä Himmelfahrt in Brüx 1517–1519], hg. von Martin Myšička / Ivana Ebelová / Helena Hasilová, Ústí nad Labem 2006 (Libri civitatis 2). Die Edition mit der Beschreibung der Handschrift (SOka Most, AM Most, Inv. Nr. 6660) legte Martin Myšička vor, zu Bauhütten und Bauzünften äußerte sich I. Ebelová, die Sprachanalyse des Stadtbuches führte H. Hasilová durch; dt. Resumé auf S. 279–290. Martin Myšička widmete der Aussagekraft der Rechnungsquelle folgende Abhandlungen: Myšička, Sbíрка (wie Anm. 4); ders., Pomoc chomutovských, kadaňských a jirkovských měšťanů při obnově děkanského kostela Nanebevzetí Panny Marie v Mostě [Die Hilfe der Bürger aus Chomutov / Komotau, Kadaň / Kaaden und Jirkov / Görkau bei der Erneuerung der Mariä Himmelfahrt Dekanatskirche in Brüx (Most)], in: Comotovia 2007. Sborník příspěvků z konference věnované výročí 550 let udělení znaku města Chomutova (1457–2007), Chomutov 2008, S. 52–66; ders., Kontakty města Mostu se Saskem a Lužicí při stavbě kostela Nanebevzetí Panny Marie (1517–1519) / Die Kontakte der Stadt Brüx zu Sachsen und den Lausitzen beim Bau der Kirche Mariä Himmelfahrt (1517–1519), in: Marie Ryantová u. a. (Hg.), Bohemia – Saxonia. Vybrané otázky dějin českých zemí a Saska a jejich prameny v archívech obou zemí. Ausgewählte Probleme der Geschichte Böhmens und Sachsens und ihre Quellen in den Archiven beider Länder, Pelhřimov 2011, S. 83–92 (tsch.), S. 93–105 (dt.); ders., Obnova vyhořelého děkanského kostela v Mostě v archivních pramenech [Die Wiederherstellung der

taucht (Instruktionen für die Ablasskommissare, Beichtbriefe, Notariatsinstrumente über Abrechnungen an Ort und Stelle), die es uns ermöglichen, die lokalen Verhältnisse in breiteren Zusammenhängen zu studieren. Ein kurzer Bericht über den Verlauf der Sammlung anhand der erwähnten Quellen stellt das Ziel des Aufsatzes dar.⁸

Die Jahre 1515 und 1516 können als Vorbereitungsphase gelten. Die Brüxer, vertreten durch ihren Stadtrat und den Pfarrer, machten große Anstrengungen, um den König, die benachbarten Bischöfe und einflußreiche Kuriale für eine Ablasssammlung zu gewinnen. Bereits am 24. Juni 1515 gestattete Tamás Bakóc, ein Kardinal kroatischer Herkunft und päpstlicher Legat *de latere*, der sich oft am Hofe der Jagiellonen aufhielt, den Brüxern zur Wiederherstellung der abgebrannten Kirche eine allgemeine Sammlung und versprach den Wohltätern einen Ablass von hundert Tagen für jede, auch wiederholte Unterstützung („quociens id fecerint“).⁹ Auf diese Weise wurden wahrscheinlich Kontakte an die päpstliche Kurie gesucht, um eine Plenarindulgenz zu gewinnen. Auf Bitten des böhmischen Königs Władysław Jagiełło, des polnischen Königs Sigismund und des genannten Kardinals Bakóc stellte Papst Leo X. den Brüxern am 26. Januar 1516 ein Breve aus, welches für das Jahr 1517 für Böhmen, Mähren, Schlesien und die Lausitz einen Ablass in der Form eines Jubiläums all jenen versprach, die zum Wiederaufbau der Marienkirche eine beliebige Unterstützung in Form von Geld oder Materialien im Wert des Wochenunterhaltes einer Familie beisteuern würden.¹⁰ In dem Gnadenbrief würdigte der Papst die städtische Kommunität, „die

ausgebrannten Dekanatskirche in Brüx (Most) in archivalischen Quellen], in: Ústecký sborník historický 2012. Supplementum 2/1, Ústí nad Labem 2012, S. 91–99.

8 Eine umfassende Bearbeitung der Brüxer Ablasskampagne mit ihren mannigfaltigen Quellen ist vom Verfasser, Martin Myšička und Kamil Boldan für das Jahr 2018 geplant.

9 Das Original ist nicht erhalten geblieben, der Text ist aus zwei Notariatsinstrumenten vom 28. 1. 1516 (SOka Most, AM Most, Inv. N. 114, 115) bekannt. Regest im Stadtbuch von Brüx, hg. von Schlesinger (wie Anm. 3), S. 187 Nr. 447. Zu seiner Tätigkeit, bes. im Königreich Böhmen, vgl. Antonín Kalous, *Plenitudo potestatis in partibus? Papežští legáti a nunciové ve střední Evropě na konci středověku (1450–1526)* [Päpstliche Legaten und Nuntien im Mitteleuropa am Ausgang des Mittelalters (1450–1526)], Brno 2010, S. 368–380; grundlegend Frank S. Tompa, *Cardinal Thomas de Erdeud and His Clan. A genealogical and historical revision*, Pender Island 2001.

10 Auch dieses umfangreiche Schriftstück ist nicht im Original erhalten, und meines Wissens fehlt auch die Vatikanische Überlieferung (Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano [= ASV], Indice 736 = Index Brevium Nr. 6, fol. 107r–118v, 147v mit äußerst wenigen Breven für Januar 1516). Das Breve ist im Stadtbuch von Brüx, hg. von Schlesinger (wie Anm. 3), S. 191 Nr. 453, nur als Kopfregeest wiedergegeben und bei Cori, *Geschichte* (wie Anm. 2), S. 152; Schlesinger, *Der Neubau* (wie Anm. 4), S. 21, kurz kommentiert. Die zwei Vidimus dieses Breve, eines von Johannes Žák, Administrator des Prager Erzbistums vom 22. 11. 1516 (im Stadtbuch von Brüx, hg. von Schlesinger [wie Anm. 3], S. 191 Nr. 453, S. 194 Nr. 459, mit dem Vermerk „Perg. Brief aus 6 gehefteten Blättern von ungewöhnlicher Größe, 53 cm hoch, 38 cm breit“ und mit Siegel des Amtes der Administratoren in einer Blechkapsel) und das zweite von Bischof Adolf von Merseburg vom 3. 11. 1516 gelten spätestens seit 1945 xals verschollen und haben im Findbuch des Archivs der Stadt Most keinen Niederschlag. Die bisher einzige, jüngere komplette Abschrift aus dem späten 18. Jahrhundert habe ich in Prag, Národní archiv, Archiv

der katholischen Religion immer treu ergeben war und sich gegen die Ketzer [gemeint sind die Hussiten] so tapfer verteidigt hatte“.¹¹ Im Laufe des Jahres 1516 stimmten König Ludwig, der Administrator der Prager Diözese und die Bischöfe von Meißen und Merseburg der Sammlung in den Gebieten unter ihrer weltlichen beziehungsweise kirchlichen Hoheit zu.¹² Eine positive Reaktion von Seiten der Bischöfe von Olmütz, Breslau und Regensburg und zugleich – zurückhaltend – von Seiten des Kurfürsten und des Herzogs von Sachsen dürfen vorausgesetzt werden, obwohl diesbezügliche Briefe fehlen.¹³ Zu Weihnachten 1516 empfahlen der Bürgermeister, der Rat und die Ältesten von Brüx den Pfarrer Nikolaus Buscher und den Magister Udalricus Burckhardi als Kommissare für die Ablasssammlung, und zwar für den ganzen Einzugsbereich, der sich mit den Ländern der böhmischen Krone deckte.¹⁴ Die Hauptaufgabe der Kommissare bestand in der Organisation einzelner Almosenreisen und in der Aufsicht über die Abrechnung aller Einnahmen und Ausgaben. Unterstützt wurden sie von vier Assistenten, sog. *Gnadenherren*, die die Erhebung der Ablassgelder in den einzelnen Regionen organisierten. Auf der dritten Ebene finden wir Subkommissare (sog. *vicecommissarii*), die sich meistens aus städtischen Kreisen, entweder aus der Bürgerschaft oder dem Klerus, rekrutierten – es handelte sich um 26 Personen. Ihnen oblag die praktische Ausübung der Ablassreisen vor Ort.¹⁵

České koruny [Nationalarchiv, Bestand: Archiv der Böhmisches Krone], Nr. 1912 gefunden. Regest bei: Archiv Koruny české [Archiv der Böhmisches Krone], Bd. 6: Katalog listin z let 1438–1526 [Katalog der Urkunden aus den Jahren 1438–1526], hg. von Antonín Haas, Praha 1958, S. 189 Nr. 389 (Reg.); S. 191f. Nr. 395 (Beschreibung der Abschrift).

11 Prag, Nationalarchiv, Bestand: Archiv der Böhmisches Krone, Nr. 1912, fol. 2v: „... percipimus oppidum Prūx Pragensis diocesis, quod in regno Bohemiae admodum insigne erat et cuius incolae et habitatores urgendo et continuo invalescenti in dicto regno hereticorum et schismaticorum et sancte Romane ecclesie rebellium rabie, se ut bonos decet catholicos in fide orthodoxa et obedientia eiusdem sancte Romane ecclesie etiam contra eosdem hereticos, schismaticos et rebelles in defensione sancte orthodoxe fidei viriliter pugnando et conatibus ipsorum hereticorum fortiter resistendo ...“. Vgl. Stadtbuch von Brüx, hg. von Schlesinger (wie Anm. 3), S. 191 Nr. 453.

12 Ebd., S. 191 Nr. 453 (Adolf von Merseburg); S. 191f. Nr. 455; S. 194 Nr. 459, 460 (Johannes Žák), 461 (Johannes von Salhausen) = SOKA Most, AM Most, Nr. 117 (Nr. 455), Nr. 120 (Nr. 459), Nr. 121 (Nr. 460), Nr. 122 (Nr. 461).

13 Zur Haltung und Unterstützung von Herzog Georg und Kurfürst Friedrich vgl. Peter Wiegand, Der päpstliche Kollektor Marinus de Fregeno († 1482) und die Ablasspolitik der Wettiner, Leipzig 2015 (Quellen und Materialien zur Sächsischen Geschichte und Volkskunde 5), S. 110; Rejstřík, hg. von Myšička (wie Anm. 7), S. 69; Myšička, Kontakty (wie Anm. 7), S. 86f., 90f., 97–99, 102f.; zu Regensburg vgl. Rejstřík, hg. von Myšička (wie Anm. 7), S. 126.

14 Stadtbuch von Brüx, hg. von Schlesinger (wie Anm. 3), S. 195 Nr. 463 = SOKA Most, AM Most, Nr. 125; weitere Nennungen der Kommissare im Dezember 1516 ebd., S. 194 Nr. 461, S. 195 Nr. 462 = SOKA Most, AM Most, Nr. 122, 123, 124.

15 Zur Organisation der Sammlung vgl. Schlesinger, Der Neubau (wie Anm. 4), S. 22–24; Myšička, Sbirka (wie Anm. 4), S. 216f., dem ich folge; ders., Kontakty (wie Anm. 7), S. 94–97.

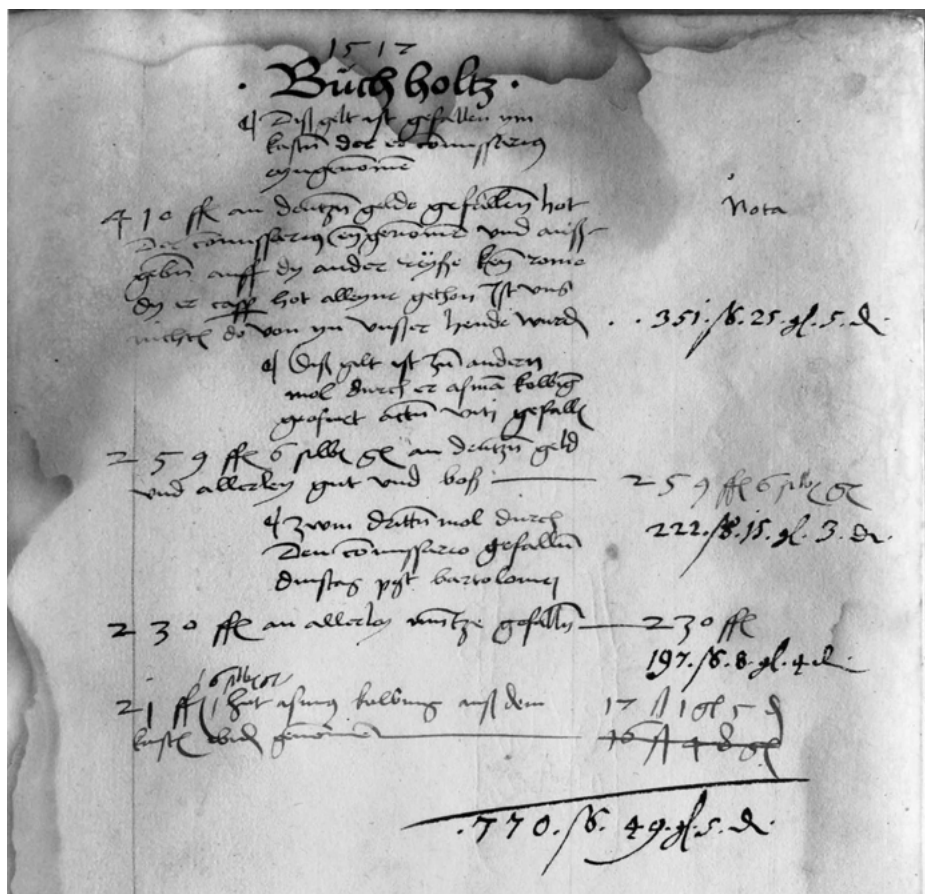


Abb. 1: Das Rechnungsbuch zum Neubau der Pfarrkirche in Most (Brüx), 1517–1519; Detail: Einnahmen aus Buchholz.

Unsere Kenntnisse beruhen fast ausschließlich auf einer erhaltenen Handschrift, die Marten Rauber, einer der Hilfskommissare, anlegte und alleine führte. Das Buch belegt nicht nur sämtliche Einnahmen, sondern auch die Ausgaben in den ersten drei Jahren des Baugeschehens (Abb. 1). Die Rechnungsführung ermöglicht es, die Organisation der Sammlung und ihr finanzielles Potential besser zu verstehen. Diese Quelle stellt ein willkommenes Gegenstück zu den gedruckten Instruktionen für die Operatoren des Jubeljahres dar, auf die ich später eingehe. Laut dem Rechnungsbuch dauerte die Sammlung vom 22. März 1517 bis zum 1. Mai 1519, wobei insgesamt 39 Reisen unternommen wurden.¹⁶ Die Aufzeichnungen über eingenommene Ablass-

¹⁶ Myšička, Sbirka (wie Anm. 4), S. 218.

gelder sind ziemlich einheitlich. Am oberen Rand wurden die Jahreszahl und der Ortsname geschrieben, weiterhin folgen in chronologischer Reihenfolge kurze Eintragungen über die Zeit der Ausübung der Sammlung mit den Namen der beteiligten Kommissare und Subkommissare.¹⁷ Dann folgt die Übersicht über die eingekommenen Münzen, die nach einzelnen mitteleuropäischen Währungen gegliedert sind.¹⁸ Den Gesamtbetrag von jeder Reise rechnete der Schreiber in Meißner Groschen um und notierte sie in der rechten Spalte.¹⁹ Bisweilen zählten die Kommissare das an den einzelnen Orten gesammelte Geld schon während ihrer Reise zusammen. Aus einigen Städten brachten die Kommissare nur die Angabe der Endsumme.²⁰

In der ersten Hälfte des Jahres 1517 besuchten die Kommissare lediglich Städte in Nordwestböhmen, einschließlich das nahe Annaberg-Buchholz. Vom Spätsommer an verbreiterte sich ihr Radius bis zur Oberlausitz, West- und Südböhmen sowie Schlesien, besonders Breslau. Mähren – außer den Großstädten Brünn und Olmütz – blieb noch abseits. Im ersten Jahr brachte die Sammlung insgesamt ca. 5.400 Schock Groschen ein.²¹ Am Jahresende gewannen die Brüxer den Papst für die Prorogation des Jubiläums für das Jahr 1518/19.²²

Im folgenden Jahr 1518 wurde die Organisation des ganzen Unternehmens perfektioniert. Die Anzahl der Expeditionen sank auf lediglich zehn wobei die Delegierten des Jubeljahres jetzt aber mehrere Städte besuchten. Erfolgreich war besonders die Fahrt nach Mähren und Oberschlesien mit 27 Ablassorten. Das gesammelte Geld in Höhe von 5.000 Schock Groschen erreichte fast den Wert des vergangenen Jahres.²³ Mit derselben Strategie gingen die Kommissare im Winter und Frühling 1519 vor. Der größte Betrag wurde natürlich in den noch nicht besuchten Lokalitäten in der Ober- und Niederlausitz und in Schlesien erhoben. In diesem Jahr sammelten sich in den Ablasskisten 1.375 Schock.²⁴

17 Ebd., S. 217f.; Myšička, Kontakty (wie Anm. 7), S. 96f.

18 Dazu mehr Rejstřík, hg. von Myšička (wie Anm. 7), S. 31.

19 Ebd., S. 26f. und Abb. nach S. 339.

20 Ebd., S. 65, gemeinsame Einnahmen aus Český Krumlov / Krumau, České Budějovice / Budweis und Jindřichův Hradec / Neuhaus; S. 68, Gesamtsumme aus Slesien.

21 Myšička, Sbíрка (wie Anm. 4), S. 218f., 222 (Tab.); ders., Kontakty (wie Anm. 7), S. 96f., S. 102f. (Tab.).

22 Das päpstliche Breve wird im Vidimus des Administrators des Prager Erzbistums, Johannes Žák, vom 18. 2. 1517 erwähnt; Kopfrege im Stadtbuch von Brüx, hg. von Schlesinger (wie Anm. 3), S. 195 Nr. 465. Das Vidimus und die zweite beglaubigte Abschrift sind heute verschollen. Über die Verlängerung der Ablasskampagne verhandelte in Rom ein Geistlicher namens Capper, dem für seine Mühen 16 Schock Groschen ausbezahlt wurden; vgl. Rejstřík, hg. von Myšička (wie Anm. 7), S. 127, 14. 3. 1518.

23 Myšička, Sbíрка (wie Anm. 4), S. 219, 223 (Tab.), 226 (Karte); ders., Kontakty (wie Anm. 7), S. 97f., 102f. (Tab.).

24 Myšička, Sbíрка (wie Anm. 4), S. 219, 223f. (Tab.), 227 (Karte); ders., Kontakty (wie Anm. 7), S. 98, 102f. (Tab.).

Ein Blick auf die Karte mit den Ablasslokalitäten verrät eine beträchtliche räumliche Asymmetrie, die mit den religiösen Verhältnissen im Lande zusammenhing (Abb. 2).²⁵ Die meisten Lokalitäten befanden sich in den katholischen Gebieten Nordwest-, West- und Südböhmens; entfernte man sich weiter, lohnte es sich nur, größere Städte zu besuchen, einschließlich Prag, das eine starke katholische Minorität besaß. Die überwiegenden Teile Böhmens hielten wegen des utoquistischen Glaubens an der konsequenten Ablehnung des Ablasses fest, und die Katholiken stellten dort nur eine Minderheit. Ein Vergleich mit einer anderen Karte – den nachweisbaren Herkunftsorten von Pilgern aus Böhmen und Mähren, die zwischen 1470–1525 die Wallfahrtsorte Vierzehnheiligen, Altötting, Grimmental und Regensburg besuchten – zeigt ein sehr ähnliches Bild: eine Konzentration auf Gebiete mit einer bedeutenden katholischen Mehrheit.²⁶



Abb. 2: Territoriale Ausdehnung der Ablasssammlung zugunsten des Neubaus der Stadtkirche in Most (Brüx), 1517–1519.

²⁵ Die territoriale Ausdehnung der Ablasssammlung zugunsten des Neubaus der Stadtkirche in Most (Brüx) in den Jahren 1517–1519 bearbeitete kartographisch Mannlová-Raková, *Kulturní památka Most* (wie Anm. 4), S. 12, und jüngst noch genauer Myšička, *Sbírka* (wie Anm. 4), S. 226 (Karte), 221 (Interpretation der Karte).

²⁶ Jan Hrdina, *Spuren böhmischer und mährischer Pilger in Bayern und Franken im Spätmittelalter*, in: Robert Luft/Ludwig Eiber (Hg.), *Bayern und Böhmen. Kontakt, Konflikt, Kultur*, München 2007 (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 111), S. 59–83, hier S. 62 (Karte) u. 71f.

Die Gesamtsumme aus der Sammlung von 1517–1519, einschließlich verschiedener Geldgeschenke, betrug zuletzt 12.673 Schock Groschen, d. h. 14.623 Rheinische Gulden.²⁷ Von dem allmählich eingesammelten Geld wurden gleichzeitig Ausgaben abgezogen: der Lohn für die Subkommissare und Kommissare, Beträge für die Erneuerung der Kirche – ihr Grundstein wurde bereits an Mariä Himmelfahrt 1517 gelegt –, für die Erneuerung des Pfarrhauses und der Stadtschule.

Außer laufenden Zahlungen verpflichtete sich die Stadt nach den üblichen Bedingungen der großen Ablasskampagnen im vorreformatorischen Reich zur Abgabe des dritten Teiles (*tercia pars*) des Ablassgeldes zugunsten des Heiligen Stuhles.²⁸ Die Summen wurden in acht Raten nach Rom geschickt.²⁹ Die Brüxer folgten hier der üblichen Praxis und wickelten die Überweisung über die Fugger ab.³⁰ Der Ausgabenanteil des Buches dokumentiert die regelmäßige Entrichtung des Geldes in rheinischen Gulden, die entweder direkt über die Hauptbank in Augsburg eingezahlt wurden oder – und zwar häufiger – über die Fuggersche Faktorei in Leipzig.³¹ Ein Vertreter der Bank, Jörg Pogscheidt, nahm regelmäßig an der Kassenöffnung an Ort und Stelle teil.³² Insgesamt gingen 4.607 Schock Groschen nach Rom, was 5.315 Rheinischen Gulden entspricht.³³ Nach verschiedenen Abzügen blieben für die Kurie 4.161 Schock Groschen, nach der Umrechnung 4.802 Gulden. Die Zahlungen entsprachen so realiter einem Drittel der zugesagten Summe. Dank Schultes Forschungen zu den Fuggern in Rom sind auch zwei Abrechnungen der Bankiers mit der Kurie bekannt (erste Abrechnung vom 5. Mai 1519, die zweite vom 5. Januar 1520).³⁴ Daraus „ergibt sich, dass

27 Wenn man 52 Groschen für 1 Gulden rechnet. „Summa summarum aller Einamb“ liest man im Rejstřík, hg. von Myšička (wie Anm. 7), S. 85; übernommen von Schlesinger, Der Neubau (wie Anm. 4), S. 24, und Myšička, Sbířka (wie Anm. 4), S. 219, der durch ein sukzessives Zusammenzählen auf den Betrag von 12.155 Schock 45 Groschen kam.

28 Ein fixer Anteil wird zwar im päpstlichen Breve vom 25. 1. 1516 nicht erwähnt; im Rechnungsbuch kommt allerdings diese Bestimmung des Öfteren vor, vgl. z. B. Rejstřík, hg. von Myšička (wie Anm. 7), S. 120, 124, 157. Zum päpstlichen Drittel bei Ablässen Aloys Schulte, Die Fugger in Rom. Mit Studien zur Geschichte des kirchlichen Finanzwesens jener Zeit, Bd. 1, Leipzig 1904, S. 257–259.

29 Die Auszahlungen an den Papst stellte zuerst Schlesinger, Der Neubau (wie Anm. 4), S. 24f., zusammen, übernommen von Schulte, Die Fugger in Rom (wie Anm. 28), S. 168; zur identischen Höhe des päpstlichen Teiles kam auch Myšička, Sbířka (wie Anm. 4), S. 220; Rejstřík, hg. von Myšička (wie Anm. 7), S. 94f., 120, 124, 157, 189, 198f., 236, 250.

30 Im Rechnungsbuch sind die Fugger als *Fucker* oder *Focker* angeführt, vgl. Rejstřík, hg. von Myšička (wie Anm. 7), S. 124, 172f., 198, 207, 244, 250; zur Vermittlung durch Fugger Schlesinger, Der Neubau (wie Anm. 4), S. 24f.; Schulte, Die Fugger in Rom (wie Anm. 28), S. 168f.

31 Siehe Anm. 29 und Rejstřík, hg. von Myšička (wie Anm. 7), Ortsregister – Augsburg (S. 301), Lipsko (S. 304).

32 Rejstřík, hg. von Myšička (wie Anm. 7), S. 297 (Register).

33 Zusammengezählt bei Schlesinger, Der Neubau (wie Anm. 4), S. 25; Schulte, Die Fugger in Rom (wie Anm. 28), S. 168; Myšička, Sbířka (wie Anm. 4), S. 220.

34 Beide *motu proprio* Leos X. – die Quittung über den durch die Fugger ausbezahlten päpstlichen Anteil aus dem Ablass in Brüx edierte Schulte, Die Fugger in Rom (wie Anm. 28) Bd. 2, S. 192f. Nr. 115;

die Fugger in Rom die richtige Summe ablieferten. Sie berechneten das päpstliche Drittel in Rom mit 4.735 fl., die Brüxer auf 4.607 Schock 50 Groschen“ (d. h. ca. 4.802 Rheinischen Gulden). „Eine so kleine Differenz fällt nicht weiter ins Gewicht, um so weniger, da gewiss auch die Brüxer einen Teil der Kosten des Transportes des päpstlichen Drittels nach Leipzig und Augsburg trugen.“³⁵

Zur Klärung der Frage, wozu diese *tercia pars* an der Kurie diene, half ein Glücksfund im Archivio della Reverendissima Fabbrica di San Pietro in Vaticano, d. h. im Archiv der Dombauhütte von St. Peter im Vatikan.³⁶ In diesem Archiv sind auch einige wenige Akten der Baukommission erhalten, die anlässlich des Neubaus der Peterskirche von Papst Julius II. gegründet wurde. In einem erst im 19. Jahrhundert neu geordneten Konvolut befinden sich neun Notariatsinstrumente auf Pergament oder Papier, die zwischen Mai 1517 und Sommer 1518 verfasst wurden und in einem direkten Zusammenhang mit dem Brüxer Ablass stehen.³⁷ Bei allen Schriftstücken geht es um eine amtliche Aufzeichnung der Kassenöffnung und Kassenauszahlung an einzelnen Orten in Böhmen, Mähren und Schlesien, welche die Brüxer Ablasskommissare besuchten. Der Tenor der Instrumente ist identisch: Der Notar beschreibt ausführlich die Öffnung der Truhe – sie ist bezeichnet als „cista jubilearia sacratissimi jubilei pro impositione pecuniarum ad reedificandam ecclesiam ... virginis Marie in Pruchs“³⁸ –, führt die über die Schlüssel verfügenden Personen (Ablasskommissar, Vertreter der geistlichen und weltlichen Obrigkeit am Ort) an, schildert die Übertragung der Gelder in einen Sack und die folgende Aufteilung nach Währungen sowie die Zählung in der Sakristei, im Pfarrhaus oder im Rathaus.³⁹

S. 198f. Nr. 121 (nach den Einträgen in ASV, Div. Cam. 68, fol. 49r–v, fol. 161v–162r, entsprechend der modernen Folierung). Neue Quellenbelege zu Brüx waren im Bestand *Diversa Cameralia* nicht zu finden.

35 Beide Zitate nach Schulte, *Die Fugger in Rom* (wie Anm. 28) Bd. 1, S. 169.

36 Auf diesen Fund hat mich liebenswürdigerweise Andreas Rehberg (DHI Rom) aufmerksam gemacht, dem ich für seine Kollegialität herzlich danke. Die Bauhütte des Petersdoms ist zuständig für alle Maßnahmen und die Erhaltung des Bauwerks. Das Archivio della Fabbrica di San Pietro befindet sich in einem Oktogon der Peterskirche. Zu den Archivbeständen vgl. Michelle Basso, *I privilegi e le consuetudini della Rev.da Fabbrica di San Pietro in Vaticano* (sec. XVI–XX), Roma 1987/88.

37 Città del Vaticano, Archivio Rev. Fabbrica di San Pietro in Vaticano (= ArchFab), Sign. Arm. 52, rip. A, vol. 86, fol. 35r–56v. Die Edition der Instrumente ist vom Autor für das Jahr 2018 geplant, siehe Anm. 8.

38 ArchFab, Sign. Arm. 52, A, 86, fol. 36r – Instrument über die Kassenöffnung in Znojmo / Znaim in Südmähren am 29. 12. 1517.

39 Zur identischen Quellengattung und Praxis vgl. Fritz Herrmann, *Mainz-Magdeburgische Ablasskistenvisitationsprotokolle*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 6 (1909), S. 361–384, der 16 notarielle Instrumente über die Kassenöffnung (die Ablasskampagne zugunsten des Neubaus von St. Peter in Rom in den Kirchenprovinzen Mainz und Magdeburg) in mitteldeutschen Städten in den Jahren 1517/18 veröffentlichte. Das Protokoll über die Öffnung des Ablasskastens in Göttingen am 12. 7. 1518 ist abgebildet bei: Hans Volz, *Der St. Peter-Ablass in Göttingen 1517/18*, in: *Göttinger Jahrbuch* 6 (1958),

Vom Ablassgeld wurden gleich am Ort auch die Beichväter und sonstigen Helfer bezahlt. Der Endbetrag wurde anschließend auf die Rückseite des Instruments in Rheinischen Gulden notiert. Ein Vergleich der Angaben in den Instrumenten mit den Eintragungen im Rechnungsbuch bestätigt, dass genau diese notariellen Aufzeichnungen dem Brüxer Schreiber und Unterkommissar Marten Rauber als Unterlagen für die Notierung der Summen aus den einzelnen Orten dienten. Die Zahlenangaben in beiden Quellen stimmen nämlich überein. Es ist durchaus möglich, dass gemeinsam mit dem Ablassgeld auch manche dieser Instrumente über die Fugger nach Rom geschickt wurden. Im Ausgabenteil des Rechnungsbuches sind diese Schriftstücke zweimal in Bezug auf die Zahlung an den Papst erwähnt.⁴⁰ Die Aufbewahrung der Instrumente im Archiv der Fabbrica di San Pietro macht es wahrscheinlich, dass der Neubau der Peterskirche tatsächlich mit dem dritten Teil der Brüxer Erträge unterstützt wurde, wie auch ein Vermerk des 16. Jahrhunderts – „Pecunie jubilei credo spectante fabrice S. Petri de Urbe“ – auf der Rückseite eines Instruments bezeugt.⁴¹

Die Rechnungen und die Instrumente bringen auch eine Fülle von Detailinformationen zum Ablassalltag der Kollektoren und zur Logistik des Unternehmens. An den besuchten Orten sind erwähnt: Empfehlungsbriefe der Subkommissare, die dem Pfarrer und dem Bürgermeister vorgezeigt wurden;⁴² Geschenke und Trinkgeld für Personen, die sich um die Bewilligung der Sammlung oder ihren erfolgreichen Verlauf verdient gemacht hatten: z. B. den Glöckner und Organisten in Brüx, einen Offizial des Meißner Bischofs in Stolpen und seinen Vorgesetzten Johann von Schleinitz, dem im Juni 1518 ein Fässchen und ein Kuchen geschenkt wurden, bzw. den Ratsherren und den Vertretern der Kirchenfabrik an einzelnen Orten.⁴³ Die örtlichen Quellen

S. 77–87, hier S. 80; ältere Belege bei Erich Kuphal, Tetzl und seine Abrechnungen über die Ablassgeld für den Deutschen Orden in Aachen und Maastricht, in: Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins 27/28 (1928), S. 265–272, mit der Edition von vier Notariatsinstrumenten von Dezember 1507 und Januar 1508 über die Ablasserhebung anlässlich der Verkündigung einer Jubelindulgenz zum Zweck des Kampfes gegen Russen (des ersten Livlandablasses).

40 Rejstřík, hg. von Myšička (wie Anm. 7), S. 195, Ausgabe am 9. 10. 1518: „Item Martino Vetter geben, das er außenn gewest dy kisten zu offen 3 wochen in dem Land zu Laußnitz und Elpogner Kreys und dy instrument gemacht bebstlicher heylickeyt 2 ss.“; S. 250, Ausgabe im August 1519; „Item Frantz Purman hot zu Auspurg vollent den Fuckern terciam partem das letzte gelt entricht noch laut der instrument 52 ss. 48 gr.“.

41 ArchFab, Sign. Arm. 52, A, 86, fol. 36v – Instrument über die Kassenöffnung in Znojmo / Znaim in Südmähren am 29. 12. 1517.

42 Die meisten Urkunden und Briefe zur Ablasskampagne sind im Brüxer Archiv als beglaubigte Abschriften überliefert und dienten bei der Reise zum Beweis der Legitimität der Sammlung.

43 Rejstřík, hg. von Myšička (wie Anm. 7), S. 120, 21. 2. 1518: „Item geben dem glockner zu Brux zu eyn geschenke, das er vil muhe hot der gnaden hulben vnd diser williger wold seyn geben 1 ss.“; S. 121: „Item geben eodem die [5. 3. 1518] zu geschenke dem official bey dem bisschoff von Stulpen magister Joannes mitgenommen 10 vngarischen fl., tut 12 ss.“; S. 163, 14. 6. 1518: „Item geben Wolff Hutter vor eyn fessel, kuchen hot ym der Asmus Kolbingk zum Stulpen vorschancckt, do sy bey dem bischoff gewest

würden zu Kontakten zwischen den Kommissaren und den städtischen Obrigkeiten sicher mehr liefern. So erfahren wir beispielsweise nur aus der Zittauer Überlieferung, dass der dortigen Pfarrkirchenfabrik von den Brüxer Delegierten in den Jahren 1518/19 35 Schock Groschen überwiesen wurden.⁴⁴

Dagegen bieten die erwähnten Quellen nur spärliche Nachrichten zu den zeremoniellen Aspekten der Verkündigung des Jubelablasses.⁴⁵ In einem Notariatsinstrument werden nebenbei die Platzierung der Truhe (*cista*, am Altartisch, später auf den Stufen zwischen dem Hauptschiff und dem Chor) und eine *Crux pietatis* beschrieben, das bei solchen Kampagnen stets in feierlicher Form in der Kirche aufgerichtet wurde.⁴⁶ Aussagekräftiger ist das Rechnungsbuch zur Organisation und zum äußeren Verlauf der Verkündigung. Der Brüxer Maler Tilman wurde für das Malen der Wappen, d. h. wohl Plakate mit dem Papstwappen, und für nicht näher bestimmte *bilde* bezahlt.⁴⁷ Darüberhinaus verzierte er mehr als hundert von *briven*, die allerdings nicht mit Beichtbriefen zu verwechseln sind.⁴⁸ In die Geschäfte mit Beichtbriefen

seyn 25 gr. 3 d.“; S. 168, 28. 6. 1518: „Item geben Ernitz organista zu eynem geschenke der gnoden zu gutte geschlagen anderthalb Jar auff der orgel yn allen salue 2 ss.“.

44 Petr Hra ch o v e c, Die Zittauer und ihre Kirchen (ca. 1300–1600), unveröffentlichte Diss., Philosophische Fakultät der Karlsuniversität 2014, S. 293f. (URL: <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/104357/?lang=en>; 26. 1. 2017).

45 Grundlegend Hans Volz, Die Liturgie bei der Ablassverkündigung, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 11 (1966), S. 114–125; neuerdings Hartmut Kühne, Raimund Peraudi und der Türkenkreuzzugsablass in Deutschland. Zwei unbekannte Drucke, in: Enno Bünz/Hartmut Kühne (Hg.), Alltag und Frömmigkeit am Vorabend der Reformation in Mitteldeutschland. Wissenschaftlicher Begleitband zur Ausstellung „Umsonst ist der Tod“, Leipzig 2015 (Schriften zur Sächsischen Geschichte und Volkskunde 50), S. 429–470, hier S. 444–449, 466–468.

46 ArchFab, Sign. Arm. 52, A, 86, fol. 36r – Instrument über die Kassenöffnung in Znojmo / Znaim in Südmähren am 29. 12. 1517 und 2. 8. 1518: „... cista jubilearia sacratissimi jubilei Centesimi ... in suprafata ecclesia sancti Nicolai ad mensam quandam linee panne satis decore obductam posita et collocata ac robustissimis seris et ferreis clavis in eminentiori ciste circumferencia omni etc. parte communita et ad crucem pietatis ubi posita duobus clavis fortis (!) et ferreis fortiter infixis ... Insuper eadem cista gratie sive jubilearia iterato bene et cautissime communita et ad gradum circa chori ingressum sive ascensum posita ...“.

47 Rejstřík, hg. von Myš i č k a (wie Anm. 7), S. 125, 13. 3. 1518: „Item geben dem Nickel Tischer vor wappen staciones zu faßen 10 gr.“; S. 130, 27. 3. 1518: „Item geben Tilman auf eyn rechnunge dy wappen zu mollen zu den nawen gnoden ut supra 24 gr.“; S. 132, 1. 4. 1518: „Item geben Tylman auff eyn rechnunge von den gnoden wappen zu mollen 24 gr.“; S. 143, 30. 4. 1518: „Item abgerechnet mit Tylman, was er gemalt hot marien byld vnd wappen ... 1 ss. 12g.“; S. 92, 15. 8. 1517: „Item wyr haben dem Tylman von der trengen mol geben pro 5 Bilde zu malen dem commissario in dy Schlesyen ... 32 gr.“. Das päpstliche Wappen Leos X. hing wahrscheinlich auf dem errichteten Kreuz oder auf Fahnen bzw. an der Kirchentür oder über den Beichtstühlen vgl. Volz, Die Liturgie (wie Anm. 45), S. 125; d e r s ., Der St. Peters-Ablass und das deutsche Druckgewerbe, in: Gutenberg Jahrbuch 1966, S. 156–172, hier S. 158f., 162 (der Autor kennt keine erhaltenen Holzschnitte mit den päpstlichen Wappen); Germanisches Nationalmuseum Nürnberg (Hg.), Ohn' Ablass von Rom kann man wohl selig werden. Streitschriften und Flugblätter der frühen Reformationszeit, Nördlingen 1983, S. 11 und Quellentext II (mit einem die Ablasskam-

(*confessionalia*), die einen untrennbaren Bestandteil der Ablasskampagnen bildeten, waren der Apotheker Capper, der Seiler Bonaventura und ein Drechsler involviert. Der Apotheker besorgte rotes Wachs für die Siegel,⁴⁹ der Drechsler hölzerne Siegelhülsen – bezahlt wurden 600 Stück⁵⁰ – und der Seiler Schnüre für die Gnadenbriefe⁵¹. Spätestens in Juni 1517 verfertigte der Brüxer Goldschmied Nicolaus Reyse einen Siegelstock (Typar) in drei Exemplaren.⁵² Die Kombination des Siegelbildes stellt die symbolische Kooperation der geistlichen, weltlichen und lokalen Mächte dar. In der Mitte ist die Halbfigur der auf einem Halbmond stehenden Muttergottes mit dem Jesuskind, flankiert vom päpstlichen Wappen rechts (Leo X. stammte aus dem Haus Medici), und vom Wappen des böhmischen Königreiches (ein doppelschwänziger Löwe). Über Marias Kopf befindet sich die päpstliche Tiara mit gekreuzten Schlüsseln, unter dem Sockel eine kleine stilisierte Kirche mit dem städtischen Wappen (die Brücke mit zwei Türmen, dazwischen ein Löwe). Die Umschrift des Siegels lautet: „S[igillum] indulgen[tiarum] ecclesie parochialis in Ponte“.⁵³

pagne Leo X. darstellenden zeitgenössischen Holzschnitt in der Flugschrift von Melchior Ramminger, Augsburg 1520).

48 Rejstřík, hg. von Myšička (wie Anm. 7), S. 152, 22. 5. 1518: „Item geben Tylman vor 116 briue außzustrichen vnd zu molen, von einem 2 d., facit 30 gr.“, S. 190, 11. 9. 1518: „Item geben eyn boten trangkgelt arma vnd briffe getragen yn das land zu Laußnitz 6 gr.“ Wozu diese billigen *brive* bei der Kampagne dienten, ist noch unklar. Eventuell wurden sie „zum Zweck der Markierung von Stellvertretern der römischen Hauptkirchen“ genutzt. Vgl. Kühne, Raimund Peraudi (wie Anm. 45), S. 449.

49 Rejstřík, hg. von Myšička (wie Anm. 7), S. 126, 14. 3. 1518: „Item geben Capper appteker vor rot sygel waxs 2 ss. 8 gr.“; S. 152, 22. 5. 1518: „Item geben Capper yn dy apteken vor 1 lb. vor drugk wax 20 gr.“; S. 160, 7. 6. 1518: „Item geben Capper appteker vor sigelwachs zw den genoden briffen“; weiterhin S. 180, 191, 199.

50 Ebd., S. 138, 18. 4. 1518: „Item geben dem drexler vor 400 gnoden boxen, von 100 5 d. 20 gr.“; S. 188, 5. 9. 1518: „Item geben vor 200 boxen zum briffen 10 gr.“.

51 Ebd., S. 114, 24. 1. 1518: „Item geben dem Ventura seyler vor stricke, schmer, schnure zum gnoden briffen 11 gr.“.

52 Ebd., S. 90, 10. 6. 1517: „Item mer eodem die geben dem Nickel goltschmid vor 3 gnaden sigel zu stechen noch befel des er burgermeisters ut supra 7 ss.“ Die Siegelstöcke sind nicht erhalten geblieben, einen selbständigen Abdruck verwahrt das Regionalmuseum in Most. Abbildungen mit der Beschreibung des Inhalts und mit der Wertschätzung seiner künstlerischen Qualität bringen Joseph Neuwirth, Ein Ablassbrief für den Brüxer Kirchenbau vom 1. Jänner 1518, in: MVGDDB 36 (1898), S. 361–368, hier S. 363–366; Mannlová-Raková, Kulturní památka Most (wie Anm. 4), S. 13; Michaela Ottová/Jan Royt, Kostel Nanebevzetí Panny Marie v Mostě v době konfesních změn (1517–1594) [Die Kirche Mariä Himmelfahrt in Brüx (Most) im Zeitalter der konfessionellen Wandlungen (1517–1594)], Ústí nad Labem 2014, S. 16.

53 Die Beichtbriefe des Mainzer und Magdeburger Erzbischofs Albrecht von Brandenburg zugunsten des Neubaus von S. Peter in Rom (Leipzig: Melchior Lotter, 1516/17) trugen ein Siegel, dessen Umschrift lautete: „S[igillum] fabrice S[ancti] Petri de Urbe“, vgl. Peter Wiegand, Erzbischof Ernst von Mainz: Beichtbrief (Confessionale) zugunsten des Neubaus von S. Peter in Rom, in: Hartmut Kühne/Enno Bünz/Thomas T. Müller (Hg.), Alltag und Frömmigkeit am Vorabend der Reformation in Mitteleuropa. Katalog zur Ausstellung „Umsonst ist der Tod“, Petersberg 2013, S. 354 f.

Die Beichtbriefe wurden spätestens seit Frühling 1517 bis zum Abschluss der Kampagnen zum Kauf angeboten: laut der Instruktionen und Abrechnungen für das Viertel eines rheinischen Gulden bzw. zwölf Groschen.⁵⁴ Aus einer unvollständigen Übersicht der Einnahmen für *confessionalia* im Rechnungsbuch geht hervor, dass die Kommissare mindestens 540 Schock Groschen (675 Rh. Gulden) gewannen (Tab. 1).

Tab. 1: Das für die Beichtbriefe gesammelte Geld laut dem Rechnungsbuch

Datum	tsch. Ortsname	dt. Ortsname	Summa (Schock Gr.)	Summa (Gr.)
1517.04.15	Budyně	Budin	10	13
1517.04.15	Libochovice	Libochowitz	7	15
1518.01.06	Chomutov	Komotau	13	3
1518.01.06	Sokolov	Falkenau	8	8
1518.01.06	Ostrov n. O.	Schlackenwerth	5	0
1518.01.06	Horní Slavkov	Schlackenwald	15	40
1518.01.06	Loket	Elbogen	4	0
1518.02.21	Planá	Plan	3	36
1518.02.21	Teplá	Teppl	10	24
1518.02.21	Tachov	Tachau	9	2
1518 April	Morava-Slezsko	in Mähren und Schlesien	301	5
1518?	Most	Brüx	4	12
1519.02.14	Litoměřice	Leitmeritz	3	36
1519 Frühjahr	Lužice-Slezsko	Lausitz-Schlesien	133	34
1519.03.17	Stvolínky	Drum	3	17
1519.04.10	Praha-Dom	Prag	5	30
Insgesamt			533	275

Ungerechtfertigt auf die Zahl der Gläubigen wurden wenigstens rund 2.700 Beichtbriefe ausgegeben. Die regelmäßigen Handels- und Bildungskontakte der Brüxer mit den mitteldeutschen Gebieten bestimmten die Wahl des Druckortes. Alle typographischen Zeugnisse des Unternehmens wurden in Leipzig in der Offizin Melchior Lotters

⁵⁴ Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka [Breslau, Universitätsbibliothek], Sign. 461030 u. 535230 (URL: http://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=ULW___-rec1314275650_1368); 26. 1. 2017), fol. A3v. Auch bei der Verkündigung des St. Peters-Ablasses in den Erzdiözesen Mainz und Magdeburg kostete ein Beichtbrief ein Viertel eines rheinischen Gulden; vgl. Volz, Der St. Peters-Ablass (wie Anm. 47), S. 158.

d. Ä. gedruckt.⁵⁵ Der Buchdrucker zog ab Juli 1517 bis Juni 1519 in vier Zahlungen insgesamt 210 Gulden für Formulare von Beichtbriefen, für die Ablassbulle und für die „Ordinationes et Instructiones“ für die Operatoren des Jubeljahres ein.⁵⁶ Von der Druckproduktion sind nur Bruchstücke erhalten: zwei Beichtbriefe auf Pergament, einer davon für einen Ordensbruder der Johanniter vom 1. Oktober 1518;⁵⁷ das zweite Exemplar mit der Siegelhülle blieb unausgefüllt.⁵⁸ Ausgestellt auf den Namen Nicolaus Buscher, einen der Hauptkommissare der Sammlung, sind sie inhaltlich typische Beispiele der damaligen Beichtbriefe. Der Ablass konnte durch einen frei gewählten Priester in jeder Todesgefahr erteilt werden. Außerdem sahen die Beichtbriefe noch die Lösung von Kirchenstrafen und die Umwandlung von Gelübden vor.⁵⁹ Außerhalb Böhmens haben sich zwei bislang fast unbekannt gebliebene Exemplare

55 Zu seinen Druckerzeugnissen im Dienste der Ablasskampagnen vgl. Volz, *Der St. Peters-Ablass* (wie Anm. 47), S. 163–169, zu Drucken für Kirchen- und Frömmigkeitszwecke vgl. Thomas Thibault Döring, *Leipziger Buchkultur um 1500. Katalog zur gleichnamigen Ausstellung in der Bibliotheca Albertina Leipzig vom 19. April bis 22. Juli 2012*, Leipzig 2012, S. 20–23, 44–47, 52–57, 70f., 76–78, 86f.

56 Rejstřík, hg. von Myšíčka (wie Anm. 7), S. 92, 15. 7. 1517: „Item Marcus Durre hot von unßert wegen geben dem Michel Lotter buchdrucker vor Brun zu drucken ut supra 55 fl.“; S. 93, 23. 8. 1517: „Item wyr haben dem Michel Lotter zu Leiptzick buchdrucker geben ... 86 fl.“; S. 93: „Item wyr haben dem Michel Lotter buchdrucker zu Leiptzick eodem die [7. 9. 1517] geben ym Buchholtz an deutzen Gelde 60 fl.“; S. 108, 13. 12. 1517: „Item geben eyn boten keyn Leiptzick noch der bull der nawen zu fragen 24 gr.“; S. 118, 24. 2. 1518: „Item geben magister Joannes czerunge vnd baccalario Alberto Peyer, noch den zwen magistri keyn Leiptzick geschickt zw der nowen gnoden vortzert 6 ss.“; dazu S. 119 mit einem identischen Eintrag; S. 236, 1. 6. 1519: „Item dem buchdrucker geben, das man ym hynderstellig ist pro resten blyben 8 ss.“ Zu den „Ordinationes et Instructiones“ siehe Anm. 60.

57 Praha, Národní archiv, Maltézští rytíři – české velkopřevorství (1085–1875), Inv. č. 1957 [Prag, Nationalarchiv, Johanniter – Böhmisches Großpriorat (1085–1875), Nr. 1957] (URL: <http://monasterium.net/mom/CZ-NA/RM/1957/charter>; 26. 1. 2017): Nicolaus Buscher, Pfarrer zu Most (Brüx): Beichtbrief (Confessionale) zugunsten des Neubaues der Stadtkirche in Most für den „frater Donatus Jacobi ordinis divi Joannis Jherosolimitani“, 1. 10. 1518 [Leipzig: Melchior Lotter, 1517], Druck auf Pergament, B 21,2 cm x H 15,1 cm.

58 Praha, Archiv Univerzity Karlovy, Listiny, sign. II/67 [Prag, Archiv der Karlsuniversität Prag, Urkunden, Sign. II/67 (URL: http://monasterium.net/mom/CZ-UKP/AUKP/sign_II/67/charter; 26. 1. 2017): Nicolaus Buscher, Pfarrer zu Most (Brüx), Beichtbrief (Confessionale) zugunsten des Neubaues der Stadtkirche in Most, [Leipzig: Melchior Lotter, 1517], Druck auf Pergament, B 20,8 cm x H 14,5 cm. Neuwirth, Ein Ablassbrief (wie Anm. 52), S. 366–368, veröffentlichte einen Beichtbrief für einen *Stephanus Vngarus scolaris* vom 1. 1. 1518, mit dem erhaltenen Siegel, aus den Sammlungen des Vereines für die Geschichte der Deutschen in Böhmen. Dieses Exemplar, gedruckt auf Papier, gilt heute als verschollen.

59 Zum Beichtbrief (*confessionale*) vgl. Nikolaus Paulus, Raimund Peraudi als Ablasskommissar, in: *Historisches Jahrbuch* 21 (1900), S. 645–682, hier S. 654f.; ders., *Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters* (wie Anm. 1), S. 256–276; Falk Eisermann, *Der Ablass als Medienereignis. Kommunikationswandel durch Einblattdrucke im 15. Jahrhundert. Mit einer Auswahlbibliographie*, in: Rudolf Suntrup / Jan R. Veens tra (Hg.), *Tradition and Innovation in an Era of Change / Tradition und Innovation im Übergang zur Frühen Neuzeit*, Frankfurt a. M. 2001, S. 99–128; zum Aufbau des Beichtbriefes von Albrecht von Mainz vom 1. 6. 1517 vgl. Reinhard Schwarz, *Martin Luther: Bereit zur Rechenschaft?*, in: *Luther* 61 (1990), S. 109–121, hier S. 117, 120f.; Bernard Alfred R. Felmburg, *Die Ablass-*

der „Ordinationes et instructiones pro executoribus plenissimarum indulgentiarum sacratissimi Jubilei in favorem ecclesie parrochialis opidi Brux per sanctissimum dominum nostrum papam Leonem decimum graciose concessarum“ in Dresden und Breslau erhalten.⁶⁰ Nikolaus Buscher, der Brüxer Pfarrer, wendet sich in diesen kurzen Dienstanweisungen an Subkommissare, Prediger und Beichtväter und gibt ihnen Instruktionen zur Organisation und zum äußeren Verlauf der Ablassverkündigung. Er ordnet die Aufrichtung des Kreuzes und die Bestimmung der sieben Stationes an einzelnen Altären in der Kirche an und spricht über die vier Hauptgnaden (*principales gratie*),⁶¹ d. h. den Jubiläumsablass für die Lebenden, die Indulgenz für die Verstorbenen, die Beichtbriefe und die Teilhabe an den geistlichen Gütern der Kirche; weiterhin werden die Fakultäten zur Umwandlung von Gelübden (*commutacio voti*) und zu mannigfaltigen Dispensen erläutert. Die abschließenden Passagen bringen Dispensations- und Absolutionsformel und praktische Ratschläge für Beichtväter, wie sie mit Büßern umgehen sollten.

Auf der Suche nach einem Vorbild für die Instruktionen und sonstigen Druckerezeugnisse muss besonders auf eine dem Brüxer Ablass nur um ein Jahr vorausgegangene Kampagne hingewiesen werden. Am 31. März 1515 schrieb Papst Leo X. den Ablass zur Förderung des Neubaus der Peterskirche in Rom für die Kirchenprovinzen Mainz und Magdeburg aus.⁶² Alle für Magdeburg einschlägigen typographischen

theologie Kardinal Cajetans (1469–1534), Leiden-Boston-Köln 1998 (Studies in Medieval Reformation Thought 66), S. 48–52.

60 Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka, Sign. 461030 u. 535230 (wie Anm. 54); Dresden, Sächsische Landes- und Universitätsbibliothek, Drucke des 16. Jahrhunderts, Sign. Hist.Bohem.165,14 (URL: <http://digital.slub-dresden.de/id320920070>; 26. 1. 2017): *Ordinationes et Instructiones pro executoribus plenissimarum indulgentiarum sacratissimi Jubilei in favorem ecclesie parrochialis opidi Brux per sanctissimum dominum nostrum papam Leonem decimum graciose concessarum* [Leipzig: Melchior Lotter, 1518], [6] Bl. In der Breslauer Universitätsbibliothek wird unter Signatur 440729 noch ein weiteres Exemplar (die zweite Auflage der *Instructiones*) mit dem Titel „*Instructiones pro commissariis, concionatoribus, confessoribus et literarum confessionalium distributoribus sacri centesimi Jubilei ecclesie Bruxensis*“ aufbewahrt, das inhaltlich und typographisch mit den erwähnten Drucken fast identisch ist. Freundliche Mitteilung von Kamil Boldan, dessen Monographie über die böhmische Länder betreffenden Einblattdrucke bis 1526 Ende 2016 veröffentlicht wurde: *Úřední jednolistové tisky jagellonského věku* [Amtliche Einblattdrucke aus der Zeit der Jagiellonen], Praha 2016. Die Dresdener „*Ordinationes*“ erwähnt auch Myšička, *Kontakty* (wie Anm. 7), S. 96.

61 Zu den vier Hauptgnaden, den übrigen Gnaden und Fakultäten Paulus, Raimund Peraudi (wie Anm. 59), S. 652–656, und bes. Felmburg, *Die Ablasstheologie* (wie Anm. 59), S. 41–68. Zur Imitation der Hauptkirchen Roms durch örtliche Kirchen oder Altäre Nine Miedema, *Rom in Halle. Sieben Altäre der Stiftskirche Kardinal Albrechts von Brandenburg als Stellvertreter für die Hauptkirchen Roms?*, in: Andreas Tacke (Hg.), „Ich armer sündiger mensch“. Heiligen- und Reliquienkult am Übergang zum konfessionellen Zeitalter, Göttingen 2006, S. 271–286.

62 Zur Sache Schulte, *Die Fugger in Rom* (wie Anm. 28) Bd. 1, S. 97–141, die Bulle S. 126–133; Erwin Iserloh, *Luther zwischen Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht statt*, Münster 1968, S. 22–27; Die Bulle *Sacrosanctis Salvatoris et Redemptoris nostri* mit einem Kommentar ist ediert

Erzeugnisse (die Ablassbulle, das deutsche Summarium dieser Bulle, die „Instructio summaria“, die Beichtbriefe und die Butterbriefe) wurden in Leipzig bei Melchior Lotter d. Ä. gedruckt.⁶³ Bereits ein erster Vergleich beider Instruktionen zeigt die Übereinstimmungen der Brüxer Anweisungen mit denen für Magdeburg – in der Komposition und der Sache sowie verschiedentlich in der exakten Übernahme von Textpassagen.⁶⁴ Ein genauer Vergleich der angeführten Schriften ist in naher Zukunft allerdings unentbehrlich.

Der Brüxer Ablass zugunsten des Wiederaufbaus der abgebrannten Kirche kann als Resultat eines im ausgehenden Mittelalter aktuellen Trends im Ablasswesen angesehen werden. Dieser Ablass repräsentiert eine herkömmliche Bauindulgenz, die mit innovativen Elementen verbunden wurde. Diese bestanden 1) in einem Ablass *ad instar Jubilei*, d. h. der Möglichkeit, die geistlichen Gnaden des römischen Jubeljahrs am Heimatort zu erwerben (in deutschen Ländern häufig seit Sixtus IV. vergeben);⁶⁵ 2) im St.-Petersablass, der ab 1507 zur Förderung des Baues der Peterskirche in den meisten Ländern der Christenheit verkündet wurde;⁶⁶ 3) in den Ablasskampagnen, über die die Indulgenzen und sonstigen geistlichen Gnaden mit Hilfe von Ablasskom-

bei Peter Fabisch/Erwin Iserloh (Hg.), *Dokumente zur Causa Lutheri (1517–1521)*, 1: Teil das Gutachten des Prierias und weitere Schriften gegen Luthers Ablassthesen (1517–1518), Münster/Westfalen 1988, S. 202–224, hier S. 212–224. Für den zukünftigen Vergleich müssen auch die Drucke für das Domkapitel in Konstanz und die Dominikaner in Augsburg in Betracht gezogen werden. Diese Institutionen erhielten 1512 bzw. 1514/15 einen Ablass *ad instar jubilei* für die Wiederherstellung ihrer Kirchen. Dazu Nikolaus Paulus, Johann Tetzl der Ablassprediger, Mainz 1899, S. 27f.

63 Grundlegend Volz, *Der St. Peters-Ablass* (wie Anm. 47), S. 156–172, bes. S. 165–168 (Drucke Melchior Lotters d. Ä.); ders., Eine unbekannte Ablassinstruktion von 1516 für die Mainzer Kirchenprovinz, in: *Vierhundertfünfzig Jahre lutherische Reformation 1517–1967. Festschrift für Franz Lau zum 60. Geburtstag*, Göttingen 1967, S. 395–415.

64 Wichtigste Anweisungen mit Kommentaren bei Fabisch/Iserloh (Hg.), *Dokumente* (wie Anm. 62): die „*Instructio Confessorum*“ für das Erzbistum Mainz (1516), S. 224–246, hier S. 229–246, gedruckt bei Johann Schöffler in Mainz; die „*Instructio summaria*“ für das Erzbistum Magdeburg und das Bistum Halberstadt (1517), S. 246–293, hier S. 257–293, von der Offizin Melchior Lotter d. Ä. in Leipzig. Wie Volz, Eine unbekannte Ablassinstruktion (wie Anm. 63), S. 396 u. 410, belegt, geht der Kern der Instruktionen auf ein von Raimund Peraudi entwickeltes Schema zurück, sodass ein grundlegender Vergleich mit gedruckten Ablassmedien der 1470er Jahre in Angriff genommen werden kann. Zu theologischen Aspekten der Ablassinstruktionen vgl. Felzberg, *Die Ablasstheologie* (wie Anm. 59), S. 27–71.

65 Schulte, *Die Fugger in Rom* (wie Anm. 28) Bd. 1, S. 55–92; Eisermann, *Der Ablass als Medienergebnis* (wie Anm. 59), S. 109f.

66 Paulus, Johann Tetzl (wie Anm. 62), S. 24; ders., *Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters* (wie Anm. 1), S. 145–153. Unter Julius II. wurde dieser Ablass im Reich, mit Ausnahme Österreichs und der Länder der böhmischen Krone, nicht gepredigt. Exemplarisch für eine Stadt: Volz, *Der St. Peter-Ablass in Göttingen* (wie Anm. 39), S. 77–87; zu den finanziellen Aspekten auch Reinhold Kiermayr, *How Much Money was Actually in the Indulgence Chest*, in: *The Sixteenth Century Journal* 17 (1986), S. 302–318.

missaren in einem genau bestimmten Raum (Kirchenprovinz, Bistum, Staatsgebilde) distribuiert wurden;⁶⁷ 4) in der Einbeziehung von Druckerzeugnissen, die es uns gemeinsam mit den handschriftlichen Quellen erlauben, verschiedene Aspekte der Ablasskampagnen genauer zu erfassen;⁶⁸ 5) im starken Fokus auf den finanziellen Ertrag.⁶⁹ In dieser Hinsicht kann der Brüxer Ablass zu den vergleichsweise erfolgreichen Kampagnen des frühen 16. Jahrhunderts gerechnet werden, wie sich aus den Vergleichszahlen mit anderen Unternehmen zwischen 1500–1518 bestätigt.⁷⁰ Zugleich hat man – mit Schultes Worten – „in den Quellen aus Brüx und Rom das allerbeste Bild der finanziellen Gebarung eines Ablasses unter Leo X“.⁷¹

Der bereits im Vorfeld der Kampagne vorausgesetzte Erfolg kann damit in Zusammenhang stehen, dass die böhmischen Länder mit meist ultraquistischer Bevölkerung bislang weitgehend von großen Ablasskampagnen unberührt geblieben waren.⁷² Von daher könnte der Wunsch nach spirituellen Gnaden bei den böhmischen Katholiken verhältnismäßig groß gewesen sein. Aus der landesgeschichtlichen Perspektive ist eine solche umfangreiche Unterstützung eines Kirchenbaus einmalig und wohl nur

67 Bernd Moeller, Die letzten Ablasskampagnen. Der Widerspruch Luthers gegen den Ablass in seinem geschichtlichen Zusammenhang, in: Hartmut Bockmann / Bernd Moeller / Karl Stackmann (Hg.), *Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik – Bildung – Naturkunde – Theologie*, Göttingen 1989, S. 539–567, hier S. 546 (Definition) u. 557f. (Ablasskampagnen in Deutschland nach 1500); Wilhelm Ernst Winterhager, Ablasskritik als Indikator historischen Wandels. Ein Beitrag zu Voraussetzungen und Einordnung der Reformation, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 90 (1999), S. 6–71; ders., Die erste Werbekampagne am Anbruch der Neuzeit. Zur Ausprägung frühmoderner Werbemethoden in den großen Ablassaktionen um 1500 – eine historische Skizze, in: Franz J. Felten / Stephanie Irgang / Kurt Wesoly (Hg.), *Ein gefüllter Willkomm. Festschrift für Knut Schulz zum 65. Geburtstag*, Aachen 2002, S. 517–532.

68 Eisermann, *Der Ablass als Medienereignis* (wie Anm. 59), S. 99–128, und sein Beitrag in diesem Tagungsband; Volz, *Der St. Peters-Ablass* (wie Anm. 47), S. 156–172.

69 Schulte, *Die Fugger in Rom* (wie Anm. 28) Bd. 1, bes. S. 142–167; Moeller, *Die letzten Ablasskampagnen* (wie Anm. 67), S. 561f.; Winterhager, *Ablasskritik* (wie Anm. 67), S. 22–35.

70 Ebd., S. 22–32.

71 Schulte, *Die Fugger in Rom* (wie Anm. 28) Bd. 1, S. 170.

72 Zur Verkündigung der Jubelablässe in Böhmen Anton Frind, *Die Kirchengeschichte Böhmens in der Administratorenzeit*, Prag 1878, S. 97 (1500); Josef Macek, *Víra a zbožnost jagellonského věku* [Glauben und Frömmigkeit im Zeitalter der Jagiellonen], Praha 2001, S. 267–271 (1487, 1500). Der St. Peters-Ablass wurde seit 1507 auch in den böhmischen Ländern gepredigt; vgl. Paulus, *Die Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters* (wie Anm. 1), S. 147, was auch zwei erhaltene Beichtbriefe aus den Jahren 1508/09 belegen. Vgl. Gedeon Borsa, *Dosiaľ neznáma Bakalárova latinská tlač* [Ein bisher unbekannter lateinischer Druck von Mikuláš Bakalár], in: Mikuláš Bakalár Štetina. *Štúdie a materiály o živote a diele slovenského prvotlačiaru v Plzni*, hg. von Leo Kohút, Bratislava 1966, S. 100–103; Praha, *Národní knihovna* [Prag, Nationalbibliothek], sign. 33 E 42 (ein aufgeschnittenes Exemplar, benutzt zu Vorsatzblättern). Weiterhin Kamil Boldan, *Odpustková kampaň na Chebsku v letech 1481 až 1483 a typografické jednolisty* [Die Ablasskampagne im Egerland in den Jahren 1481–1483 und die typographischen Einblattdrucke], in: Kamil Boldan / Jan Hrdina (Hg.), *Knihtisk, zbožnost, konfese v zemích Koruny české doby poděbradské a jagellonské*, Prag 2017 (im Druck).

mit dem Ablass zugunsten des Baues der Karlsbrücke und der Domkirche in Prag ab der Mitte des 14. Jahrhunderts vergleichbar.⁷³ Der Erwerb des Jubelablasses verweist zugleich indirekt auf den weiten gesellschaftlichen Horizont der Brüxer Elite und ihre Verbundenheit mit dem mitteldeutschen Kulturraum, weiterhin auf die Vertrautheit mit aktuellen spirituellen Gnaden und auf intensive Kontakte zu den Herrscher- und Bischofshöfen, letztendlich auch mit dem Papst.⁷⁴ Das alles, unterstützt durch den persönlichen Einsatz der städtischen Einwohner und durch die Übernahme des Know-hows aus Magdeburg und Leipzig, führte zum Wiederaufbau der Pfarrkirche. Die Grundsteinlegung erfolgte bereits an Mariä Himmelfahrt 1517, doch die Bauarbeiten zogen sich in der Zeit der konfessionellen Auseinandersetzungen beinahe über ein ganzes Jahrhundert hin.⁷⁵ Die dreischiffige Hallenkirche wurde erst 1594 durch den Prager Erzbischof geweiht. Die Zeremonie eröffnete symbolisch eine Periode der katholischen Reform, in der die katholische Minderheit wieder die Macht in der Stadt übernahm.⁷⁶ Die Kirche hatte auch in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine bewegte Geschichte (siehe Abb. 3). Wegen der Braunkohleförderung im Nordwestböhmen wurde die ganze mittelalterliche Stadt abgebrochen; nur die spätgotische Kirche wurde im Oktober 1975 um 841 m verschoben und auf einem zweigeschossigen Stahlbetonuntergrund abgesetzt.⁷⁷

73 Joseph Neuwirth, *Die Wochenrechnungen und der Betrieb des Prager Dombaues in den Jahren 1372–1378*, Prag 1890, S. 382–386.

74 Die Brüxer Bürger studierten spätestens ab der Mitte des 15. Jahrhunderts an den (mittel)deutschen Universitäten, wie aus den Matrikeln in Leipzig, Erfurt, Wittenberg, Frankfurt (Oder) und Heidelberg hervorgeht. Sie gingen zur Ausbildung vornehmlich nach Leipzig. Ferdinand Menšík, *Studenti z Čech a Moravy ve Witemberku od r. 1502 až do r. 1602* [Studenten aus Böhmen und Mähren in Wittenberg ab 1502 bis 1602], in: *Časopis Musea Království českého (= ČČM)* 71 (1897), S. 250–253; Josef Vítězslav Šimák, *Studenti z Čech, Moravy a Slezska na německých universitách v XV.–XVIII. st.* [Studenten aus Böhmen, Mähren und Schlesien an deutschen Universitäten im 15. bis 18. Jahrhundert], in: *ČČM* 79 (1905), S. 290–297, 418–424, hier S. 295, 421; *ČČM* 80 (1906), S. 300–305, 510–528, hier S. 300, 513–522 (Leipzig). Zum Kulturtransfer im Erzgebirge vgl. Aleš Mudra/Michaela Ottová (Hg.), *Without Borders: Studies on the Medieval Art and Architecture in the Ore Mountains Region*, Praha 2015, S. 9; zu Kunstwerken in Most vgl. Jan Klípa/Michaela Ottová (Hg.), *Bez hranic. Umění v Krušnohoří mezi gotikou a renesancí* [Ohne Grenzen. Kunst im Erzgebirge zwischen Gotik und Renaissance. Ausstellungskatalog der Nationalgalerie in Prag], Praha 2015, S. 403–441.

75 Zum Bau der Kirche und ihre Ausstattung bis zum Ende des 16. Jahrhunderts vgl. Mannlová-Raková, *Kulturní památka Most* (wie Anm. 4), S. 7–125; Ottová/Royt, *Kostel* (wie Anm. 52), Bde. 1–2.

76 Ottová/Royt, *Kostel* (wie Anm. 52), Bd. 1, S. 10, 36–44, 185.

77 Vgl. URL: [https://en.wikipedia.org/wiki/Church_of_the_Assumption_of_the_Virgin_Mary_\(Most\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Church_of_the_Assumption_of_the_Virgin_Mary_(Most)); 2. 8. 2016.

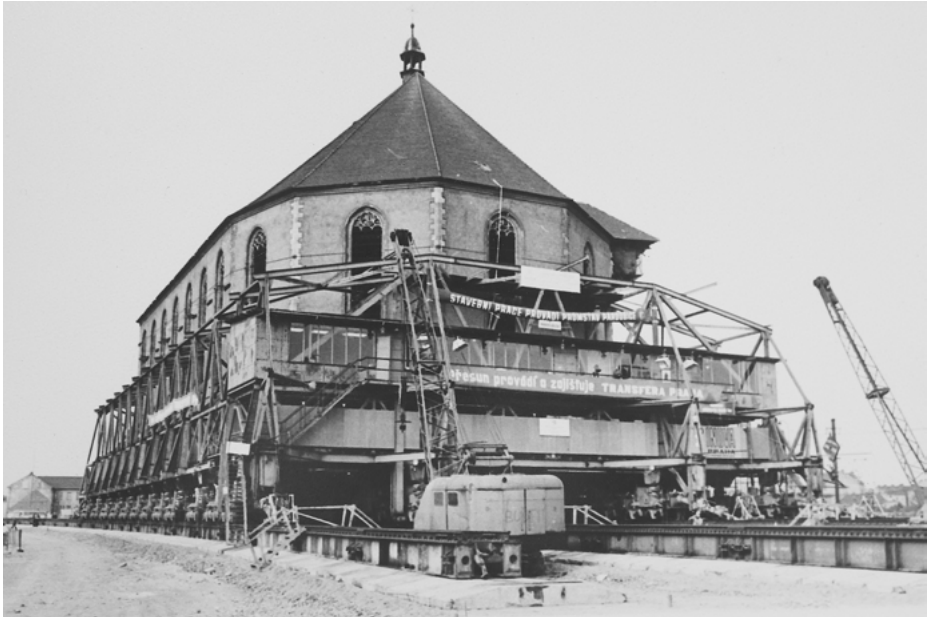


Abb. 3: Die Verschiebung der spätgotischen Kirche in Most (Brüx) über eine Bogentransportstrecke im Oktober 1975.

Abbildungsnachweise

- Abb. 1: Most, Staatliches Bezirksarchiv, Archiv der Stadt Most, Inv. Nr. 6660, fol. 8r. Foto: Jan Hrdina. © Státní okresní archiv Most.
- Abb. 2: Kartenentwurf: Martin Myšíčka, überprüft von Jan Hrdina und Tomáš Rataj; Graphik: Tomáš Rataj.
- Abb. 3: Foto: Z. Šedivý. © Státní okresní archiv Most, Fotografien- und Grafikensammlung (ohne Sign.).

Anna Esposito

Il ruolo delle confraternite in Italia nella pratica delle indulgenze (secc. XV–XVI)

Il tema del mio contributo non è tra quelli fatti oggetto di particolare attenzione da parte della storiografia. Se in molti saggi e monografie sul mondo confraternale possiamo trovare riferimenti – più o meno ampi – a questo tipo di concessioni, mi è noto un unico contributo specificatamente dedicato al rapporto confraternite e indulgenze in Italia, ed è quello di Giovanna Casagrande pubblicato nel 2006 in un volume sulle indulgenze nel tardo medioevo europeo, a cura di Robert Swanson.¹ L'arco cronologico preso in considerazione da questa studiosa è però relativo ai secoli XIII e XIV, mentre il mio personale interesse, e peraltro anche il periodo cronologico degli atti del convegno, è rivolto al '400 e primo '500, periodo in cui si possono rilevare ulteriori applicazioni riguardo alla pratica delle indulgenze rispetto ai secoli precedenti e sarà dunque su questo periodo che in particolare si concentrerà la mia indagine.

Com'è stato osservato dalla storiografia, si può dire che le indulgenze siano state un „indispensabile supporto“ nella vita dei sodalizi già nel primo periodo dello sviluppo del fenomeno confraternale. Da non dimenticare infatti che lo scopo fondamentale dei laici nell'istituire questi sodalizi era proprio la remissione dei peccati e la salvezza dell'anima. Gli obiettivi di tali concessioni erano poliedrici e vantaggiosi sia per le autorità concedenti sia per le istituzioni riceventi e per i loro iscritti. Tra i benefici a vantaggio delle prime si può ricordare, ad esempio, l'incoraggiamento alla pratica religiosa, il controllo dell'ortodossia tra i fedeli, il riconoscimento e il rispetto per le autorità ecclesiastiche. Per quanto riguarda i sodalizi, le indulgenze servivano a incrementare non solo il numero dei membri ma anche quello dei benefattori esterni e permettere così di portare avanti opere di carità altrimenti di difficile realizzazione.²

Per i singoli fedeli, non necessariamente *confratres*, l'indulgenza era considerata un grazia preziosa ai fini della salvezza dell'anima in quanto permetteva una „parziale o totale remissione extra-sacramentale della penitenza imposta (dal sacerdote) ma solo dopo la contrizione e la confessione dei peccati“; dal 1476 Sisto IV aveva

¹ Giovanna Casagrande, *Confraternities and Indulgences in Italy in the Later Middle Ages*, in: Robert N. Swanson (a cura di), *Promissory Notes on the Treasury of Merits. Indulgences in Late Medieval Europe*, Leiden-Boston MA 2006 (Brill's Companions to the Christian Tradition 5), pp. 37–63. Si veda anche Horst Enzensberger, „Quoniam ut ait Apostolus“. Osservazioni su lettere d'indulgenza nei secoli XIII e XIV, in: Luigi Pellegrini/Roberto Paciocco (a cura di), „Misericorditer relaxamus“. Le indulgenze tra teoria e prassi nel Duecento, Napoli 1999, pp. 57–100.

² Casagrande, *Confraternities* (vedi nota 1), pp. 39–40.

permesso che potesse applicarsi pure alle anime dei defunti sebbene nella prassi „i fedeli avevano già da tempo cominciato ad applicare le indulgenze loro concesse anche alle anime dei defunti“.³

Proprio i testi dei privilegi relativi alla concessione d'indulgenze forniscono a volte le prime informazioni non solo sull'esistenza di una fraternita in un determinato momento, ma anche sulla sua vita devozionale e caritativa, soprattutto quando non siano disponibili statuti o altri documenti interni al sodalizio, cosa questa non rara soprattutto per il '200 e primo '300. In questi testi tramite la concessione d'indulgenze venivano incoraggiate peculiari pratiche devozionali dei sodalizi, ad esempio il canto delle laudi, l'ascolto delle prediche, la partecipazioni alle processioni, e – per le confraternite dei battuti – la pratica della flagellazione, ma anche le opere di carità, dall'aiuto ai poveri e ai malati alla conduzione di ospedali. In relazione a queste pratiche, Giovanna Casagrande ha rilevato – per il periodo da lei preso in considerazione – la canonica diversificazione nella concessione dei giorni d'indulgenza, di solito 20, 40, 100 giorni, con un minimo di undici giorni e un massimo di un anno e 40 giorni.⁴

Le indulgenze erano modulate talvolta anche per la qualità dei fruitori: agli ufficiali dei sodalizi erano di norma concessi 40 giorni (e questo – a mio avviso – anche per incentivare l'assunzione delle cariche sociali, che a volte potevano rappresentare un impegno gravoso), mentre ai singoli membri 20 giorni, e ai benefattori esterni soltanto dieci.⁵ Naturalmente era possibile cumulare i giorni di perdono ed era ciò che contava ai fini della salvezza eterna. Proprio per questo era importante per un sodalizio conservare e registrare tutte le indulgenze ottenute nel corso del tempo, che venivano appunto a costituire un vero e proprio ‚patrimonio‘, quasi alla stregua di quello immobiliare, e come tale veniva „inventariato“ in appositi registri, oppure inserito a complemento del testo statutario. Esempio sembra il caso della famosa confraternita romana dei Raccomandati del S. Salvatore *ad Sancta Sanctorum*. La prima menzione del sodalizio avviene proprio in occasione della concessione d'indulgenze nel 1318 ai visitatori dell'icona del Salvatore da parte di papa Giovanni XXII, concessione che risulta sollecitata proprio dai Raccomandati. Il loro primo statuto, del 1331, termina con la concessione da parte del vicario pontificio a Roma di 40 giorni d'indulgenza in favore dei membri che avessero ottemperato agli obblighi devozionali del sodalizio, dunque ad adunanze, messe, prediche e alla pubblica esposizione

³ Cfr. Robert W. Shaffern, *The Medieval Theology of Indulgences*, in: Robert N. Swanson (a cura di), *Promissory Notes* (vedi nota 1), pp. 11–36; Robert W. Shaffern, *The Penitents' Treasury. Indulgences in Latin Christendom, 1175–1375*, Scranton-London 2007 e Roberto Paciocco, *Medioevo: un sussidio per temi e concetti*, Torino 2014, pp. 184–185. Le citazioni sono tratte da Serafino De Angelis, *Indulgenze*, in: *Enciclopedia Cattolica*, vol. 6, Città del Vaticano 1951, coll. 1901–1910, in particolare p. 1904.

⁴ Casagrande, *Confraternities* (vedi nota 1), pp. 40–41.

⁵ *Ibid.*, p. 42.

dell'icona del Salvatore.⁶ Infine, per il '400 e il '500, nell'archivio confraternale si conservano diversi „catasti“ dove – oltre a case, casali, terre – in un'apposita sezione sono anche elencate tutte le „gratie et privilegi“ concessi nel corso del tempo alla compagnia.⁷

Le indulgenze, soprattutto se numerose e consistenti, erano inoltre un vanto e motivo d'orgoglio per il riconoscimento da parte delle autorità ecclesiastiche del ruolo da esse svolto nella realtà locale sia dal punto di vista religioso che sociale. Ad esempio, nel 1418 il vescovo Albergati concesse un'indulgenza alla confraternita di S. Maria della Morte di Bologna, in riconoscimento della lodevole opera nell'assistenza ai condannati a morte da parte del sodalizio: „... attento maxime spirituali devotione et caritativo ac commendabili opere et exercitio dictorum hominum societatis hospitalis predicti circa salutem animarum eorum qui ... damnantur ad mortem.“⁸

Com'è noto, le indulgenze venivano concesse da diverse autorità ecclesiastiche, ovvero pontefici, cardinali, vescovi e/o loro vicari. Non vi è dubbio però, come chiaramente indica la corposa storiografia confraternale e ultimamente il bel saggio di Maria Clara Rossi,⁹ che fino a tutto il '300 siano stati soprattutto i vescovi – definiti da Gennaro Maria Monti i „protettori naturali“ delle pie associazioni laicali¹⁰ – i principali erogatori di questi privilegi, in particolare i vescovi appartenenti agli ordini mendicanti, spesso anche promotori (o riformatori) di sodalizi di battuti, a volte con sede proprio nella chiesa cattedrale. Tanto per fare qualche esempio, alla Fraternita della Vergine Maria di Pisa nel 1312 vennero concesse indulgenze da ben otto vescovi e da un cardinale in un documento collettivo, indulgenze che ammontavano a otto anni e 200 giorni a chiunque osservasse li capitoli (statutari), a 111 giorni per chi cantasse laude o le ascoltasse (per ciascuna volta), a 140 giorni per chi si disciplinasse (per ogni volta); infine i confratelli erano anche associati ai benefici spirituali dei Domenicani, Francescani, Agostiniani, e Carmelitani.¹¹ Alla concessione d'indulgenze per la confraternita di S. Maria dei Battuti di Cividale in Friuli contribuirono ben ventidue vescovi e due arcivescovi, privilegio poi ratificato dal patriarca di Aquileia nel 1346. Ognuno di questi prelati concedeva ai membri del sodalizio 40 giorni d'in-

6 Paola Pavan, Gli statuti della società dei Raccomandati del Salvatore ad Sancta Sanctorum, in: Archivio della Società Romana di Storia Patria (= ASRSP) 101 (1978), pp. 35–96, qui p. 68. Cfr. anche ead., La confraternita del Salvatore nella società romana del Tre-Quattrocento, in: Ricerche per la storia religiosa di Roma 5 (1984), pp. 81–91.

7 Pavan, Gli statuti (vedi nota 6), p. 36, 43 nota 45, e 68.

8 Mario Fanti, Confraternite e città a Bologna nel Medioevo e nell'Età moderna, Roma 2001, p. 111.

9 Maria Clara Rossi, Vescovi e confraternite, in: Marina Gazzini (a cura di), Studi confraternali. Orientamenti, problemi, testimonianze, Firenze 2009, pp. 125–165; anche in „Reti medievali E-Book 12“ (URL: http://www.rm.unina.it/rmebook/index.php?mod=none_Gazzini_Studi; 26. 1. 2017).

10 Gennaro Maria Monti, Le confraternite medievali dell'alta e media Italia, 2 voll., Venezia 1927, qui vol. 2, p. 88.

11 Ibid., vol. 1, pp. 251–252.

dulgenza „a fronte della partecipazione alle processioni e alle esequie dei confratelli, della presenza quotidiana alla liturgia, delle opere di misericordia verso i bisognosi e di tutte le donazioni in terra, denaro o beni di lusso (*aurum, argentum, vestimenta, libros, calices*)“.¹² Come sottolinea la Casagrande, questo „è un importante documento collettivo anche perché i 40 giorni devono essere moltiplicati per il numero di prelati e perché – qui come altrove – ciò poteva essere ottenuto *singulis diebus / quotiens* che determinava un accumulo della quantità di tale remissione“.¹³

Con il secolo successivo, oltre ai vescovi (mendicanti e secolari), vediamo cardinali e pontefici – e particolarmente questi ultimi – molto più attivi che nel passato nell’elargire indulgenze e remissioni di pena a confraternite e ad altre pie associazioni, soprattutto – come vedremo a breve – per sostenere la formazione di sodalizi con nuovi indirizzi devozionali e caritativi. Da non dimenticare inoltre che vi era una specie di gerarchia nella quantità di giorni di perdono concessi: solo il papa infatti poteva elargire un’indulgenza plenaria, anche *in articulo mortis*, particolarmente richiesta dagli enti ecclesiastici, comprese le fondazioni confraternali, mentre i cardinali erano limitati ad una media di 100 giorni e i vescovi di solito non oltrepassavano i 40 giorni, per quanto *totiens / quotiens*).¹⁴ Queste limitazioni verranno ampiamente superate nei secoli successivi, quando i tempi delle indulgenze aumenteranno in modo esponenziale.

Senza dubbio per un sodalizio questo tipo di privilegi da parte di uno o più concessori serviva ad ampliare il consenso verso l’istituzione, ottemperare al meglio le finalità caritative e dunque anche ad acquistare potere non solo presso la comunità locale ma anche al di fuori di essa. Questi privilegi non erano però ottenuti senza un esborso economico, anche se solo come ‚tassa di scrittura‘ da versare alla cancelleria papale o a quella vescovile. Vi erano però altre spese che i sodalizi dovevano sostenere dopo aver ottenuto il tanto desiderato privilegio. Possiamo averne un’idea meno approssimativa da un documento del 1461 relativo all’Ospedale Maggiore di Milano, uno tra gli enti caritativi più importanti della città, su cui vale la pena di soffermarsi anche se l’ospedale non era gestito direttamente da una confraternita ma da un consorzio costituito da persone deputate da diversi sodalizi milanesi ed eletti dall’arcivescovo e da rappresentanti dell’élite cittadina graditi al duca.¹⁵ Il piccolo

¹² Elisabetta Scatton, Ospedali e confraternite nel basso Medioevo, in: Bruno Figliuolo (a cura di), Storia di Cividale nel Medioevo. Economia, società, istituzioni, Cividale del Friuli 2012, cap. 9, pp. 243–306, qui p. 276 e nota 146.

¹³ Casagrande, Confraternities (vedi nota 1), p. 57. Sulle lettere indulgenziali collettive cfr. Hippolyte Delehay, Les lettres d’indulgence collectives, in: *Analecta Bollandiana* 44 (1926), pp. 343–379; 45 (1927), pp. 97–123 e 323–324; 46 (1928), pp. 149–157 e 287–343.

¹⁴ Casagrande, Confraternities (vedi nota 1), p. 55.

¹⁵ Franca Leverotti, Ricerche sulle origini dell’Ospedale Maggiore di Milano, in: *Archivio Storico Lombardo* 107 (1981), pp. 77–113; Giuliana Albini, La gestione dell’Ospedale Maggiore nel Quattrocento: un esempio di concentrazione ospedaliera, in: Lucia Sandri / Allen J. Grieco (a cura di), Ospedali

quadernetto di contabilità di soli due fogli piegati a quattro – segnalatomi da Marina Gazzini che lo ha reperito all'interno di un libro mastro dell'ospedale milanese – è infatti esemplare dell'iter e delle spese da sostenersi in occasione della pubblicazione di un'indulgenza particolarmente significativa, in questo caso l'indulgenza plenaria accordata da Pio II nel 1459 da lucrarsi nel triennio successivo e quindi ogni due anni (la famosa Festa del Perdono del 25 marzo).¹⁶ Sono infatti registrate come prime voci le spese di cancelleria, ovvero le 20 lire „pro sigillatura transumptionis de sigillo magno pontificali“ da parte dell'arcivescovo, e le undici lire per quattordici copie autenticate della bolla dell'indulgenza plenaria, per una lettera da parte dell'arcivescovo „pro relatis pro annuntiatione indulgentie“, per la scrittura di diciotto copie su carta, per la scrittura di diciotto conferme dell'indulgenza; altre sei lire per copie delle grida (in volgare) per pubblicizzare l'indulgenza etc.; seguono – e sono le più cospicue – le somme erogate a coloro a cui era affidato in primo luogo l'annuncio al popolo dei vantaggi spirituali assicurati dal documento pontificio: ben 40 lire „pro fratribus Observantie sancti Francisci pro elemosina eis facta, qui predicaverunt indulgentiam in terris ubi habent eorum monasteria“ nell'arcidiocesi milanese e altre 40 lire al solo frate Giovanni *de Marchexiis* che si era recato ai confini più a nord dell'arcidiocesi „pro expensis causa transferendum per locha pedemont(ana) ad publicam indulgentiam et postea pro una capa ei donata.“¹⁷

Per quanto riguarda la documentazione romana, allo stato attuale delle ricerche, soltanto la società del Gonfalone¹⁸ nei suoi libri di entrata e uscita presenta qualche cenno a questo riguardo, ma solo per registrare i denari corrisposti a messaggeri e *tubicines* impiegati per pubblicizzare le feste e le cerimonie più importanti del sodalizio e le relative indulgenze, con le quali – come altre istituzioni ecclesiastiche – contribuiva al finanziamento delle sue devozioni e opere caritative. Troviamo così indicati, ad esempio, i 35 bolognini corrisposti nell'aprile 1517 „a Verone facchino ... per attaccare le polizze del iubileo per Roma per la passione“, oppure i 60 bolognini versati nel 1518 e 1519 a „Mariano trombetta con soi compagni per lo bando facto per l'indulgen-

e Città: Italia del Centro-Nord, XIII–XVI Secolo, Atti del Convegno Internazionale di Studio, Istituto degli Innocenti e Villa i Tatti, The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies, Firenze 27–28 aprile 1995, Firenze 1997, pp. 157–178 (poi in: Giuliana Albini, *Carità e governo delle povertà [secoli XII–XV]*, Milano 2002, pp. 267–281).

16 Su questa importante festa milanese cfr. Giuseppe Castelli, *L'Ospedale Maggiore di Milano e la festa del „Perdono“*, Milano 1939.

17 Milano, Archivio dell'Ospedale Maggiore, Titolo IX, Registri di contabilità, Mastri a partita doppia, reg. 11 (a. 1461). Un sentito ringraziamento a Marina Gazzini per la segnalazione e la trascrizione del documento.

18 Su questo importante sodalizio romano, che nel '500 sarà elevato ad arciconfraternita, cfr. Anna Esposito, *Le „confraternite“ del Gonfalone*, in: *Ricerche per la storia religiosa di Roma 5* (1984), pp. 91–136; Barbara Wisch/Nerida Newbiggin, *Acting on Faith: The Confraternity of the Gonfalone in Renaissance Rome*, Philadelphia 2012 (Early Modern Catholicism and the Visual Arts Series 7).

tia de la capella de Culiseo la Stimana sancta“,¹⁹ indulgenza, come suggerisce Nerida Newbigin, forse destinata a finanziare la costosa messa in scena della Passione nel Colosseo il venerdì santo.²⁰

Informare i fedeli dell'ottenuta indulgenza era dunque la prima cosa che un sodalizio si proponeva di fare, e molti erano i mezzi adoperati, tra cui quello di esporre al pubblico, nella propria sede, in chiesa oppure nell'oratorio, il documento (o sue copie) comprovante l'effettiva concessione da parte delle autorità ecclesiastiche, e contemporaneamente informarne i fedeli tramite *cedule* da apporre in vari luoghi della città e la lettura di esse da parte di nunzi. Esempio, in questo senso, un capitolo degli statuti della confraternita romana della SS. Concezione in S. Lorenzo in Damaso, del 1494, che riguarda la celebrazione della festa del sodalizio l'8 dicembre: „Cum autem dicta societas diem Conceptionis beate Marie ob eius honorem solemniter celebrare debeat, ideo in eo celebrando talis ordo habeatur, videlicet quod priores curare debeant habere plenariam indulgentiam a summo pontifice, qua habita, apponantur cedule per Urbem nunptiantes plenariam indulgentiam et hoc idem per tubicines manifestius nuntietur.“²¹ Non solo le confraternite in prima persona, ma anche le autorità civili potevano farsi carico d'informare la cittadinanza dell'emana-zione di un'indulgenza per una festività particolarmente sentita. Ad esempio, è di un certo interesse il documento contenente la notifica a tutti i fedeli da parte dell'arcivescovo di Reggio Calabria e Governatore di Roma, del Senatore e dei tre Conservatori (dunque le massime autorità cittadine) dell'annuale indulgenza plenaria concessa

¹⁹ ASV, Gonfalone, reg. 135, c. 81r: 1519 aprile 19, cit. da Wisch/Newbigin, *Acting on Faith* (vedi nota 18), pp. 297, 304–305, note 48e 52.

²⁰ Nerida Newbigin, „Del grasso di Lorenzo un'ampolletta“: *Relics and Representations in the Quest for Forgiveness in Renaissance Rome*, in: *The Journal of Religious History* 28 (2004), pp. 50–63, qui p. 61 e nota 52 (dove la studiosa dichiara di non essere riuscita a rintracciare una copia di questa indulgenza), e p. 62. Ne possiamo reperire il contenuto nel bando emanato nel 1531 da Clemente VII, oggi in ASV, Gonfalone, 1197, c. 68r: „Se notifica a tutte e singule persone de qualsivoglia stato, grado o conditione se sia, qualmente el sanctissimo in Christo patre et signor nostro signore Clemente per la divina providentia papa septimo have concesso a tutte e singule persone quale visiteranno la cappella posta nel Coliseo della venerabile compagnia del Confallone del alma città de Roma et daranno elimosine in quella, plenario iubilileo et remissione de tutti peccati cosi come per uno anno integro havessiro fatte le quattro ecclesie consuete incomensando dal iovedi a vespero per tutto el venere sancto sequente in nel qual giorno per la predicta venerabile compagnia se farrà la devota representatione della passione del nostro Signore Iesu Christo.“ Abolita la sacra rappresentazione della Passione nel 1539, nel 1550 papa Giulio III accoglie la supplica dei guardiani del Gonfalone e concede a tutti i confratelli di ambo i sessi che nella notte del venerdì santo partecipassero alla processione organizzata dalla società dalla sede di S. Lucia a San Pietro, disciplinandosi „ut a multis ea nocte fieri solitum est“, l'indulgenza e la remissione dei peccati „nec non iubileum sanctum“ come se visitassero le quattro basiliche del giubileo. La pergamena con la notifica da parte del cardinale Gian Domenico De Cupis dell'avvenuta concessione dell'indulgenza da parte del pontefice è in ASV, Gonfalone, busta 2, nr. 7.

²¹ Cfr. Raffaella Barone, *La confraternita della SS. Concezione in San Lorenzo in Damaso di Roma* (con l'edizione degli statuti del 1494), in: *ASRSP* 126 (2003), pp. 69–135, qui p. 80 e p. 126, cap. 33.2.

per il 1498 da Alessandro VI alla confraternita del Gonfalone per la festa di S. Maria della Neve in S. Maria Maggiore il 5 agosto,²² occasione in cui il sodalizio organizzava una processione de „la venerabile ymagine della gloriosissima Vergine Maria, che è in dicta basilica“ (la veneratissima e miracolosa immagine mariana denominata *Salus Populi Romani*),²³ e contemporaneamente la festa della dotazione delle fanciulle povere, che dal 1496 – come testimoniano gli stessi statuti confraternali²⁴ – era stata trasferita dalla piccola chiesa di S. Lucia alla più importante basilica mariana e in un’occasione, come la festa del miracolo della Neve, in cui avrebbe avuto maggiore visibilità;²⁵ questa indulgenza „et remissione de tutti peccati in forma de chiesa consueta“ sarebbe stata acquisita da „qualuncha persona interverrà in la dicta basilica alla processione et altre sollemnità consuete con qualche elemosina allo dicto maritagio de dicte zitelle.“²⁶ Da notare che la redazione della notifica mostra come la valenza sociale di questa festa fosse ben presente alle autorità cittadine, che non a caso la fanno redigere in volgare, per poter essere accessibile ad un pubblico più vasto e avere così maggiore diffusione. Le stesse motivazioni avevano spinto Giuliano Dati a comporre in volgare l’operetta „Stazioni, indulgenze, reliquie: Quadragesimale de l’alma città di Roma“, data alle stampe per i tipi di Andreas Fritag nel primo anno del pontificato di Alessandro VI (tra l’agosto 1492 e l’agosto 1493),²⁷ operetta certamente rivolta ad un pubblico di non dotti, di persone fornite di cultura pratica, non certo umanistica, cioè una fascia di pubblico di solito escluso dalla fruizione della letteratura ufficiale.²⁸

22 ASV, Gonfalone, 1197, c. 66r (1498 lug. 31). Di questa festa si trova un’ampia descrizione in Wisch/ Newbiggin, *Acting on Faith* (vedi nota 18), pp. 164–165.

23 Su questa miracolosa immagine, „custodita“ dalla confraternita del Gonfalone, cfr. Gerhard Wolf, *Salus Populi Romani: Die Geschichte römischer Kultbilder im Mittelalter*, Weinheim 1990.

24 Nel cap. 74 degli statuti del sodalizio, aggiunto nel 1496, insieme ad altre disposizioni, si legge „Supradicto anno [1496] tranxlata fuit sollemnitas dotationis puellarum ex oratorio nostro Sancte Lucie ad ecclesiam predictam Sancte Marie Maioris in die Nivi, qua die Smus. dominus noster Alexander papa VI concessit plenariam indulgentiam dicte ecclesie pro subsidio dicte dotationis“. La bolla con l’indulgenza è del 1° agosto 1496, cfr. Esposito, *Le ‚confraternite‘ del Gonfalone* (vedi nota 18), pp. 91–136, qui p. 136.

25 Per la processione e la festa del ‚maritagio, celebrata il 13 dicembre a S. Lucia cfr. ead., *Apparati e suggestioni nelle „feste e devotioni“ delle confraternite romane*, in: ASRSP 106 (1983), pp. 311–322, qui pp. 317–318.

26 Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano (= ASV), Gonfalone, nr. 1197, c. 66r. La trascrizione di questo documento è in appendice a questo saggio.

27 L’operetta è stata pubblicata da Nerida Newbiggin, Giuliano Dati, *Stazioni, indulgenze, reliquie: Quadragesimale dell’alma città di Roma*, in: *Letteratura italiana antica* 5 (2004), pp. 227–257. Sul Dati cfr. Paola Farenga / Giovanna Curcio, Dati, Giuliano, in: *Dizionario biografico degli Italiani* 33 (1987), pp. 31–34. Sulla sua produzione in ottava rima cfr. anche Chiara Cassini, *Roma tra fabula e istoria. Parole e immagini alla vigilia della Riforma*, Roma 2008, pp. 35–73, in particolare pp. 48–68.

28 Paola Farenga Caprioglio, *Indoctis viris ... mulierculis quoque ipsis. Cultura in volgare nella stampa romana?*, in: Concetta Bianca / Paola Farenga / Giuseppe Lombardi / Antonio Luciani /

Negli archivi confraternali si possono reperire anche documenti specificamente destinati all'appensione, come mostrano a volte i segni dei chiodini con cui erano affissi, e tra questi – oltre a privilegi di varia natura, ad autentiche di reliquie e a narrazioni di miracoli – sono ricordate anche le bolle d'indulgenza, che venivano mostrate ai fedeli sia in originale che in copia.²⁹ Questa forma di conservazione esposta è però raramente documentata proprio perché questi documenti (pergamene ma anche fogli cartacei fissati su tavolette lignee) erano soggetti al deterioramento, sebbene qualche esemplare sia riuscito ad arrivare fino ai nostri giorni, come le bolle d'indulgenza trecentesche di Cividale del Friuli per l'ospedale di S. Spirito e la confraternita di S. Maria dei Battuti,³⁰ o quella quattrocentesca relativa alla confraternita della beata Assunta di Morbegno nella diocesi di Como.³¹ „Essendo pensate per l'esposizione, queste scritture dovevano rispettare anche criteri grafici e a volte iconografici per attirare maggiormente l'attenzione“³² dei fedeli. Di grande eleganza è, ad esempio, la pergamena contenente il testo della bolla d'indulgenza concessa da Sisto IV nel 1473 alla confraternita romana della SS. Annunziata alla Minerva, che si occupava della dotazione delle fanciulle povere. La pergamena presenta dimensioni notevoli, una scrittura molto accurata e una miniatura a secco con l'emblema del sodalizio.³³

Nel secondo Quattrocento l'introduzione della stampa arricchisce la tipologia dei documenti che qui interessano. Per quanto attiene alle confraternite, l'uso della stampa è attestato per la pubblicazione di credenziali di questua, patenti per i predicatori delle indulgenze etc. Non ho invece trovato a Roma, per il periodo da me considerato, esemplari di quella modulistica già realizzata da Gutenberg, il quale aveva messo in commercio dei fogli a stampa „dove bastava inserire negli appositi spazi le generalità del destinatario, mettere la data e poi la firma per la convalida“.³⁴ L'uso di questa modulistica – secondo Horst Enzensberger –

Mssimo Miglio (a cura di), *Scrittura, biblioteche e stampa a Roma nel Quattrocento*. Atti del seminario, Città del Vaticano, 1–2 giugno 1979, Città del Vaticano 1980 (*Littera antiqua* 1,1), pp. 403–415.

29 La materia è stata fatta oggetto di studio da Marina Gazzini, *Gli archivi delle confraternite*. Documentazione, prassi conservative, memoria comunitaria, in: ead. (a cura di), *Studi confraternali* (vedi nota 9), pp. 369–389, qui pp. 379–380.

30 Scatton, *Ospedali e confraternite* (vedi nota 12), in particolare p. 248 per l'ospedale di S. Spirito, che era gestito dalla omonima confraternita. Per l'edizione cfr. Laura Pani, *La lettera collettiva d'indulgenza per i battuti di Cividale della Biblioteca Civica „Vincenzo Joppi“ di Udine*, in: Anja Thaller/Johannes Giesauf/Günther Bernhard (a cura di), *Nulla historia sine fontibus*. Festschrift für Reinhard Härtel zum 65. Geburtstag, Graz 2010, pp. 348–361.

31 Rita Pezzola, *Et in arca posui: scritture della confraternita della Beata Vergine Assunta di Morbegno, diocesi di Como (secc. XV–XX)*, Morbegno 2003.

32 Gazzini, *Gli archivi delle confraternite* (vedi nota 29), p. 380.

33 Razzini, *Archivio di Stato (= ASR), Diplomatico, SS. Annunziata*, cass. 3, nr. 51 (ex cass. 323, nr. 52).

34 Enzensberger, *Quoniam ut ait Apostolus* (vedi nota 1), p. 87. Per quanto attiene alle confraternite romane, ho trovato – per il periodo da me considerato – pochissimi esempi di una modulistica di questo genere e tutti relativi al '500, cfr. ad esempio ASR, *Ospedale del S. Salvatore*, cass. 407, nr. 8, a. 1532.

„segnala una profonda trasformazione nel sistema delle indulgenze: non era più l’istituzione ad esserne il destinatario immediato e a consentire, in un secondo momento, al singolo fedele di lucrare l’indulgenza attraverso le opere prescritte, ora il singolo fedele – in cambio di denaro – poteva acquisire direttamente le indulgenze nella convinzione di guadagnarsi così la remissione dei peccati.“ L’abuso materialistico che ne derivò „contribuì in modo non indifferente al grande scontento verso le gerarchie ecclesiastiche e alla polemica sulle indulgenze.“³⁵

In realtà, a mio parere è difficile stabilire in che misura la stampa abbia semplicemente fornito un pratico strumento all’evoluzione delle indulgenze nel senso di una pratica individuale e in quale misura si possa considerare tra le cause di questo rilevante cambiamento.

Ho prima accennato alla tipologia delle confraternite, che per i secoli XIII e XIV risulta limitata sostanzialmente a tre categorie: i Laudesi, i Raccomandati di Maria, i Disciplinati, ognuna con precise caratteristiche devozionali (la devozione mariana e la disciplina) e caritative (in sostanza la gestione di ospedali). Se ci spostiamo al pieno Quattrocento e al Cinquecento, possiamo constatare invece che in Italia questa ripartizione non ha più un significato così identificativo, in quanto ormai la gran parte dei sodalizi di antica origine nel corso del tempo era andata mutando (chi più, chi meno) le proprie caratteristiche devozionali, in particolare per quanto riguardava le società mariane. Mentre si può rilevare una forte limitazione della pratica penitenziale – perno intorno a cui gravitava la religiosità di molti sodalizi nel ’300 e ancora nel primo ’400 – e il moltiplicarsi delle tradizionali cerimonie liturgiche, delle processioni, delle feste per i santi titolari, delle sacre rappresentazioni,³⁶ in questi decenni cruciali di trasformazioni sociali, istituzionali e religiose, „è innegabile – come scrive Rusconi – che nel mondo confraternite ... si riflettano gli influssi delle nuove correnti spirituali attive nella vita religiosa“,³⁷ che hanno anche un più pregnante riscontro nel rispondere a urgenti bisogni della società. Nascono così confraternite esclusivamente devozionali – come quelle eucaristiche o quelle del SS. Rosario³⁸ – e

Invece non manca l’uso della stampa per pubblicare credenziali di questua, patenti per i predicatori delle indulgenze etc.

35 Enzensberger, *Quoniam ut ait Apostolus* (vedi nota 1), p. 87.

36 Oltre a Roma, si veda ad esempio il caso di Foligno, per cui cfr. Mario Sensi, *Fraternite disciplinate e sacre rappresentazioni a Foligno nel sec. XV*, in: *Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l’Umbria* 71/2 (1974), pp. 148–149.

37 Roberto Rusconi, *Confraternite, compagnie e devozioni*, in: Giorgio Chittolini / Giovanni Niccoli (a cura di), *La Chiesa e il potere politico dal medioevo all’età contemporanea*, Torino 1986 (*Storia d’Italia. Annali* 9), pp. 471–506, qui p. 480.

38 Sull’importanza della propagazione della recita del Rosario e la diffusione delle omonime confraternite cfr. Gilles G. Meersseman / Gian Piero Pacini, *Le confraternite laicali in Italia dal Quattrocento al Seicento*, in: *Problemi della storia della Chiesa nei secoli XV–XVII. Atti del IV convegno di aggiornamento dell’Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa*, Napoli, 30 agosto – 3 settembre 1976, Napoli 1979, pp. 109–136, qui pp. 119–120. *La confraternita romana del SS. Rosario*,

confraternite che, pure mosse da un'esigenza di profonda religiosità, sono impegnate in prima persona nel sovvenire le categorie più deboli della società, come, ad esempio, i malati incurabili (e in particolare sifilitici) per il Divino Amore, che si diffuse da Genova a Roma e altrove,³⁹ oppure le fanciulle povere per la confraternita ,domenicana' della SS. Annunziata in S. Maria sopra Minerva, che diverrà un modello per l'istituzione di altri sodalizi dello stesso tipo, e non solo a Roma.⁴⁰ Da segnalare, tra queste, il sodalizio dell'Annunziata – denominato anche della Steccata – di Parma, fondato nel 1494, che costituisce „una assai precoce sperimentazione di affiliazione ad una confraternita romana, molti decenni prima della diffusione del sistema delle arciconfraternite“. Negli statuti del 1496 si sottolinea l'opportunità di richiedere la concessione di una bolla apostolica „la quale faccia noy partecipi de tutte le indulgentie e privilegi de la compagnia de l'Annunziata della Minerva in l'alma città de Roma ... soto stendardo della quale questa nostra devotissima università como da quella discesa intende militare.“⁴¹

Non sono dimenticate neppure le famiglie povere, a soccorrere le quali furono fondati i Monti di pietà, ovvero enti che offrivano piccoli prestiti in denaro dietro consegna di un oggetto come pegno ma senza richiedere interesse o soltanto un tasso bassissimo, e si ponevano in contrapposizione ai banchi di prestito ebraici.⁴² In numerosi casi a sostenere i Monti vennero istituite delle confraternite, categoria questa finora trascurata dalla storiografia, ma molto interessante per il nostro tema, in quanto i pontefici furono generosi nel concedere a quelle che sostenevano i Monti di pietà gratuiti, ovvero che non richiedevano neppure un piccolo interesse

legata all'ordine Domenicano, fu approvata da Sisto IV nel 1481 e confermata da Leone X. Nel 1523 il neoeletto Clemente VII concesse molti altri privilegi e indulgenze. Nel tempo, elevata ad arciconfraternita, aggregherà sodalizi da tutta Italia, cfr. Matizia Maroni Lumbroso / Antonio Martini, *Le confraternite romane nelle loro chiese*, Roma 1963, pp. 346–347.

39 Daniela Solfaroli Camillocci, *I devoti della carità: le confraternite del Divino Amore nell'Italia del primo Cinquecento*, Napoli 2002.

40 Sulla confraternita della SS. Annunziata cfr. Anna Esposito, *Le confraternite del matrimonio. Carità, devozione e bisogni sociali a Roma nel tardo Quattrocento (con l'edizione degli Statuti vecchi della Compagnia della SS. Annunziata)*, in: Laura Fortini (a cura di), *Un'idea di Roma. Società, arte e cultura tra Umanesimo e Rinascimento*, Roma 1993, pp. 7–51.

41 L'ispiratore della fondazione fu probabilmente il vescovo di Parma Gian Giacomo Schiaffinati, cardinale residente a Roma, che in pochi anni ebbe un consenso sempre più vasto. Su questo sodalizio cfr. Cristina Cecchinelli, *Tra devozione e politica: confraternite mariane a Parma nel Rinascimento*, in: Stefania Pastore / Adriano Prosperi / Nicholas Terpstra (a cura di), *Brotherhood and Boundaries. Fraternità e barriere*. [Relazioni del convegno nazionale di studi, Pisa, Scuola Normale Superiore, 19–20 settembre 2008], Pisa 2011 (Seminari e convegni / Scuola Normale Superiore 26), pp. 473–492, qui p. 485.

42 Il primo Monte di pietà fu fondato a Perugia nel 1462 su ispirazione del frate francescano Michele Carcano, cfr. Maria Giuseppina Muzzarelli, *Il denaro e la salvezza. L'invenzione del Monte di Pietà*, Bologna 2001, pp. 18–20.

sulla somma prestata (ad esempio Cremona nel 1492, Padova nel 1494, la stessa Roma nel 1539, etc.),⁴³ e ai loro benefattori/finanziatori, indulgenze molto importanti, come l'indulgenza plenaria *in articulo mortis* e quelle delle *stationes* romane e la possibilità di eleggersi un confessore con potere di assoluzione anche dai peccati di competenza della S. Sede. Fermo restando che a quest'ultimo tipo di sodalizi andrà dedicata un'indagine specifica, perché diverse da città e città sono le loro caratteristiche,⁴⁴ non credo inutile fermarmi sulle concessioni indulgenziali per i membri della confraternita del Monte di pietà di Roma, che non erano difformi in maniera sostanziale da quelle relative ad altre città. Queste sono contenute nel bando (in volgare e a stampa) che annunciava alla cittadinanza romana la fondazione del pio istituto approvato da papa Paolo III. La confraternita da istituirsi era un po' sui generis: avrebbe potuto iscrivere 5.000 persone „computando marito et moglie per una persona“, ognuna delle quali avrebbe dovuto pagare ogni anno al Monte due carlini. I confratelli e consorelle avrebbero potuto „elegere un confessore a loro beneplacito, che li abbia ad assolvere da tutti li peccati et casi“, anche quelli riservati alla Sede Apostolica; avrebbero potuto conseguire „la plenaria indulgenza et remissione di pena et di colpa di tutti li soi peccati una volta in vita et in articolo di morte“. Inoltre „delli beni incerti che averanno a restituire (i cosiddetti *male ablata*)⁴⁵ se possano componere in beneficio di detto Monte, et ancor farsi commutare qualunque voto, eccetto il voto di religione ovvero castità“, e in particolare sciogliere dai voti di pellegrinaggi in Terrasanta, a Santiago di Compostela, etc. E ancora: che in qualunque chiesa, visitando due o tre altari scelti da loro stessi, „dinanzi ai quali dicendo cinque Pater nostri et altrettante Ave marie, ... conseguino le indulgentie“ delle Stazioni; che al tempo d'interdetto, non da loro causato, possano avere sepoltura ecclesiastica ma

⁴³ Si veda per Cremona Adelaide Ricci, *I corpi della pietà. L'assistenza a Cremona intorno al complesso di S. Maria della Pietà (XV secolo)*, Cremona 2011 (Annali della Biblioteca statale e libreria civica di Cremona, 60); p. 175–191, in particolare p. 187 dove si fa riferimento anche al Monte di pietà padovano (su cui cfr. Vittorio Meneghin, *Bernardino da Feltre e i Monti di pietà*, Vicenza 1974, p. 288, tav. 8: riproduzione della bolla di Alessandro VI con la concessione d'indulgenze ai membri della confraternita del Monte, foglio stampato a Padova nel 1494); per Roma cfr. Federico Arcelli, *Il Sacro Monte di Pietà di Roma nel XVI secolo (1539–1584) dalla costituzione del Monte all'assegnazione del Banco dei Depositi*, Napoli 2004.

⁴⁴ Mi propongo di approfondire questa tematica in altra sede.

⁴⁵ Si tratta di beni indebitamente acquisiti, con truffe o tramite il ricorso all'usura, che il testatore, per rendere effettivamente salvifico il proprio pentimento, doveva risarcire alle proprie vittime. Poiché a distanza di decenni era spesso difficile rintracciarle, in mancanza dei legittimi destinatari delle restituzioni e dei loro eredi, i beni, o la cifra corrispondente, andava destinata ad opere assistenziali o di pubblica utilità. Cfr. Massimo Giansante, *Male ablata*. La restituzione delle usure nei testamenti bolognesi fra XIII e XIV secolo, in: *Rivista Internazionale di Diritto Comune* 22 (2011), pp. 183–216, anche in formato digitale da „Reti Medievali“, URL: <http://www.rmoa.unina.it/635/1/RM-Giansante-Usure.pdf> (26. 1. 2017).

con funerale senza pompa.⁴⁶ Naturalmente un sodalizio di tal fatta non vedeva gli iscritti collaborare attivamente alla gestione del monte dei pegni, se non per il gruppo dirigente, ma era esclusivamente fondato sulla contribuzione finanziaria all'opera pia in cambio di numerose grazie spirituali. Il numero di 5.000 membri non fu mai raggiunto: nel 1542 la compagnia „contava tra uomini e donne 941 persone“.⁴⁷

Se per le associazioni devozionali la concessione d'indulgenze era un modo da parte dei promotori di diffondere sia una più incisiva pratica sacramentale (ad esempio, il vescovo Pietro Barozzi per le confraternite eucaristiche del Padovano)⁴⁸ sia una nuova pratica religiosa, come quella della recita del Rosario da parte dei domenicani,⁴⁹ per gli altri sodalizi era comunque indispensabile procurarsi denaro e mezzi per poter far fronte alle reali necessità delle loro fondazioni caritative. Per motivazioni diverse, dunque, le nuove confraternite tardo-quattrocentesche, per affermarsi nel panorama già affollato di associazioni e compagnie, avevano bisogno di attraenti incentivi. Da qui anche da parte loro vi è la „caccia al privilegio indulgenziale“,⁵⁰ e la propensione a un'indiscriminata accumulazione d'indulgenze di ogni natura,⁵¹ con maggiore acribia che nel periodo precedente e con la periodica proposizione di campagne per propagandarle in territori anche fuori della diocesi.

Sono proprio gli enti ospedalieri ad essere i principali protagonisti in questa impresa di raccolta fondi, che in parte considerevole attingeva alle entrate delle indulgenze, come mostra in modo esemplare il S. Spirito di Roma.⁵² A questo proposito,

46 Questo bando è pubblicato in Mario Tosi, *Il Sacro Monte di Pietà di Roma e le sue Amministrazioni*, Roma 1937, pp. 347–349. La bolla di Paolo III è pubblicata in: *ibid.*, pp. 343–346.

47 Questo dato è fornito da Marina Carta, *L'Arciconfraternita del Monte di Pietà di Roma*, in: Claudio Crescentini / Antonio Martini, *Le confraternite romane*. Arte Storia Committenza, Roma 2000, pp. 65–76.

48 Pierantonio Gios, *L'attività pastorale del vescovo Pietro Barozzi a Padova (1487–1507)*, Padova 1977; Giuseppina De Sandre Gasparini, *Per lo studio delle confraternite bassomedievali del territorio veneto: note su statuti editi e inediti*, in: *Le confraternite in Italia tra medioevo e rinascimento = Ricerche di storia sociale e religiosa 17–18* (1980), pp. 29–50.

49 Gilles G. Meesserman, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, 3 voll., Roma 1977, qui vol. 3, pp. 1144–1232: Alano della Rupe e le origini della confraternita del Rosario.

50 Per questa efficace espressione cfr. Pier Lorenzo Meloni, *Topografia, diffusione e aspetti delle confraternite dei disciplinati*, in: *Risultati e prospettive della ricerca sul Movimento dei disciplinati*. Convegno internazionale di studio, Perugia, 5–7 dicembre 1969, Perugia 1972, p. 32. Allo stesso autore si deve una raccolta di documenti, in cui appaiono numerose concessioni d'indulgenze a confraternite umbre, cfr. *id.*, *Per la storia delle confraternite disciplinate in Umbria nel secolo XIV*, in: *Storia e arte in Umbria nell'età comunale*. Atti del VI convegno di studi umbri, Gubbio, 26–30 maggio 1968, parte 2^a, Perugia 1091, pp. 533–607.

51 Così afferma Giuseppina De Sandre Gasparini, *Confraternite medievali nel Veneto*, in: *Ricerche per la storia religiosa di Roma 5* (1984), p. 45, cit. in: Rusconi, *Confraternite* (vedi nota 37), p. 489.

52 Per questo cfr. Andreas Rehberg, *Nuntii, questuarii, falsarii. L'ospedale di S. Spirito in Sassia e la raccolta delle elemosine nel periodo avignonese*, in: *Mélanges de l'École française de Rome 115* (2003), pp. 41–132; e più in generale *id.*, *Una categoria di ordini religiosi poco studiata: gli ordini ospedalieri*.

è particolarmente significativo che papa Innocenzo VIII, per incoraggiare l'assistenza verso l'infanzia abbandonata, in gran parte erogata dal famoso nosocomio, nel 1488 avesse concesso particolari indulgenze (poi confermate dai suoi successori) a chi avesse allattato o allevato o pagato per il mantenimento di un neonato almeno fino ad un anno e mezzo d'età. Non può essere un caso quindi che in quell'anno – di cui fortunatamente rimane il protocollo notarile dell'ospedale – siano stati adottati ben 23 proietti, tutti nutriti, svezzati ed educati nell'ospedale romano.⁵³ Peraltro, il panorama romano fornisce diversi esempi, a cominciare dall'altro grande ospedale cittadino, quello di S. Angelo (denominato anche S. Giovanni al Laterano), gestito dalla famosa confraternita del S. Salvatore *ad Sancta Sanctorum*, che per finanziare il suo nosocomio richiese e ottenne all'inizio del '500 l'autorizzazione a fare queste anche al di fuori dei confini cittadini, utilizzando anche cedole stampate come credenziali per i suoi commissari alla riscossione delle elemosine in denaro o in natura.⁵⁴

Ugualmente l'ospedale della Consolazione, gestito dalle confraternite mariane del Portico, delle Grazie e della Consolazione unitesi all'inizio del '500 in un unico sodalizio, che – come testimoniano i registri di elemosine e le credenziali di questua dei primi decenni di quel secolo – andava a pubblicizzare le sue indulgenze non solo nei territori del distretto di Roma ma anche nel Regno di Napoli.⁵⁵ La questua non riguardava solo „oro, argento, quattrini“, ma anche „panni lini“ e „grani, orzi, avene et qualuncha altra specie de frumenti“ e quant'altro potesse essere utile „per

ri. Prime osservazioni e piste di ricerca sul tema „centro e periferia“, in: Anna Esposito/Andreas Rehberg (a cura di), *Gli ordini ospedalieri tra centro e periferia*. Giornata di studio, Roma, Istituto Storico Germanico, 16 giugno 2005, Roma 2007 (Ricerche dell'Istituto Storico Germanico di Roma 3), pp. 15–70, in particolare pp. 57–63. Per l'area lombarda è ora disponibile il saggio di Giuliana Albini, *L'economia della carità e del perdono. Questue e indulgenze nella Lombardia bassomedievale*, in: Marina Gazzini/Antonio Olivieri (a cura di), *L'ospedale, il denaro e altre ricchezze. Scritture e pratiche economiche dell'assistenza in Italia nel tardo medioevo* = *Reti Medievali Rivista* 17/1 (2016), pp. 155–188 (URL: <http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/article/view/491>; 26. 1. 2017).

⁵³ Cfr. Pietro De Angelis, *L'ospedale apostolico di Santo Spirito nella mente e nel cuore dei Papi*, Roma 1956, p. 77, documento del 23 settembre 1488. Il protocollo notarile con le 23 adozioni è in ASR, S. Spirito in Sassia, reg. 216. Ancora diversi anni dopo, negli atti dell'ospedale a volte si faceva esplicita menzione di questa concessione innocenziana, cfr. ad esempio, un atto del 24 novembre 1498: Guglielmo Borgognone prende in affido un bambino „volens lucrare indulgentiam spiritualem datam a felix recordationis Innocentii VIII pape illis qui capiunt proiectos ad nutriendum“, cfr. *ibid.*, reg. 193, c. 105v.

⁵⁴ ASR, S. Salvatore, cass. 407, nr. 8.

⁵⁵ Anna Esposito, *Le confraternite e gli ospedali di S. Maria in Portico, S. Maria delle Grazie e S. Maria della Consolazione a Roma (secc. XV–XVI)*, in: *Ricerche di storia sociale e religiosa* n. s. 17–18 (1980), pp. 145–172. Per le questue nel Regno napoletano cfr. ASR, Consolazione, busta 768 (la busta contiene fogli sciolti con patenti „per fare la cerca delle elemosine“ dal 1546 e tre piccoli registri di conti dei denari ricavati dalle elemosine del 1580–1587. Per Napoli cfr. Appendice doc. 4.

la substentatione de dicti poveri“.⁵⁶ In appoggio alle lettere patenti rilasciate dal sodalizio, nell’archivio della Consolazione sono conservate anche quelle rilasciate dalle autorità locali, come – ad esempio – quelle per gli anni 1546/47 disposte da Francesca Sforza, vedova di Girolamo Orsini signore di Bracciano, per raccomandare „a qualunque officiale del Stato di Bracciano“ il commissario inviato dall’ospedale romano di prestare ogni aiuto nella raccolta di elemosine.⁵⁷

Anche l’ospedale di S. Giacomo degli Incurabili, specializzato nell’accoglienza e cura dei malati sifilitici, ri-fondato dal gruppo del Divino Amore di Roma,⁵⁸ che entrò a far parte, rigenerandola, dell’antica confraternita di S. Maria del Popolo, offre un’interessante e articolata casistica in questo senso. La fondazione del S. Giacomo fu ufficializzata dalla bolla di Leone X del 19 luglio 1515 che contiene molti privilegi per l’ospedale, dall’esenzione da dazi e gabelle all’estensione ai suoi ufficiali e dipendenti delle grazie spirituali in ogni tempo concesse ad altri ospedali romani come il S. Spirito e il S. Salvatore; inoltre il pontefice – per sovvenire la pia opera – concedeva l’indulgenza plenaria a chiunque legasse all’ospedale un’eredità del valore minimo di cinque ducati, ai confratelli che donavano un minimo di dieci ducati d’oro l’anno, ai confratelli che inserivano la chiesa di S. Giacomo nelle stazioni da loro visitate facendo un’elemosina, e infine a tutti i fedeli che visitavano la chiesa e facevano un’elemosina durante la settimana santa o nelle feste di S. Giacomo e della concezione della Vergine.⁵⁹ Ma, cosa forse più importante, con questo *motu proprio* il S. Giacomo venne eretto ad arciospedale, con facoltà di aggregare tutti gli ospedali fondati per gli incurabili in Italia, ammettendoli al godimento dei propri benefici spirituali dietro pagamento di un censo annuo, cosa che sarà generalizzata per numerosi sodalizi romani (non solo ospedalieri) a partire dai primi decenni del ’500: saranno infatti elevati al rango di arciconfraternite, un istituto del tutto nuovo,⁶⁰ e diverranno il punto di riferimento, anche per il loro ‚patrimonio d’indulgenze‘,⁶¹ per moltissimi sodalizi sparsi in Italia e in Europa.

Per tornare all’ospedale di S. Giacomo, non bisogna dimenticare che il centro della sua vita liturgica era la chiesa di S. Maria del Popolo, antica sede della confra-

⁵⁶ Cfr. Appendice doc. 2.

⁵⁷ Cfr. Appendice doc. 3.

⁵⁸ Solfaroli Camillocci, *I devoti della carità* (vedi nota 39).

⁵⁹ *Bullarium privilegiorum ac diplomatum romanorum pontificum amplissima collectio*, opera et studio Caroli Cocquelines, vol. 3, pt. 3: Ab Eugenio IV ad Leonem X ... ab anno 1431 ad 1521, Romae 1740, pp. 418–420 nr. XVI. Con una successiva disposizione del giugno 1516 il pontefice confermava ed accresceva questi privilegi, permettendo di lucrare l’indulgenza anche in altri giorni festivi (ibid., pp. 421–423). La trascrizione di otto brevi spettanti all’ospedale di S. Giacomo degli Incurabili, dal 1515 al 1553, tra cui la citata bolla di Leone X, è conservata in ASR, Biblioteca, mss. 531.

⁶⁰ Su questo fenomeno cfr. Rusconi, *Confraternite* (vedi nota 37), pp. 489–490; Christopher Black, *Le confraternite italiane del Cinquecento*, tr. it., Bergamo 1992, pp. 100–103.

⁶¹ Monti, *Le confraternite* (vedi nota 10), vol. 1, pp. 251–252.

ternita, dove era conservata una miracolosa immagine mariana attribuita a s. Luca, oggetto di grande devozione da parte della popolazione romana. Questa immagine una volta all'anno veniva portata in processione fino alla chiesetta di S. Giacomo annessa all'ospedale per poi tornare in sede. A coloro che vi partecipavano, e visitavano i malati nell'ospedale donando un'elemosina, come pure ai fedeli che nell'ottava di Pasqua andavano a venerare la Madonna del Popolo, erano concesse le indulgenze canoniche di cui il S. Giacomo era dotato. Per incentivare le offerte di denaro, un mezzo era pubblicizzare questo patrimonio di grazie spirituali e quello della chiesa agostiniana. A questo proposito la Solfaroli Camillocci ha reperito un interessante memoriale scritto dai guardiani dell'ospedale (da datarsi ai primi anni Trenta del '500) indirizzato ad un anonimo religioso incaricato di predicare nella chiesa del Popolo, contenente alcuni punti su cui il frate avrebbe dovuto insistere nelle sue prediche. Ebbene tra questi è sottolineato con vigore „di raccomandar in tutte le sue prediche al assistente populo detto pio loco, con notificarvi che tutte le indulgentie et facultà di assogliere quali sono concesse al Santissimo Salvatore et Santo Spirito et a la fabrica de San Pietro et a la santissima Charità ... sono egualmente concesse al detto archiospitale, come ne appar privilegi autentichi.“⁶² Inoltre, almeno dal 1519, come testimonia un atto notarile del 4 dicembre,⁶³ l'ospedale aveva anche il diritto di „pubblicare e vendere le proprie indulgenze fuori Roma, in alcuni luoghi prestabiliti dello Stato pontificio e in Sicilia“, ovvero aveva ottenuto l'autorizzazione alla questua per far fronte alle proprie necessità. Inoltre, in previsione del giubileo del 1525 e della conseguente sospensione di ogni indulgenza che non fosse a favore della S. Sede, i guardiani dell'ospedale, tra cui vi era il potente datario Gian Matteo Giberti,⁶⁴ si impegnarono per richiedere una dispensa, cosa che ottennero da Clemente VII, insieme alla possibilità di cercare elemosine, di aggregare nuove confraternite non solo all'interno del distretto cittadino ma anche per tutta l'Italia e di pubblicare comunque le indulgenze non plenarie. Concessioni come queste permettevano di allargare la fama dell'ospedale, proporlo come modello da imitare e da seguire. Dagli introiti delle elemosine non dipendeva infatti solo la sopravvivenza dei malati ma anche il prestigio spirituale dell'ospedale, e dunque le elemosine costituivano di fatto „la testimonianza concreta della pietà che l'opera sapeva suscitare“.⁶⁵

⁶² Solfaroli Camillocci, *I devoti della carità* (vedi nota 39), p. 147.

⁶³ L'atto è pubblicato da Alfredo Bianconi, *L'opera delle compagnie del Divino Amore nella riforma cattolica*, Città di Castello 1914, pp. 122–124, ed è citato da Solfaroli Camillocci, *I devoti della carità* (vedi nota 39), p. 149 nota 66.

⁶⁴ Cfr. Rossi, *Vescovi e confraternite* (vedi nota 9), pp. 160–163.

⁶⁵ Pio Paschini, *La beneficenza in Italia e le Compagnie del Divino Amore nei primi decenni del Cinquecento*, Roma 1925, pp. 96–99; la citazione è in Solfaroli Camillocci, *I devoti della carità* (vedi nota 39), pp. 149–150.

Nella documentazione del S. Giacomo troviamo le patenti di nomina dei chierici incaricati della questua⁶⁶ e ricevute e attestazioni della consegna delle cassette per l'elemosina ai questuari da parte dei commissari dell'ospedale per gli anni 1525–1527, ma troviamo anche per quegli stessi anni lettere di alcune personalità legate al sodalizio dell'ospedale, come il già citato Giberti e Gian Piero Carafa, che mostrano come la questione delle indulgenze avesse suscitato dei conflitti all'interno del gruppo dirigente del Divino Amore, divisi tra „il sostegno da dare ai bisogni, anche pratici, dell'opere pie ... e il timore di chi in queste iniziative vedeva la minaccia di un uso strumentale della carità e il segno di una corruzione generale a cui bisognava porre rimedio.“⁶⁷ Questo timore non sembra peraltro essere stato condiviso dalla società del tempo. Anche dopo le infuocate polemiche sollevate da Lutero, i documenti che abbiamo citato (e molti altri se ne potrebbero aggiungere) dimostrano una continuità straordinaria nella pratica delle indulgenze nell'ambiente romano, e più in generale italiano. Con il concilio di Trento e la Controriforma, le indulgenze – sebbene non più apertamente venali – continuarono a diffondersi, anche per il tramite dell'istituzione delle arciconfraternite e la condivisione delle grazie spirituali di queste (per lo più romane) con i sodalizi aggregati o affiliati ad esse.⁶⁸

66 ASR, S. Giacomo, b. 362, fasc. 1 (lettere patenti) e fasc. 2, tomo 5, aa. 1525–1527: atti di apertura di casse per la raccolta delle elemosine a favore dell'arcispedale fatti da vari deputati del medesimo in alcune città e castelli; tomo 6: patenti rilasciate dai guardiani di S. Giacomo di pubblicare indulgenze e raccogliere elemosine e facoltà di questuare.

67 Solfaroli Camillocci, *I devoti della carità* (vedi nota 39), p. 153. In un prossimo saggio intendo riprendere la tematica relativa a confraternite e indulgenze dedicata esclusivamente alla città di Roma.

68 Com'è noto, la maggioranza delle arciconfraternite si trovava a Roma, e la loro crescita può essere considerata una prova dell'aumento della centralizzazione della Chiesa cattolica, cfr. Black, *Le confraternite italiane* (vedi nota 60), p. 101.

Appendice

Doc. 1

Roma, 1498 luglio 31

Notifica a tutti i fedeli da parte dell'arcivescovo di Reggio Calabria e Governatore di Roma Pietro Isuagles, del Senatore e dei tre Conservatori di Roma dell'indulgenza plenaria concessa nel 1498 da Alessandro VI alla confraternita del Gonfalone per la festa di S. Maria della Neve in S. Maria Maggiore il 5 agosto, occasione in cui il sodalizio organizzava una processione e la festa della dotazione delle fanciulle povere.

ASV, Gonfalone, nr. 1197, c. 66r

Ad gloria honore et laude del nostro Redemptore Yhesu Christo et della sua gloriosa matre Vergine Maria, foelice stato dello Sanctissimo in Christo patre et signore nostro signore Alexandro per la divina providentia papa sexto et della Sancta Romana Chiesa pace et tranquillità de tutto el popolo cristiano.

Per parte et comandamento dello reverendo in Christo patre misser Pietro Suales arcivescovo regino dell'alma città de Roma governatore et dello illustre signore Senatore et delli magnifici signori Conservatori della Camera de Roma, se notifica ad ciasche fidele cristiano, acciochè ciascheduno possa preparasse per acquistare tanta indulgentia, come domenica proxima da venire – che serrà el quinto dì del presente mese de agosto – per la venerabile compagnia del Gonfallone de Roma se celebrerà la sollempnità de Santa Maria della Neve in la venerabile basilica de Sancta Maria Maiure, dove la matina processionalmente portaranno la venerabile ymagine della gloriosissima Vergine Maria che è in dicta basilica per li loci consueti et ad honore et laude de essa santissima matre maritaranno dodici povere et honeste vergine, nel quale dì la prefata sanctità de nostro Signore à concesso ad qualuncha persona interverrà in la dicta basilica alla processione et altre sollempnità consuete con qualche elemosina allo dicto maritaggio de dicte zitelle indulgentia plenaria et remissione de tutti peccati in forma de chiesa consueta.

Datum Rome in domibus nostris et in capitolio et palatio dominorum conservatorum sub anno Domini M^oCCCCCLXXXVIII, indictione prima die vero ultima mensis iulii pontificatus sanctissimi domini nostri Alexandri prefati anno eius sexto.

P. Pontanus de mandato subscripsi; N. Iacobelli prothonotarius; L. Paluzzelli loco secretarii absentis de mandato d. subscripsi

Doc. 2

Roma, 1546 giugno 15

Patente per cercatori d'elemosine per l'ospedale della Consolazione rilasciata dai guardiani dell'ospedale

ASR, Consolazione, busta 768, foglio sciolto

Noi Baptista Pietro Matheo de Albertonis, Pietro Vivero hispano et Valerio Valentino, al presente guardiani della venerabile compagnia et confraternita del hospitale della intemerata vergine Santa Maria delle Grazie, Portico et Consolatione, volendo provvedere alla miserabile povertà per la substentatione di questi miserabili et poveri infermi quali ora stando et de continuo concorreno in questo nostro miserabile hospitale, attento la povertà del loco et ad ciò per difecto del nostro offitio et administratione li dicti poveri infermi non patino di quanto se aspetta alla carità de decto loco, ce è parso per essere hora tempi fertili nelli quali le devote et caritative et sante persone possono mediante la gratia del nostro redentore Iesu Christo et della intemerata vergine Santa Maria della Consolazione subvenire di quella povertà secondo la qualità et possibilità delle devote persone ad questi poveri infermi, confidando ce assai nella integrità et sincera bontà delli dilecti nostri frate Iohanni de Salazar hispano heremita et Biasio da Tivoli, alli quali damo per auctorità del nostro offitio pleno arbitrio, potestà et auctorità che per vigore della presente se conferiscano per città, ville et castelli et teritori de epsi, li quali in nome nostro et del dicto nostro miserabile hospitale possano et debiano amicabilemente dimandare elemosine de grani, orzi, spelte, (a)vene, et de qualunca altra specie de frumenti, si anco oro, argento, quatrini, panni, lini et di qual se voglia sorte de elemosine per la substentatione de dicti poveri, nui essendo certi che di quanto ne le lor mano perverrà ne darrando integro et leal conto. Pregando adunca humilmente tutti et singoli reverendi patri, vescovi, arcevescovi, preiti, arcipreti, rectori, clerici, plebani et veci plebani, magnifici signori, offitiali, massari et comestabuli de dicti loci, alli quali la presente nostra sarrà con ogni debita reverentia presentata, diano alli prefati ostensori de epsa ogni aiuto et favore per la executione di quanto in epsa se contene, essendo certi quelli se dignarando publicare la presente nelle loro solite et venerabile ecclesie et parrochie avanti de sui populi et ricommandare divotamente dicti nostri miserabili infermi; et tutte quelle persone se dignarando fare elemosine partecipando de tucte devote et sante indulgentie concesse dalla santità de nostro Signore et da tutti altri reverendissimi cardinali et collegio di Sua Santità; et in fede del vero habiamo fatto fare la presente al nostro segretario sottoscritta di nostra propria mano et sigillata con li nostri proprii et soliti sigilli.

Datum in Roma nello hospitale della Consolatione nella nostra solita residentia nel dì 15 de iugno 1546

Baptista Pietro Matteo delli Albertoni guardiano (*firma autografa*); P(ietro) de Bibero guardiano (*firma autografa*); Valerio de Valentini guardiano (*firma autografa*).

Ego Oliverius olim vicarius generalis damus et concedimus licentiam et potestatem supradictam questuandi et elemosinas petendo per diocesem Albanensem quia est opus ad modum pium (*autografo*).

Nicolaus de Straballatis prothonotarius curie Capitoli et secretarius dicti hospitalis de mandato scripsi (*autografo*)

Antonius Philippi de castro S. Stephani sollicitator Consolationis et notarius de mandato scripsi (*autografo*)

(*In fondo al foglio i sigilli di S. Maria della Consolazione, di S. Maria delle grazie e di S. Maria in Portico.*)

Doc. 3

Roma, 1546 giugno 21

Patente rilasciata da Francesca Sforza degli Orsini ai „cercatori“ di elemosine dell'ospedale di S. Maria della Consolazione di Roma

ASR, Consolazione, busta 768, foglio sciolto

Francesca Sforza degli Orsini

Per la presente ordinamo e comandamo a qualunque ufficiale del Stato de Bracciano che, essendo debito di tener raccomandati ogni hospitale et luoghi pii in far loro elemosine et in ogni altra loro occurrentia et massimamente l'hospedale della devotissima Madona de la Consolatione de Roma, venendo qualsivoglia persona a nome di detto hospedale con questa nostra, sia recettato dalle comunità raccomandate dalli preti in chiesa et favorito e aggiutato ne le elemosine, et quelle volendole lassare siano custodite et conservate come cose nostre et non sia persona che contravenga sotto pena della nostra disgratia. In fede del vero

Di Roma, li XXI di giugno MDXLVI

Francesca Sforza delli Ursini (*firma autografa*)

Bracciano, Trivignano, Campagnano, Cesano, Galera, l'Isola

Il simile se dice per l'anno presente MDXLVII

Francesca Sforza (*firma autografa*)

Doc. 4

Napoli, 1587 maggio 30

Dichiarazione di riscossione di elemosine presso la chiesa di S. Sebastiano di Napoli per lucrare le indulgenze dell'ospedale della Consolazione di Roma

ASR, Consolazione, b. 768, registro di entrate di elemosine, c. 39r

Die 30 mensis mai 1587 in Santo Sebastiano de Napoli, io donno Vito Schiavo parrocchiano de la parrochia de Santo Sebastiano fo fede de avere publicate le indulgentie de Santa Maria in Portico, Gracia et Consolazione de Roma et senne ge sonno retrovate de elemosine docato 1-0-0e denari 1-0-0, li quali li ho consegnati ad Ioseppe commissario deputato dalli illustri signori guardiani de dicto ospitale et per essere cossì la verità, li ho facta la presente de mia propria mano con sua receputa in presencia de Grabiotto Schiavo.

(autografo)

V Die Wirkung der Ablassmedien

Falk Eisermann

Ablass und Buchdruck: neue Funde, neue Forschungen, neue Hilfsmittel

1 Einleitung

Die folgenden Ausführungen verfolgen zwei Ziele. Zum einen sollen einige aktuelle, aus bibliographischer Sicht relevante Quellenfunde und Forschungen vorgestellt werden, die sich auf Ablassdrucke des 15. und frühen 16. Jahrhunderts beziehen und denen nicht nur druckgeschichtliche, sondern auch allgemeine Bedeutung zukommt. Zum anderen ist eine Reihe von neueren, vornehmlich digitalen bibliographischen Hilfsmitteln zu präsentieren, die für die Recherche nach frühen Drucken zum Ablass unentbehrlich sind, aber nach meinem Eindruck in der Forschung bislang zu wenig oder gar nicht wahrgenommen werden. Entgegen der Überschrift werde ich mich zuerst mit den Hilfsmitteln befassen und anschließend die neuen Funde und Forschungen besprechen.

Vorangestellt sei eine persönliche Reminiszenz. Als ich im Jahr 1994 das Göttinger Graduiertenkolleg „Kirche und Gesellschaft im Heiligen Römischen Reich des 15. und 16. Jahrhunderts“ verließ, um in ein Projekt zur Erforschung der Inkunabel-Einblattdrucke am Sonderforschungsbereich 231 der Universität Münster einzusteigen, verabschiedete mich einer der Leiter des Göttinger Kollegs, der Kirchenhistoriker Bernd Moeller, sinngemäß mit den Worten: „Mit den Ablassdrucken werden sie wenig Probleme haben, da gibt es ja diese hervorragende Bibliographie von Haebler.“ Die war mir so nicht bekannt, auf Nachfrage stellte sich aber heraus, dass Moeller das Werk „Einblattdrucke des XV. Jahrhunderts“ (Einbl.) meinte, das von der Kommission für den Gesamtkatalog der Wiegendrucke (GW) 1914 publiziert und wohl ausschließlich von deren Mitbegründer, dem großen Bibliothekar Konrad Haebler (1857–1946) erarbeitet worden war.¹ Dieser Katalog ist freilich weit mehr als eine Ablassbibliographie; er stellt einen Meilenstein der modernen Inkunabelkunde und seit über einem

¹ Einblattdrucke des XV. Jahrhunderts. Ein bibliographisches Verzeichnis, hg. von der Kommission für den Gesamtkatalog der Wiegendrucke, Halle a. d. Saale 1914 (Sammlung bibliothekswissenschaftlicher Arbeiten 35/36). Zu Haebler vgl. z. B. den Online-Artikel in der Deutschen Biographie (URL: <http://www.deutsche-biographie.de/sfz25111.html>; 26.1.2017). Von Moeller selbst stammt einer der wegweisenden Aufsätze zum spätmittelalterlichen Ablasswesen: Bernd Moeller, Die letzten Ablasskampagnen. Der Widerspruch Luthers gegen den Ablass in seinem geschichtlichen Zusammenhang, in: Hartmut Boockmann/Bernd Moeller/Karl Stackmann/Ludger Grenzmann (Hg.), Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik – Bildung – Naturkunde – Theologie. Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters

Jahrhundert auch ein wesentliches Referenzwerk für die historisch-theologische Ablassforschung dar und bildete selbstverständlich die wichtigste Grundlage des Münsteraner Einblattdruck-Projekts. Bei der Arbeit in Münster sollte sich aber schon bald zeigen, dass Moellers Aussage zu optimistisch gewesen war. Einblattdrucke im Allgemeinen und Ablassdrucke im Besonderen sind nämlich Überlieferungszeugnisse, die sich bemerkenswert hartnäckig vor den Augen auch der unermüdlichsten Bibliographen zu verbergen wissen – das darf man, wie zu zeigen sein wird, durchaus wörtlich nehmen. Zwar ist der bibliographische Erschließungsstand des Jahres 2016 ein gänzlich anderer, viel besser als noch vor zwei Jahrzehnten, geschweige denn vor einem Jahrhundert, als Haeblers „Ablassbibliographie“ erschien. Dennoch gibt es gerade im Bereich des frühen gedruckten Ablass-Schrifttums nach wie vor gravierende Erschließungslücken, auf die in diesem Beitrag ebenfalls einzugehen sein wird.

2 Neue Hilfsmittel

Das „Verzeichnis der typographischen Einblattdrucke des 15. Jahrhunderts“ (VE 15), das vom Münsteraner Projekt im Jahr 2004 vorgelegt wurde, enthält, obwohl es sich auf Drucke aus dem Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation beschränkt, gegenüber Einbl. mehrere hundert in der Zwischenzeit neu aufgefundene, zuvor nicht beschriebene Ausgaben.² Davon gehörten nicht wenige zum Ablass. In einer begleitenden Publikation mit dem Titel „Der Ablass als Medienereignis“ habe ich einige Aspekte dieses Materials zu beschreiben und auszuwerten versucht.³ Schon bald nach dem Erscheinen des VE 15 wurde indes klar, dass auch und gerade für den

1983–1987, Göttingen 1989 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-Hist. Kl. 3. F. 179), S. 539–567.

² Falk Eisermann, Verzeichnis der typographischen Einblattdrucke des 15. Jahrhunderts im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation. VE 15, 3 Bde., Wiesbaden 2004.

³ Ders., Der Ablass als Medienereignis. Kommunikationswandel durch Einblattdrucke im 15. Jahrhundert. Mit einer Auswahlbibliographie, in: Rudolf Suntrup / Jan R. Veestra (Hg.), Tradition and Innovation in an Era of Change / Tradition und Innovation im Übergang zur Frühen Neuzeit, Frankfurt a. M. u. a. 2001 (Medieval to Early Modern Culture – Kultureller Wandel vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit 1), S. 99–128. Überarbeitete und um die Bibliographie gekürzte Fassung: ders., Der Ablass als Medienereignis. Kommunikationswandel durch Einblattdrucke im 15. Jahrhundert, in: Berndt Hamm / Volker Leppin / Gury Schneider - Ludorff (Hg.), Media Salutis. Gnaden- und Heilmittel in der abendländischen Religiosität des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Tübingen 2011 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 58), S. 121–143; englische Fassung: ders., The Indulgence as a Media Event: Developments in Communication through Broadsides in the Fifteenth Century, in: Robert N. Swanson (Hg.), Promissory Notes on the Treasury of Merits. Indulgences in Late Medieval Europe, Leiden-Boston MA 2006 (Brill's Companions to the Christian Tradition 5), S. 309–330.

Bereich der Ablassdrucke der Inkunabelzeit das letzte Wort noch keineswegs gesprochen war. Das hat natürlich in erster Linie zu tun mit der Medienrevolution unserer Gegenwart: Seit Anfang der 2000er Jahre entdeckten auch die Altbestandsbibliothekare und Bibliographen jenes damals noch ominöse Neuland, das wir als Internet kennen, und diese Entdeckung zeitigte ungeahnte Folgen für die historisch-bibliographische Arbeit. Seitdem ist es im bibliothekarischen Bereich zu einer umfassenden Neuorientierung und zu in dieser Form noch nie dagewesenen strukturellen Umbaumaßnahmen gekommen, Maßnahmen, die nicht zuletzt die digitale Präsentation und Erschließung von Unmengen zuvor unbeachteten oder schlichtweg unbekanntem Quellenmaterials zur Folge hatten und haben. Daraus ergeben sich Konsequenzen für alle Formen wissenschaftlichen Arbeitens, und dies gilt speziell für den Umgang mit gedruckten Quellen von der Gutenbergzeit bis ins 18. Jahrhundert.

Natürlich erscheinen darüber hinaus nach wie vor gedruckte Kataloge, Inkunabelverzeichnisse, Monographien, thematische Studien und Fundberichte zu verschiedensten Aspekten der reichhaltigen Drucküberlieferung des 15. und 16. Jahrhunderts in Buchform; genannt seien als aktuelle Beispiele etwa Karoline Dörings profunde Arbeit über „Türkenkrieg und Medienwandel“ und diverse Studien von Hartmut Kühne.⁴ Auch der GW, die Grundbibliographie zur Gutenbergzeit, wird als Druckausgabe weitergeführt, in der bibliographische Ergebnisse sorgfältig dokumentiert und aufbereitet werden, um überhaupt erst eindeutige, unveränderliche Referenzpunkte für die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Material zu schaffen.⁵ Andererseits ist die seit 2003 zugängliche Online-Datenbank des GW aufgrund ihrer Flexibilität und ihrer immensen Recherche- und Verknüpfungsmöglichkeiten inzwischen zu einem für die Ansprüche heutiger Benutzer und für die Forschung – weit über den bibliographischen Bereich hinaus – unverzichtbaren Rechercheinstrument geworden.⁶ Auch die andauernd neu aufgefundenen Drucke aus dem Bereich des Ablasswesens werden hier jeweils zeitnah nach ihrer Entdeckung bzw. Erstveröffentlichung bibliographisch dokumentiert.

Wie der GW sind alle übergreifenden bibliographischen Erschließungsprojekte, die man kennen und beherrschen sollte, um sich solide Quellenkenntnisse – ganz gleich, für welches Thema – anzueignen, inzwischen teilweise auf virtuelle Präsen-

4 Karoline Dominika Döring, *Türkenkrieg und Medienwandel im 15. Jahrhundert*, Husum 2013 (*Historische Studien* 503); Hartmut Kühne, „... das kint mit einen pfunt wacs zum heiligen leyynam yn diß capell gelobt“. Mitteldeutsche Mirakelbücher als Quellen zur Wallfahrts-geschichte, in: Daniel Doležal / Hartmut Kühne (Hg.), *Wallfahrten in der europäischen Kultur*, Frankfurt a. M. u. a. 2006 (*Europäische Wallfahrtsstudien* 1), S. 347–366 (Fundbericht zu GW 0000910N).

5 *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*. Bde. 1–7, hg. von der Kommission für den Gesamtkatalog der Wiegendrucke, Leipzig 1925–1940; Bde. 8–9, hg. von der Deutschen Staatsbibliothek zu Berlin, Stuttgart-Berlin-New York 1978–1991; Bd. 10ff., hg. von der Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz, Stuttgart 2000ff. (zuletzt erschienen: Bd. 12, Lfg. 2 [2016]).

6 URL: <http://gesamtkatalogderwiegendrucke.de> (26. 1. 2017).

tationen umgestellt oder waren von vornherein ausschließlich als solche konzipiert. Und das wird nicht nur so bleiben, sondern sich in ungeahnte Höhen fortentwickeln; kein größerer Förderantrag ohne wesentliche internetgestützte Segmente hat heutzutage eine Chance auf Genehmigung mehr, bei neuen bibliothekarischen Projekten sind begleitende Druckpublikationen eher die Ausnahme als die Regel. Das „Verzeichnis der deutschen Drucke des 16. Jahrhunderts“ (VD 16) war in seiner aufwändigen, 25 großformatige Bände umfassenden Printversion schon während des Erscheinens lücken- und fehlerhaft und ist heutzutage in dieser Form eigentlich obsolet.⁷ Das Online-VD 16 erfüllt bei weitem noch nicht alle Wünsche, aber es ist ein großer Fortschritt, weil es ein verstetigtes Projekt ist, das keine Endgültigkeit vorgaukeln kann und will, es ist „work in progress“ und wird es bleiben.⁸ Wie beim GW ist auch beim VD 16 vor allem die Funktion als zentrales Nachweisinstrument für Online-Quellen hervorzuheben: In abertausenden Fällen bietet es bereits jetzt einen direkten Zugang zu digitalisierten Drucken des 16. Jahrhunderts, bisweilen in mehreren Exemplaren.

Für die ersten beiden Jahrhunderte nach Gutenbergs Erfindung vertreten GW und VD 16 in gewisser Weise mithin das alte bibliothekarische Ideal einer Nationalbibliographie, die nunmehr in verteilter virtueller Form wieder auferstanden ist. Für den deutschen Sprachraum verfügen wir darüber hinaus inzwischen auch über die technisch progressiven Angebote zum 17. und 18. Jahrhundert, VD 17 und VD 18.⁹ In anderen europäischen Ländern existieren ähnliche Projekte; hingewiesen sei nur auf den in Deutschland fast unbekanntem English Short Title Catalogue (ESTC) und auf die italienischen Verbundkataloge EDIT16 und SBN (Catalogo del Servizio Bibliotecario Nazionale).¹⁰ Besondere Bedeutung kommt dem seit einigen Jahren ebenfalls in Deutschland noch zu wenig bekannten Universal Short Title Catalogue (USTC) zu, der von dem Buch- und Reformationshistoriker Andrew Pettegree in St. Andrews geleitet wird.¹¹ Der USTC hat sich das ehrgeizige Ziel gesetzt, alle europäischen Druckwerke von den Anfängen bis 1600 (in einer späteren Ausbauphase bis 1650) in Kurzform zu verzeichnen. Ob das gelingen kann und wird, steht in den Sternen; aber das Projekt ist personell und finanziell formidabel ausgestattet und erschließt bereits jetzt Unmengen von Material.

7 Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des XVI. Jahrhunderts: VD 16, hg. von der Bayerischen Staatsbibliothek in München in Verbindung mit der Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel, 25 Bde., Stuttgart 1983–2000.

8 URL: www.vd16.de bzw. www.gateway-bayern.de/index_vd16.html (26. 1. 2017).

9 URL: <http://www.vd17.de>; <http://vd18.de> (26. 1. 2017). Jeweils auf den Startseiten der Projekte werden Literaturhinweise und weiterführende Informationen geboten. Zum VD 17: Claudia Fabian (Hg.), Schmelze des barocken Eisbergs? Das VD 17 – Bilanz und Ausblick. Beiträge des Symposiums in der Bayerischen Staatsbibliothek München am 27. und 28. Oktober 2009, Wiesbaden 2010 (Bibliothek und Wissenschaft 43).

10 URL: <http://estc.bl.uk/>; http://edit16.iccu.sbn.it/web_iccu/ivain.htm; www.sbn.it (26. 1. 2017).

11 URL: <http://ustc.ac.uk/> (26. 1. 2017).

Unangenehm für unsere Fragestellung ist freilich, dass keines dieser Online-Repertorien dem Suchenden ein Zauberwort bereithält, einen Generalschlüssel, mit dem im Handumdrehen die Tür zu einem virtuellen Katalog aller Druckwerke etwa zum Thema „Ablass“ aufgeschlossen werden könnte. Im Gegenteil: Jede Datenbank erfordert das Eindenken in unterschiedliche Recherchemethoden, die dem unbescholtenen und womöglich unerfahrenen, aber gewiss mit nur knappen Zeitressourcen ausgestatteten Benutzer nicht immer sofort einleuchten werden, und jedes System verlangt nach einem zunächst zeitaufwändigen Experimentieren mit „trial and error“. Dabei sind vor allem Verständnis-, Sprach- und IT-Barrieren zu überwinden, und dennoch wird man des eigenen Recherche-Erfolgs nie ganz sicher sein können: Habe ich wirklich alle relevanten Drucke zu den Kampagnen Raymund Peraudis gefunden? Gibt es nicht noch mehr Streitschriften zum Ablass aus den 1520er Jahren, die in Nürnberg oder Augsburg oder Wittenberg gedruckt wurden? Wurde diese oder jene päpstliche Bulle wirklich nur in einer einzigen Ausgabe publiziert? Es wird lange dauern und immense kollektive Anstrengungen kosten, bis einerseits die Repertorien so fokussiert sind, andererseits die Benutzer/-innen sich in die vielschichtigen Bedienproblematiken der neuen Online-Repertorien so gründlich eingedacht haben, dass derlei Anfragen mit zufriedenstellenden Ergebnissen beantwortet werden können. Aber solche Unschärfe-Prämissen gelten natürlich für viele gedruckte Quellenwerke, deren Handhabung auch erst erlernt sein will, in gleichem Maß.

Man muss sich angesichts der neuen bibliographischen Bemühungen in Erinnerung rufen, dass im Bereich der Überlieferungsdokumentation – trotz oder gerade wegen der fortschreitenden Digitalisierung – sehr vieles im Fluss ist und bleiben wird. Die Vorstellung von der Möglichkeit einer absoluten Quellenbeherrschung gehört angesichts der aktuellen Entwicklung unserer Rechercheinstrumente der Vergangenheit an. Andererseits verfügen wir schon jetzt über ein dermaßen breites Angebot an neuen Hilfsmitteln, dass sich allein auf dieser Grundlage neue Forschungshorizonte formulieren lassen.

Man muss allerdings auch die Grenzen der neuen Hilfsmittel akzeptieren. Bei den Vorplanungen zu der römischen Tagung, deren Ergebnisse im vorliegenden Band erscheinen, wurde ich zunächst von Seiten der Organisatoren gebeten, einen Überblick über die ablassrelevante Drucküberlieferung auch und vor allem des frühen 16. Jahrhunderts zu geben. Es sei kurz erklärt, warum auf absehbare Zeit wohl niemand diesen Überblick liefern kann. Zum einen ist der Inkunabelkundler für die Periode zwischen 1501 und etwa 1530 ohnehin nicht zuständig, zumindest nicht für Fragen der überlieferungsgeschichtlichen Dokumentation. Zum anderen gäbe es selbst dann, wenn man sich auf ein solches Unterfangen einließe, erhebliche Hindernisse für die Erstellung eines Überblicks, der diesen Namen verdient hätte. Ich hatte schon angemerkt und werde gleich einige Beispiele dafür nennen, dass trotz allgemein solider Erschließungslage auch das 15. Jahrhundert noch immer für manche historisch-bibliographische Überraschung gut ist. Für die unmittelbar anschließende Periode und

für den deutschsprachigen Raum bieten die verfügbaren Hilfsmittel aber noch gar keine Möglichkeit einer umfassenden überlieferungsgeschichtlichen Orientierung.

Das VD 16 hat, wie die meisten Leser/-innen dieser Zeilen wissen werden, die fachwissenschaftlich vielbeklagte Vorentscheidung getroffen, keine Einblattdrucke aufzunehmen, auch andere publizistische Gattungen, etwa Gesangbücher und Musikdrucke, wurden von der Katalogisierung im VD 16 ausgeschlossen.¹² Auf den Punkt gebracht und auf den bekanntesten Ablassdruck der Weltgeschichte bezogen heißt das: Das Schlüsseldokument der Reformation, der Plakatdruck der 95 Thesen, hat bis heute keinen Platz in unserer einschlägigen Nationalbibliographie,¹³ und dasselbe gilt auch für zahllose andere Zeugnisse: Ablass- und Beichtbriefe, päpstliche Bullen, bischöfliche Sammelindulgenzen, Summarien und Instruktionen, hoch- und niederdeutsche oder lateinische Erläuterungsschreiben, Predigt- und Disputationsankündigungen, Wallfahrts- und Indulgenzpropaganda oder ähnliches ephemeres Schriftgut sucht man im VD 16 vergeblich, eben weil es in Form von Einblattgedrucken oder Flugblättern erschienen ist. Auf solch miserabler Grundlage lässt sich kein auch nur halbwegs solider oder repräsentativer Überblick über die deutsche Ablasspublizistik im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts generieren; man bliebe angewiesen auf ältere Publikationen, auf die mühsame Durchsicht von Ausstellungs- und Sammlungskatalogen, auf Spezialstudien und archivalisch-bibliothekarische Recherchen ungewissen Ausgangs. Ein Werk wie Paul Fredericqs „Codex documentorum indulgentiarum neerlandicarum“, das typische Textformen und Schlüsseldokumente des niederländischen Sprachgebiets editorisch bzw. in Regesten erschließt, fehlt für den deutschsprachigen Raum ebenfalls.¹⁴ Eine gewisse Abhilfe wird in dieser Hinsicht

12 Jürgen Beyer, How Complete are the German National Bibliographies for the Sixteenth and Seventeenth Centuries (VD 16 and VD 17)?, in: Malcolm Walsby / Graeme Kemp, *The Book Triumphant. Print in Transition in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Leiden-Boston 2011 (Library of the Written Word 15), S. 57–77.

13 USTC 751649. Dazu zuletzt Wolfgang Thönissen, *Luthers 95 Thesen gegen den Ablass (1517) – Ihre Bedeutung für die Durchsetzung und Wirkung der Reformation*, in: Irene Dingel / Henning P. Jürgens (Hg.), *Meilensteine der Reformation. Schlüsseldokumente der frühen Wirksamkeit Martin Luthers*, Gütersloh 2014, S. 89–99, 259–261; Falk Eisermann, *Der Einblattdruck der 95 Thesen im Kontext der Mediennutzung seiner Zeit*, in: ebd., S. 100–106, 261–264; Volker Leppin, „Nicht seine Person, sondern die Wahrheit zu verteidigen“. Die Legende vom Thesenanschlag in lutherischer Historiographie und Memoria, in: Heinz Schilling (Hg.), *Der Reformator Martin Luther 2017. Eine wissenschaftliche und gedenkpolitische Bestandsaufnahme*, Berlin u. a. 2014 (Schriften des Historischen Kollegs 92), S. 85–107. Das in der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz aufbewahrte Exemplar der Nürnberger Ausgabe wurde 2015 ins UNESCO-Weltdokumentenerbe aufgenommen und ist online zugänglich unter der URL: <http://resolver.staatsbibliothek-berlin.de/SBB00003DCA00000000> (26. 1. 2017).

14 Paul Fredericq, *Codex documentorum sacratissimarum indulgentiarum neerlandicarum. Verzameling van stukken betreffende de pauselijke aflaten in de Nederlanden (1300–1600)*, Den Haag 1922 (Rijks Geschiedkundige Publikation. Kleine Serie 21).

der in Vorbereitung befindliche Dokumentenband des Paderborner Projekts „Ökumenische Kommentierung der 95 Ablässthesen“ bringen.¹⁵

Immerhin haben die fortschreitenden Digitalisierungsbemühungen dazu geführt, dass zahlreiche Texte und Quellenwerke inzwischen leicht erreichbar sind. Die GW-Datenbank weist derzeit über 200 Inkunabeldrucke nach, in deren Sachtitel das Wort „Abläss“ vorkommt und für die bereits ein Online-Digitalisat zur Verfügung steht. Die Suche im VD 16 nach dem Titelstichwort „Abläss“ ergibt 69 Treffer mit Links zu Digitalisaten, die Suche nach „indulgen*“ führt zu 46 entsprechenden Hits, der Autorname „Peraudi“ zu 30. Je nach Suchstrategie und Recherche-Ausdauer dürfte sich also auch aus dem VD 16 ein gewisser Bestand an digitalisierten Ablässdrucken filtern lassen, doch kann ich hierzu keine genaueren quantitativen Angaben machen.

Der USTC wird die vom VD 16 gelassenen Lücken zu schließen versuchen. Er bietet schon jetzt für viele Einblattdrucke des 16. Jahrhunderts aus den meisten Regionen Europas zumindest Kurzkatalogisate, Exemplar- und Literaturnachweise und bisweilen auch Links zu Digitalisaten.¹⁶ Er hat außerdem den Vorteil, auf neuestem Stand und teilweise aufgrund autoptischer Recherche wichtige Sammlungen außerhalb Deutschlands zu erschließen, die im VD 16 keine Beachtung gefunden haben, zum Beispiel die immensen Bestände der British Library. Eine Mitarbeiterin ist derzeit mit der spezifischen Aufgabe betraut, auf der Grundlage umfassender Archiv- und Bibliotheksrecherchen das riesenhafte und weitgehend unerschlossene Corpus der deutschen amtlichen Einblattdrucke des 16. Jahrhunderts soweit wie möglich für die Präsentation im USTC aufzubereiten, außerdem sind in St. Andrews mehrere Dissertationen und Publikationen zu Einblattdrucken und anderen Ephemeriden des 16. bis 18. Jahrhunderts in Vorbereitung.¹⁷

Das Hauptproblem der Ablässüberlieferung des 16. Jahrhunderts aber wird sich kurz- und auch mittelfristig nicht lösen lassen. Vor allem die unzähligen undatierten und nicht lokalisierten ephemeren Druckwerke schweben, bibliographisch gesehen, häufig noch im leeren Raum. Für die Drucküberlieferung der ‚Postinkunabelzeit‘ fehlt es an einem dem GW vergleichbaren Kompetenzzentrum, das sich mit den materiellen Grundlagen der Drucke befasst, mit Typenbestimmungen, Datierungen, der Unterscheidung von Varianten und Zweit- oder Mehrfachauflagen, mit Überlieferungskontexten etc. und außerdem Exemplar- und Literaturnachweise bereitstellt.

¹⁵ URL: <http://www.moehlerinstitut.de/projekte/ablassthesen-oekum-kommentierung> (26. 1. 2017).

¹⁶ Eine Stichprobe im USTC mit dem trunkierten Keyword „indulgen*“ und dem Format „Broadsheet“ ergibt 951 Treffer (Stand 3. 8. 2016), die sich nach weiteren Kriterien (Autor, Druckort etc.) filtern lassen.

¹⁷ Geplant ist eine Kooperation zwischen Mitarbeitern des USTC, des GW und dem Kunsthistoriker Martin Roland von der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, die sich dem aufregenden Bereich gedruckter illustrierter Ablässurkunden widmen soll. Roland hat in interner Kommunikation bereits auf mehrere, teils spektakulär illustrierte Urkundendrucke hingewiesen, die bislang bibliographisch nirgendwo beschrieben wurden.

3 Neue Funde, neue Forschungen

Dieser Befund klingt zunächst ernüchternd, eröffnet aber zugleich spannende Forschungsperspektiven. Denn die geschilderte bibliographische Problematik hat eine positive Kehrseite: Es eröffnen sich vielerorts Möglichkeiten, auf unbekannte, jedoch für die Kenntnis des Ablasswesens und der Druckgeschichte im Allgemeinen wie im Besonderen relevante Quellen zu stoßen. Veranschaulicht sei diese Perspektive an einigen aktuellen Neufunden von Drucken, vor allem, aber nicht ausschließlich, aus dem 15. Jahrhundert. Den nachfolgend in aller Kürze und in chronologisch umgekehrter Reihenfolge behandelten Beispielen ist eines gemein: Sie zeigen an, dass auch die Gutenbergzeit, obwohl bibliographisch erheblich genauer kartiert als das 16. Jahrhundert, noch immer Überraschendes zu bieten hat, dass Quellenfunde bisweilen ganz neue buchgeschichtliche Details bieten und veränderte historische Perspektivierungen aufzeigen können, dass auch ‚kleine‘ Dokumente tiefere Einblicke ermöglichen, wenn sie richtig beschrieben, analysiert und kontextualisiert werden.

Nur hingewiesen sei hier auf einen kürzlich publizierten Fund von Hartmut Kühne: ein zuvor vollkommen unbekanntes Verzeichnis der Einkünfte aus der dritten Legation Raymund Peraudis, das vermutlich Anfang des Jahres 1504 in Straßburg gedruckt wurde. Dieses bemerkenswerte Plakat wirft neues Licht auf eine ganze Reihe von vielbehandelten Problemen der Ablassforschung – zum Beispiel auf die finanziellen und wirtschaftlichen Implikationen und Konsequenzen der spätmittelalterlichen Indulgenzkampagnen, aber auch auf die Frage nach ihrer Reichweite und nach den persönlichen Netzwerken dieses bedeutendsten vorreformatorischen Ablasskommisars.¹⁸

„España es diferente“, das weiß die iberische Indulgenzforschung schon lange.¹⁹ Spanien zeichnet sich in Bezug auf unser Thema vor allem dadurch aus, dass nirgendwo außerhalb der deutschen Sprachgebiete Ablassschriften bereits im 15. Jahrhundert derart massenhaft im Druck verbreitet wurden wie dort. Die Quellen offenbaren gigantische Auflagenhöhen: Fast 200.000 Dokumente, meist Ablassbriefe und Beichtformulare, wurden allein für die Benediktinerabtei Montserrat in den letzten Jahren vor 1500 gedruckt; 10.000 Ablassbriefe und 50.000 *verónicas* – wohl (Einblatt?)-Drucke mit Darstellung der „Vera Icon“ – auf Pergament bestellt im März

¹⁸ Hartmut Kühne, Raimund Peraudi und der Türkenkreuzzugsablass in Deutschland. Zwei unbekannte Drucke, in: Enno Bünz/Hartmut Kühne (Hg.), Alltag und Frömmigkeit am Vorabend der Reformation in Mittelddeutschland. Wissenschaftlicher Begleitband zur Ausstellung „Umsonst ist der Tod“, Leipzig 2015 (Schriften zur sächsischen Geschichte und Volkskunde 50), S. 429–470, hier S. 449–465.

¹⁹ John Edwards, „España es diferente“? Indulgences and the Spiritual Economy in Late Medieval Spain, in: Swanson (Hg.), Promissory Notes (wie Anm. 3), S. 147–168.

1493 ein Franziskaner bei dem Drucker Meinhard Ungut in Sevilla;²⁰ am 4. November 1491 rechnete Paul Hurus, Drucker in Zaragoza, mit einem Mitarbeiter der königlichen Kanzlei die Anfertigung von 6.000 „bulas del Santo Espíritu de Roma“ ab.²¹ Ein knappes Jahrhundert später hatten die Zahlen sich offenbar um ein Vielfaches gesteigert: Allein zwischen 1578 und 1589 sollen in Spanien zwischen 3,6 Millionen und 4 Millionen „bulas de cruzada“ vertrieben worden sein – und zwar jährlich.²²

Von vielen dieser aus den Quellen bekannten Indulgenzen hat sich kein einziges Exemplar erhalten, wie es offenbar überhaupt die wenigsten spanischen Ablassdrucke bis in die Gegenwart geschafft haben. Aber gerade in diesem Bereich können wir erfreulicherweise einen steten Strom von Neufunden verzeichnen, manchmal an ganz unerwarteten Stellen. Eingangs wurde gesagt, dass sich Ablassdrucke hartnäckig vor den Augen der Bibliographen zu verbergen wissen; doch manchmal geraten sie dafür ins Blickfeld der Archäologen. Im März 1462 beklagte sich Papst Pius II. über den kastilischen Brauch, den Verstorbenen die zu Lebzeiten erworbenen Ablassbriefe ins Grab mitzugeben.²³ Soweit ich weiß, kannte man diesen von Pius als *superstitio* gebrandmarkten Usus bislang fast nur aus sekundären schriftlichen Zeugnissen. Das hat sich vor kurzem in spektakulärer Weise geändert: Bei Grabungen in der Kirche San Esteban in Cuéllar in der Provinz Segovia kamen im Grab der Isabel de Zuazo einige Dutzend gedruckte Ablassbriefe (und sogar das eine oder andere gedruckte Buch) aus dem Zeitraum zwischen 1484 und 1539 zum Vorschein, darunter mehrere bis dahin unbekannte Inkunabel-Formulare.²⁴ Die Forschung hat gerade erst

20 Falk Eisermann, Auflagenhöhen von Einblattgedrucken im 15. und frühen 16. Jahrhundert, in: Volker Honemann/Sabine Griese/Falk Eisermann/Marcus Ostermann, Einblattgedruckte des 15. und frühen 16. Jahrhunderts. Probleme, Perspektiven, Fallstudien, Tübingen 2000, S. 143–177, hier S. 154f.

21 Miguel Ángel Pallarés Jiménez, La imprenta de los incunables de Zaragoza y el comercio internacional del libro a finales del siglo XV, Zaragoza 2008 (Publicación de la Institución „Fernando el Católico“ 2753), S. 702f. Nr. 246 u. S. 861 Nr. 56.

22 Patrick J. O’Banion, For the Defense of the Faith? The Crusading Indulgence in Early Modern Spain, in: Archiv für Reformationsgeschichte 101 (2010), S. 164–185, hier S. 168.

23 Norman Housley, Indulgences for Crusading, 1417–1517, in: Swanson (Hg.), Promissory Notes (wie Anm. 3), S. 277–307, hier S. 283.

24 Milagros Burón Álvarez/María del Pilar Pastrana García, Los documentos hallados: Metodología de un proceso de recuperación complejo, in: La iglesia de San Esteban de Cuéllar, Segovia, Valladolid 2011 (Fundación del Patrimonio Histórico de Castilla y León. Cuadernos de Restauración 10), S. 123–139; José Manuel Ruiz Asencio/Irene Ruiz Albi/Mauricio Herrero Jiménez, Las bulas de indulgencia halladas en la sepultura de Isabel de Zuazo, in: ebd., S. 140–185. Über einen ähnlichen Fall aus England, noch aus der Mitte des 16. Jahrhunderts, berichtet Robert N. Swanson, Printing for Purgatory. Indulgences and Related Documents in England, 1476 to 1536, in: Journal of the Early Book Society 14 (2011), S. 115–143, hier S. 120: „In the 1550s John Hooper, bishop of Worcester and Gloucester, inquired whether any of his subjects were still being buried with their confessional letters – letters which had not been distributed in England for some fifteen years.“

begonnen, sie eingehender zu analysieren.²⁵ Zur Zeit lässt sich sagen, dass wir dieser Grabung nicht nur einen ganz speziellen Fundkomplex, sondern einen Einblick in eine bislang noch kaum wahrgenommene Gebrauchssituation solcher Formulare verdanken. Wenn sich der Befund generalisieren ließe, ergäbe sich vielleicht ein konkreter Ansatzpunkt für die Erklärung zumindest eines veritablen Teils der immensen Überlieferungsverluste.

Die spanische Forschung zu unserem Thema zeichnet sich ebenfalls durch zwei Besonderheiten aus. Zum einen befasst sie sich besonders hingebungsvoll mit frühen Ablassdrucken, wobei bisweilen spektakuläre Entdeckungen gelingen: Die Wiederauffindung eines verloren geglaubten Ablassbriefs von Rodrigo Borja (später Papst Alexander VI.) aus dem Jahr 1473 – eines der frühesten spanischen Druckwerke überhaupt – in gleich fünf Exemplaren im Archiv der Kathedrale von Segovia wurde am 9. Januar 2008 sogar mit einem ausführlichen Artikel in der Tageszeitung „El País“ gewürdigt.²⁶ Zum anderen werden viele Fallstudien, Untersuchungen und Fundberichte, aber auch ganze Dissertationen, Urkundenbücher und Monographien in Spanien bald nach oder sogar schon parallel zu ihrem Erscheinen in gedruckter Form digital und im Open Access zugänglich gemacht.²⁷ Da viele der fraglichen Publikationen in entlegensten Zeitschriften oder schwer zugänglichen Sammelbänden erscheinen, würden sie normalerweise kaum ins Blickfeld der sonstigen internationalen Druckforschung treten.

Für den Sucheinstieg empfiehlt sich das Portal Dialnet der Universidad de la Rioja.²⁸ Die Datenbankversion des GW-Artikels „Ablassbrief“, der bereits 1925 in Band 1 des gedruckten GW erschienen ist, konnte durch die Recherche in diesem Portal und in anderen Hilfsmitteln (z. B. universitären OPACs) in den vergangenen Jahren mit zahlreichen zusätzlichen Drucken und mit Links auf digitalisierte Inkunabeln und Forschungsliteratur angereichert werden.²⁹ Die spanischen Neufunde

25 Fermín de los Reyes Gómez, *Las bulas de indulgencias incunables para la Catedral de Segovia halladas en Cuéllar* (Early Printed Indulgences for the Cathedral of Segovia Found at Cuéllar), in: *Segovia Histórica* 1 (2014), S. 211–227.

26 URL: http://elpais.com/diario/2008/01/09/cultura/1199833203_850215.html (26. 1. 2017); vgl. Fermín de los Reyes Gómez, *Las Bulas de Rodrigo de Borja y los orígenes de la imprenta española*, in: *Pecia Complutense* 5 (2008), S. 1–51 Nr. 8 (URL: <http://eprints.ucm.es/7824/1/8-1.pdf>; 26. 1. 2017); GW 894/10.

27 Außerdem sind die spanischen Bibliotheken Vorreiter bei der Digitalisierung von Altbeständen. Gelegentlich können sogar in diesen digitalisierten Beständen (sozusagen vom Schreibtisch aus) bislang unbeschriebene Drucke entdeckt werden, z. B. GW 0005605N, ein auf Pergament gedruckter katalanischer Ablassbrief aus dem Jahr 1487, dessen einziges Exemplar der GW-Redaktion erst durch die Auswertung der Inkunabeldigitalisate der Biblioteca de Catalunya in Barcelona bekannt wurde. URL: <http://mdc.cbuc.cat/cdm4/document.php?CISOROOT=/incunableBC&CISOPTR=36655> (26. 1. 2017).

28 URL: <https://dialnet.unirioja.es/> (26. 1. 2017).

29 Siehe bereits Anm. 26; nur wenige weitere Beispiele: Ramon González Ruiz, *Las bulas de la Catedral de Toledo y la imprenta incunable Castellana*, in: *Toletvm. Boletín de la Real Academia de*

stammen oft aus Kathedralarchiven und zeigen an, dass diese und andere kirchliche Archive in gewisser Weise noch immer als bibliographische *terra incognita* zu gelten haben – und das gilt nicht nur für Spanien.

Auch mein zweites Beispiel stammt aus einem ungewöhnlichen, hier einem archivalischen Fundzusammenhang. Im Stadtarchiv Chemnitz befindet sich eine bemalte Eisentruhe des 16. Jahrhunderts.³⁰ Bei dieser sogenannten Neefe-Lade handelt es sich um das im Jahr 1560 zusammengestellte Archiv der begüterten Chemnitzer Familie Neefe, das der Sicherung wichtiger Familien- und Stiftungsunterlagen dienen sollte und in dem die längst lutherisch gewordenen Neefes auch vorreformatorische Dokumente sorgsam verwahrten. Die Lade birgt unter anderem vier gedruckte Ablässbriefe aus der Zeit zwischen 1470 und 1502.³¹ Ihr Inhalt, vor allem aber der Umstand, dass dieses Ensemble bis heute erhalten geblieben ist, dürften im deutschen Sprachraum einzigartig sein.

Das bedeutsamste Dokument aus diesem Fundkomplex ist ein Ablässbrief, der am 20. Februar 1470 für Hans Neefe und seine Frau ausgestellt wurde (GW M1245150). Über die lokale Bedeutung dieser außergewöhnlich frühen Quelle hinaus sind drei Aspekte besonders hervorzuheben: Zum einen belegt das Formular die Tätigkeit eines Ablässkommissars namens *Henricus Sletstater*, der einen Kreuzzug gegen die Hussiten verkündet und Ablässe verleiht. Dabei handelt es sich um niemand anderen als den Dominikaner Heinrich Institoris aus Schlettstadt, den späteren Autor des „Hexenhammers“. 1467 hatte ihn der Breslauer Bischof Rudolf von Rüdesheim zum Kreuzzugs-

Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo, 2. Folge 18 (1985), S. 11–180 (URL: <http://biblioteca2.uclm.es/biblioteca/ceclm/ARTREVISTAS/Toletum/n18.htm>; 26. 1. 2017); José María Torres Pérez, Una bula impresa por Guillén de Brocar en 1498, in: *Príncipe de Viana* 64 (2003), S. 235–246 (URL: <http://hdl.handle.net/10171/3022>; 26. 1. 2017); Eugenio Serrano Rodríguez/Miguel Fernando Gómez Vozmediano, Imprenta, dinero y fe: la impresión de bulas en el convento dominico de San Pedro Mártir de Toledo (1483–1600), in: *Tiempos modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna* 7 (2013/2), ohne Seitenzählung (65 S.; URL: <http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/347/392>; 26. 1. 2017); José Vicente Boscá Codina/Marí Luz Mandingorra Llavata, Hallazgo de una bula incunable desconocida en la catedral de Valencia. Contribución a la imprenta de Antonio Téllez (Toledo, 1495), in: *Scripta* 5 (2015), S. 93–104 (URL: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5107406>; 26. 1. 2017). Die Aufzählung ließe sich fortsetzen.

30 Das Folgende nach: Uwe Fiedler/Hendrik Thoß/Enno Bünz (Hg.), *Des Himmels Fundgrube. Chemnitz und das sächsisch-böhmische Gebirge im 15. Jahrhundert*, Ausstellungskatalog, Chemnitz 2012, S. 318f. Nr. 100; Hartmut Kühne/Enno Bünz/Thomas T. Müller (Hg.), *Alltag und Frömmigkeit am Vorabend der Reformation in Mitteldeutschland*. Katalog zur Ausstellung „Umsonst ist der Tod“, Petersberg 2013, S. 369–373 Nr. 7.2.5a; ebd., S. 345–380, der aktuell wohl beste, reich illustrierte Abriss zum spätmittelalterlichen Ablässwesen, und S. 381–394 ein lesenswerter Exkurs zu illuminierten Sammelindulgenzen aus dem mittelalterlichen Mühlhausen.

31 Neben dem im nächsten Absatz behandelten Ablässbrief handelt es sich um drei Leipziger Drucke aus den Kampagnen von Raymund Peraudi, darunter zwei seltene Inkunabeln (GW M3072640, M3076505).

prediger und Ablasskommissar gegen König Georg Podiebrad und die ultraquistischen Bewegungen in Böhmen bestellt. Anfang 1470 ist Institoris in dieser Angelegenheit in Sachsen nachweisbar; so teilt er am 8. Januar dem Propst Johannes Grundemann von St. Thomas in Leipzig mit, dass er die zuvor gegen die Stadt wegen hussitischer Aktivitäten verhängten Kirchenstrafen und das Interdikt aufgehoben habe. Vom 15. Februar datiert ein nur aus einer späteren Aktenpublikation bekannter Ablassbrief, und schließlich belegt auch das Chemnitzer Formular die Ablasspredigt in diesem Zeitraum.

Zweitens handelt es sich hierbei um ein neues, frühes Erzeugnis des Buchdrucks mit beweglichen Lettern, das größte Aufmerksamkeit verdient. Es muss vor Mitte Februar 1470 entstanden sein, kaum anderthalb Jahrzehnte nach Gutenbergs Erfindung. Dass Erzeugnisse der Druckerpresse bereits zu diesem frühen Zeitpunkt in Sachsen verbreitet wurden, ist bemerkenswert, denn bekanntlich gab es in diesem Raum um 1470 noch gar keine und überhaupt in Deutschland nur sehr wenige Offizinen. Die Analyse des Typenmaterials hat gezeigt, dass der Institoris-Ablassbrief eine kleine schriftgeschichtliche Sensation darstellt, denn er weist Buchstabenformen auf, die im sonstigen typographischen Repertorium dieser Zeit überhaupt nicht belegt sind. Gewisse Ähnlichkeiten, aber keine völlige Übereinstimmung, zeigen frühe Drucke aus Straßburg, wo seit 1460 mit beweglichen Lettern gedruckt wurde. Dieser Ablassbrief des Heinrich Institoris, von dem fast zeitgleich ein fragmentarisches Exemplar in der Universitätsbibliothek Leipzig aufgefunden wurde,³² ist mithin nichts anderes als ein *missing link* in der Geschichte der frühen Typographie.

Drittens: Der Brief zeigt, dass der Buchdruck schon um 1470 in Sachsen für Zwecke der Ablass- und Kreuzzugspropaganda genutzt wurde, viel früher als bisher bekannt. Das wirft ein ganz neues Licht auf die Praxis der öffentlichen Kommunikation, auf die publizistische Situation in diesem Raum und auf diese mediengeschichtlich entscheidende Periode insgesamt.

Mit dem letzten Beispiel gelangen wir noch weiter zurück, in die absolute Anfangsphase des Buchdrucks. Im Gutenberg-Jahrbuch 2014 hat der Augsburger Bibliothekar Günter Hägele, der seit längerem die Frühgeschichte des Ablassdrucks erforscht, einen Fund publiziert, wie er wohl nur einmal im Leben gelingt.³³ Im Stadtarchiv Baden im Aargau fand Hägele nicht weniger als 15 Pergament-Exemplare eines unbekannteren Ablassbriefs in zwei Formularvarianten, die zwar bereits 1844 in

³² Die Inkunabeln und Blockdrucke der Universitätsbibliothek Leipzig sowie der Deposita Stadtbibliothek Leipzig, der Kirchenbibliothek von St. Nikolai in Leipzig und der Kirchenbibliothek von St. Thomas in Leipzig (UBL-Ink), beschrieben von Thomas Thibault Döring/Thomas Fuchs, unter Mitarb. von Christoph Mackert/Almuth Märker/Frank-Joachim Stewing, 4 Bde., Wiesbaden 2014, I-114, S. 694.

³³ Günter Hägele, Ein unbekannter Mentelin-Druck von 1461 im Stadtarchiv Baden im Aargau, in: Gutenberg-Jahrbuch 89 (2014), S. 68–85. Die folgenden Angaben ebd.

einem Regestenwerk nachgewiesen, von der Druck- wie der Ablässforschung aber niemals wahrgenommen worden waren (jetzt GW 0007730N und GW 0007750N). Sie gehören zu der Kampagne zugunsten des 1460 im Vorfeld der Mainzer Stiftsfehde zerstörten Kollegiatstifts Neuhausen bei Worms. Ende des Jahres gewährte Pius II. zum Wiederaufbau Neuhausens einen Plenarablass, an dessen Promulgation auch Rudolf von Rudesheim beteiligt war, der bereits erwähnte spätere Breslauer Bischof. Vor Hägeles Fund kannte man sieben gedruckte Ablässbriefe zu dieser Indulgenzkampagne, die alle 1461/62 in Mainzer Offizinen hergestellt worden waren, und zwar beim sogenannten ‚Drucker des Catholicon‘ und bei Johann Fust und Peter Schöffer.³⁴ Die neuen Briefe stammen nun aber von Johann Mentelin in Straßburg, was die publizistische Ausweitung der Ablässkampagne auf den Oberrhein belegt. Nur eines der 15 Exemplare ist ausgefüllt; es wurde am 18. November 1461 in Baden für Anna Locherin aus Schmerikon am Zürichsee ausgestellt. Möglicherweise war ihr Ehemann Jörg Locher, ein *clericus coniugatus*, der als Stadtschreiber und Protonotar in Baden diente, an der Verkündigung der Indulgenz vor Ort beteiligt. Das könnte erklären, warum neben Annas Brief noch 14 Blankoformulare den Weg ins alte städtische Archiv gefunden haben. Dadurch und durch Recherchen in der handschriftlichen Überlieferung konnte Hägele nachweisen, dass die geographische Ausdehnung des Neuhausen-Ablässes weiter reichte als bislang angenommen: vom Bistum Köln im Norden bis in den Aargau im Süden, im Osten bis Passau, Wien und Bratislava.

Die Beispiele aus Baden und Chemnitz bestätigen den in der Forschung bereits verschiedentlich monierten Umstand, dass die archivalische Überlieferung als besonderes Sorgenkind der Inkunabelbibliographie gelten muss. Dies ist nicht der Ort, auf diese Problematik näher einzugehen.³⁵ Angemerkt sei nur, dass die Verzeichnungs- und Erschließungssituation von Drucken in vielen Archiven des deutschsprachigen Raums (wie auch anderer Länder)³⁶ nicht zufriedenstellend ist. Leider fremdeln auch

34 Albert Kapr, Die Ablaßbriefe für Neuhausen bei Worms, 1461 und 1462, in: Gutenberg-Jahrbuch 50 (1976), S. 101–108; Gerard van Thienen, Ein Ablaßbrief für Neuhausen (Mainz, Fust und Schöffer, 1461), von Bonaventura Kruitwagen in Nimwegen gefunden, in: Gutenberg-Jahrbuch 65 (1990), S. 70–74; VE 15 (wie Anm. 2), A-37–A-43.

35 Dazu bereits Ferdinand Geldner, Frühdrucke als Archivgut, in: Mitteilungen für die Archivpflege in Bayern 12 (1966), S. 10–14; Kurt Holter, Gedruckte Ablaßbriefe und verwandte Einblattdrucke des 15. Jahrhunderts aus Oberösterreichischen Archiven und Bibliotheken, in: Jahrbuch des Oberösterreichischen Musealvereins 114 (1969), S. 105–116 (URL: http://www.ooegeschichte.at/uploads/tx_jafbibliografiedb/JBMusver_1969_114_0105-0116.pdf; 26. 1. 2017); Falk Eisermann, ‚Hinter Decken versteckt‘. Ein weiteres Exemplar des 31zeiligen Ablaßbriefs und andere Neufunde von Einblattdruckten des 15. Jahrhunderts, in: Gutenberg-Jahrbuch 74 (1999), S. 58–74; ders., Archivgut und chronikalische Überlieferung als vernachlässigte Quellen der Frühdruckforschung, in: Gutenberg-Jahrbuch 81 (2006), S. 50–61.

36 Einige der wenigen einschlägigen Beiträge aus den letzten Jahren verdanken wir Daniela Fattori, z. B. Daniela Fattori, Incunaboli sconosciuti e incunaboli semisconosciuti all'Archivio di Stato di Venezia, in: La Bibliofilia 102 (2000), S. 253–264.

die Inkunabelforscher, zumeist Bibliothekare, mit der archivalischen Überlieferung seit langem und sehr hartnäckig. Neue archivalische Hilfsmittel wie Online-Findbücher, das Archivportal Deutschland und digitale Repertorien wie Monasterium.net haben in den vergangenen Jahren indes ebenfalls zahlreiche Neufunde von Exemplaren und unbekanntem Druckausgaben, besonders von Ablassbriefen, ermöglicht.³⁷ Diese Funde sind aber zumeist nicht den Verzeichnungsmodalitäten und Suchlogiken der jeweiligen Findhilfen zu verdanken gewesen, sondern dem Zufall. Bei der Recherche in Monasterium.net zum Beispiel lassen sich diverse unterschiedliche Schreibweisen des Namens ‚Peraudi‘ ausprobieren, die zu Treffern führen – angesichts der höchst diversen Herkunft der hier zusammengefassten Datenbestände und des Fehlens von Normdaten ein zwar verständlicher, aber forschungsperspektivisch wenig befriedigender Zustand.³⁸ Es gibt auch im digitalen Zeitalter eben leider nicht nur Überlieferungs-, sondern auch Recherche-Zufälle, auf die man nur hoffen kann. Ein Nebeneffekt der ausgiebigen Recherchen in Monasterium.net bestand jedenfalls darin, dass unter den digitalisierten Archivalien auch zahlreiche handgeschriebene Formulare vor allem von Ablassbriefen auffielen, die anschaulich vor Augen führen, in wie hohem Maß sich Peraudis Kampagnen auch noch dort auf handgeschriebenes Schriftgut stützten, wo bereits Drucke in massiver Form zum Einsatz kamen.³⁹ Aber das ist ein Thema für einen anderen Anlass.

37 Archivportal Deutschland: URL: <https://www.archivportal-d.de/>; Monasterium: URL: <http://monasterium.net/mom/home> (26. 1. 2017). Die GW-Datenbank weist (Stand 3. 8. 2016) 30 Digitalisate von Inkunabel-Einblattgedrucken in Monasterium.net nach, davon waren sieben Ausgaben, überwiegend aus dem Ablasswesen, bis zum Auffinden des Digitalisats gänzlich unbekannt. Da eine systematische, alle Bestände abdeckende Recherche nach frühen Drucken in Monasterium.net mit einheitlichen Suchparametern nicht möglich ist, bleibt man bei weiteren Recherchen auf Hartnäckigkeit, Zufall und Glück angewiesen. Der vermutlich wichtigste Neufund aus diesem Repositorium dürfte GW 0089505N sein: Alexander VI., Papst: Confirmatio confraternitatis sancti Georgii. Rom, 13. April 1494 [Antwerpen: Thierry Martens, nicht nach 1. Dezember 1494], Exemplar: Kärntner Landesarchiv Klagenfurt, Allgemeine Urkundenreihe AT-KLA 418-B-A 1390 St. (URL: http://monasterium.net/mom/AT-KLA/AUR/AT-KLA_418-B-A_1390_St/charter; sowie <http://gesamtkatalogderwiegendrucke.de/docs/GW0089505N.htm>; 26. 1. 2017).

38 Das Suchwort ‚Peraudi‘ erzielt z. B. 22 Treffer (davon 18 mit Digitalisat), darunter auch gedruckte Urkunden.

39 Zufälliges Beispiel: Admont, Stiftsarchiv, Urkunden W-7. URL: <http://monasterium.net/mom/AT-StiAdm/Urkunden/W-7/charter?q=peraudi> (26. 1. 2017).

4 Ausblick

Aufgrund der hier dargelegten Situation bin ich überzeugt davon, dass die gedruckte Ablassüberlieferung noch nicht in allen ihren wesentlichen Erscheinungsformen bibliographisch zuverlässig erfasst und beschrieben ist und dass die am Buchdruck des 15. und 16. Jahrhunderts, speziell am Ablass interessierten akademischen Disziplinen kaum genügend darauf vorbereitet oder eingestellt sind, die neuen Hilfsmittel, von denen die Rede war, erfolgreich zu nutzen. Flächendeckende bibliographische Dokumentationen haben freilich nur dann ihr Ziel erreicht, wenn sie von denjenigen, für die sie bestimmt sind, auch zur Kenntnis genommen werden; das war einer der Gründe, warum ich mich für das in dieser Problemskizze behandelte Thema entschieden habe. Das Verhältnis von Ablass und Buchdruck wird sich von Geschichtsschreibung und bibliographischer Forschung erst dann tiefenscharf bewerten lassen, wenn alle Seiten sich mit den Methoden, Quellencorpora, Hilfsmitteln und Rechercheinstrumenten der jeweils anderen Disziplin(en) vertraut gemacht haben, wenn vor allem archivalische und bibliographische Dokumentationsformen besser synchronisiert und damit für multiperspektivische Auswertungen zugänglich gemacht werden. Auf der bibliographisch-bibliothekarischen Seite sehe ich eine zentrale Aufgabe darin, altes wie neues Material gebrauchsfertig und in verlässlich zitierbarer Form zur Verfügung zu stellen. Dass noch manch heutiger Historiker „alter Schule“ nur den venerablen Hain als Nachweisinstrument für Inkunabeln kennt, damit kann man sich nicht zufriedengeben. Ob die nachwachsenden Generationen junger Historiker/-innen noch lernen, wie man bibliographische Hilfsmittel benutzt, entzieht sich meiner Kenntnis, aber das Vorhandensein digitaler Recherche-Instrumente dürfte ihnen den Zugang zur Überlieferung eher erleichtern als erschweren. Schließlich: Ob und wie die Forschung die neuen archivalischen wie bibliographischen Recherche- und Dokumentationsangebote annimmt und auswertet, das können wir nur schwer beeinflussen; es ist aber nach meinem Eindruck eine vordringliche Aufgabe, die Existenz dieser Angebote in den interessierten Fächern überhaupt erst bekannt zu machen. Ziel dieses Beitrags war es jedenfalls, nicht nur auf bedauerliche bibliographische Lücken und auf die allseits bekannten Unwägbarkeiten und Zufälle der Überlieferung hinzuweisen, sondern auch einen Eindruck davon zu vermitteln, welche vielfältig nutzbare Arbeitsinstrumente die historischen Bibliographien schon jetzt darstellen und welchen Nutzen die Ablassforschung aus ihnen ziehen kann.

Hartmut Kühne

Ablassvermittlung und Ablassmedien um 1500

Beobachtungen zu Texten, Bildern und Ritualen um 1500 in
Mitteldeutschland

In memoriam Söhnke Thalmann (1974–2015)

Die epochale Bedeutung des Pontifikats Bonifaz' IX. für das Ablasswesen hat wohl Bernd Moeller als erster deutlich ausgesprochen.¹ Mit diesem Papst begann die letzte Phase des spätmittelalterlichen Ablasses, die man retrospektiv die Epoche des vorreformatorischen Ablasses nennen kann. Unter den Bedingungen des Großen Abendländischen Schismas entsprach die Römische Kurie den Bitten um päpstliche Ablässe mit einer unerhörten Großzügigkeit und setzte damit eine Welle in Bewegung, durch welche die Möglichkeiten zur Erlangung großer, bislang zeitlich und räumlich exklusiver Ablässe immens ausgeweitet wurden.² „Sein Pontifikat war das goldene Zeitalter, wo man den Baum der Gnaden nur ein wenig zu schütteln brauchte, und es ging ein Platzregen von San Marco- und Portiuncula-Ablässen nieder, der bis an die Grenzen der abendländischen Christenheit fortrann.“³ Auch wenn das Pontifikat Bonifaz' IX. in dieser Hinsicht zunächst eine Ausnahme bildete und seine Nachfolger bei der Vergabe von Ablässen ein höheres Maß an Zurückhaltung übten, so waren damit doch Entwicklungen zu einer Verdichtung und Regionalisierung der großen

1 Bernd Moeller, Die letzten Ablaßkampagnen. Der Widerspruch Luthers gegen den Ablass in seinem geschichtlichen Zusammenhang, in: ders. / Hartmut Bockmann / Karl Stackmann / Ludger Grenzmann (Hg.), *Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik, Bildung, Naturkunde, Theologie. Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1983 bis 1987, Göttingen 1989 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse, Folge 3, 179), S. 539–567, hier S. 544.*

2 Vgl. Karlheinz Frankl, Papstschisma und Frömmigkeit. Die „Ad instar-Ablässe“, in: *Römische Quartalsschrift* 72 (1977), S. 57–124, 184–247. Eine deutsche Fassung der umfassenden, auch die Tarifablässe berücksichtigenden Studie von Jan Hrdina, *Papežské odpustkové listiny ve střední Evropě na pontifikátu Bonifáce IX. (1389–1404). Komparativní studium [Päpstliche Ablässe in Mitteleuropa unter dem Pontifikat Bonifaz' IX. Eine vergleichende Studie]*, masch. Diss. Karlsuniversität Prag 2011, hat der Autor in Aussicht gestellt. Eine deutsche Kurzfassung dieser Untersuchung bietet ders., *Päpstliche Ablässe im Reich unter dem Pontifikat Bonifaz' IX. (1389–1404)*, in: Jan Hrdina / Hartmut Kühne / Thomas T. Müller (Hg.), *Wallfahrt und Reformation – Pout' a reformace. Zur Veränderung religiöser Praxis in Deutschland und Böhmen in den Umbrüchen der Frühen Neuzeit*, Frankfurt a. M. u. a. 2007 (*Europäische Wallfahrtsstudien* 3), S. 109–130.

3 Frankl, *Papstschisma* (wie Anm. 2), S. 73.

Römischen Ablässe angestoßen, die am Ende des 15. Jahrhunderts ihre volle Entfaltung erleben sollten.⁴

Noch bevor die Flut der von Bonifaz IX. erteilten Plenarindulgenzen in Form der *Ad-instar*-Ablässe einsetzte, begann mit der Vergabe des 1390 in Rom gefeierten Jubiläums zur Nachfeier an weitere Orte⁵ eine bislang unbekannte Form des ‚Exports‘ von römischen Plenarablässen, der am Ende des 15. Jahrhunderts in den Ablasskampagnen Raimund Peraudis kulminieren sollte. Die Vergabe des Jubiläums zur Nachfeier bedeutete, dass an den jeweils privilegierten Orten bußfertige Sünder in einem bestimmten Zeitraum denselben vollständigen Ablass wie während des römischen Jubiläums erwerben konnten, wenn sie vier nach dem Vorbild Roms festgelegte „Hauptkirchen“ andächtig besuchten und das für eine Romreise benötigte Geld in dazu bereitgestellte Opferstöcke spendeten. Die Einnahmen sollten zwischen der Apostolischen Kammer und den jeweiligen Veranstaltern, die sie für einen bestimmten frommen Zweck zu verwenden hatten, geteilt werden.

Diese Nachfeiern wurden zunächst von italienischen Städten und Regionen erbeten, so etwa für Mailand bereits 1390.⁶ Im Römisch-Deutschen Reich war es zuerst der bayerische Herzog Stephan, der diese Gnade für seine Residenz München bei seinem Besuch in Rom erbat.⁷ Bonifaz IX. genehmigte eine halbjährliche Nachfeier des Jubiläums für das Gebiet der Diözesen Freising und Augsburg vom 17. März bis zum 1. August 1392.⁸ Der Erfolg des Jubiläums scheint im Hinblick auf die Besucherzahlen und den finanziellen Ertrag beträchtlich gewesen zu sein.⁹ Über die Erwerbungsbedingungen des Jubiläumsablasses sagt die Urkunde aus, dass allen Besuchern

⁴ Vgl. dazu die Skizze bei Hartmut Kühne, Ablassfrömmigkeit und Ablasspraxis um 1500, in: Harald Meller (Hg.), *Fundsache Luther. Archäologen auf den Spuren des Reformators* (Ausstellungskatalog Halle 2008), Stuttgart 2008, S. 36–47, bes. S. 48–50.

⁵ Vgl. den Überblick bei Max Jansen, *Papst Bonifatius IX. und seine Beziehungen zur deutschen Kirche*, Freiburg i. Br. 1904 (Studien und Darstellungen aus dem Gebiet der Geschichte III/3–4), S. 143–162; Nikolaus Paulus, *Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters*, Paderborn 1923 (Darmstadt 2000), S. 155–157.

⁶ Vgl. Jansen, *Papst Bonifaz* (wie Anm. 5), S. 144; Paulus, *Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters* (wie Anm. 5), S. 155f.

⁷ Vgl. Benedikt Kraft, *Andechser Studien 1*, in: *Oberbayerisches Archiv 73* (1937), S. 1–260, hier S. 144–154; Carola Fey, *Ablässe und Reliquien. Fürstliche Förderung des religiösen Lebens in Kirchen und Kapellen*, in: dies./Steffen Krieb (Hg.), *Adel und Bauern in der Gesellschaft des Mittelalters. Internationales Kolloquium zum 65. Geburtstag von Werner Rösener*, Korb 2012 (Studien und Texte zur Geistes- und Sozialgeschichte des Mittelalters 6), S. 203–222, hier S. 211–213; Toni Aigner, *Das Andechser Heiltum. Religion und Politik im Haus Wittelsbach*, München 2013 (Edition Andechs 6), S. 86–90.

⁸ Die Abschrift der Empfängerausfertigung ist gedruckt in Benedikt Kraft, *Andechser Studien 2*, in: *Oberbayerisches Archiv 74* (1941), S. 261–704, hier S. 579–582; vgl. dazu auch Kraft, *Andechser Studien 1* (wie Anm. 7), S. 41f.

⁹ Vgl. Aigner, *Andechser Heiltum* (wie Anm. 7), S. 88 mit zahlreichen Belegen.

Münchens eine „*indulgentia plenissima*“ erteilt wird, insofern sie bei den von den Herzögen zu bestellenden Geistlichen beichten, an mindestens sieben Tagen vier bestimmte Münchner Kirchen oder Kapellen als Vertreter der Römischen Hauptkirchen aufsuchen und die Kosten einer Romreise in die entsprechenden Opferstöcke einlegten. Zwar wird der kurz zuvor in Andechs auf spektakuläre Weise aufgefundene Reliquienschatz erwähnt, da er den Ort des Jubiläums auszeichnete. Was diese Reliquien mit dem Jubelablass zu tun hatten, bleibt freilich im Dunkeln. Dass der Besuch der Heiltumsweisung, also das Sehen der Reliquien, für die Erlangung des Ablasses notwendige Voraussetzung gewesen sei, behauptet aber der nachgeborene Chronist Veit Arnpeck. Er berichtet, dass oft 60.000 Menschen in der Stadt gewesen seien, um jene Reliquien zu sehen, die auf dem Berg Andechs gefunden und während des Jubiläums wöchentlich drei Mal in München gezeigt wurden, denn „ihretwegen sei der Ablass erteilt worden“.¹⁰ Die Nachrichten über den Ablauf des Jubiläums bestätigen diese Aussage.¹¹ Über die Umstände der Auffindung des Reliquienschatzes in der Burgkapelle von Andechs im Jahre 1388, seiner Überführung in die Lorenzkapelle der herzoglichen Residenz in München 1389 und seiner Rückkehr auf den Berg Andechs gibt es zahlreiche Untersuchungen, die hier nicht referiert werden sollen.¹² Wichtig ist im Zusammenhang dieses Beitrags vor allem, dass man in München den Besuch der Reliquienweisung als notwendig für den Erwerb des Jubiläumsablasses ansah, ohne dass dies in der päpstlichen Urkunde explizit gefordert wurde. Die Lorenzkapelle bzw. ein Platz in ihrer Nähe als zu vermutender Ort dieser Feier¹³ wurde nicht einmal als eine der vier Stellvertreterkirchen genannt!

Diese Differenz zwischen der Formulierung einer Ablassurkunde und der praktischen Umsetzung des Ablasserwerbs vor Ort wirft die Frage auf, was zu den in der Regel gut erforschten Urkundeninhalten hinzu treten musste, um für die Gläubigen vor Ort die Ablässe erwerbbar, zugänglich, kommunikabel zu machen.

10 Veit Arnpeck, *Chronica Baiuoriorum*, in: Veit Arnpeck, *Sämtliche Chroniken*, hg. von Georg Leidinger, München 1915 (Quellen und Erörterungen zur Bayerischen und Deutschen Geschichte, N. F. 3), S. 1–443, hier S. 404.

11 Vgl. Hartmut Kühne, *Ostensio reliquiarum. Untersuchungen über Entstehung, Ausbreitung, Gestalt und Funktion der Heiltumsweisungen im römisch-deutschen Regnum*, Berlin-New York 2000 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 65), S. 361–363.

12 Neben der in Anm. 7 genannten Literatur vgl. Alois Schütz, *Das Geschlecht der Andechs-Meranier im europäischen Hochmittelalter*, in: Josef Kirmeier/Evamaría Brockhoff (Hg.), *Herzöge und Heilige*, München 1993, S. 21–185, hier bes. S. 165–185; Eduard Hlawitschka, *Der Heiltumsschatz in Legende und Geschichte*, in: Karl Bosl (Hg.), *Andechs. Der Heilige Berg*, München 1993, S. 104–118; Gerda Möhler, *Wallfahrten zum Heiligen Berg*, in: ebd., S. 119–133.

13 Fey, *Ablässe* (wie Anm. 7), S. 211, vermutet eine Weisung außerhalb der Kapelle auf einem Heiltumsstuhl.

1 Das Problemfeld Ablassvermittlung

Eine der wichtigsten jüngeren Arbeiten zur mittelalterlichen Ablasspraxis ist die Dissertation von Söhnke Thalmann über den Ablass in der Diözese Hildesheim. Die Arbeit, methodisch an der Diplomatik orientiert, wertet alle einschlägigen Urkunden aus dem Bistum bis zum Ende des 14. Jahrhunderts aus. Trotz der intensiven Sichtung des Urkundenmaterials beklagt der Autor, „daß der Ablassnehmer weitestgehend stummes Objekt bleibt“.¹⁴ Am Ende der Arbeit steht gar der Satz: „Weniger im Hinblick auf die Verleihung als auf Fragen nach der Vermittlung und Rezeption des Ablasses hinterläßt die Ablassüberlieferung unweigerlich weiße Flecken im Bild der Ablasspraxis.“¹⁵ Die Diagnose dieses Defizits war nicht völlig neu, wohl aber, dass sie im Kontext einer soliden diplomatischen Studie vorgetragen wurde. Schon zuvor hatte Thomas Lent es das Problem, wie die Ablässe in kommunikative Zusammenhänge eingestellt wurden, um zu ‚funktionieren‘, deutlich ausgesprochen. In seiner Einleitung zum Neudruck des Grundlagenwerkes der Ablassforschung von Nikolaus Paulus thematisierte er die „Medialität des Ablasses“.¹⁶ Ablässe „generierten ... selbst neue Rituale und Medien“¹⁷ oder sie waren „mit Ritualen und Medien verbunden“,¹⁸ allerdings sei „der Ablassgewinn durch Teilnahme an Ritualen ... ebenso wenig erforscht wie die dem Ablass eigenen Rituale. Die größte Leerstelle weist die Forschung bezüglich des Verhältnisses von Ablass und Bildern auf.“¹⁹ Das Thema des Ablassbildes war in der deutschen Forschung schon zuvor durch den historisch arbeitenden Volkskundler Hans Dünninger²⁰ und den Mediävisten Hartmut Boockmann²¹ diskutiert worden. Seit dem Neudruck des ‚Paulus‘ hat es zu dem Thema „Bild und Ablass“ auch unter Einbeziehung der Kunstgeschichte zahlreiche Einzelstudien gegeben, die

14 Söhnke Thalmann, *Ablassüberlieferung und Ablasspraxis im spätmittelalterlichen Bistum Hildesheim*, Hannover 2010 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen 254), S. 209.

15 Ebd., S. 254.

16 Thomas Lent es, Nikolaus Paulus (1853–1930) und die „Geschichte des Ablasses im Mittelalter“, in: Nikolaus Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter. Vom Ursprunge bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, Mit einer Einleitung und einer Bibliographie von Thomas Lent es, 2 Bde. Paderborn 1922 Darmstadt ²2000, hier Bd. 1, S. VII–XXXIX, hier S. XXXIV–XXXVIII.

17 Ebd., S. XXXIV.

18 Ebd., S. XXXV.

19 Ebd., S. XXXVII.

20 Hans Dünninger, *Ablassbilder. Zur Klärung der Begriffe ‚Gnadenbild‘ und ‚Gnadenstätte‘*, in: *Jahrbuch für Volkskunde*, N. F. 8 (1985), S. 50–91; ders., *Gnad und Ablass – Glück und Segen. Das Verhüllen und Enthüllen heiliger Bilder*, in: *Jahrbuch für Volkskunde*, N. F. 10 (1987), S. 135–150.

21 Hartmut Boockmann, *Über Ablass-„Medien“*, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 34 (1983), S. 709–721; ders., *Über Schrifttafeln in spätmittelalterlichen deutschen Kirchen*, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 40 (1984), S. 210–224.

u. a. auch die bildliche ‚Medialität‘ der Ablassurkunden betreffen.²² Eine besondere Rolle spielten für die jüngere Forschung die seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts massenhaft verbreiteten Einblattdrucke, die sowohl als Informations- oder Werbemedien für bestimmte Ablässe²³ aber auch als Bildmedium für den Ablasserwerb²⁴ fungierten. Für die Kunstgeschichte hat Thomas Noll die Praxis, Ablässe durch Bilder verfüg- bzw. erwerbbar zu machen, besonders im Bereich der Druckgrafik um 1500 ausführlich diskutiert.²⁵ Von ihm stammt der Vorschlag, für jene Blätter, die Gebete mit einer andächtigen Betrachtung von Bildern verbinden und dafür einen Ablass versprechen, den Begriff „Indulgenzbild“ zu verwenden.²⁶ Der Ablass vermittelnde Umgang mit diesen Einblattgedrucken wies eine große Bandbreite von Frömmigkeitsformen auf, die von der meditativen Versenkung in ein Bild und der reflektierenden Aneignung bestimmter heilsgeschichtlicher Ereignisse bis hin zum Gebrauch des Druckes als Phylakterium reichte, das man lediglich bei sich tragen musste.²⁷ Dass Bildgedrucke auch ohne explizite ‚Gebrauchsanweisungen‘ in Form einer Gebets-

22 Vgl. Thalmann, Ablaßüberlieferung (wie Anm. 14), S. 234–236 u. S. 241–248; ders., Ein Goslarer „Adlerpfennig“ und eine römische Sammelindulgenz: Ablässe und ihre Präsentation im Pfalzstift St. Simon und Judas in Goslar, in: Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 102 (2004), S. 177–204; Alexander Seibold, Bemalte vorreformatorische Ablassurkunden als frühe Plakate, in: Steffen Arndt / Andreas Hedwig (Hg.), Visualisierte Kommunikation im Mittelalter. Legitimation und Repräsentation, Marburg 2010, S. 99–110; Jan Hrdina / Milada Studničková, Sammelindulgenzen und ihre Illuminatoren – Das Beispiel Mühlhausen, in: Frömmigkeit in Schrift und Bild Illuminierte Sammelindulgenzen im mittelalterlichen Mühlhausen, Petersberg 2014 (Ausstellungen des Stadtarchivs Mühlhausen 3), S. 15–29, sowie dies., Katalog, in: ebd., S. 33–85; Martin Roland / Andreas Zajić, Illuminierte Urkunden des Mittelalters in Mitteleuropa, in: Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde 59 (2013), S. 305–337.

23 Falk Eisermann, Der Ablaß als Medienereignis. Kommunikationswandel durch Einblattgedrucke im 15. Jahrhundert. Mit einer Auswahlbibliographie, in: Rudolf Suntrup / Jan R. Veestra (Hg.), Tradition and Innovation in an Era of Change = Tradition und Innovation im Übergang zur Frühen Neuzeit, Frankfurt a. M. 2001, S. 99–128.

24 Ein wesentlicher Impuls für diese Forschungen kam aus dem Projekt „Textierte Einblattgedrucke im Deutschen Reich bis 1500 als Ausdruck pragmatischer Schriftlichkeit“ des Münsteraner Sonderforschungsbereiches „Träger, Felder, Formen pragmatischer Schriftlichkeit im Mittelalter“. Vgl. dazu besonders den Band von Volker Honemann / Sabiene Griese / Falk Eisermann / Marcus Ostermann (Hg.), Einblattgedrucke des 15. und frühen 16. Jahrhunderts. Probleme, Perspektiven, Fallstudien, Tübingen 2000 und darin die Beiträge von Volker Honemann, Vorformen des Einblattgedruckes: Urkunden – Schrifttafeln – Textierte Tafelbilder – Anschläge – Einblatthandschriften, in: ebd., S. 1–43; Sabiene Griese, Gebrauchsformen und Gebrauchsräume von Einblattgedrucken des 15. und frühen 16. Jahrhunderts, in: ebd., S. 179–208; sowie die exemplarische Studie von Gunhild Roth, Die Gregoriusmesse und das Gebet „Adoro te in cruce pendente“ im Einblattgedruck: Legendenstoff, bildliche Verarbeitung und Texttradition am Beispiel des Monogrammistens d. Mit Textabdrucken, in: ebd., S. 277–324.

25 Thomas Noll, Albrecht Altdorfer in seiner Zeit. Religiöse und profane Themen in der Kunst um 1500, München 2004 (Kunstwissenschaftliche Studien 115), bes. S. 56–72.

26 Ebd., S. 56.

27 Vgl. Thomas Noll, Einblatt-Holzschnitte als Spiegel der Frömmigkeit im späten Mittelalter, in: Nor-

anleitung mit Ablassverheißungen als „Indulgenzbild“ verstanden werden konnten, zeigt ein exemplarisches Zeugnis, das der Vf. bei einer im Jahre 2013 in Chemnitz veranstalteten Ausstellung entdeckte. Gezeigt wurde dort eine Rituale-Handschrift des 15. Jahrhunderts aus dem Benediktinerkloster Chemnitz, in deren hinteren Deckel wohl kurz vor 1500 zwei Holzschnitte eingeklebt wurden (Abb. 1).²⁸ Neben dem Holzschnitt mit einer Strahlenmadonna bzw. der „Maria in der Sonne“, einem der populärsten „Indulgenzbilder“ des ausgehenden 15. Jahrhunderts,²⁹ hatte ein Benutzer des Bandes handschriftlich einen Gebetstext geschrieben, der die Funktion des Bildes erkennbar macht. Es steht dort: „gegrusset seystu allerheyligiste junnckfraw maria eyne mutter gots eyne konigin des hymels eyne pforte des paradeisse ...“. Es handelt sich um eine deutsche Fassung des Papst Sixtus IV. zugeschriebenen Gebetes „Ave sanctissima Maria“, für dessen Gebet zahlreiche Drucke und Handschriften einen Ablass von 11.000 Jahren versprachen.³⁰ Der Schreiber des Textes sah in dem Holzschnitt also ein „Indulgenzbild“ und markierte dies durch den seiner Meinung nach dazugehörigen Gebetstext.

Die Verwendung von „Indulgenzbildern“ war keineswegs auf den privaten Bereich beschränkt, sondern reichte auch in den öffentlichen Kirchenraum hinein.³¹ Grundsätzlich lässt sich sogar für fast jedes Kultbild des ausgehenden Mittelalters eine potentielle Funktion als „Indulgenzbild“ vermuten. Exemplarisch macht dies ein um 1510 in Leipzig hergestellter Einblattdruck deutlich (Abb. 2).³² Die Entstehung dieses Einblattdruckes hat man sich wohl so vorzustellen, dass ein ursprünglich für den Druck einer Kanontafel hergestellter Holzschnitt mit einer komplexen heilsgeschichtlichen Ikonografie³³ von dem anonymen Verfasser zum Anlass genommen wurde, eine Liste jener Ablässe zusammenzustellen, die sich durch Gebete vor den dargestellten Bildtypen erlangen ließen, darunter die Gregorsmesse, die „Veronika“, der Schmerzensmann, die Arma Christi, der Name Jesu („IHS“), die Mater dolorosa,

bert Otto Eke u. a. (Hg.), Nürnberg. Zur Diversifikation städtischen Lebens in Texten und Bildern des 15. und 16. Jahrhunderts, Berlin 2015 (Zeitschrift für Deutsche Philologie. Sonderheft 134), S. 111–153.

28 Stadtbibliothek Chemnitz, Signatur: App.2283; vgl. Uwe Fiedler/Hendrik Thoß/Enno Bünz (Hg.), Des Himmels Fundgrube. Chemnitz und das sächsisch-böhmische Erzgebirge im 15. Jahrhundert, Chemnitz 2012, S. 319, Kat. Nr. 101.

29 Vgl. No11, Altdorfer (wie Anm. 25), S. 61–63.

30 Vgl. Paulus, Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters (wie Anm. 5), S. 251.

31 Vgl. u. a. No11, Einblatt-Holzschnitte (wie Anm. 27), S. 111f.; Hartmut Kühne/Enno Bünz/Thomas T. Müller (Hg.), Alltag und Frömmigkeit am Vorabend der Reformation in Mitteldeutschland, Katalog zur Ausstellung „Umsonst ist der Tod“, Petersberg 2013, S. 312–314 Nr. 6.5.6 sowie S. 349–351 Nr. 7.1.1 u. 7.1.2.

32 Es handelt sich um einen Makulaturfund aus der Bibliothek der Brandenburger Katharinenkirche, Domstiftsarchiv Brandenburg, Signatur: 2° K 439a. Das Blatt wurde im Rahmen der Ausstellung „Alltag und Frömmigkeit am Vorabend der Reformation in Mitteldeutschland“ 2013–2015 erstmals der Öffentlichkeit vorgestellt; vgl. Kühne/Bünz/Müller (Hg.), Alltag (wie Anm. 31), S. 312–314 Nr. 6.5.6.

33 Vgl. ebd., S. 59f. Nr. 14.5a/b.

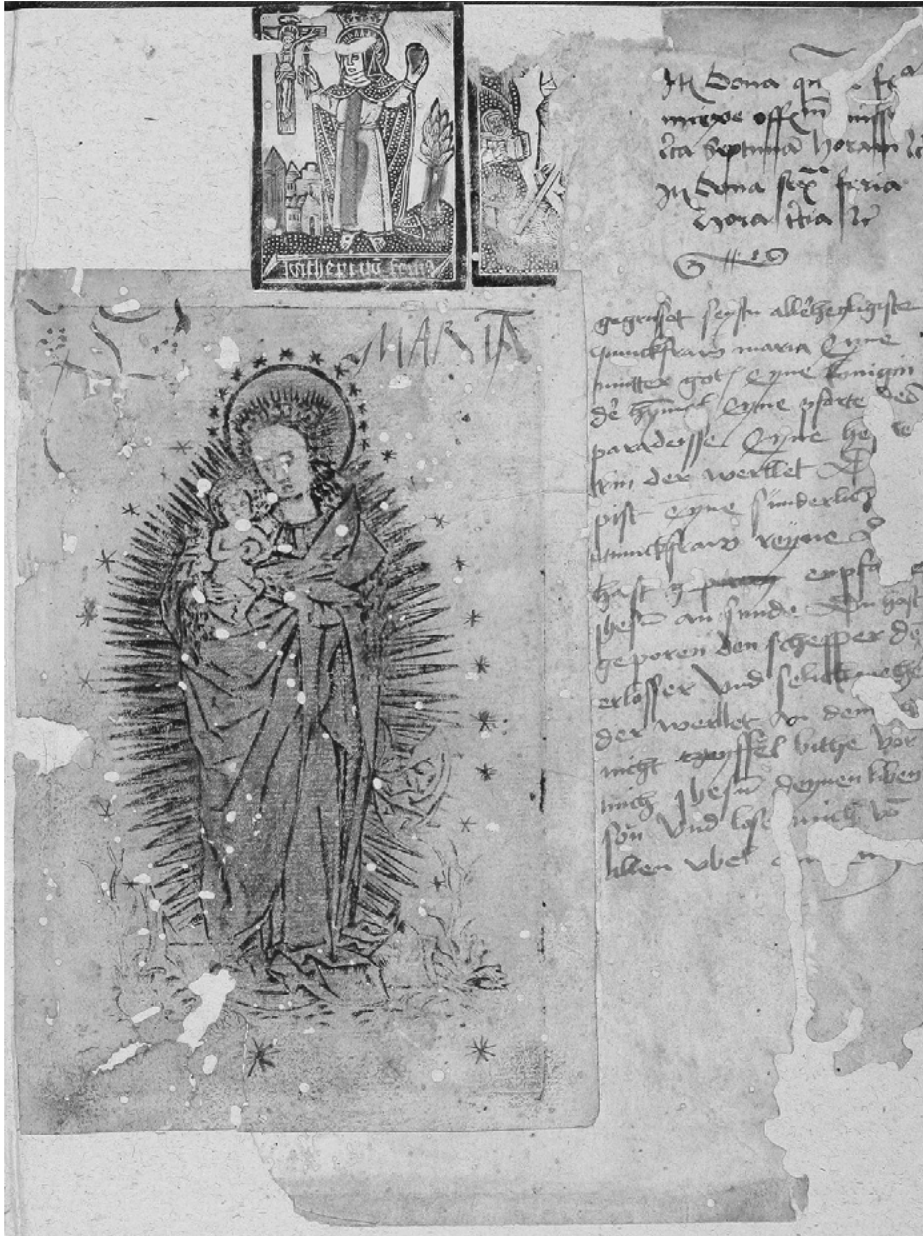


Abb. 1: Hinterer Buchdeckel einer Rituale-Handschrift des 15. Jahrhunderts aus dem Benediktinerkloster Chemnitz mit zwei Holzschnitten.



Abb. 2: Einblattdruck mit Anweisungen zur Gewinnung von Bildablässen, Leipzig um 1510.

die Trinitätsdarstellung des „Gnadenstuhls“, die Anna selbdritt, eine Pietà etc. Dabei ging es wohl weniger darum, die Andacht vor dem Holzschnitt selbst zu verrichten, sondern auf die vielfältigen Möglichkeiten der mit Ablass verbundenen Bildandacht hinzuweisen. Die handschriftliche Anweisung am unteren Rand des Blattes besagt, dass dieses Blatt am Predigtstuhl oder am Sakramentshaus angebracht werden sollte,³⁴ verweist also auf eine Benutzung im Kirchenraum. Diese Information rät zur Vorsicht bei der Einschätzung derartiger Gebetsablässe, die seit Nikolaus Paulus mit dem Makel der illegitimen Verwendung bzw. historischen Unechtheit versehen sind.³⁵ Dieses unbestreitbare Faktum hat freilich nicht verhindert, dass diese Ablässe um 1500 auch im Bereich alltäglicher Kirchlichkeit rezipiert und verbreitet wurden. Welchen Wert diese Gebetsablässe mit ihren häufig überbordenden Ablassstarifen allerdings in der Frömmigkeitspraxis tatsächlich besaßen, wie sich diese zu den alltäglich in den Pfarrkirchen und Kapelle zu erwerbenden Ablässen mit wesentlich geringeren Tarifen verhielten und wie alle diese Ablassformen schließlich im Verbund mit den extraordinären Jubelablässen der großen Ablasskampagnen ein Mit- oder auch Gegeneinander bildete, ist eine bislang noch ganz offene Frage.

Anders als das Thema „Bild und Ablass“ spielte die Frage nach den Ritualen, die den Ablass vermittelten, in der jüngeren Forschung eine eher untergeordnete Rolle. Soweit diese Fragen überhaupt in Betracht kamen, konzentrierte sich das Interesse vor allem auf jene rituellen Formen, die Raimund Peraudi für den Vertrieb des Türkenkreuzzugsablasses schuf und die zum Modell auch für die folgenden Ablasskampagnen bis zur deutschen Reformation wurden sowie die im klösterlichen Bereich entwickelte „Wallfahrt im Geist“.³⁶ Dem Thema Ritual und Ablass soll im Folgenden exemplarisch nachgegangen werden. Dabei geht es um zwei Aspekte, die in den unmittelbaren Kontext der frühen Reformation führen. Zunächst soll die Rolle von Reliquien beim Ablasserwerb exemplarisch untersucht und sodann ein bislang

34 „Disse schreibenn czedl Sal man anmachenn Baym sacrament ... predigstull ader ...“. Der partielle Textverlust ist dem Umstand geschuldet, dass der untere Rand des Blattes nicht vollständig erhalten ist.

35 Paulus, Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters (wie Anm. 5), S. 248–255.

36 Schon Johannes Schneider, Die kirchliche und politische Wirksamkeit des Legaten Raimund Peraudi 1486–1505, Halle 1882, S. 99–106, hatte die Elemente des liturgischen Zeremoniells beschrieben. Eine präzise Analyse der Liturgie bot Hans Volz, Die Liturgie bei der Ablassverkündung, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 11 (1966), S. 114–125. Vgl. zur Umsetzung im Deutschen Reich auch Moeller, Ablasskampagnen (wie Anm. 1), S. 552–554; Hartmut Kühne, Raimund Peraudi und der Türkenkreuzzugsablass in Deutschland: Zwei unbekannte Drucke, in: Kühne/Bünz/Müller (Hg.), Alltag (wie Anm. 31), S. 429–470, hier S. 444–449. Nine Robijntje Miedema, Rompilgerführer in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Die Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae (deutsch/niederländisch), Edition und Kommentar, Tübingen 2003, S. 398–462, interpretierte die Praxis der Stellvertreterkirchen während der Ablasskampagnen im Zusammenhang der „Wallfahrt im Geist“.

in der Forschung kaum bekannter Fall vorgestellt werden, bei dem es darum ging, römische Ablässe am Heimatort verfügbar zu machen.

2 Reliquienablässe

Für die Verehrung bestimmter Reliquien wurden Ablässe spätestens seit dem Beginn des 12. Jahrhunderts erteilt.³⁷ Wenn im Folgenden vom Reliquienablass die Rede sein soll, so meint dies aber eine spezifische Weise, in der die Erwerbung von Ablass an bestimmte Formen des Umgangs mit den Reliquien gebunden wurde, sodass diese gewissermaßen als Medium des Ablasses erscheinen. Eine solche Form des Reliquienablasses ist bereits bei dem eingangs skizzierten Beispiel des Münchner Jubiläums von 1392 deutlich geworden, da hier die Teilnahme an der Reliquienschau als Voraussetzung für die Erlangung des Jubiläumsablasses galt, ohne dass dies allerdings in der Urkunde ausgesprochen wurde.³⁸ Das Münchner Ereignis war allerdings kein Sonderfall, der sich aus der Situation der spektakulären Auffindung des Andechser Reliquienschatzes von 1388 ergab. Die Verbindung zwischen der Nachfeier des Römischen Jubiläums und der Verehrung bestimmter Reliquien, die im Rahmen eines Reliquienfestes zugänglich gemacht wurden, lässt sich im Römisch-Deutschen Reich bei fast allen Jubiläumsorten der 1390er Jahre feststellen. So führte die Nachfeier im Königreich Böhmen, wo der Jubiläumsablass 1393/94 in Prag zu erwerben war, zu einer Umformung des hier bereits seit den Tagen Kaiser Karls IV. gefeierten Reliquienfestes, bei dem die Reliquie des in Prag verehrten Marienschleiers eine besondere Rolle spielte.³⁹ Auch im Vorfeld des Kölner Jubiläums 1394/95 gab es um-

37 Paulus, Geschichte des Ablasses (wie Anm. 16), Bd. 2, S. 180f., nennt bereits einen sehr frühen Ablass aus Benevent aus dem Jahr 1119. Regionale Untersuchungen für den deutschen Raum verweisen auf das 13. Jahrhundert, allerdings wohl auch deshalb, weil sich das Ablasswesen hier ohnehin erst nach 1215 stärker zu verbreiten begann; vgl. Leo Santifaller, Quellen zur Geschichte des Ablass- und Reliquienwesens am Ausgang des Mittelalters aus schlesischen Archiven, in: Mitteilungen des österreichischen Staatsarchivs 1 (1948), S. 20–136, hier S. 126; Roderich Piekarik, Die Braunschweiger Ablassbriefe. Eine quellenkundliche Untersuchung über die Finanzierung der mittelalterlichen Kirchenbauten im Hinblick auf die damalige Bußpraxis, in: Braunschweiger Jahrbuch 54 (1973), S. 74–137; Joseph Prinz, Vom mittelalterlichen Ablasswesen in Westfalen. Ein Beitrag zur Geschichte der Volksfrömmigkeit, in: Westfälische Forschungen 23 (1971), S. 107–171, hier bes. S. 122–125; Christiane Neuhäuser, Das Ablasswesen in der Stadt Köln vom 13. bis zum 16. Jahrhundert, Köln 1994 (Kölner Schriften zur Geschichte und Kultur 21), bes. S. 34–36 u. 39f.; Thalmann, Ablassüberlieferung (wie Anm. 14), S. 70–72.

38 Siehe oben Anm. 7.

39 Vgl. Kateřina Kubínová, *Imitatio Romae*. Karel IV. a Řím [Imitatio Romae. Karl IV. und Rom], Prag 2006, S. 232–237; Marie Bláhová, Wallfahrten in Prag bis zur Hussitenzeit, in: Hrdina/Kühne/Müller (Hg.), *Wallfahrt und Reformation* (wie Anm. 2), S. 63–78, bes. S. 76–78; Michal Šroněk, *The Veil of the Virgin Mary. Relics in the Conflict between Roman Catholics and Utraquists in Bohemia*

fangreiche Aktivitäten des Rates zur Veranstaltung einer Heiliumsschau zahlreicher Kölner Kirchen.⁴⁰ Ähnliches ist für die Magdeburger Domkirche zu vermuten, die unmittelbar im Anschluss an die Kölner Feier im September 1395 ihr ein Jahr dauerndes Jubiläum erhielt. Sehr wahrscheinlich wurden in diesem Zusammenhang die Reliquien der Domkirche erstmals feierlich gewiesen.⁴¹ Möglicherweise wurde auch im Zusammenhang des Meißner Jubiläums eine *ostensio reliquiarum* gefeiert.⁴² Aus den zeitlich beschränkten Jubiläen erwuchs an vielen Kirchen der Wunsch, derartige Ablassgnaden auf Dauer austeilen zu können. Jene etwa 3.000 Papstindulgenzen, die von Bonifaz IX. mit einer seit der Mitte der 1390er Jahre deutlich wachsenden Dynamik ausgeteilt wurden, bezeugen, welche Erwartungen durch die Freigiebigkeit der Römischen Kurie geweckt wurden. Insbesondere die etwa eintausend *Ad-instar*-Ablässe ermöglichten es nun auch minder bedeutenden Dom-, Stifts- und Klosterkirchen, mit den prominentesten Ablassorten der Christenheit zu konkurrieren.⁴³ Für den deutschen Raum lässt sich zeigen, dass diese *Ad-instar*-Ablässe an zahlreichen Kirchen zum Nukleus für die Institutionalisierung von Reliquienfesten wurden.⁴⁴

in the 14th and 15th Centuries, in: Umění 57 (2009), S. 118–139; Jan Hrdina/Carina Brumme/Hartmut Kühne, More Pragensi? Die Prager Pilgerzeichen, die Jubiläumsnachfeiern 1393–1397 und die Pilgerzeichen mit Wappen am Ausgang des Mittelalters, in: Andreas Hummel u. a. (Hg.), Von Kirchen und Burgen. In memoriam Günter Hummel, Langenweißbach 2016, S. 93–122; Jan Hrdina unter Mitwirkung von Hartmut Kühne, Die Luxemburger im Gravitationsfeld der Frömmigkeitspraktiken: Reliquien – Wallfahrt – Pilgerzeichen, in: Martin Bauch/Julia Burkhardt/Tomáš Gaudek/Václav Žurek (Hg.), Heilige, Helden, Wüteriche. Herrschaftsstile der Luxemburger (1308–1437), Köln 2016 (Regesta Imperii. Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters, Beihefte 41), Köln 2016, S. 107–145.

40 Vgl. Kühne, *Ostensio* (wie Anm. 11), S. 260–274; Neuhausen, *Ablaßwesen* (wie Anm. 37), S. 112–115; Yuki Ikari, *Wallfahrtswesen in Köln vom Spätmittelalter bis zur Aufklärung*, Köln 2009 (Veröffentlichungen des Kölnischen Geschichtsvereins 46), S. 43–46.

41 Vgl. Hartmut Kühne, *Votive – Reliquien – Ablässe. Wallfahrten zur Magdeburger Domkirche im späten Mittelalter*, in: Wolfgang Schenkluhn/Andreas Waschbüsch (Hg.), *Der Magdeburger Dom im europäischen Kontext. Beiträge des internationalen wissenschaftlichen Kolloquiums zum 800-jährigen Domjubiläum in Magdeburg vom 1. bis 4. Oktober 2009*, Regensburg 2011, S. 321–334, bes. S. 331–333; ders., *Magdeburg und der Ablass am Vorabend der Reformation*, in: Maren Ballerstedt/Gabriele Köster/Cornelia Poenicke (Hg.), *Magdeburg und die Reformation, Teil 1: Eine Stadt folgt Martin Luther*, Halle a. d. Saale 2016 (Magdeburger Schriften 7), S. 23–54, hier bes. S. 25–29.

42 Zum Meißner Jubiläum vgl. Enno Bünz, *Markgraf Wilhelm I. von Meißen und die Kirche*, in: Wilhelm der Einäugige Markgraf von Meißen (1346–1407) (Tagungsband), Dresden 2009 (Saxonia. Schriften des Vereins für sächsische Landesgeschichte 11), S. 54–66. Zu Indizien für eine Heilumsweisung in Meißen vgl. Hartmut Kühne, *Heilumsweisungen: Reliquien – Ablaß – Herrschaft. Neufunde und Problemstellungen*, in: *Jahrbuch für Volkskunde*, N. F. 27 (2004), S. 43–62, hier S. 46 mit Anm. 12; Hrdina/Brumme/Kühne, *More Pragensi* (wie Anm. 39).

43 Die Zahlenangaben nach Hrdina, *Päpstliche Ablässe* (wie Anm. 2).

44 Dies ist ein wesentliches Ergebnis meiner Dissertation: Kühne, *Ostensio* (wie Anm. 11), vgl. bes. die Zusammenfassung S. 579–588 u. S. 626–642; vgl. dazu auch der summarische Nachtrag Kühne, *Heilumsweisungen* (wie Anm. 42); Fey, *Ablässe* (wie Anm. 7).

„In Deutschland war es bei der Verleihung von Reliquienablässen Sitte, daß für jedes Reliquienstück („de qualibet particula“) ein eigener Ablass erteilt wurde.“⁴⁵ Dieses von Nikolaus Paulus als „Reliquienablass“ im engeren Sinne bezeichnete Phänomen reichte über die Heiltumsweisungen hinaus, auch wenn es im Rahmen dieser Feiern seine stärkste Ausprägung fand. Die ersten Zeugnisse für diese Praxis finden sich erst am Ende des 14. Jahrhunderts.⁴⁶ Das bislang früheste Zeugnis ist ein für die Kirche von Beszowa vom Gnesener Erzbischof Jaroslav am 29. November 1365 erteilter Ablass, in dem für verschiedene fromme Werke ein Ablass von zehn Tagen für jede der dort verehrten Reliquien zugesagt wird.⁴⁷ Im Jahre 1384 erteilte wiederum der Gnesener Erzbischof all denjenigen einen Ablass, die die Reliquien des Kreuzes und Blutes Christi in der Kirche der Augustiner-Eremiten zu Konitz (heute Chojnice, ehemals Westpreußen) verehrten, nämlich 40 Tage „de qualibet particula sanctorum reliquiarum predictarum“.⁴⁸ Das erste Beispiel eines solchen Reliquienablasses aus dem Römisch-Deutschen Reich wurde ebenfalls 1384 ausgestellt: Der Paderborner Weihbischof gewährte für den Besuch eines Altars in der Dominikanerinnenkirche von Lemgo für das Gebet von fünf Vaterunser und fünf Ave Maria einen Ablass von 40 Tagen „de qualibet particula reliquiarum“, die sich in oder auf dem Altar befanden.⁴⁹ Im Jahre 1400 verlieh der Schweriner Bischof Rudolph zwei Mal auf diese Weise Ablässe: für die Verehrung einer Reliquientafel im oberen Chor des Zisterzienserinnenkloster Neukloster⁵⁰ und für den Besuch der Klosterkirche von Doberan⁵¹. 1406 erteilte Jakub Strepa, Erzbischof von Galicien (Halič) der Dominikanerkirche in Lemberg (Lwów) einen Ablass, der 40 Tage für jede dort verehrte Reliquienpartikel verhiess.⁵² Eine solche Verbindung von Ablasshöhe und Reliquienzahl fand unter Bonifaz IX. auch Eingang in mindestens

45 Paulus, Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters (wie Anm. 5), S. 364.

46 Thalmann, Ablassüberlieferung (wie Anm. 14), der die gesamte Ablassüberlieferung der Diözese Hildesheim bis zum Ende des 14. Jahrhunderts untersuchte, dokumentiert kein einziges Beispiel, vgl. ebd., S. 54–69 u. 76–82.

47 Wiktor Szymborski, *Odpusty w Polsce średniowiecznej* [Ablässe im mittelalterlichen Polen], Kraków 2011, S. 343 Nr. 407. Zwei weitere bischöfliche Ablässe vom selben Tag bzw. vom 1. Dezember 1365 mit demselben Bedingenen ebd., S. 343 Nr. 408, 409. Ich habe Jan Hrdina (Prag) für den Hinweis auf diese Urkunden zu danken.

48 [Gnesen,] 30. April 1384, gedruckt bei Johannes Voigt, *Codex Diplomaticus Prussicus*. Urkundensammlung zur älteren Geschichte Preußens, Bd. 4, Königsberg 1853 (ND Osnabrück 1965), S. 28f.

49 Otto Preuß/August Falkmann (Hg.), *Lippische Regesten*, Bd. 2, Lemgo-Detmold 1863, S. 435 Nr. 1423.

50 30. Juli 1400, gedruckt bei Georg Christian Friedrich Lisch, *Meklenburgische Urkunden*, gesammelt und bearbeitet mit Unterstützung des Vereins für Meklenburgische Geschichte und Altertumskunde Schwerin, Bd. 2, Schwerin 1841, S. 165–168 Nr. XCII, bes. S. 167.

51 Bützow, 15. November 1400, gedruckt bei Georg Christian Friedrich Lisch, *Urkunden zur Geschichte der Kirche zu Doberan*, in: *Jahrbücher des Vereins für Mecklenburgische Geschichte und Altertumskunde* 9 (1844), S. 289–313, hier S. 300–302.

52 Szymborski, *Odpusty* (wie Anm. 47), S. 369 Nr. 547.

zwei Papstablässe. Der erste wurde am 16. Dezember 1400 für das Breslauer Vinzenzstift ausgefertigt. Darin wird den Gläubigen, welche die dortige Reliquienweisung besuchen, unter den üblichen Erwerbungsbedingungen ein Ablass von drei Jahren und ebenso vielen Quadragenen „pro qualibet particula reliquiarum“ zugesagt.⁵³ Bereits zwei Jahre zuvor hatte Bonifaz IX. dem Stift einen *Ad-instar-San Marco*-Ablass und die für die Gewinnung desselben durch die Gläubigen nötigen Beichtfakultäten erteilt.⁵⁴ Auch die Magdeburger Kathedrale erhielt von Bonifaz IX. 1401 eine Indulgenz für ihre Heiltumsweisung, die nach der Zahl der Reliquienpartikel berechnet wurde. Erzbischof Albrecht und das Magdeburger Domkapitel hatten bereits kurz nach dem Ende der bereits erwähnten Jubiläumsnachfeier⁵⁵ an der Römischen Kurie einen Ablass für das künftig jährlich zu feiernde Reliquienfest erbeten. Ähnlich wie im Falle des Breslauer Vinzenzstifts gewährte Bonifaz IX. am 1. Juni 1397 eine *Ad-instar-San Marco*-Indulgenz, die am Tag der Heiltumsweisung, welche in der Urkunde freilich nicht erwähnt wurde, erworben werden konnte.⁵⁶ Trotz dieser Plenarindulgenz erbat das Domkapitel in Rom noch einen weiteren Tarifablass für die Feier der Heiltumsweisung und erhielt am 9. Mai 1401 die entsprechende Urkunde, die den Besuchern der *ostensio reliquiarum* für jede der gezeigten Reliquien einen Ablass von sieben Jahren versprach.⁵⁷ Diese Urkunde bestätigte Eugen IV. kurz vor seinem Tode im Februar 1447.⁵⁸ So konnte das gedruckte Magdeburger Heiltumsbuch in den 1480er Jahren auf rechtlich zuverlässiger Grundlage aus den bei dem Reliquienfest gezeigten 7.118 Reliquienpartikeln einen Ablass von 49.826 Jahren errechnen (Abb. 3).⁵⁹

53 Gedruckt bei Santifaller, Quellen (wie Anm. 37), S. 75–77 Nr. 34. Zur dortigen Heiltumsweisung vgl. auch ebd., S. 126–129.

54 Urkunden vom 9. und 11. Januar 1398, gedruckt ebd., S. 70–72 Nr. 33f.

55 Siehe oben Anm. 41.

56 Die originale Empfängerausfertigung der Urkunde ist nicht überliefert, zur kopialen Überlieferung der Empfängerausfertigung vgl. Walter Zöllner, Die Papsturkunden des Staatsarchivs Magdeburg von Innozenz III. bis zu Martin V., Bd. 1: Das Erzstift Magdeburg, Halle a. d. Saale 1966, S. 61 Nr. 81. Die Ausstellung durch Bonifaz IX. ist für den 1. Juni 1397 durch die Vatikanische Registerüberlieferung gesichert: Repertorium Germanicum (= RG), Bd. II: Verzeichnis der in den Registern und Kameralakten Urbans VI., Bonifaz' IX., Innozenz' VII. und Gregors XII. vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches, seiner Diözesen und Territorien 1378–415, bearb. von Gerd Tellenbach, Berlin 1933–1938, Sp. 838.

57 RG II (wie Anm. 56), Sp. 838. Zur Registerüberlieferung in Città di Vaticano, Archivio Segreto Vaticano (= ASV), Reg. Lat. 89, fol. 104v–105v; vgl. Kühne, Votive (wie Anm. 41), S. 133 mit Anm. 111.

58 RG, Bd. V: Verzeichnis der in den Registern und Kameralakten Eugens IV. vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches, seiner Diözesen und Territorien, 1431–1447, bearb. von Hermann Diener/Brigide Schwarz, 6 Bde., Tübingen 2004, Nr. V06468 (ASV, Reg. Vat. 379, fol. 228rs.). Zum Kontext vgl. Kühne, Magdeburg und der Ablass (wie Anm. 41), S. 30f.

59 Vgl. [Magdeburger Heiltumsbuch] Indulgentie quibus sancta ecclesia metropolitana magdeburgensis per Romanos Pontifices est dotata et summa corporum et particularum reliquiarum, Magdeburg: Albert Ravenstein und Joachim Westval, 1483–1485/86: [GW M19808], fol. 6r.

Summa reliquiarum corporum seu parciū hec est septem milia centū decem ⁊ octo partes.
 Summa indulgentiarū hec est quadragintanouē miliū octingentoz ⁊ vigintisez annoz ⁊ totidē quadragenarū videlicet quadragintanouem milium octingentoz ⁊ vigintisez quadragenozum.

Summa reliquiarū in ecclesia magdeburgensi. p̄tētariū ⁊ p̄sertim istaz que bis in anno p̄sueuerūt c̄stendi siue publicari est hec. Septies mille centū ⁊ decem et octo partes. Ex singulis aut̄ partibus seorsuz numeratis a presentibus in huiusmodi c̄stensione p̄paratis. Nec indulgentie merebuntur scilicet septez anni et septem quadragene siue karēne.

¶ Summa indulgentiarum.

Quadraginta nouem milia annozū octo centi ⁊ vigintisez anni ⁊ totidē quadragene siue karēne.

Papa Engenius quartus dedit octo annos et totidē quadagenas.

¶ De summe der stücke des hilghedomes datman plecht to wisende in der kerken to magdeburg die is. Souendusent eyn hundert ⁊ nde achteyn stücke. Van eyneme iewelken stücke vordenet eyn iewelick ieghenwardich mīnsche de sick to aflate enfanghen heft bereyt wan men dat wyser souen iar ⁊ nde souen karēnen.

¶ De summe des aflates is.

Negen vñ viertich dusent iar achteihūdert vñ soz vñ twintich iar vñ so mēnich iar so mēnige karēne. Papa Eugeni⁹ quarius dedit p̄firmādo huiusmodi indulgentias octo annos indulgentiarū et totidē quadragenas et disposuit idem p̄fessozes circa p̄ns t̄p̄s in p̄nti ecclesia ⁊ homines eo deuotius se p̄parent ad p̄merēdas indulgentias. *ylgr*

Abb. 3: Magdeburger Heiltumsbuch, Magdeburg 1483–1485/86 bei Albert Ravenstein und Joachim Westval, fol. 6r mit Summation der Ablässe.

Die beiden Ablässe Bonifaz IX. für Magdeburg und Breslau blieben nach derzeitigem Kenntnisstand im 15. Jahrhundert die einzigen Papstablässe, die eine Ablasskumulation durch die Multiplikation mit der Zahl der verehrten Reliquien erlaubten. Wie verbreitet das Phänomen des Reliquienablasses überhaupt war und welche Rolle die beiden Heiltumsweisungen mit ihrer Ablassverkündigung für die Verbreitung dieses ‚Modells‘ spielten, ist noch nicht hinreichend erforscht. Es ist wahrscheinlich, dass das zumindest im Raum der mittleren Elbe im 15. Jahrhundert weithin bekannte Ablassfest der Magdeburger Domkirche das Vorbild für die bischöflichen Ablässe war, die für die Wallfahrtskapelle des Klosters Hillersleben 1448 verliehen wurden.⁶⁰ Der Halberstädter Bischof Burchard von Warberg, der Brandenburger Weihbischof Heinrich Pinghe und sein Halberstädter Amtskollegen Johann erteilten der nur knapp 30 Kilometer nordwestlich von Magdeburg – allerdings bereits im Bistum Halberstadt – gelegenen Kapelle von Wüstendornstedt am 4. und 5. Mai 1448 Ablässe u. a. für das Fest Mariae Himmelfahrt, an dem der Reliquienschatz des Klosters feierlich gezeigt wurde. Den Besuchern wurde für jede Reliquienpartikel ein 40-tägiger Ablass verheißen.⁶¹ Aus den 1440er Jahren sind aber auch weitere Reliquienablässe bekannt, die nicht unbedingt durch das Magdeburger Vorbild angeregt sein müssen. So verliehen am 19. November 1443 der Mindener Bischof Albrecht von Hoya, der Hildesheimer Bischof Magnus von Sachsen-Lauenburg sowie der Mindener Weihbischof Johann Christiani von Schleppegrell, Titularbischof von Misenum, einen Ablass für die Verehrung eines Reliquienkreuzes im Goslarer Kloster Frankenberg, der für bestimmte Gebete und Akte der Devotion vor dem Kreuz 40 Tage Strafnachlass „de qualibet particula reliquiarum“ versprach.⁶² Auch ein nach 1449 entstandenes Ablasssummarium der Kirche des Lüchtenhofes in Hildesheim, einer Niederlassung der Fraterherren, bietet Angaben über Tarifablässe, die sich aus der Zahl der Reliquien errechnen lassen.⁶³ Ebenso verknüpft ein Text aus dem Mirakelbuch der Wallfahrtskirche Elende bei Bleiche-

60 Vgl. zum Kontext: Hartmut Kühne, Spätmittelalterliche Pilger und ihre Spuren zwischen Werben und Magdeburg, in: Jiri Fajt/Wilfried Franzen/Peter Knüvener (Hg.), Die Altmark von 1300 bis 1600, Berlin 2011, S. 252–266, hier S. 259.

61 Die drei Urkunden sind gedruckt bei Adolph Friedrich Johann Riedel, Codex diplomaticus Brandenburgensis, Bd. A 22, Berlin 1862, S. 471f. Nr. 80–82. Zu dem zunächst als Halberstädter Weihbischof und ab 1444 als Brandenburger Generalvikar tätigen Dominikaner Heinrich Pinghe, „episcopus Czarnostensis“, vgl. Gustav Abb/Gottfried Wentz, Das Bistum Brandenburg. Erster Teil, Berlin 1929 (Germania Sacra A. F. Abt. 1: Die Bistümer der Kirchenprovinz Magdeburg, 1), S. 61; Adolf Hofmeister, Analekten zur älteren brandenburgischen Geschichte. Nach Woldegker Urkunden, in: Forschungen zur brandenburgischen und preußischen Geschichte 26 (1913), S. 47–64, hier S. 57–60. Zu dem Halberstädter Weihbischof Johann vgl. ebd., S. 58.

62 Gedruckt bei Christian Franz Paullini, Chronicon coenobii Montis Francorum Goslariae [...], Frankfurt 1698, S. 95f.

63 Richard Doeber, Annalen und Akten der Brüder des gemeinsamen Lebens in Lüchtenhofe zu Hildesheim, Hannover 1903 (Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens 9), S. 165 Anm. 1.

rode im Südharz ein Ablasssummarium mit einer Reliquienliste, die wohl als Weisungsformular zu deuten ist.⁶⁴ Auch innerhalb dieses Formulars wird ein Ablass versprochen, dessen Höhe sich aus der Multiplikation der Reliquienzahl mit den Ablassstaxen ergab.⁶⁵ Zu Beginn des 16. Jahrhunderts finden sich zwei ähnliche Urkunden für das Mecklenburger Antoniterkloster Tempzin, dessen Besuchern der Havelberger Bischof Johann von Schlabrendorff und der Camminer Bischof Martin Karith am 18. bzw. 22. Februar 1507 jeweils 40 Tagen Strafnachlass „pro qualibet particula reliquiarum“ zusagten.⁶⁶

Die von mir gebotene Sammlung einschlägiger Belege kann keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben, da eine systematische Forschung im Rahmen dieses Beitrags nicht zu leisten war. Merkwürdigerweise hat die Forschung zur „gezählten Frömmigkeit“,⁶⁷ in denen der „Ablaß als Höhepunkt der gezählten Bußfrömmigkeit“⁶⁸ thematisiert wurde, den Reliquienablass nicht in den Blick genommen.⁶⁹ Daher muss die Konzentration der Reliquienablässe im Nordosten des Reichs, der aus den von mir gebotenen Beispielen deutlich wird, und ein Einfluss aus dem Erzbistum Gnesen, der sich aus der bislang bekannten Chronologie nahe legt, vorerst eine Hypothese bleiben. Ob die während des 15. Jahrhunderts in Breslau und Magdeburg verkündeten Reliquienablässe eine gewisse Leitfunktion für die Verbreitung dieses Ablassmodells besaßen, bleibt ebenso eine offene Frage.

Allerdings lässt sich zeigen, dass der Magdeburger Ablass im unmittelbaren Umfeld der frühen Reformation eine besondere Rolle spielte, da er zum Vorbild für die Ablassverkündigung am Wittenberger Allerheiligenstift wurde. Die am Wittenberger Allerheiligenstift zu Beginn des 16. Jahrhunderts verkündeten Indulgenzen gingen auf zwei unterschiedliche Ablassstraditionen zurück, die auch unterschied-

⁶⁴ Gabriela Signori unter Mitarbeit von Thomas T. Müller/Jan Hrdina/Marc Müntz, *Das Wunderbuch Unserer Lieben Frau im thüringischen Elende (1419–1517)*, Köln-Weimar-Wien 2006 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Thüringen. Große Reihe 12), S. 165–167. Zur Funktion der Liste vgl. Hartmut Kühne, *Wunder und Wallfahrt im spätmittelalterlichen Thüringen – eine Zwischenbilanz aus Anlass von zwei Neuerscheinungen*, in: *Zeitschrift des Vereins für Thüringische Geschichte* 61 (2007), S. 267–286, hier S. 278f.

⁶⁵ Signori, *Das Wunderbuch* (wie Anm. 64): „... de qualibet particula reliquiarum in altaribus conservatis: xl. dies indulgenciarum ...“; ebd., S. 166: „A qualibet particula reliquiarum seu sanctorum ymaginibus ibidem existentibus“; ebd.: „Item de qualibet particulis reliquiarum sanctorum in monstranciis etc. ... xl. dies ...“.

⁶⁶ Die Urkunden sind gedruckt von Georg Christian Friedrich Lisch, *Urkunden zur Geschichte der Antoniter-Präceptorei Tempzin*, in: *Jahrbuch des Vereins für mecklenburgische Geschichte und Altertumskunde* 15 (1850), S. 208–233, hier S. 224f. Nr. XIX u. S. 225f. Nr. XX.

⁶⁷ Arnold Angenendt u.a., *Gezählte Frömmigkeit*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 29 (1995), S. 1–71.

⁶⁸ Ebd., S. 21.

⁶⁹ Vgl. ebd., S. 41–44, zur Rolle des Ablasses in der spätmittelalterlichen Heilsarithmetik besonders aufgrund von gezählten Gebeten.

liche Termine betrafen. Der eine Ablass war auf das Allerheiligenfest bezogen. Er knüpfte an eine *Ad-instar*-Portiuncula-Indulgenz an, die Bonifaz IX. am 19. Juli 1398 verliehen hatte,⁷⁰ und die man im frühen 16. Jahrhundert trotz des Widerrufs aller *Ad-instar*-Ablässe durch Bonifaz IX. in Wittenberg zu reaktivieren versuchte.⁷¹ Die zweite Ablassstradition ging auf einen von Papst Johannes XXIII. erstmals am 17. Oktober 1411 erteilten Tarifablass für den Besuch der Heiltumsweisung am Montag nach *Misericordias domini* in Höhe von sieben Jahren zurück,⁷² der am 12. Januar 1415 auf zehn Jahre erhöht und auf unbestimmte Zeit verlängert wurde.⁷³ Zeugnisse für die Feier dieser Heiltumsweisung und die Verkündigung dieses Ablasses im 15. Jahrhundert fehlen aber bislang.⁷⁴ Auf diese Ablassstradition bezog sich jene Indulgenz, die Raimund Peraudi während seiner letzten Türkenkreuzzugslegation (1501–1504) für die Besucher des Wittenberger Allerheiligenstiftes ausstellte. Der sächsische Kurfürst Friedrich und sein Bruder Herzog Johann nutzten die Rundreise des Legaten durch Mittel- und Norddeutschland im Winter 1502/03 dazu, den noch unvollendeten Neubau der Stiftskirche am 17. Januar 1503 von ihm weihen zu lassen.⁷⁵ Den bei dieser Kirchweihe wie üblich erteilten Ablass beurkundete Peraudis Kanzlei aber erst während seines Aufenthalts in Magdeburg am 1. Februar 1503.⁷⁶ In dieser Urkunde wurde der Ablass aus der Multiplikation des Kardinalsquantums von 100 Tagen mit der Zahl der Wittenberger Reliquien errechnet, also ebenso, wie es man es am Magdeburger Dom für die eigene Heiltumsweisung praktizierte. Dass dieser Ablass an der noch im Bau befindlichen Kirche tatsächlich seit 1504 zu erlangen war, haben jüngst Forschungen von Thomas Lang zum Rechnungswesen des kursächsischen Hofes gezeigt – 1504 und 1505 transportierte man die Reliquien, nötige Ausstattung und auch Personal für die Feier eigens aus Torgau nach Wittenberg.⁷⁷ Aber erst seit 1509 scheint die Feier dieses Reliquien- und Ab-

70 Vgl. Fritz Bünger/Gottfried Wentz, *Das Bistum Brandenburg. Zweiter Teil*, Berlin 1941 (*Germania Sacra, Alte Folge I/3*), S. 108.

71 Vgl. Paul Kalkoff, *Ablaß und Reliquienverehrung an der Schloßkirche zu Wittenberg unter Friedrich dem Weisen*, Gotha 1907, S. 7 u. 10f.

72 Vgl. Bünger/Wentz, *Das Bistum* (wie Anm. 70), S. 108f.

73 Vgl. ebd., S. 109.

74 Vgl. Kühne, *Ostensio* (wie Anm. 11), S. 406.

75 Vgl. zum Datum Hartmut Kühne, Raimund Peraudis Reise durch Mitteldeutschland, in: Norbert Moczarski/Katharina Witte (Hg.), *Thüringische und Rheinische Forschungen: Bonn – Koblenz – Weimar – Meiningen. Festschrift für Johannes Mötsch zum 65. Geburtstag*, Leipzig 2014, S. 109–124, hier S. 119f.

76 Weimar, Thüringisches Hauptstaatsarchiv, Ernestinisches Gesamtarchiv (= EGA), Reg. O. pag. 96 Nr. 1 = Reg. O 219 (die Urkunde datiert 1502 nach dem *stilus florentinus*).

77 Thomas Lang, 1 gulden 3 groschen aufs Heyltum geopfert – Fürstliche Rechnungen als Quellen zur Frömmigkeitsgeschichte, in: Kühne/Bünz/Müller (Hg.), *Alltag* (wie Anm. 31), S. 81–148, hier S. 129–132.

lassfestes eine stärkere Popularität gewonnen zu haben, was sich am Druck des Heiltumsbuches und anderen Werbemaßnahmen ablesen lässt,⁷⁸ sich aber auch in den Einnahmen aus Opfern und Pilgerzeichenverkäufen zeigt.⁷⁹ Mit der Etablierung des Reliquienfestes entstand wohl auch der Wunsch zur Vermehrung der Ablassgnaden; daher ließ der sächsische Kurfürst Friedrich den Lichtenberger Antoniterpräzeptor Dr. Wolfgang Reißbusch, seinen Rat, 1512 auch über eine Vermehrung des Ablassquantums für die Wittenberger Heiltumsweisung an der Römischen Kurie supplizieren, was aber zunächst nicht zum Ziel führte.⁸⁰ 1516 wurde der für den Kurfürsten an der Römischen Kurie tätige Prokurator Dr. Georg Busch erneut in dieser Sache tätig, nachdem ihm Georg Spalatin als Sekretär des Kurfürsten die Anweisung erteilt hatte, er möge bewirken, dass die von Raimund Peraudi verliehenen 100 Tage je Reliquienpartikel auf 30 Jahre je Partikel erhöht werden.⁸¹ Eine entsprechende Supplik wurde am 31. März 1516 ausgefertigt.⁸² Die Verhandlungen zwischen dem kursächsischen Hof und der Römischen Kurie zogen sich aber in die Länge.⁸³ Erst im Vorfeld des Augsburger Reichstages 1518 erhöhte Leo X. den Reliquienablass der Stiftskirche sogar auf 100 Jahre je Reliquienpartikel. Obwohl die Urkunde mit großer Verspätung, nämlich erst am 25. September 1519, durch Karl von Miltitz an die Räte des Kurfürsten übergeben wurde,⁸⁴ fand ihr Inhalt noch im Frühjahr 1520 den Weg in die Öffentlichkeit, als der kurfürstliche Hof eine entsprechende Bekanntmachung drucken ließ (Abb. 4).⁸⁵

Zeitlich fast parallel zur Erweiterung der Wittenberger Ablässe wurde auch das von dem Magdeburger Erzbischof Albrecht gegründete Hallenser Stift durch Papst Leo X. mit einer bedeutenden Indulgenz versehen, als dieser die päpstliche Bestätigung der Stiftung am 13. April 1519 mit einem Ablass in Höhe von 4.000 Jahren, 800 Tagen und 800 Quadragenen verband,⁸⁶ der durch den Besuch der Heiltumsweisung

78 Vgl. Kühne, *Ostensio* (wie Anm. 11), S. 412–415; Livia Cárdenas, *Friedrich der Weise und das Wittenberger Heiltumsbuch. Mediale Repräsentation zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Berlin 2002.

79 Vgl. Lang, *1 gulden* (wie Anm. 77), S. 139–142.

80 Vgl. Kalkoff, *Ablaß* (wie Anm. 71), S. 16f. und S. 22–24.

81 Gedruckt ebd., S. 101 Nr. 5.

82 Gedruckt ebd., S. 101–103 Nr. 6.

83 Vgl. ebd., S. 29–36.

84 Vgl. Wolfgang Petke, *Das Breve Leos X. an Georg Spalatin von 1518 über die Verleihung der Goldenen Rose an Friedrich den Weisen*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 80 (1998), S. 67–104, hier S. 90.

85 Vgl. Hartmut Kühne, Nr. 4.9.3 Einblattdruck über den Ablass der Wittenberger Heiltumsweisung, in: Kühne/Bünz/Müller (Hg.), *Alltag* (wie Anm. 31), S. 210f.

86 Gedruckt bei Johann Peter von Ludewig, *Reliquiae manuscriptorum omnis aevi diplomatum ac monumentorum ineditorum adhuc*, Bd. 11, Halle 1737, S. 422–444.

Verkündung des grossen Ablas
 der weysung des hochwürdigten heiligtumbts
 in Aller Heiligen Stifftkirchen zu
 Wittenberg

Somit sey menglich künde/das der aller heiligst in Got Vatter herr Leo ystregirens
 der Pabst des namens der Zehend/den grossen Ablas der weysung des hochwürdigte
 heiligtumbts in Aller Heiligen Stifftkirchen zu Wittenberg in massen wie her nach
 folgeth gemert vnd erhöcht hat.

Zum ersten. das hochbenants hochwürdig heiligtumbt do selbst jericlich zu siben mals
 nach ordnung vnd aufteylung des regierenden Churfursten zu Sachsen zc. zur zeit
 mag geweyt werden

Zum andern. das alle die Cristliche menschen so an berurter siben tag einen. od aber
 am Montag nach Misericordia domini. bey gedachter heiligtumbt weysung seynt/
 oder aber der selben tag einen von der ersten vesper bis zu dem nidergang der sunnen
 benante kirchen Aller Gottes heiligen mit andacht ersuchen/ vmb jr almusen in die
 selb kirchen geben/ von einem jeden stuck hochwürdigten heiligtumbts/ der yzo Nichts
 zehen tausent. acht hundred. vnd funff vñ funffzig feint. solle eyn hundred quadragen
 Ablas verdienen.

± Ein hundred Jar vnd

Zum dritten. das alle Cristliche menschen die durch krankheit geschafft/ alder/ oder
 ander ursach verhindert/ zu diser weysung des hochwürdigten heiligtumbts in Wite
 tenberg nicht mogen komen/ nichts desto weniger/ wen sie jr almusen in vil berurte
 Aller Gottes heiligen kirchen schicken/ disen Ablas mogen verdienen.

Zum vierden. das dise Besfliche gnad soll ewig vñ vnwiderruflich sein/ vnd durch
 kein andere Besfliche gnaden wie die sein oder hassen mocht auffgehoben oder vers
 hindert werden.

Wer nu andacht vnd innigkeit darzu hat mag auff den Sontag Misericordia dñi
 zu oder nach der ersten vesper oder des nachstfolgenden Montago zu Wittenberg in
 Aller heiligen kirchen erscheinen/ sich aller heiligen seligen vorbitt zubeflan. Datums
 zu Wittenberg am Sontag Leare. Anno dñi 1500.

Ein vberhoes punt hat ein hundred
 Jar. Ein hundred tag. Ein hundred
 vnd ein quadragen Ablas.

Abb. 4: Einblattdruck über den Ablass der Wittenberger Stiftskirche, Wittenberg 18. März 1520.

erworben werden konnte.⁸⁷ Dieser Ablass wurde in Halle in Analogie zu den Reliquienablässen von Magdeburg und Wittenberg auf die Zahl der Reliquien bezogen, was durch die päpstliche Urkunde freilich nicht gedeckt war. Diese Berechnung des Ablassstarifes aus der Zahl der Reliquien findet sich dennoch in jenen Medien, mit denen die Feier beworben wurde. Das 1520 gedruckte Hallenser Heiltumsbuch bietet am Ende des letzten Ganges eine Summation der 8.133 Reliquienpartikel und 42 ganze Körper mit dem Ablaßquantum der Urkunde Leos X., woraus sich ein Ablass von „Neunvnddreyssick thausent mal thausent / tzweihundert mal thausent / funffvndvierzicg thausent / hundert vnnnd tzweztzick Jhar Zweyhundert tzweztzig tage / Dartzu Sechsthausentmalthausent / Funffhundert / mal thausent / vnnnd vierztzig thausent Quadragen“ ergibt.⁸⁸ Auch ein erst jüngst von Ulrich Bubenheimer entdeckter Einblattdruck, der im August 1520 hergestellt wurde, um das Hallenser Reliquienfest zu bewerben, bietet eine ähnliche Ablassummation.⁸⁹ Ebenso enthält das handschriftliche Hallenser Heiltumsbuch, der 1526 hergestellte Aschaffenburg Codex, einen entsprechenden Ausrufungstext, der dem Publikum des Reliquienfestes vorgetragen wurde:

„Ewer liebe vnnnd andacht Sollenn auch wissenn, das alle menschen beydes geschlechts, szo alhyer erscheynen, ware rewe vnnnd leyde yrer sunden habenn vnnnd den fursacz Ire sunde zcw beichtenn vnnnd zcw buessenn Vordienen von Jczlichem partickel dess hochwirdigen Heyligthumbs vnnnd Cleynot, szo gezeigt vnnnd vorkundigt wirdt, Vierthawsent Jahr, Dreythawsent eyn hundert vnnnd vierztzig tage Ablas Vnd Achthundert Quadragen. Deszgleichenn vonn eynem iczlichen Gange vnnnd cleynot Vyerthawsent Achthundert Jahr Zweyhundert vnnnd Achtvndzweztzig tage vnnnd Achthundert Quadragen.“⁹⁰

Ist es ein Zufall, dass der Reliquienablass gerade im geografischen Umfeld der frühen Reformation einen so handfest-rechenhaften Ausdruck gefunden hat, wie es bei den Reliquienfesten in Magdeburg, Wittenberg und Halle der Fall war? Oder war der

87 Zur Hallenser Heiltumsweisung vgl. Michael Scholz, *Residenz, Hof und Verwaltung der Erzbischöfe von Magdeburg in Halle in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, Sigmaringen 1998 (Residenzenforschung 7), S. 213–215 u. 220–222; Kühne, *Ostensio* (wie Anm. 11), S. 423–444; Christof L. Dieckmann, *Ereignis Heiltum: Die Heiltumsweisung in Halle*, in: Andreas Tacke (Hg.), „Ich armer sundiger mensch“. Heiligen- und Reliquienkult am Übergang zum konfessionellen Zeitalter, Göttingen 2006 (Schriftenreihe der Stiftung Moritzburg 2), S. 314–360; Ulrich Bubenheimer, *Reliquienfest und Ablass in Halle. Albrecht von Brandenburgs Werbemedien und die Gegenschriften Karlstadts und Luthers*, in: Stefan Oehmig (Hg.), *Buchdruck und Buchkultur in Wittenberg der Reformationszeit*, Leipzig 2015 (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 21), S. 71–100.

88 Vortzeichnus vnd || zzeugung des hochlob|wirdigen heilighthumbs || der Stifftkirchen der heiligen || Sanct Moritz vnd Ma||rien Magdalenen || zu Halle, Halle: Wolfgang Stöckel 1520 [VD 16 V 897], fol. y4r.

89 Forschungsbibliothek Gotha, Theol 2° 00015/03 (01) R; eine Abbildung des Blattes und die Edition des Textes bietet Bubenheimer, *Reliquienfest* (wie Anm. 87), S. 92–97, die entsprechende Passage hier S. 96.

90 Philipp Maria Halm/Rudolf Berliner, *Das Hallesche Heiltum*, Berlin 1931, S. 21.

Reliquienablass ein weit verbreitetes Phänomen, das seine Heimat in Polen und im deutschen Nordosten hatte? Und handelte es sich bei den drei zuletzt dargestellten Fällen nur um besonders signifikante Exponenten dieses Ablassmodells? Zum heutigen Wissenstand können diese Fragen noch nicht schlüssig beantwortet werden. Daher hofft der Vf., mit diesen Überlegungen künftige Forschungen anstoßen zu können, die substantielle Antworten ermöglichen werden.

Im folgenden letzten Teil dieses Beitrags soll der Blick von den Reliquien als ablassvermittelnde Medien weggelenkt werden auf ein weiteres Element der Ablassvermittlung, nämlich die Imitation heiliger Orte. Dies soll anhand eines Quellenfundes geschehen, der in jenen historischen Kontext gehört, der mit der Wittenberger Heiltumsweisung bereits berührt wurde, nämlich dem kursächsischen Hof im zweiten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts.

3 Bernhard von Hirschfeld und ein Verzeichnis der Ablässe der römischen Stationskirchen

Der sächsische Niederadlige Bernhard von Hirschfeld (1490–1551), auf Schloss Otterwisch südlich von Leipzig geboren, kam im Alter von 13 Jahren als Edelknabe an den kursächsischen Hof. Er diente dem sächsischen Kurfürsten Friedrich seit 1510 bis zu dessen Tod 1525 als Kämmerer und gehörte damit zum innersten Kreis des kursächsischen Hofes. Als Amtmann zu Schlieben sowie als Rat des Kurfürsten Johann Friedrich und später auch noch unter Moritz spielte er in der sächsischen Landes- und Reformationsgeschichte eine wichtige Rolle.⁹¹ Wegen seiner umfangreichen Beschreibung einer Reise in das Heilige Land, die er in den Jahren 1517/1518 gemeinsam mit einer Gruppe von gut dreißig mitteldeutschen Niederadligen unternahm, erfreut er sich auch einer gewissen literarischen Bekanntheit. Merkwürdigerweise wurde der Überlieferungskontext dieses bereits 1856 edierten Pilgerberichtes⁹² bislang kaum

⁹¹ Vgl. zur Person Georg von Hirschfeld, Die Beziehungen Luthers und seiner Gemahlin, Katharina von Bora, zur Familie von Hirschfeld, in: Beiträge zur sächsischen Kirchengeschichte 2 (1883), S. 86–314, hier S. 153–229.

⁹² A[dolf] von Minckwitz (Hg.), Des Ritters Bernhard von Hirschfeld im Jahre 1517 unternommene und von ihm selbst beschriebene Wallfahrt zum heiligen Grabe. Aus einem in der großherzoglichen Bibliothek zu Weimar befindlichen Manuskripte, in: Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft zur Erforschung vaterländischer Sprache und Altertümer 1 (1856), S. 31–106; vgl. dazu Werner Paravicini (Hg.), Europäische Reiseberichte des späten Mittelalters. Eine analytische Bibliographie, Bd. 1: Deutsche Reiseberichte, bearb. von Christian Halm (Kieler Werkstücke D5), 2. erw. Auflage, Frankfurt a. M. u. a. 2001, S. 322–324. Bei den beiden hier aufgeführten Handschriften der alten Stadtbibliothek Bern (heute mit gleicher Signatur im Bestand der Burgerbibliothek Bern) – Mss. hist. Helv. T,90 und Mss. hist. Helv. I.120 – handelt es sich weder um eine Abschrift noch einen Parallelbericht, sondern um zwei Abschriften der deutschen Übersetzung von Heinrich Wölflins (Lupulus) Syrischer Reise

wahrgenommen. Er ist Bestandteil einer Handschrift, die in drei relativ identischen Fassungen in der Sächsischen Landes- und Universitätsbibliothek Dresden,⁹³ der Herzog Anna Amalia Bibliothek Weimar⁹⁴ sowie der Forschungsbibliothek Gotha⁹⁵ überliefert ist. Den folgenden Ausführungen liegt die Autopsie der Gothaer Handschrift zu Grunde. Der Pilgerbericht gehört zu einem umfangreichen Anhang eines Stamm- und Wappenbuchs „derer von Hirschfeld“ im Umfang von etwa 150 Blatt, das Georg Spalatin 1514 am kursächsischen Hof im Auftrag des Kämmerers Bernhard von Hirschfeld verfasste.⁹⁶ Der Anhang besteht zum einen aus dem erwähnten Reisebericht und verschiedenen zugehörigen chronistischen und landeskundlichen Materialien, von denen eine Art „survival-Handbuch“ für Heilig-Land-Pilger das wohl originellste Stück darstellt.⁹⁷ Den zweiten Teil bildet eine deutsche Fassung der „Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae“, in der die Ablässe der Hauptkirchen und anderer Kirchen kalendarisch von Januar bis Dezember geordnet sind.⁹⁸ Die Funktion dieses Ablasskalenders erschließt sich durch ein „Summarium“ von geistlichen Privilegien, die Bernhard von Hirschfeld für sich und seine Familie erlangt hatte; dieses ist dem Ablasskalender unmittelbar vorangestellt (Abb. 5).⁹⁹ Dieses „Summarium“ referiert den Inhalt von zwei als „Gnaden vnd Beychtbrieff“ bezeichneten päpstlichen Privilegien ausführlich in 13 Punkten. Eine Transkription dieses Textes ist diesem Beitrag als Beilage hinzugefügt. Danach wurde der erste Beichtbrief Bernhard von Hirschfeld 1511 durch Papst Julius II. verliehen, den zweiten erteilte Papst Leo X. 1516. Es handelt es sich um einen Beichtbrief nach dem Formular *Frequens* sowie einen

(1520–1521); vgl. Katalog der Handschriften zur Schweizergeschichte der Stadtbibliothek Bern, Bern 1895, S. 22 u. 32.

93 Dresden, Sächsische Landesbibliothek – Staats- und Universitätsbibliothek (= SLUB), Mscr K 8, Handschriftenbeschreibung bei Franz Schnorr von Carolsfeld, Katalog der Handschriften der königl. öffentlichen Bibliothek zu Dresden, Bd. 2, Leipzig 1883 (Korrigierter und verbesserter Nachdruck: Katalog der Handschriften der Sächsischen Landesbibliothek zu Dresden, Bd. 2, Dresden 1981), S. 172f.

94 Weimar, Thüringische Landesbibliothek (= HAAB), fol. 219. Der Band befand sich zuvor in Weimar, EGA, Reg. O 219.

95 Gotha, Forschungsbibliothek, Chart. A 677.

96 Vgl. Christina Meckelnborg/Anne-Beate Riecke, Georg Spalatin Chronik der Sachsen und Thüringer. Ein historiographisches Großprojekt der Frühen Neuzeit, Köln-Weimar-Wien 2011 (Schriften des Thüringischen Hauptstaatsarchivs Weimar 4), S. 58.

97 Unterweisung eines Itzlichen, wie er sich auff solcher reyse halten soll, auch was ehr lassen oder thun soll, darmit er bein gesuntheit bleibe, gedruckt bei von Minckwitz, Des Ritters (wie Anm. 92), S. 103–106; eine Übersicht über die weiteren ‚Beilagen‘ zum Reisebericht ebd., S. 101 Anm. 7.

98 Der Text wurde bislang nur knapp gewürdigt von Nine Robijntje Miedema, Die römischen Kirchen im Spätmittelalter nach den „Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae“, Tübingen 2001 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 97), S. 57 (Handschrift D16). Er entspricht dem von Miedema mit „2b2“ bezeichneten Texttyp, vgl. Miedema, Rompilgerführer (wie Anm. 36), S. 34.

99 Hier wurde die Handschrift der Forschungsbibliothek Gotha, Chart. A 677, fol. 366r–372r, zu Grunde gelegt; siehe die Transkription im Anhang zu diesem Beitrag.

Beichtbrief mit Ablass „semel in vita in mortis articulo“.¹⁰⁰ Diesen Beichtbriefen sind weitere Gnaden hinzugefügt worden, nämlich ein Dispens für einen Tragaltar, ein Dispens zum Messehören und Begräbnis „in tempore interdicti“, ein Dispens zum Sakramentsempfang „in tempore interdicti“, ein sog. „Butterbrief“, die „Licentia visitandi monasterium monialium“ für die Ehefrau Bernhards etc. In dem hier interessierenden Zusammenhang ist die unter dem achten Punkt zusammengefasste Ablassgnade von besonderer Bedeutung, denn diese ermöglichte es Bernhard von Hirschfeld in seiner Heimat ein oder zwei Kirchen und in diesen je zwei oder drei Altäre auszuwählen, um diese Kirchen und Altäre als Stellvertreter der Römischen Stationskirchen zu besuchen und dabei denselben Ablass zu erwerben, wie er sich zu den entsprechenden Zeiten in den Kirchen Roms gewinnen ließ. Dieses Privileg wurde nach dem „Summarium“ im Jahre 1516 „von Bäbstlicher Heyligkeit von newen vorlyhenn“ und um den Ablass „zw unser lieben Frawen de Populo“ erweitert.

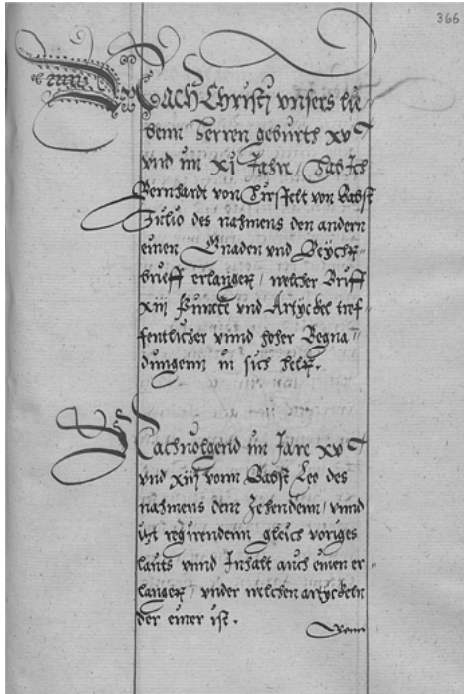


Abb. 5: Summarium von geistlichen Privilegien für Bernhard von Hirschfeld.

100 Zu den Typen dieser Beichtbriefe siehe den Beitrag von Andreas Meyer in diesem Band.

Auf welchem Wege dieses Bündel an Gnaden erlangt wurde, ließ sich bislang nicht klären. Während des Pontifikats Julius' II. und Leos X. taucht der Name Bernhard von Hirschfelds nicht unter den Petenten der Pönitentiarie auf, wo diese Gnaden gewöhnlich erlangt werden konnten.¹⁰¹ Möglicherweise hat der kursächsische Kämmerer sie über die für Friedrich den Weisen in Rom tätigen Prokuratoren Dr. Wolfgang Reißbusch und Dr. Georg Busch auf einem anderen Weg erbeten.¹⁰² Über die praktische Umsetzung dieser Ablassgnade, also darüber, auf welche Kirchen und Altäre die Wahl Hirschfelds fiel, schweigt die Handschrift. Dass sie aber umgesetzt wurde, zeigt der sich unmittelbar anschließende Ablasskalender, denn dieser ist gewiss nicht als Pilgerführer zu verstehen, sondern er sollte zur Orientierung über jene Ablässe dienen, die sich an den ‚Stellvertreterkirchen‘ in der Heimat erwerben ließen.

Die Bernhard von Hirschfeld gewährte Form des Ablasserwerbs war recht ungewöhnlich, auch wenn im Pilgerbetrieb an der Peterskirche in Rom ein ähnlicher Ablass spätestens seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts verkündet wurde: Alte, Blinde und Lahme konnten sieben privilegierte Altäre der Peterskirche aufsuchen und damit denselben Ablass erwerben, als hätten sie die sieben Hauptkirchen Roms besucht.¹⁰³ Unter den von der Pönitentiarie in den ersten beiden Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts ausgestellten Beichtbriefen findet sich aber kein einziger mit einem vergleichbaren Ablassprivileg.¹⁰⁴ Im Übrigen wurden solche Privilegien nur für monastische Gemeinschaften, insbesondere Frauenklöster, erteilt, da diese durch die Klausurbestimmungen an einem Besuch der römischen Pilgerkirchen gehindert waren.¹⁰⁵ Der Zyklus von sechs Tafeln mit den Darstellungen der römischen Hauptkirchen aus dem Kapitelsaal des Dominikanerinnenkloster St. Katharina in Augsburg stellt ein interessantes Zeugnis für eine solche Ablassverleihung an den Konvent im Jahre 1487 dar.¹⁰⁶

Auch wenn solche speziellen Privilegierungen einzelner Gruppen oder Personen außergewöhnlich waren, stellen sie in gewisser Hinsicht nur Ausläufer der seit den Jubiläumsnachfeiern der 1390er Jahre verbreiteten Praxis dar, die sakrale Topo-

101 Vgl. Repertorium Poenitentiarie Germanicum. Verzeichnis der in den Supplikenregistern der Pönitentiarie vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches, Bd. IX: Pius III. und Julius II. 1503–1513. Text und Indices bearb. von Ludwig Schmugge, Berlin-Boston 2014, hier Teil 1, S. 449–452. Ich habe Ludwig Schmugge, Rom, sehr herzlich dafür zu danken, dass ich in die Vorarbeiten des Bandes 10: Leo X. 1513–1521, Einblick nehmen durfte.

102 Siehe oben Anm. 80–82. Die entsprechenden Suppliken ließen sich bisher nicht in der Vatikanischen Registerüberlieferung finden. Ich danke Ludwig Schmugge, Rom, für seine Suche danach sowie für hilfreiche Auskünfte zu den mit den Beichtbriefen verbundenen Gnaden.

103 Vgl. Miedema, Die römischen Kirchen (wie Anm. 98), S. 369.

104 Siehe Anm. 101.

105 Vgl. Miedema, Rompilgerführer (wie Anm. 36), S. 425–431.

106 Vgl. Martin Schawe, Rom in Augsburg. Die Basilikabilder aus dem Katharinenkloster, München 1999.

graphie der Jubiläumsorte in das Modell der römischen Hauptkirchen zu übersetzen. Diese Nachahmung scheint von den Zeitgenossen als wichtiges Element des Ablasserwerbs begriffen worden zu sein, auch wenn es in einem theologisch-kanonistischen Diskurs kaum als Bedingung für den Ablasserwerb darzustellen ist. Die Möglichkeit, grundsätzlich fast jeden Ort durch eine Nachahmung der römischen Hauptkirchen zu einem Abbild Roms zu machen, wurde durch die großen Ablasskampagnen stark ausgeweitet. Die zeitweilige Umwidmung der Sakraltopographie einer Stadt gehörte zum festen Bestandteil der Einführung und ‚Inszenierung‘ eines Jubelablasses im Rahmen des von Raimund Peraudi entwickelten Ritus.¹⁰⁷ Im Anschluss an die zeremonielle Aufrichtung des Kreuzes verlas man die Ablassbulle, und es wurden jene sieben Hauptkirchen proklamiert, die man zur Gewinnung des Ablasses gebetsweise aufzusuchen hatte. Diese Uminterpretation der heimischen Kirchen stand klar im Zentrum der Berichte über die Feiern der Ablasskampagnen.¹⁰⁸ Hier soll pars pro toto nur auf zwei in diesem Zusammenhang bisher kaum wahrgenommene Berichte verwiesen werden. Der Metzzer Philippe de Vigneulles berichtet über die Feier des Livlandablasses in Metz 1509/10 von einem „großen und prächtigen Aufzug der Priesterschaft im Dom. Am selben Tag wurden in Metz für das ganze Bistum die sieben Hauptkirchen nach den römischen Hauptkirchen benannt, um dort während der Dauer des Jubiläumsjahres die Stationen einzurichten.“¹⁰⁹ Darauf folgt die Auflistung der jeweiligen Stationskirchen. Ganz ähnlich beschreibt ein chronistisches Fragment die Feier des Türkenkreuzzugsablasses im Jahre 1502 in Halberstadt:

„Ao m^o d^o ij jar dar nach so kam dat gulden jar to Halberstad vor pingsten un in vele stidde in Sassen lant un in düdesche lant. Un to Halberstad worden vij hovetkerken gesettet jegen de vij hovetkerken to Rome, de de lüde sochten mit groter innicheit. Item de dom to Halberstad was sunte Peter to Rome; unse lewe frowe to Halberstad was sunte Pawel to Rome; sunte Johannes to Halberstad was sunte Johan Latranensis; sunte Mauritius to Halberstad was to Rome sancta Maria major; to den pauweler to Halberstad was sunte Sebastian to Rome; sunte Pauwel to Halberstad was to sunte Laurentius to Rome; sunte Merthen to Halberstad was to dem hilgen cruce to Rome. So gingen de lüde ore bedevart gelik effte se to Rome gingen to den seven hovetkerken, de weren so ut gesettet.“¹¹⁰

107 Eine zusammenfassende Beschreibung der liturgischen Abläufe findet sich im Supplementum Coelifodina des Johannes von Paltz, der auch die Urheberchaft von Raimund Peraudi bestätigt, vgl. Volz, Liturgie (wie Anm. 36), S. 115–117.

108 Vgl. dazu Moeller, Ablasskampagnen (wie Anm. 1), S. 552–554; zusammenfassend Miedema, Rompilgerführer (wie Anm. 36), S. 432–456.

109 Das Journal des Philippe de Vigneulles. Aufzeichnungen eines Metzzer Bürgers (1471–1522), hg. von Waltraud Schuh/Monika Schlinkmann, Saarbrücken 2005, S. 163.

110 Friedrich Winter, Chronikalische Aufzeichnungen aus den Jahren 1500–1514, in: Geschichtsblätter für Stadt und Land Magdeburg 11 (1876), S. 43–50, das Zitat ebd., S. 45.

Selbst in Orten, die gar nicht über sieben verschiedene Kirchbauten verfügten, ließen sich die römischen Hauptkirchen imitieren. In dem kleinen Städtchen Gernrode behalf man sich bei der Feier des Türkenkreuzzugsablasses 1489 mit der Markierung verschiedener Kapellen in oder bei der dortigen Stiftskirche; an die Türen der Kapellen wurden dazu rote Fähnchen mit den Namen der römischen Hauptkirchen gemalt.¹¹¹ Wie verbreitet diese einfache Kennzeichnung gewesen sein muss, zeigen zwei xylografische Einblattdrucke mit den Namen römischer Hauptkirchen in großformatigen Typen, die kürzlich in einem aus Eger stammenden Einband in der Prager Nationalbibliothek auftauchten (Abb. 6). Offenbar sollten die Namen zu einzelnen Fähnchen auseinander geschnitten werden, um zu einer Markierung zu dienen, wie sie in Gernrode belegt ist.¹¹²

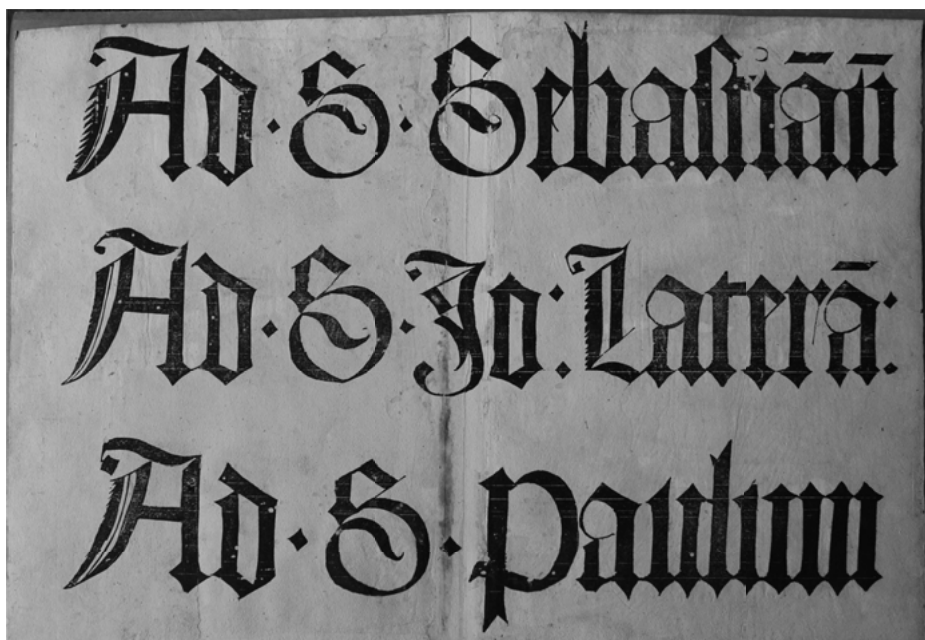


Abb. 6: Einblattdruck mit den Namen von drei römischen Hauptkirchen, Makulaturfund aus Eger.

¹¹¹ Vgl. Kühne, Raimund Peraudi (wie Anm. 36), S. 447f.

¹¹² Vgl. ebd., S. 448f.

Vor diesem Hintergrund erscheint die Privilegierung Bernhards von Hirschfeld geradezu als Fortsetzung der Ablasskampagnen in einem privaten Rahmen. Einem solchen Verständnis widerspricht freilich die landläufige Sicht einer Inflationierung des Ablasses. In der Forschung hat sich der Eindruck durchgesetzt, nach der letzten Türkenkreuzzugskampagne Peraudis seien solche Jubelablässe im Römisch-Deutschen Reich zu einem ständig und überall präsenten Phänomen geworden.¹¹³ Dies trifft aber nicht für alle Gebiete gleichermaßen zu. Wenn man die Präsenz der Jubelablässe an einzelnen Orten Mitteldeutschlands von den 1480er Jahren bis 1517 untersucht, so handelt es sich um wenige mehrwöchige, höchstens mehrmonatige Zeiträume, zwischen denen meist mindestens ein ‚jubelablassfreies‘ Jahrzehnt lag. Im Erzstift Magdeburg beispielsweise folgte auf den Türkenkreuzzugsablass des Jahres 1490, die letzte Kampagne Peraudis im Jahre 1502, darauf schon relativ rasch 1505 die erste Livlandkampagne, aber als nächster und letzter Jubelablass erst 1517 der dort von Johann Tetzel vertriebene Petersablass.¹¹⁴ Die Ablass verheißende Verwandlung der städtischen Sakraltopographie konnte man hier nur in relativ kurzen Zeiträumen erleben, in denen der Jubelablass im jeweiligen Ort ‚gastierte‘. Könnte diese Beschränkung den Wunsch geweckt haben, diese seltenen Gelegenheiten zum Erwerb der großen Ablässe zu verstetigen, wie es Bernhard von Hirschfeld für sich und die Seinen auf eine recht exklusive Weise getan hat?

In der theologisch-kanonistischen Ablassentheorie vollzieht sich der Erwerb der Ablassgnade unter den Voraussetzungen des bevollmächtigten Ablassgebers, des im Stand der Gnade befindlichen Ablassnehmers und des frommen Zweckes.¹¹⁵ Die hier vorgetragenen Beobachtungen zur Bindung des Ablasserwerbs an Bilder, Reliquien, Riten und Stellvertreter-Orte deuten aber darauf hin, dass für den spätmittelalterlichen Christen noch eine weitere Realität hinzutreten musste, um die Ablässe handhabbar zu machen. Das imaginäre Gut des Ablasses bedurfte der Sichtbarkeit, des Habtischen, des praktischen Vollzugs von Handlungen, um mitgeteilt zu werden.

4 Nachtrag

Erst nach Abschluss des Beitrags machte mich Volker Honemann (Münster/Berlin) auf einen Brief aufmerksam, den die sächsische Herzogin Sidonie wohl im Frühjahr 1500 an ihren Sohn, Herzog Georg den Bärtigen schrieb.¹¹⁶ Sie übersandte den Brief

¹¹³ So zuerst Moeller, *Ablasskampagnen* (wie Anm. 1), S. 557f.

¹¹⁴ Vgl. Kühne, *Magdeburg* (wie Anm. 41), S. 37–44.

¹¹⁵ Vgl. Paulus, *Geschichte des Ablasses* (wie Anm. 16), Bd. 2, S. 168–174.

¹¹⁶ Volker Honemann diskutiert den Brief in seinem Beitrag „Predigt und geistliches Schrifttum im Leipziger Dominikanerkloster um 1500“, der in dem Ausstellungsbegleitband Hartmut Kühne/Enno Bünz/Peter Wiegand (Hg.), *Tetzel – Ablass – Fegefeuer*, Berlin 2017, erscheinen wird.

zusammen mit „eyn buch, daryn du sychst, was, wievil und auff welichen tag du apas vordinen magst“.¹¹⁷ Bislang ist unklar, um was für ein „Ablassbüchlein“ es sich handelte, da das Exemplar sich nicht erhalten hat. Vor dem Hintergrund der Privilegien Hirschfelds erscheint es mir aber sehr wahrscheinlich zu sein, dass es sich um eine Fassung der „Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae“ handelte. Die Anweisungen der Herzogin zum Gebrauch des Ablassbüchleins entsprechen nämlich der von Bernhard von Hirschfeld notierten Praxis auf frappante Weise: „Und du must mericken, so der apas yn zweyen oder dreyen kyrichen ist, so mustu von ytzlicher kyrich wegen sunderwar zwenn elter [Altäre] nemen ader außerwelen. Und ap du auch gleych yn eyn kyrich quemst, dennost soltu dir zwen elter daryn außerwelen und deyn gebeth dovor sprechen, so wirstu des apas teylhafftig.“¹¹⁸ Möglicherweise handelte es sich bei der Adaption der römischen Ablasskalender „in partibus“ also um eine wesentlich weiter verbreitete Praxis, als die anscheinend singuläre Bezeugung in der Handschrift des Bernhard von Hirschfeld zunächst ahnen lässt.

Abbildungsnachweise

- Abb. 1: Chemnitz, Stadtbibliothek, Signatur: App. 2283. Foto: Schlossbergmuseum Chemnitz
 Abb. 2: Brandenburg, Domstiftsarchiv, Bibliothek der Brandenburger Katharinenkirche, Signatur: 2° K 439 a.
 Abb. 3: Berlin, Staatsbibliothek, Stiftung Preußischer Kulturbesitz, Ink 1493, fol. 6 r.
 Abb. 4: Weimar, Thüringisches Hauptstaatsarchiv, EGA, Reg. O 220, fol. 7.
 Abb. 5: Gotha, Forschungsbibliothek, Chart. A 677, fol. 366 r.
 Abb. 6: Prag, Nationalbibliothek der Tschechischen Republik, Abteilung für Handschriften und Alte Drucke, Cheb 36/31.

117 Georg Steinhausen, *Deutsche Privatbriefe des Mittelalters*, Bd. 1: Fürsten und Magnaten, Edle und Ritter, Berlin 1899 (Denkmäler der deutschen Kulturgeschichte, Abt. 1, Briefe 1), S. 275f. Nr. 401, das Zitat hier S. 275; vgl. zur Korrektur der von Steinhausen gebotenen Datierung auf das Jahr 1487 Sven Rabeler / Alexandra Kursawe / Claudia Ulrich (Hg.), *Briefe der Herzogin Sidonia von Sachsen (1449–1510) an ihren Sohn Georg (1471–1539)*, in: *Mitteilungen der Residenzen-Kommission der AdW Göttingen*, Sonderheft 11, Kiel 2009, S. 41–155.

118 Steinhausen, *Deutsche Privatbriefe* (wie Anm. 117), S. 275.

Anhang: Summarium der geistlichen Gnaden, die Bernhard vom Hirschfeld verliehen wurden

Forschungsbibliothek Gotha, Handschrift Chart. A 677

[fol. 366r] Nach Christi unsers liebenn Herren geburt xv^c vnd im xi Jahre Hab Ich Bernhardt von Hirschfeld von Babst Julio des nahmens den andern einen Gnaden vnd Beychtbrieff erlanget / welcher Briff xiiij Punkte vnd Artyckel trefflicher vnnnd hoher Begnadigungenn in sich helt.

Nachfolgend im Jahre xv^c vnd xiiij vonn Babst Leo des nahmens dem Zehenden / vnnnd itzt regirendenn gleics [sic] voriges lauts vnnnd Inhalt auch einen erlanget / vnder welchen artyckeln der einer ist. [fol. 366v]

Wenn Ich eine oder zwo kyrchen zween oder drey Altar mir gelegenn erwele / vnd dieselbigen in der Fasten oder andere tage der Station ausserhalb vnd in der fastenn besuche / wirdt mir volkömlichs der Ablas verlyhenn den Ich kunde erlangenn so Ich persönlich zu Rohma were / vnd dieselben kyrchenn da die Station sein besuchte / Solcher artyckell vber alle Station zw Rohma das gantze Jar vber ist mir in disem xv^c vnd xvj Jahre von Bäbstlicher Heyligkeyt von newen vorlyhenn worden / Auch die zw unser lieben Frawen de Populo. [fol. 367r]

Vnd volgenn erstlichen die xiiij Artyckell berurter begnadunge / darvon obgemelt anzeige geschehenn.

Zum Erstenn

Mag Ich vnd andere Personenn in diesem Bäbstlichen brieffe begriffenn / einen täglichen Beichtvatter / geistlichen oder weltlichenn Priester erwelen / Derselbe mag aus Bäbstlicher begnadigunge entbinden von allenn Poenen vnd straffen der kyrchenn / Als nemlichs von Ban / Interdict / vnd dergleichen vonn [ein Wort unleserlich] oder menschen ergangenn vnd aufgelegt [fol. 367v] aufgelegt / auch aus wasserley vrsach darein gefallen / doch ohne nachtheyl der Parre.

Zum Andern

Mag der Beichtvater die Personen im brieffe angezeigt / einmal im leben vnd in todes nöthenn entbynden / von allen Iren Sunden / vnd vonn Peyn vnd schuldt / ausgeschlossen die Stücke welche in der Bullen des heyligen Grunnenn dornstags gemelt seynn / sonst mag sie derselbige Beichtvater absolvirenn so ofte sie wol [fol. 368r] wollen / von allen anderen Sundenn die ihm Babsliche heyligkeith nicht vorbehaltenn hatt / wie groß die seynn. Und nemlich von falsch geschworenn aydenn / von ubertretunge göttlicher gebot / von Brechenn der Fastenn / von willigen oder zufelligen Todttschlägenn / Von Anlegung gewaltiger hende an geistliche oder weltliche Personenn die da keyne Prelaten seynn / an nachtheyl des rechten vnnnd parts. Solcher Beichtvater mag Sie auch absolviren von nicht gehaltener Buss / vnnnd von Vorsewunng der Syben gezeiten vnd anderer vorpflichtter göttlicher Ambtt. [fol. 368v]

Zum Drittenn

Mag der Beichtvater alle benante Personen gelübt in andere gutte werck anderen vnd wandelnn / ausgenohmen die gelübe der keuschheyt / geistligkeit / vnd zu reysenn vber Meher gen Rohma vnnd gen Sant Jacob zw Compostell.

Zum Vierdenn

Mögenn obberurte Personen eynen iglichen tügelichen Prister geistlich oder weltlich vor Ihen lassen Messhaldenn / in Iren hewsern oder an andern ehrli [fol. 369r] ehrlichenn geweyheten vnd vngeweyheten städtten auff eynen Altarsteyn / auch frue vor dem lychtten tage / doch also das der tag begynne zuerscheynnenn.

Zum Funfftenn.

Mögenn genante Personen in der Zeitt des Interdicts oder Nyderlegens göttlicher Ambtt vom Bischoff oder Irem ordentlichen Richter / geschehenn / wo Sie deshalben kein vrsach gegebenn / vor Ihnen vnd Ihrem gesynde lassenn Messehaldenn / Vnnd ob Sie stürbenn / mügen Ihre leychemm mit Christlichenn [fol. 369v] Begrebnys bestadt werdenn / doch also / das man die herligkeit so man ausserhalbenn der Zeit des Interdicts pflegt zuhalten nicht heltt.

Zum Sechstenn

Mögenn gedachte Personen in berurter Zeitt des Nydergelegten göttlichen dienstst von eynem iglichen tugentlichen Priester geistlich vnd weltlich die Sacramenta / vnd wo Sie wollenn / empfehenn / doch ausgenommen zw der heyligen Osterlichen Zeitt / vnnd ohne Nachtheyl des Pfarres. [fol. 370r]

Zum Sybendenn

Mogen Sie zw verboten Zeittenn vnd Fasttagenn in Ihrenn Speysenn / Butter / Käss / eyer / auch fleisch mitt Rats beyderer Erzte / des leybes vnndt der seelenn brauchenn.

Zum Achtenn

Herrn Bernhart von Hirsfelt vnd andere benante Personen eine oder zwo kyrchenn / zween oder drey Altar ihne gelegenn erwelenn / vnd dieselbigen in der fasten oder an andere tage der Station ausserhalb vnnd in der Fastenn besuchenn / wirdt Ihm [fol. 370v] volkömlich der Ablass vorlyhen / denn Sie kundten erlangenn wen Sie persönlich zu Rohma wehrenn / vnd dieselben Kyrchenn da die Stationen seyn besuchtenn.

Zum Newndenn

Es ist auch ausgedruckter Personen ehelichen Frawen von Bäbstlicher Heyligkeit nachgelassen / das ein itzliche mit anderen dreyenn oder Vieren ehlichen weyblichen Personenn zu ihr getzogen mag zu vier malen im Jahr in allerley verschlossen Jungfraw Closter auchs Sant Claren ordens mitt urlaub des [fol. 371r] Probsts oder Vorstehers gehenn / und andere redliche gemeinschaft pflegenn / doch also / nicht uber nacht darynnen verharrenn / ohne alle hindernyss Bäbstlicher satzung oder Regel darwyeder lautende vnd solchs vorbitendt. [= *Licentia visitandi monasterium monialium*]

Zum Zehendenn

Das solche Bäbstliche Freyheiten vnnd gnadenn / sollen gemelten Personenn ohne alle hinderung Bäbstlicher Aussatzunge unnd Cantzeley volgenn.

Zum Eylfftenn

Das ein Copey solcher Supplication mit handtschriefft eines [fol. 371v] offenbaren Schreybers unterschrybenn / und mitt Sigill eines Prelatenn oder anderen Personen in geistlicher wirdigkeit gesetzt / bekrefftigt glauben sol gegeben werden / und das solche Copien mügen allen angezeigtenn Personenn sonderlichen gemacht werdenn.

Zum Zwelfftenn

Das solche Bäbstliche Gnadenn und freyheitenn sollen byss Zum ende des lebens vor gemelte Personenn vnwyderrufflichenns stete und feste bleybenn. [fol. 372r]

Zum Dreytzehndenn.

Ist auch gennugsam solcher Supplication Signatur an bestetigung vnd Auffrichtunge anderer brieff daruber.

Nine Miedema

„Gezählte“ und „zahlende“ Frömmigkeit?

Die Ablässe in den „*Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae*“ um 1500

„[S]tatim ut iactus nummus in cistam tinnierit evolare dicunt animam“¹ – „Sie [d. h. die Ablassprediger] sagen: Wenn der Pfennig in dem Beutel klingt, die Seele in den Himmel springt“ – auch heute noch ist dieses Lutherzitat weit verbreitet, und es hat offensichtlich seine Wirkung im Sinne eines anti-katholischen ‚Framings‘ nicht verfehlt. Ausgehend von dem im 15. und frühen 16. Jahrhundert am weitesten verbreiteten Pilgerführer für das Zentrum des ‚Ablasshandels‘, Rom, geht der vorliegende Artikel zwei Fragen nach: Bestätigen die Pilgerführer, dass es eine Art ‚Heilsarithmetik‘ gegeben habe, nach der jeder im Mittelalter genau berechnete, welche Sünden mit welchen Bußen ausgeglichen werden konnten?² Und des Weiteren: Thematisieren die Rompilgerführer, dass für diesen Ausgleich finanzielle Beiträge erforderlich waren? Im Zentrum der Untersuchungen stehen damit die so genannten „*Indulgentiae eccle-*

1 Zitat aus: *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*, ed. D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Bd. 1, Weimar 1883 (ND Weimar-Graz 1966), S. 229–238, hier Nr. 26 (II. 1). Vgl. zu Luthers Thesen z. B. David Bagchi, *Luther’s Ninety-five Theses and the Contemporary Criticism of Indulgences*, in: Robert N. Swanson (Hg.), *Promissory Notes on the Treasury of Merits. Indulgences in Late Medieval Europe*, Leiden-Boston MA 2007 (Brill’s Companions to the Christian Tradition 5), S. 331–355; Berndt Hamm, *Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung*, Tübingen 2010, S. 90–114. Ders., *Ablass und Reformation. Erstaunliche Kohärenzen*, Tübingen 2016, S. 61, diskutiert die Zuweisung des Spruches an den Ablassprediger Johann Tetzel; schriftlich niedergelegt wurde er wohl erst von Luther, und ohne explizite Zuweisung an einen bestimmten Prediger.

2 Chiffolleau hat hierfür die Begriffe einer „*mathématique du salut*“ und einer „*comptabilité de l’au-delà*“ geprägt: Jacques Chiffolleau, *La comptabilité de l’au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d’Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320 – vers 1480)*, Rome 1980 (Collection de l’École française de Rome 47), S. 209 u. ö. Chiffolleau bezieht sich insbesondere auf die Quantifizierung von Messen für das Seelenheil, nicht auf die Quantifizierung von Ablässen. – Es ist unumstritten, dass es gerade im Bereich der Klöster Formen des Zählens von Ablässen z. B. anhand von repetitiven Gebetszyklen gegeben hat, die die Idee der Zählbarkeit des Seelenheils unterstützen; vgl. Arnold Angenendt u. a., *Gezählte Frömmigkeit*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 29 (1995), S. 1–71. Im Folgenden soll jedoch eine andere Quellengattung in den Blick genommen werden. Vgl. für eine Auseinandersetzung mit der Thematik der gezählten Frömmigkeit, vor allem anhand der deutschsprachigen Pilgerführer, Nine Miedema, *Rompilgerführer in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Die „Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae“ (deutsch/niederländisch)*. Edition und Kommentar, Tübingen 2003 (Frühe Neuzeit 72), S. 377–397. Zu den „heilskommerzielle[n] Perspektiven des 14. bis 16. Jahrhunderts“ auch Berndt Hamm, *Religiosität im späten Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen*, hg. von Reinhold Friedrich/Wolfgang Simon, Tübingen 2011 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation/Studies in the Late Middle Ages, Humanism and the Reformation 54), S. 301–334.

siarum urbis Romae“, ein Text, den Martin Luther benutzt haben dürfte, als er seine die Zukunft der christlichen Kirche(n) prägenden Erfahrungen in Rom sammelte.³

1 Die „Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae“: Überlieferung und Editionsfrage

Im Folgenden soll speziell auf diejenigen gedruckten Fassungen der „Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae“ eingegangen werden, die in der Forschungsliteratur unter dem etwas umständlichen modernen Titel „Mirabilia Romae vel potius Historia et descriptio urbis Romae“ bekannt sind. Mithilfe dieses Titels können zwei Texte differenziert werden, die beide im Mittelalter unter dem Titel „Mirabilia Romae“ firmieren:⁴ erstens die eigentlichen „Mirabilia Romae“, eine im Hoch- und Spätmittelalter weit verbreitete Beschreibung insbesondere der antiken, zumeist paganen Bauten in Rom;⁵ zweitens die „Mirabilia Romae vel potius Historia et descriptio urbis Romae“, ein Pilgerführer für die zeitgenössische, spätmittelalterliche Stadt, mit starkem Schwerpunkt auf den Gotteshäusern. Die erste Fassung der Textkompilation der „Mirabilia Romae vel potius Historia et descriptio urbis Romae“ wurde wohl kurz vor 1475 (für das Jubeljahr) in deutscher Sprache konzipiert, während einige Jahre später eine lateinische Fassung folgte.⁶ Die lateinische Fassung ist im Wesentlichen gleich aufgebaut wie die deutsche, im Wortlaut weicht sie jedoch erheblich ab, wie im Folgenden zu zeigen sein wird. Die weite Verbreitung der „Mirabilia Romae vel

³ Vgl. bereits Adolf Hausrath, *Martin Luthers Romfahrt*, Berlin 1894; vgl. außerdem Heinz Schilling, *Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs*, München³ 2014, S. 100–109.

⁴ Nine R. Miedema, *Die „Mirabilia Romae“*. Untersuchungen zu ihrer Überlieferung mit Edition der deutschen und niederländischen Texte, Tübingen 1996 (*Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters* 108), S. 1–16. Die Unterschiede zwischen diesen Texten sind falsch dargestellt bei Volker Zapf, *Art. Mirabilia Romae*, in: Wolfgang Achtnitz (Hg.), *Deutsches Literatur-Lexikon. Das Mittelalter*, Bd. 3, Berlin-Boston 2012, Sp. 125–129, hier Sp. 125f.

⁵ Wichtigste Edition mehrerer lateinischer Fassungen: Roberto Valentini/Giuseppe Zucchetti (Hg.), *Codice topografico della città di Roma*, 4 Bde., Roma 1940–1953 (*Fonti per la storia d'Italia* 81, 88, 90–91); jüngstes gedrucktes Faksimile eines der spätmittelalterlichen Drucke: Consortium of European Research Libraries (Hg.), *La stampa Romana nella Roma dei Papi e in Europa / The Roman Press in the Papal City and Europe. Annual Seminar 11 November 2011*, Biblioteca Apostolica Vaticana, o. O. 2011; vgl. außerdem die entsprechenden digitalen Faksimilia unter der URL: <http://www.digitale-sammlungen.de/> (26. 1. 2017). Kommentierte zweisprachige Edition: *Mirabilia Urbis Romae. Die Wunderwerke der Stadt Rom. Einleitung, Übersetzung und Kommentar von Gerlinde Huber-Rebenich u. a.*, Freiburg i. Br. u. a. 2014. Edition der mittelalterlichen deutsch- und niederländischsprachigen Fassungen: Miedema, *Mirabilia* (wie Anm. 4), S. 327–356.

⁶ Miedema, *Rompilgerführer* (wie Anm. 2), S. 40–42. Der deutschsprachige Text ist ebd., S. 223–294, ediert, für die lateinische Fassung bereite ich eine Edition vor (nähere Angaben weiter unten in diesem Abschnitt).

potius Historia et descriptio urbis Romae“ im späten 15. und frühen 16. Jahrhundert, im Lateinischen wie auch in den Volkssprachen, lässt sich etwa an der Tatsache ablesen, dass allein aus dem Jubeljahr 1500 acht lateinische und elf deutschsprachige Druckauflagen erhalten geblieben sind,⁷ und es darf vermutet werden, dass weitere Auflagen verlorengegangen sind.

Die „Mirabilia Romae vel potius Historia et descriptio urbis Romae“ sind aus vier Texten zusammengestellt:

- einer Chronik der Könige und Kaiser Roms bis zu Konstantin dem Großen und der *donatio Constantini*;⁸
- der „Oratio de sancta Veronica“, einer Hymne, die sich an das Veronica-Tuch wendet, welches als Reliquie in der Peterskirche verehrt wurde;⁹
- den „Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae“ (der eigentlichen Beschreibung der Kirchen Roms mit ihren Reliquien und Ablässen);¹⁰

7 Nach Miedema, *Mirabilia* (wie Anm. 4), S. 192f., handelt es sich um die Drucke mit den folgenden Siglen: l 76, l 77, l 78, l 79, l 80, l 81, l 82, l 83 (vgl. Gesamtkatalog der Wiegendrucke [= GW], URL: <http://www.gesamtkatalogderwiegendrucke.de/> [26. 1. 2017], Nr. M23589, M23590, M23594, M23595, M23596, M23597, M23598, M23599); d19, d20, d21, d22, d23, d24, d25, d26, d27, d28, d29 (GW M23633, M23634, M23637, M23622, M23623, M23624, M23631 [der GW fasst fälschlich d25 und d26 als einen Druck zusammen], M23621, M23630, M23632).

8 Diese Chronik zeigt in der deutschsprachigen Fassung deutliche Übereinstimmungen mit der Chronik Jakob Twingers von Königshofen, insbesondere mit der gedruckten Fassung, für die eine Datierung vor 1476 angenommen wird (GW M48346: Augsburg: Johann Bämmler); vgl. Miedema, *Rompilgerführer* (wie Anm. 2), S. 301–311. Die Quellen für die lateinische Fassung der Chronik sind bisher nicht untersucht.

9 Edition des lateinischen Textes der „Oratio“: Franz Josef Mone, *Lateinische Hymnen des Mittelalters*, 3 Bde., Freiburg i. Br. 1853–1855, Nachdruck Aalen 1964, hier Bd. 1, S. 156–158 Nr. 120. Nur wenige Drucke enthalten eine deutsche Übersetzung der Hymne, vgl. Miedema, *Rompilgerführer* (wie Anm. 2), S. 215, 311–316. Zur Reliquie vgl. dies., *Die römischen Kirchen im Spätmittelalter nach den „Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae“*, Tübingen 2001 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 97), S. 326f. (S. Petri in Vaticano, Reliquien Nr. 17).

10 Die „Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae“ liegen in verschiedenen handschriftlichen Fassungen vor. Editionen lateinischer Handschriften sind bei Miedema, *Die römischen Kirchen* (wie Anm. 9), S. 44–49, nachgewiesen; hinzu kommt ein Faksimile des St. Galler Rotulus (L186 nach der Zählung bei Miedema, *Mirabilia* [wie Anm. 4], S. 80, Ende des 14. Jahrhunderts) mit einer Übersetzung von Clemens Müller, [Die Sehenswürdigkeiten der Stadt Rom, ausgezogen] aus der Chronik, in: Peter Erhart/Jakob Kuratli Hübli (Hg.), *Vedi Napoli e poi muori. Grand Tour der Mönche* (Ausstellungskatalog), St. Gallen 2014, S. 96–111. Für Nachweise der Editionen deutsch- und niederländischsprachiger Fassungen siehe Miedema, *Die römischen Kirchen* (wie Anm. 9), S. 10f.; verschiedene Fassungen wurden neu ediert in: dies., *Rompilgerführer* (wie Anm. 2), S. 91–299. Die „Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae“ wurden in lateinischer wie in deutscher Sprache gelegentlich auch einzeln gedruckt, vgl. z. B. die Drucke l 8 (nicht im GW [wie Anm. 7]), l 12 = GW M12030, l 14 = GW M12027, l 15 = GW M12028, l 17 = GW M12042, l 19 = GW 12034, l 21 = GW M12032, l 23 = GW M12035, l 25 = GW M12042, eventuell mit l 17 identisch; d43 = Verzeichnis der Drucke des 16. Jahrhunderts [VD 16] (URL: <https://>

- den „Stationes ecclesiarum urbis Romae“, einer kalendarischen Liste der Stationstage des Kirchenjahres, an denen jeweils eine römische Kirche besondere liturgische Funktionen übernahm und nach Auskunft des Textes mit besonderen Ablässen ausgestattet war.¹¹

Die Drucke enthalten die Ankündigung, aus welchen Bestandteilen der Text zusammengestellt ist, bereits auf der ersten Textseite, die wie eine Art Inhaltsverzeichnis aufgebaut ist (allerdings ohne Seitenverweise):¹²

„In isto opuscolo dicitur

- quomodo Romulus et Remus nati sunt et educati, et postea Romulus factus est primus Romanorum rex et conditor Romane urbis;
- quomodo et quamdiu ipse et successores sui rexerunt, et etiam de imperatoribus Romani imperii, qualiter imperauerunt a primo, Julio Cesare, vsque ad tempus Constantini magni imperatoris;
- quomodo Constantinus a lepra est curatus et a beato Siluestro baptizatus;
- quomodo sanctus Constantinus ecclesiam Romanam dotauit beato Siluestro omnibusque suis successoribus Romanis pontificibus: totam Italiam, omnes prouincias occidentales, regiones, loca, ciuitates, insulas que circa Italiam sunt pio affectu dedit;
- de indulgentijs omnium ecclesiarum et reliquijs que Rome existunt;
- de stationibus in eisdem per circulum anni.“

www.bsb-muenchen.de/literatursuche/spezialbestaende/alte-und-seltene-drucke/16-jahrhundert-16/; 26. 1. 2017), Nr. I-181; siehe auch unten Anm. 14.

11 Editionen lateinischer Fassungen: William G. Rutsch, A Possible Explanation of the Calendar in the Würzburg Lectionary, in: *Journal of Theological Studies*, New Series 21 (1970), S. 105–111; Germano Buccilli, L'aggiornamento riguardante reliquie ed indulgenze in alcune edizioni romane di „Libri indulgentiarum“ a stampa del secolo XV, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 90 (1990), S. 328–347, hier S. 332; Editionen mehrerer deutscher und niederländischer Fassungen bei Miedema, *Rompilgerführer* (wie Anm. 2), S. 174–176, 194, 196–202, 288–293.

12 Zitiert nach dem Druck I 81 (Rom: Johannes Besicken und Martinus de Amsterdam, 16. 8. 1500; GW M23597; benutztes Exemplar: Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Inc. 3546. Der Staatsbibliothek sei für einen Film des Druckes gedankt: ein Digitalisat des Münchner Exemplars dieses Druckes findet sich unter der URL: <http://daten.digital-sammlungen.de/0007/bsb00079271/images/>; 26. 1. 2017), Bl. 2r. Kürzel werden hier und im Folgenden stillschweigend aufgelöst, Ligaturen nicht übernommen, eine neue Interpunktion wird hinzugefügt; es wird zwischen den verschiedenen Schreibweisen des S und R nicht unterschieden. Übersetzung: „In diesem Büchlein wird erzählt, wie Romulus und Remus geboren und erzogen worden sind, und dass Romulus später zum ersten römischen König und zum Gründer der Stadt Rom gemacht wurde; wie und wie lange er und seine Nachfolger regierten, und auch über die Kaiser des römischen Reiches, wie diese regierten, und zwar vom ersten, Julius Caesar, bis zur Zeit des Kaisers Konstantin der Große; wie Konstantin vom Aussatz genesen und von Papst Silvester getauft wurde; wie der heilige Konstantin die römische Kirche dem seligen Silvester und den ihm nachfolgenden Bischöfen schenkte: Er gab ganz Italien, die gesamten westlichen Provinzen, Regionen, Ortschaften, Städte und Inseln, die es um Italien herum gibt, aus frommer Gesinnung; außerdem über die Ablässe und Reliquien aller Kirchen, die in Rom vorhanden sind; und über die Stationstage in diesen Kirchen im Jahresverlauf.“

Alle im Pilgerführer der „*Mirabilia Romae vel potius Historia et descriptio urbis Romae*“ zusammengeführten Texte sind in unterschiedlichen Fassungen bereits eigenständig überliefert worden, bevor sie gedruckt wurden; die Zusammenstellung der Texte ist jedoch offensichtlich speziell mit Blick auf ein spätmittelalterliches Publikum geschehen, das sich vor der Abreise nach Rom oder in Rom selbst über die Möglichkeiten erkundigen wollte, wie die Kirchen Roms mit ihrem reichen Schatz an Reliquien besucht werden konnten und auf welche Art und Weise dieser Besuch jeweils mit Ablässen verbunden war.

Wichtig festzuhalten ist, wie angedeutet, dass die lateinische Textkompilation der „*Mirabilia Romae vel potius Historia et descriptio urbis Romae*“ nach Auskunft der überlieferten Drucke später entstanden sein muss als die deutschsprachige. Beweiskräftig ist insbesondere, dass alle (erhaltenen) lateinischen Drucke ein Marienbildnis in der Kirche Sant’Agostino nennen, das im Jahr 1485 Wunder bewirkt habe.¹³ Da alle lateinischen Drucke diese konkrete Jahreszahl nennen, müssen sie in oder nach 1485 entstanden sein.¹⁴ Einige der datierten deutschsprachigen Drucke sind jedoch vor 1485 entstanden: So gibt es einen Druck von Hans Awrl, gedruckt „an sant Michels abent“ [= 28. September] 1481, sowie einen in München von Hans Schawer gedruckten, vollendet „an sant Peter und sant Pauls abent“ [= 28. Juni] im Jahr 1482.¹⁵ Die erste Fassung der deutschsprachigen Textkompilation war vermutlich das (nicht datierte) deutschsprachige Blockbuch, das für das (oder kurz vor dem) Jubeljahr 1475

13 Im Druck l 81, ebd., findet sich diese Angabe auf Bl. 43v: „Etiam per totam vrbem Romanam claruit miraculis tempore Jnnocentij pape octaui, anno domini nostri Jesu Christi MCCCCLXXXV.“ Zwar ändert einer der späten Drucke (l 139: 1535) diese Jahresangabe zu „MCCCXXXV“, da diese Angabe jedoch nicht mit der Regierungszeit des genannten Papstes kongruent ist, handelt es sich dabei offenbar um ein Versehen. – In den ältesten deutschsprachigen Drucken (d1: um 1472?, d3: 1481; d4: 1482) fehlen die Beschreibungen der Kirchen San Pietro in Montorio, San Francesco a Ripa und San Cosimato, diese werden erst ab d5 (1484–1487?) ergänzt; dass die genannten Kirchen auch in den lateinischen Drucken fehlen, bestätigt die Vermutung, dass die „*Mirabilia Romae vel potius Historia et descriptio urbis Romae*“ bereits kurz nach der Entstehung des deutschen Textes in die lateinische Sprache übertragen wurden, wonach sich die lateinische und die deutsche Fassung offensichtlich unabhängig voneinander weiterentwickelten.

14 Einige der lateinischen Drucke (l 27, l 31 = GW M23560, M23559) sind nicht datiert und könnten nach Auskunft des GW vor 1485 entstanden sein; jedoch überliefern auch sie den Hinweis auf die Mirakel im Jahr 1485, sodass der mögliche Entstehungszeitraum dieser Drucke im GW auf 1485–1489 zu korrigieren ist. – Es gibt einen datierten Druck der lateinischen „*Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae*“ (ohne die Chronik, die „*Oratio*“ und die „*Stationes ecclesiarum urbis Romae*“; siehe Anm. 10), der vor den Drucken der „*Mirabilia Romae vel potius Historia et descriptio urbis Romae*“ entstanden ist (l 21 = GW M12032, 1. 2. 1475). Dieser beschreibt neben den sieben Hauptkirchen lediglich wenige weitere Kirchen, unter denen sich Sant’Agostino nicht befindet.

15 Es handelt sich dabei um die Drucke d3 und d4 (GW M23604 u. M23605). Diese nennen dementsprechend, wie das Blockbuch d1 (siehe die nachfolgende Anmerkung), zwar die Kirche Sant’Agostino, nicht aber das Marienbildnis.

erstellt worden sein dürfte;¹⁶ es wurde in oder kurz nach diesem Jahr (sicher vor 1480) von Ludwig von Eyb kopiert.¹⁷ Der Vorgang der Übertragung eines ursprünglich deutschsprachigen in einen lateinischen Text ist ungewöhnlich,¹⁸ es gibt jedoch auch bei sonstigen mittelalterlichen Werken gelegentlich Beispiele dafür, dass primär deutsche Texte sekundär ins Lateinische übernommen wurden.¹⁹

Derzeit entsteht eine Edition des lateinischen Textes der „*Mirabilia Romae vel potius Historia et descriptio urbis Romae*“, der insgesamt in fast 70 Auflagen zwischen ca. 1487 und 1550 nachweisbar ist,²⁰ die für die Edition jedoch nicht alle berücksichtigt werden sollen. Als Leittext wurde eine Auflage aus dem Jahr 1500 ausgewählt.²¹ Repräsentativ erschien dieser Druck nicht nur aufgrund seiner Entstehungszeit in einem für die Rompilgerfahrten entscheidenden (Jubel-)Jahr, sondern auch, weil er in der Offizin des Johannes Besicken hergestellt wurde, die im Bereich der Drucke der „*Mirabilia Romae vel potius Historia et descriptio urbis Romae*“ einen sehr wesentlichen Marktanteil übernahm.²² Verglichen wird dieser Druck mit insgesamt zehn weiteren Auflagen:

16 Druck d1 (GW 23486; der GW datiert „um 1472“). Faksimilia: Jean Ph. Berjeau (Hg.), *Mirabilia Romae*, London 1894; Rudolf Ehwald (Hg.), *Mirabilia Romae*, Berlin 1904 (Gesellschaft der Bibliophilen 561); Digitalisat des Münchner Exemplars unter der URL: <http://daten.digital-sammlungen.de/~db/0003/bsb00038895/images/>; (26. 1. 2017).

17 Miedema, Rompilgerführer (wie Anm. 2), S. 41.

18 Kritisch dazu Christoph Fasbender, Rezension, in: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 136 (2007), S. 114–118, speziell S. 116. Fasbender übergeht allerdings das entscheidende Argument der expliziten Datierung der Marienwunder in das Jahr 1485. Er ignoriert zudem bezüglich der Textfiliation, dass zwar sowohl die lateinische als auch die deutschsprachige Fassung der „*Mirabilia Romae vel potius Historia et descriptio urbis Romae*“ teils auf Weiheinschriften zurückgehen, dabei aber je unterschiedliche Bestandteile der Inschriftentexte verwenden; die deutsche und die lateinische Fassung sind somit nicht unmittelbar voneinander abhängig.

19 Für die Erzähltexte des Mittelalters kann etwa auf den „Herzog Ernst“ verwiesen werden, der vom Deutschen ins Lateinische übertragen wurde. Vgl. Peter Chr. Jacobsen / Peter Orth (Hg.), *Gesta Ernesti Ducis*. Die Erfurter Prosa-Fassung der Sage von den Kämpfen und Abenteuern des Herzogs Ernst, Erlangen 1997 (Erlanger Forschungen A82); Thomas Ehlen, *Hystoria ducis Bauarie Ernestis*. Kritische Edition des „Herzog Ernst“ C und Untersuchungen zu Struktur und Darstellung des Stoffes in den volkssprachlichen und lateinischen Fassungen, Tübingen 1996 (ScriptOralia 96).

20 Vgl. Miedema, *Mirabilia* (wie Anm. 4), S. 175–203. Nicht von allen Drucken sind allerdings Exemplare erhalten geblieben, vgl. dort etwa die Angaben zu l 28, l 55, l 58.

21 Druck l 81, siehe oben Anm. 12.

22 In den frühen Jahren der Drucküberlieferung der lateinischen „*Mirabilia Romae vel potius Historia et descriptio urbis Romae*“ übernahm auch Stephan Planck einen wichtigen Marktanteil, in den späteren Jahren insbesondere die Silbersche Offizin (Eucharius und Marcellus Silber).

- 127: [Rom: Stephan Planck? Bartholomaeus Guldinbeck?, ca. 1485–1487]; benutztes Exemplar: Rom, Bibliotheca Hertziana, Dg 450–870 (Coll. Rom. 2); GW M23560.²³
- 140: Rom: Stephan Planck, 7. 11. 1489; benutztes Exemplar: Rom, Bibliotheca Hertziana, Dg 450–891 (Coll. rom. 3); GW M23566.
- 162: Rom: Andreas Freitag, 2. 12. 1494; benutztes Exemplar: Rom, Biblioteca Nazionale Centrale, 70.1.F.13,1; GW M23580.
- 172: Rom: Eucharius Silber, 12. 9. 1499; benutztes Exemplar: Rom, Bibliotheca Hertziana, Dg 450–991 (Coll. rom. 21); GW M23586.
- 1108: Rom: Eucharius Silber, 7. 10. 1509; benutztes Exemplar: Rom, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Inc. Ross. 7627 (int. 2).
- 1111: Rom: Stephanus Guilliretus und Hercules Nanus, 1511; benutztes Exemplar: Rom, Bibliotheca Hertziana, Dg 450–1110 (Coll. rom. 14).
- 1130a:Toulouse: Johannes Fabri, 1519; benutztes Exemplar: Rom, Bibliotheca Hertziana, Dg 450–1191 (Coll. rom. 21).
- 1137: Rom: Antonius Bladus, 16. 9. 1524; benutztes Exemplar: Rom, Biblioteca Nazionale Centrale, 18.4.A.33.
- 1139: Rom: Valerius Doricus, Juli 1535; benutztes Exemplar: Rom, Biblioteca Nazionale Centrale, 18.4.A.39.
- 1142: Rom: Antonius Bladus, 1550; benutztes Exemplar: Rom, Biblioteca Nazionale Centrale, 18.4.A.27,3.

Mit dieser Auswahl von elf Drucken wird bei weitem nicht die gesamte Überlieferung der lateinischen „Mirabilia Romae vel potius Historia et descriptio urbis Romae“ erfasst. Stichproben aus den ca. 70 nachweisbaren lateinischen Druckauflagen haben jedoch ergeben, dass die Varianz des Textes in den ungefähr 65 Jahren seiner Drucküberlieferung sehr gering ist;²⁴ es erschien deswegen kaum sinnvoll, alle erhaltenen Drucke in den textkritischen Apparat einzuarbeiten. Die Entscheidung für die oben erwähnten elf Drucke basiert auf den folgenden Überlegungen:

Das wichtigste Selektionskriterium war eine breite chronologische Streuung: Der älteste datierte Druck (l 40, 1489) und der vermutlich älteste, jedoch nicht datierte Druck (l 27, ca. 1485–1487) waren auf jeden Fall zu berücksichtigen, ebenso der jüngste datierte (l 142, 1550). Dazwischen wurden in Abständen von etwa 5–10 Jahren weitere Drucke ausgewählt,²⁵ wobei für die Inkunabeln etwas kleinere zeitliche Abstände gesetzt wurden als für die Drucke des Zeitraums nach 1500.

²³ Im GW (wie Anm. 7) erscheint dieser Druck ohne Exemplarnachweis. Er wird dort um 1480 datiert; siehe dazu jedoch oben Anm. 14.

²⁴ Vgl. Miedema, Rompilgerführer (wie Anm. 2), S. 311 Anm. 37.

²⁵ 127: 1485–1487, l 40: 7. 11. 1489, l 62: 2. 12. 1494, l 72: 12. 9. 1499, l 81: 16. 8. 1500, l 108: 1509, l 111: 1511, l 130a: 1519, l 137: 16. 9. 1524, l 139: 1535, l 142: 1550.

Als zweitwichtigstes Auswahlkriterium galt eine Streuung über möglichst viele verschiedene Offizinen, da sich bei der Arbeit mit den deutschsprachigen Drucken gezeigt hatte, dass die jeweiligen Offizinen nicht nur in Bezug auf das Abbildungsprogramm, sondern auch bei Einzelheiten der Textgestaltung häufig ihre eigenen Wege gehen.²⁶ So finden sich im Apparat (neben dem bereits genannten Druck von Johannes Besicken und Martinus de Amsterdam [l 81]) Drucke von Stephan Plannck (l 27?, l 40), Bartholomaeus Guldinbeck (l 27?), Antonius Bladus (l 137, l 142), Andreas Freitag (l 62), Eucharius Silber (l 72, l 108), Stephanus Guilliretus und Hercules Nanus (l 111) sowie Valerius Doricus (l 139). Darüber hinaus wurde der einzige erhaltene lateinische Druck der „Mirabilia Romae vel potius Historia et descriptio urbis Romae“, der außerhalb Roms hergestellt wurde, in den Apparat eingearbeitet (l 130a).

Es handelt sich bei allen lateinischen Auflagen der „Mirabilia Romae vel potius Historia et descriptio urbis Romae“ um kleinformatige Oktavdrucke. Sie sind alle mit Holzschnitten versehen; zumeist enthalten die Drucke mindestens sieben Holzschnitte, die die sieben Hauptkirchen repräsentieren.²⁷ Die Drucke sind durch ihre Verwendung unterschiedlicher Holzschnitte und Drucktypen äußerlich auf den ersten Blick deutlich unterscheidbar, während jedoch bei genauerem Hinsehen der Text als solcher, sobald er gedruckt wird, von einer erstaunlichen Konsistenz und Konstanz ist. Denn auffällig ist, dass die Handschriften der „Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae“ (d. h. der Beschreibung ausschließlich der Kirchen Roms und ihrer Reliquien und Ablässe), die es im 14. und 15. Jahrhundert gab, sehr stark voneinander abweichen: Der Sankt Galler Rotulus aus dem späten 14. Jahrhundert z. B. überliefert eine deutlich von anderen zeitgleich entstandenen Handschriften abweichende Fassung des Textes.²⁸ Sobald jedoch die gedruckte Fassung der „Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae“ in den „Mirabilia Romae vel potius Historia et descriptio urbis

²⁶ Miedema, Rompilgerführer (wie Anm. 2), S. 67–87.

²⁷ Die ältesten Drucke (wie z. B. d1, d3, d4, d5, l 27 und l 31) enthalten lediglich wenige Holzschnitte und machen zwar durch Initialen, nicht aber durch Abbildungen der sieben Schutzpatrone auf die sieben Hauptkirchen aufmerksam. Die Darstellungen zu den Hauptkirchen bilden nicht die Kirchengebäude ab, sondern die Schutzheiligen der Kirchen. So enthält l 81 auf Bl. 18v Johannes; auf Bl. 21v Petrus (Abbildung bei Miedema, Rompilgerführer [wie Anm. 2], Abb. 20); auf Bl. 23v Paulus; auf Bl. 25r Maria; auf Bl. 26v Laurentius; auf Bl. 27v Sebastianus; auf Bl. 29v die Kreuzigung Christi. – Drei der von Johannes Besicken und Martinus de Amsterdam für die Auflage l 81 der lateinischen „Mirabilia Romae vel potius Historia et descriptio urbis Romae“ verwendeten Holzschnitte finden sich auch auf einem Einblattdruck, der das Jubeljahr 1500 mittels der päpstlichen Bulle *Inter curas multiplices* ankündigt, vgl. Nine Miedema, Von römischen Ablässen, Einblattgedrucken und Holzschnitten. Die Bulle *Inter curas multiplices* zum Jubeljahr 1500 (GW 906), in: Volker Honemann/Nine Miedema (Hg.), Geistliche Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Festgabe für Rudolf Suntrup, Frankfurt a. M. u. a. 2013 (Medieval to Early Modern Culture / Kultureller Wandel vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit 14), S. 169–186 (mit Abbildung auf S. 179).

²⁸ Siehe oben Anm. 10.

Romae“ erschien, fand eine starke Standardisierung der Beschreibungen der Kirchen Roms statt.²⁹

Neben dem Text selbst, mit dem Apparat, in dem die wichtigsten Abweichungen zwischen den elf Drucken wiedergegeben sind, wird die Edition eine Übersetzung sowie einen Stellenkommentar enthalten, der auf der Basis früherer Vorarbeiten verschiedene Leitfragen zu beantworten versucht: Welche Quellen wurden für die lateinische Fassung des Pilgerführers verwendet? Welche Angaben im Text sind fehlerhaft? Welche Angaben ergänzt der gedruckte lateinische Pilgerführer gegenüber bereits bekannten Texten?

2 Die Ablässe in den „*Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae*“

Für die Frage nach der eventuellen Quantifizierbarkeit und Käuflichkeit von Ablässen ist insbesondere der dritte Teil der „*Mirabilia Romae vel potius Historia et descriptio urbis Romae*“ einschlägig, d. h. der in die Textkompilation integrierte Text der „*Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae*“. Zu fragen ist nicht nur, ob der Text tatsächlich als Nachweis für die Quantifizierbarkeit und Käuflichkeit der Ablässe der römischen Kirchen herangezogen werden kann und als Medium für die Vermittlung der Ablässe verwendet wurde,³⁰ sondern auch, ob der deutschsprachige Text in Bezug auf die Ablässe möglicherweise andere Akzente setzte als der lateinische.

Die in den lateinischen „*Mirabilia Romae vel potius Historia et descriptio urbis Romae*“ enthaltenen „*Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae*“ beschreiben zuerst die sieben Hauptkirchen,³¹ danach ungefähr 90 andere Gotteshäuser. Zur Einführung in den Text seien einige charakteristische Textzitate aus den Beschreibungen der

²⁹ Diese Standardisierung, die eine Aktualisierung der Angaben behinderte, wird besonders auffällig bei der Beschreibung der Peterskirche, deren seit 1506 ausgeführte, eingreifende Umbauten auch in den späten Auflagen der „*Mirabilia Romae vel potius Historia et descriptio urbis Romae*“ nicht erwähnt werden.

³⁰ Ich verstehe „Medium“ hier im Sinne des materiellen Mediums; Berndt Hamm, Typen spätmittelalterlicher Gnadenmedialität, in: Ders. / Volker Leppin / Gury Schneider-Ludorff (Hg.), *Media Salutis. Gnaden- und Heilsmedien in der abendländischen Religiosität des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, Tübingen 2011 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation / Studies in the Late Middle Ages, Humanism and the Reformation 58), S. 43–83, hier S. 60–66, nennt dagegen den Ablass selbst als Partizipationsmedium der Vermittlung göttlicher Gnade und göttlichen Heils bzw. als „Medi[um] der Gnadenpräsenz“ (S. 62). Vgl. zu den verschiedenen schriftlichen Ablass„medien“ auch Falk Eisermann, Der Ablass als Medienereignis. Kommunikationswandel durch Einblattdrucke im 15. Jahrhundert. Mit einer Auswahlbibliographie, in: Rudolf Suntrup / Jan Veenstra (Hg.), *Tradition and Innovation in an Era of Change / Tradition und Innovation im Übergang zur Frühen Neuzeit*, Frankfurt a. M. u. a. 2001 (Medieval to Early Modern Culture / Kultureller Wandel vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit 1), S. 99–128.

³¹ In der Reihenfolge des Leittextes | 81 sind dies (siehe oben Anm. 27): San Giovanni in Laterano;

nicht zu den Hauptkirchen zählenden Gotteshäuser wiedergegeben. Gegenübergestellt seien dabei jeweils die deutsche und die lateinische Fassung:³²

„[C]zu den III Brunnen, da wart sant Paulus entheubt. Das heubt thet III sprung von der erde, vnd zu ydem sprung ruft daz heubt: ‚Jesus‘, vnd als vft ein sprung, ein brun. Die fliesent noch heut. By ydem brun ist CCC tag ablas, vnd in der kirche ist hundert tage ablas.“
 „In capella Ad Tres Fontes. Hic locus martirij sancti Pauli apostoli.“

Auch bei der Beschreibung von San Sisto weichen der lateinische und der deutsche Text voneinander ab:³³ „[C]zu Sant Sixto ist ein frawenkloster, daz ist verspert, vnd sind vil geistlicher frawen darin. Da ist auch vil heiltum, gros gnad vnd vil ablas; statio in der fasten.“ „Ad Sanctum Sixtum ante Portam Appiam est claustrum mulierum [in] strata vbi itur ad Sanctum Sebastianum. Statio in quadragesima, et est titulus cardinalis.“

Ein weiteres Beispiel:³⁴

San Pietro in Vaticano; San Paolo fuori le Mura; Santa Maria Maggiore; San Lorenzo fuori le Mura; San Sebastiano; Santa Croce in Gerusalemme.

32 Zitiert nach dem Leittext d6 (GW M23606), Bl. 37r–v (Miedema, Rompilgerführer [wie Anm. 2], S. 265). Übersetzung des frühneuhochdeutschen Textes: „Zu den Drei Brunnen wurde der heilige Paulus enthauptet. Das Haupt sprang drei Mal von der Erde auf, und bei jedem Sprung rief das Haupt ‚Jesus‘; und so oft es aufsprang, entstand ein Brunnen. Diese fließen noch heute. Bei jedem Brunnen gibt es 300 Tage Ablass, und in der Kirche gibt es 100 Tage Ablass.“ 1 81, Bl. 35v; Übersetzung des lateinischen Textes: „In der Kapelle zu den Drei Brunnen: Hier gibt es die Stelle, an der der heilige Apostel Paulus das Martyrium erlitt.“

33 Zitiert nach d6, Bl. 38r (Miedema, Rompilgerführer [wie Anm. 2], S. 266); Übersetzung des frühneuhochdeutschen Textes: „In der Kirche San Sisto gibt es ein geschlossenes Frauenkloster, in dem viele geistliche Frauen leben. Dort gibt es außerdem viele Reliquien, große Gnade und viel Ablass, und es ist dort *Statio* in der Fastenzeit.“ 1 81, Bl. 36v; Übersetzung des lateinischen Textes: „Bei der Kirche San Sisto vor der Porta Appia gibt es ein geschlossenes Frauenkloster, auf dem Weg, wenn man zu San Sebastiano geht. In der Fastenzeit ist hier *Statio*, und die Kirche ist eine Kardinalstiftkirche.“

34 Zitiert nach d6, Bl. 38r (Miedema, Rompilgerführer [wie Anm. 2], S. 266); Übersetzung des frühneuhochdeutschen Textes: „Zu Santa Balbina. Die Kirche heißt auch ‚zum heiligen Salvator‘ und wurde vom heiligen Gregorius geweiht. Hinter dem Choraltar liegen sieben heilige Leiber: die heilige Balbina, der heilige Quirinus und zwei Jungfrauen, denen das Antlitz unseres Herrn in Gestalt Gottvaters erschien. Dieses Antlitz befindet sich auch heute noch in der Kirche, zusammen mit vielen anderen Reliquien. Es gibt dort jeden Tag sieben Jahre Ablass und Vergebung eines Drittels aller Sünden. An jedem Freitag im ganzen Jahr wird dieser Ablass verdoppelt. Die Kirche ist außerdem in der Fastenzeit Stationskirche, und sie ist eine Kardinalstiftkirche.“ 1 81, Bl. 36v; Übersetzung des lateinischen Textes: „Zu Santa Balbina. Diese Kirche wird auch ‚zum heiligen Salvator‘ genannt, dessen Bildnis hier oberhalb des Hochaltars im Chor gezeigt wird, wo sieben Leiber von Heiligen ruhen, nämlich die heilige Sabina [statt Balbina – dies ist ein Fehler, der sich in allen untersuchten lateinischen Drucken findet], der heilige Quirinus und die beiden Jungfrauen, denen das vorher genannte Bildnis erschien. Es ist hier *Statio* in der Fastenzeit, und die Kirche ist eine Kardinalstiftkirche. Der heilige Gregorius weihte diese Kirche und verlieh ihr sieben Jahre Ablass.“

„[C]zu Sancta Balbina. Die kirche heyst auch zu Sant Saluator, die hat sanctus Gregorius gewihet. Hinder dem choralter ligen siben heilige lichnam: sancta Balbina, sanctus Quirinus und zwo iunghrawen, den vnsers Heren antlitz erschein in der gestalt Got, des vatters; es ist noch in der kirch vnd vil ander heiltum. Da ist alle tage siben iar ablas vnd das dritte teil vergebung aller sunde. Alle fritage vber das gantze iar ist der ablas zweifaltig, vnd ist auch station in der fasten vnd tytel eins cardinals.“

„Ad Sanctam Balbinam. Ista ecclesia dicitur etiam ad Sanctum Saluatorem, cuius imago ostenditur supra summum altare in choro, vbi sunt sepulta VII corpora sanctorum, videlicet sancta Sabina, sanctus Quirinus, et iste due virgines quibus ista prenomina imago apparuit. Est etiam ibi statio in quadragesima et titulus cardinalis. Istam ecclesiam consecrauit sanctus Gregorius et concessit VII annos indulgentiarum.“

Ein viertes vollständiges Beispiel – die Rede ist von San Matteo in Merulana, einer heute nicht mehr erhaltenen Kirche:³⁵

„[C]zu Sant Matheo, lyt zwischen Sant Iohannes Lateran vnd Maria Maior. Da sint alle tage duser iar ablas vnd als vil karein vnd daz VII. teil vergebung aller sunde. Das hat bestet der heilig vatter pabst Honorius vnd pabst Alexander vnd pabst Innocentius. Da ist ein arm von sant Cristoffero.“

„Ad Sanctum Matheum in via vbi progreditur de Sancto Johanne in Laterano ad ecclesiam Sancte Marie Maioris. Sunt ibi M anni indulgentiarum et totidem quadragene et remissio septime partis omnium peccatorum, quas confirmauit papa Honorius, Alexander et Innoentius.“

Vergleicht man alle Beschreibungen der Kirchen im deutschsprachigen und im lateinischen Text der „Mirabilia Romae vel potius Historia et descriptio urbis Romae“, so zeigt sich, dass die deutschsprachige Fassung in der Regel mehr und höhere Ablässe nennt als ihr lateinisches Pendant. Für die zitierten Beispiele etwa: Während die Ablassangaben zu San Matteo identisch sind, behauptet der deutsche Text bei San Sisto, es gäbe „viele“ Ablässe in dieser Kirche, von denen der lateinische Text jedoch nichts weiß; bei San Paolo alle Tre Fontane kennt der lateinische Text ebenfalls, anders als der deutsche, keinerlei Ablässe; die deutsche Beschreibung von Santa Balbina enthält einen im lateinischen Text fehlenden Hinweis auf Vergebung eines Drittels aller Sünden. Die Redaktoren der lateinischen Fassung des Pilgerführers scheinen der deutschsprachigen Quelle für die Ablassangaben nicht immer Vertrauen geschenkt

³⁵ Zitiert nach d6, Bl. 44v–45r (Miedema, Rompilgerführer [wie Anm. 2], S. 275); Übersetzung des frühneuhochdeutschen Textes: „In San Matteo, sie liegt zwischen San Giovanni in Laterano und Santa Maria Maggiore, gibt es jeden Tag 1.000 Jahre Ablass und ebenso viele Quadragenen und Vergebung des siebten Teils aller Sünden. Dieses haben die heiligen Väter Papst Honorius, Papst Alexander und Papst Innoenz bestätigt. Es befindet sich hier ein Arm des heiligen Christophorus.“ 181, Bl. 45r; Übersetzung des lateinischen Textes: „Zu San Matteo in der Straße, über die man von San Giovanni in Laterano zur Kirche Santa Maria Maggiore kommt. Hier gibt es 1.000 Jahre Ablass und ebenso viele Quadragenen und Vergebung des siebten Teils aller Sünden; diesen Ablass haben Papst Honorius, Alexander und Innoenz bestätigt.“ – Mit der Karene bzw. Quadragene wird eine 40-tägige Bußzeit bezeichnet.

zu haben; nachträglich sind somit im lateinischen Text einige Ablassversprechen zurückgenommen worden, für die allerdings suggeriert zu werden scheint, dass sie gleichzeitig auf Deutsch noch Geltung hätten, denn die Drucke kursierten zeitlich parallel sowohl auf Latein als auch auf Deutsch. Es gibt somit bezüglich der Ablasszahlen irritierende Unterschiede zwischen gleichzeitig gedruckten lateinischen und deutschsprachigen Auflagen der „*Mirabilia Romae vel potius Historia et descriptio urbis Romae*“.

Dies könnte damit zusammenhängen, dass die im römischen Pilgerführer genannten Ablässe, überraschenderweise, kaum je autorisiert sind – unabhängig von der Höhe der versprochenen Ablässe nennen die „*Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae*“, auch in der gedruckten Form der „*Mirabilia Romae vel potius Historia et descriptio urbis Romae*“, nahezu ohne Ausnahme Ablässe, die bisher nicht in entsprechenden päpstlichen Privilegien nachweisbar sind.³⁶ Die Suche nach einer Bestätigung der Ablässe der römischen Kirchen ist allerdings nicht selten schwierig, vor allem, wenn nicht angegeben ist, welche Päpste die Ablässe verliehen haben sollen, oder wenn lediglich ungenaue Angaben erfolgen wie für San Matteo: Die Ablässe stammten dem Text zufolge von nicht näher identifizierten Päpsten namens Alexander, Honorius und Innozenz, derer es bekanntlich mehrere gab. Der Verdacht, dass in die „*Mirabilia Romae vel potius Historia et descriptio urbis Romae*“ bzw. „*Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae*“ in großer Zahl Angaben über behauptete Ablässe eingeflossen sind, für die keine glaubwürdigen Quellen vorlagen, wird dadurch erhärtet, dass nicht selten Päpste als Urheber der Ablässe genannt werden, die zu einer Zeit lebten, als Ablässe noch nicht existierten – so sollen zum Beispiel auch Silvester I. (314–335) und Leo I. (440–461) nach Auskunft der römischen Pilgerführer Ablässe verliehen haben.³⁷

Auch in denjenigen Fällen, in denen sich für Angaben in den lateinischen „*Mirabilia Romae vel potius Historia et descriptio urbis Romae*“ ausnahmsweise zeitgenössische Ablassprivilegien nachweisen lassen, zeigt sich, dass der Text des römischen Pilgerführers, insbesondere der deutschsprachigen Fassung, recht frei mit seinen

³⁶ Vgl. Miedema, Rompilgerführer (wie Anm. 2), S. 388f. Nikolaus Paulus, Geschichte des Ablasses im Mittelalter, 3 Bde., Paderborn 1922/23, Bd. 3, S. 150–180, weist nach, dass im Spätmittelalter päpstlich autorisierte Ablässe selten mehr als 100 Ablassjahre betrafen; vgl. dazu auch Hamm, Ablass und Reformation (wie Anm. 1), S. 29 mit Anm. 29. In den „*Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae*“ dagegen sind Ablässe in Höhe von mehreren 1.000, 10.000 oder sogar 100.000 Jahren keine Ausnahme.

³⁷ Dies wird für Leo I. z. B. mehrfach behauptet in einer lateinischen Handschrift des 15. Jahrhunderts (L168: Rom, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Regin. lat. 520), vgl. Christian Hülsen, Le chiese di Roma nel Medio Evo. Cataloghi ed appunti, Firenze 1927, S. 137–156 (dort unter der Sigle „R“); vgl. Miedema, Die römischen Kirchen (wie Anm. 9), S. 486, 782. Für Silvester I. wird unten (S. 491) ein Beispiel zitiert.

Vorlagen umgeht. So lautet der Text bei der Beschreibung von Santa Maria della Consolazione auf Deutsch:³⁸

„[C]zu Santa Maria de Consolatione. Da ist ein bild von vnser liben Frawen, das tut vil großer zeichen; vnd ist ein nuwe kirche, mitt dem armusen gepuen. Da ist ablas aller sunde vff den suntag der heiligen triualtikeit, hat gegeben bapst Sixtus der vierde.“

Der lateinische Text überliefert dagegen, bezüglich der Ablassse deutlich genauer:³⁹

„Ad Sanctam Mariam de Consolatione est imago beate Marie que multa fecit miracula, et est in eadem ecclesia plenaria remissio omnium peccatorum in die dominica II mensis iunij a primis vesperis vsque ad II vespas, a papa Sixto III concessas.“

Denn der (in diesem Fall zeitgenössische, autorisierte) Ablass von Papst Sixtus IV. (1471–1484) wurde für den zweiten Sonntag im Juni vergeben, nicht aber für den gesamten Tag, wie im deutschsprachigen Text behauptet, sondern lediglich von der ersten bis zur zweiten Vesper.⁴⁰ Der lateinische Text korrigiert hier den deutschsprachigen und bleibt dadurch näher an den tatsächlich vorhandenen Ablassprivilegien.

Die Tatsache, dass sich die in den Rompilgerführern beschriebenen Kirchen für ihre jeweiligen im Text behaupteten Gesamtablässe nicht auf päpstliche Privilegien berufen konnten, hat erheblichen Einfluss auf die Interpretation der Funktion des Textes: Mögen in den Kirchen Roms Ablassprivilegien – in Gestalt von Bullen oder Inschriften,⁴¹ – als Medium des Ablasses fungiert haben, in den allermeisten Fällen

38 Zitiert nach d6, Bl. 41v (Miedema, Rompilgerführer [wie Anm. 2], S. 270). Übersetzung: „In Santa Maria della Consolazione befindet sich ein Bildnis unserer lieben Frau, das große Wunder bewirkt; und es ist eine neue Kirche, die mit Geldern aus Almosen erbaut worden ist. Es gibt hier am Sonntag Trinitatis Vergebung aller Sünden, gegeben von Papst Sixtus IV.“ In den ältesten Drucken der deutschsprachigen „Mirabilia Romae vel potius Historia et descriptio urbis Romae“ (d1, d3, d4) fehlt diese Kirche.

39 Zitiert nach l 81, Bl. 40v. Übersetzung: „In Santa Maria della Consolazione befindet sich ein Marienbildnis, das viele Wunder verursachte, und es gibt in der gleichen Kirche vollkommene Vergebung aller Sünden am zweiten Sonntag im Monat Juni, und zwar von der ersten bis zur zweiten Vesper, gegeben von Papst Sixtus IV.“

40 Diese Angaben sind auf einer zeitgenössischen Inschrift festgehalten, vgl. Vincenzo Forcella, *Iscrizioni delle chiese e d'altri edifici di Roma del secolo XI fino ai giorni nostri*, 14 Bde., Rom 1869–1884, hier Bd. 8, Nr. 780; vgl. Miedema, *Die römischen Kirchen* (wie Anm. 9), S. 616.

41 Zu den Inschriften als Quelle für die im Rahmen der „Mirabilia Romae vel potius Historia et descriptio urbis Romae“ überlieferten „Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae“ vgl. Miedema, *Rompilgerführer* (wie Anm. 2), S. 316–343, zu Ablassinschriften insbesondere S. 324f., S. 337 mit Anm. 84, S. 340 Anm. 93. – Für die regulären Wallfahrten nach Rom sind kaum offizielle Bestätigungen des Erwerbs von Ablässen erhalten geblieben, vgl. ebd., S. 395f. Anm. 189: Forcella, *Iscrizioni* (wie Anm. 40), Bd. 6, Nr. 125, gibt eine nicht erhaltene Inschrift von San Pietro in Vaticano aus dem 15. oder 16. Jahrhundert wieder, der zufolge an der durch die Inschrift markierten Stelle Zeugnisse für den Besuch der Apostel-

fingieren die „*Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae*“ und „*Mirabilia Romae vel potius Historia et descriptio urbis Romae*“ diese Funktion als Ablassmedium lediglich.⁴² Es zeichnet kein namentlich genannter Autor für die Informationen über die Ablässe verantwortlich; die Drucke verwenden das Wappen des jeweils aktuellen Papstes,⁴³ jedoch behauptet keiner der Drucke explizit, mit päpstlicher Bewilligung gedruckt zu sein, oder verweist darauf, dass der aktuelle Papst oder die Kurie alle genannten Ablässe autorisiert hätte.⁴⁴ Es erscheint damit kaum annehmbar, dass die Kurie als Auftraggeber der Texte fungiert haben sollte, auch wenn sie die Verbreitung der Drucke offensichtlich toleriert hat.

Auffällig ist dabei, dass der lateinische Text den Begriff des *thesaurus ecclesiae* nicht verwendet. Die „*Mirabilia Romae vel potius Historia et descriptio urbis Romae*“ betonen, dass Päpste die Ablässe erteilt hätten, verweisen dabei jedoch nur selten darauf, dass erst das Leiden Christi und der Heiligen den Gläubigen den Ablass ermögliche. Als einer dieser seltenen Hinweise auf den *thesaurus* kann zitiert werden, dass man nach Auskunft des Textes im Cimiterium Calixti bei San Sebastiano den vollkommenen Ablass aufgrund der Verdienste der 174.000 Märtyrer erhalte, die in den Katakomben begraben seien.⁴⁵

gräber erteilt wurden („*dantvr litterae testimoniales visitantivm limina apostolorvm et absoltionis*“). Außerdem ist bei drei gerichtlich oder durch testamentarische Verfügung auferlegten Wallfahrten nach Rom (14.–16. Jahrhundert; Nachweise bei Miedema, Rompilgerführer [wie Anm. 2], S. 396 Anm. 189) ebenfalls die Rede von einer schriftlichen Bestätigung der Pilgerreise. Dies steht in starkem Kontrast zu den mithilfe der Beichtbriefe vielfach bestätigten Fällen, in denen die Ablasskommissare nach den Jubeljahren die Ablässe Roms andernorts verkündeten und als Ablassmedium Beichtbriefe erteilten (vgl. Hamm, Ablass und Reformation [wie Anm. 1], S. 69–73).

42 Schimmelpfennig prägte den Begriff der „Ablassfälschungen“, der allerdings eine bewusste Betrugsabsicht voraussetzt: Bernhard Schimmelpfennig, Römische Ablassfälschungen aus der Mitte des 14. Jahrhunderts, in: Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica München, 16.–19. September 1986, 5 Bde., Hannover 1988 (Monumenta Germaniae Historica. Schriften 33), hier Bd. 5, S. 637–658.

43 Im Druck l 81 ist das Wappen nicht etwa auf dem Titelblatt oder im Kolophon abgedruckt, sondern auf Bl. 3r. Es wird flankiert von einem Wappen mit gekreuzten (Papst-)Schlüsseln und dem Stadtwappen Roms.

44 Anders die Verkündung des Ablassjahres 1500, die Bulle *Inter curas multiplices*, deren Drucke mit Beglaubigungsformeln seitens namentlich genannter Funktionäre der Kurie enden: Miedema, Von römischen Ablässen (wie Anm. 27), S. 186.

45 Zum *thesaurus* vgl. Hamm, Ablass und Reformation (wie Anm. 1), S. 17f. Die besagte Textstelle findet sich in l 81 auf Bl. 29r: „... per merita gloriosa centum septu[algintaquatuor] milium sanctorum martirum, quorum ibi corpora in pace sepulta sunt.“ Auch in Santa Maria Scala Coeli wird „meritis eiusdem beate virginis [Mariae]“ Ablass versprochen (in diesem Fall die Erlösung von Seelen aus dem Fegefeuer, Bl. 35v). Ähnlich wird auf Bl. 46r für Santa Prassede der Eingang ins Himmelreich „per ... merita“ der Märtyrer versprochen. Vergleichbar wird auf Bl. 34v für Sant'Alessio sowie auf Bl. 45v für San Vito festgehalten, dass hier aufgrund der Verdienste der Heiligen Krankheiten geheilt würden. – Der deutsche Text spricht ebenfalls an einigen Stellen

Befragt man den lateinischen Pilgerführer nach der Art und Weise, wie die versprochenen Ablässe der römischen Kirchen erworben werden konnten und inwiefern hierfür eventuell ein finanzieller Beitrag erforderlich war, so bleiben die diesbezüglichen Angaben ebenso allgemein wie im deutschsprachigen Text.⁴⁶ Die entsprechenden Stellen seien hier für die lateinischen „*Mirabilia Romae vel potius Historia et descriptio urbis Romae*“ vollständig zusammengestellt:

- Unspezifisch und standardisiert sind die Bemerkungen, dass ausschließlich den die Kirchen andächtig Besuchenden Ablass zukomme (im lateinischen Text z. B. Bl. 19r im Rahmen der Beschreibung von San Giovanni in Laterano: „*deuote visitantibus*“). Betont wird verschiedene Male die erforderliche innere Haltung des Gläubigen: „*confessus et contritus*“ (nach der Beichte und in Reue) solle man z. B. San Lorenzo fuori le Mura betreten, um des Ablasses teilhaftig werden zu können (Bl. 27r; vgl. etwa auch Bl. 29r und 40v–41r).
- Einem Zitat eines Papstes Bonifatius zufolge werde jeder von allen Sünden erlöst, der die Kirche San Giovanni in Laterano aufgrund seiner Andacht oder zum Zweck des Gebets bzw. der Pilgerfahrt besuche (Bl. 19r: „*causa deuotionis vel orationis aut peregrinationis*“; so etwa auch auf Bl. 28r), ohne dass irgendwelche Vorgaben über die Formen dieser Devotion, der Gebete oder der Wallfahrt gemacht werden.
- Auf Bl. 22v werden für die Peterskirche Ablässe für die *ostensio* der wichtigsten Reliquien versprochen, was die persönliche Anwesenheit bei der (an bestimmte Festtage gebundenen) Zurschaustellung dieser Reliquien erfordert, ohne dass es weitere Vorschriften für das Verhalten der Gläubigen bei der *ostensio* gibt. Überhaupt konnten nach Auskunft des Textes viele einzelne Ablässe lediglich

von dem „verdinen“ der Heiligen, das den Ablass ermögliche: so zu San Sebastiano, Bl. 33r, ed. Miedema, Rompilgerführer (wie Anm. 2), S. 260. Die folgende Passage (im Rahmen der Beschreibung von San Giovanni in Laterano) auf Bl. 19r, ed. ebd., S. 241, verwendet eine Formulierung, die derjenigen des *thesaurus ecclesiae* nahe kommt: „[D]er heilig pabst Gregorius ... gab so vil tage ablas zu der kirche, als es III tag vnd nacht tropfen regent. Vnd es gerawe in, das er so tyff in den schryn der barmhertzikeit gegriffen het. Da erschein im der Her Cristus vnd sprach: ‚Nicht las dich geruwen, Gregori! Gib mere, ich erleub dirs, wan myn folck bedarf der gnade.‘“; diese Angabe fehlt in den lateinischen Drucken. – Ein polemisch-reformatorischer Nachdruck der „*Mirabilia Romae vel potius Historia et descriptio urbis Romae*“ mit einer Einleitung und am Rand des Textes gedruckten Bemerkungen von der Hand des Johannes Petreius (d44 = VD 16 I-182; Mühlhausen: Georg Hantzsch, 1571; das Münchner Exemplar dieses Drucks ist digital zugänglich unter der URL: <http://gateway-bayern.de/VD16+I+182>; 26. 1. 2017) vermerkt kritisch, S. 52, die Beichtbriefe legten die Möglichkeit zur Erlösung der Gläubigen in die Hände der Beichtväter, wobei angeblich „des Herrn Christi leiden vnd sterben so viel nicht [habe] helfen können“ wie die Beichtbriefe bzw. Beichtväter.

⁴⁶ Vgl. Miedema, Rompilgerführer (wie Anm. 2), S. 382–385. Zur Verbindung der religiösen und der finanziellen Dimension der Ablässe vgl. auch Hamm, Ablass und Reformation (wie Anm. 1), S. 39–41.

- während einer befristeten Zeit im Jahr erworben werden, ähnlich wie bereits für Santa Maria della Consolazione beschrieben (oben S. 481).
- Einige Male wird der mehrfache Besuch einer Kirche verlangt, z. B. für San Lorenzo fuori le Mura: „Jtem si quis intrauerit dictam ecclesiam per annum omni quarta feria, liberat animam a purgatorio“.⁴⁷
 - Der einzige Fall, in dem die lateinische Fassung der „Mirabilia Romae vel potius Historia et descriptio urbis Romae“ im Zusammenhang mit dem Erwerb von Ablässen auf konkrete (jedoch in sich wenig auffällige) Gebetsanweisungen zu sprechen kommt, findet sich in der Beschreibung der nicht erhalten gebliebenen Kirche S. Mariae Imperatricis:⁴⁸ „Sanctus Gregorius geniculando orauit et petiuit veniam coram prenominata imagine, et concessit post hoc omnibus geniculando orantibus tria Pater Noster et tot Ave Maria bona intentione et proposito bono quotiens totiens fecerint XV annorum indulgentias.“
 - Kein Ablass, sondern die Heilung von Krankheiten wird durch die Verehrung von Reliquien, durch konkrete Gebetsanweisungen und die Finanzierung von Messen bei der Kirche S. Juliani versprochen (auch diese Kirche blieb nicht erhalten):⁴⁹ „Notandum est quod ibi fit vna aqua benedicta cum reliquijs sanctorum Juliani et Alberti que curat omnes febricitantes, etiam alias infirmitates, qui ieiuni sumunt cum tribus Pater Noster et totidem Ave Maria ad laudem omnipotentis dei, gloriose virginis Marie et sanctorum Juliani et Alberti, vel vnam missam ad honorem prenominati sancti Alberti legant vel legi faciant, quorum festiuitates sunt septima die augusti.“
 - Mögen die Ablasskampagnen der Orden und Ablasskommissare eindeutig zu Spenden zum Zweck des Ablasserwerbs aufgefordert haben,⁵⁰ die „Indulgentiae

⁴⁷ Zitiert nach I 81, Bl. 27r. Übersetzung: „Wenn jemand die besagte Kirche ein Jahr lang jeden Mittwoch besucht, befreit er eine Seele aus dem Fegefeuer.“; vergleichbar Bl. 41v.

⁴⁸ Ebd., Bl. 38r. Übersetzung: „Niederkniend betete der heilige Gregorius und erbat Gnade vor dem genannten Bildnis, und er gewährte danach allen, die kniend in guter Absicht und mit gutem Vorsatz drei Pater Noster sowie ebenso viele Ave Maria beten, Ablässe in Höhe von 15 Jahren, so oft sie dies tun.“

⁴⁹ Ebd., Bl. 45r–v; Übersetzung: „Es ist zu beachten, dass es dort ein heiliges Wasser mit den Reliquien der heiligen Julianus und Albertus gibt, das alle heilt, die Fieber oder eine andere Krankheit haben, wenn sie fasten mit drei Pater Noster und ebenso vielen Ave Maria zum Lob des allmächtigen Gottes, der ruhmreichen Jungfrau Maria und der heiligen Julianus und Albertus, oder aber eine Messe zur Ehre des [der?] vorgenannten Heiligen [Julianus und?] Albertus lesen oder lesen lassen, deren Feiertag am siebten Tag des Monats August liegt.“ Zum Messopfer vgl. auch Bl. 35v, 46v (dort jeweils zur Erlösung von Seelen aus dem Fegefeuer).

⁵⁰ Siehe die Beiträge von Karl Borchardt, Andreas Rehberg, Robert Shaffern, Arnold Esch, Peter Wiegand, Enno Bünz, Jan Hrdina und Wilhelm Ernst Winterhager im vorliegenden Sammelband. – Nachweisbar ist im Zusammenhang mit den Ablasskampagnen zugunsten der Türkenkriege, dass die Beichtbriefe zu einem exakt festgelegten Betrag erworben werden konnten; vgl. z. B. Hartmut Kühne/Enno Bünz/Thomas T. Müller (Hg.), *Alltag und Frömmigkeit am Vorabend der Reformation in Mitteldeutschland*. Katalog zur Ausstellung „Umsonst ist der Tod“, Petersberg 2013, S. 345–380, hier

ecclesiarum urbis Romae“ bzw. „Mirabilia Romae vel potius Historia et descriptio urbis Romae“ bleiben in diesem Bereich auffällig zurückhaltend. Nur bei S. Mariae Libera Nos a Poenis Inferni (einer ebenfalls nicht erhaltenen Kirche), San Pietro in Carcere und Santa Maria del Popolo werden Ablässe explizit mit Almosen verbunden.⁵¹

„Libera Nos a Penis Inferni, ad quem locum [Silvester I.] omnibus et singulis venientibus et elemosinam largitibus vere penitentibus et confessis XJ milia annos de indulgentia concessit.“
 „Ad Carceres Beati Petri Apostoli retro Capitolium. In hac venerabili ecclesia concessa est a summis pontificibus vere penitentibus et confessis visitantibus dictam ecclesiam ac largientibus suas elemosinas quotidie tertie partis remissio omnium peccatorum et CC annorum indulgentia.“

„... in cuius consecratione omnibus deuote accidentibus et suas elemosinas largientibus iuxta suarum virium possibilitatem supradictus papa Pascalis concessit a feria VI post tertiam

S. 367. Es scheint sich dabei um eine Art Administrationsgebühr gehandelt zu haben, denn angegeben wird zusätzlich, dass die Gläubigen, um nicht den Beichtbrief, sondern den Ablass zu erhalten, Geld in der (flexiblen) Höhe desjenigen Betrages spenden sollten, der der Höhe der Ausgaben für den Lebensunterhalt einer Woche entspräche. Die Ausnahme, eine exakte Festlegung der erforderlichen Beträge, belegt Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, S. 656. Die Bulle *Inter curas multiplices* formuliert, man solle im Jubeljahr in Rom zum Erwerb des Ablasses „aliquam elemosinam“ spenden: Miedema, *Von römischen Ablässen* (wie Anm. 27), S. 184. Vergleichbares ist gelegentlich auch für die Ablasskampagnen anlässlich der römischen Jubeljahre nachweisbar, bei denen die Ablässe der römischen Kirchen auch andernorts erworben werden konnten; vgl. Miedema, *Rompilgerführer* (wie Anm. 2), S. 439, 444, 446. Auch bei diesen Ablasskampagnen anlässlich der Jubeljahre wurde explizit zu Spenden aufgerufen; vgl. ebd., S. 433–452. Ebd., S. 440, 444 finden sich Beispiele für kritische Reaktionen auf diese Verbindung von Kreuz und Schatztruhe. Vgl. hierzu auch Hamm, *Ablass und Reformation* (wie Anm. 1), S. 127–134.

51 Zitiert nach I 81, Bl. 40v, 40v–41r, 44r. Übersetzungen: „Die Kapelle ‚Befreie uns von den Höllenstrafen‘, an welcher Stelle Silvester I. allen, die dorthin kommen und Almosen spenden, wenn sie wahrhaftig Reue empfinden und gebeichtet haben, 11.000 Jahre Ablass erteilte“; „[I]n der ehrwürdigen Kirche San Pietro in Carcere hinter dem Kapitol wird von den Päpsten täglich Vergebung eines Drittels aller Sünden und ein Ablass von 200 Jahren gewährt an alle, die wahrhaftig Reue empfinden und gebeichtet haben, wenn sie diese Kirche besuchen und Almosen spenden“; „... Der oben genannte Papst Pascalis gewährte allen, die am Tag der Kirchweihe [von Santa Maria del Popolo] andächtig dorthin kommen und ihre Almosen spenden nach Möglichkeit ihrer Kräfte, vom Freitag nach dem dritten Sonntag in der Fastenzeit bis zur Oktav nach Ostern an jedem Tag 1.000 Jahre Ablass und ebenso viele Quadragenen zu Ehren der ruhmreichen Jungfrau [Maria].“ Siehe zu den Almosen auch oben Anm. 38 zu Santa Maria della Consolazione. – Möglicherweise verweist auch die Beschreibung von San Marco implizit auf Almosen in Verbindung mit Ablass: Es wird denjenigen Ablass versprochen, die für die Ausstattung der Kirche Hilfe leisten („manus porrexerint adiutrices“, Bl. 40v; ähnlich Bl. 45r). Von Almosen ist darüber hinaus die Rede im Zusammenhang mit Stiftungen für die Bruderschaften von S. Mariae de Gratia (Bl. 40v; die Kirche ist nicht erhalten) und Santa Maria sopra Minerva (Bl. 49v) sowie beim Hospital von Santo Spirito (Bl. 52v), jedoch werden diese Almosen im Text gerade nicht mit Ablässen, sondern mit von den jeweiligen Bruderschaften bzw. Hospitälern initiierten Werken der Barmherzigkeit in Verbindung gebracht.

dominicam XL vsque ad octauam pasce pro quolibet die M annos et totidem quadragenas ob reuerentiam virginis gloriose.“

- In diesen Fällen werden keine exakten Angaben über die Höhe der erforderlichen Geldbeiträge gemacht, sondern wird die auch sonst übliche Regel zitiert, man solle die Höhe der Almosen je nach seinem Vermögen selbst bemessen („iuxta suarum virium possibilitatem“).

Sicher ist anhand der Textüberlieferung der Rompilgerführer schwer zu ermitteln, welche Gepflogenheiten beim Erwerb des Ablasses so sehr selbstverständlich waren, dass sie gar nicht erst verschriftlicht wurden. Sollte es jedoch für die Kirchen in Rom selbstverständliche Regelungen für die Kombination von Almosen und Ablässen gegeben haben, dann wäre es erstaunlich, dass diese in den „*Mirabilia Romae vel potius Historia et descriptio urbis Romae*“ nicht wiederholt würden, während sonstige Standardangaben wie die Notwendigkeit von Reue und Buße in den verschiedenen Fassungen des Textes immer wieder nachweisbar sind.

3 Fazit

Abschließend sei versucht, die zentralen Fragen zu beantworten, ob sich in den „*Mirabilia Romae vel potius Historia et descriptio urbis Romae*“ eine ‚gezählte‘ wie auch eine ‚zahlende Frömmigkeit‘ nachweisen lässt.

Es sprechen viele Indizien insbesondere gegen die These, die römischen Pilgerführer belegten Formen der ‚gezählten‘ Frömmigkeit. Erstens ist ein pragmatischer Grund zu nennen: Die verschiedenen Einheiten, in denen der Ablass nach Auskunft der Rompilgerführer gemessen wurde, erschweren eine ‚Heilsarithmetik‘ im 15./16. Jahrhundert erheblich. Es finden sich Angaben in Ablassjahren/-tagen ebenso wie in der traditionellen Bußeinheit der Quadragene bzw. Karene; darüber hinaus sind Einheiten wie „Vergebung eines Drittels / Viertels / Siebtels aller Sünden“ häufig. Nicht selten mischen die Texte diese ‚Währungen‘ innerhalb eines Satzes, wie z. B. für San Matteo zitiert. In einer Logik einer eventuellen exakten Zählbarkeit der Ablässe bewegen sich die Ablassjahre/-tage und Quadragenen auf einer Ebene, die rechnerisch mit der Vergebung eines Anteils der Sünden unvereinbar ist.

Zweitens sind die vorliegenden Daten ausgesprochen inkonsistent. Die im Spätmittelalter gleichzeitig überlieferten Zeugnisse für die Ablässe der römischen Gotteshäuser differieren untereinander erheblich, und zwar trotz der erwähnten Uniformierung des Textes der „*Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae*“ bzw. „*Mirabilia Romae vel potius Historia et descriptio urbis Romae*“ in den Drucken – die exakten Zahlen werden damit als solche bedeutungslos. Die Pilger versuchten offenbar, „eine größtmögliche Heilssicherheit durch den Erwerb möglichst vieler Ablässe (ausgedrückt in möglichst vielen ‚Währungen‘) zu erhalten“; der Erwerb von Ablässen wurde „gera-

dezu zum Selbstzweck. Verstärkt wird dieser Eindruck dadurch, daß in vielen Kirchen ‚unzählbare‘ Ablassversprechen wurden, wodurch das Zählen unnötig, die ‚compatibilité‘ nichtig gemacht wurde“.⁵²

Drittens: Weder für die einzelnen Kirchen in Rom selbst, noch erst recht für die Kurie als übergeordnetes Verwaltungsorgan sind außerhalb der Pilgerführer zusammenfassende, zusammenzählende Ablassverzeichnisse nachweisbar. Die Verbreitung der „*Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae*“ bzw. „*Mirabilia Romae vel potius Historia et descriptio urbis Romae*“ wurde seitens der Kurie offensichtlich toleriert, nicht jedoch aktiv unterstützt. Der Verfasser des Textes ist unbekannt, er dürfte nicht zur Kurie gezählt haben; wenn einzelne Rombesucher die Ablasszahlen als Bestandteil eines genau berechenbaren Sünden- und Vergebungssystems verstanden haben sollten, so ermutigte die römische Kurie eine solche Praxis nicht. Dabei scheinen die lateinischen Pilgerführer immerhin kuriennäher zu sein als die deutschsprachigen: Wie gezeigt, fehlen nicht-autorisierte Ablassse in den lateinischen Pilgerführern häufig, obwohl diese dabei allerdings keineswegs konsequent verfahren.

Es gibt, viertens, in den Pilgerberichten wie auch in den Exemplaren der Pilgerführer keinerlei Belege dafür, dass Pilgern von ihren Beichtvätern ein Quantum zu erwerbender Ablassse auferlegt wurde, welches sie vor Ort in Rom systematisch eingesammelt hätten.⁵³ Auch die zeitgenössischen Ablass- bzw. Beichtbriefe für den römischen Jubelablass legen zwar fest, dass der Inhaber bei Bedarf einen vollkommenen Ablass bekommen solle, aber sie bestätigen keine Quadragenen und Ablassjahre/-tage, keine Vergebung eines Anteils der Sünden oder auf andere Art und Weise addierte bzw. addierbare Ablassse.

Fünftens gibt es darüber hinaus keinerlei Zeugnisse dafür, dass Pilger sich während ihrer Wallfahrt notierten, welche Ablassse sie in Rom erworben hätten. In den Handschriften der „*Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae*“ und in den Exemplaren der Drucke der „*Mirabilia Romae vel potius Historia et descriptio urbis Romae*“ finden sich keine handschriftlichen Additionen oder auch nur Unterstreichungen der Ablassse, die ein Pilger sich für seinen individuellen Besuch in der Ewigen Stadt errechnet hätte. Zwar wird im Ausstellungskatalog „Himmel, Hölle, Fegefeuer“ auf ein Exemplar des lateinischen Pilgerführers hingewiesen, das deutschsprachige Notizen zu den römischen Ablässen enthält; es erscheint im Katalog unter der Überschrift „Ein Pilger berechnet die in Rom erhältlichen Ablassse“.⁵⁴ Ein Benutzer hat hand-

⁵² Miedema, Rompilgerführer (wie Anm. 2), S. 393.

⁵³ Dies trifft auch für diejenigen Bußwallfahrten zu, die von der weltlichen Gerichtbarkeit auferlegt wurden. Vgl. Jan van Herwaarden, *Opgelegde bedevaarten. Een studie over de praktijk van opleggen van bedevaarten (met name in de stedelijke rechtspraak) in de Nederlanden gedurende de late middeleeuwen (ca. 1300 – ca. 1550)*, Assen-Amsterdam 1978 (Van Gorcum Historische Bibliotheek 95). Für schriftliche Belege des Vollzugs einer Wallfahrt, ohne Hinweis auf Ablassse, siehe oben Anm. 41.

⁵⁴ Peter Jezler (Hg.), *Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter*, München 1994, S. 241f.,

schriftlich jeweils am Rand der Seiten z. B. berechnet, wie hoch die Gesamtsumme wäre, wenn man eine Kirche, in der man täglich 48 Jahre Ablass erhalten könne, ein Jahr lang besuche. Untersucht man die Randnotizen genauer, so zeigt sich, dass sich diese Zahlen keinesfalls auf einen tatsächlichen Rombesuch eines individuellen Pilgers beziehen. So berechnete der Schreiber für alle sieben Hauptkirchen, dass der dort täglich versprochene Ablass von 48 Jahren (bei 364 Tagen im Jahr) insgesamt je 17.472 Jahre Ablass ergäbe.⁵⁵ Dass er diese Berechnung für jede der sieben Hauptkirchen einzeln vermerkte, müsste unglaublicherweise heißen, dass er während eines ganzen Jahres alle sieben Kirchen täglich besucht hätte. Darüber hinaus exzerpierte der betreffende Schreiber Ablässe in sonstigen Kirchen, die an sehr unterschiedlichen Tagen im Kirchenjahr erworben werden konnten – er hätte somit auf seiner Pilgerfahrt genau ein Jahr in Rom bleiben und jeden Tag nicht nur alle sieben Hauptkirchen, sondern zusätzlich weitere Gotteshäuser besuchen müssen. Die exzerpierende Hand ist zudem offensichtlich in einem Fluss geschrieben: Sie lässt nicht erkennen, dass ein Pilger jeweils an verschiedenen Tagen Notizen gemacht hätte. So zeigen diese Randnotizen zwar ein Interesse an einer Gesamtsumme der Ablässe in einzelnen Kirchen in Rom, nicht aber an einer von einem individuellen Pilger erworbenen Gesamtsumme von Ablässen. Möglicherweise stehen solche Additionen im Zusammenhang mit den Ablasskampagnen zum Erwerb der Jubelablässe außerhalb Roms, wie sie etwa von Raimund Peraudi durchgeführt wurden,⁵⁶ oder mit den so genannten ‚Pilgerfahrten im Geist‘, bei denen einzelne Klöster oder Städte das Privileg erhielten, alle Ablässe Roms auch in ihrem Heimatort oder Kloster erwerben zu können.⁵⁷ Insbesondere für einige der Klöster, die das entsprechende Privileg im Spätmittelalter erworben hatten, ist nachweisbar, dass sie mit einigem Aufwand zu ermitteln versuchten, welchen Gesamtablass sie durch das Privileg erhalten hatten.⁵⁸

Katalognr. 55. Es handelt sich um ein Exemplar des Druckes l 109 (Rom: Eucharius Silber, 1509; benutztes Exemplar: Zürich, Zentralbibliothek, 4.353; ich danke der Zürcher Bibliothek für die Bereitstellung eines Digitalisates des Druckes).

55 Der Schreiber berücksichtigte ausschließlich Ablassjahre und -tage; Hinweise auf Quadragenen und auf Vergebung etwa eines Drittels oder Siebtels aller Sünden werden nicht am Rand wiederholt. Bei Santa Balbina schrieb er „7 Iar“ am Rand; vergleichbar bei (der nicht mehr erhaltenen Kirche) S. Mariae Imperatricis, wo „15 Iar“ am Rand steht, bei Santi Marcellino e Pietro („1 Iar 40 Tag“) und bei San Clemente („40 Iar“). Bei Santi Cosma e Damiano vermerkte er, „Alle tag 1.000 Iar Ablass, Thutt ein Iar 364.000 Iar“ (ähnlich zu Santa Maria del Popolo); auch die 600.000 Jahre Ablass, die in Santa Bibiana versprochen werden (siehe unten Anm. 59), werden am Rand handschriftlich wiederholt. Es findet sich jedoch keine handschriftliche Gesamtaddition der exzerpierten Ablässe.

56 Vgl. zu Peraudi etwa Hamm, *Ablass und Reformation* (wie Anm. 1), S. 55–69, sowie den Beitrag von Peter Wie gand in diesem Band.

57 Dokumentation bei Miedema, *Rompilgerführer* (wie Anm. 2), S. 398–462, und Hamm, *Ablass und Reformation* (wie Anm. 1), S. 49–53, 101–104. Siehe außerdem in diesem Band den Beitrag von Hartmut Küh ne zu Bernhard von Hirschfeld.

58 Vgl. vor allem die Hinweise zu Villingen: Miedema, *Rompilgerführer* (wie Anm. 2), S. 427–429.

Der einzelne Rompilger, der sich auf eine reale Romfahrt begab, bemühte sich jedoch nicht nachweisbar um diese Formen der Arithmetik.

Bisher kann lediglich eine einzige Ausnahme von der Regel zitiert werden, dass die mittelalterlichen Rompilger keine Notizen über von ihnen erworbene Ablass hinterließen: Nur Giraldus Cambrensis vermerkt – und dies im Vergleich zur Überlieferung der „*Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae*“ sehr früh (12./frühes 13. Jahrhundert) – er habe bei seinem Besuch in Rom 92 Ablassjahre sowie Vergebung eines Siebtels aller Sünden erhalten.⁵⁹ Ein Romreisender wie Albert van der Molen dagegen führte zwar im Jahr 1454 sehr genau Buch über alle seine finanziellen Ausgaben, nicht jedoch über seine geistlichen ‚Einnahmen‘.⁶⁰ Sogar der polemisch-reformatorische Nachdruck der „*Mirabilia Romae vel potius Historia et descriptio urbis Romae*“ des Johannes Petreius, der durch seine kritischen Hinweise detaillierte Einblicke in die verschiedensten Gepflogenheiten der katholischen Kirche im 16. Jahrhundert ermöglicht (Heiligen-, insbesondere Marienverehrung; Sakramentenlehre; Messen zur Seelsorge usw.), wendet sich an keiner Stelle gegen einen eventuellen Usus, möglichst viele Ablass rechnerisch zu addieren.⁶¹ Es ist wohl außerdem mit zu berücksichtigen, dass die Ablass stellvertretend auch für andere erworben werden konnten,⁶² wodurch das Addieren gewissermaßen *ad absurdum* geführt würde: Ein Pilger hätte nach dieser Logik kaum je Ablass in ausreichender Höhe erwerben können.

Edition und Interpretation des Villinger Materials bei Karl J. Glatz, *Chronik des Bickenklosters zu Villingen 1238 bis 1614*, Tübingen 1881 (Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart 151); Renate Stegmaier-Breinlinger, „Die hailigen Stett Rom und Jerusalem“. Reste einer Ablasssammlung im Bickenkloster in Villingen, in: *Freiburger Diözesanarchiv* 91 (= 3. Folge 23) (1971), S. 176–201; Ursula Ganz-Blättler, *Unterwegs nach Jerusalem. Die Pilgerfahrt als Denkabenteuer*, in: Paul Michel (Hg.), *Symbolik von Weg und Reise*, Bern u. a. 1997 (Schriften zur Symbolforschung 8), S. 82–107.

59 Giraldi Cambrensis Opera, hg. von John S. Brewer, Bd. 1, London 1861, S. 138: „annos ... nonaginta duos“; „septimae partis injunctae poenitentiae relaxationem“ (vgl. Miedema, Rompilgerführer [wie Anm. 2], S. 395 Anm. 184). Die relativ niedrige Zahl der von Giraldus genannten Ablass steht in starkem Kontrast zu den spätmittelalterlichen Angaben: Die deutschsprachigen „*Mirabilia Romae vel potius Historia et descriptio urbis Romae*“ versprechen z. B. auf Bl. 44v für ein einzelnes Gotteshaus, die Kirche Santa Bibiana, eine Zahl von 600.000 Jahren Ablass.

60 Goswin von der Ropp, *Unkosten einer Lüneburger Romfahrt im Jahre 1454*, in: *Hansische Geschichtsblätter* [16] (1887), Leipzig 1889, S. 29–60.

61 d44 (wie Anm. 45): Auf S. 51 richtet sich der Text gegen „Ablasskremerey“ und erwähnt kurz, man behaupte, dass die Seele „ymb eine jede todtsündt vij jar lang“ im Fegefeuer zu büßen habe; es fehlen weitere Hinweise auf eine ‚Heilsarithmetik‘. An lediglich einer Stelle wird kritisch Bezug genommen zur Höhe der Ablass: Auf S. 130 vermerkt der Text zu Sant’Eusebio, wo 7.000 Jahre Ablass versprochen werden, „Hie ist reich Ablass“. Unklar bleibt, warum (nur) diese Stelle auf diese Art und Weise kommentiert wird; die geradezu inflationäre Höhe der Ablass (siehe Anm. 36 und 59) scheint Petreius nicht für kritikwürdig gehalten zu haben.

62 Siehe zu dieser stellvertretenden Genugtuung auch den Beitrag von Arnold Angenendt in diesem Band.

So scheint es, dass die in den „Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae“ bzw. „Mirabilia Romae vel potius Historia et descriptio urbis Romae“ zusammengestellten Ablässe keinerlei arithmetische Funktion hatten. Mögen auch die Ablässe zu ihrer Entstehungszeit im Sinne der „Tarifbuße“ zählbar gewesen sein,⁶³ im vorlutherischen Spätmittelalter hatten sie (zumindest nach Auskunft der römischen Pilgerführer) allenfalls noch symbolischen Wert. Die „Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae“ und „Mirabilia Romae vel potius Historia et descriptio urbis Romae“ vermittelten, in der deutschsprachigen wie auch, sei es eingeschränkter, in der lateinischen Fassung, dass die Pilger in Rom eine große Vielfalt unterschiedlicher Ablässe erwerben konnten; wie viele Ablässe dies waren, dürfte aber für den einzelnen Gläubigen nicht – vielleicht: nicht mehr – errechenbar gewesen sein. Die Pilgerführer versprachen auf diese Art und Weise demjenigen, der den Weg nach Rom fand, eine Art Heilssicherheit: Ohne selbst den Status eines Ablassmediums zu erreichen, vermittelten sie, dass die in Rom erhältlichen Ablässe insgesamt so hoch waren, dass sie zur Tilgung der gesamten (eigenen und ggf. auch fremden) Sündenstrafen reichen sollten.⁶⁴

Bestätigung findet die Hypothese, dass sich mithilfe der römischen Pilgerführer keine ‚gezählte Frömmigkeit‘ nachweisen lasse, in einer Handschrift aus dem späten 15. Jahrhundert, die den Text der „Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae“ mit Hinweisen auf die Un-Zählbarkeit der Ablässe beendet:⁶⁵

⁶³ Angenendt u. a., *Gezählte Frömmigkeit* (wie Anm. 2), S. 19–23.

⁶⁴ Hamm, *Der frühe Luther* (wie Anm. 1), S. 96, spricht von einem „ganze[n] Paket von Erleichterungs- und Sicherheitsangeboten für Lebende und Verstorbene“; ders., *Ablass und Reformation* (wie Anm. 1), S. 9f., 21–23, 241–245 stellt solche Formen der Heilssicherung in den allgemeinen Kontext einer spätmittelalterlichen „Gnadentheologie, Barmherzigkeitsfrömmigkeit und Trostreigion“ (S. 9), die der „Unsicherheit“ gegenübergestellt wurden, „wie weit die zeitlichen Sündenstrafen der Kirche mit den zeitlichen Sündenstrafen Gottes identisch sind“ (S. 231; vgl. S. 110–115).

⁶⁵ Zitiert nach der Handschrift D26 (Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, L 98; Anfang des 16. Jahrhunderts), Bl. 124v–125r (vgl. Miedema, *Rompilgerführer* [wie Anm. 2], S. 396; Hamm, *Ablass und Reformation* [wie Anm. 1], S. 111f.). Übersetzung: „Vielleicht sagst du: ‚Wie kann es sein, dass bei manchen Stationskirchen ein exakter Ablass genannt wird und dass es aber auch manche gibt, bei denen dies nicht der Fall ist? Wie soll ich das verstehen?‘ Ich antworte dir wie folgt: ‚Sprich du deine Septenen und erwirb den Ablass in Andacht, so gut du kannst. Gott, der Herr, wird dich deines Ablasses nicht berauben, wenn du ihn von Herzen begehrt. Er kennt die Summe wohl; du aber darfst ihm nicht vorrechnen, ob es viel oder wenig sei. Die lieben Engel schreiben alles auf und bieten es Gott, dem Herrn, an. ... Lass dir keine Mühe zu anstrengend sein, wenn du Tugend und Ablass erwerben willst, und Sorge bei Leib und Leben dafür, dass du keinen versteckten Neid oder Hass in deinem Herzen trägst, und zwar gegen keinen Menschen in deinem Herzen – denn sonst wären alle deine Bemühungen umsonst. Glaub mir, liebes Kind, dass mir ein Tag, an dem kein Stationsgottesdienst gefeiert wird [und es somit keine erhöhten Ablässe gibt, N.M.], genau so lieb ist wie ein Tag, an dem es einen Stationsgottesdienst gibt; ich freue mich über beides gleichermaßen.“ – Diese und ähnliche Textbeispiele zeigen, dass sich bereits im Spätmittelalter und nicht erst in der Moderne eine „Verharmlosung der kommerziellen Terminologie“ (Hamm, *Religiosität* [wie Anm. 2], S. 304) finden lässt.

„Item du möchst sprechen: ‚Wie kompt es, das vil staciones haben eyne genemten ablaß, vnd sint ouch etlich, die haben keynen genemten ablaß? Wie sal ich das verston?‘ Jch antwort dir also: ‚Sprich du dyn septen vnd hole dynen ablaß mit andacht, als ver du ka[n]st. Got der Herr sal dir dich desß ablaß nit berauben, den du von hertzen begeren bist. Er weyß wol die zal, du darff[s]t sy ym nit rechenen, ab es vil oder wenig ist. Dye lieben engel, die schriben es alles uff vnd opfferen es Gott, dem Herren ... Vmb tugent vnd vmb ablaß laß dich keyn erbeyt duren, vnd bye lyb vnd bye leben so gedenck, das du keynen verborgen nyd oder haß tragest in dynem hertzen, gegen keynem menschen jn dynem hertzen – alle dyn werck weren alle vmb sunst. Glaub myr, liebes kynst [!], das myr eyn tag, do keyn stacion ist, ist mir eben als lieb, als eynen tag, so stacyon jnn jst; jch frewe es mich eben als sehere.‘“

Die Frage nach einer ‚zahlenden‘ Frömmigkeit, nach der Vorstellung von einer Käuflichkeit von Ablässen, ist anhand der römischen Pilgerführer schwer zu beantworten. In den verschiedenen Fassungen der „*Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae*“ finden sich auffällig selten Hinweise auf eine eventuelle Notwendigkeit (oder auch lediglich auf einen eventuellen Usus) des Spendens von Almosen. Wie in anderen Zusammenhängen auch dürfte es allerdings in Rom stillschweigend gängige Praxis gewesen sein, Almosen als eine der möglichen Bußübungen einzusetzen; die Freiwilligkeit der Spende und die Tatsache, dass sie je nach dem Vermögen des Pilgers unterschiedlich hoch sein durfte, könnten ebenso wie ein unterstelltes bewusstes Verschweigen möglicher Missstände eine Erklärung dafür geben, weswegen Almosen in den römischen Pilgerführern kaum thematisiert werden.

Auf diese Art und Weise wird erkennbar, dass die römischen Pilgerführer kaum eine Angriffsfläche für den Vorwurf der Käuflichkeit von Ablässen bieten. Johannes Petreius kann deswegen in seinem polemischen Nachdruck der „*Mirabilia Romae vel potius Historia et descriptio urbis Romae*“ zwar einleitend auf das eingängige Zitat verweisen, es hätten „die Ablass Prediger gesagt, So baldt als der güld oder grosche in den Kasten klünge, so baldt füre die seele auß dem Fegfeuer gegen Himel“,⁶⁶ und in der Einleitung mehrfach auf den „gekauften Ablass“ hinweisen.⁶⁷ In seinem Nachdruck des Pilgerführers aber bleiben überraschend viele Seiten ohne polemische Randbemerkungen bezüglich der Ablässe: In lediglich drei Fällen werden die genannten Ablässe kritisch kommentiert – allerdings ohne jeden Bezug auf ihre in der Einleitung beschworene angebliche Käuflichkeit.⁶⁸ Es scheint sich so zu bestätigen, dass auch den Reformatoren der „Symbolwert“ der für den Ablass ausgegebenen Almosen durchaus bewusst war.⁶⁹

⁶⁶ d44 (wie Anm. 45), S. 53.

⁶⁷ Ebd., z. B. S. 58.

⁶⁸ Siehe oben Anm. 61. Zusätzlich ist zu verweisen auf S. 104, wo zu San Sebastiano und der Möglichkeit des stellvertretenden Erwerbs von Ablässen kritisch vermerkt wird, man könne „[f]rom sein fur ander leute“; sowie auf S. 114, wo zur Angabe, in San Saba ruhten die Leichname der Kaiser Titus und Vespasianus und werde Ablass versprochen, kritisiert wird: „Heidnisch Keyser geben auch Ablass“.

⁶⁹ Ham m, Ablass und Reformation (wie Anm. 1), S. 161–168, das Zitat S. 166.

**VI Martin Luthers Ablassthesen – theologische
Auseinandersetzung und Anlässe**

Pavel Soukup

Jan Hus und der Prager Ablassstreit von 1412

Jan Hus gehört zweifellos zu den am gründlichsten erforschten Persönlichkeiten der älteren böhmischen Geschichte. Ähnlich kapillar wurden seine Tätigkeit und sein Gerichtsprozess untersucht.¹ Der Streit um den päpstlichen Kreuzablass von 1412 gilt als einer der entscheidenden Momente in der Lebensgeschichte des Magisters. Damals eskalierte die Spannung zwischen der wyclifistischen Reformgruppe und der papsttreuen Geistlichkeit Böhmens. Hus' Standpunkt bezüglich der Ablasskampagne trennte ihn vom König Wenzel, bei dem er bisher Unterstützung gefunden hatte. Eine Kombination von Faktoren führte ihn langsam, aber unaufhaltsam zur endgültigen Konfrontation mit der kirchlichen Gerichtsgewalt. Die Parallele mit Martin Luthers Auftritt gegen den Ablass drängt sich auf. Ungeachtet dessen, ob man dem Hussitismus die „reformatorische Qualität“ beimessen will oder nicht,² stellt das Jahr 1412 einen kritischen Punkt in Hus' Konflikt mit der institutionellen Kirche dar.

Dieser Bedeutung entsprechend wird der Ablassstreit in allen Werken über Jan Hus genau beachtet.³ Nichtsdestoweniger ist es möglich, Neues zum Thema beizutragen. Im Folgenden werden einige bisher unberücksichtigte Quellen vorgestellt.⁴ Sie betreffen erstens die Mission des Ablasskommissars Wenzel Thiem in Österreich und in Böhmen und ermöglichen es, den Ablauf und Erfolg dieser Mission zu überprüfen. Außerdem sind Handschriften mit einem eigenständigen Wortlaut von Hus' polemischen Zyklus von Flugschriften „Contra cruciatam“ aufgetaucht. Weitere handschriftliche Texte zum Ablass beleuchten eine bisher unbekannte Episode des Ablass-

1 Auswahl aus der neueren Literatur: Peter Hilsch, Johannes Hus. Prediger Gottes und Ketzer, Regensburg 1999; Thomas Krzencik, Johannes Hus. Theologe, Kirchenreformer, Märtyrer, Gleichen-Zürich 2011; Thomas A. Fudge, Jan Hus. Religious Reform and Social Revolution in Bohemia, London-New York 2010; František Šmahel, Jan Hus. Život a dílo, Praha 2013; Pavel Soukup, Jan Hus, Stuttgart 2014; František Šmahel/Ota Pavlíček (Hg.), A Companion to Jan Hus, Leiden-Boston 2015 (Brill's Companions to the Christian Tradition 54).

2 Die Frage, ob der Hussitismus der Reformation zugeordnet werden sollte, wird in der letzten Zeit auch von einigen deutschen Historikern positiv beantwortet. Vgl. Winfried Eberhard, Zur reformatorischen Qualität und Konfessionalisierung des nachrevolutionären Hussitismus, in: František Šmahel (Hg.), Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter, München 1998 (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 39), S. 213–238; Berndt Hamm, Abschied vom Epochendenken in der Reformationsforschung. Ein Plädoyer, in: Zeitschrift für historische Forschung 39 (2012), S. 373–411, hier S. 399.

3 Weiterführende Literaturverweise in Ota Pavlíček, The Chronology of the Life and Work of Jan Hus, in: Šmahel/Pavlíček (Hg.), A Companion to Jan Hus (wie Anm. 1), S. 9–68, hier S. 48–52.

4 Ich fasse hier die Ergebnisse meiner umfangreicheren Studie zusammen: Pavel Soukup, Několik textů z odpustkové aféry aneb co je nového v roce 1412, in: Studia mediaevalia Bohemica 7 (2015), S. 249–288.

streites, in der die Johanniter im Mittelpunkt standen, sowie eine Flugblattkampagne, in der die hussitische Ablasskritik durchdrang.

Skizzieren wir zuerst den Ablauf der Ablassaffäre, wie ihn die bisherige Forschung rekonstruiert hat.⁵ Der Ablass, der in Prag so viel Aufsehen erweckte, ging auf eine Kreuzbulle des Papstes Johannes XXIII. gegen König Ladislaus von Neapel zurück. Die militärische Auseinandersetzung zwischen Johannes mit seinem Verbündeten Ludwig von Anjou auf der einen und Gregor XII. und König Ladislaus auf der anderen Seite brachte die Pisaner Obödienz in zunehmende Bedrängnis. Am 9. September reagierte Johannes XXIII. mit der Ausrufung eines Kreuzzuges gegen Ladislaus.⁶ Am 2. Dezember ernannte er den Passauer Dekan Wenzel Thiem und den Bologneser Juristen Pace Fantuzzi zu Ablasskommissaren für Österreich, Böhmen und das Bistum Meißen.⁷ Etwa im Februar 1412 brachen beide aus Rom in Richtung Wien auf. Die Wiener Universität äußerte sich jedoch gegen die Ablassbulle, und Herzog Albrecht unterband dann die Verkündung der Ablässe in seinem Land – so schildert dies mindestens die Hus-Literatur. Und auch Jan Hus verwies später gerne auf das Wiener Fiasko der Ablasskommissare.⁸ Die beiden enttäuschten Beauftragten begaben sich aus Wien nach Prag, wo sie mehr Erfolg mit ihrer Kampagne hatten. Wann die Ablassverkündung in Prag begann, ist nicht bekannt; weitgehend wird aber der Pfingstsonntag, also der 22. Mai 1412, angenommen. Der böhmische König Wenzel stand in dieser Zeit zusammen mit seinem Bruder Sigismund, dem König von Ungarn und römisch-deutschen König, an der Seite Johannes' XXIII. gegen König Ladislaus und Papst Gregor XII. Deswegen stimmte Wenzel der Ablasskampagne in seinen Ländern zu. Auch die Aussicht auf eventuelle finanzielle Gewinne aus der Kampagne konnte für den König interessant gewesen sein.

Die Ablassverkündung rief in Böhmen Empörung hervor. Die einflussreichen Reformprediger sahen in der Art der Ablasserteilung einen unwürdigen Handel mit dem Heil und daher Simonie. Seit dem Beginn der Kreuzpredigt klang das Thema über

5 Václav Novotný, M. Jan Hus. Život a učení I. Život a dílo 2, Praha 1921, S. 73–118; František Šmahel, Die Hussitische Revolution, 3 Bde., Hannover 2002 (Monumenta Germaniae Historica. Schriften 43), S. 867–878, englische Fassung in: Eva Doležalová / Jan Hrdina / František Šmahel / Zdeněk Uhlíř, The Reception and Criticism of Indulgences in the Late Medieval Czech Lands, in: Robert N. Swanson (Hg.), Promissory Notes on the Treasury of Merits. Indulgences in Late Medieval Europe, Leiden-Boston MA 2006 (Brill's Companions to the Christian Tradition 5), S. 101–145, hier S. 126–138; Hilsch, Johannes Hus (wie Anm. 1), S. 160–173; Thomas A. Fudge, The Trial of Jan Hus. Medieval Heresy and Criminal Procedure, Oxford 2013, S. 155–166.

6 Acta summorum pontificum res gestas Bohemicas aevi praehussitici et hussitici illustrantia, hg. von Jaroslav Eršil, 2 Bde., Praha 1980, S. 361–363 Nr. 561. Vgl. dazu Alessandro Cutolo, Re Ladislao d'Angiò Durazzo, Napoli 1969, S. 421.

7 Acta summorum pontificum, hg. von Eršil (wie Anm. 6), S. 378f. Nr. 604.

8 Magistri Iohannis Hus Polemica, hg. von Jaroslav Eršil, Turnhout 2010 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 238 = Magistri Iohannis Hus Opera omnia 22), S. 139. Vgl. kürzlich etwa Hilsch, Johannes Hus (wie Anm. 1), S. 163; Šmahel, Jan Hus (wie Anm. 1), S. 121.

zwei Monate hinweg wiederholt in den Kanzelreden von Jan Hus an. Zum selben Zweck verfasste er drei kurze Gutachten bzw. Flugschriften, die heute unter dem Gesamttitel „Contra cruciatam“ bekannt sind.⁹ Für den älteren hielt man den Teil 2 des Zyklus, der in der Forschung mehrheitlich kurz nach dem Beginn der Ablasskampagne datiert wird. Das knapp gefasste, sich auf Wyclif stützende Gutachten „Contra cruciatam (I)“ wird ebenso in die frühe Phase der Ablassverkündung datiert. Zum 17. Juli 1412 kündigte Hus eine Disputation an, in welcher er die Ablassbulle Johannes' XXIII. einer Untersuchung unterziehen wollte. Die Frage, ob der Wortlaut der Bulle dem Gebot der Liebe entspreche und zum Nutzen des christlichen Volkes diene, beantwortete er entschieden negativ.¹⁰ Nach der Disputation, die Hus trotz des Verbots seitens des Dekans der Theologischen Fakultät, Stephan Páleč, veranstaltete, fasste er seine Hauptargumente gegen die Bulle in der Flugschrift „Contra cruciatam (III)“ zusammen.

Die Frage hatte sich inzwischen zu einem Politikum entwickelt, das die Geister spaltete. König Wenzel verbot jeden Widerstand gegen die Ablässe, der zur Störung der öffentlichen Ordnung hätte führen können. Nach dem Ausbruch der Unruhen wurden Wenzels Entscheidungen hauptsächlich vom Wunsch nach innerer Ruhe gelenkt. Auch die Theologen der Prager Universität waren sich der Konsequenzen des Protests von Jan Hus bewusst. Hus wandte sich ja nicht nur gegen den Willen des Königs, sondern auch gegen eine Anordnung der kirchlichen Obrigkeit. Einige bedeutende Mitglieder der wyclifistischen Gruppe distanzieren sich in dieser Frage von Hus. Trotz ihrer eigenen Vorbehalte gegen die Bulle wandten sich die Magister Stanislaus von Znaim und eben Stephan Páleč entschieden gegen jeden Zweifel an der päpstlichen Autorität. Von diesem Zeitpunkt an sollten sie zu den erbittertesten Gegnern von Jan Hus zählen. Inzwischen wurde die Unzufriedenheit mit der unwürdigen Art der Ablassverkündung, bei welcher der merkantile Aspekt allzu sehr im Vordergrund stand, auch im Volk spürbar. Prager Studenten organisierten eine Spottveranstaltung gegen die päpstliche Ablassbulle. Ein Wagen wurde mit Nachbildungen der päpstlichen Bulle beladen; obendrauf saß ein Student, der, als Hure verkleidet und geschminkt, den Zuschauern die Ablässe frivol anbot. Am 10. Juli wurden in Prag drei junge Männer wegen Störung der Ablasspredigt verhaftet. Obwohl die Altstädter Schöffen dem Magister Hus versprochen hatten, das Leben der Gefangenen zu verschonen, ließen sie die Jünglinge am nächsten Tag enthaupten.

Die Situation spitzte sich also rasch zu. Die Gespräche zwischen den wyclifistischen Magistern und den Doktoren der Theologie, die unter königlichem Schutz abgehalten wurden, führten zu keinem Ergebnis. Im August veranstaltete Jan Hus

⁹ Iohannis Hus *Polemica*, hg. von Eršil (wie Anm. 8), S. 133–144.

¹⁰ *Magistri Iohannis Hus Quaestiones*, hg. von Jiří Kejř, Turnhout 2004 (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 205 = *Magistri Iohannis Hus Opera Omnia* 19a), S. 67–155.

an der Universität eine öffentliche Verteidigung der Artikel John Wyclifs.¹¹ Die Doktoren der Theologischen Fakultät reagierten mit umfangreichen gelehrten Predigten, in welchen sie die Artikel aus den Schriften Wyclifs angriffen.¹² Der thematische Schwerpunkt der Debatte verlagerte sich schnell vom Ablass als solchem zu Fragen der Kirchenverfassung, der Autorität und des Kirchenbegriffs überhaupt. Jan Hus konnte auf die Predigten Stanislaus' und Stephans erst mit einem zeitlichen Abstand im Exil antworten. Im Oktober hatte er nämlich vom verschärften päpstlichen Bann, der über ihn verhängt worden war, erfahren¹³ und entschieden, Prag zu verlassen. Bis zu seiner Abreise nach Konstanz weilte er auf dem Lande. Soweit die bislang gültige Darstellung der Forschung.

Etlche neu edierte diplomatische Quellen sowie unberücksichtigte Archivalien geben Anlass zur Revision einiger Punkte dieses Ablaufs. Die Mission der beiden Ablasskommissare Wenzel Thiem und Pace Fantuzzi begann, wie gesagt, in Österreich. Ihre Tätigkeit wird vor allem durch Akten des Wiener Universitätsarchivs beleuchtet. Am 28. Februar 1412 fanden sich die beiden bei einer Versammlung der Universitätsmagister ein und baten dort um Beistand für ihren Auftrag. Die Bitte erfolgte mit Rücksicht auf gewisse ungenannte Personen sowie die österreichischen Herzöge.¹⁴ Ähnlich wie später in Prag verhandelte man vermutlich über das Einverständnis des Landesherrn zur Kampagne. Die Universität verweigerte die Hilfe nicht; Thiem sollte sich Helfer aus einer beliebigen Fakultät aussuchen. Thiem und Fantuzzi übertrugen am 7. April 1412 drei Wiener Magistern die Aufsicht über die gesammelten Geldmittel. Dies waren die bedeutenden Gelehrten und Protagonisten der Wiener *alma mater* Peter von Pulkau, Kaspar Maiselstein und Lambert von Geldern¹⁵ – ein Zeichen dafür, dass die Universität zu dieser Zeit dem Kreuzablass gegenüber neutral, wenn nicht positiv gesinnt war (ansonsten hätte Thiem den Magistern schwerlich die Ablassgelder anvertraut). Diese Absprache bezeugt außerdem, dass die Kampagne wirklich stattfand und dass man mit ihr einen gewissen Ertrag erzielen konnte (bzw. zu erzielen hoffte).¹⁶ Weitere Quellen weisen in dieselbe Richtung. In der ersten Hälfte des Jahres

11 Defensio articulorum Wyclif, in: Iohannis Hus Polemica, hg. von Eršil (wie Anm. 8), S. 145–257.

12 Jan Sedlák, Miscellanea husitica Ioannis Sedlák, hg. von Jaroslav V. Polc / Stanislav Příbyl, Praha 1996, S. 323–353.

13 Jiří Kejř, Die Causa Johannes Hus und das Prozessrecht der Kirche, Regensburg 2005, S. 74f.

14 Acta facultatis artium universitatis Vindobonensis 1385–1416, hg. von Paul Uiblein, Graz-Wien-Köln 1968, S. 373.

15 Wenzel Thiem und Pace Fantuzzi an Peter von Pulkau, Kaspar Maiselstein und Lambert von Geldern, Prag, 7. April 1412. Originalbrief in: Wien, Universitätsarchiv, Ladula V, Nr. 2. Edition demnächst in: Soukup, Několik textů (wie Anm. 4), Anhang A.

16 Von der Durchführung der Predigtkampagne Wenzel Thiems geht Dieter Girgensohn, Peter von Pulkau und die Wiedereinführung des Laienkelches. Leben und Wirken eines Wiener Theologen in der Zeit des großen Schismas, Göttingen 1964, S. 62, aus: Gerda Koller, Princeps in ecclesia. Untersuchungen zur Kirchenpolitik Herzog Albrechts V. von Österreich, Wien 1964 (Archiv für österreichische

1413 erstattete Thiem der päpstlichen Kammer nämlich in zwei Raten 2.000 Gulden als Erlös der Ablasskampagne in der Salzburger Kirchenprovinz und im November, nach einer Abmahnung, noch weitere 900 Gulden aus den Erzdiözesen Salzburg und Prag.¹⁷ Und im Jahre 1415, als die Wiener Universität und Wenzel Thiem auf dem Konstanzer Konzil aufeinander stießen, sprach der Wiener Gesandte Peter von Pulkau von „Betrügereien und Schwindel, vor denen Thiem nicht zurückgeschreckt sei, um die Gläubigen zu täuschen, als er das Kreuz gepredigt hat“.¹⁸

Im Gegensatz zur Darstellung in der Hussitenforschung fand also die Ablasskampagne in Österreich statt.¹⁹ Pulkaus eben zitierte Aussage weist auf Schwierigkeiten hin, mit denen sich die Ablasskommissare dort konfrontiert sahen. Zu diesen war es jedoch erst allmählich, und zwar – wie es scheint – weitgehend erst nach der Abreise Thiems aus dem Herzogtum gekommen. Am 23. Mai 1412 verlas man an der Wiener Universität ein Schreiben von Thiem und Fantuzzi, demzufolge die Hochschule dem Herzog und seinem Rat falsche Auskünfte über die Ablassbulle gegeben habe.²⁰ Genaueres über die Auseinandersetzung erfährt man nicht, und man weiß auch nicht, wie der Herzog auf die angeblich falschen Informationen reagiert hat. Die Magister entschlossen sich jedenfalls, den Beschwerdebrief an Herzog Albrecht weiterzuleiten, um seine Gunst nicht zu verlieren und von seinem Beistand profitieren zu können. Am 29. September trat die Universität erneut zusammen, um einen Brief Fantuzzis zu lesen, und am 14. Januar 1413 öffnete man einen weiteren feindlichen Brief von Thiem.²¹ Die mit der Lösung des Problems beauftragten Magister beschlossen, über Kardinal Francesco Zabarella den Papst zu informieren.²² Der Konflikt zog sich bis zum Konstanzer Konzil hin. Der Universitätsgesandte Peter von Pulkau fragte wiederholt in Wien nach, wie er sich gegen Thiem wehren sollte.²³ Unter den Dokumenten, deren Zusendung er anforderte, befanden sich auch ein Gutachten der Wiener Juris-

Geschichte 124), S. 136 Anm. 116, führt an, dass sich Herzog Albrecht erst nachträglich, während des Konstanzer Konzils, gegen Thiems Kreuzpredigt stellte.

17 Acta summorum pontificum, hg. von Eršil (wie Anm. 6), S. 477f., 495f. Nr. 828, 865, 866.

18 Friedrich Firnhaber, Petrus de Pulka, Abgesandter der Wiener Universität am Concilium zu Konstanz, in: Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen 15 (1856), S. 1–70, hier S. 33.

19 Die Annahme der Hussitenforschung von der Vereitelung des Ablasskampagne in Österreich geht auf die Formulierung von Joseph Aschbach, Geschichte der Wiener Universität im ersten Jahrhunderte ihres Bestehens, Wien 1865, S. 255, zurück, die vom Novotný, Jan Hus I/2 (wie Anm. 5), S. 70, übernommen wurde.

20 Acta facultatis artium, hg. von Uiblein (wie Anm. 14), S. 376.

21 Ebd., S. 382 u. 388f.

22 Wien, Universitätsarchiv, Rektoratsakten, R1. 02, fol. 52r.

23 Einschlägige Dokumente in: Acta facultatis artium, hg. von Uiblein (wie Anm. 14), S. 439 u. 455f.; Girgensohn, Peter von Pulkau (wie Anm. 16), S. 195–200 (u. auch S. 182–186); Firnhaber, Petrus de Pulka (wie Anm. 18).

ten zur Ablassbulle sowie ein von Thiem ausgestellter Predigtauftrag für die Wiener Minoriten samt Absolutionsformel.²⁴

Welche Ursachen der Konflikt zwischen Wenzel Thiem und den Wienern auch immer hatte (die Erwähnung eines Rechtsgutachtens zur Kreuzbulle deutet einiges an), die Ablassverkündung hat er jedenfalls nicht verhindert, vielmehr nur erschwert. Zur Eskalierung der Situation kam es allerdings erst nach Wenzels Abreise aus Österreich. Denn sowohl der Brief vom 7. April, in welchem er den Universitätsmagistern noch sein Vertrauen aussprach, als auch derjenige vom Mai, in welchem er sich schon beschwerte, sind in Prag datiert. In Böhmen wusste man, dass Thiem mit seiner Wiener Kampagne auf Komplikationen gestoßen ist. Jan Hus schrieb in seiner Flugschrift „Contra cruciatam (II)“ Folgendes: „Denn weder in England noch in Frankreich, noch in Wien und anderen Regionen hat man den Kreuzzug zugelassen, und folglich auch nicht die damit verbundenen Ablässe.“²⁵ Dies trifft aber nicht zu. Es scheint, dass in Österreich die Sache ähnlich wie eben in England oder Frankreich verlief.²⁶ Die Begeisterung für die Ablässe war nicht groß; bei den geistlichen sowie weltlichen Eliten konnte man Argwohn beobachten. Ein striktes Verbot seitens des Landesherrn gab es jedoch nicht.

Die Quellen, die Thiems Übergang von Österreich nach Böhmen beleuchten, sind auch für die Beurteilung der Prager Ereignisse von Bedeutung. Er muss bereits gegen Ende März die österreichische Hauptstadt verlassen haben. Die Fortsetzung der Kampagne übertrug er Vertretern, die wohl hauptsächlich aus dem Franziskanerorden stammten. Peter von Pulkau bat später von Konstanz aus das Universitätsarchiv um die Abschrift einer „zweiten Bulle“, die sich die Nuntien „post commissionem in Wienna factam“ von der Kurie eingeholt hatten. Es handelt sich meiner Meinung nach um das päpstliche Schreiben vom 12. April 1412. Der Papst bestätigt darin den Empfang eines Briefes von Thiem und äußert seine Hoffnung auf erfolgreiche Fortsetzung der Ablasskampagne.²⁷ Wenzel musste seinen Brief also Ende März oder Anfang April verfasst haben, vermutlich anlässlich seines Ortswechsels. Es handelte sich wohl um einen Zwischenbericht an die Kurie. Spätestens am 7. April, also drei Wochen früher, als in der Forschung angenommen,²⁸ traf er in Prag ein.

Dem eigentlichen Beginn der Ablassverkündung müssen meines Erachtens wochenlange Verhandlungen über die Bedingungen der königlichen (und möglicherweise auch erzbischöflichen) Zustimmung zur Kampagne vorausgegangen sein. Im Rahmen der Vorbereitungen erhielt Thiem am 1. Mai 1412 vom lokalen päpstlichen

²⁴ Acta facultatis artium, hg. von Uiblein (wie Anm. 14), S. 455f.

²⁵ Iohannis Hus Polemica, hg. von Eršil (wie Anm. 8), S. 139.

²⁶ Chronique du religieux de Saint-Denys, Bd. 4, hg. von Louis Bellaguet, Paris 1842, S. 608–610; Christopher Tyerman, England and the Crusades 1095–1588, Chicago-London 1988, S. 315 u. 319.

²⁷ Acta summorum pontificum, hg. von Eršil (wie Anm. 6), S. 406f. Nr. 695.

²⁸ Novotný, Jan Hus I/2 (wie Anm. 5), S. 72.

Kollektor, Johannes von Mähren, eine Vergütung von 40 Schock Prager Groschen.²⁹ Um Mitte Mai musste Wenzel Thiem den Brief nach Wien geschickt haben, der am 23. Mai vor der Universität verlesen wurde. Mit Blick auf ihre mittlerweile negativere Einstellung zur Ablassbulle beschuldigte er die Wiener Magister des Wyclifismus. Ich glaube, dass dieser Vorwurf dem Kommissar nie in den Sinn kommen wäre, hätte sich in der Zwischenzeit nicht die Opposition seitens der Prager Wyclifisten geregt. Eine Spur dieses Widerstandes gegenüber der Kreuzzugserklärung und dem Ablassvertrieb sehe ich in der Streitschrift des Jan Hus „Contra cruciatam (II)“.

Unter dem Namen „Contra cruciatam“ vereinigte der Herausgeber von Hus' Streitschriften Jaroslav Eršil drei eigenständige Erklärungen gegen die päpstliche Kreuzbulle. Die zweite von diesen, ein negatives Gutachten zur Ablassbulle in zehn Punkten,³⁰ wird von Historikern unterschiedlich datiert. Während Jan Sedlák ihre Abfassung vor dem Beginn der Ablasskampagne annahm, setzte sie Václav Novotný erst nach dem Beginn der Ablassverkündung an, und zwar unter dem Hinweis, dass die Schrift die Kenntnis der Ablassbulle und der diesbezüglichen von den Kommissaren entworfenen Durchführungsverordnung verrät.³¹ Ich bin der Meinung, dass eine solche Kenntnis auch vor der Eröffnung der Kampagne möglich gewesen ist. „Contra cruciatam“ war offenbar bestrebt, König Wenzel für die Ablehnung der Kampagne zu gewinnen. Das hätte nach dem Beginn der Ablassverkündung keinen Sinn mehr gemacht. Der Stellenwert von „Contra cruciatam (II)“ als Dokument der vorläufigen Verhandlungen vor dem Beginn der Kampagne wird dadurch erhöht, dass die Streitschrift in zwei Versionen überliefert ist. Eine Handschrift der Dombibliothek in Merseburg enthält den Text der ersten Redaktion des Opuskels.³² Diese Handschrift wurde in der „Opera omnia“-Ausgabe nicht berücksichtigt, sodass diese erste Redaktion weitgehend unbekannt geblieben ist.³³

29 Die Urkunde wurde ediert von Hynek Kollmann, O kolektorech komory papežské v Čechách a censu vyšehradském do počátku století XV., jako výklad k listině kolektora M. Jana z Moravy z r. 1412, in: Věstník Královské české společnosti nauk 1897, Klasse I, S. 1–4 Nr. 27; vgl. auch Regesta Bohemiae et Moraviae aetatis Venceslai IV., Bd. 2, hg. von Vladimír Vavřínek, Praha 1968, S. 47 Nr. 136; Acta summorum pontificum, hg. von Eršil (wie Anm. 6), S. 386 Nr. 635.

30 Iohannis Hus Polemica, hg. von Eršil (wie Anm. 8), S. 138f.

31 Sedlák, Miscellanea (wie Anm. 12), S. 71–73, und ders., M. Jan Hus, Praha 1915, S. 232; Novotný, Jan Hus I/2 (wie Anm. 5), S. 81–83. Novotnýs Version scheint einflussreicher zu sein, vgl. z. B. Šmahel, Jan Hus (wie Anm. 1), S. 121–123.

32 Merseburg, Domstiftsbibliothek, Hs. 31, fol. 61r–62v. Ediert in: Soukup, Několik textů (wie Anm. 4), Anhang C.

33 Die Handschrift wurde von František M. Bartoš, Nový projev Husův v Merseburku, in: Kostnické jiskry 42 (1957), S. 3 Nr. 7, entdeckt; vgl. den Bericht von Hans Gottfried Müller, Ein Merseburger Quellenfund zur Lebensgeschichte von Johann Hus, in: Merseburger Land. Zeitschrift für Heimatgeschichte und Kultur des Merseburger Kreisgebietes 1 (1963), S. 109–119. Weiter dazu Ivan Hlaváček, Z merse-burských bohemik, in: Československý časopis historický 13 (1965), S. 89–98, hier S. 95.

Die Argumente gegen die Ablässe sind weitgehend politisch gefärbt. Jan Hus behauptet, der Kreuzzugsaufruf widerspreche dem Gebot der Liebe und die Ablässe seien erlogen, da niemand sicher sein könne, dass er für sein Geld wirklich die Vergebung erhalten könne. Die ganze Kampagne brächte dem Königreich nur Wirren, da der Papst, nachdem er einen König vernichtet habe, sich gleich gegen den nächsten wenden könnte. Als Beispiel wird auf Bonifaz IX. verwiesen, der – durch den Ertrag der Jubiläumsablässe gestärkt – zugunsten Ladislaus' von Neapel Wenzels Bruder Sigismund vom ungarischen Thron stoßen wollte. In der ersten Redaktion spricht denn Hus vom Komplott Johannes' XXIII. mit Sigismund. Diese Warnung an Wenzel fehlt in der zweiten Redaktion. Die erste Redaktion schließt mit Punkt 9, in dem Hus den König dazu aufforderte, die Universität einzuberufen und ihrem Rat zu folgen. Sollte der König die Verkündung des Ablasses zulassen, würde er dadurch seine eigene Habsucht offenbaren. In der zweiten Redaktion schob Hus als Punkt 9 eine Invektive gegen die Kardinäle ein. Im letzten Punkt wird die Forderung nach Berücksichtigung der Entscheidung der Magister aufrecht erhalten, der Vorwurf der Habgier aber fallen gelassen. Unterschiedlich sind auch die Angaben bezüglich der auswärtigen Verhältnisse. Hus behauptete, dass im Ausland die Ablassbulle nicht zugelassen worden sei. In der ersten Redaktion führt er England, Frankreich und „acht andere Regionen“ an. In der zweiten sind es England, Frankreich, Wien und andere Gegenden.

Dieser Befund lässt den Schluss zu, dass die erste Redaktion entstanden sein muss, bevor man in Prag vom Wiener Streit erfahren hatte; die zweite ist aber nach dem Eintreffen dieser Nachricht entstanden. Der Text der Merseburger Handschrift wurde flüchtig formuliert. Satzbrüche sind häufig, auch die Ansprechform des Königs schwankt zwischen direkter und indirekter Anrede (einmal sagt Hus „si admittetis“, ein anderes Mal „si tunc rex admitteret“). Offenbar verfasste Hus „Contra cruciatam (II)“ in aller Eile als Tischvorlage für Verhandlungen, in welchen er (wohl mittels eines Vertreters) den König selbst oder seinen Rat von der Notwendigkeit eines Verbots der Ablassverkündung zu überzeugen hoffte. Bald überarbeitete er diesen Rohentwurf zu einer revidierten Version, in der einige ungestützte Behauptungen und zu schroffe Formulierungen gegen den König fallen gelassen wurden.

Die Flugschrift „Contra cruciatam (II)“ ist also vor dem eigentlichen Beginn der Ablasspredigt in Prag zu datieren. Man weiß allerdings nicht, wann genau die Ablasskampagne eröffnet wurde. Man nimmt als Termin einen wichtigeren Feiertag an. Da die Annalen diesbezüglich schweigen, hat man Hinweise in den Predigten gesucht. In Hus' „Postilla adumbrata“ wird die Kreuzbulle Johannes' XXIII. zum ersten Mal zum Pfingstsonntag, dem 22. Mai 1412 erwähnt. Auch am folgenden Sonntag sprach Hus über die Ablässe und danach noch öfters.³⁴ Es gibt aber einen weiteren Beleg,

³⁴ Magistri Iohannis Hus Postilla adumbrata, hg. von Bohumil Ryba, Turnhout ²2015 (Corpus Chris-

der die Datierung nach vorne bis zum 12. Mai verschoben würde. Jan Sedlák hat 1915 einen handschriftlichen Text hypothetisch als Fragment einer Predigt von Hus zu Christi Himmelfahrt identifiziert.³⁵ Seitdem hat sich niemand um Bestätigung oder Widerlegung dieser Annahme bemüht.³⁶ Der Text ist in der Tat ein Fragment, da er unvermittelt mit folgenden Worten beginnt: „Wenn von bösen Vorstehern der Kirche die Rede ist, weshalb sie keine Wunder tun wie damals, sage ich ...“. Es folgen sechs durchnummerierte Punkte und eine zusätzliche Begründung der Frage, warum die Prälaten im Gegensatz zu den Kirchenvätern keine Wunder wirkten. Die Ursache liege in ihrer zweifelhaften Moral. Im vierten Punkt heißt es, die Heiligen hätten ihren Feinden vergeben, während die heutigen Prälaten grausam und unerbittlich seien. Ein Beweis dafür sei der Kreuzzug gegen Ladislaus, in dem im Gegenzug zu einer Hinrichtung des Königs Sünden vergeben und Ladislaus' Verwandten bis zur vierten Generation verdammt würden.³⁷

Für Hus als Verfasser dieses Fragmentes spricht die inhaltliche Übereinstimmung mit seiner Polemik „Contra cruciatam (III)“ sowie mit seiner „Quaestio“ über Ablässe. In „Contra cruciatam“ spricht er ebenfalls von der Verdammung von vier Generationen; in der „Quaestio“ ist von drei Generationen die Rede.³⁸ Problematisch ist allerdings, dass sich in Hus' Postille von 1412 eine ganz anders geartete Predigt zu Christi Himmelfahrt findet; die Sammlung wurde aber am Ende des Kirchenjahres vom Verfasser redigiert.³⁹ Ob es sich überhaupt um den Teil einer Predigt handelt, kann diskutiert werden. Die herangezogenen Autoritäten widersprechen dem nicht; es könnte sich aber auch um eine Streitschrift oder ein Flugblatt handeln. Hat man es mit einer Predigt zu tun, böte sich Christi Himmelfahrt als geeignetes Datum an. An diesem Tag liest man im Evangelium vom Erscheinen Jesu vor den Jüngern, vom Missionsauftrag und vom Versprechen, dass die Gläubigen Wunder wirken würden (Mk 16,14–20). Von Wundern hört man auch zur Osteroktav (10. April; Joh 20, 30–31) oder zum 5. Sonntag nach Dreifaltigkeit (3. Juli; Lk 5,1–11). Doch passt die Himmelfahrtssperikope am besten zum erhaltenen Fragment – auch deswegen, weil

tianorum. *Continuatio Mediaevalis* 261 = *Magistri Iohannis Hus Opera omnia* 13), S. 254, 259f., 302, 337f.

35 Sedlák, Jan Hus (wie Anm. 31), S. 234.

36 Novotný, Jan Hus I/2 (wie Anm. 5), S. 79 Anm. 1, hält die Frage nach dem Beginn der Kampagne bis zur Klärung des Problems dieses Predigtfragments für offen.

37 Olomouc, Vědecká knihovna, M I 34, fol. 82v–83r. Die Passage über die Kreuzbulle drückte Sedlák, Jan Hus (wie Anm. 31), S. 234 Anm. 4, ab; Edition des gesamten Fragmentes in: Soukup, Několik textů (wie Anm. 4), Anhang D.

38 Iohannis Hus Polemica, hg. von Eršil (wie Anm. 8), S. 140; Iohannis Hus Quaestiones, hg. von Kejř (wie Anm. 10), S. 97.

39 Iohannis Hus Postilla adumbrata, hg. von Bohumil Ryba (wie Anm. 34), S. 238; vgl. S. XX.

dort die Homilie Gregors des Großen zum gleichen Tag zitiert wird.⁴⁰ Das Entscheidende jedoch ist, dass man (gemäß den obigen Ausführungen) die päpstliche Bulle schon länger vor dem Predigtbeginn diskutierte und kritisierte. Die Formulierung des Fragmentes „in bullis papalibus nunc currentibus“ bezieht sich nicht zwingend auf eine laufende Kampagne. Die einzige zeitspezifische Aussage liefert Hus' Predigt zum Pfingstsonntag, wo die „bulla iam pro spoliacione populi promulgata“ – die „bereits ... ausgerufene Bulle“ – erwähnt wird.⁴¹ Der Pfingstsonntag 22. Mai 1412 bleibt also der plausibelste Termin, an dem man in Prag mit der Verkündung des Kreuzablasses gegen Ladislaus von Neapel begonnen hat.

Kehren wir noch einmal zum päpstlichen Schreiben an Wenzel Thiem vom 12. April 1412 zurück, denn es liefert weitere Hinweise zum besseren Verständnis von Hus' „Contra cruciatam (III)“. Dieser Text enthält nämlich einen wichtigen Passus, in welchem Johannes XXIII. dem Ablasskommissar weitere Vollmachten erteilt. Der Papst ruft in Erinnerung, dass er nach seiner Inthronisation den von seinem Vorgänger Alexander V. den Johannitern gewährten Ablass aufgehoben habe.⁴² Nun befugt Johannes XXIII. Thiem dazu, die unberechtigten Prediger des Johanniterablasses einzukerkern und die eingezogenen Geldmittel sicherzustellen.⁴³ Diese Fakultäten gewinnen im Lichte eines bisher unbekanntes Textes mit dem Titel „Nota circa intellectum indulgenciarum“ an Gewicht, von dem mehrere Handschriften bekannt sind. Eine von ihnen, ein Kodex der Universitätsbibliothek in Tübingen, trägt den Titel „Declaracio cuiusdam gracie a pena et culpa data Johannitis pro subsidio terre ipsorum contra Turcos ab Alexandro 5^o“ und schließt mit dem Explizit „Hec declaracio dicta est a fratre Johanne ordinis sancti Johannis, licenciato in decretis, in Leta curia Prage etc.“ („Diese Erklärung wurde von Bruder Johannes aus dem Orden der Johanniter, Lizenziat der Dekrete, in der Teynkirche in Prag vorgetragen“).⁴⁴

Die Bindung an Prager Verhältnisse darf damit als gesichert gelten. Worum ging es aber genau? Im Jahre 1409 forderte Alexander V. die Gläubigen zum finanziellen Beitrag zugunsten des Johanniterordens auf. Die Mittel sollten dem karitativen Engagement des Ordens, der Bekämpfung der osmanischen Expansion und besonders dem Bau der Ordensfestung in Bodrum zugute kommen.⁴⁵ Der von Kreta stammende

⁴⁰ Olomouc, Vědecká knihovna, MI 34, fol. 83r; Gregorius Magnus, *Homiliae in evangelia*, hg. von Raymond Étaix, Turnhout 1999 (Corpus Christianorum. Series Latina 141), S. 247f.

⁴¹ *Iohannis Hus Postilla adumbrata*, hg. von Bohumil Ryba (wie Anm. 34), S. 254.

⁴² *Repertorium Germanicum*, Bd. 3. Verzeichnis der in den Registern und Kameralakten Alexanders V., Johann's XXIII. und des Konstanzer Konzils vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches, seiner Diözesen und Territorien 1409–1417, hg. von Ulrich Kühne, Berlin 1935, S. 41*.

⁴³ *Acta summorum pontificum*, hg. von Eršil (wie Anm. 6), S. 406f. Nr. 695.

⁴⁴ Tübingen, Universitätsbibliothek, Mc 144, fol. 149v–150r. Edition in: Soukup, *Několik textů* (wie Anm. 4), Anhang B.

⁴⁵ *Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae*, Bd. 3, hg. von David Wilkins, London 1737, S. 331f.

Alexander V. hatte Verständnis für die prekäre Stellung der Ritter von Rhodos im östlichen Mittelmeerraum. Die Zuneigung des Papstes wurde auch dadurch gesteigert, dass Großmeister Philibert de Naillac zu Alexanders Wahl beigetragen und den Orden von der Avignonesischen zur Pisaner Obödienz überführt hatte.⁴⁶ Die auf fünf Jahre bewilligten Ablässe waren eine Belohnung dafür. Die Kollekte zugunsten der Festung Bodrum wurde in verschiedenen Teilen Europas veranstaltet. Wir besitzen einen Beleg, dass sich die Johanniter auch in den böhmischen Ländern darum bemüht haben. Am 5. Juli 1410 ließ sich die Nonnengemeinde von Doubravník in Mähren eine Bestätigung ausstellen, dass sie die Johanniter ihren Möglichkeiten gemäß unterstützt habe und ihr daher die Vergebung *in articulo mortis* gebühre, und zwar aufgrund des Ablasses, der „gegen die Türken, Sarazenen und andere barbarische Völker“ ausgeschrieben worden war. Als „deputierter Kollektor dieser Subvention“ war Martin, der Präzeptor der Kommende in Alt-Brünn, im Einsatz. Die Urkunde wurde von Leonardo Buonafede aus Florenz, dem Komtur von Albarese, besiegelt. Buonafede ist als Visitor der böhmischen Provinz belegt, hier führt er aber den Titel eines „besonderen Legaten der besagten Gnade“.⁴⁷

Es war im Rahmen dieser Kampagne, derentwegen der ansonsten unbekanntes Johanniter Johannes in Prag auftrat.⁴⁸ Was den Inhalt seiner Erklärung betrifft, handelte es sich um eine konventionelle Darlegung über die Wirksamkeit des Ablasses. Schon der Umstand, dass Johannes sich zu dieser öffentlichen Auslegung bemüht sah, lässt auf einen polemischen Kontext schließen. Ansonsten enthält der Text wenig Bemerkenswertes. Johannes wirft die Frage, was eigentlich der päpstliche Ablass bewirke, wenn allein die Zerknirschung die Sünde zu tilgen vermag und jeder Priester in der Todesstunde von allen Sünden absolvieren kann? Der Autor erklärt, dass es zweierlei Sündenstrafen gäbe, ewige und zeitliche. Der Ablass betreffe die

Vgl. dazu Nikolaus Paulus, Geschichte des Ablasses im Mittelalter, Bd. 3: Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters, Paderborn 1923 (Darmstadt 2000), S. 135.

46 Kenneth M. Setton / Harry W. Hazard (Hg.), A History of the Crusades, Bd. 3: The fourteenth and fifteenth centuries, Madison 1975, S. 310; Jürgen Sarnowsky, Die Johanniter. Ein geistlicher Ritterorden in Mittelalter und Neuzeit, München 2011, S. 98.

47 Codex diplomaticus et epistolaris Moraviae, Bd. 14, hg. von Berthold Bretholz, Brno 1903, S. 135 Nr. 144. Vgl. Jiří Mitáček, K některým aspektům života řádu johanitů za vlády Lucemburků. Provinciální kapituly konané na Moravě a ve Slezsku, jejich význam ve správě provincie a komunikaci s řádovým centrem na Rhodu, in: Tomáš Borovský / Libor Jan / Martin Wihoda (Hg.), Ad vitam et honorem. Profesoru Jaroslavu Mezníkovi přítel a žáci k pětasedmdesátým narozeninám, Brno 2003, S. 533–543, hier S. 535f.

48 Einen Lizenziaen des kanonischen Rechtes konnte ich unter den Prager Johannitern nicht ausfindig machen. In den Jahren 1405–1406 ist ein *camerarius* Johannes in der Prager Kommende bezeugt, jedoch ohne akaemischen Grad: Václav Vladivoj Tomek, Dějepis města Prahy, Bd. 5, Praha 1905, S. 260; Praha, Národní archiv, fond Maltézští rytíři – české velkopřevorství (1085–1526), Sign. 2290 u. 2298 (Digitalisate aufrufbar unter: URL: <http://monasterium.net/mom/CZ-NA/RM/2290/charter?q=2290>; <http://monasterium.net/mom/CZ-NA/RM/2298/charter?q=2298>; 26. 1. 2017).

zeitlichen, die durch den Papst erlassen werden könnten, und zwar aufgrund des *thesaurus ecclesiae*. Die Schlüsselgewalt des Papstes bildet einen weiteren Gegenstand der Ausführung. Die einzige Bemerkung, hinter welcher man eine aktuell polemische Rücksicht ahnen könnte, lautet: „Es ist unvorsichtig, gegen die Schlüsselgewalt zu disputieren“ („non est cautum contra potestatem clavium disputare“). Doch stammt diese Stelle von Heinrich von Susa,⁴⁹ wie auch weitere Teile aus der „Summa aurea“ des Hostiensis oder der „Glossa ordinaria“ stillschweigend übernommen wurden. Es ist daher schwer zu entscheiden, wann der Johanniter Johannes seine Abhandlung vortrug. Zwei Termine kommen in Frage: Sommer 1410 und Frühling 1412. In der Mitte des Jahres 1410 gipfelte wohl in den Böhmisches Ländern die Ablasskampagne der Johanniter. Der Lizenziat Johannes konnte mit seiner Rede einer (nicht näher bekannten) Kritik der wyclifistischen Gruppe entgegen gewirkt haben. Auf das zweite Datum weist die Urkunde Johannes' XXIII. hin, die die Kollektoren und Prediger des Johanniterablasses desavouierte.

Im eigentlichen Text gibt es keine Hinweise darauf, dass sich der Johanniter gegen die Auflösung der Ordenskampagne und gegen den neuen Ablasskommissar Thiem wehrte. Doch gibt es noch eine Verknüpfung zwischen dem Johanniterablass und der Ablassaffäre von 1412. Hus' Schrift „Contra cruciatam (III)“ von Juni 1412 beruft sich nämlich auf ein Ablassprivileg Alexanders V. Als einen Mangel der Kreuzbulle Johannes' XXIII. benennt Hus Folgendes:

„Und Alexander, der unmittelbare Vorgänger dieses Papstes, erteilte Vergebung aller Sünden für bis zu fünf Jahre, die noch nicht abgelaufen sind, und er fügte die Klausel ‚Keinem der Menschen sei es erlaubt, diese Urkunde zu brechen‘ hinzu, und jetzt bricht sie dieser Papst.“⁵⁰

Obwohl hier der Orden nicht genannt ist, besteht kein Zweifel, dass Hus den Bodrumer Ablass der Johanniter meinte, der soeben auf fünf Jahre ausgeschrieben worden war und auch in den böhmischen Ländern gepredigt wurde. Die Erwähnung der von Alexander erteilten Gnade dient hier der Polemik, da sie auf die Widersprüchlichkeit der päpstlichen Erlasse aufmerksam macht. Die böhmisch-mährischen Quellen zum Johanniterablass lassen eine bisher völlig unbekannte Ablasskampagne hervortreten, die parallel mit dem Neapolitaner Kreuzablass verlief. Die Befugnisse für Wenzel Thiem belegen die harte Konkurrenz auf dem Ablassmarkt. Ob Thiem wirklich zur Verhaftung von Johannitern schritt, wissen wir nicht. Die Affäre mit dem Johanniterablass erinnert jedenfalls daran, dass damals nicht nur Ablasskampagnen, sondern auch Ablassstreitigkeiten an der Tagesordnung waren.

Auch die soeben besprochene Polemik „Contra cruciatam (III)“ ist in zwei Fassungen erhalten. In den „Opera omnia“ wurde sie aus fünf Handschriften herausge-

⁴⁹ Henrici à Segusio Cardinalis Hostiensis Aurea summa, Köln 1612, Sp. 1663.

⁵⁰ Iohannis Hus Polemica, hg. von Eršil (wie Anm. 8), S. 143.

geben.⁵¹ Der Editor berücksichtigte den abweichenden Wortlaut der alten Ausgabe von 1558 nicht, wohl weil er ihn für nicht authentisch hielt.⁵² Mir sind zwei weitere Handschriften dieses Textes in der Universitätsbibliothek Tübingen und in der Stadtbibliothek Bautzen bekannt.⁵³ Dank seiner Glossen ändert der Bautzener Kodex die Bewertung der Authentizität der zweiten Fassung von „Contra cruciatam (III)“.⁵⁴ Die Nachträge und Korrekturen richten sich nämlich nach einem Text, der (mit wenigen Ausnahmen) identisch mit jenem in der Ausgabe von 1558 ist, was bezeugt, dass diese Redaktion bereits im 15. Jahrhundert vorhanden war. Die Schrift wird übereinstimmend in die Zeit nach Hus' Disputation über die Ablassbulle, also nach dem 17. Juni 1412 datiert.⁵⁵ Die Ergänzungen der zweiten Redaktion stammen eben aus der „Quaestio De indulgenciis“. In der ersten Redaktion findet man kein Echo der „Quaestio“. Aufgrund dessen muss man aber „Contra cruciatam (III)“ vor dem 17. Juni 1412 und nicht danach datieren. Nur die zweite Redaktion entstand nach der Ablassdisputation von Hus.

Die Hand des Glossators in der Bautzener Handschrift fügte der Abhandlung „Contra cruciatam“ einen kurzen Text mit dem Incipit „Predicandum est populo“ („Es ist dem Volke zu predigen“) hinzu. Er ist auch im Druck von 1558 enthalten, doch erst die Bautzener Handschrift belegt sein Alter und seine Authentizität.⁵⁶ Es handelt sich um wenige Abschnitte, die größtenteils aus Zitaten aus der Heiligen Schrift, den Kirchenvätern und dem Kirchenrecht bestehen. Thematisch betreffen sie Ablässe, Reliquien, Beichte, Sündenvergebung, Buße und klösterliche Weltflucht. Wichtig ist, dass jedes Thema mit denselben, bereits zitierten Worten eingeführt wird. Der ganze Wortlaut dieser Quelle spricht dafür, dass es sich um eine Anweisung zur Volkspredigt handelt. Der Inhalt stimmt mit den Anschauungen des wyclifistischen Reformkreises überein. So liest man zum Beispiel: „Auch ist dem Volke zu predigen, es nicht zuzulassen, es in der Beichte auf simonistische Weise durch Taxen, Spenden oder Messstiftungen auszubeuten“ („Item praedicandum est populo, ne in confessionibus permittat se simoniace spoliare per taxam, uel per iniunctionem offerendi,

⁵¹ Ebd., S. 140–144.

⁵² Ioannis Hus et Hieronymi Pragensis confessorum Christi Historia et monumenta, Bd. 1, Nürnberg 1558, fol. 189v–190r.

⁵³ Universitätsbibliothek Tübingen, Mc 144, fol. 152r; Bautzen, Stadtbibliothek, 8° 6, fol. 205r–206v.

⁵⁴ Zur Handschrift vgl. Thomas Krzenck, Die Bautzener Hussitica der ehemaligen Gersdorfschen Bibliothek, in: Studie o rukopisech 31 (1995–1996), S. 153–178, hier S. 169, und Renate Schipke / Kurt Heydeck, Handschriftencensus der kleineren Sammlungen in den östlichen Bundesländern Deutschlands, Wiesbaden 2000, S. 46. Krzencks Angabe (S. 166) von „Contra cruciatam“ im Bautzener Kodex 4° 25, fol. 205r–229r, ist irrtümlich.

⁵⁵ Sedlák, Jan Hus (wie Anm. 31), S. 239; Novotný, Jan Hus I/2 (wie Anm. 5), S. 97; Šmahel, Jan Hus (wie Anm. 1), S. 125.

⁵⁶ Bautzen, Stadtbibliothek, 8° 6, fol. 207v–210r; Ioannis Hus et Hieronymi Pragensis Historia et monumenta, Bd. 1 (wie Anm. 52), fol. 190r–191r.

uel missas comparandi, uel alio modo illicito“).⁵⁷ Dies stellt meiner Meinung nach ein einzigartiges Zeugnis der hussitischen Agitation dar, die im Prager Ablassstreit von 1412 ihren Höhepunkt erreichte. Ich verstehe den Text als eine Instruktion für reformgesinnte, wyclifistische Prediger, die vom Prager Reformzentrum um Jan Hus für die Zwecke der propagandistischen Arbeit auf Volksebene herausgegeben wurde. Die Betonung der Ablässe in diesem Text spricht für die Entstehung im Jahre 1412; die Autorschaft des Jan Hus kann nicht mit Sicherheit nachgewiesen werden, allerdings ist die Instruktion seiner engsten Umgebung zuzuschreiben.⁵⁸

Ein weiteres Zeugnis derselben wyclifistischen Medialkampagne liegt in der Streitschrift „Vobis asmodeistis“ vor. Ein handschriftlicher Eintrag suggeriert, dass der Text am 20. Juni 1412 in der Truhe gefunden wurde, die auf der Prager Burg für die Ablasskollekte bereitstand. Von Hus' Autorschaft kann man in diesem Fall nicht ausgehen, doch wird der Bethlehemprediger im Text direkt genannt. Die Schrift beginnt mit einer Invektive:

„Euch, den Anhängern des Asmodeus, Belial, Mammon, und vor allem allen Doktoren, die diese göttliche Schrift erreicht; euch, die ihr sagt, der wohlhabendste Antichrist und seine wohlhabendsten Komplizen kämpfen erlaubterweise gegen den weltlichen Arm, geben wir das, was wir haben, in diesen Kasten des Mammon ab als eine Mahnung seitens des allmächtigen Gottes.“⁵⁹

Danach werden Kanones des Kirchenrechts angeführt, die es den Klerikern verbieten, nach den Waffen zu greifen und Spenden der Gläubigen für Kriege auszugeben. Desweiteren wendet sich die Streitschrift auch gegen diejenigen, die diesen Verbrechen Beihilfe leisten. Zum Schluss kehrt sich das Flugblatt noch gegen die verdorbenen Prälaten. In der Paraphrase eines marianischen Hymnus schließt die Schrift mit den Worten: „Man soll dem die Wahrheit aussprechenden Magister Hus mehr glauben als der betrügerischen Schar der Prälaten, das heißt den Konkubinarien und Simonisten.“⁶⁰

Seit 150 Jahren ist das Flugblatt in der Edition Constantin Höflers zugänglich, die jedoch aufgrund vieler Lesefehler unzulänglich ist.⁶¹ Überdies kannte Höfler nur eine Handschrift, während heute eine weitere – eben die oben erwähnte Merseburger Hs. 31 mit der ersten Redaktion von „Contra cruciatam (II)“ – bekannt ist.⁶² Der Ver-

⁵⁷ Ioannis Hus et Hieronymi Pragensis Historia et monumenta, Bd. 1 (wie Anm. 52), fol. 190 v.

⁵⁸ Zur Schrift bisher nur Novotný, Jan Hus I/2 (wie Anm. 5), S. 98; Soukup, Jan Hus (wie Anm. 1), S. 114f. Eine Edition bereite ich als Beilage vor zum Aufsatz: Dvě redakce Husovy polemiky Contra cruciatam III a program husitské agitace z roku 1412.

⁵⁹ Geschichtschreiber der husitischen Bewegung in Böhmen, hg. von Konstantin Höfler, Bd. 2, Wien 1865 (Fontes rerum Austriacarum I/6), S. 201.

⁶⁰ Ebd., S. 203.

⁶¹ Franz Palacký, Die Geschichte des Hussitentums und Prof. Constantin Höfler, Prag 1868, S. 56; Novotný, Jan Hus I/2 (wie Anm. 5), S. 102 Anm. 2.

⁶² Merseburg, Domstiftsbibliothek, Hs. 31, fol. 59ra–61ra; Praha, Knihovna Národního muzea, I E 6,

gleich beider Textfassungen erbringt eine relativ hohe Zahl an Varianten. Ihr Charakter ermöglicht es, sich eine Vorstellung von der Entstehung und frühen Verbreitung des Werkes zu machen. Der Merseburger Kodex hat (besonders im Mittelteil) einen genaueren Wortlaut der Zitate aus dem *Decretum Gratiani*. Die Prager Handschrift ist in manchen biblischen Zitaten etwas genauer, beim *Decretum* weicht sie teilweise ab; insgesamt enthält sie verhältnismäßig viele Erweiterungen und Glossen. Nicht mehr als zwei erhaltene Handschriften sprechen für eine schwache Überlieferung in späteren Jahrzehnten, wobei die Existenz von zwei relativ unterschiedlichen Abschriften auf mehrere vorhandene Exemplare kurz nach der Abfassung hinweist. Da die Streitschrift wenig kopiert wurde, liegt die Annahme nahe, dass die Unterschiede zwischen den beiden erhaltenen Fassungen bereits in den ersten Exemplaren existiert haben.

Diese frühen Ausfertigungen konnten auch eine unterschiedliche materielle Gestalt gehabt haben. Die Merseburger Fassung kann man für einen autornahen Text frisch aus der Schreibstube halten. Die Prager Fassung, die sich als Abschrift eines wirklichen Flugblattes ausgibt, weist eine gewisse Auflockerung des akademischen Apparates auf. Mitunter ist der Wortlaut zur Erleichterung der Verständlichkeit verändert, und es finden sich Lesefehler. Die Erläuterungen und Glossen beziehen einige Bestimmungen des kanonischen Rechts auf die damalige Situation, wobei der Autor nicht vor der Gleichsetzung des Papstes als Antichrist zurückschreckte. Erkennbar ist hier wohl die Absicht, die Argumente der Ablasskritiker geringer gebildeten Lesern, etwa Klerikern außerhalb der Universität, zu vermitteln. Die erhaltenen Handschriften bieten zwei Fassungen eines Textes, der sich wohl ziemlich dynamisch entwickelte. Sie deuten auf eine Überarbeitung zum Zwecke einer Flugblattkampagne hin. Man weiß nicht, wie viele Exemplare dieses – allerdings nicht ganz einfachen – Textes ausgefertigt wurden. Auf jeden Fall konstituiert die Streitschrift „*Vobis asmodeistis*“ einen wichtigen Baustein der hussitischen Agitation.⁶³

Die hier präsentierten, bisher unbeachtet gebliebenen Quellen zeigen, dass die Geschichtsforschung sogar bei einem so notorisch bekannten Thema wie dem Prager Ablassstreit von 1412 noch nicht alle ihre Möglichkeiten ausgeschöpft hat. Die einzelnen vorgeschlagenen Neudatierungen sowie die bislang unbeachteten Textvarianten sind natürlich nur von jeweils partieller Bedeutung und gewinnen erst bei näherer Beschäftigung an Brisanz. Nach meiner Überzeugung können die besagten Quellen

fol. 71v–72v. Eine kritische Neuedition in: Pavel Soukup, *Z prvních polemik o odpustky v roce 1412*, in: *Studia mediaevalia Bohemica* 8 (2016), im Druck.

⁶³ Vgl. zu diesem Problemkomplex František Šmahel, *Reformatio und Receptio. Publikum, Massenmedien und Kommunikationshindernisse zu Beginn der hussitischen Reformbewegung*, in: Jürgen Miethke (Hg.), *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert*, München 1992 (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 21), S. 255–268; ders., *Literacy and Heresy in Hussite Bohemia*, in: Peter Biller/Anne Hudson (Hg.), *Heresy and Literacy, 1000–1530*, Cambridge 1994, S. 237–254.

auch die Gesamtbewertung der Ablassaffäre beeinflussen. Es zeigt sich, dass die Ablassverkündung als solche – so skandalöse Züge sie auch immer in Prag gehabt haben mochte – keinen Schock ausgelöst hat. Die Ablässe waren den Zeitgenossen geläufig; parallel verlief die Kampagne der Johanniter; auch in Österreich hat die Ablasspredigt in üblicher Form stattgefunden. Die Vorstellung der Vergebung gegen Geld war verbreitet. Die beiden genannten Kampagnen zeigen, dass auch Streitigkeiten um die Ablässe gängig waren: Wenzel Thiem geriet in einen Konflikt mit der Wiener Universität und vielleicht auch mit den Johannitern. Diese Streitigkeiten betrafen Jurisdiktions- oder Kompetenzfragen und spielten sich an Universität und Hof ab. Dank der früheren Datierung von Thiems Ankunft in Prag (vor dem 7. April 1412) und von Hus' Polemik „Contra cruciatam (II)“ (vor den Beginn der Ablassverkündung) ergibt sich Raum für solche Verhandlungen auch in Prag zwischen den Ablasskommissaren, ihren Widersachern, dem König und dem Erzbischof.

Doch das Gesagte ist nur ein Teil der ganzen Affäre. Eine Besonderheit des Prager Ablassstreits war die Beteiligung der breiten Bevölkerung an der Auseinandersetzung. Am eindringlichsten wird sie wohl in den Straßendemonstrationen sichtbar, von denen man weder in Wien noch anderenorts Kenntnis hat. Die Proteste sind aber kaum zufällig zustande gekommen, sondern waren das Ergebnis einer längeren Überzeugungskampagne seitens der reformgesinnten wyclifistischen Prediger und Magister. Diese fand ihren Ausdruck in Predigten, aber auch in Straßenumzügen, Liedern oder Flugschriften wie diejenige mit dem Incipit „Vobis asmodeistis“, die angeblich in einen Spendenkasten hineingeworfen worden war. Der Text „Predicandum est populo“ zeigt darüber hinaus, dass die Kampagne vom Reformzentrum an der Universität und um die Bethlehemskapelle aktiv gefördert und gesteuert wurde. Die absichtliche Einbeziehung der Laien in die kirchenpolitische Auseinandersetzung zählt zu den wichtigsten Merkmalen der Hussitenbewegung. Sie führte auch zur Beschleunigung der Geschehnisse vom Frühjahr bis Herbst 1412. Infolgedessen wurde der Prager Ablassstreit zum Wendepunkt in der Laufbahn des Magisters Jan Hus sowie in der Entwicklung der von ihm in Gang gesetzten Bewegung.⁶⁴

64 Diese Studie wurde von der Tschechischen Forschungsgemeinschaft (GA ČR) im Rahmen des Projekts P405/12/G148 „Kulturelle Codes und ihr Wandel im hussitischen Zeitalter“ gefördert, das am Philosophischen Institut der Akademie der Wissenschaften der Tschechischen Republik durchgeführt wird. Für die Durchsicht des Textes danke ich herzlich Dr. Andreas Rehberg (Rom).

Berndt Hamm

Das Evangelium des Ablasses und das Evangelium der Reformation: die Geschichte einer erstaunlichen Kohärenz

Der folgende Text bietet das zusammenfassende Schlusskapitel eines Buches, das 2016 unter dem Titel „Ablass und Reformation – Erstaunliche Kohärenzen“ im Verlag Mohr Siebeck, Tübingen, erschienen ist. Das Buch ist der Versuch, das Verhältnis von mittelalterlichem Ablasswesen und Reformation nicht nur in der gewohnten Weise als Konfrontationsgeschichte darzustellen, sondern vor allem auch als einen erstaunlichen historischen Zusammenhang tiefgehender Gemeinsamkeiten zu verstehen. Erstaunlich sind diese Kohärenzen deshalb, weil sie das übliche Bild von Ablass und Reformation grundlegend revidieren. Ich skizziere eine Reform- und Innovationsdynamik, die vom ausgehenden Mittelalter in die Reformation hinein weiterlief und doch zugleich den radikalen Bruch der Reformation mit der Kirche der Ablässe bewirkte. Im Thema „Ablass und Reformation“ lag für mich daher die Herausforderung, sowohl die Geschichte eines frappierenden Zusammenhangs als auch die eines fundamentalen Zerwürfnisses zu schreiben und so zwei Seiten derselben Medaille zu zeigen.

1 Das Verhältnis der Reformation zum ‚Spätmittelalter‘: religiöse Revolution, Reformkontinuität, Emergenz

Geht man vom gegenwärtigen Forschungsstand aus, dann müsste man sagen: Die tiefen Gegensätze zwischen dem spätmittelalterlichen Ablasswesen und der einmütigen reformatorischen Fundamentalkritik am Ablass verbieten es, die spätmittelalterliche Ablassverkündigung und die reformatorische Verkündigung des biblischen Gotteswortes in einem Atemzug durch den Oberbegriff des ‚Evangeliums‘ zu verbinden, wie es in der Themenstellung dieses Beitrags geschieht. Selbst solche Reformationsdarstellungen, die etwa den fließenden Übergang zwischen Spätmittelalter und Reformation betonen und daher nicht von ‚Umbruch‘ oder ‚Systembruch‘ sprechen wollen, sondern den weicheren und vieldeutigen Transformationsbegriff bevorzugen,¹ sehen doch in der Ablassproblematik nur den tiefen Gegensatz der Po-

¹ Vgl. meine Darstellung dieser Reformationstheorien, insbesondere der Volker Leppins, in: Berndt Hamm, Abschied vom Epochendenken in der Reformationsforschung. Ein Plädoyer, in: Zeitschrift für historische Forschung 39 (2012), S. 373–411, hier S. 394–397; vgl. zuletzt auch Volker Leppin, Trans-

sitionen und keine Kohärenzlinien. Umso deutlicher – und dies mit Recht – werden hingegen aus derselben Blickrichtung die Kontinuitätslinien zwischen der Ablasskritik Luthers und bestimmten Formen einer mittelalterlichen Reformtheologie und -spiritualität wahrgenommen. „Luther und die Mystik“ ist aus dieser Perspektive ein zentrales Thema,² so wie früher bereits die Verbindungslinien zwischen Luther und der nominalistischen *via moderna*,³ dem pointierten Augustinismus seines Ordens⁴ und einer monastischen Erfahrungstheologie in der Tradition Bernhards von Clairvaux⁵ starke Beachtung gefunden haben. Dagegen sah und sieht man im Verhältnis Luthers zum Ablass nur Fremdheit, Dissens und schroffe Feindseligkeit.

Meine Darstellung eines höchst innovativen Vorgangs, der das mittelalterliche Ablasswesen zu immer neuen Entschränkungen der Gnadenvorstellungen und -angebote führte, dürfte aber gezeigt haben, dass diese Wahrnehmung, die nur den Gegensatz zwischen Ablassbefürwortern und -gegnern sieht, der historischen Komplexität nicht gerecht wird. Lässt sie doch die Gemeinsamkeiten, die beide Seiten über die Zäsur hinweg verbinden, außer Acht – so wie umgekehrt eine Reformationsdarstellung, die nur die weiterlaufenden und allmählich transformierenden Kontinuitäten wahrnimmt, ebenfalls die Doppelseitigkeit des Reformationsgeschehens übersieht, indem sie den revolutionären Charakter der Reformation ausblendet. In der Tat war die Reformation in religiös-kirchlicher und religionsgeschichtlicher Hinsicht – in Teilbereichen wie der bäuerlichen Reformation darüber hinaus auch mit einer auf die Gesamtgesellschaft und die obrigkeitliche Macht zielenden Programmatik – eine Re-

formationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation, Tübingen 2015 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 86).

2 Vgl. Berndt Hamm/Volker Leppin (Hg.), Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther, Tübingen 2007 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 36), darin insbesondere die Beiträge von Volker Leppin, Transformationen spätmittelalterlicher Mystik bei Luther, S. 165–185, sowie Sven Grosse, Der junge Luther und die Mystik. Ein Beitrag zur Frage nach dem Werden der reformatorischen Theologie, S. 187–235. Vgl. auch Berndt Hamm, Ablass und Reformation – Erstaunliche Kohärenzen, Tübingen 2016, Anm. 404.

3 Vgl. Heiko Augustinus Oberman, Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel, Berlin 1982, S. 126–130.

4 Vgl. Heiko Augustinus Oberman (Hg.), Gregor von Rimini. Werk und Wirkung bis zur Reformation, Berlin-New York 1981 (Spätmittelalter und Reformation 20), darin besonders Manfred Schulze, Via Gregorii in Forschung und Quellen, S. 1–126.

5 Vgl. Reinhard Schwarz, Luthers unveräußerte Erbschaft an der monastischen Theologie, in: Gerhard Ruhbach/Kurt Schmidt-Klausen (Hg.), Kloster Amelungsborn 1135–1985, Hermannsburg 1985, S. 209–231; Ulrich Köpf, Monastische Traditionen bei Martin Luther, in: Christoph Marksches/Michael Trowitzsch (Hg.), Luther – zwischen den Zeiten, Tübingen 1999, S. 17–35; Theo Bell, Divus Bernhardus. Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften, Mainz 1993 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abt. Abendländische Religionsgeschichte 148).

volution, d. h. ein revolutionärer Umbruch der bisherigen theologischen, devotionalen, rituell-kultischen und kirchenrechtlichen Strebepfeiler der *societas christiana*.⁶ Das gilt auch für das gesamte Ablasswesen mit seinem Verständnis des christlichen Heilsweges und der hierarchischen Kirchenautorität, dem die Reformation den Boden entzog.

Der Blick auf die Innovationskräfte der Ablassentwicklung und der frühen Reformation zeigt aber exemplarisch, wie sinnvoll es ist, das traditionelle Epochendenken in den Ordnungskategorien ‚Spätmittelalter‘ und ‚Reformation‘ zu relativieren und ein epochenübergreifendes Innovationsmodell anzuwenden, das beides miteinander verknüpft: die Darstellung von Kontinuitäts- und Kohärenzlinien, die vom Spätmittelalter in die Reformation weiterlaufen, und die Beschreibung der gleichzeitigen revolutionären Sprünge und Brüche. Mit einem Bild aus der Geologie könnte man sagen: Es findet eine tektonische Verwerfung statt, die dieselben Gesteinsschichten in eine neue Position bringt. Bestimmte innovative Antriebskräfte des spätmittelalterlichen Ablasswesens setzen sich mit ihrer Reformdynamik in der Reformation fort, gewinnen hier aber eine Position, die so grundlegend neu ist, dass sie mit dem traditionellen Gefüge von Theologie, Frömmigkeit, Kirche und Kirchenrecht nicht mehr vereinbart werden kann. Das Raffinierte an dieser Art von Neuartigkeit der Reformation erweist sich aber gerade darin, dass die religiösen Antriebskräfte, die eine derartige ‚systemsprengende‘ Neuartigkeit generieren, selbst nicht völlig neu sind, sondern eine erstaunliche Vorgeschichte im bisherigen religiösen ‚System‘ des ausgehenden Mittelalters haben. Erstaunlich ist das allerdings nicht mehr, wenn man die Reformation generell als Emergenzvorgang versteht,⁷ in dem alle Innovationskräfte in spätmittelalterlichen Antriebskräften verankert sind, sodass man Spätmittelalter und Reformation als gemeinsame Reformära kirchlicher Erneuerung begreifen kann.

2 Die Gnadendynamik des ausgehenden Mittelalters und die missionarische Evangelisation der Ablassverkündigung

So gesehen, lässt sich die spätmittelalterliche Ablassverkündigung doch mit der reformatorischen Christus-, Gnaden- und Gaubensverkündigung durch den Oberbegriff

⁶ Zum Verständnis der Reformation als Revolution vgl. Hamm, Abschied vom Epochendenken (wie Anm. 1), S. 388–391 mit Literatur in Anm. 67. Die Verwendung des Revolutionsbegriffs für die Reformation ist dann legitim, wenn man ihn nicht unnötig auf einen gewaltsamen Umsturz politischer Machtverhältnisse einengt. Was die tradierten obrigkeitlichen Machtverhältnisse anbelangt, wurden sie, aufs Ganze gesehen, von der Reformation eher stabilisiert als geschwächt.

⁷ Vgl. Berndt Hamm, Die Emergenz der Reformation, in: ders./Michael Welker, Die Reformation – Potentiale der Freiheit, Tübingen 2008, S. 1–27.

‚Evangelium‘ verbinden, ohne dass dieser Begriff zu einer nur äquivoken Worthülse verblasst. Wenn man – durchaus im Sinne Luthers und der Reformation – unter ‚Evangelium‘ die Frohbotschaft von der vollkommenen Sündenvergebung um Christi willen und aus purer göttlicher Gnade und Barmherzigkeit versteht, dann kann man die Ablassangebote des Spätmittelalters und besonders die Jubiläumskampagnen Raimund Peraudis und seiner Nachfolger sowie die gleichzeitige Publikationsoffensive der Ablass-Einblattdrucke als eine Art von missionarischem Evangeliumsangebot verstehen, das in einem Wirkungszusammenhang zum Evangelium der Reformation steht.

Die forcierte Akzentuierung des *sola gratia, sola misericordia, solus Christus* und *sola fide* durch die Frühreformation setzt generell einen eminenten Gnadenschub in der Religiosität des 14. bis frühen 16. Jahrhunderts voraus: In einer Ära gesteigerter Sünden-, Teufels-, Gerichts- und Todesängste und forciertes Versicherungsbedürfnisse traten in Theologie, Frömmigkeit, Kirchlichkeit und religiöser Kunst neuartige Qualitäten und Quantitäten von Erbarmen, Gnade, Schutz, Entlastung, Stellvertretung und Fürsprache hervor. Eine besondere gnadentheologische, den Primat und die Dominanz des göttlichen Gnadenswirkens gegenüber jeder guten Eigentätigkeit des Menschen hervorhebende Verdichtung und Zuspitzung erfuhr diese Dynamik in Luthers Orden der Augustinereremiten in der Zeitspanne von Gregor von Rimini (gest. 1358) bis zu Luthers Ordensvorgesetztem, Lehrer und Seelsorger Johannes von Staupitz (gest. 1524).⁸ Parallel dazu geschah in der Ausgestaltung des Ablasswesens eine vergleichbare Verdichtung und Zuspitzung der Gnadendynamik. Und es ist bezeichnend, dass auch auf diesem Feld der Augustinereremiten-Orden in der Gestalt des Jubiläumskommissars und -predigers und Ablasstheologen Johannes von Paltz, der theologischen Stimme Peraudis, eine besondere Prominenz erlangte. Das kam nicht unvorbereitet, sondern setzte eine enge Affinität von Augustinertheologen zum Ablasswesen im 15. Jahrhundert voraus. Der Erfurter Augustinereremit und Theologieprofessor Johannes von Dorsten (gest. 1481),⁹ der großen Einfluss auf seinen Schüler Paltz ausübte, hatte sogar einen eindrucklichen Ablassraum.¹⁰ Er

⁸ Siehe oben Anm. 4 (Literatur zur Wirkungsgeschichte Gregors von Rimini), im dort genannten Aufsatzband Oberman (Hg.), Gregor von Rimini (wie Anm. 4) besonders S. 195–240: Christoph Burger, Der Augustinschüler gegen die modernen Pelagianer: Das ‚auxilium speciale dei‘ in der Gnadenlehre Gregors von Rimini; vgl. auch Adolar Zumkeller, Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst nach der Lehre der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters, Würzburg 1984 (Cassiciacum 35); ders., Johannes von Staupitz und seine christliche Heilslehre, Würzburg 1994 (Cassiciacum 45); Eric L. Saak, High Way to Heaven. The Augustinian Platform between Reform and Reformation, 1292–1524, Leiden u. a. 2002 (Studies in Medieval and Reformation Thought 89).

⁹ Zu Dorsten vgl. Zumkeller, Erbsünde (wie Anm. 8), S. 307–389; zu seinen auf das Jubiläumsjahr 1475 bezogenen Schriften „Quaestio quodlibetalis de iubilaio et de ceteris peregrinationis indulgentiis“ (1474) und „Tractatus de indulgentiis“ (1475) vgl. das Personenregister in Hamm, Ablass und Reformation (wie Anm. 2).

¹⁰ Zur folgenden Geschichte vgl. Berndt Hamm, Die Einheit der Reformation in ihrer Vielfalt. Das

berichtet, wie er einen Gelehrten, der die Wirksamkeit der Ablässe anzweifelte, von dieser ‚Anfechtung‘ befreien wollte. Als er eines Nachts darüber grübelte, mit welchen Argumenten er ihn am besten überzeugen könne, sei er eingeschlafen und habe geträumt, wie er an der Tür der Erfurter Pfarrkirche St. Johannes¹¹ ein Schriftstück des ranghöchsten Erfurter Theologieprofessors mit schlagenden Argumenten zur Verteidigung des Glaubens an den Ablass („pro fide indulgentiarum suscipienda“) angeheftet gefunden habe – und an der Tür des gegenüberliegenden Gebäudes eine weitere Verteidigung des Ablasses, die der ranghöchste Erfurter Jurist verfasst und ebenfalls selbst angeschlagen hatte. Paltz übernahm diese Traumgeschichte aus Dorstens ungedrucktem Ablassstraktat von 1475¹² und veröffentlichte sie 1504 in seinem „Supplementum Coelifodinae“.¹³

Johannes von Staupitz und Johannes von Paltz führten auf unterschiedlichem Wege die spätmittelalterliche Steigerung der Gnadenreligiosität bis an die Schwelle zur Reformation heran; und diese Gnadendynamik wirkte in die Reformation hinein – sowohl im Staupitzschen Modus, die mystische Unmittelbarkeit des begnadeten Menschen zum Erbarmen Gottes zu betonen und dabei auf kritische Distanz zur Ablasspraxis zu gehen,¹⁴ als auch im Paltzchen Modus, die äußere kirchliche Vermittlung der Sündenvergebung hervorzuheben. Beide Augustinereremiten repräsentieren auf ihre je eigene Weise eine gnadentheologische Zuspitzung der Evangeliumsverkündigung, ohne die Luthers Neufassung des Evangeliums mit ihrer charakteristischen Verknüpfung von ‚mystischer‘ Heilsunmittelbarkeit aller Glaubenden zu Christi Evangelium und institutioneller Bindung der Evangeliumszusage an das ‚äußere Wort‘ des Pfarrers und der Gemeinde nicht zu verstehen ist.¹⁵

Freiheitspotential der 95 Thesen vom 31. Oktober 1517, in: ders./Welker, *Die Reformation* (wie Anm. 7), S. 29–66, hier S. 32–34.

11 Die alte Pfarrkirche St. Johannes, von der heute nur noch der Turm erhalten ist, stand in der Nachbarschaft des Erfurter Klosters der Augustinereremiten.

12 Dorsten, *Tractatus de indulgentiis* (wie Anm. 9), fol. 212r.

13 Johannes von Paltz, *Werke*, Bd. 2: *Supplementum Coelifodinae*, hg. und bearb. von Berndt Hamann unter Mitarbeit von Christoph Burger/Venicio Marcolino, Berlin-NewYork 1983 (*Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen* 3), S. 19 Z. 23–S. 22 Z. 13 (mit Kommentierung). Der ranghöchste Theologe war Johannes Gudermann aus Waltershausen (ebd., S. 21 Anm. 1), der ranghöchste Jurist war wahrscheinlich Hermann Steinberg aus Duderstadt (ebd., S. 21 Anm. 2).

14 Zu Staupitz' Ablasskritik in den Jahren 1516 und 1517 vgl. Wolfgang Breul, *Luthers Visitation im Augustinerkloster Grimma und seine frühe Ablasskritik – „Nun will ich der Pauke ein Loch machen“*, in: *Herbergen der Christenheit* 32/33 (2008/2009 [erschieden 2011]), S. 22–24.

15 Durch die Auffassung von einer instrumentalen Gnaden- und Heilsmedialität des äußeren, sinnlich gesprochenen und lesbaren Evangeliumswortes und der Sakramente Taufe und Abendmahl unterscheiden sich Luther und die Wittenberger Richtung der Reformation deutlich sowohl von den oberdeutsch-schweizerischen Richtungen Martin Bucers, Huldrych Zwinglis und Johannes Calvins als auch erst recht von den unterschiedlichen Strömungen eines reformatorischen Spiritualismus, die durch Thomas Müntzer, Hans Denck, Hans Hut, Ludwig Hätzer, Kaspar von Schwenckfeld und Sebastian

Die für das ausgehende Mittelalter charakteristische Gnadendynamik, die in die Reformation hineinwirkte und ohne die sie wurzellos in der Luft hänge, erfuhr im Ablasswesen eine besonders frappierende und spektakuläre Kulmination. Die hier zur Wirkung kommenden religiösen Kräfte fasse ich komprimierend mit dem Terminus „Evangelium des Ablasses“ zusammen, weil sie mit einem noch nie dagewesenen Verkündigungs-, Publikations- und Popularisierungsaufwand eine gegenüber früheren Jahrhunderten immens gesteigerte Gnaden- und Sündenvergebungsbotschaft an die Menschen herantrugen und in vielen Städten, Regionen und Ländern möglichst alle erreichen wollten. Es ist eine Art von missionarischer Evangelisation, die an die Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts erinnert.¹⁶ Paltz betont, dass erst mit der Verkündigung des päpstlichen Jubiläumsablasses das Heilspotenzial ausgeschöpft werde, das im Übergang vom Alten zum Neuen Bund, d. h. im stellvertretenden Leiden und Sterben Christi, liege. Im Alten Bund seien nur sehr wenige Menschen aufgrund der Intensität ihrer persönlichen Frömmigkeit gerettet worden; im Neuen Bund aber könne kraft der Passion Christi, die jetzt in den Jubiläumsgnaden ihre volle, uneingeschränkte Fruchtbarkeit erweise, die große Masse der sündigen und schwachen Menschen trotz ihrer gravierenden Frömmigkeitsdefizite von Schuld und Strafe befreit und vor Hölle und Fegefeuer bewahrt werden. Wäre es anders und würde auch im Neuen Bund nur eine Elite spiritueller Alpinisten, die auf steilstem Pfade den Berg der Frömmigkeitstugenden zu erklimmen vermag, gerettet werden, dann wäre Christus umsonst gestorben.¹⁷

Franck repräsentiert werden. Vgl. den Überblick bei Berndt Hamm, Augustins Auffassung von der Unmittelbarkeit des göttlichen Gnadenwirkens und die reformatorische Medialitätsproblematik, in: Johanna Haberer/Berndt Hamm (Hg.), *Medialität, Unmittelbarkeit, Präsenz. Die Nähe des Heils im Verständnis der Reformation*, Tübingen 2012 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 70), S. 45–64, hier S. 56–64.

16 Vgl. Ulrich Gäbler, „Auferstehungszeit“. Erweckungsprediger des 19. Jahrhunderts. Sechs Porträts, München 1991.

17 Vgl. Berndt Hamm, *Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts*. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis, Tübingen 1982 (Beiträge zur historischen Theologie 65), S. 153f. Vgl. Hamm, *Ablass und Reformation* (wie Anm. 2), Kap. 3, Abschnitt 2.2 mit Anm. 154–157. Urparadigma für die Bergmetaphorik, insbesondere im Bereich der Mystik, war der auf den Berg Sinai zu Gott emporsteigende Mose; vgl. besonders Gregor von Nyssa (335/40–394/95), *De vita Moysis*, hg. von Jean Daniélou, Paris 1987 (Sources chrétiennes 1). Zum Motiv der geistlichen Bergbesteigung im Mittelalter vgl. Berndt Hamm, *Der Weg zum Himmel und die nahe Gnade. Neue Formen der spätmittelalterlichen Frömmigkeit am Beispiel Ulms und des Mediums Einblattdruck*, in: Ulrike Hascher-Burger/August den Hollander/Wim Janse (Hg.), *Between Lay Piety and Academic Theology. Studies Presented to Christoph Burger on the Occasion of his 65th Birthday*, Leiden-Boston 2010 (Brill's Series in Church History 46), S. 453–496, hier S. 459 mit Anm. 24.

3 Sechs Kohärenzlinien zwischen Ablassverkündigung und reformatorischem Evangeliumsverständnis

In dieser Gnadeninnovation der *plenissima remissio*, der totalen Vergebung von Sündenschuld und -strafe, kamen, wie ich zeigte, verschiedenartige Wirkfaktoren des 13. bis 15. Jahrhunderts zusammen. Durch ihre Interaktion brachten sie im Ergebnis das hervor, was unter den kirchlich-theologischen Rahmenbedingungen vor der Reformation als unerhörtes ‚Evangelium‘ angepriesen werden und gelten konnte, von kritischen Zeitgenossen aber auch als maßlose Anmaßung der Kirchenhierarchie und Syndrom von Gnadeninflation und Geldabschöpfung angeprangert werden konnte. Die wesentlichen Komponenten oder Antriebskräfte dieser Entwicklung wirkten unter stark veränderten kirchlich-theologischen Rahmenbedingungen in der Reformation weiter und bildeten daher die Kohärenzlinien zwischen der spätmittelalterlichen Ablassverkündigung und dem Evangeliumsverständnis der Frühreformation. Die Hauptthese meines Buches ist, dass es diese Kohärenz, diesen Wirkungszusammenhang und diese Kontinuität der Gnadenmaximierung gab und dass in ihr folgende sechs Wirkungslinien und Innovationskräfte gebündelt waren:

3.1 Totale Gnade – vollkommene Sündenvergebung

Die Geschichte des mittelalterlichen Ablasswesens von seinen Anfängen bis zu den letzten Jubiläumskampagnen vor der Reformation war die Geschichte einer sich über viele Etappen erstreckenden Entgrenzungsdynamik. Rückblickend geurteilt tendierte sie geradezu unaufhaltsam zu einem maximalen, vollkommenen, totalen und lückenlosen Gnadenangebot, wie es im päpstlichen Jubiläumsablass vor und nach 1500 angepriesen wurde: ein Gnadenangebot, das mit seiner *plenissima remissio* die Sündenschuld, die ewige Sündenstrafe und die zeitlichen Sündenstrafen umfasste,¹⁸ die Sünder und Sünderinnen auf Erden wie die Verstorbenen im Fegefeuer, die Befreiung von der sündhaften Vergangenheit und Sicherungen für die vollkommene Sündenvergebung in der Zukunft bis zur Todesstunde. Die reformatorische Entschränkung und Totalisierung der Gnade erscheint wie die konsequente Fortsetzung der mittelalterlichen Entschränkungs- und Totalisierungstendenz. Ziele das Jubiläumsangebot auf die Bewahrung möglichst aller Lebenden vor dem Fegefeuer und auf die Befreiung möglichst vieler ‚armer Seelen‘ aus dem Fegefeuer, so gingen die Reformatoren den letzten Schritt, indem sie das Fegefeuer abschafften.

¹⁸ Die von Gott auferlegten zeitlichen Sündenstrafen allerdings nur in ihrer satisfaktorischen und kompensatorischen und nicht in ihrer medialen und erzieherischen Funktion; vgl. dazu Hamm, Ablass und Reformation (wie Anm. 2), Kap. 3, Abschnitt 4.17.

Dass ihre Art der totalen Entschränkung der göttlichen Vergebungsgnade allerdings den qualitativen Sprung auf eine neue Ebene des Vergebungsverständnisses bedeutete, dürfte am Ende meines Buches deutlich geworden sein. Das reformatorische Heilsverständnis löste die Zueignung der vollkommenen Vergebung aus einer doppelten Bedingungsstruktur, die für den Gewinn der Jubiläumsgnaden charakteristisch war: Zum einen machte es die Heilsgabe der *plenissima remissio culpae et poenae* unabhängig vom Monopol der päpstlichen und priesterlichen Schlüsselgewalt, was zugleich bedeutete: unabhängig vom sakralen Weihestatus der römischen Kirchenhierarchie. Zum andern löste das reformatorische Heilsverständnis die Rechtfertigung des Sünders, die Vergebung der Sünden und die Zueignung der Seligkeit von der reziproken Gabe- und Tauschstruktur, die für das gesamte Ablasswesen charakteristisch ist. Die Gnaden- und Heilsgabe ist nun pure Gabe Gottes ohne – noch so minimale und symbolische – Gegengabe des Menschen. Darauf wird unter Punkt 3.4 zurückzukommen sein.

Wenn ich hier von einem qualitativen Sprung auf eine neue Ebene des Heilsverständnisses spreche, dann ist damit zugleich anvisiert, wie es zu verstehen ist, wenn ich den historischen Zusammenhang zwischen der Entgrenzungsdynamik des spätmittelalterlichen Ablasswesens und der reformatorischen Entgrenzung der Gnadengabe Gottes als „konsequente Fortsetzung“ charakterisiert habe. Damit ist lediglich ausgedrückt, dass es dem rückblickenden Betrachter aus seiner Perspektive *a posteriori* so erscheinen mag, als sei hier ein konsequenter, historisch geradezu logischer Entwicklungsprozess hin zur letzten Gnadensteigerung der Reformation im Gange. Die Begriffe ‚Entwicklung‘ und ‚Prozess‘ sind aber trügerisch. Sie suggerieren teleologische Zielgerichtetheit, Determinierung und Notwendigkeit, wo es um kontingent-ereignishafte und emergente, also keineswegs zwangsläufige, Vorgänge und Zusammenhänge geht. Die Situation um 1500 mit ihren immensen Gnadenangeboten innerhalb eines allgemeinen Verlangens nach Kirchenreform war völlig zukunfts offen: Es musste nicht die *reformatio* folgen, wie sie in Wittenberg von Luther, Karlstadt, Melancthon und anderen in Gang gesetzt wurde. Und schon gar nicht ist das spezifische Rechtfertigungsverständnis dieser Reformatoren mit seinem „Quantensprung zum Nichts“ eines menschlichen Beitrags zum Heilsgewinn¹⁹ aus den vorausgegangenen gnadentheologischen Zentrierungen eines *sola gratia, sola misericordia* und *solus Christus* als zwingende Konsequenz herleitbar. Emergente Sprünge sind nicht mit kausaler Stringenz deduzierbar. Gleichwohl aber können wir hier als rückblickende Betrachter frappierende Wirkungszusammenhänge zwischen einer spätmittelalterlichen Innovationsgeschichte und der Innovation der Reformation wahrnehmen; wir können insbesondere auf dem Gebiet des Ablasswesens Vorgänge einer eminenten Forcierung der Gnadenzuwendung Gottes an den sündigen

¹⁹ Zur Metapher des „Quantensprungs vom Minimum zum Nichts“ vgl. Hamm, Ablass und Reformation (wie Anm. 2), Kap. 3, Abschnitt 4.11.

Menschen beobachten und sagen: Die Radikalisierung des reformatorischen Sünden- und Gnadenvverständnisses seit den frühen Vorlesungen Luthers ist ohne diese vorausgegangene frömmigkeitstheologische Dynamik nicht vorstellbar. In diesem und nicht in einem deterministischen Sinne verstehe ich den Zusammenhang zwischen dem Evangelium des Ablasses und dem Evangelium der Reformation als eine Abfolge von geschichtlicher Logik, Konsequenz und Weiterführung.

3.2 Seelsorgeoffensive – Ideal und Realität

Eine zweite Kohärenzlinie zwischen Ablasswesen und Reformation sehe ich in der pastoralen Dimension der Seelsorge. Die religiöse Hauptmotivation für die päpstlichen und bischöflichen Ablassbewilligungen war – neben der Zweckbestimmung, materielle Hilfsmittel zum Schutz und Wohl der Christenheit zu beschaffen – erklärtermaßen die seelsorgerliche Absicht, den Gläubigen in ihrer Heilssorge und Heilsvorsorge zu Hilfe zu kommen. Vor allem in den schriftlichen Zeugnissen der Jubiläumskampagnen Raimund Peraudis, seiner Nachfolger als Jubiläumskommissare und von Jubiläumspredigern wie Johannes von Paltz und Johann Tetzl trat sehr pointiert die Programmatik hervor, dass der immense Gnadenschatz der Passion Christi mit seiner vollkommenen Sündenvergebung allen belasteten Seelen der Christenheit, gerade auch den größten Sündern und auch den materiell Armen, die keinen Geldbeitrag aufbringen können, heilsam zugute komme.²⁰ Dieselbe Zielsetzung stand hinter der – in ihren Quantitäten kaum zu überblickenden – Produktion von illustrierten Einblattdrucken mit Ablassbewilligungen nach der Mitte des 15. Blickt man auf das Medienereignis der Jubiläumskampagnen mit ihren massenhaften Druckerzeugnissen und auf die breite Diffusion der gedruckten und nicht gedruckten Ablassbilder, dann kann man ohne Übertreibung von der Symbiose einer Publikations- und Seelsorgeoffensive sprechen, die sich dann in der Seelsorgepublizistik der Reformation fortsetzte. Die Kulmination des Ablasswesens hat, wenn man es salopp formulieren möchte, die Datenautobahn geschaffen, die dann das reformatorische Medienereignis mit seinem Impetus der popularisierenden Seelsorge und Heilzueignung an die geistlich Elenden und heillos Sündigen weiter verwenden und ausbauen konnte.

Die seelsorgerlichen Intentionen, die in den Willensbekundungen, Argumentationen und apogetischen Ausführungen der Ablassverkündiger und Ablasstheologen eine so dominante Rolle spielten, wurden bekanntlich auf oft desaströse Weise durch die kommerziellen Realitäten der Ablasspraxis konterkariert. In vergleichba-

²⁰ Diese Seelsorge-Intention der Jubiläumsverkündigung richtete sich durch Peraudis Initiative auch auf die ‚armen Seelen‘ im Fegefeuer, die zu Lebzeiten nicht genug für ihre satisfactorische Befreiung von den zeitlichen Sündenstrafen vorgesorgt hatten. Vgl. Hamm, Ablass und Reformation (wie Anm. 2), Kap. 2, Abschnitt 7.

rer Weise wurden die Seelsorgeideale der reformatorischen Verkündigung, d. h. die Seelsorgedimension von Christusglaube, Rechtfertigung, Heiligung, Lebenszucht und gemeinnützigen guten Werken, durch die Realität der *condicio humana*, durch Macht- und Gewinnstreben, Fanatismus und Anwendung von Gewalt konterkariert.²¹ Gleichwohl ist es historiographisch legitim und notwendig, die Reformationsbewegungen nicht auf diese Phänomene zu reduzieren, sondern immer wieder den Blick auch auf die intentionale und normative Ebene und deren eigene Problematik²² zu lenken und zu fragen: Was waren erklärtermaßen die religiöse Motivation, die genuine Zielsetzung und der normative Orientierungskanon der reformatorischen Theologen und Akteure? Denselben nicht-reduktionistischen Interpretationszugang verdient auch das spätmittelalterliche Ablasswesen mit seinen religiösen Motiven und normativen Koordinaten. Und nur dann, wenn man – frei von der traditionellen konfessionellen Polemik – diese Aufgabe einer seriösen Geschichtswissenschaft ernst nimmt, ist auf der intentional-normativen Ebene die intensive Kohärenz zwischen der Seelsorgedynamik der Ablassverkündigung und der seelsorgerlichen Programmatik der Reformation zu erkennen.

Ganz am Ende dieses Buches wird allerdings gezeigt werden, dass die kommerziellen und fiskalischen ‚Missstände‘ des Ablasswesens, die das seelsorgerliche Anliegen der Ablassbewilligungen und Jubiläumskampagnen in Misskredit brachten, auch auf die normative Ebene der päpstlichen Erlasse übergriffen. Die realhistorische Wirklichkeit der Verquickung vielfältiger und oft ‚unerquicklicher‘ Interessen und die Ebene der Werte, Normen und Maximen lässt sich nicht reinlich auseinanderhalten, weder im spätmittelalterlichen Ablasswesen noch in der Reformation.

3.3 Die nahe Gnade

Die seelsorgerliche Intention der Ablass- und Jubiläumsverkündigung in den letzten Jahrzehnten vor der Reformation richtete sich inhaltlich auf die Zueignung einer

²¹ Vgl. bereits die zeitgenössische Kritik eines Hans Sachs in Nürnberg am Mainstream der lutherischen Reformation und sein Plädoyer für eine soziale, friedliche und duldsame Reformation aus dem Geist der ‚brüderlichen Liebe‘; dazu Berndt Hamm, *Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation*, Göttingen 1996, Kapitel 3 (S. 179–231) „Ein Handwerker als Theologe: soziale und friedliche Reformation bei Hans Sachs (1494–1576)“.

²² Die Problematik der Reformation auf der normativ-intentionalen Ebene zeigt sich z. B. in der Bilderfrage, insbesondere bei den Phänomenen theologisch reflektierter und obrigkeitlich angeordneter und durchgeführter Entfernungen religiöser Bilder aus Kirchenräumen und ihrer Zerstörung. Vgl. exemplarisch Gudrun Litz, *Die reformatorische Bilderfrage in den schwäbischen Reichsstädten*, Tübingen 2007 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 35). Auch die unduldsame Feindseligkeit und Anwendung von Gewalt gegenüber Angehörigen einer anderen Glaubensrichtung gehört häufig nicht auf die Seite der Perversion reformatorischer Ziele und Ideale, sondern zum Grundsätzlichen der obrigkeitlich geförderten Reformationsrichtungen, ihrer Normen, Werte und Intentionen.

„nahen Gnade“. In den feierlichen Proklamationen und liturgischen Inszenierungen der Jubiläumsablässe, in der massenhaften Verbreitung gedruckter Ablassbriefe und in der Druckproduktion von Ablassbildern erfand man nach der Mitte des 15. Jahrhunderts neue Mittel und Wege, um aus einer fernen, schwer zu erreichenden Vergebungsgnade die nahpräsenste Gnade in unmittelbarer Reichweite für alle zu machen. An jedem beliebigen Ort wurde nun der Gnadenreichtum Roms und in jedem Beichtpriester und Beichtbrief die Schlüsselgewalt des Papstes gegenwärtig – bis hin zur Parole: Hier ist mehr als Rom!²³ Dieser Drang nach Nahvergegenwärtigung und unmittelbarer Zugänglichkeit des Heils wurde von der typisch reformatorischen Immediatisierung des Gnadenreichtums Christi aufgenommen und weitergeführt²⁴ – in der Weise, dass nun die autoritative Schlüsselposition des fernen Rom und des fernen Papstes vollends verschwindet, ebenso wie die Heilsmittlerschaft Marias und der himmlischen Heiligen durch den Glauben an die heilsame Nahpräsenz Christi völlig absorbiert wird.

Die Kohärenzlinie der nahen Gnade kann man als eine Abfolge von Innovationen sehen, deren religiöse Reformenergie seit dem 13. Jahrhundert darauf zielt, die rettende göttliche Gnade immer näher an die sündigen, besorgten, geängstigten Menschen heranzubringen, nicht nur an eine spirituelle Elite, sondern an alle Christenmenschen; und innerhalb dieser Dynamik gesteigerter Gnadenpräsenz bildet das popularisierende, antihierarchische und präsentisch-eschatologische Heilsverständnis der Reformation eine nochmalige Steigerung, eine weitere Innovation und revolutionäre Fortführung der spätmittelalterlichen Reformen des kirchlichen Gnadengefüges.

3.4 Entlastung der sündigen Menschen

Je näher die Ablassgnade der Vergebung zeitlicher Sündenstrafen an die Gläubigen herangetragen wurde und je umfassender diese Gnade war, desto größer war die Entlastung ihrer Empfänger von den Anforderungen an ihre eigene Bußleistung. Der Maximierung und Totalisierung der nahpräsensten Gnade in den Jubiläumskampagnen Raimund Peraudis entsprach die Tendenz zu einer Absenkung der Anforderungen bis auf ein flexibles Minimum, das auf die moralischen, geistigen, physischen und ökonomischen Schwächen der Gläubigen Rücksicht nahm. Man kann hier geradezu von einem „Gradualismus nach unten“ sprechen.²⁵ Indem der Jubiläumsablass auch die

²³ Vgl. Paltz, *Supplementum Coelifodinae* (wie Anm. 13), S. 38 Z. 34 – S. 39 Z. 1: Hier, in Deutschland, sind die Beichtbriefe zu einem weit günstigeren Tarif als in Rom zu erwerben, obwohl sie hier ein größeres Gnadenangebot enthalten.

²⁴ Vgl. den Tagungsband Haberer/Hamm (Hg.), *Medialität* (wie Anm. 15).

²⁵ In diesem Sinne sagt Petra Seegets über die Lehre und Anleitung für angefochtene Menschen des

Absolution des Bußsakraments, also die Vergebung der Schuld und ewigen Sündenstrafe, in das Gnadenangebot integrierte, erstreckte sich dieses Minimalprogramm nicht nur auf die Absenkung der persönlichen Satisfaktionsleistung, sondern auch auf Beichterleichterungen und auf die Ermäßigung des vom Pönitenten aufzubringenden Reueschmerzes.²⁶ Nach vorherrschender theologischer Meinung genügte eine unvollkommene Reue, die *attritio*. Üblich war es auch, nach Art des Jubiläumstheologen Johannes von Paltz den erforderlichen Reueschmerz sogar bis zu dem Punkt zu minimieren, dass ein schwacher Mensch, insbesondere ein Sterbenskranker, nur noch darüber Schmerz zu empfinden braucht, dass er keinen echten Schmerz über seine Sünden empfinden kann: „doleo quod non doleo“.²⁷

Für das gesamte Gefüge der Jubiläumsgnaden ist diese Dynamik der forcierten Entlastung und Minimierung charakteristisch. Ihr entspricht die Mahnung der Jubiläumsprediger und Beichtväter, sich nicht auf die dubiose Tragfähigkeit des eigenen Satisfaktionsvermögens und der eigenen Reue zu verlassen, sondern der sicheren Tragfähigkeit der Jubiläumsgnaden Glauben zu schenken. Denn wer kann wissen, wie viel Genugtuung Gott von ihm verlangt und ob er sich wirklich im Zustand einer wahren Reue aus Liebe zu Gott befindet?²⁸

Es ist genau diese spätmittelalterliche Dynamik der tröstenden Gewissensentlastung, der Minimierung des menschlichen Eigenbeitrags, der Warnung vor dem Vertrauen in die Tragfähigkeit eigener Frömmigkeit und der Betonung des Glaubens

Franziskanertheologen Stephan Fridolin, dass sie „die Stufen der an den Menschen gestellten religiösen Anforderungen immer weiter nach unten schreitet und schließlich vor dem absoluten Minimum steht“; Petra Seegets, *Passionstheologie und Passionsfrömmigkeit im ausgehenden Mittelalter*. Der Nürnberger Franziskaner Stephan Fridolin (gest. 1498) zwischen Kloster und Stadt, Tübingen 1998 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 10), S. 133 Anm. 51. Zum mittelalterlichen religiösen Gradualismus, der insbesondere als „Gradualismus nach oben“ in Erscheinung tritt, vgl. Berndt Hamm, *Einheit und Vielfalt der Reformation – oder: was die Reformation zur Reformation machte*, in: ders./Bernd Moeller/Dorothea Wendebourg, *Reformarionstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über ein Einheit und Vielfalt der Reformation*, Göttingen 1995, S. 57–127, hier S. 69f.: „Der Gradualismus, der sich uns im mittelalterlichen Rechtfertigungsverständnis als Stufung vom Natürlich-Zeitlichen bis zum Himmlisch-Ewigen zeigt – der Mensch als *viator*, der über Stufen der Heiligung (der göttlich-kirchlichen Gnadenzuwendung ebenso wie seiner Moralität der Liebe) emporsteigt –, dieser Gradualismus bestimmt die gesamte spätmittelalterliche Kirchlichkeit und Frömmigkeit mit ihrer Hierarchie der Ämter und Frömmigkeitsformen.“ Die Dynamik eines „Gradualismus nach unten“ wird im Mittelalter seit dem 12. Jahrhundert vor allem durch das theologische Grundmotiv der Kondeszendenz Gottes stimuliert: dass sich der trinitarische Gott aus Gnade und Erbarmen stufenweise zum kreatürlichen und sündigen Menschen herablässt und dabei Rücksicht auf die *condicio humana* nimmt.

²⁶ Der folgende Textabschnitt bietet eine Zusammenfassung von Hamm, *Abläss und Reformation* (wie Anm. 2), Kap. 3, Abschnitt 3.8.

²⁷ Vgl. ebd., Anm. 244.

²⁸ Zur Ungewissheit über den eigenen Gnaden- und Liebesstand vgl. Hamm, *Abläss und Reformation* (wie Anm. 2), Kap. 3, Abschnitt 6.2 bei Anm. 386.

an die angebotene Gnadenhilfe, die von Luther und der Frühreformation fortgeführt und radikalisiert wird. Die Art der Weiterführung und Kohärenz ist revolutionär, weil Luther die Zweiseitigkeitsstruktur von göttlichem Gnadenwirken und menschlichem Eigenwirken, die das gesamte mittelalterliche Gnaden- und Heilsverständnis durchdringt,²⁹ preisgibt. Auch die Jubiläumsverkündigung hielt bei aller Entlastung des hilfsbedürftigen Menschen und bei aller Minimierung des von ihm Geforderten daran fest, dass er einen gewissen affektiven, operativen und möglichst auch pekuniären Eigenbeitrag zum Gnaden- und Heilsgewinn leisten muss; auch sie setzt immer noch eine subjektive Gabefähigkeit des Menschen voraus und sieht die Heilsgabe Gottes in einer notwendigen Relation zum Minimum eines genugtuenden und verdienstlichen menschlichen Gabehandeln. Luther aber vollzieht den Quantensprung vom Minimum zum Nichts, indem er dem Menschen prinzipiell diese heilsrelevante Gabefähigkeit abspricht und das Gnaden- und Heilshandeln Gottes von jeder noch so minimalen Gabeaktivität des Menschen unabhängig macht. Den Glauben, der das Heil empfängt, sieht er im Zustand der puren Passivität. Zwar schreibt er dem Glauben zugleich auch höchste Aktivität zu: die Gabedynamik eines liebenden, vertrauenden, dankbaren Herzens. Doch diese operative Seite des Glaubens hat nach Luthers Verständnis mit dem Heilempfang des Sünders nichts zu tun. In dieser soteriologischen Hinsicht ist das Empfangen des Glaubens „mere passive“ (ganz und gar passiv).³⁰ Eine satisfactorische und meritorische Eigenbewegung des Menschen auf das Heil zu schließen Luther und mit ihm die diversen Richtungen der Reformation kategorisch aus. So neuartig diese gabetheologische Einseitigkeit war, so deutlich ist doch im historischen Rückblick auch, dass sie der spätmittelalterlichen Gnadendynamik, die zu einer größtmöglichen soteriologischen Entlastung des armseligen Menschen tendierte, ihre letzte Konsequenz gab.³¹

An diesem Punkt lässt sich besonders schön jener Innovationscharakter der Reformation veranschaulichen, der nicht einfach nur Außerkraftsetzung und Abbruch des Bisherigen bedeutet, sondern Fortsetzung einer Veränderungsrichtung bei gleichzeitigem Sprung und Bruch³² bis hin zu einer neuen Dimension des Glaubens – des Glaubens an den Radikal- ‚Ablass‘ Christi.

²⁹ Zu dieser Zweiseitigkeitsstruktur vgl. Hamm, Ablass und Reformation (wie Anm. 2), Kap. 3, Abschnitt 4.5.

³⁰ Vgl. die Textbelege und -interpretationen bei Ingolf U. Dalferth, Umsonst. Eine Erinnerung an die kreative Passivität des Menschen, Tübingen 2011, S. 50–91 (Teil C: Mere Passive. Die Passivität der Gabe bei Luther). Zur grundlegenden Unterscheidung Luthers zwischen der Passivität und der Aktivität des glaubenden Empfangens – auch im Empfangen kann eine Art von Aktivität, ein aktiv-kreatives ‚Entgegennehmen‘, liegen – vgl. Berndt Hamm, Pure Gabe ohne Gegengabe – die religionsgeschichtliche Revolution der Reformation, in: Jahrbuch für biblische Theologie 27 (2012), S. 241–276, hier S. 266f.

³¹ Zum nicht-teleologischen Verständnis von „Konsequenz“ siehe oben S. 524 bei Anm. 19.

³² Zu diesem Modell von reformatorischer Innovation vgl. Hamm, Ablass und Reformation (wie Anm. 2), Kap. 1, Abschnitt 2.

3.5 Stellvertretende Sühne Jesu Christi

Indem Luther in den Jahren 1513 bis 1516 zur Auffassung kam, dass Gottes Heilsgabe eine pure Gabe ohne jede Gegengabe des Menschen sei, zog er, wie ich sagte, die ‚letzte Konsequenz‘ aus einer spätmittelalterlichen Gnadendynamik, die vor allem in seinem eigenen Orden stärkste Unterstützung und deutlichste Profilierung fand, um 1500 namentlich durch die Professoren und Prediger Johannes von Paltz und Johannes von Staupitz. Diese letzte Zuspitzung des *sola gratia* durch Luther war die eminent christologische Konsequenz aus der ihm bereits vorgegebenen Zusammenschau von *sola gratia* und *solus Christus*³³. Die nahpräsenste Gnade, deren Schutzwirkung sowohl das spätmittelalterliche Ablasswesen als auch die Reformation in neuartiger Weise proklamierte, war eine von außen beschirmende Gnade. Der hilfsbedürftige Mensch fand sie nicht in der Innendimension seiner eigenen seelischen Spiritualität, sondern in jener *Extra-nos*-Dimension stellvertretender Sühne, die in den Jubiläumskampagnen Peraudis eine auffallende monozentrische Ausrichtung auf Christus hin erfuhr: Sie wurde hier mit dem Gnadenschatz der Passion Christi identifiziert, durch das Jubiläumsangebot als Christusgnade des Bußsakraments und des Plenarablasses verobjektiviert und so dem Ungenügen subjektiver Frömmigkeit gegenübergestellt.

Je mehr in der Geschichte des Ablasswesens die Sündhaftigkeit und Insuffizienz des menschlichen Subjekts akzentuiert wurde, desto größeres Gewicht gewann die objektive Schutzmacht des kirchlichen Gnadenschatzes – eine Entwicklung, die in den Jubiläumskampagnen Peraudis und seiner Nachfolger kulminierte und hier die stellvertretende Sühnekraft des Kreuzesopfers Christi maximierte, ohne die satisfaktische Beteiligung Mariens, der Heiligen und der ganzen *communio sanctorum* auszuschließen. Deren Beteiligung wurde in die Objektivität des *Extra nos* integriert, aber zugleich christozentrisch dominiert. Deshalb stand in der von Peraudi eingeführten und allerorts praktizierten Jubiläumsliturgie die feierliche Kreuzaufrichtung, die rituelle Vergegenwärtigung Golgathas, im Mittelpunkt des Zeremoniells.³⁴

Diese spätmittelalterliche Konzentration auf die Außendimension der schützenden und rettenden Gnadenkraft des Heilsmittlers Jesus Christus erfuhr im Christus-evangelium der Reformation ihre Fortsetzung und Steigerung und dabei eine tiefgreifende Umformung. Im Christusevangelium der Jubiläumsverkündigung wurde die Gnadenwirkung Christi auf zwei Ebenen zerlegt, die zwei Ebenen der menschlichen Mitwirkung entsprachen: die Ebene der völligen Vergebung von Schuld und ewiger Sündenstrafe, die mit der christologischen Wirkung des Bußsakraments verknüpft wurde, und die Ebene der völligen Vergebung aller zeitlichen, genugtuenden Sündenstrafen, die durch die christologische Wirkung des Plenarablasses gewährt

³³ Zur Frage, wie das *solus / sola* im ausgehenden Mittelalter zu verstehen ist, vgl. Hamm, Ablass und Reformation (wie Anm. 2), Kap. 3, Abschnitt 5.4 mit Anm. 334 und 335.

³⁴ Vgl. Hamm, Ablass und Reformation (wie Anm. 2), Kap. 3, Abschnitt 5.7 mit Anm. 364–369.

wurde. Da Luther die Heilswirkung des allgenugsamen Mittleramtes Jesu Christi von jeder Mitwirkung des Sünders löste, von Reueschmerz, Beichte, Wiedergutmachung, genugtuenden und verdienstlichen Werken, konnte er die vollkommene Sündenvergebung in einem Punkt, dem Punkt der Rechtfertigung des Gottlosen, zusammenfallen lassen. Es gab nach der Vergebung der Schuld nichts mehr abzubüßen; sie schloss nun die Vergebung aller Sündenstrafen ein. Fegefeuer und Ablass verloren damit ihre Funktion. Und da Luther diese vollkommene Vergebung zugleich von jeder sakralen Mittlerrolle der Kirchenhierarchie löste, verlor auch das Bußsakrament mit der Schlüsselrolle des Beichtpriesters seine Notwendigkeit und Legitimität: Jesus Christus selbst, der alleinige Mittler, eignet dem sündigen Menschen durch die Zusage seines Evangeliums die Fülle von Gnade und Heil zu. Der priesterliche Dienst, den jeder Mensch – vor allem ein berufener Diener der Kirche – seinem Mitmenschen erweisen kann, besteht darin, dass er ihm diese biblische Zusage (*promissio*) Christi als Absolutionswort zuspricht: „Dir sind deine Sünden vergeben.“ So findet die ‚äußere‘, rechtfertigende Gerechtigkeit Christi durch das äußere, gesprochene bzw. geschriebene, Vergabungswort ihre Adressaten, die der Zusage glauben und vertrauen, so wie sie früher ihr Glaubensvertrauen auf die Absolutionsversprechen der Jubiläumsprediger und Beichtbriefe setzten.

3.6 Glaubensgewissheit

Aus der Sicht der Reformation begründet das von Sündenschuld und -strafe befreiende Evangeliumswort Glaubens- und Heilsgewissheit. Es befreit von jeder Heilssorge und Heilsvorsorge, weil es das Heil des Sünders völlig von der subjektiven Dimension seiner eigenen Frömmigkeit ablöst und in der transsubjektiven Dimension der Alleinwirksamkeit Gottes, der Erwählung des Menschen zum Heil, des Heilswerks Christi, des Wirkens des Heiligen Geistes und der Vergegenwärtigung der biblischen Heilszusage verankert. So der Lehrtenor der Reformatoren, die damit eine tiefe Zäsur zwischen ihrer eigenen Frohbotschaft und der in Furcht, Kleinmütigkeit und panischer Ungewissheit befangenen Heilsvorsorge-Religiosität der Vergangenheit begründet sahen. Dieses Bild einer ‚tiefen Zäsur‘ mit seiner Kontrastbildung einer Ära der Angst und einer neuen Ära getroster Heilsgewissheit, wie es dann auch von der Reformationsforschung bis in die Gegenwart hinein übernommen wurde, ist in zweifacher Hinsicht zu relativieren:

Zum einen schuf die Reformation mit ihrer Verankerung des Heils in Gottes prädestinierender Erwählung, ihrer Betonung der Heilsnotwendigkeit des Glaubens und ihrem Festhalten an der Lehre von der ewigen Verdammnis derer, die nicht zu einem lebendigen Heilsglauben kommen, neue Potenziale von Ängstigung, Anfechtung,

Skrupulosität, Verunsicherung und Heilungsgewissheit. Die Seelsorge-Briefe Luthers geben vielfältige Einblicke in diese Problematik.³⁵

Zum anderen wird das Konstrukt einer epochalen Zäsur relativiert, wenn man die Sicherheits- und Gewissheitsangebote der spätmittelalterlichen Theologie, Frömmigkeit und Kirchlichkeit beachtet. In der Frömmigkeitstheologie vom ausgehenden 14. bis zum beginnenden 16. Jahrhundert gab es – vor allem unter dem Einfluss Johannes Gersons – die mystische Lehre von einem Gottvertrauen der Seele, das ihr über alle Kleinmütigkeit, Skrupulosität und Furchtsamkeit hinweg eine getroste Hoffnungsgewissheit schenkt.³⁶ Blickt man auf den weniger mystisch orientierten, dafür umso sakralinstitutioneller ausgerichteten Bereich der spätmittelalterlichen Ablassfrömmigkeit und insbesondere der Jubiläumsverkündigung seit den siebziger Jahren des 15. Jahrhunderts, dann wird man vor allem von der Glaubensgewissheit sprechen können, die den Gläubigen zugesagt und abverlangt wurde, indem ihnen die Ablassprediger versicherten: „Gottes überreiche Barmherzigkeit würdigt auch die größten Sünder der Einladung an den Tisch wahrer Bekehrung.“³⁷ Ihr müsst an eurer Sündenlast nicht verzweifeln und in eurer spirituellen Schwäche und Nachlässigkeit nicht resignieren. Die Christusgnade des Bußsakraments gibt euch die Sicherheit und Gewissheit, dass euer schwacher, kleiner Reueschmerz in eine vollkommene Reue gewandelt wird. Ihr müsst nur daran glauben. Und der vollkommene Jubiläumsablass, den ihr mit einem Minimalaufwand erwerben könnt, gibt euch die Sicherheit und Gewissheit, dass Christus euch durch seinen Stellvertreter von allen Sündenstrafen

35 Vgl. Matthieu Arnold, *La correspondance de Luther. Étude historique, littéraire et théologique*, Mainz 1986 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abt. Abendländische Religionsgeschichte 168), S. 515–590; Gerhard Ebeling, *Luthers Seelsorge. Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen an seinen Briefen dargestellt*, Tübingen 1997; Ute Mennecke-Haustein, *Luthers Trostbriefe*, Göttingen 1989 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 56). – Im Übrigen setzten die reformatorischen Prediger die traditionelle Verknüpfung von Bruch der Gebote Gottes und strafender Strenge Gottes (durch Heimsuchungen wie Kriege, Seuchen und Hungersnöte) fort; vgl. Berndt Hamm, *Die Dynamik von Barmherzigkeit, Gnade und Schutz in der vorreformatorischen Religiosität*, in: *Lutherjahrbuch* 81 (2014), S. 133f.

36 Vgl. Sven Grosse, *Heilungsgewissheit und *Scrupulositas* im später Mittelalter. Studien zu Johannes Gerson und Gattungen der Frömmigkeitstheologie seiner Zeit*, Tübingen 1994 (Beiträge zur historischen Theologie 85), S. 106–111; Michael Basse, *Certitudo Spei. Thomas von Aquins Begründung der Hoffnungsgewissheit und ihre Rezeption bis zum Konzil von Trient als ein Beitrag zur Verhältnisbestimmung von Eschatologie und Rechtfertigungslehre*, Göttingen 1993 (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 69); Berndt Hamm, *Der frühe Luther – Etappen reformatorischer Neuorientierung*, Tübingen 2010, S. 71–74.

37 „... magnificam dei misericordiam, qua dignatur invitare etiam maximos peccatores ad mensam verae conversionis.“ Paltz, *Supplementum Coelifodinae* (wie Anm. 13), S. 5 Z. 1–4, mit Verweis auf Apok. 3,20 („coenabo cum eo“).

befreit. Ihr müsst nur daran glauben und euch den Sicherheiten der Kirche anvertrauen.³⁸

Indem das Gnadenangebot der Jubiläumsverkündigung in dieser Weise den Unsicherheitsfaktor der persönlich-subjektiven Frömmigkeit minimierte, konnte es den Versicherungsfaktor der objektiven kirchlichen Gnaden- und Heilsgarantien und damit zugleich des stellvertretenden Sühneopfers Christi bis zu einem Maximum steigern. Diese Grundvorstellung, dass die Tragfähigkeit für Gnaden- und Heilsgewissheit nicht in der subjektiven Qualität und Moralität des Menschen liegt, sondern letztlich in der ‚von außen‘ zugeeigneten Gerechtigkeit und Sühnekraft des Gottessohnes, deren rettende Schutzwirkung glaubwürdig ist, wurde von der Reformation aufgenommen und in der bekannten Weise umgestaltet.

4 Die Dynamik der Gnadenentgrenzung und die Gegendynamik einer Glaubwürdigkeitskrise des Ablasswesens

In sechs Anläufen versuchte ich zu zeigen, welche Kohärenzen das reformatorische Evangeliumsverständnis mit dem ‚Evangelium des Ablasses‘ verbinden. Diese sechs Linienführungen bildeten sechs verschiedene Ansichten desselben historischen Zusammenhangs und desselben Verlaufsmodells: Sie präzisieren, wie die religiösen Innovationskräfte des spätmittelalterlichen Ablasswesens innerhalb eines großen Reformzusammenhangs eine Dynamik bildeten, die von den innovativen Antriebskräften der Reformation nicht einfach abgebrochen, sondern aufgenommen und revolutionär umgestaltet wurde. Bereits das spätmittelalterliche Ablasswesen führte in Schüben zu einer Totalentgrenzung der Vergebungsgnade Christi, die auch das Fegefeuer einbezog. Gegenüber diesen Veränderungen war zwar die reformatorische Verkündigung der bedingungslos geschenkten Heilsgabe der Sprung in eine neue, sowohl von der römischen Kirchenhierarchie als auch von der menschlichen *cooperatio* abgelöste Gnaden- und Gabedimension; doch war es der Sprung in eine Veränderungsrichtung, die als Tendenz zu einer Totalisierung der Gnade und der vollkommenen Sündenvergebung bereits vor der Reformation eingeschlagen war.

Der Dynamik der Gnadenentgrenzung vom ausgehenden 11. Jahrhundert bis in die Gnadenbotschaft der Reformation hinein, wie ich sie in diesem Buch beschrieben habe, stand, vor allem seit der Mitte des 15. Jahrhunderts und nochmals verstärkt nach 1500, die Antidynamik einer Glaubwürdigkeitskrise des Ablasswesens gegenüber. Während die Ablassprediger an die Gläubigen appellierten, dem überreichen Gnadenangebot der Jubiläumsablässe Glauben und Vertrauen zu schenken, wurde

³⁸ Zu diesem Glaubensvertrauen vgl. Ha m m, Ablass und Reformation (wie Anm. 2), Kap. 3, Abschnitt 6.4 mit Anm. 396 und 397.

von vielen kritischen Zeitgenossen dem Ablassbetrieb das Glaubensvertrauen entzogen. Dies wurde in der Forschung bereits so ausführlich dargestellt, dass ich auf eine nochmalige Skizzierung des Phänomenbündels der Ablasskritik im ausgehenden Mittelalter verzichten und mich auf wenige Schlussbemerkungen beschränken kann.

Entscheidend für diesen Schub der Kritik und des Glaubwürdigkeitsverlustes der Ablässe, insbesondere der Jubiläumsablässe, war zweierlei: dass 1. eine skandalöse Häufung sogenannter ‚Missstände‘ des Ablassvertriebs, d. h. vor allem die massive, ungebremste und offen zur Schau gestellte Kommerzialisierung und Fiskalisierung der Ablassnade, 2. auf eine anspruchsvoller und kritischer werdende Wahrnehmungswise der Öffentlichkeit, besonders in den Kreisen des wohlhabenden, gebildeten Bürgertums, stieß. Dieses wachsende kritische Bewusstsein, das durch die humanistische Bildungsbewegung verstärkt wurde, war nicht kirchenfeindlich und auch nicht prinzipiell antiklerikal eingestellt; es war vielmehr Ausdruck einer intensiven Kirchlichkeit, gesteigerten Reformfrömmigkeit und verstärkten *cura religionis*, d. h. eines intensiven Verantwortungsgefühls für die Pflege der Religion. Die Kritik an den Ablässen und Jubiläen war daher generell systemkonform und kirchenfromm. Sie wurde in der Regel von reformgesinnten Kräften getragen, die nach einer frömmen, gebildeteren, sittenstrengeren und pflichtbewussteren Kirchenhierarchie verlangten. Sie riefen nach einem Papsttum und einem Klerus, dessen Haupttriebskraft nicht ‚Geldgier‘, Verschwendungssucht, Pracht- und Machtentfaltung sei, sondern die Konzentration auf die wesentliche Aufgabe der geistlichen Hirten: eine wahre Seelsorge, die den Bedürfnissen des Kirchenvolks nach Glaubensorientierung und Gnade, Schutz vor den Verführungsmächten des Bösen und Heilssicherung gerecht wird.

Die Ablasskritik ist daher auch nicht, wie es Winterhager darstellt, der „rationale“ und „emanzipatorische“ Aufbruch eines „mündigen Bürgergeistes“ und „nüchternen Bürgersinns“, der sich mit seinem „reflektierenden Zweifel“ gegen eine „archaisch-dingliche Frömmigkeit“, eine „magische“ Religiosität, einen „Hang zum Wunderbaren“ und einen „naiven Traditions glauben“ wendet.³⁹ Ebenso wenig kann man die ablasskritische Haltung mancher Humanisten, das Glaubensverständnis und die Ablasskritik Luthers und die religiöse Mentalität der protestantischen Reformationsbewegungen auf solche Rationalitäts- und Emanzipationsformeln bringen, die den Eindruck eines ‚frühneuzeitlichen‘ und voraufklärerischen Mentalitätswandels um 1500 erwecken.

Eher wird man sagen können, dass sich die Ablasskritiker gegen eine bestimmte ‚Rationalität‘ der Kirchenhierarchie wandten, die mit kalkulatorischer Raffinesse

³⁹ Wilhelm Ernst Winterhager, Ablasskritik als Indikator historischen Wandels vor 1517. Ein Beitrag zu Voraussetzungen und Einordnung der Reformation, in: Archiv für Reformationsgeschichte 90 (1999), S. 56–64.

und ausgeklügelten Finanzmethoden die Ablassreligiosität konsequent kommerzialisierte. Auch das theologische Ablassdenken, wie es sich im 13. Jahrhundert entfaltete, hat wenig mit einer „naiven“, „archaisch-dinglichen Frömmigkeit“ zu tun; dafür aber ist es umso mehr durchdrungen von scharf reflektierenden und genau abwägenden Vorstellungen über Gerechtigkeit, Satisfaktion, Kompensation und Verträgen, von einer rational konstruierenden, berechnenden und bilanzierenden Mentalität, wie sie für die aufblühenden Städte des 12. und 13. Jahrhunderts als Plätze des Geld- und Bankwesens, der Buchhaltung, des Wechselbriefs und des Giroverkehrs, der gehäuften Kapitalien und der Kreditwirtschaft charakteristisch war.⁴⁰ Diese ‚moderne‘ Denkform, die mit Vorgängen der Verrechtlichung und Verschriftlichung einherging, verband sich als Ablasstheorie und -praxis eng mit den massiven Jenseitsängsten der Zeitgenossen. Das Hauptproblem aus der Sicht der Ablasskritiker war daher in der Regel nicht ein ‚archaisches‘ Rationalitätsdefizit des Ablasswesens, sondern es waren die – aus ihrer Wahrnehmungsperspektive – hemmungslose ‚Geldgier‘ des Papstes, der Kurie und ihrer Agenten, deren raffinierte Methoden der Geldabschöpfung und die offensichtliche Zweckentfremdung der Gelder für wenig fromme, verschwenderische Ausgaben.

Diese Finanzpraktiken der Kirche und – wie man betonen muss – auch der weltlichen Herren, die sich ihren Anteil an den Ablassgeldern zusichern ließen oder sich gewaltsam ihrer bemächtigten, mussten die Gläubigen nicht unbedingt an ihrem Vertrauen auf die Ablassgarantien irre machen, solange sie gewiss sein konnten, dass sie kraft päpstlicher Autorität für ihre Gabe auch wirklich die Jubiläumsgnaden empfangen würden, die ihnen von Amts wegen zugesichert worden waren. Das galt insbesondere für die Ablass- oder Beichtbriefe, die den Besitzerinnen und Besitzern vollkommenen Schuld- und Straferlass bis zur Todesstunde garantierten. Die göttliche Milde selbst, erklärte Johannes von Paltz, habe nämlich mit uns in diesen Briefen einen Vertrag geschlossen, dass sie uns entsprechend dem Wortlaut der Briefe ganz gewiss (*certissime*) erhören wolle. Habe uns doch Christus selbst durch den Papst diese Briefe mit ihrer Absolutionszusage gegeben. Das müsse man mit größter Gewissheit glauben; denn das Christuswort von Lukas 10,16: „Wer euch hört, hört mich“ sei über den Papst gesagt.⁴¹ Wenn wir in den Jubiläumsbullen und Beichtbriefen die Worte des Papstes vernehmen, hören wir also die Stimme Christi, der

40 Literatur zu diesem ökonomischen Wandel des 12. und 13. Jahrhunderts und zur neuen Kaufmannsmentalität bei Berndt Hamm, *Religiosität im späten Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen*, hg. von Reinhold Friedrich / Wolfgang Simon, Tübingen 2011 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 54), S. 306f.

41 „Facit enim divina clementia pactum nobiscum in istis litteris, quod velit nos certissime exaudire secundum tenorem litterae. Quamvis enim papa dicatur dedisse istas litteras, tamen certissime credi debet, quod Christus dederit eas, qui dicit de papa: ‚Qui vos audit, me audit.‘ [Lk 10,16].“ Paltz, *Supplementum Coelifodinae* (wie Anm. 13), S. 48 Z. 17–21.

uns zusichert: „Himmel und Erde werden vergehen, meine Worte aber werden nicht vergehen“ (Mt 24,35).⁴²

Man meinte zu wissen, dass es Päpste gab, die in Todsünde lebten und starben. Auf vielen spätmittelalterlichen Bildern wurden Päpste im Höllenrachen gezeigt. Aber man wusste zwischen dem persönlichen Lebenswandel des Papstes und seiner Amtheiligkeit zu unterscheiden – ebenso wie die Gläubigen im Normalfall nicht an der Gültigkeit der Sakramente zweifelten, auch wenn sie unter Umständen erhebliche Zweifel an der persönlichen Lebensheiligkeit der Priester hegten. Dass Jubiläumsgelder missbraucht wurden, musste also nicht unbedingt eine Glaubwürdigkeits- und Vertrauenskrise gegenüber dem einzigartigen Gnadenmedium des Jubiläums und seiner Plenarablässe selbst auslösen.

Anders war es hingegen, wenn die Päpste kraft ihrer besonderen Amtsvollmacht die Abstände zwischen den Jubiläumsbewilligungen aus finanziellem Kalkül verkürzten und dann bei einem neuen Jubiläum die Geltung der früher erworbenen Beichtbriefe außer Kraft setzten:⁴³ In dem Verkündigungsgebiet der neuen Jubiläumskampagne und während ihrer Dauer sollten die älteren Beichtbriefe nicht mehr gelten. Wer sie bei einem Beichtpriester, etwa im Fall einer lebensbedrohlichen Krankheit, einlösen wollte, musste die Erfahrung machen, dass sie wertlos waren, obwohl sie ihm als sakrosankte Urkunden eines unverbrüchlichen himmlischen Gnadenversprechens angepriesen worden waren. Wenn sich die Jubiläumsablässe häuften und zudem jeweils eine mehrjährige Laufzeit hatten – der St. Petersablass unter Kardinal Albrecht von Mainz von 1516 war auf acht Jahre bemessen –, kam die befristete Suspension der Beichtbriefe ihrer Annullierung gleich.

42 „Et Christus respondebit tibi, qui dixit: ‚Qui vos audit, me audit.‘ [Lk 10,16]. Hoc maxime habet locum in papa. Et claudit sigillo suo dicens: Coelum et terra transibunt, verba mea autem non transibunt.‘ [Mt 24,35].“ Johannes von Paltz, Werke, Bd. 1: Coelifodina, hg. von Christoph Burger / Friedhelm Stasch unter Mitarbeit von Berndt Hamm / Venicio Marcolino, Berlin-New York 1983 (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen 2), S. 401 Z. 11–13. Vgl. auch Hamm, Ablass und Reformation (wie Anm. 2), Kap. 3, Abschnitt 6.4 mit Anm. 398–401.

43 Zu dieser Praxis vgl. Winterhager, Ablaßkritik (wie Anm. 39), S. 38–40. Sie ist nicht zu verwechseln mit der seit dem 13. Jahrhundert üblichen Aufhebung früher bewilligter Ablässe durch Bischöfe und Päpste zugunsten neuer Ablassausschreibungen; vgl. Nikolaus Paulus, Geschichte des Ablasses, Bd. 3: Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters, Paderborn 1923 (Darmstadt ²2000), S. 397–401. In diesen Fällen wurde beispielsweise ein Ablass, der allen Besuchern einer bestimmten Kirche gewährt worden war, aufgehoben, sodass er künftig an dieser Kirche nicht mehr zu gewinnen war. Was die Gläubigen aber dort bis dahin an Sündennachlass erworben hatten, behielt für sie selbst Gültigkeit. Anders war es hingegen bei den bereits verkauften Ablass- oder Beichtbriefen, die im Nachhinein suspendiert wurden, sodass die Gläubigen nicht mehr in den Genuss der von ihnen bereits erworbenen Gnade kamen. Pfl egte schon früher „die öfters wiederholte Aufhebung von Ablässen tiefen Unwillen zu erregen“ (Paulus, Geschichte des Ablasses (wie Anm. 43), S. 397), so schlug die Kritik im Fall der suspendierten Beichtbriefe offensichtlich in vehemente Erbitterung um.

Dieser Umgang der Kurie mit den Beichtbriefen, der spätestens gegen Ende des 15. Jahrhunderts aufkam,⁴⁴ bedeutete nichts weniger, als dass der bisherigen Dynamik immer weiter gehender Entschränkungen der Ablassgnaden nun durch päpstliche Autorisierung eine Antidynamik der Beschränkung und Annullierung entgegentrat: Ein persönlicher, auf den Namen eines Empfängers bzw. einer Empfängerin ausgestellter und päpstlich besiegelter Gnadenvertrag wurde wider Treu und Glauben einseitig aufgekündigt – und dies aus durchsichtigen Interessen an maximalem Geldgewinn. Man fühlte sich durch diesen Vertrauensbruch persönlich betrogen. Das bedeutete aber, dass nun die Glaubwürdigkeitskrise des Ablasswesens nicht mehr nur auf das Ärgernis bestimmter ‚Missstände‘ begrenzt blieb, sondern zu einer tiefen, glaubensschütternden Vertrauenskrise wurde, die auf das Papstamt selbst und auf seine Vollmacht der Ablass- und Jubiläumsbewilligungen übergriff. Hatte doch der Papst selbst seine eigene Vergebungszusicherung desakralisiert, delegitimiert und wertlos gemacht und so – in den Augen der konsequent Weiterdenkenden – die Wertlosigkeit des gesamten römischen Gnaden-Vertriebssystems offengelegt.

Es war daher auch nur konsequent, dass Luther in seinen 95 Ablassthesen diesen ‚Sündenfall‘ der päpstlichen Jubiläumsverordnungen aufgriff: „Wenn nun also der Papst durch die Ablässe mehr nach dem Heil der Seelen als nach Geldern trachtet, warum setzt er dann die schon früher bewilligten Ablassbriefe außer Kraft, die doch ebenso wirksam sind [wie die neuen]?“⁴⁵ In seinen Erläuterungen zu den Ablassthesen fügt er noch hinzu, dass es diese Suspendierung der einmal gewährten Gnadenbriefe sei, was die Leute „mehr als alles andere erbittert und ihren Unmut erregt“, und dass sie „der Hauptgrund (*unica causa*) für die Geringschätzung der Ablässe“ sei.⁴⁶ Von dieser Diagnose her kommt Luther geradewegs zur Schlussfol-

44 Das früheste Beispiel, das Paulus Geschichte des Ablasses (wie Anm. 43), S. 401 erwähnt, betrifft das Jubiläum von 1500: „Beim Herannahen des großen Jubeljahres 1500 ließ Alexander VI. bereits am Gründonnerstag 1498 öffentlich kundgeben, dass alle vollkommenen Ablässe, auch jene, die auf Grund der Beichtbriefe den Sterbenden gespendet werden konnten, aufgehoben sein würden. Die Suspension sollte beginnen nach der Osteroktave 1498 und dauern bis zum Schluß des Jubiläums.“ Paulus erwähnt ebd. auch die irritierte Reaktion des Straßburger Predigers Johannes Geiler von Kaysersberg, der in einer Predigt vom 26. März 1499 fragt, ob es wirklich der Wille des Papstes sein könne, dass „inzwischen die Sterbenden ohne ihre Schuld der Ablassgnade beraubt bleiben“, und das Ärgernis bedauert, „das daraus entsteht, daß über das Vorgehen des Papstes allerhand Klagen laut werden“ wie etwa die: Es sei „ein Betrug, die Ablässe zu widerrufen und den Leuten das Geld, das sie dafür ausgeben, nicht zu erstatten“.

45 „Ex quo papa salutem querit animarum per venias magis quam pecunias, cur suspendit literas et venias iam olim concessas, cum sint eque efficaces?“; Martin Luther, 95 Thesen (31. Okt. 1517), These 89, in: Martin Luthers Studienausgabe, hg. von Hans-Ulrich Delius, Bd. 1, Berlin-Ost 1979, S. 184 Z. 21–23; D. Martin Luther Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883ff. (= WA), hier Bd. 1, S. 238 Z. 6–9.

46 „Haec maxime omnium urit et displicet, et, fateor, magna cum specie; illa enim suspensio unica est causa, quod vilescunt indulgentiae.“ Martin Luther, Resolutiones disputationum de indulgen-

gerung, dass die Kirche eine *reformatio* brauche, die aber nicht die Aufgabe eines einzigen Menschen wie des Papstes oder vieler Kardinäle sei, sondern des ganzen Erdkreises, vielmehr Gottes allein. Die Zeit aber für eine solche Reform wisse allein Gott, der die Zeiten geschaffen habe.⁴⁷

Indem Luther in seinen 95 Thesen und ihren Erläuterungen die Autorität des Papsttums grundsätzlich ‚horizontalisierte‘, d. h. auf das Diesseits seiner eigenen kirchenrechtlichen Sanktionen beschränkte, ihm jede Lösegewalt im Bereich der von Gott auferlegten Strafen absprach, die Heilsgabe Gottes von jeder menschlichen Vorleistung löste und den Leuten sagte, dass sie ihr Geld nicht für so Wertloses wie Ablässe, sondern nur für Gottgefälliges ausgeben sollten, transformierte er das während der zurückliegenden Jahrzehnte verschärfte Glaubwürdigkeitsproblem der Ablässe in den Zusammenbruch des Ablassglaubens und Ablassmarkts. Damit wurde die mittelalterliche Gnadendynamik der Ablässe durch die schon im späten 15. Jahrhundert einsetzende Gegendynamik der Ablassentwertung aufgehoben. Zugleich aber wurde diese Dynamik der immer weiter ausgreifenden Vergebungsgnade der Ablässe durch die Gnadenbotschaft der Reformation im zweiten (Hegelschen) Sinne des Wortes ‚aufgehoben‘, d. h. auf die neue Ebene einer vollends entgrenzten Gnade gehoben und weitergeführt. Darin lag die List der Ablassgeschichte, die sich hinter dem Getöse des Ablassstreits verbarg.

tiarum virtute (1518), *resolutio* 89, in: WA 1 (wie Anm. 45), S. 627 Z. 22f. Winterhager, *Ablaßkritik* (wie Anm. 39), S. 38 Anm. 94), dürfte wohl Recht haben, wenn er bemerkt: „Der Begriff ‚unica‘ ist hier offenkundig rhetorisch zugespitzt im Sinne von ‚einzigartig, alles überragend‘ zu verstehen.“

47 „Ecclesia indiget reformatione, quod non est unius hominis pontificis nec multorum cardinalium officium, sicut probavit utrumque novissimum concilium, sed totius orbis, immo solius dei. Tempus autem huius reformationis novit solus ille, qui condidit tempora.“ Luther, *Resolutiones* (wie Anm. 46), S. 627 Z. 27–31. Es ist offensichtlich die früheste Stelle, an der Luther, anachronistisch formuliert, von einer ‚Reformation‘ (korrekt: ‚Reform‘) der Kirche spricht (während er schon in einer früheren Predigt eine *reformatio* des Predigtwesens fordert); vgl. Bernhard Lohse, *Was heißt Reformation?*, in: ders., *Lutherdeutung heute*, Göttingen 1968, S. 5–18 (mit Anmerkungen auf S. 61f.), hier S. 13f. Vgl. Johannes von Paltz, der 1504 über die Säkularkleriker (also die Priester, die keine Ordensleute sind) schreibt, es bliebe nur ein geringer Rest von Weltpriestern übrig, wenn alle schlechten ausgerottet würden. Anders als bei den Bettelorden sei eine Reform der Weltpriester beim gegenwärtigen Stand der Dinge so gut wie unmöglich, „es sei denn, es stiege vielleicht eine große Macht Gottes herab und käme seiner Kirche auch in diesen [Weltpriestern] zu Hilfe.“ („Sed hoc est quasi impossibile in sacerdotibus saecularibus, quod reformatur stantibus rebus ut nunc, nisi forte magna potentia dei descenderet et ecclesiae suae etiam in talibus subveniret.“) Paltz, *Supplementum Coelifodinae* (wie Anm. 13), S. 282 Z. 10–13, 19–24.

Volker Leppin

Das ganze Leben Buße

Der Protest gegen den Ablass im Rahmen von Luthers früher Bußtheologie

„Unser Herr und Meister Jesus Christus wollte, als er sprach: ‚Tut Buße‘ usw., dass das ganze Leben der Gläubigen Buße sei.“¹ Diese Mahnung steht am Beginn der Ablassthesen, deren Versendung durch Martin Luther am 31. Oktober 1517 symbolisch als Beginn der Reformation gilt. Dass dieses Datum durch seine Feier vielfach überfrachtet ist, ist mittlerweile allgemein bewusst – und doch scheint es wenigstens kontraintuitiv, wenn man es im Horizont spätmittelalterlicher Frömmigkeit kontextualisiert.² Der Mönch und Professor Martin Luther brachte am Vorabend von Allerheiligen im Jahre 1517 nichts anderes zur Kenntnis als eine Zuspitzung von Überlegungen, die sich ihm im langen Ringen um die spätmittelalterliche Bußtheologie als unausweichlich erwiesen hatten.

1 Die erste Psalmenvorlesung im Horizont der spätmittelalterlichen Scholastik

In der Druckfassung seiner „Enarratio Psalmi LI [quingenti primi]“, des vierten Bußpsalms, blickte Luther auf sein frühes Ringen um das Verständnis der Buße zurück:

„Wir lehren wirklich, dass man im Gebrauch der Sakramente und in der Beichte auf das Wort acht haben muss, damit wir alles von unseren Werken auf das Wort zurückführen ... In der Beichte oder, wie wir sie richtiger nennen sollten, in der Absolution und dem Gebrauch der Schlüssel, gilt das Hören der Freude: ‚Glaube, deine Sünden sind dir durch den Tod Christi vergeben‘. Auch wenn wir also zu den Sakramenten und zur Absolution mahnen, lehren wir

¹ Luther, *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 127 Bde., Weimar 1883–2009 (Weimarer Ausgabe = WA), hier Bd. 1, 1883, S. 233 Z. 1f.: „Dominus et magister noster Iesus Christus dicendo ‚Penitentiam agite &c.‘ omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit.“

² Dass selbst noch in jüngeren Qualifikationsschriften mit bestimmtem Artikel die Rede von „Kritik am Bußverständnis und an der Bußfrömmigkeit des späten Mittelalters“ bei Luther ist (Andreas Stegmann, *Luthers Auffassung vom christlichen Leben*, Tübingen 2014 [Beiträge zur historischen Theologie 175], S. 257), deutet an, dass eine weitergehende Rezeption der Einsichten der vergangenen drei Jahrzehnte in die Differenziertheit spätmittelalterlicher Frömmigkeit streckenweise noch immer ein Desiderat ist.

dennoch nicht irgendetwas über die Würde unseres Werkes, das aus dem objektiven Gebrauch selbst (*ex opere operato*) Kraft hätte, wie es die Papisten vom Herrenmahl oder ihrem Opfer zu sagen pflegen. Sondern wir rufen die Menschen zum Wort zurück, auf dass das Haupt des ganzen Geschehens die Stimme Gottes und das Hören selbst sei... Dagegen disputiert der Papst unter Fortlassung des Wortes über die Gestalt und Wirkkraft der Sakramente, ferner über Reuen und Zerknirschungen (*de contritionibus et attritionibus*). Durch diese Lehre bin ich freilich in den Schulen so sehr verdorben worden, dass ich nur mit großer Mühe, durch Gottes Gnade, mich zum Hören der Freude allein bekehren konnte.“³

Die Abgrenzung von spätmittelalterlichen scholastischen Debatten, die Luther hier vornimmt, gibt eine Konfrontation wieder, die er schon 1518, im Nachgang zu den Ablassthesen, sehr deutlich formuliert hatte. Wohl in der Fastenzeit 1518⁴ hielt Luther eine Predigt über die Buße, in welcher er erklärte:

„Du sollst dein Vertrauen gar nicht darauf setzen, dass du wegen deiner Reue (*contritio*) von den Sünden frei gesprochen würdest (so würdest du nämlich noch auf dich und deine Werke vertrauen, das heißt, die schlimmsten Ansprüche stellen), sondern wegen des Wortes Christi, der zu Petrus gesagt hat: ‚Was immer du auf Erden löst, das soll im Himmel gelöst sein‘.“⁵

Luther interpretierte also hier wie in seiner späteren Äußerung die Betonung der Reue im Bußgeschehen als Ausdruck einer letztlich auf die Eigentätigkeit beziehungsweise die eigene Haltung des Menschen vertrauenden Position. Ihr stellte er eine solche gegenüber, in der im Mittelpunkt die Tätigkeit Gottes steht, wie sie sich durch das Absolutionswort vollzieht.

Die Erforschung der spätmittelalterlichen Hintergründe dieser Debatte wurde dadurch eher verstellt, dass man sie recht pauschal mit der Alternative von „Kontritionismus“ und „Attritionismus“ gedeutet hat.⁶ Erstere Haltung bezeichnet demnach

³ Luther, Ennarratio Psalmi LI, in: WA 40/2, S. 411 Z. 21–23, 28–38: „Quin in Sacramentorum usu et confessione docemus ad verbum potissimum respiciendum esse, ut omnia revocemus a nostris operibus in verbum ... In Confessione seu, ut rectius appellemus, in Absolutione et clavium usu est Auditus gaudii: Crede, remissa sunt tibi peccata tua per Christi mortem. Etsi igitur hortamur ad Sacramenta et ad absolutionem, tamen non docemus aliquid de dignitate nostri operis, quod ex opere operato valeat, sicut Papistae de Coena Domini seu suo sacrificio solent. Sed revocamus homines ad verbum, ut caput totius actionis sit ipsa vox Dei et ipse auditus ... Contra Papa obmisso verbo de forma et virtute sacramentorum disputat, Item de contritionibus et attritionibus. Hac doctrina sane ita sum ego in scholis corruptus, ut vix magno labore, Dei gratia, me ad solum Auditum gaudii potuerim convertere.“

⁴ Luther, Sermo de poenitentia, in: WA 1, S. 317.

⁵ Ebd., S. 323 Z. 23–26: „Secundum vide, ne ullo modo te confidas absolvi propter tuam contritionem (Sic enim super te et tua opera confides, id est, pessime praesumes), sed propter verbum Christi, qui dixit Petro: Quodcunque solveris super terram, solutum erit et in caelis.“

⁶ Zum forschungsgeschichtlichen Hintergrund und der Entstehung dieser Vorstellungen bei August Wilhelm Dieckhoff und, wirkungsmächtiger, Adolf von Harnack, vgl. Berndt Hamm, Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis, Tübingen 1982 (Beiträge zur historischen Theologie 65), S. 18–23.

eine Deutung des Bußgeschehens, die die vollkommene Reue auf Seiten des Menschen, die *contritio*, zur Vorbedingung der Wirksamkeit der Buße macht.⁷ Der Attritionismus hingegen halte die durch bloße Furcht vor Gott und seinen Strafen bewirkte Zerknirschung, die *attritio*, für zureichend, welche durch das Bußsakrament zur wahren *contritio* gewandelt und so in den wirksamen Bußprozess einbezogen wird.⁸

Luthers Rekurs auf die Begriffe *contritio* und *attritio* lässt erkennen, dass ihm eine solche Unterscheidung tatsächlich vor Augen stand. Dennoch erfasst die Bezeichnung als Kontritionismus und Attritionismus das theologische Phänomen und vor allem seine Entwicklung nur zum Teil beziehungsweise in historischer Hinsicht recht undifferenziert. Eine solche Konzeptualisierung nämlich verwendet die Vorbedingung des Bußsakramentes für die Nomenklatur, nicht aber den jeweils mitgedachten Funktionsvorgang der Buße insgesamt.⁹ Für die meisten unter die Begriffe gefassten Theorien ist aber eben dieser Gesamtzusammenhang entscheidend. Will man ihn in den Blick nehmen, so wird man jedenfalls bestimmte Auffassungen, die gewöhnlich unter Kontritionismus gefasst werden, eher als eine subjektive Bußtheorie zu beschreiben haben: Im Zentrum des gelungenen Bußaktes steht insbesondere im Frühmittelalter das Geschehen im Innern des Menschen. Im Spätmittelalter kam es dann zu einer doppelten Verschiebung. Einerseits wurde die subjektive Haltung so eng an das Sakrament gebunden, dass man nun von einer sakramental-subjektiven Bußtheorie sprechen kann. Andererseits führte eben die Subjektbindung im Spätmittelalter – hieran setzte dann auch Luthers Kritik an – zu einer Selbstprüfung und -betrachtung, welche ganz darauf gerichtet war, ob der Reueakt auch zureichend sei, also im ausreichenden Maße die Demütigung vor Gott und die Kritik am eigenen

7 Eva-Maria Faber, Kontritionismus, in: Lexikon für Theologie und Kirche 6 (31997), S. 333. Der Begriff der *contritio* selbst für die Reue kam erst mit Anselm im Anschluss an Ps 50,19 („Cor contritum et humiliatum Deus non spernet.“) auf. Davor war eher *compunctio* gebräuchlich. Vgl. Bernhard Poschmann, Buße und Letzte Ölung, Freiburg 1951 (Handbuch der Dogmengeschichte IV/3), S. 87.

8 S. Anton Ziegenaus, Attritionismus, in: Lexikon für Theologie und Kirche 1 (31993), S. 1168–1170. Diese Frage hat auch deswegen große Bedeutung erlangt, weil sich die Auseinandersetzungen in der Neuzeit fortsetzten. Das Tridentinum hatte eine attritionistische Haltung akzeptiert – Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum ...*, übers. und hg. von Peter Hünermann, Freiburg-Basel-Wien⁴⁴2014 (= DH), Nr. 1678 –, wenn auch nicht unbedingt sich dafür entschieden (vgl. Ziegenaus in dieser Anm., S. 1169). Im 17. Jahrhundert brandete der Streit dann neu auf und wurde durch Papst Alexander VII. in einem Dekret vom 5. Mai 1667 ausdrücklich unter Vorbehalt einer späteren Entscheidung durch den Heiligen Stuhl als offen deklariert: DH Nr. 2070.

9 In diesem Zusammenhang ist auch zu bedenken, was, freilich etwas übertreibend, Reinhold Seeberg, *Die religiösen Grundgedanken des jungen Luther und ihr Verhältnis zu dem Ockhamismus und der deutschen Mystik*, Berlin-Leipzig 1931 (Greifswalder Studien zur Lutherforschung und neuzeitlichen Geistesgeschichte 6), S. 5, festgehalten hat: „Das abendländische Christentum hat sich stets um den Begriff der Buße konzentriert. In der Buße liefen ja alle religiösen Grundbegriffe zusammen, die Sünde und ihre Schuld, Gott mit seiner Strafe und Gnade, der Glaube, die Reue und die Rechtfertigung, die kirchliche Autorität und die guten Werke.“

Selbst integrierte, oder von der bloßen Furcht vor Strafe geleitet war. Diese massive Introspektion kann dann unter bestimmten Umständen angemessen als Kontritionismus bezeichnet werden.

Die traditionell als Attritionismus bezeichnete Haltung wiederum wird man in ihrem hochmittelalterlichen Ursprung angemessen erfassen, wenn man sie als sakramental-objektive Bußtheorie bezeichnet. Theologisch nämlich zielt das Anliegen der Vertreter einer solchen Auffassung zunächst auf die Sicherung der Buße als eines objektivierbaren Aktes, der dem Menschen die Gewissheit gibt, auch ohne entsprechende Leistungen auf seiner Seite das Heil zu erlangen. Je stärker allerdings die seelsorgliche Perspektive eingenommen wird, desto mehr verlagert sich der Blick auf die subjektive Disposition des Büßenden und das Zugeständnis, dass auch dem bloß Zerknirschten die Heilmittel nicht versagt werden, sodass insbesondere im Horizont der Frömmigkeitstheologie des ausgehenden 15. Jahrhunderts die Rede vom Attritionismus sinnvoll wird.

Die subjektive Bußtheorie wurde im 12. Jahrhundert durch Petrus Lombardus geradezu zur repräsentativen Normaltheorie der Scholastik¹⁰ und gewann bei ihm eine sakramentenskeptische Ausrichtung: In Sent IV d. 17 c. 1 verhandelte er die Frage, „ob die Sünde ohne Beichte erlassen werden kann“.¹¹ Nach der Aufführung von Autoritäten für die eine wie die andere Antwort auf diese Frage kam er zu dem Ergebnis,

„dass die Sünden ohne Beichte und Ableistung der äußeren Strafe zunichte gemacht werden, durch Reue (*contritio*) und Demut des Herzens. Aufgrund dessen, dass einer mit gequältem Sinn sich vornimmt zu beichten, erlässt Gott [die Schuld], weil dort die Beichte des Herzens, wenn auch nicht des Mundes ist, durch welche die Seele innerlich von der Befleckung und Ansteckung durch die begangene Sünde gereinigt wird.“¹²

¹⁰ Vgl. zu diesem repräsentativen Charakter Berndt Hamm, *Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung*, Tübingen 2010, S. 7. Poschmann, *Buße und Letzte Ölung* (wie Anm. 7), S. 84f., weist auf den Hintergrund dieser Theorie bei Abaelard hin, der „die Sündenvergebung einseitig dem subjektiven Faktor“ zuschreibe. Dieser hatte in seiner Ethik zwar Buße allgemein als *contritio* und *satisfactio* bestimmt (Peter Abaelard, *Ethics. An Edition with Introduction, English Translation and Notes*, hg. von David E. Luscombe, Oxford 1971, S. 76 Z. 20), sie dann aber auf den „dolor animi super eo in quo deliquit“ eingeführt (ebd., S. 76 Z. 22f.). Zu Abaelards Bußverständnis Tobias Georges, *Quam nos divinitatem nominare consuevimus. Die theologische Ethik des Peter Abaelard*, Leipzig 2005 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 16), S. 248–253.

¹¹ *Petri Lombardi Sententiae in IV libris distinctae*, Bd. 2, Grottaferrata 1981 (Spicilegium Bonaventurianum 4), S. 342 Z. 15f. (Petrus Lombardus, Sent IV d. 17 c. 1 „[A]n sine confessione dimittatur peccatum.“).

¹² Ebd., S. 345 Z. 19–23 (Petrus Lombardus, Sent IV d. 17 c. 1 „... quod sine confessione oris et solutione poenae exterioris peccata delentur, per contritionem et humilitatem cordis. Ex quo enim proponit, mente compuncta, se confessurum, Deus dimittit; quia ibi est confessio cordis, etsi non oris, per quam anima interius mundatur a macula et contagio peccati commisi.“). Zum Charakter der Buße

Dieser bußtheoretische Ansatz brachte eine enorme Destabilisierung der priesterlichen Heilsvermittlung mit sich. Ausdrücklich setzte Petrus Lombardus im zweiten Kapitel derselben Distinktion hinzu, dass er hinsichtlich der Frage, ob es reiche, allein Gott die Sünden vorzutragen, denjenigen Autoritäten zuneige, „die behaupten, dass es ausreiche Gott die Sünden zu bekennen, ohne Priester“.¹³ Deren Binde- und Lösegewalt war demnach eine ausschließlich deklarative: die Gewalt, „zu zeigen, dass die Menschen gebunden oder gelöst sind“.¹⁴

Dieses Problem musste virulent werden, als das Vierte Lateranum die Beichtpflicht und mithin das Bußsakrament samt seiner priesterlichen Durchführung einschärfte. Ausdrücklich wurde angeordnet, „dass jeder Gläubige beiderlei Geschlechts ... mindestens einmal im Jahr einzeln alle seine Sünden vertraulich dem eigenen Priester beichte.“¹⁵ Das brachte eine Objektivierung in das Bußgeschehen, die bald theoretisch durch Thomas von Aquin aufgegriffen und entfaltet wurde.

Dies tat er in der „Summa theologiae“ (ST) charakteristischerweise ohne Gebrauch der *attritio*-Begrifflichkeit, vielmehr ganz auf die Wirksamkeit des Sakraments durch das priesterliche Wort konzentriert: In ST III q. 84 a. 3 behandelt er die Frage nach der Form, also dem wesengebenden Teil der Buße und teilt definitorisch auf, dass alle Vorbedingungen auf Seiten des Büßenden Materie seien, die *forma* aber in dem Wort des Priesters „Ego te absolvo“ bestehe.¹⁶ Zentrum des Bußgeschehens also sollte – quer zu der üblichen Einteilung in *contritio*, *confessio* und *satisfactio* – das Absolutionswort des Priesters sein, analog zum Tauf- und zum Abendmahlssakrament,

als Geistestugend bei Petrus Lombardus vgl. Lothar Vogel, „Per tutti i giorni della vita“. Il concetto di penitenza nei testi dei barba valdesi tardo medievali, in: *Protestantesimo* 64 (2009), S. 1–20, hier S. 8.
13 Lombardus, *Sententiae* (wie Anm. 11), Bd. 2, S. 348 Z. 9f. (Petrus Lombardus, *Sent IV d. 17 c. 2*: „... qui sufficere contendunt Deo confiteri peccata, sine sacerdote.“).

14 Ebd., S. 361 Z. 3f. („... potestatem ligandi et solvendi, id est ostendendi homines ligatos vel solutos.“). Zu Recht hebt Anton Ziegenaus, *Umkehr, Versöhnung, Friede. Zu einer theologisch verantworteten Praxis von Bußgottesdienst und Beichte*, Freiburg u. a. 1975, S. 113, hervor, dass diese Auffassung „durch die ständige Kommentierung der Sentenzen nicht in Vergessenheit fiel“.

15 DH Nr. 812: „Omnis utriusque sexus fidelis ... omnia sua solus peccata saltem semel in anno fideliter confiteatur proprio sacerdoti.“

16 S. Thomae Aquinatis *Opera Omnia* iussu Leonis XIII P. M. edita cura et studio fratrum Praedicatorum, Romae 1882ff. (= Editio Leonina), hier Bd. 12, Rom 1906, S. 289. In seinem 1507 bis 1522 verfassten Kommentar (vgl. hierzu Harm Kluefing, Cajetan, Thomas de Vio, in: David Berger/Jörgen Vijgen [Hg.], *Thomistenlexikon*, Bonn 2006, S. 71–78: S. 74) präzierte Cajetan dies in dem Sinne, dass es hier ausschließlich um einen sakramentalen Vorgang gehen dürfe, indem er ausführte, gemeint sei: „Sacramentaliter absolvo te“ (Editio Leonina 12, S. 290). In systematisch-theologischer Perspektive macht Giuseppe Perini, La „penitenza interiore“ in S. Tommaso d’Aquino, in: Jörgen Vijgen (Hg.), *Indubitanter ad veritatem. Studies offered to Leo J. Elders ...*, Budel 2003, S. 322–339, hier S. 325, deutlich, dass in dieser Hinsicht die sakramentale Buße das innere Geschehen als Materie mit dem äußeren verbindet.

in welchen nach Thomas gleichfalls das jeweilige Wort die Form des Sakraments ausmachen sollte.¹⁷

Vor diesem Hintergrund konnte die Wirksamkeit des Sakramentes gar nicht an einer besonderen *contritio* hängen. So präsentierte Thomas auch in seinem Sentenzenkommentar eine Lehrauffassung, die man im dogmenhistorischen Sinne als sakramental-objektive Bußtheorie bzw. als Attritionismus bestimmen kann.¹⁸ In Sent IV d. 22 q. 2 a. 1 ad 3. nämlich erklärte er:

„Die Vergebung der Sünden ist auf jede Weise der Gehalt (*res*) das Sakraments der Buße selbst, welcher gelegentlich der Zeit nach dem äußerlichen Sakrament vorausläuft, gelegentlich aber im Sakrament selbst bewirkt wird. Denn wenn irgendeiner bloß zerknirscht (*attritus*), nicht vollständig reuig (*contritus*) zur Beichte geht, so wird ihm, wenn er nicht einen Riegel vorschiebt, in der Beichte und Absolution selbst die Gnade und Vergebung der Sünden gegeben.“¹⁹

Hier also findet sich der Gedanke einer Wandlung von *attritio* in *contritio* unter dem Sakrament, verbunden mit einer gewissen, begrenzten Disposition des Zerknirschten, die freilich lediglich im mangelnden Widerstand liegt. Wie in der „Summa“ liegt der eigentliche Akzent auf dem von außen kommenden Absolutionswort, die Aktivität des Büßenden wird erheblich reduziert.

Bei Duns Scotus verschob sich die Akzentsetzung der Argumentation gegenüber Thomas insofern, als er die bußtheologischen Überlegungen ganz von der Frage nach der Disposition her entfaltete – insofern gaben seine Reflexionen einen stärkeren Anhalt zu einer Fokussierung auf die *attritio* und damit zu einer begrifflichen Fassung als Attritionismus. In seinem ausgearbeiteten Sentenzenkommentar, der um 1300

¹⁷ Editio Leonina (wie Anm. 16), Bd. 12, S. 289; vgl. Poschmann, Buße und Letzte Ölung (wie Anm. 7), S. 91. Vor diesem Hintergrund hat es durchaus etwas für sich, die Absolution als viertes Element der mittelalterlichen Bußlehre aufzuführen: Charles Moreod, Le manque de clarté de Gabriel Biel et son impact sur la Réforme, in: Nova et Vetera 75 (2000), S. 15–32, hier S. 21. Die Entsprechung der Betonung der Absolution zur späteren reformatorischen Theologie liegt auf der Hand. Bei ihrer Deutung ist allerdings zu bedenken, dass die Frage, ob und inwieweit Luther Thomas kannte, noch durchaus strittig ist: vgl. hierzu Stefan Grädl, Inspektor Columbo irrt. Kriminalistische Überlegungen zur Frage: „Kannte Luther Thomas?“, in: Luther 77 (2006), S. 83–99. Ohnehin kann die obige Darstellung nicht den Anspruch erheben, die Bußlehre des Thomas vollständig darzustellen, von der Poschmann, Buße und Letzte Ölung (wie Anm. 7), S. 90, festhält, dass sie ein „ziemlich kompliziertes Gebilde“ darstelle und zudem „auch mit gewissen Unklarheiten und Unstimmigkeiten behaftet“ sei.

¹⁸ Vgl. zur Bußlehre des Thomas Ziegenaus, Umkehr (wie Anm. 14), S. 110f.

¹⁹ S. Thomae Aquinatis Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi, hg. von Maria Fabian Moos, Bd. 4, Paris 1947, S. 1097 (Sent IV d. 22 a. 1 ad 3): „Remissio peccatorum utroque modo est res ipsius poenitentiae sacramenti: quae aliquando tempore praecedat sacramentum exterius, aliquando autem in ipso sacramento efficitur; quia quando aliquis accedit ad confessionem attritus, non plene contritus, si obicem non ponat, in ipsa confessione et absolutione, sibi gratia et remissio peccatorum datur.“

entstandenen *Ordinatio*,²⁰ behandelte er in Sent IV d. 14 q. 2 die Frage, „ob ein Bußsakt, wie er zur Beseitigung der Todsünde erforderlich ist, der Akt irgendeiner Tugend sei.“²¹ Hier kam er auf die *attritio* zu sprechen, die er im Rahmen seines gnadentheologischen Schemas als ein *meritum de congruo*, ein Billigkeitsverdienst einordnete,²² also ein solches, welches Gott als Verdienst anerkennen könne, obwohl es in sich keines ist. Eine solche Zerknirschung, *attritio*, aber wird nun durch die Gnade in *contritio* gewandelt.²³ Indem aber die *attritio* in *contritio* gewandelt wird, ist dann, der Fragestellung folgend, die Sünde beseitigt.²⁴ Ja, die Objektivität des Sakramentes besaß für Duns Scotus sogar ein solches Gewicht, dass er erklärte, selbst wenn die *attritio* nicht in Gestalt eines *meritum de congruo* vorliege, sondern als bloßer Wille, „das Sakrament der Buße so zu empfangen, wie es in der Kirche ausgeteilt wird“,²⁵ könne Gott aufgrund seines Bundes, mit welchem er das Sakrament dazu unterstützt, dass es die Wirkung vollbringen kann, zu welcher er eingesetzt ist, diesem Zerknirschten die Wirkung der Buße zukommen lassen.²⁶ Auffällig ist wie bei Thomas die Konzentration des sakramentalen Aktes auf das Absolutionswort: „Buße als Sakrament ist jene sakramentale Absolution, die durch bestimmte Worte vollzogen wird.“²⁷ Duns teilte also bei aller Zuspitzung mit Thomas jenes Interesse an einer sakramentalen Objektivierung, wie es durch die Vorschriften des Vierten Lateranums gestärkt worden war.

Die neue Konzentration auf die *contritio* reagierte unter Rückgriff auf die frühmittelalterliche Lehre auf diese Äußerungen des Duns Scotus: Wilhelm von Ockham referierte dessen Position in seinem Kommentar zum vierten Buch der Sentenzen ausführlich.²⁸ Dass es in diesen Debatten keineswegs um einen Gegensatz von „Kontritionismus“ und „Attritionismus“, sondern um die Frage der Wirksamkeit von Gottes

²⁰ Zu den verschiedenen Fassungen des Sentenzenkommentars vgl. Mary B. Ingham, Johannes Duns Scotus, Münster 2006 (Zugänge zum Denken des Mittelalters), S. 19–23.

²¹ Ioannis Duns Scoti Opera omnia, iussu et auctoritate Pacifici M. Perantoni, Civitas Vaticana 1950ff., hier Bd. 13 (2011), S. 21 Z. 527f. (*Ordinatio* IV d. 14 q. 2: „Utrum actus poenitendi requisitus ad deletionem peccati mortalis, sit actus alicuius virtutis?“).

²² Ebd., S. 34 Z. 886–889 (*Ordinatio* IV d. 14 q. 2 Nr. 134).

²³ Ebd., S. 35 Z. 910–914 (*Ordinatio* IV d. 14 q. 2 Nr. 137).

²⁴ Ebd., S. 37 Z. 963f. (*Ordinatio* IV d. 14 q. 2 Nr. 146: „... sic debet concedi in sensu divisionis, quod per actum, qui est contritio, deletur peccatum.“).

²⁵ Ebd., S. 54 Z. 391f. (*Ordinatio* IV d. 14 q. 4 Nr. 218: „... recipere Sacramentum poenitentiae sicut dispensator in Ecclesia“).

²⁶ Ebd., S. 54 Z. 395–397 (*Ordinatio* IV d. 14 q. 4 Nr. 218). Zu der starken Betonung des Bußsakramentes bei Duns Scotus vgl. Poschmann, Buße und Letzte Ölung (wie Anm. 7), S. 100.

²⁷ Duns Scotus, Opera (wie Anm. 21), Bd. 13, S. 136 Z. 151f. (*Ordinatio* IV d. 16 q. 1 Nr. 25: „Poenitentia-sacramentum est illa ‚absolutio sacerdotalis facta certis verbis““).

²⁸ Guilelmi de Ockham Opera Theologica. Bd. 7: Quaestiones in librum quartum sententiarum [Reportatio], hg. von Rega Wood/Gedeon Gál, St. Bonaventure NY 1984, S. 216 Z. 19–218 Z. 8 (Sent IV q. 10–11).

Gnade und ihrer sakramentalen Bindung ging, zeigt schon Ockhams erste Antwort auf Duns Scotus: Es sei allein *de potentia absoluta*²⁹ möglich, dass Gott einen Ungläubigen „ohne jede gute Willensregung und ohne Reue (*contritio*) oder Zerknirschung (*attritio*) über die Sünden“ rechtfertige.³⁰ Faktisch aber entspreche eben dies nicht der Auffassung der Heiligen.³¹ Die Antwort Ockhams bestand nun in einer Einschränkung der *contritio*, die er betont als neu charakterisierte: „Und daher sage ich ohne jedes Beispiel anderer, dass eine Todsünde durch kein Sakrament ohne jegliche allgemeine oder spezielle Reue (*contritio*) erlassen werden kann.“³² Dass ein mittelalterlicher Denker eine eigene Auffassung als präzedenzlos bezeichnet, ist durchaus ungewöhnlich.³³ Aber es ist in diesem Falle nicht unzutreffend. Was Ockham nämlich hier konzeptionell zusammenführte, war die sakramentale Seite, wie sie seit dem Vierten Lateranum das Bußverständnis prägte, mit der subjektivitätsorientierten Ausrichtung der frühmittelalterlichen Bußlehre. Die subjektiv-sakramentenskeptische Bußlehre des Lombarden aber, auf den er sich an dieser Stelle mehrfach explizit berief,³⁴ überführte er nun in eine subjektiv-sakramentale Theorie, in deren Mittelpunkt ein Verständnis der Buße als „Akt des Büßenden“ (*actus poenitentis*) stand.³⁵ Die Wirksamkeit des Sakraments wurde nicht, wie bei Petrus Lombardus potentiell durch die subjektiven Gegebenheiten des Büßenden substituiert, sondern war vielmehr ganz durch diese bedingt. Ockham bestimmte auch die Bedingungen für diese Disposition näher: Volljährigkeit, Kenntnis der Umstände und freier Wille.³⁶ Für eine solche Person gilt: „Ihr wird keine Sünde vergeben ohne eine gute Bewegung des eigenen Willens.“³⁷

29 Zu Ockhams Verständnis der *potentia absoluta* vgl. Klaus Bannach, Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham. Problemgeschichtliche Voraussetzungen und Bedeutung, Wiesbaden 1975 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte 75); Volker Leppin, Does Ockham's Concept of Divine Power Threaten Man's Certainty in His Knowledge of the World?, in: Franciscan Studies 55 (1998), S. 169–180; Hubert Schröcker, Das Verhältnis der Allmacht Gottes zum Kontradiktionsprinzip nach Wilhelm von Ockham, Berlin 2003 (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes 49).

30 Ockham, Opera Theologica (wie Anm. 28), Bd. 7, S. 218 Z. 10–12 (Sent IV q. 10–11: „... sine omni bono motu voluntatis et sine contritione vel attritione de peccatis“).

31 Ebd., S. 218 Z. 14, S. 220 Z. 18, S. 222 Z. 11 (Sent IV q. 10–11).

32 Ebd., S. 220 Z. 6–8 (Sent IV q. 10–11: „Et ideo dico sine omni praeiudicio aliorum quod per nullum sacramentum potest remitti peccatum mortale sine omni contrition in generali vel speciali.“).

33 Ockham selbst hat eine solche Selbste deutung als Neuerer allerdings in einem anderen prominenten Fall vorgenommen: bei der Universalienlehre. Vgl. Volker Leppin, Wilhelm von Ockham. Gelehrter – Streiter – Bettelmönch, Darmstadt 2012, S. 66–68.

34 Ockham, Opera Theologica (wie Anm. 28), Bd. 7, S. 218 Z. 12f. (Sent IV q. 10–11).

35 Ebd., S. 221 Z. 7f. (Sent IV q. 10–11).

36 Ebd., S. 220 Z. 8–10 (Sent IV q. 10–11).

37 Ebd., S. 220 Z. 14f. (Sent IV q. 10–11: „Non remittitur sibi peccatum sine motu bono propriae voluntatis.“).

Wie generell in seinem „Collectorium“, so führte Gabriel Biel auch an dieser Stelle Überlegungen Ockhams weiter, argumentierte allerdings in einer doppelten Weise, die Heiko Augustinus Oberman durch die Unterscheidung von Buße „als Tugend und Sakrament“ treffend zusammengefasst hat;³⁸ Biel führt die Unterscheidung aspektiv ein: Es gehe einerseits um die Buße als Akt oder Habitus des Büßenden, andererseits um einen Akt des absolvierenden Priesters.³⁹

Im Sinne der *poenitentia* als Tugend, also im ersten Sinne, führt Gabriel Biel in Sent IV d. 14 q. 1 aus, dass für einen Menschen, der nach der Taufe in eine Todsünde gefallen ist, *de potentia ordinata* ein formaler oder auch virtueller Bußakt erforderlich sei.⁴⁰ Unter dem virtuellen Bußakt aber sei ein Akt eindringlicher Gottesliebe zu verstehen, durch welchen aufgrund göttlicher Akzeptation auch ohne formale Buße die Sünde vergeben werden könne.⁴¹ Das Besondere hieran ist, dass Biel diese Möglichkeit ausdrücklich als ein Geschehen *de potentia ordinata* vorsieht.⁴²

Obwohl dieses Geschehen also in den Bereich ordentlicher Vollzüge Gottes hineingehört, hält Biel doch in erkennbarer Spannung zu seinem Verständnis von *poenitentia* als Tugend⁴³ als *opinio communis* fest, dass das Sakrament der Buße die Schuld tilge – Streit bestehe nur über die Weise, wie dies geschehe.⁴⁴ In Auseinandersetzung mit Duns Scotus, Thomas und anderen kommt er dann zu dem Ergebnis, dass eine bloße *attritio*, sofern sie von *contritio* unterschieden werde, zur Eingie-

38 Heiko Augustinus Oberman, *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*, Zürich 1965 (Spätscholastik und Reformation 1), S. 149. Obermans Übersetzer sprechen hier freilich irreführend von „Beichte“ (im Englischen verwendet Heiko Augustinus Oberman, *The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Cambridge 1963, S. 157, korrekt „penance“). Das wäre im Lateinischen *confessio*, gemeint ist aber offenkundig *poenitentia*. Eben diesen Doppelcharakter „as both virtue and sacrament“ schreibt Maria C. Morrow, *Reconnecting Sacrament and Virtue. Penance in Thomas’s Summa Theologiae*, in: *New Blackfriars* 91 (2010), S. 304–320, hier S. 306, allerdings auch der Bußlehre des Thomas zu; zur Betonung der „Bußtugend“ bei Biel vgl. auch Reinhard Schwarz, *Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie*, Berlin 1968 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 41), S. 125.

39 Gabrielis Biel, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*, 4 Bde., hg. von Wilfried Werbeck/Udo Hofmann, Tübingen 1973–1984, hier Bd. 4,1 (1975), S. 418 (Collectorium d. 14 q. 1 a. 1 Notabile 1 A, Z. 8–11); zur Bedeutung der Absolution für Biels Bußverständnis vgl. Morerod, *Manque de clarté* (wie Anm. 17), 22.

40 Biel, *Collectorium* (wie Anm. 39), Bd. 4,1, S. 428 (Collectorium d. 14 q. 1 a. 2 concl. 3 M, Z. 1–3).

41 Ebd., S. 430 (Collectorium d. 14 q. 1 a. 2 concl. 3 M, Z. 50–54).

42 Ebd., S. 427 (Collectorium d. 14 q. 1 a. 2 concl. 2 L, Z. 15f.).

43 Genauer ebd., S. 441–443 (Collectorium d. 14 q. 1 a. 3 dubium 3). Nach ebd., S. 443 (AA, Z. 17–19) ist die *poenitentia* als Tugend anzuschauen, und zwar hinsichtlich der Gottesliebe als theologische Tugend, hinsichtlich der Verschmähung der Sünde als moralische Tugend.

44 Ebd., S. 449 (Collectorium d. 14 q. 2 a. 1 Notabile 2 D, Z. 1f.); insofern ist zu fragen, ob Oberman, *Herbst* (wie Anm. 38), S. 147, zu Recht Biels Sympathien eher bei einem Verständnis der Buße als Tugend sieht.

ßung der Gnade nicht ausreichend sei.⁴⁵ Die erforderliche *contritio* aber sei nicht eine bloße Disposition auf die Gnade, sondern wirke mit dieser zusammen.⁴⁶ Man kann diese Position durchaus im klassischen Sinne als synergistisch bezeichnen: Die sakramentale Gnade der Buße, die in der „Verkündung bestimmter Worte über einen Menschen, der seine Sünde bekennt, durch einen geeigneten Priester“,⁴⁷ also in der Absolution,⁴⁸ besteht, verbindet sich mit einem subjektiven Geschehen im Menschen. Eben dies aber bedeutet in der Konsequenz: Wie bei Ockham wird die Gnadenhandlung von menschlichen Vorbedingungen abhängig, die ihrerseits darin bestehen, dass der Mensch tut, was in ihm ist („*facere quod in se est*“).⁴⁹ Im Gesamtablauf der Argumentation, in welcher diese sakramententheologischen Überlegungen auf die tugendtheoretischen folgen, gewinnt damit die Argumentation von Biel eine Zuspitzung auf die sakramentale Deutung – und in reinster Form den Charakter einer subjektiv-sakramentalen Bußtheologie.

So wie Gabriel Biel bedeutsam für den Verstehenshorizont Luthers ist, ist es auch Johannes Paltz, der gewöhnlich dem Attritionismus zugerechnet wird, gleichwohl aber, insbesondere was den Gedanken des „*facere quod in se est*“ angeht, auffällige Ähnlichkeiten mit Biel aufweist.⁵⁰ In seiner „*Coelifodina*“, die er, ausgehend von der für Kurfürst Friedrich und Herzog Johann verfassten „himmlischen Fundgrube“ zwischen 1490 und 1502 aus mehreren Stücken kompilierte,⁵¹ ging er ausführlich auf das Verhältnis von *attritio* und *contritio* ein und rekurrierte hierbei auf ein umfassendes technisches Vokabular: Die *attritio* sei eine unvollkommene Abscheu über die Sünde (*detestatio peccati*), welche aus knechtischer Furcht (*timor servilis*), nämlich der Angst vor Tod und Hölle, rühre.⁵²

In Radikalisierung von Aspekten, die man bei Duns zumindest erahnen konnte,⁵³ vertrat er nun forciert die Position, dass eine solche *attritio* auch vor dem Gang zum Priester von Gott in *contritio* gewandelt werden könne – die Grundlage für diese gött-

45 Biel, *Collectorium* (wie Anm. 39), Bd. 4,1, S. 465 (*Collectorium* d. 14 q. 2 a. 1 Notabile 2 L, Z. 9f.).

46 Ebd., S. 465 (*Collectorium* d. 14 q. 2 a. 1 Notabile 2 L, Z. 14–16).

47 Ebd., S. 449 (*Collectorium* d. 14 q. 2 a. 1 Notabile 1 C, Z. 47f.).

48 Vgl. ebd., S. 445 (*Collectorium* d. 14 q. 2 a. 1 Notabile 1 A, Z. 11–15).

49 Ebd., S. 437 (*Collectorium* d. 14 q. 1 a. 2 Concl. 5 U, Z. 32).

50 Vgl. Hamm, *Frömmigkeitstheologie* (wie Anm. 6), S. 277. Zu den Hintergründen seiner Lehre vom „*facere quod in se est*“ im „*Compendium theologiae veritatis*“ des Hugo Ripelin von Straßburg vgl. Adolar Zumkeller, *Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst nach der Lehre der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters*, Würzburg 1984 (*Cassiacum* 35), S. 408.

51 Zur Entstehung vgl. Johannes von Paltz, *Werke*, Bd. 1: *Coelifodina*, hg. von Christoph Burger/Friedhelm Stasch unter Mitarbeit von Berndt Hamm/Venicio Marcolino, Berlin-New York 1983 (*Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen* 2), S. XV–XXI.

52 Ebd., S. 260 Z. 7f. Paltz folgte mit seinen entsprechenden Unterscheidungen und Ausführungen wiederum seinem Lehrer Johannes von Dorsten: Zumkeller, *Erbsünde* (wie Anm. 50), S. 416–418; Hamm, *Frömmigkeitstheologie* (wie Anm. 6), S. 275.

53 Zum Bezug von Paltz auf Duns Scotus ebd., S. 276.

liche Anerkennung ist, dass die Sünder tun, was in ihnen ist („*facere quod in se est*“):⁵⁴ Hier also erscheint jener Begriff, den auch Biel zentral verwendet hat – eine Nähe, auf die schon Adolar Zumkeller hingewiesen hat.⁵⁵ Und hier nun liegt die Differenz vor allem in den Begriffen *contritio* und *attritio*. Während Biel dem Menschen grundsätzlich ersteres zutraut, gesteht Paltz die Möglichkeit des letzteren zu. Er bestimmt sogar genauer, worin dieses Tun bestehe: in der Anrufung Christi und der Heiligen, dem Vertrauen auf die Fürbitte anderer und dem Almosengeben⁵⁶ – die *attritio* wurde also aus einer bestimmten Form der Haltung in ein bestimmtes Verhalten und Agieren umgedeutet, das es ermöglichte, den Anweisungen zu folgen und so trotz der Einsicht in die eigene Mangelhaftigkeit eine von Gott akzeptierte Reuegestalt zu erlangen. Die Sicherung ging noch weiter: Für diejenigen, denen es nicht gelang, alles zu tun, was in ihnen ist, sondern nur *aliquo modo*, stand das Bußsakrament bereit, um durch die Absolution die *attritio* in *contritio* zu wandeln.⁵⁷ Und selbst noch diejenigen, die nicht einmal *aliquo modo* tun, was in ihnen ist, durften nach Paltz auf sakramentale Rettung hoffen: Sie waren auf die letzte Ölung verwiesen, um Rettung vor der ewigen Verdammnis zu erfahren.⁵⁸ Trotz seiner starken poimenischen Orientierung an der subjektiven Disposition zeichnete Paltz das Heilsgeschehen also letztlich in einen massiv sakramentalen Horizont ein, in welchem es bei zureichender Beachtung der sakramentalen Lebensbegleitung noch möglich war, das Heil durch die Sakramente ohne entsprechende subjektive Disposition zu erlangen.⁵⁹

Löst man sich also von dem vereinfachenden dogmengeschichtlichen Gegenüber von Kontritionismus und Attritionismus, so kann man feststellen, dass es in der Bußtheologie des ausgehenden 15. Jahrhunderts eine doppelte Bewegung gab, die zum einen das Verständnis von Buße als priesterlich vermitteltem Sakrament einschärfte und zum anderen ein hohes Gewicht auf das subjektive Vermögen des Menschen, zu tun, was in ihm ist, legte. Beides ist als prägender Horizont für die Entwicklung von Luthers Bußtheologie vorauszusetzen. Die Auseinandersetzung zwischen den unterschiedlichen Positionen, wie sie sich vor allem bei Ockham und bei Gabriel Biel zeigt, kann demgegenüber in seiner Relevanz hintangestellt werden. Die entscheidende Herausforderung für Luther war die mit der Bußtheologie, vor allem in der Gestalt, die ihr Biel gegeben hatte, transportierte hohe Gewichtung der inneren Gegebenheiten im Menschen. Las man Biels Theorie eines Zusammenwirkens von

54 Paltz, Werke (wie Anm. 51), Bd. 1, S. 260 Z. 23–26.

55 Zumkeller, Erbsünde (wie Anm. 50), S. 411.

56 Paltz, Werke (wie Anm. 51), Bd. 1, S. 260 Z. 31–36.

57 Ebd., S. 261 Z. 9–13.

58 Ebd., S. 262 Z. 31 – S. 263 Z. 12.

59 Zu dieser Betonung der „Garantiefunktion der Sakramente“ bei Paltz vgl. Hamm, Frömmigkeitstheologie (wie Anm. 6), S. 275.

contritio und Absolution streng, so war das Gelingen der sakramentalen Buße von der inneren Haltung des Menschen und seinem natürlichen Vermögen abhängig.

Luthers Aufzeichnungen für die Kommentierung des vierten Buches der Sentenzen sind ausgesprochen knapp ausgefallen.⁶⁰ Eine nennenswerte Auseinandersetzung mit der Bußthematik findet sich daher erst in seiner ersten Psalmenvorlesung, den „*Dictata in Psalterium*“, die er von 1513 bis 1515 in Wittenberg hielt. Wenigstens für die Bußtheologie wird man wohl Leif Granes Urteil aufnehmen können, dass Luther „hier als ein Theologe der *via moderna* spricht“.⁶¹ Noch in einem der spätesten Scholien, zu Ps 115 (113), erklärte er:

„Hierzu sagen die Doktoren zu Recht, dass Gott dem Menschen, der tut, was in ihm ist, unfehlbar Gnade gibt. Und wenn er sich auch nicht würdigerweise auf die Gnade vorbereiten kann, weil sie unverhältnismäßig ist, kann er sich doch aufgrund dieser Verheißung Gottes und des Bundes der Barmherzigkeit billigerweise vorbereiten.“⁶²

⁶⁰ Martin Luther, *Erfurter Annotationen 1509–1510/11*, hg. von Jun Matsuura, Köln u. a. 2009 (Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers. Texte und Untersuchungen [= AWA] 9), S. 557 f.

⁶¹ Leif Grane, *Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio Contra Scholasticam Theologiam 1517*, Gyldendal 1962 (*Acta Theologica Danica* 4), S. 309; aufgenommen bei Berndt Hamm, *Promissio, Pactum, Ordinatio. Freiheit und Selbstbindung Gottes in der scholastischen Gnadenlehre*, Tübingen 1977 (*Beiträge zur historischen Theologie* 54), S. 377. Bei Grane steht das entsprechende Urteil im Horizont einer Spätdatierung von Luthers „Durchbruch“. Diese Sicht der Dinge ist erheblich zu differenzieren: Die Beobachtungen zur Bußlehre sind nur ein kleiner Baustein in einer Gesamtsicht der Entwicklung Luthers, die sich von einem solchen „Wende-Konstrukt“ (Berndt Hamm, *Naher Zorn und nahe Gnade: Luthers frühe Klosterjahre als Beginn seiner reformatorischen Neuorientierung*, in: Christoph Bultmann / Volker Leppin / Andreas Lindner [Hg.], *Luther und das monastische Erbe*, Tübingen 2007 [Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 39], S. 111–151, hier S. 113) wird verabschieden müssen, wie es für Grane noch prägend war. Tatsächlich ist mit einer allmählichen Entwicklung zu rechnen, die an unterschiedlichen theologischen Punkten unterschiedliche Geschwindigkeiten, ja, vielfach auch ein Hin und Herr aufwies und sich insgesamt eher als Transformation der vorgegebenen Auffassungen denn als radikaler Bruch mit ihnen darstellt. Vgl. hierzu Volker Leppin, *Martin Luther, Darmstadt* 2010, S. 107–117.

⁶² Luther, *Dictata in Psalterium*, in: WA 55/2, S. 876 Z. 92–877 Z. 95: „Hinc recte dicunt Doctores, quod homini facienti quod in se est, Deus infallibiliter dat gratiam, et licet non de condigno sese possit ad gratiam preparare, quia est incomparabilis, tamen bene de congruo propter promissionem istam Dei et pactum misericordie.“ Insofern wird man auch für die späten Phasen der Ersten Psalmenvorlesung den Gedanken der Disposition nicht so schroff abweisen können, wie dies Erich Vogelsang, *Die Anfänge von Luthers Christologie nach der Ersten Psalmenvorlesung insbesondere in ihren exegetischen und systematischen Zusammenhängen mit Augustin und der Scholastik dargestellt*, Berlin-Leipzig 1929 (*Arbeiten zur Kirchengeschichte* 15), S. 124, tut. Luther füllt das *facere* keineswegs, wie Hamm, *Promissio* (wie Anm. 61), S. 380, meint, ausschließlich durch „Selbstgericht“ und „Bittgebet“, sondern spricht von „iuste et sobrie et pie vivere“ und „sancte vivere“ – über all dies sagt er zwar, es sei „vix“ eine *dispositio*. Diese Abwertung dient aber dazu, herauszustreichen, dass es sich um Verdienste *de congruo*, nicht *de condigno* handelt (Luther, *Dictata*, S. 877 Z. 95–98), – dass das *facere* Lebensvollzüge der Heiligung umfasst, ist davon gerade nicht tangiert. Allerdings lässt sich eine spe-

In knapper, klarer Form fasst er so den Heilsweg zusammen wie er ihn in der Bußtheorie Gabriel Biels vorfinden konnte, einschließlich der Vorstellung von einem *pactum*, den Gott mit den Glaubenden geschlossen hat, um seine *potentia absoluta* heilbringend zu binden.⁶³ Dass das für die spätere Entwicklung so wichtige Schlüsselwort *promissio*⁶⁴ bereits in diesem Kontext erscheint, macht deutlich, wie vielfältig und facettenreich die Transformationen sind, die Luthers Denken im Laufe der Jahre erfuhr. Auch in Luthers näherer Fassung des Bußverständnisses schlägt sich die Prägung durch Gabriel Biel durch. Dieser hatte Buße als Tugend vor allem als willentliches Erleiden der Strafe definiert⁶⁵ und in fünf Schritte untergliedert: 1. den Willen, die Sünde zu strafen („*vindicare seu punire peccatum*“), 2. *contritio* als Verschmähung (*detestatio*) der Sünde oder Hass auf sie, 3. Trauer und Schmerz (*dolor*), 4. Annahme von Trauer und Schmerz und darin Wiedergewinnung eines Wohlgefallens, 5. äußere Strafsatisfaktion und ihre Annahme.⁶⁶ Dieses Schema macht deutlich, wie sich nach Biel das Zusammenspiel von *contritio* und Gnade gestalten sollte – und bei Luther begegnen die Begriffe dann, wenn auch nicht so klar geordnet, zum Teil wörtlich wieder in der Beschreibung der Buße im Zusammenhang von Schilderungen der Aussagen der „*nostri theologi*“ oder „*nostri scholastici*“ über die Buße, die er mit dem biblischen Befund zusammenführte. Was die Bibel *iudicium* nenne, so erklärte er im Scholion zu Ps 1,5 („*ideo nun resurgent impii in iudicio*“), seien die Akte der Buße: „Über sich zürnen, Schmerz empfinden (*dolere*), sich schämen, verschmähen (*detestari*), strafen (*vindicare*).“⁶⁷ Und all dies fasste er wiederum biblisch zusammen mit einer Zitation von Prov 18,17: „*Iustus enim in principio est accusator sui.*“⁶⁸ Entsprechend war für ihn nach den „*Dictata*“ die unmittelbare Folge von Christus-

zifische Transformation Biels beobachten, wenn Luther erklärt: „*Totum tempus gratie preparatio est ad futuram gloriam*“ (ebd., S. 877 Z. 103f.). Hamm, *Promissio* (wie Anm. 61), S. 381, betont sehr stark den hierin liegenden „Neuansatz“ – tatsächlich hat Luther hier den Bielschen Gedanken, dass der als *dispositio* verstandene *actus diligendi* der Gnade zwar der Natur nach, aber nicht der Zeit nach vorangehe (Biel, *Collectorium* [wie Anm. 39], Bd. 3 [1969], S. 506 R Z. 1–3 [*Collectorium* III d. 27 a. und a. 3 *Dubium* 2]), zu einer zeitlichen Dauerhaftigkeit transformiert.

63 Heiko Augustinus Oberman, *Wir sein pettler. Hoc est verum. Bund und Gnade in der Theologie des Mittelalters und der Reformation*, in: ders., *Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf*, Göttingen 1986, S. 90–112, hier S. 101–112.

64 Hierzu Oswald Bayer, *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie*, Darmstadt 2019.

65 Biel, *Collectorium* (wie Anm. 39), Bd. 4,1, S. 419 (*Collectorium* d. 14 q. 1 a. 1 *Notabile* 1 A, Z. 35–37).

66 Ebd., Bd. 4,1, S. 419 (*Collectorium* d. 14 q. 1 a. 1 *Notabile* 1 B, Z. 1–12).

67 Luther, *Dictata in Psalterium* (wie Anm. 62), S. 32 Z. 21–25: „{*Irasci sibi | dolere | vt pudere | detestari | vindicare*“; vgl. auch ebd., S. 36 Z. 10–14: „*Item, Quod nostri Scolastici theologice vocant actus penitentiae, scil. displicere sibi, detestari, condemnare, accusare, velle vindicare, punire seipsum, castigare et cum effectu odire malum et irasci sibi, vno verbo appellat Scriptura Iudicium.*“.

68 Ebd., S. 33 Z. 1.

erkenntnis die Selbstverschmähung.⁶⁹ Luther scheint mithin, auf das Gesamte seiner ersten Psalmenvorlesung gesehen, eine Position im Sinne Biels favorisiert zu haben, in welcher das Vertrauen in die Kräfte des Menschen – als „*faciens quod in se est*“ – sich mit einer selbstkritisch negativen Deutung des *contritio*-Begriffs verband.

2 Die Alternative zur scholastischen Debatte: Luthers Bußentdeckung

Vor diesem Hintergrund einer Prägung durch das Bielsche Bußverständnis muss man einen Bericht hören, den Luther 1518 in dem Widmungsschreiben an seinen Beichtvater Staupitz gab, welches die Veröffentlichung der „*Resolutiones*“, der ausführlichen Erläuterung der Ablassthesen begleitete:

„Ich erinnere mich, ehrwürdiger Vater, dass bei Deinen so anziehenden und heilsamen Gesprächen, mit denen mich der Herr Jesus wunderbar zu trösten pflegt, zuweilen das Wort ‚Buße‘ gefallen ist. Es erbarmte uns des Gewissens vieler und jener Henker, die mit unerträglichen Geboten eine Beichtvorschrift (wie sie es nennen) vorlegen. Dich aber nahmen wir auf, als ob Du vom Himmel herab redetest: dass wahre Buße allein mit der Liebe zu Gerechtigkeit und zu Gott beginne. Was jene für das Ziel und die Vollendung der Buße hielten, das sei vielmehr der Anfang.“⁷⁰

Entscheidend also war die Wendung im Bußverständnis: von der negativen Perspektive zur positiven – konkret für das Bußverständnis: Luther „klingt nun nichts süßer (*dulcius*) oder angenehmer als Buße“.⁷¹ Aus Gründen, die ich an anderer Stelle ausgeführt habe,⁷² lässt sich wahrscheinlich machen, dass Luther das neue Bußverständnis, zu

⁶⁹ Ebd., S. 75 Z. 27f.: „*Omnis qui cepit agnoscere Christum et veritatem, mox incipit detestari suam vanitatem.*“

⁷⁰ Luther, Widmungsschreiben zu den *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*, in: WA 1, S. 525 Z. 4–14: „*Memini, Reverende pater, inter iucundissimas et salutare fabulas tuas, quibus me solet dominus Ihesus mirifice consolari, incidisse aliquando mentionem huius nominis ‚poenitentia‘, ubi miserti conscientiarum multarum carnificumque illorum, qui praeceptis infinitis eisdemque importabilibus modum docent (ut vocant) confitendi, te velut e caelo sonantem excepimus, quod poenitentia vera non est, nisi quae ab amore iusticiae et Dei incipit, Et hoc esse potius principium poenitentiae, quod illis finis et consummatio censetur.*“ Auch wenn die Bedeutung der Bußlehre zunehmend durch die Rechtfertigungslehre aufgesogen wurde, kann Jack E. Brush, *Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis. Luthers Verständnis des 51. Psalms*, Tübingen 1997 (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 36), S. 126, noch für die Auslegung des 51. Psalms von 1532 auf die zentrale Bedeutung der Buße für Luthers Theologieverständnis hinweisen.

⁷¹ Luther, Widmungsschreiben (wie Anm. 70), S. 525 Z. 20f.: „*... nunc nihil dulcius aut gratius ... sonet quam ‚poenitentia‘.*“

⁷² Volker Leppin, „*omnem vitam fidelium poenitentiam esse voluit*“. Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablassthese, in: *Archiv für Reformationsgeschichte (= ARG) 93* (2002), S. 7–25.

welchem ihn Staupitz angestoßen hatte, unter dem Einfluss der Lektüre Johannes Taulers entwickelte, die in die Zeit der Römerbriefvorlesung fällt.⁷³ Tatsächlich lässt sich hier ein gewisses Interesse an der Bußthematik nachvollziehen.⁷⁴

Johannes Tauler bewegte sich selbst nicht innerhalb des scholastischen Diskurses. Dennoch oder gerade deswegen konnte bei ihm ein Bußverständnis begegnen, in dem sich die subjektiv-sakramentenskeptischen Töne eines Petrus Lombardus wiederfinden. Am Tag der Kreuzeserhebung kam er in einer Predigt auf den ständigen Rückfall des Sünders zu sprechen:

„ob du des tags zû sibentzig mal fallest als oft soltu wiederkeren vnd kommen wider zû got. vnd dring dich wider in got also schwindiglichen dz dir dein sunde zû mal entpfallen. so du da mit zû der beicht kommest. das du jt nitt wissest zû sagen. Dis sol dich nit entsetzen. es ist dir nit aufgefallen zû schaden. sunder zû ainer bekentnuß deines nictes. vnd zû ainer verschmehunge dein selber mitt ayner gelassenhayt. nicht mitt ainer schwärmûtikait ... Sant paulus spricht. Alle die got lieben den kompt alle ding zû güt. Nu di gloß spricht. Auch dy sünd. Sunder schweig vnd fleühe zû got vnd sihe auf dein nicht. Vnd bleib innen. nit lauf zû hant da mit zû dem beichtiger.“⁷⁵

Scheinbar ist dieser Text nahe an jener negativen Bußvorstellung, wie sie Biel vertreten hatte. Dennoch ließ sie Luther offenbar unmittelbar aufmerken: Zu der Rede von der Selbstverschmähung notierte er: „Merk dir das!“⁷⁶, und wenige Zeilen darunter zu dem Ratschlag, mit den Sünden nicht gleich zum Beichtvater zu laufen, schrieb er an den Rand: „ein überaus nützlicher Ratschlag!“⁷⁷

Die Lektüre war also offenbar inspirierend – warum, erschließt sich, wenn man sieht, dass beide Randnotizen Luthers im Tauler-Text den Paulusvers Röm 8,28 rahmen: „Wir wissen aber, dass denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen“. Tatsächlich ist hier von der positiven Gottesbeziehung zu Beginn der Buße die Rede:

73 Zur genaueren Datierung siehe unten.

74 Vgl. hierzu Leppin, *Omnem vitam* (wie Anm. 72), S. 13–20. Stegmann, *Auffassung* (wie Anm. 2), S. 190–193, widmet sich auch Luthers Randbemerkungen zu Tauler; die jüngere Forschung hierzu hat er nur selektiv wahrgenommen, schließt sich allerdings deren Pointe an, dass sich bei Luther die „konsequente Fortführung“ des „spätmittelalterlichen Hintergrund(es)“ finde (S. 192). Dass allerdings die Nachordnung der „rechtfertigungstheologische(n) Horizontaldimension“ gegenüber „der Vertikaldimension, d. h. der im Glauben an das Wort geschenkten fremden Gerechtigkeit Christi“ darstelle (S. 193), stellt eine ahistorische Engführung „der Vertikaldimension“ dar, die zudem rezeptionshistorisch unreflektiert ist.

75 Johannes Tauler, *Sermones: des hoch|gelehrten in gnaden erleuchten do|ctoris Johannis Thaulerii sannt | dominici ordens die da weißend | auff den nächsten waren weg im | gaist zû wandern durch überswe|bendenn syn. Von latein in teütsch | gewendt manchem menschenn zû | sälinger fruchtbarkait*, Augsburg: Hans Otmar, 1508, fol. 192v.

76 Luther, *Randbemerkungen zu Taulers Predigten*, in: WA 9, S. 104 Z. 11: „Hoc nota tibi“.

77 Ebd., S. 104 Z. 12): „Utilissimum consilium“.

Die Selbstverschmähung ist gewissermaßen die eine Seite einer Medaille, auf deren anderer Seite die tiefe Liebe zu Gott steht.

Luther wurde durch Staupitz und die wohl von diesem vermittelte Taulerlektüre⁷⁸ zu einer Umwendung seines Bußverständnisses geführt. Dies betraf zum einen die Orientierung an einer positiven Grundeinstellung als Grundlage der Buße, zum anderen wohl auch die schleichende Desakramentalisierung des Bußgeschehens. Diese zeigt sich fundamental in dem Gedanken, dass bei rechter vor Gott getaner Reue die äußere Beichte nicht mehr nötig sei, zum anderen aber auch an der Vorstellung einer das ganze Leben umfassenden Buße, wie sie Tauler wenig vorher, im von Luther benutzten Druck am Seitenübergang, formuliert hat. Auch wenn sich an dieser Stelle keine Randbemerkungen befinden, ist davon auszugehen, dass Luther die gesamte Predigt intensiv studiert, mithin auch diese Zeilen wahrgenommen hat: „Diß sol nichtt sein aines tages. vnd des anderen nicht. Sunder es sol one vnderloß sein allzeit. vnd nymm dein selb war in allen dingen.“⁷⁹

Diese zweifache Desakramentalisierung hat Luther zwar noch nicht in der Römerbriefvorlesung aufgegriffen beziehungsweise fortgeführt, aber er hat sein bisheriges, auf der *Via moderna* aufruhendes Bußverständnis in bemerkenswerter Weise korrigiert. Nun stand nicht mehr der Gedanke eines „facere quod in se est“ am Beginn der Buße, sondern eine radikale Selbstverschmähung, gerade darin aber in dialektischem Zusammenhang ein ebenso radikales Vertrauen in Gott – das dann sogar das Bußsakrament vergleichsgültigen konnte. Die tief empfundene *contritio* war nun nicht als erste Stufe der Trias von *contritio*, *confessio* und *satisfactio* gedacht, sondern sie stand für sich und begründete einen unmittelbaren kommunikativen Zusammenhang mit Gott, für dessen Vermittlung der Priester – wie schon einst bei Petrus Lombardus – nicht nötig war.

Nach Luthers eigenem Bericht festigte er seine neue Bußauffassung noch durch philologische Begründungen:

„Später kam hinzu, dass ich durch das Bemühen und die Gunst sehr gelehrter Männer, die uns das Griechische und das Hebräische eifrig nahebringen, gelernt habe, dass dieses Wort auf Griechisch *μετάνοια* heiße, von *μετά* und *νοῦν*, d. h. von ‚post‘ und ‚mentem‘. Also bedeutet Buße oder *μετάνοια* ein Wiedezurechtkommen und die Einsicht in das eigene Übel, nachdem man die Strafe erlitten und den Irrtum eingesehen hat. Das aber kann unmöglich ohne Änderung des Sinnes und der (Ausrichtung der) Liebe geschehen. Dies alles entspricht der Theologie des Paulus so genau, dass – wenigstens nach meinem Dafürhalten – nichts den Paulus passender erläutern kann.“⁸⁰

⁷⁸ Henrik Otto, Vor- und frühreformatorische Tauler-Rezeption. Annotationen in Drucken des späten 15. und 16. Jahrhunderts, Gütersloh 2003 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 75).

⁷⁹ Tauler, Sermones (wie Anm. 75), fol. 192r–v.

⁸⁰ Luther, Widmungsschreiben (wie Anm. 70), S. 525 Z. 24–30: „Post haec accessit, quod studio et gratia eruditissimorum virorum, qui nobis graeca et hebraea officiosissime tradunt, didici, idem ver-

Geht man von einer Taulerlektüre im Jahre 1515/16 aus, so passt diese Aussage sehr gut mit dem Umstand zusammen, dass Luther im Jahre 1516 das „Novum Testamentum“ des Erasmus kennenlernte.⁸¹ Zum ersten Aufkommen des Aufrufs *μετάνοεῖτε* in Mt 3,2 als Ruf Johannes des Täufers erklärte Erasmus:

„μετάνοεῖτε ... Aber das Volk bei uns meint, Buße zu tun bestehe darin, durch irgendeine vorgeschriebene Buße begangene Verfehlungen abzuwaschen ... Im Übrigen wird *μετάνοια* von *μετάνοεῖν* so genannt, das heißt, vom Verstehen im Nachhinein (*a posterius intelligendo*), wenn irgendein Gefallener nach vollzogener Tat so schließlich seine Verirrung erkennt ... Meinem Urteil nach kann es angemessen mit: ‚Seid aufmerksam‘ oder: ‚Kehrt zu eurem Geist zurück‘ (*ad mentem reddite*) wiedergegeben werden.“⁸²

Es ist offenkundig, dass Luther mit seiner Erinnerung auf diese durch Erasmus vermittelte Erkenntnis rekurrieren will, die in noch deutlicherer Weise die Abwendung von dem scholastischen, vor allem durch Biel vermittelten einseitigen Verständnis der Buße von der Strafe her signalisierte und die Wendung der *mens* zum eigentlichen Inhalt der Buße machte. Auch wenn es unangemessen wäre, Luthers frühen Bericht als exakte Ablaufsschilderung zu deuten,⁸³ so lässt sich doch erkennen, dass die von Luther darin aufgeführten Elemente einen Anhalt in seinen eigenen Auseinandersetzungen mit der Literatur des späten Mittelalters und des Humanismus besitzen. Er selbst hat dann die philologischen Überlegungen noch weiter entwickelt, indem er die verschiedenen Übersetzungsmöglichkeiten von *μετά* analysierte und neben *post* auch ein *trans* erwog, was ihn zu einer Gesamtbedeutung der *μετάνοια* als *transmutatio*, Wandlung des Geistes, führte.⁸⁴ In einem allmählichen Prozess also, so seine

bum graece ‚Metanoëa‘ dici a ‚meta‘ et ‚noyn‘, id est a ‚post‘ et ‚mentem‘, ut sit poenitentia seu metanea respicientia et post acceptum damnum et cognitum errorem intelligentia sui mali, quod sine mutatione affectus et amoris fieri est impossibile, quae omnia Paulinae Theologiae ita respondent apte, ut nihil ferme aptius Paulum illustrare possit, meo saltem iudicio.“

81 Erstmals erwähnt Luther, Römerbriefvorlesung, in: WA 56, S. 400 Z. 15, Erasmus mit Bezug auf die Annotationes zu Röm 9,19.

82 NOVVM INSTRUMENTUM OMNE, DILIGENTER AB ERASMO ROTERDAMO | recognitum et emendatum non solum ad græcam ueritatem, uerumetiam ad multorum utriusque linguæ codicum, eorumque uerterum simul et emendatorum fidem ..., Basel: Froben, 1516, [Annotationes] 241: „μετάνοεῖτε ... At nostrum uulgus putat esse poenitentiam agere, præscripta poena quapiam luere commissa ... Alioqui *μετάνοια* dicta est a *μετάνοεῖν*, hoc est, a posterius intelligendo, ubi quis lapsus, re peracta, tum demum animadvertit erratum suum ... Meo iudicio commode uerti poterat, Respicite, siue ad mentem reddite.“; auch Martin Brecht, Luthers neues Verständnis der Buße und die reformatorische Entdeckung, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 101 (2004), S. 281–291, hier S. 284, hält die Erläuterung zu Mt 3,2 für den entscheidenden Referenzpunkt Luthers. Diese Erklärung fasste Erasmus dann zum Bußruf Jesu in Mk 1,15 knapp zusammen (ebd., S. 286).

83 Zu seinem Charakter als autobiographische Stilisierung Leppin, *Omnem vitam* (wie Anm. 72), S. 12.

84 Luther, Widmungsschreiben (wie Anm. 71), S. 526 Z. 1–4: „Denique profeci et vidi, ‚Metanoëan‘

spätere Darstellung, habe er einen Bußbegriff entwickelt, der ausgehend von Anstößen seines Beichtvaters Staupitz mit heutiger Begrifflichkeit wohl als ganzheitlich, jedenfalls als mentales an Stelle eines sakramentalen Geschehens begriffen werden kann.

So kompliziert der Bezug der Erinnerung auf die tatsächlich nachvollziehbare Entwicklung Luthers ist, so auffällig ist es doch, dass man die Angaben, die Luther hier macht, mit der nachzeichenbaren Entwicklung jedenfalls besser zeitlich korrelieren kann, als dies in der bisherigen Forschung für Luthers späte Erinnerung an einen vermeintlichen *iustitia*-Durchbruch, sein sogenanntes „Großes Selbstzeugnis“ gelungen ist.⁸⁵ Seine Lektüre Taulers ist spätestens von der Scholien-Auslegung von Röm 8,26 an nachweisbar, da er ihn hier erstmals explizit erwähnt; zeitlich würde man damit in das Frühjahr 1516 gelangen.⁸⁶ Die Editoren des Römerbriefes haben Tauler beziehungsweise Luthers Annotationen zu ihm allerdings schon sehr viel früher – sogar schon zum Scholion zu Röm 1,1⁸⁷ – vergleichend herangezogen. Tatsächlich ist es möglich, dass Luthers Begegnung mit Tauler schon früher stattgefunden hat, Sicherheit gewinnt man aber eben erst ab dem Frühjahr 1516. Und im Laufe des Jahres kam es nun zu einer auffälligen Selbstkorrektur seiner Bußauffassung: Gegen Ende der Vorlesung, zu Röm 14,1 notierte er in sein Kollegheft – allerdings ohne dies in den Vortrag seiner Vorlesung zu übernehmen:⁸⁸

„Daher ist die übliche Auffassung, mit welcher gesagt wird: ‚Gott gibt dem Menschen, der tut, was in ihm ist, unfehlbar Gnade.‘ überaus unsinnig und ein Schirm

non modo a ‚post‘ et ‚mentem‘, sed a ‚trans‘ et ‚mentem‘ posse deduci (sit sane violentum), ut ‚Metania‘ transmutationem mentis et affectus significet, quod non modo affectus mutationem, sed et modum mutandi, id est gratiam dei, videbatur spirare.“

85 Vgl. zur Problematik Leppin, *Omnem vitam* (wie Anm. 72). Der späte Charakter der Erinnerung und die Parallele in der früheren Erinnerung an eine poenitentia-Entdeckung lassen den Bericht von 1545 (WA 54, S. 185 Z. 12–186 Z. 20) in noch höherem Maße als das Widmungsschreiben an Staupitz von 1518 als ahistorisch erscheinen. Die Erfahrungen mit seiner Deutung allerdings lassen skeptisch gegenüber einer allzu einlinigen Deutung auch der frühen Erinnerung werden. Luther mag hier zeitlich und auch inhaltlich näher am Geschehen sein – ein Bericht über reale Ereignisse ist auch er nicht.

86 Zur Datierung der Vorlesung vgl. WA 56, S. XXIX, Kap. 8; hiernach fällt sie in die Endphase des Wintersemesters. Meine früher im Anschluss an Karl-Heinz zur Mühlen, *Nos Extra Nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*, Tübingen 1972 (Beiträge zur historischen Theologie 46), S. 97, vorgenommene Datierung der Tauler-Lektüre auf das Frühjahr 1515 (vgl. Leppin, *Omnem vitam* [wie Anm. 72], S. 14; ders., Tauler, Johannes, in: ders./Gury Schneider-Ludorff [Hg.], *Das Luther-Lexikon*, Regensburg 2014, S. 675f, S. 675), muss ich also insofern korrigieren, dass ich nun meine, diese eher auf das Frühjahr 1516 ansetzen zu müssen. Freilich dürfte der ersten Erwähnung Taulers schon eine Zeit der Lektüre vorausgegangen sein, wie insbesondere das oben zu Röm 8,7 Ausgeführte nahelegt.

87 Luther, Römerbriefvorlesung (wie Anm. 81), S. 157 Anm. zu Z. 3.

88 Luther, Römerbriefvorlesung. Mitschriften, in: WA 57, S. 228 Z. 7–12.

für den pelagianischen Irrtum, wenn man unter ‚tun, was in ihm ist‘ versteht, irgendetwas zu tun oder zu wollen.“⁸⁹

Die Veränderung gegenüber dem oben angeführten Zitat aus Ps 115 (113) ist offenkundig, ohne dass man deswegen in die verbreitete Wenderhetorik⁹⁰ verfallen muss – und ohne dass man die neue Haltung ausschließlich mit Augustin verbinden muss. Die Wendung gegen Pelagius ist so gemeinmittelalterlich, dass man hieraus keinen eigenen Verweis auf die antipelagianischen Schriften des Kirchenvaters ableiten muss, auch wenn Luther zu diesem Zeitpunkt selbstverständlich „De spiritu et littera“ bereits kannte.⁹¹

Mindestens mit Augustin zusammen wirkte hier auch Johannes Tauler nach, wie sich an einer weiteren Wendung beobachten lässt: Zu Röm 13,13 erklärte Luther: „Buße ist süßer Schmerz und schmerzhaft Süße“⁹² – eben das also, was er zwei Jahre später im Widmungsschreiben an Staupitz als Entwicklung beschrieb, wodurch ihm Buße süß geworden sei, findet sich nun also in der Römerbriefvorlesung, und damit ein typisch mystisches Element: Die Süße ist seit dem frühen Mittelalter mit mystischer Frömmigkeit eng verbunden.⁹³ Blickt man auf die Entwicklung der Bußfrömmigkeit und -theologie bei Luther, so zeigt sich, dass es fehlerhaft ist, paulinischen Augustinismus in einen Gegensatz zum Mittelalter zu bringen. Zusammen mit mystischer Frömmigkeit, wie sie ihm durch Staupitz vermittelt war, bildete deren Theologie vielmehr den Hebel, den Luther gegen die spezifische Form scholastischer Bußtheologie ansetzen konnte, wie er sie bei Biel kennengelernt hatte. Der hierdurch vermittelte freudige Ton zeigte sich denn auch an anderen Stellen des Römerbrief-

89 Luther, Römerbriefvorlesung (wie Anm. 81), S. 503 Z. 1–4: „Ideo absurdissima est et Pelagiano errori vehementer patrona Sententia Vsitata, Qua dicitur: ‚Facienti, quod in se est, Infallibiliter Deus infundit gratiam‘, Intelligendo per ‚facere, quod in se est‘, aliquid facere vel posse.“

90 Zur Kritik hieran vgl. Hamm, Naher Zorn und nahe Gnade (wie Anm. 62).

91 Zum Gebrauch von „De spiritu et littera“ in der Römerbriefvorlesung vgl. Bernhard Lohse, Die Bedeutung Augustins für den jungen Luther, in: ders., Evangelium in der Geschichte. Studien zu Luther und der Reformation, hg. von Leif Grane/Bernd Moeller/Otto Herrmann Pesch, Göttingen 1988, S. 11–30, hier S. 22–30. Strittiger ist der frühere Gebrauch. Für die Erfurter Zeit hat man keinen eindeutigen Beleg (vgl. Luther, Erfurter Annotationen [wie Anm. 60], S. CIIIf.), und auch für die Erste Psalmenvorlesung gesteht Lohse, ebd., S. 18, selbst zu, dass direkte Belege fehlen; vgl. zu weiteren Belegen, die aber gleichfalls nicht in die allerersten Jahre verweisen, Hans-Ulrich Delius, Augustin als Quelle Luthers. Eine Materialsammlung, Berlin 1984, S. 171–174. Insofern ist wohl mit Gerhard Ebeling, Die Anfänge von Luthers Hermeneutik, in: ders., Lutherstudien, Bd. 1, Tübingen 1971, S. 1–68, hier S. 16, davon auszugehen, dass Luther „De spiritu et littera“ erst „nach der ersten Psalmenvorlesung kennengelernt“ hat.

92 Luther, Römerbriefvorlesung (wie Anm. 81), S. 491 Z. 18f.: „Penitentia est dulcis dolor et dolens dulcendo“.

93 Friedrich Ohly, Geistige Süße bei Otfried, in: ders., Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung, Darmstadt 1977, S. 93–127; ders., Süße Nägel der Passion. Ein Beitrag zur theologischen Semantik, Baden-Baden 1989.

kommentars, sogar vor der ersten Erwähnung Taulers: Im Zusammenhang von Röm 8,7 betonte Luther, dass den Büßenden nicht Furcht und Schrecken gepredigt werden solle, sondern die Freude am Jüngsten Tag:⁹⁴ durch Liebe entgehe man dem Zorn Gottes⁹⁵ – eine Vorstellung, die mit der Staupitz-Erinnerung wenigstens kompatibel ist und genau das betont, was Luther dort ins Zentrum stellt.

Die Entwicklung, die Luther nun im Miteinander von Tauler-, Paulus- und Augustinlektüre durchmachte, führte zu einer weiteren folgeschweren Änderung seiner Bußlehre: In Auslegung von Röm 11,29 erklärte er:

„Denn durch niemandes Verdienst oder Verfehlung wird der Ratschluss Gottes geändert. Ihn reut nämlich seine Gabe und die verheißene Berufung nicht, weil jene jetzt unwürdig sind und ihr würdig. Er ändert sich nicht, weil ihr euch ändert. Daher kehren sie sich um und werden schließlich zur Wahrheit des Glaubens zurückgebracht ... Also bezieht sich [der Vers] nicht auf unsere Buße, sondern auf Gott, den das reut, was er ändert und vernichtet.“⁹⁶

Mit dieser Auslegung des Verses „Sine penitentia enim sunt dona eius“ („Denn Gottes Gaben und Berufung können ihn nicht gereuen“) wird die absolute Abhängigkeit des Heilsgeschehens von Gott ausgedrückt. Dem korrespondiert eine ebenso absolute Passivität auf Seiten des Menschen, der keine Verdienste zu erlangen vermag und ganz auf den Glauben zurückgeworfen ist. Wiederum sticht die Parallele zu den Tauler-Annotationen ins Auge. In der vierten Predigt hatte dieser ausgeführt: „got hate sich des beraten, das er nicht lone dann seinen augen wercken. in dem himelreych krönet er nichts in der ewikait. dann sein werck. vnnd nit die deinen. Was er nit in dir würckt, da helte er nicht von.“⁹⁷

Luther fühlte sich hiervon – ein weiterer Ausdruck des mystisch-augustinischen Gesamtkomplexes, den er nun entwickelte – offenbar an einen gängigen Spruch zur Zusammenfassung Augustins erinnert, den er schon in seinem Sentenzenkommentar zu d. 27 c. 7 verwandt hatte⁹⁸ und nun erneut niederschrieb: „Was immer du an

⁹⁴ Luther, Römerbriefvorlesung (wie Anm. 81), S. 365 Z. 12–20.

⁹⁵ Ebd., S. 365 Z. 18f.

⁹⁶ Ebd., S. 440 Z. 1–8: „Nullius meritis neque demeritis mutatur consilium Dei. Non enim penitet eum sui doni et vocationis promissę, Quia illi nunc sunt indigni et vos digni. Non mutatur vobis mutatis, ideo reuertentur et adducentur tandem ad veritatem fidei ... Non ergo ad nostram penitentiam refertur, Sed ad Deum, quem penitet eius, quod mutat ac perdit.“

⁹⁷ Tauler, Sermones (wie Anm. 75), fol. 10r.

⁹⁸ Luther, Erfurter Annotationen (wie Anm. 60), S. 470 Z. 10f. Der Spruch findet sich ähnlich schon bei Albertus Magnus (Summa theologiae II tr. 16 q. 100 membr. 1, in: Alberti Magni Opera Omnia, hg. von Stephan Caes. Aug. Borgnet, Bd. 33, Paris 1895, S. 246: „Quidquid habes meriti praeventrix gratia donat. Nil Deus in nobis praeter sua dona coronat.“) und beruht wohl auf augustinischen Sentenzen, insbesondere S. Aureli Augustini Hipponiensis episcopi epistulae, recensuit et commentario critico instruxit A[lois] Goldbacher, Wien 1895–1981 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum = CSEL), hier CSEL 57 (1911), ep. 194, S. 190 Z. 12–15: „Quod est ergo meritum hominis ante gratiam, quo merito percipiat gratiam, cum omne bonum meritum nostrum non in nobis faciat nisi gratia et, cum

Verdienst hast, schenkt die zuvorkommende Gnade, nichts krönt Gott in uns außer seinen Gaben.“⁹⁹

Hatte diese Bestreitung einer Eigenverdienstlichkeit menschlicher Werke Luther von früh an beeindruckt und geprägt, so ist die Konsequenz, die er nun in der zitierten Passage des Römerbriefkommentars wie auch in den Randbemerkungen zu Tauler zieht, offenbar neu für ihn: Ähnlich wie zu Röm 11,29 hatte Luther in seinen Randbemerkungen zu Tauler notiert: „Also besteht das ganze Heil in der Aufgabe des Willens in allen Dingen, wie er hier lehrt, den geistlichen wie den weltlichen. Und im nackten Glauben an Gott.“¹⁰⁰

Der mystisch-augustinisch-paulinische Gedankenkomplex also, den Luther in diesen Jahren bewegte, führte zu einer völligen Passivität des Menschen und einer Ausschließlichkeit Gottes in Heilsdingen und machte zum entscheidenden Scharnier zwischen beiden den Glauben. Diese Glaubenstheologie ist nicht ohne Weiteres mit einer voll ausgebildeten *Solafide*-Theologie zu identifizieren, aber sie macht doch deutlich, in welchem spirituellen und theologischen Kontext Luther solche Transformationen entwickeln konnte. Im Römerbriefkommentar zeichnet sich eine mystisch gefärbte Neuinterpretation des Bußverständnisses gegenüber der Psalmenvorlesung ab, deren Hauptakzent auf der Bestreitung der bei Biel wie bei Paltz zu findenden Betonung des „*facere quod in se est*“ des Menschen ist.¹⁰¹ Diese Einsichten führten Luther in dieser Zeit dann auch zur Annäherung an die paradoxe Formulierung christlicher Existenz im „*Simul iustus et peccator*“, die er im Römerbriefkommentar

deus coronat merita nostra, nihil aliud coronet quam munera sua?“ Diesen Vers hatte Biel zur fraglichen Stelle aufgenommen: „Cum Deus coronat nostra merita, sua coronat munera.“ (Gabrielis Biel *Collectorium* [wie Anm. 39], Bd. 2 [1984], S. 508 Z. 11); noch näher an dem Vokabular des Spruches ist allerdings S. Aurelii Augustini in Iohannis evangelium tractatus CXXIV, hg. von Radbodus Williams, Turnhout 1954 (*Corpus Christianorum. Series Latina* 36), S. 25 Z. 25f. (In Johann 3,10): „Coronat autem in nobis Deus dona misericordiae suae.“

99 Luther, Randbemerkungen zu Taulers Predigten (wie Anm. 76), S. 99 Z. 28f.: „Quicquid habes meriti praevenit gratia donat, nil deus in nobis praeter sua dona coronat.“

100 Ebd., S. 102 Z. 34–36: „Igitur tota salus est resignatio voluntatis in omnibus ut hic docet sive in spiritualibus sive temporalibus. Et nuda fides in deum.“ Für den Hintergrund dieser Aussage ist zu bedenken, dass *fides* für Luther zunächst, aufgrund der Gegenüberstellung zur *visio* ein erkenntnistheoretisch defizienter Begriff war: hierzu Leif Grane, Christus finis omnium. Eine Studie zu Luthers erster Psalmenvorlesung, in: Oswald Bayer (Hg.), *Caritas Dei. Beiträge zum Verständnis Luthers und der gegenwärtigen Ökumene. Festschrift für Tuomo Mannermaa zum 60. Geburtstag*, Helsinki 1997, S. 170–191, hier S. 186, unter Verweis auf Luther, *Dictata super Psalterium*, in: WA 3, S. 469 Z. 3: „Que visio excedit fidei claritatem septies et amplius.“

101 Zumkeller, Erbsünde (wie Anm. 50), S. 411, arbeitet heraus, dass Paltz und Biel in der Tat ein vergleichbares, keineswegs allgemein zwingendes Verständnis des „*facere quod in se est*“ vorlag, das nämlich die Gnadenbeteiligung an diesem Tun sehr gering veranschlagte, sodass diese Deutung „Martin Luther schon 1515/1516 in seiner Römerbriefvorlesung zum scharfen Protest veranlaßte, weil er darin ein pelagianisches Element erblickte.“

als Umschreibung des Bußvorgangs einführte: „Wenn wir also beständig Buße tun, sind wir immer Sünder, und dennoch sind wir im selben Geschehen auch Gerechte und werden gerechtfertigt, zum Teil Sünder, zum Teil Gerechte.“¹⁰² Die Entwicklung der Bußtheologie führt mithin in mystisch-augustinisch geprägter Transformation jene Grundkonzepte herauf, die später zu den entscheidenden Charakteristika reformatorischer Theologie wurden. Dass sich diese neuen Aussagen eher im letzten Drittel der Römerbriefvorlesung finden, dürfte darauf hinweisen, dass Luther sie erst spät und wohl unter dem Eindruck seiner spätestens 1516 anzusetzenden Tauler-Lektüre entwickelt hat, zumal die Kongruenzen zwischen dem Vorlesungstext und seinen Randbemerkungen zu dem spätmittelalterlichen Mystiker hoch sind.

3 Die Radikalisierung des mystischen Bußverständnisses und ihre Anwendung auf die Ablassfrage in den Predigten

Auch in der Ablassfrage lässt sich in der Römerbriefvorlesung eine gewisse Entwicklung nachzeichnen. Neben einigen Verwendungen von *indulgentia* im Singular als Parallelbegriff zu *gratia*¹⁰³ gibt es gelegentlich auch die technische Verwendung im Plural für Ablässe. Im Zuge der Auslegung von Röm 4,7 geschieht dies noch ganz sachlich-neutral: Luther überträgt hier die Aussage des Augustin über die umfassende Wirksamkeit der Liebe¹⁰⁴ von der Taufe auf die Buße und die Ablässe.¹⁰⁵ Ganz

102 Vgl. etwa Luther, Römerbriefvorlesung (wie Anm. 81), S. 442 Z. 20–22: „Si ergo semper penitemus, semper peccatores sumus, et tamen eipso et iusti sumus ac iustificamur, partim peccatores, partim iusti i. e. nihil nisi penitentes.“

103 Ebd., S. 112 Z. 18; S. 262 Z. 13.

104 Augustin, *Epistulae* (wie Anm. 98), CSEL 44 (1904), ep. 167, S. 603 Z. 4–6.

105 Luther, Römerbriefvorlesung (wie Anm. 81), S. 289 Z. 12f. An dieser Stelle scheint mir daher der sonst in vielerlei Hinsicht wichtige und weiterführende Beitrag von Lothar Vogel, *Zwischen Universität und Seelsorge. Martin Luthers Beweggründe im Ablassstreit*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 118 (2007), S. 187–212, ergänzungsbedürftig. Ebd., S. 194 Anm. 27, weist er auch auf einzelne ablasskritische Stellen in der Psalmenvorlesung hin, denen es aber noch an Schärfe fehlt. Vgl. hierzu auch David Bagchi, *Luther's Ninety-Five Theses and the contemporary criticism of indulgences*, in: Robert N. Swanson (Hg.), *Promissory Notes on the Treasury of Merits. Indulgences in Late Medieval Europe*, Leiden-Boston MA 2006 (Brill's Companions to the Christian Tradition 5), S. 331–355, hier S. 332. Luther, *Dictata in Psalterium* (wie Anm. 62), S. 384 Z. 15–19, kritisiert die allgemeinmenschliche („nos“!) Haltung, sich durch leichte Lehren und eben auch Ablässe den Weg zu Gott zu erleichtern: „Et hoc fit totum, quia putamus nos aliquid esse et sufficienter agere, ac sic nihil conamur et nullam violentiam adhibemus et multum facilitamus viam ad celum, per Indulgentias, per faciles doctrinas, quod vnus gemitus satis est.“ Ebd., S. 395 Z. 338–343, stellt eine Kritik an der Praxis der Bettelorden dar, keine grundsätzlich angelegte Kritik an den Ablässen: „Talis etiam prodigalitas meritorum Est etiam in religiosi, Qui suas fraternitates et indulgentias per omnes angulos spargunt, tantum vt victum et amictum habeant. Quem si haberent, talia nihil

anders aber ist der Zungenschlag im Scholion zu Röm 10,4, also zu einem Zeitpunkt kurz vor dem ersten definitiven Nachweis einer Taulerlektüre bei Luther, mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit also im zeitlichen Zusammenhang mit dieser. Luther greift hier die mystisch-augustinische Opposition mit ihrer positiven Konzentration auf den Glaubensbegriff auf, indem er als Intention des Apostels definiert, „dass die gesamte Gerechtigkeit des Menschen zum Heil am Wort durch den Glauben hängt und nicht am Werk aufgrund von Wissen“.¹⁰⁶ Die mangelhafte Erkenntnis dieser Verhältnisse aber habe dazu geführt, dass viel zu viel von den Taten der Heiligen erzählt worden sei¹⁰⁷ und dass die Ablasslehre irreführend worden sei: „Daher rühren so viele Versprechungen Zugeständnisse für die Errichtung und Ausschmückung von Tempeln und die Vervielfachung von Zeremonien.“¹⁰⁸

Wie schon Gabriele Schmidt-Lauber hervorgehoben hat, hat Luther Kritik an den kirchlichen Zuständen seiner Zeit in der Regel nicht in den Vorträgen übernommen.¹⁰⁹ So hat er auch diese Bemerkung, die offenkundig auf den im Jahre 1515 ausgerufenen Petersablass zielte,¹¹⁰ nicht in den mündlichen Vorträgen seiner Vorlesung übernommen. Jedenfalls fehlt sie in den vorhandenen studentischen Mitschriften.¹¹¹

Dennoch drängte es den jungen Theologen bald mit seiner Kritik am Ablass an die Öffentlichkeit. Der Prediger Luther wagte sich rasch weiter hinaus als der Exeget auf dem Katheder – bereits in einer Predigt vom 21. September 1516¹¹² machte er deutlich,

molirentur. Horribilis furor et cęca miseria, Quod nunc non nisi ex necessitate euangelisamus, et non ex voluntate, et copiosissimus talium numerus! O mendicantes, mendicantes, mendicantes!“.

106 Luther, Römerbriefvorlesung (wie Anm. 81), S. 415 Z. 22f.: „Quod tota iustitia hominis ad salutem pendet ex verbo per fidem. Et non ex opere per scientiam.“

107 Ebd., S. 417 Z. 20–23.

108 Ebd., S. 417 Z. 23–25: „Inde veniunt tot indulgentiarum promissa et permissa pro templis edificandis, orandis, ceremoniis multiplicandis.“ Diese Art der Ablasskritik bewegte sich durchaus im Rahmen des Verbreiteten, wie insbesondere die Kritik des Erasmus an denen zeigt, die wie mit dem Rechenschieber die Zeiten im Fegefeuer aufgrund der Ablässe berechnen: „Nam quid dicam de iis, qui sibi fitis scelerum condonationibus, suavissime blandiuntur, ac Purgatorii spatia veluti clepsydri metiuntur, saecula, annos, menses, dies, horas, tamquam e tabula mathematica, citra ullam errorem demetientes.“ (Erasmus, Laus stultitiae 40, in: Erasmus von Rotterdam, Ausgewählte Schriften, 8 Bde., hg. von Werner Welzig, Darmstadt 1967–1975, hier Bd. 2 [1975], S. 94).

109 Gabriele Schmidt-Lauber, Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16. Ein Vergleich zwischen Luthers Manuskript und den studentischen Nachschriften, Köln u. a. 1994 (AWA 6), S. 156.

110 Vgl. hierzu Nikolaus Paulus, Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters, Darmstadt 1923, S. 149f.

111 Die Polemik gegen ein Vertrauen in bloße Werke als theologisch entscheidende Aussage findet sich hier aber im Scholion zu Röm 10,6 durchaus; vgl. Luther, Römerbriefvorlesung. Mitschriften (wie Anm. 88), S. 208 Z. 22 – S. 209 Z. 4.

112 Wolfgang Breul, Luthers Visitation im Augustinerkloster Grimma und seine frühe Ablasskritik. „Nun will ich der Pauke ein Loch machen“, in: Herbergen der Christenheit 32/33 (2008/2009), S. 7–27, führt Luther, Decem praecepta, in: WA 1, S. 424 Z. 1–10, als Predigt von Ende Juli 1516 an – es handelt

dass er sich das Bußgeschehen als ein ganz von Gott gewirktes vorstellte: Die wahrhaft Glaubenden vertrauen nicht darauf, dass durch ihre Bußleistungen, sondern allein durch Gottes Gnade ihre Sünde gelöst wird¹¹³ – ganz so wie Tauler die Beichte vor Gott, unabhängig von der vor dem Priester, als vollgültiges Geschehen anerkannt hatte. Daher liegt es nahe, dass Luther den gesamten Vorgang dieser inneren Beichte auch schlicht als *contritio* zusammenfassen kann,¹¹⁴ und zwar eine solche echte *contritio*, die sich von der von Luther als „Galgen-Reue“¹¹⁵ bezeichneten *attritio* unterschied.

Diese kritische Haltung setzte er in einer Predigt fort, die wahrscheinlich am 16. Januar 1517 gehalten wurde.¹¹⁶ In ihr findet sich nun aber nicht nur die Anwen-

sich hierbei allerdings um eine von Luther 1518 für den Druck aufbereitete Fassung (vgl. WA 1, S. 394), die nur mit größter Vorsicht als Zeugnis seiner realen Predigtstätigkeit 1516/17 genommen werden kann.

113 Luther, Sermo in Die sancti Matthaei, in: WA 1, S. 86 Z. 31f.: „Hi non sua poenitentia sed Dei gratia peccatum sanari confidunt.“ In einem Brief an Staupitz, vom 31. März 1518, hg. in D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Briefwechsel, 18 Bde., Weimar 1930–1985 (= WA.B), hier Bd. 1, S. 160 Nr. 66 Z. 10f. drückte Luther diese Passivität des Menschen auch als Hauptinhalt der „Theologia deutsch“ aus, aus welcher man lernen könne, „ne homines in aliud quicquam confidant quam in solum Ihesum Christum, non in orationes et merita vel opera sua.“ Vgl. hierzu Heiko Augustinus Oberman, Simul gemitus et raptus. Luther und die Mystik, in: Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther. Vorträge des Dritten Internationalen Kongresses für Lutherforschung, Göttingen 1967, S. 20–59, hier S. 39; zur mystischen Kritik an *merita*: Bengt Hägglund, Luther und die Mystik, ebd., S. 84–93, hier S. 93.

114 Luther, Sermo de indulgentiis, in: WA 1, S. 98 Z. 26–29.

115 Ebd., S. 99 Z. 10; zur Verwendung von „galgen rew“ für *attritio* vgl. Luther, Grund und Ursach aller Artikel, in: WA 7, S. 365 Z. 34; Der Begriff „galgen rew“ hierfür findet sich so bereits bei Staupitz: Johann von Staupitzens sämtliche Werke, Bd. 1: Deutsche Schriften, hg. von Joachim Carl Friedrich Knaake, Potsdam 1867, S. 16. Zu Luthers Kritik an Vorstellungen, eine *attritio* könne in *contritio* gewandelt werden, vgl. Steffen Kjeldgaard-Pedersen, Gesetz, Evangelium und Buße. Theologiegeschichtliche Studien zum Verhältnis zwischen dem jungen Johann Agricola (Eisleben) und Martin Luther, Leiden 1983 (Acta Theologica Danica 16), S. 245.

116 Luther, Sermo pridie Dedicationis, in: WA 1, S. 94–99. Die Herausgeber der WA gehen davon aus, dass es sich beim *dies Dedicationis* um das Kirchweihfest Allerheiligen handeln müsse, an dessen Vorabend die Predigt gehalten wurde, und korrigieren, da sie eine große zeitliche Nähe zu den Ablassthesen ausschließen, Löschers Angabe „1517“ auf 1516, kommen also auf den 31. Oktober 1516. Norbert Flörken, Ein Beitrag zur Datierung von Luthers *sermo de indulgentiis pridie Dedicationis*, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 82 (1971), S. 344–350, hier S. 349, hat demgegenüber unter anderem mit Verweis auf den zeitlichen Zusammenhang mit Tetzels Predigt mit guten Gründen eingewandt, dass es sich keineswegs zwingend um den Kirchweihfest der Allerheiligenkirche handeln müsse, für die zudem noch der 17. Januar in Frage komme. Plausibler sei hingegen ein Bezug auf Luthers üblichen Predigtort, die Stadtkirche, deren Kirchweihfest der 31. Mai war. Dann kann man die Jahresangabe Löschers aufrechterhalten und eben den 31. Mai 1517 veranschlagen. Martin Brecht, Martin Luther, Bd. 1: Sein Weg zur Reformation 1483–1521, Stuttgart 1990, S. 478 Anm. 12 (ihm folgend: Volker Leppin, Omnem vitam [wie Anm. 72], S. 20), wendet hiergegen ein, dass die „Vaterunserpredigten aus der Fastenzeit 1517“ bereits einen klaren Verweis auf die Predigt „de indulgentiis pridie Dedicationis“ enthalte. Tatsächlich bezieht sich der Hinweis auf den „Sermon von Zacheo“ (WA 9, S. 133 Z. 8), den Brecht anführt, klar auf die genannte Predigt. Aber dieser Hinweis findet sich in einer von Johann Agricola mit einigen

derung der neuen Erkenntnisse auf die Ablassethematik, sondern diese verbindet sich mit einer zunehmenden Radikalisierung von Luthers eigener Bußtheologie im Sinne der von Tauler vertretenen nonsakramental-subjektiven Zuspitzung. Letztlich lässt sich Luthers zunehmende Wendung gegen den Ablass auch als Frucht seiner attritionistischen Haltung, wie er sie von Biel gelernt hatte, verstehen:¹¹⁷ Am 24. Februar 1517 erklärte er in einer Predigt zum Matthiastag:

„Außerdem bringen die Ausgießungen der Ablässe auf erstaunliche Weise die knechtische Gerechtigkeit zur Vollendung. Durch sie wird nichts anderes erreicht, als dass das Volk lernt, die Strafe für die Sünden, nicht aber ebenso die Sünden selbst, zu fürchten, zu fliehen und

Hinzufügungen („quaedam [...] adieci addidique“ [WA 2, S. 74]) erst 1518 vorgenommenen Veröffentlichung der Vaterunserpredigten, nicht in einer unmittelbaren Mitschrift, ist also zur Datierung nicht heranzuziehen. Damit kommen also weiterhin frühere Termine in Frage. Von besonderer Bedeutung ist hierbei, dass Luther in seinem Rückblick in „Wider Hans Worst“ eine ablasskritische Predigt in der Schlosskirche erwähnt: „Als nu viel Volcks von Wittemberg lieff dem Ablass nach gen Juetterbock und Zerbest &c., Vnd ich (so war mich mein HERR Christus erloeset hat) nicht wuste, was das Ablass were, wie es denn kein mensch nicht wuste, fieng ich seuberlich an zu predigen, man koendte wol bessers thun, das gewisser were, weder Ablass loesen. Solche predigt hatte ich auch zuvor gethan hie auffm Schlosse, wider das Ablass, Und bey Hertzog Friderich damit schlechte gnade verdienet, Denn er sein Stiff auch seer lieb hatte.“ (Luther, Wider Hans Worst, in: WA 51, S. 539 Z. 4–10). Nachvollziehbar hat Joachim Ufer, Luther und Tetzel, in: Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde 46 (1979), S. 166–176, hier S. 168, dies mit der Predigt „pridie Dedicationis“ verbunden – die Angabe Luthers selbst macht es ja unnötig, ihn nur in der Stadtkirche als Prediger vorzustellen; ebenso unnötig ist die Annahme einer weiteren Predigt zur Öffnung des Reliquienschatzes (Breul, Luthers Visitation [wie Anm. 112], S. 24 Anm. 83). Wenigstens einmal muss, sofern Luthers Angaben glaubwürdig sind, eine ablasskritische Predigt in der Schlosskirche stattgefunden haben. Nimmt man die Identifizierung potenzieller Kirchweihtage von Flörken auf und vermeidet die Entgegensetzung zu Löscher, ist der 16. Januar 1517 der plausibelste Termin, der auch zur Datierung vor Tetzels Auftreten in Jüterbog (wahrscheinlich am 10. April 1517; vgl. Nikolaus Paulus, Johann Tetzel, der Ablassprediger, Mainz 1899, S. 41; Ufer, Luther und Tetzel, S. 169) passen würde – allerdings ist dann kein direkter Bezug der Kirchweihpredigt auf Tetzels Verkündigung des Petersablasses im Auftrag herzustellen, die ja erst wenige Tage später einsetzte. Zum Verständnis der Predigt ist allerdings ein direkter Bezug auf Tetzel nicht notwendig – und gleichwohl auch unter diesen Bedingungen nicht ausgeschlossen, da er als Vertreter Arcimboldis schon seit 1516 den Ablass verkündete (vgl. Paulus, Johann Tetzel, S. 29f.; Ufer, Luther und Tetzel, S. 168; zur Konkurrenz der Ablasskampagne Arcimboldis und der Albrechts von Mainz vgl. Breul, Luthers Visitation [wie Anm. 112], S. 12–14). Inhaltlich-theologische Zuordnungsmuster helfen hier zur Datierung nicht weiter: Ernst Bizer, Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther, Neukirchen-Vluyn 1958, S. 43, ordnet diesen Sermon in seine Vorstellung von einer „Demutstheologie“ beim frühen Luther ein, was jedenfalls insofern bemerkenswert ist, als er auf diese Weise die tiefe Verankerung des Sermons in Luthers monastischer Prägung herausarbeitet.

117 Tatsächlich ist die leise Kritik am Ablass, die Staupitz zeitgleich übte, inhaltlich ganz anders gelagert: Er relativierte nicht die *satisfactio* angesichts der *contritio*, sondern erklärte im „Libellus de exsecutione aeternae praedestinationis“, der auf seine Nürnberger Predigten 1516/17 zurückging: „hinc commendabilior et utilior est liberatio a peccatis per propriam satisfactionem quam per indul-

mit Schrecken zu betrachten. Daher wird die Frucht der Ablässe kaum verspürt, wohl aber große Sicherheit und die Erlaubnis zu sündigen, freilich so, dass niemand, wenn sie nicht die Strafe für die Sünden fürchteten, umsonst diese Ablässe erstreben wollte.“¹¹⁸

Die Grenzziehung zu dem, was man Attritionismus nennt, war also klar. Hinsichtlich anderer spätmittelalterlicher Optionen aber bewegte Luther sich zu diesem Zeitpunkt noch auf einer weniger eindeutigen Position. Den Umstand, dass er die innere Buße zwar, aber eben doch nur als *res* des Sakramentes einordnete und der äußerlich vollzogenen *confessio* und *satisfactio* doch noch den Stand als äußere Zeichen¹¹⁹ und mithin als konstitutive Bestandteile des Sakraments zugestand, kann man als Fortwirkung der subjektiv-sakramentalen Deutung Gabriel Biels verstehen. Genauer handelt es sich dann bei Luthers Predigt um eine Intensivierung der bei Biel ja – jenseits der dogmatischen Schematisierung als Kontritionismus – auch zu lesenden Betonung der *poenitentia* als Tugend. Diese hatte aber durch die Tauler-Lektüre nun offenbar eine Schlagseite hin zu einer nonsakramentalen Ausdeutung bekommen. Denn Luther wandte sich nun, in der Forschung bislang wenig beachtet, ausdrücklich gegen die Privatbeichte. Beichte sei nach Jak 5,16 das gegenseitige Sündenbekenntnis der Glaubenden, von einer Privatbeichte hingegen wisse die Schrift nichts.¹²⁰ Und auch die Wiedergutmachung bestehe nicht in einem mit der Privatbeichte verbundenen Akt, sondern sei eine Aufgabe des ganzen christlichen Lebens („totius vitae Christianae officium“).¹²¹ Die äußeren Akte also, die dem göttlich gewirkten Bußgeschehen folgten, wurden entsakramentalisiert, und das hieß auch: aus dem Kontext priesterlicher Heilsvermittlung gelöst. Hierfür war Luther in seiner Predigt vom 24. Fe-

giam“ (Johann von Staupitz, Sämtliche Schriften, Bd. 2: Lateinische Schriften, bearb. von Lothar Graf zu Dohna/Richard Wetzel/Albrecht Endriss, Berlin-New York 1979 [Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen 14], S. 254; vgl. hierzu Breul, Luthers Visitation [wie Anm. 112], S. 22f.). Möglicherweise deutet sich hier auf sehr subtile Art die allmähliche Lösung Luthers von Staupitz an: So sehr Luther seine Bußlehre von Staupitz gewonnen hatte, so sehr waren doch seine Folgerungen durch die unterstützende Taulerlektüre radikaler als bei seinem Beichtvater selbst. Allerdings hat dieser sich in seinen Predigten aus der Fastenzeit 1517 nach der Mitschrift von Scheurl auch durchaus in einer Weise geäußert, die Luther als eine Bestätigung seiner Ansichten sehen konnte: „Ist auch ganz unzweifellich, das der mensch durch ain rechtgegründete ordenliche rew, auch on allen ablas des er sich mocht geprauchen vergebung seiner missethat erlangen kann“ (Staupitz, Sämtliche Werke [wie Anm. 115], S. 18).

118 Luther, Sermo Die S. Matthiae A. 1517, in: WA 1, S. 141 Z. 22–26: „Adhuc servilem iustitiam mire perficiunt ipsae effusiones indulgentiarum, quibus nihil agitur quam ut populus discat timere, fugere, horrere poenam peccatorum, non autem ita et peccata. Ideo parum sentitur fructus indulgentiarum, sed magna securitas et licentia peccandi, ita sane ut, nisi timerent poenam peccatorum, nullus vellet optare gratis istas indulgentias.“

119 Luther, Sermo de indulgentiis (wie Anm. 114), S. 99 Z. 8f.

120 Ebd., S. 98 Z. 30f.

121 Ebd., S. 98 Z. 34.

bruar 1517 durchaus bereit, Muster des Antiklerikalismus aufzugreifen, wenn er die „schnarchenden Priester“ („O stertentes Sacerdotes“¹²²) angriff.

Hier also schlug der Taulersche Impuls voll und ganz durch: jene Ausrichtung des Bußvorgangs auf das gesamte Leben, die Konzentration auf das innerliche Geschehen und auch die Überzeugung, dass die *fides* das anthropologische Zentralmoment der Buße sei.¹²³ All diese Momente, die Luther von Tauler, genauer: aus seiner Verarbeitung Taulers gewonnen hat, treten nun in der Predigt vom 30. Mai 1517 geballt auf. Und indem Luther sein Bußverständnis nonsakramental entfaltet, gewinnt es auch eine Spitze gegen die Ablässe, denn diese gehören nach der Systematik, die er entwirft, allein in den Bereich der Auflagen, wie sie bei der Privatbeichte für die *satisfactio* erfolgen,¹²⁴ sind mithin bloß äußerliche Zeichen, nicht aber wesentlicher Teil der Buße. Die Predigt zeigt Luther an einem Punkt der Entwicklung, an welchem er sich, was die mittelalterlichen Lehren angeht, von einem „Attritionismus“ abgrenzt und die Betonung der *contritio*, welche er bei Biel gelernt hat, aufgrund seiner Taulerlektüre nonsakramental zugespitzt hat. Die Kritik am Ablass ergibt sich als konsequente Folgerung hieraus.

Diese nun eingenommene Haltung, die sich in der Rekonstruktion der Abläufe als eine allmähliche Transformation des Bielschen Erbes durch die Taulerlektüre nachzeichnen lässt, hat Luther wenig später, schon im folgenden Jahr, in seinem Widmungsschreiben als eine abrupte Veränderung seiner Wahrnehmung des Bußverständnisses geschildert. Dass diese Erinnerung sachlich einen Grund in den beschriebenen Aussagen hat, zeigt sich an einer charakteristischen Wendung: Ein Jahr später sollte Luther an Staupitz schreiben, er habe von ihm gelernt, nichts sei wahre Buße, was nicht „mit der Liebe zu Gerechtigkeit und zu Gott beginne“ („nisi quae ab amore iusticiae et dei incipit“).¹²⁵ Eben diese Wendung aber begegnet auch bereits in der Predigt vom 30. Mai 1517: die wahre Buße sei die, die „durch die Liebe

122 Luther, Sermo Die S. Matthia (wie Anm. 118), S. 141 Z. 37; zum Problem des Antiklerikalismus vgl. Hans-Jürgen Goertz, Antiklerikalismus und Reformation, Göttingen 1995.

123 Luther, Sermo de indulgentiis (wie Anm. 114), S. 96 Z. 15: „Ecce fides distinguit inter Abel et Cain“; vgl. auch Luther, Sermo in die Purificationis Mariae, in: WA 1, S. 13 Z. 1f.: „[C]um tamen omnes Scriptura sanare videtur unico verbo de indulgentiis, quod est, credere in Christum.“

124 Luther, Sermo de indulgentiis (wie Anm. 114), S. 98 Z. 37f.

125 Luther, Widmungsschreiben (wie Anm. 70), S. 525 Z. 12. Der Gedanke des Ausgangs der Buße aus der Liebe findet sich schon im hohen Mittelalter: „Haec autem paenitentia tum ex amore Dei accidit et fructuosa est“ (Abaelard, Ethik [wie Anm. 10], S. 76 Z. 23f.). Zu entsprechenden Gedanken bei Paltz vgl. Hamm, Frömmigkeitstheologie (wie Anm. 6), S. 276; bei Biel Schwarz, Bußtheologie (wie Anm. 38), S. 130. Für Staupitz ist der Gedanke am besten aufgrund des „Büchlein[s] von der Nachfolgung des willigen Sterbens Christi“ nachzuzeichnen, wo Staupitz im neunten Kapitel zu den echten Kennzeichen der Buße zählt, „allein die ewige freude bey Christo suchen vnnd bitten.“: Staupitz, Sämtliche Werke (wie Anm. 115), S. 71; vgl. hierzu Schwarz, Bußtheologie (wie Anm. 38), S. 155; zur Bußlehre von Staupitz im Zusammenhang seiner Nürnberger Predigten vgl. Luthar Graf zu Dohna/Richard Wetzel, Die Reue Christi. Zum theologischen Ort der Buße bei Johann von Staupitz, in: Stu-

zur Gerechtigkeit und zur Strafe die Sünde hasst“ („amore iustitiae et poenarum odit peccatum“).¹²⁶ Diese Erkenntnis lässt sich nicht so momenthaft festmachen, wie Luther es später glauben machen will – aber inhaltlich findet sie sich wieder und demonstriert die Intensität, mit welcher Luther Staupitzsche und Taulersche Gedanken aufnahm.

4 Die akademische Konfrontation

Bis zum Frühsommer 1517 also hatte Luther seine Bußtheologie und mit ihr zusammenhängend seine Kritik am Ablass vor allem aus theologischem Interesse und in poimenischer Absicht entwickelt. In seinem – der Situation entsprechend defensiv-exkulpatorischen – Schreiben an Albrecht von Mainz vom 31. Oktober 1517 erklärte er:

„[Hinsichtlich des Petersablasses] klage ich nicht so sehr die Anpreisungen der Prediger an, welche ich nicht gehört habe, sondern ich bin betrübt über das völlig irrige Verständnis, welches das Volk hieraus begreift, die sie der Menge überall vorwerfen. Nämlich, dass die unglücklichen Seelen glauben, dass sie, wenn sie die Ablassbriefe erlösten, ihres Heiles sicher sein könnten.“¹²⁷

Diese Äußerung weist darauf hin, dass es eine seelsorgerliche Entwicklungslinie gab, die auf die Ablassthesen vom 31. Oktober 1517 zuführte. Luther kannte zu

dien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige 94 [1983], S. 452–482, S. 469–476.

126 Luther, Sermo de indulgentiis (wie Anm. 114), S. 99 Z. 10f.; vgl. den Gedanken bereits in Luther, Sermo Die S. Matthiae (wie Anm. 118), S. 141 Z. 26f.: „Cum potius populus ad poenam amandam esset exhortandus et crucem amplectendam.“ Die Wendung vom *amor iustitiae* als Folge des Evangeliums begegnet dann auch in Luther, Operationes in psalmos, in: WA 5, S. 563 Z. 20; vgl. hierzu Kjeldgaard-Pedersen, Gesetz (wie Anm. 115), S. 240. 244. Angesichts dieser durchgängigen Belege von Mai 1517 bis Mai 1518 ist es nicht ganz unproblematisch an der wenig später entstandenen Thesenreihe „Pro veritate“ ein Auseintreten von Glaube als Gottesliebe und Reue festzumachen (so Hamm, Der frühe Luther [wie Anm. 10], S. 21). Die ebd., S. 20 Anm. 62, angeführten Sätze 8, 9 und 18 aus dieser Thesenreihe (WA 1, S. 631 Z. 3–6, 23f.) besagen lediglich, dass der Glaube nicht auf der *contritio* auf ruhen solle. These 25 lässt aber gerade *contritio* und festen Glauben an das Absolutionswort als einen ununterschiedenen Akt verstehen: „Evidentia contritionis signa satis habet sacerdos, si peccatorem sentit petere et credere absolutionem.“ (Luther, Pro veritate, in: WA 1, S. 631 Z. 37f.). Bayer, Promissio (wie Anm. 64), S. 186, auf den Hamm (siehe oben in dieser Anm.) sich zum Verständnis von „Pro veritate“ beruft, deutet diese These lediglich unter der – auch berechtigten – Perspektive fehlender judikativen Funktion des Priesters.

127 Luther, Brief an Albrecht von Mainz, 31. Oktober 1517, in: WA.B 1, S. 111 Nr. 48 Z. 16–20: „In quibus non adeo accuso praedicatorum exclamaciones, quas non audiui, Sed doleo falsissimas intelligentias populi ex illis conceptas, quas vulgo vndique iactant. Videlicet, Quod credunt infelices anime, si literas indulgentiarum redemerint, securi sint de salute sua.“

diesem Zeitpunkt bereits die „*Instructio Summaria*“ des Kardinals Albrecht¹²⁸ und diese enthielt in der Tat den Passus, wonach der Erwerb eines Ablassbriefes nicht nur die Stationenwallfahrt nach Rom, sondern auch die Beichte ersetzen und zur Erlangung der Teilhabe an allen Gütern der Kirche genügen könne.¹²⁹ Es legt sich nahe, dass das, was Luther als „völlig irriges Verständnis“ benennt, eben diesen Passus meint, seine Kritik also verklausuliert durchaus direkt auf die „*Instructio*“ und ihren Urheber zielt. Zugleich machen die Bemerkungen deutlich, dass Luthers Kritik am Ablasswesen zwar einerseits „Ausdruck einer Wittenberger Universitäts-theologie“ war,¹³⁰ andererseits aber auch Reflex einer seelsorglich problematischen Situation, die Luther empfand.¹³¹

128 Vgl. die Erwähnung ebd., S. 111 Nr. 48 Z. 47.

129 Dokumente zur Causa Lutheri (1517–1521), 2 Bde., hg. von Peter Fabisch/Erwin Iserloh, Münster 1988–1991 (Corpus Catholicorum 41), hier Bd. 1, S. 269: „Declaramus etiam, quod pro dictis duabus gratiis principalibus consequendis non est opus confiteri seu ecclesias aut altaria visitare, sed duntaxat confessionale redimere“. Da der Erwerb eines *confessionale*, eines Ablassbriefes, als zweite *gratia principalis* bezeichnet wird (ebd., S. 267), ist der Bezug der beiden Hauptgnaden – die erste ist die „remissio omnium peccatorum“ (ebd., S. 264), die dritte die „participatio omnium bonorum ecclesie universalis“ (ebd., S. 268) – unklar. Sie ergibt sich allerdings aus Albrechts Vorlage, den „Avisamenta“ des Giovanni Arcimboldi: „Quas quidem duas principales gratias confessionaliū & participationis omnium bonorum ecclesie pro maiori christi fidelium commodo prefatus dominus commissarius statuit, pro vna quota concedi debere, & in litteris confessionalibus comprehendī“ (Johann Erhard Kapp, Kleine Nachlese einiger, größten Theils noch ungedruckten, und sonderlich zur Erläuterung der Reformations-Geschichte nützlichen Urkunden, Teil 3, Leipzig 1730, S. 186f.).

130 Vgl. zu Recht Vogel, Zwischen Universität (wie Anm. 105), S. 196.

131 Ebd., S. 187f., 204–211, hebt Vogel allerdings zu Recht hervor, dass die seelsorgliche Situation nicht in der Weise auf konkrete Beichtvorgänge zu beziehen ist, wie dies Friedrich Myconius, Geschichte der Reformation, hg. von Otto Clemen, Leipzig 1915 (Voigtländer Quellenbücher 68), S. 20f, zum Jahre 1517 beschreibt: „Eodem anno kamen etliche mit den gelösten Ablassbriefen zu Doctore Martino gen Wittenberg und beichten ihm auf ihre Gnad. Und als sie große Grumpen vorhaben und sich hören ließen, daß sie weder von Ehebruch, Hurerei, Wucherei, unrechtem Gut und dergleichen Sünd und Bosheit nicht ablassen wollten, da wollt sie, weil kein rechte Buß noch Besserung da angeben wurd, der Doctor nicht absolvieren.“ Der Verweis auf Luthers „Funktion als Beichtiger“ (Volker Leppin, Martin Luther, Darmstadt 2006, S. 120) ist insofern als Engführung zu betrachten (vgl. die Kritik hieran bei Vogel, Zwischen Universität [wie Anm. 105], S. 188 Anm. 4 u. S. 210f.; in Leppin, Martin Luther, 2010 [wie Anm. 61] habe ich die Formulierung daher gestrichen). Luther selbst aber betont noch in seinem späten Rückblick in „Wider Hans Worst“, dass ihn in der Tat das Laufen der Gläubigen aus Wittenberg zu den Ablasspredigern in Jüterbog und Zerbst zum Protest gegen den Ablass motiviert habe: Luther, Wider Hans Worst (wie Anm. 115), S. 539 Z. 4f. Tatsächlich ist die zeitliche Koinzidenz bemerkenswert, dass Luther die Ablassthesen kaum einen Monat, nachdem Tetzl am 16. September 1517 von Kurfürst Joachim I. die Zulassung zur Ablasspredigt in Brandenburg erhalten hatte, versandte: Paulus, Johann Tetzl (wie Anm. 116); Wilhelm Ernst Winterhager, Die Disputation gegen Luthers Ablassthesen an der Universität Frankfurt/Oder im Winter 1518, in: Wichmann-Jahrbuch des Diözesangeschichtsvereins Berlin, N. F. 4 (1996/97), S. 129–167, hier S. 132. Noch wichtiger ist allerdings die Beobachtung von Wilhelm Ernst Winterhager, Ablasskritik als Indikator historischen Wandels vor 1517. Ein Beitrag zu Voraussetzungen und Einordnung der Reformation, in: ARG 90 (1999), S. 6–71, hier S. 14, dass Luther

Dies erklärt allerdings nicht, wieso er zur Behandlung der Ablassfrage eine akademische Form, die der Disputationsthesen, wählte.¹³² Hierfür wird man auf einen anderen Gesprächsstrang zu achten haben: Als Luther am 30. Mai seine angeführte Predigt hielt, befand er sich seit wenigen Wochen im Besitz einer Sammlung von Disputationen Johannes Ecks, die sich um dessen 1516 in Wien gehaltene Disputation gruppierete.¹³³ Dieser Druck enthielt auch eine bislang in der Forschung wenig beachtete Reihe von Thesen aus dem Zusammenhang einer Disputation, die Eck am 12. Juli 1515 in Bologna gehalten hatte.¹³⁴ Aus diesem Zusammenhang hat bislang aufgrund ihres Bezuges auf den oberdeutschen Zinsstreit vor allem seine Disputation

sich wiederholt auf Kritik am Ablass aus der Bevölkerung beruft, mithin nach Luther selbst „[d]er ablaßkritische Diskurs schon vor seinen Ablaßthesen verortet“ ist. Nachvollziehbar kommt Winterhager zum Schluss: „Der volkstümliche, alle Gesellschaftskreise umspannende Ablaßverdruss war hiernach der entscheidende Nährboden für Luthers Erfolg.“ (ebd., S. 20). Winterhagers Überlegungen sind lediglich in dem Sinne auszuweiten, dass sich entsprechende Entwicklungen nicht erst vor 1517 zuspitzen, sondern dass in den von ihm beschriebenen Gegensätzen Spannungen zum Ausdruck kamen, die das späte Mittelalter schon länger durchzogen. Zu diesem theoretischen Ansatz vgl. Volker Leppin, *Die Wittenberger Reformation und der Prozess der Transformation kultureller zu institutionellen Polaritäten*, Stuttgart-Leipzig 2008 (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse 140/4). Diese tiefe Verwurzelung zeigt sich etwa daran, dass Winterhager, *Ablasskritik*, S. 34, die scharfe Ablasskritik im *Narrenschiff* von Sebastian Brant als Übertreibung kennzeichnet, weil gleichzeitig die Kampagne *Peraudis* noch Erfolg hatte – tatsächlich aber handelt es sich hier nicht um das Gegensatzpaar von Realität und Übertreibung, sondern um die große Spannweite spätmittelalterlicher Frömmigkeitsformen, die gleichzeitig nebeneinander Bestand haben konnten (vgl. auch den Hinweis auf Kritik an Ablasskritikern bei Johannes von Paltz im Jahr 1490 ebd., S. 35).

132 Hierfür ist es irrelevant, dass nach dem jetzigen Stand der Diskussion die Form der Disputationsthesen missverstanden wäre, wollte man in ihnen eine Einladung zu einer akademischen Disputation in Wittenberg sehen, wie es immer wieder geschieht, um einen historischen Thesenanschlag zu begründen: vgl. zuletzt Bernd Moeller, *Thesenanschläge*, in: Joachim Ott/Martin Treu (Hg.), *Luthers Thesenanschlag – Faktum oder Fiktion*, Leipzig 2008, S. 9–31. Tatsächlich handelt es sich ja, im Gegensatz zu den für die Universität vorauszusetzenden Gepflogenheiten, um eine Einladung, die sich nicht nur an Ortsansässige, sondern auch an Auswärtige mit der Bitte um schriftliche Teilnahme richtete. Vgl. Luther, *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* (wie Anm. 1), S. 233 (dazu: Leppin, *Martin Luther* [wie Anm. 61], S. 5–7): „Quare petit, ut qui non possunt verbis presentes nobiscum disceptare agant id literis absentes.“ Auch diese schriftliche Teilnahme dürfte nach der entsprechenden Vorlage Luthers als akademische gedacht gewesen sein.

133 *Disputatio Joan. Eckij Theologi Viennae Pannoniae habita cum Epistola ad Reuerendis[simum] Episcopum Eistettensem. | ...*, Augsburg: Miller, 1517 (VD 16 E 314); vgl. Johannes Eck, *Disputatio Viennae Pannoniae habita* (1517), hg. von Therese Virnich, Münster 1923 (*Corpus Catholicorum* 6), S. XXII–XXIV; Christoph Scheurl hatte Luther wohl diesen Druck am 1. April 1517 zugesandt. Christoph Scheurl an Martin Luther, 1. April 1517, in: WA.B 1, S. 91 Nr. 36 Z. 2–4: „Amicum meum Iohannem Eckium de virtute tua feci certiore, unde amicitiae tuae percupidus nedum ad te literas dedit, sed et libellum cum disputationibus suis mittit.“

134 Diese Thesen waren freilich schon ein Jahr zuvor in anderem Zusammenhang erschienen; vgl. AVDI LECTOR | Johannes Eccij Theologi In|goldstadiensis. orationes accipe tres non | inelegan-

zum Zinsnehmen Aufmerksamkeit gefunden.¹³⁵ Die anderen Thesen scheinen auch in der Tat eher eine zufällige Mischung darzustellen. Grob gliedert Eck sie auf eine Weise, die später, in Heidelberg, dann auch bei Luther wiederkehren wird: als zur Theologie gehörige Thesen einerseits, zur Philosophie gehörige andererseits.¹³⁶

Auch die Thesen zur Theologie aber behandeln keineswegs konzentriert ein Thema: Neben Fragen der Trinitätslehre¹³⁷ und des Verhältnisses von Glaube und Wissenschaft¹³⁸ kam Eck auch auf die Ablasslehre zu sprechen. Veranlasst war er hierzu durch einen anderen Disputator in Bologna:¹³⁹ Johannes Fabri war von der Frage des Zinsnehmens auf den Wucher gekommen und hatte hiermit die Problematik des Ablasses verbunden, zu welcher er folgende These formulierte:

„Zu behaupten, dass der Papst nicht um seines zu Lob und Ehre Gottes eingerichteten Beistands Willen in der Lage ist, den Seelen im Fegefeuer vollen Ablass zur Vergeltung für alle ihre Strafen nämlich fürbittweise (*per modum suffragii*) zu gewähren, ist gottlos, verbrecherisch und allen heiligen Gelehrten ganz und gar zuwider. Vielmehr ist es in nichts dem Glauben zuwider, sondern eher fromm zu glauben, dass der Papst auch auf die Weise der Autorität den Seelen Ablässe zu geben, wenn das für sie geschieht, was in der Bulle ausgedrückt ist.“¹⁴⁰

tes ..., Augsburg: Miller 1515, fol. 2v–3v; vgl. hierzu Heinrich Schauerte, Die Bußlehre des Johannes Eck, Münster 1919 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 28/39), S. 2.

135 Heiko Augustins Oberman, Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf, Tübingen ²1979, S. 161–164, 174–196; Erwin Iserloh, Johannes Eck (1486–1543). Scholastiker, Humanist, Kontroverstheologe, Münster ²1985 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 41), S. 21f; Johann Peter Wurm, Johannes Eck und der oberdeutsche Zinsstreit 1513–1515, Münster 1993 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 137), S. 170–200.

136 Eck, *Disputatio Viennae habita* (wie Anm. 133), S. 46 Z. 6: „*Impertinentia theologica*“; ebd., S. 47 Z. 29): „*Impertinentia philosophica*“.

137 Ebd., S. 46 Z. 7–9: „*Sicut Pater genuit Filium, sic Deus genuit Deum. Essentia tamen divina nec generat, nec generatur; a Patre tamen essentia realiter non distinguitur, sed formaliter.*“ Die diffizilen Fragen der Trinitätslehre wurden dann prägend für die Wiener Disputartion im folgenden Jahre 1516: ebd., S. 26–30.

138 Ebd., S. 46 Z. 10f.: „*Fides scientiae non est incomprehensibilis; itaque fidem in aeterna beatitate manere cum visione, non est improbabile.*“

139 Allerdings war Eck selbst auch schon länger an Fragen der Buße interessiert; 1512 veröffentlichte er einen Holzschnitt des „Schiffs des Heils“, welches er auch wiederholt das „schiff der rew“ nannte: Das schiff des heils | Auff das aller kürtzezt hie vß geleyet | Nach der figur die doctor Johannes von Eck gemacht hat zû Ingolt|stat. bewegt auß den predigten des wirdigen Herren doctor Johannes geiler von Keisersperg ..., Straßburg: Jo. Grüninger, 1512, fol. 1v u. ö.; vgl. hierzu Schauerte, Bußlehre (wie Anm. 134), S. 2f. Eck stellte, fußend auf Predigten von Geiler von Kaysersberg, in seiner allegorischen Deutung die verschiedenen Stufen der Reue vor. Diese bestand hiernach aus „Mißfalhaben von vergangener sünd“, „sich selber straffen vner die sünd“ und „fürsatz die sünde fürhin zû meyden“ (ebd., fol. 4r); er hob dabei insbesondere die tröstliche Wirksamkeit der sakramentalen Buße durch den Priester hervor (ebd., fol. 7r).

140 „*Asserere papam non esse pro temporalis subsidio, ad laudem et honorem Dei ordinato, indulgentias plenarias pro expiatione omnium penarum suarum animabus in purgatorio, saltem per modum*

Die Bulle, auf die Fabri sich bezog, dürfte die eben erst, am 31. März 1515 ausgegangene Bulle Leos X. zur Ausschreibung des Petersablasses gewesen sein.¹⁴¹ Den weiteren Kontext aber bildete die Lehre vom *modus suffragii*: Die Möglichkeit, auch Seelen im Fegefeuer den aus dem Schatz der Kirche resultierenden Gnadenvorrat zu kommen zu lassen hatte Papst Sixtus IV. am 3. August 1476 durch seine Bulle *Salvator noster* für die Petruskirche in Saintes eröffnet.¹⁴² Hier hatte der Papst „fürbittweise“ (*per modum suffragii*) einen vollkommenen Ablass unmittelbar den Seelen des Reinigungsortes gewährt.¹⁴³ Was hiermit gemeint war, war keineswegs klar, und so sah sich der Papst schon im folgenden Jahr genötigt, die Formel vom *modus suffragii* zu erläutern: Ein *per modum suffragii* erteilter Ablass gelte „auf die Weise, dass die Gläubigen selbst für dieselben Seelen die Fürbitte leisten, die die Seelen der Verstorbenen selbst nicht erfüllen können“.¹⁴⁴ Damit war aber keine volle Klarheit erlangt, und es legte sich weiter der Bezug auf eine durch den Papst zu leistende Fürbitte zumindest nahe. Fabri nutzte nun die Verkündigung des Petersablasses, um demgegenüber die Autorität des Papstes noch auszudehnen: Der unsichere *modus suffragii* wurde als Gewissheit aller Kirchenlehrer verkündet und eine Ausdehnung auf eine autoritative Geltung des Papstwortes noch im Fegefeuer als wahrscheinlich deklariert. Genau hieran knüpfte Eck nun an und erklärte: „So wie die Werke der Wiedergutmachung auch in Todsünde nutzbringend Wiedergutmachung leisten, so können auch die Ablässe den Toten vom Papst nicht allein fürbittweise, sondern mit Autorität gegeben werden.“¹⁴⁵

suffragii, concedere, impium, scelestum ac sanctis doctoribus omnino contrarium est. Immo nihil fidei contrarium, sed potius pie credendum Papam etiam per modum auctoritatis animabus in purgatorio existentibus indulgentias posse dare, si id fiat pro eis quod in Bulla est expressum.“; zit. nach Nikolaus Paulus, Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther (1518–1563), Freiburg i. Br. 1903, S. 296 Anm. 4; vgl. auch Schauerte, Bußlehre (wie Anm. 134), S. 230 Anm. 2.

141 Text in: Dokumente zur Causa Lutheri (wie Anm. 129), Bd. 1, S. 212–224.

142 Zum Kontext dieser Bulle vgl. Bernd Moeller, Die letzten Ablaßkampagnen. Der Widerspruch Luthers gegen den Ablaß in seinem geschichtlichen Zusammenhang, in: ders., Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze, hg. von Johannes Schilling, Göttingen 1991, S. 53–72, hier S. 59.

143 DH Nr. 1398: „... plenariam remissionem per modum suffragii ipsis animabus purgatorii“.

144 DH Nr. 1406: „... ita tamen, ut fideles ipsi pro eisdem animabus suffragium darent, quod ipsae defunctorum animae per se nequeant adimplere“.

145 Eck, Disputatio Viennae habita (wie Anm. 133), S. 47 Z. 9–11: „Sicut opera satisfactoria etiam in peccato mortali utiliter satisfaciunt, ita et indulgentiae mortuis non tantum per modum suffragii sed autoritative a papa dari possunt“. Von dieser Auffassung ist Eck nach und nach abgerückt: In ENCHIRIDION LOCO-|RVM COMMVNIVM IOAN-|nis Eckij, aduersus Martinum Lu-|therum & assecclas eius ...| Interiecta sunt passim quaedam ha|ctenus impressa ... per ve-|nerabilem virum F. Tilmannum Siber-|gensem ..., Köln: Fuchs/Quentel, 1532, fol. I 4r, heißt es: „Applicat autem papa eis indulgentias non autoritate absoluendo, sed per modum suffragii“. Allerdings dürfte es sicher hier, wie Schauerte, Bußlehre (wie Anm. 134), S. 231 Anm. 1, vermutet, um Zusätze des auf dem Titelblatt genannten Bearbeiters, Tilman Smeling, eines Kölner Dominikanerpriors, handeln, da sich der entsprechende Satz

Eck führte diese radikal papalistische Ablassentheorie noch weiter aus: Die Insassen des Fegefeuers gehörten eigentlich zur pilgernden Kirche,¹⁴⁶ mithin in den Machtbereich des Papstes. So könne der Papst dann auch einem Menschen, der weder in der Tat noch seinem Vorhaben nach gebeichtet oder Reue geübt hat, Ablass erteilen.¹⁴⁷ In einer weiteren These schließlich entwickelt Eck als Gedanken eine These, die Luther bald aufs höchste provozieren sollte: „Daher kann der Papst aufgrund seiner Machtfülle das Fegefeuer zum größeren Teil leerräumen, freilich nicht ganz, wie Christus es in seiner Auferstehung tat. Dennoch kann er den übrigen fürbittweise nützlich sein.“¹⁴⁸

Als diese Thesen Mitte April 1517 eintrafen, mussten sie die schlimmsten Befürchtungen Luthers und seiner Gefährten bestätigen. Sie vertraten eben jene Lehre, die Luther als Irreführung gekennzeichnet hatte, und sie taten dies nicht als irreführte populäre Meinung und auch nicht als übertrieben marktschreierische Botschaft, sondern als gelehrte akademische Position. Schon die ausführlich dargestellte Predigt vom 30. Mai 1517 stellt wohl eine Reaktion auf Ecks Thesen dar.

In akademischer Gestalt aber reagierte nun nicht zunächst Martin Luther selbst, sondern Andreas Karlstadt. Nur wenige Tage nach dem anzunehmenden Erhalt der Thesen als Anlage zu einem Schreiben Christoph Scheurls, am 26. April 1517,¹⁴⁹ legte Karlstadt in Wittenberg 151 Thesen vor, die Fragen der Gnade und der Rechtferti-

in früheren Ausgaben (vgl. den Abschnitt in: *De indulgentiis in Enchiridion locorum | communium aduersus Lutteranos.* | joanne Eckio Autore, Landshut: [Weißburger] [1526], fol. 12r–v) und auch noch in der 1533 erschienen deutschen Ausgabe (Johannes Eck, *Enchiridion. Handbüchlin gemainer stell unnd Artickel der jetzt schwebenden Neuwen leeren.* Faksimile-Druck der Ausgabe Augsburg 1533, hg. von Erwin Iserloh, Münster 1980 [Corpus Catholicorum 35], S. 132–134), nicht findet. Schauerte verweist zwar zu Recht darauf, dass Eck die Anmerkungen Smelings in spätere Ausgaben nach eigener Durchsicht übernahm, aber auch hier macht er sie sich nur modifiziert zu eigen: Der zitierte Satz findet sich zwar auch in der Ausgabe von 1536 (*ENCHIRIDION LOCORVM | communium aduersus Lutherum & alios hostes ecclesiae.* | Ioan. Eckio authore. | AVTHUR IAM SEPTIMO recognouit & pluribus locis illustrauit, adnotationibus. | P. Tilmanni accomodatis, Augsburg: Weissenhorn, 1536, fol. 151v), hier aber ausdrücklich unter der Überschrift: „Appendix Tilmanni“. Man wird also von einer vorsichtigen Annäherung Ecks an die gängige Lehre, dass der Papst in das Fegefeuer nicht autoritativ eingreifen könne, sprechen können, Eck hat dieses Argument aber nicht forciert vertreten.

146 Eck, *Disputatio Viennae habita* (wie Anm. 133), S. 47 Z. 15f.: „Existens in purgatorio est quodammodo viator et ita super terram, sicut et sanctus Paulus in raptu fuit viator simpliciter.“

147 Ebd., S. 47 Z. 17–19: „Eadem ratione non confesso et non contrito actu vel proposito indulgentiae dari possunt, licet non nisi super contritis et confessis.“

148 Ebd., S. 47 Z. 20–22: „Quare papa pro maiori parte de plenitudine potestatis purgatorium euacuare posset, non tamen totum, sicut Christus fecit in resurrectione, attamen residuis per modum suffragii prodesse potest.“ Die These wird als zehnte gezählt, obwohl eine siebte These fehlt.

149 Zur Datierung auf diesen Termin (und nicht den 25. September, den Theodor Kolde, *Wittenberger Disputationsthesen aus den Jahren 1516–1522*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 11 [1890], S. 448–471, hier S. 450f. Anm. 1, erwogen hatte) Hermann Barge, *Andreas Bodenstein von Karlstadt*, Bd. 1: *Karlstadt und die Anfänge der Reformation*, Nieuwkoop 1968, S. 463f.

gung behandelten. Von Eck war er offenkundig formal beeinflusst.¹⁵⁰ Wieweit man aber eine inhaltliche Reaktion insbesondere auf die Bologneser Thesen annehmen soll, ist fraglich. Auf die Ablass kam er erst gegen Ende der Thesenreihe zu sprechen, und hier in einem eher ironischen Duktus: „Manche sagen, dass die Ablass nichts nützen. Wir aber wundern uns, warum sie dies zu sagen wagen, wenn doch der Klang der Glocken (durch welche das Volk zur Kirche gerufen wird) nützt.“¹⁵¹ Karlstadt bewegt sich damit im Horizont der in Wittenberg offenbar immer weiter verbreiteten Verachtung der Ablass, ohne sie aber aufgrund seiner scharf augustinischen Rechtfertigungstheologie direkt anzugreifen. Ohnehin machte er sie nicht zum Hauptthema seiner Thesen, obwohl ihm auch die Thematisierung von *contritio* und *attritio* und die Bestreitung ihres disponierenden Charakters¹⁵² hierzu hätte bringen können.

Eine solche ausdrückliche Thematisierung erfolgte dann erst durch Luthers 95 Thesen gegen den Ablass vom 31. Oktober 1517. Dem Schreiben an Kardinal Albrecht lagen nicht nur diese Thesen bei, sondern auch ein ausführlicher Traktat¹⁵³ „De indulgentiis“, in welchem Luther zum Teil unmittelbar auf Ecks Äußerungen einging.

150 Vgl. hierzu Volker Leppin, Luther und Eck – Streit ohne Ende?, in: Jürgen Bärsch/Konstantin Maier (Hg.), Johannes Eck. Scholastiker – Humanist – Kontroverstheologe, Regensburg 2014 (Eichstätter Studien 70), S. 131–160, hier S. 138–141.

151 INSIGNIVM THEOLOGORVM | Domini Martini Lutheri, domini Andree | Karolostadij, Philippi melan|thonis & aliorum | conclu|siones varię, pro diuinę gratię defensione | ac commendatione, contra sco|lásticos & pelagianos | disputate in præ|clara academia. | Vvittenbergensi ..., Paris: Pierre Vidoué, nach 1520, fol. D 3r: „Sunt qui dicunt indulgentias non prodesse. Nos autem miramur cur id dicere adeant quando sonitus campanarum (quibus ad ecclesiam vocatur populus) prodest.“

152 Ebd., fol. C 3v.

153 Erwähnt werden „tractat vnd conclusion“ bzw. „tractat, conclusiones vnd andere schriefte“ im Schreiben Albrechts von Mainz an sein Hallenser Vikariatskollegium: Ferdinand Körner, Tezel, der Ablassprediger. Sein Leben und sein Wirken für den Ablass seiner Zeit, mit besonderer Rücksicht auf katholische Anschauungen neu untersucht und möglichst nach den Quellen, mehrfach nach bisher noch ungedruckten, dargestellt, Frankenberg 1880, S. 148f.; zu dem Schreiben ebd., S. 89. Der Text war von Löscher als eine Predigt vom 27. Juli 1516 identifiziert worden und wurde als solcher auch in WA 1, S. 65–69, abgedruckt. Die Erwähnung des Traktats und seiner Mainzer Überlieferung aber machen deutlich, dass es sich um eine eigenständige Schrift handelt. Dabei interessiert momentan weniger, dass man, wenn man für den Begleitbrief an Albrecht von Mainz eine gedruckte Fassung der Ablassthesen konjiziert (Bernd Moeller, Thesenanschläge, in: Ott/Treu, Luthers Thesenanschlag [wie Anm. 132], S. 9–31), mit dem Problem zumindest umgehen müsste, dass Luther gleichzeitig einen ausführlichen Traktat offenkundig nur handschriftlich beigelegt hat. Wichtiger ist der Umstand, dass man hiermit einen Text zur Verfügung hat, der in die Zeit unmittelbar vor dem 31. Oktober 1517 fällt. Die Datierung „between March and October 1517“ (Bagchi, Luther’s Ninety-Five Theses [wie Anm. 105], S. 338), ist dabei wohl zu weit. Insbesondere der oben dargelegte Bezug auf Ecks Thesen lässt eine Entstehung erst nach dem Eintreffen von Scheurl’s Brief vermuten. Es dürfte sich also um ein Produkt frühestens des Sommers 1517 handeln; am plausibelsten ist die Annahme von Hans Volz, Martin Luthers Thesenanschlag, Weimar 1959, S. 18, dass der Traktat gleichzeitig mit den Ablassthesen verfasst wurde.

Zugleich reagierte er hierin bereits auf Nachrichten, die er über Ablassprediger gehört hatte und beklagte, dass diese die Menschen zum Geldgeben aufforderten statt sie darüber zu belehren, was Ablass tatsächlich sei.¹⁵⁴

Luther griff nun vor dem Hintergrund seiner gesicherten und erweiterten Auffassung von Buße die Auseinandersetzung um *contritio* und *attritio* auf, freilich ohne letzteren Begriff zu verwenden: Vielmehr sprach er von *imperfecta contritio*.¹⁵⁵ Das Hauptargument aber, das er nun verwandte, war ein poimenisches: Weder könne der Mensch Gewissheit (*certus / certitudo*) darüber besitzen, ob er in würdiger Weise reuig sei,¹⁵⁶ noch könne man gewiss sein, ob eine unvollkommene Reue zur Vergebung der Sünden durch Ablässe ausreiche¹⁵⁷ – so müsse man darauf acht haben, dass die Ablässe die Gläubigen nicht in falsche Sicherheit wögen (*securitas*).¹⁵⁸ Beiden Haltungen setzte er eine Verschärfung der subjektiven Reuevorstellung mit Betonung der Nonsakramentalität entgegen: Alle Linderungen der Strafe – also das, was im klassischen Bielschen Verständnis zunächst *poenitentia* ausgemacht hatte – stelle nur eine äußerliche Gnade dar und heile nicht den *morbus naturae*.¹⁵⁹ Eine solche Heilung könne hingegen nur durch die innere Gnade, nämlich eine wahrhaft würdige Reue

154 Luther, Tractatus de indulgentiis, in: WA.B 12, S. 5 (Nr. 4212a Z. 7–11); vgl. Luther, Sermo habitus X. post Trinit. A. 1516, in: WA 1, S. 65 Z. 12–17. Ausdrücklich rekurriert Luther hier offenbar auf Nachrichten über die Predigt der Ablassverkäufer: „Nunquam enim commissarii et ministri aliud praedicant, quam quod commendent indulgentias et populum provocent ad dandum.“ Auf die Gerüchte von Ablasspredigten war Luther auch schon in seiner Predigt zu Mariä Lichtmess am 2. Februar 1517 eingegangen, in welcher er erklärt: „Ecce purgationis ordo atque praescriptio. Hactenus populo praedicatum est de maximis indulgentiis, per quas homo ipse a seculi huius miseris, passionibus laboribusque liberetur“ (Luther, Sermo in die Purificationis Mariae [wie Anm. 123], S. 130 Z. 27–29). Hieraus entsteht ein gewisser zeitlicher Zusammenhang mit dem Eintritt Tetzels in Albrechts Dienste am 22. Januar 1517 (Dokumente zur Causa Lutheri [wie Anm. 129], Bd. 1, S. 247f.); schon am 24. Januar predigte er in dieser Funktion in Eisleben (Volz, Thesenanschlag [wie Anm. 153], S. 11). Rund um die Ablassthesen sind Predigten in Berlin am 5. Oktober 1517 und in Halle am 12. und 14. Dezember belegt (Winterhager, Disputation [wie Anm. 131], S. 132). Einen aus einer Angabe bei Cochlaeus erschlossenen Aufenthalt Tetzels in Frankfurt (Oder) im November 1517 hält Winterhager hingegen für nicht zureichend belegt (ebd., S. 140).

155 Luther, Tractatus de indulgentiis (wie Anm. 154), S. 6 (Nr. 4212a, Z. 53); vgl. Luther, Sermo habitus Domin. X. post Trinit. (wie Anm. 154), S. 66 Z. 26.

156 Luther, Tractatus de indulgentiis (wie Anm. 154), S. 6 (Nr. 4212a Z. 44f.); Luther, Sermo habitus Domin. X. post Trinit. (wie Anm. 154), S. 66 Z. 17–19.

157 Luther, Tractatus de indulgentiis (wie Anm. 154), S. 6 (Nr. 4212a Z. 53f.); Luther, Sermo habitus Domin. X. post Trinit. (wie Anm. 154), S. 66 Z. 25–27.

158 Luther, Tractatus de indulgentiis (wie Anm. 154), S. 9 (Nr. 4212a, Z. 152f.); Luther, Sermo habitus Domin. X. post Trinit. (wie Anm. 154), S. 69 Z. 4f.

159 Luther, Tractatus de indulgentiis (wie Anm. 154), S. 5f. (Nr. 4212a Z. 19–22); Luther, Sermo habitus Domin. X. post Trinit. (wie Anm. 154), S. 65 Z. 25–28 (hier: *morbus animae*).

erlangt werden, wie sie nur wenigen Menschen zuteil werde.¹⁶⁰ Diese schenke den Menschen sofort das Heil – ohne sie aber sei das Heil in keiner Weise zu erlangen.¹⁶¹

Luther zog hier also in aller Schärfe die Konsequenz aus seinen augustinisch-mystischen Erkenntnissen, wie er sie in der Zeit der Römerbriefvorlesung und in Auseinandersetzung mit dem biblischen Text entwickelt hatte: Er gelangte zu jener subjektiv-sakramentenskeptischen Haltung, wie man sie beim Lombarden und bei Johannes Tauler sehen kann: Nicht das Sakrament gab die eigentliche Wirksamkeit, sondern die *contritio*. Dies schärfte Luther nun in eben der Deutlichkeit ein, wie es die Vertreter des sogenannten Kontritionismus getan hatten – aber er löste seine Auffassungen aus dem sakramentalen Zusammenhang.

Die kritischen Töne reichten aber noch weiter. Luther hinterfragte angesichts der sich ausbreitenden Predigt nach den Grenzen der päpstlichen Macht und schränkte diese bereits jetzt klar ein: Sie könne sich allein auf die von ihm selbst beziehungsweise seinen Priestern auferlegte Buße beziehen. Luther berief sich hierfür auf die Bußformel, nach welcher der Sündenerlass so weit reiche „wie die Schlüssel der Mutter Kirche sich ausdehnen“,¹⁶² und er folgerte daraus, dass es „allzu verwegen ist zu predigen, dass durch diese Ablässe Seelen aus dem Fegefeuer erlöst würden, weil es unsinnig ist dies zu behaupten und sie nicht erklären, auf welche Weise sie es verstehen wollen“.¹⁶³ Andernfalls müsse man den Papst als grausam ansehen, weil er den armen Seelen nicht umsonst gewähre, was er ihnen für entsprechende Geldgaben zubillige.¹⁶⁴ – Betrachtet man den zeitlichen Zusammenhang, so legt es

160 Luther, Tractatus de indulgentiis (wie Anm. 154), S. 6 (Nr. 4212a Z. 38–42); Luther, Sermo habitus Domin. X. post Trinit. (wie Anm. 154), S. 66 Z. 11–15.

161 Luther, Tractatus de indulgentiis (wie Anm. 154), S. 7 (Nr. 4212a Z. 64–69); vgl. Luther, Sermo habitus Domin. X. post Trinit. (wie Anm. 154), S. 66 Z. 37–67 Z. 4.

162 Luther, Tractatus de indulgentiis (wie Anm. 154), S. 6 (Nr. 4212a Z. 30f.). Luther, Sermo habitus Domin. X. post Trinit. (wie Anm. 154), S. 66 Z. 3–5, zitiert als Text eine Bulle: „[I]n quantum claves sanctae matris Ecclesiae se extendunt, et de iniunctis poenitentiis misericorditer relaxamus.“ Dies bezieht sich offenbar auf die „Instructiones confessorum“ („... dando tibi plenissimam omnium peccatorum tuorum veniam et remissionem remittendoque tibi penas purgatorii, in quantum claves sanctae matris ecclesiae se extendunt“: Dokumente zur Causa Lutheri (wie Anm. 129), Bd. 1, S. 239, bzw. die „Instructio summaria“ Albrechts von Mainz („... remittendoque tibi penas purgatorii et restituendo te illi innocentie, in qua eras, quando baptizatus fuisti, in quantum claves sanctae matris ecclesiae se extendunt.“: ebd., S. 280); zur Lektüre der „Instructio“ durch Luther vgl. Volz, Thesenanschlag (wie Anm. 153), S. 17; Moeller, Ablasskampagnen (wie Anm. 142), S. 69.

163 Luther, Tractatus de indulgentiis (wie Anm. 154), S. 6 (Nr. 4212a Z. 32f.). In Luther, Sermo habitus Domin. X. post Trinit. (wie Anm. 154), S. 66 Z. 5–7, liest man: „Quare nimis temerarium est praedicare, per istas indulgentias redimi animas a purgatorio, cum hoc sit obscure dictum nec, quomodo intelligi velit, exponat.“

164 Luther, Tractatus de indulgentiis (wie Anm. 154), S. 6 (Nr. 4212a Z. 34f.); vgl. Luther, Sermo habitus Domin. X. post Trinit. (wie Anm. 154), S. 66 Z. 7–9.

sich nahe, diese Äußerungen als einen Reflex auf Ecks Vorstellung, dass der Papst das Fegefeuer leer räumen könne, zu sehen.

Und auch in einer anderen Frage arbeitete sich Luther nun an Eck ab: bei der Lehre vom *modus suffragii*. Ecks Behauptung einer autoritativen Wirkung des päpstlichen Ablasses hatte für Luther offenbar die Frage nach diesem Thema überhaupt erst aufkommen lassen. Das entscheidende Problem war dabei für ihn die durch das *suffragium*, sei es durch den Papst in Stellvertretung der Kirche oder durch diese insgesamt vollzogen, eintretende Entfremdung zwischen dem sich Gott zuwendenden Objekt und dem Strafe leidenden Subjekt: Wenn jemand in Sünde gestorben sei, so könne ihm noch so viel übertragen werden, er habe nicht mit dem Herzen Buße getan.¹⁶⁵ Die extreme Betonung der subjektiven Fundierung der Reue, wie Luther sie vor allem bei Tauler gelernt hatte, wurde nun also zu einem zentralen Hebel der Kritik an der gängigen Bußpraxis, und in seiner Predigt vom 30. Mai 1517 setzt er dies fort, nun in christologischer Zuspitzung:¹⁶⁶ In Auslegung der Perikope vom Zöllner Zachäus in Lk 19,1–10, stellte Luther schon an den Beginn der Predigt die *conclusio*: „Denen Christus etwas ist, denen ist alles nichts; denen aber Christus nichts ist, denen ist weiter alles bedeutsam.“¹⁶⁷ Hintergrund dieser radikalen Alternative von Christus und Welt aber war ein neues Bußverständnis, das, wie in der etwa ein Jahr zuvor gehaltenen Predigt, die Radikalität der innerlichen *contritio* dem äußerlich-sakramentalen Geschehen entgegenstellte. Der Bezug, den er zwischen beiden erstellte, basierte freilich auf der klassischen Sakramententheorie, wie man sie beim Lombarden lernen konnte: der augustinischen Unterscheidung von *res* und *signum*,¹⁶⁸ Sachgehalt und Zeichen. Beides verteilte Luther auf eigenwillige Weise: Die *res* der Buße seien die *contritio* sowie Beichte und Wiedergutmachung im Geiste.¹⁶⁹ Der eigentliche Sachge-

165 Luther, Tractatus de indulgentiis (wie Anm. 154), S. 7 (Nr. 4212a Z. 93–95); vgl. Luther, Sermo habitus Domin. X. post Trinit. (wie Anm. 154), S. 67 Z. 28–30.

166 Zu der durch Staupitz vermittelten Christozentrik vgl. Leppin, Martin Luther (wie Anm. 61), S. 74f.

167 Luther, Sermo de indulgentiis (wie Anm. 114), S. 94 Z. 8f.: „Quibus Christus aliquid est, illis omnia nihil sunt quibus autem Christus nihil est, continuo illis omnia grandia sunt.“

168 Ebd., S. 98 Z. 24; zur Aufnahme dieser Unterscheidung in der mittelalterlichen Theologie vgl. Lombardus, Sententiae (wie Anm. 11), Bd. 2, S. 232 Z. 3 (Petrus Lombardus, Sententiae IV s. 1 c. 2).

169 Luther, Sermo de indulgentiis (wie Anm. 114), S. 98 Z. 24–26. Luther spricht hier von der „interior cordis et sola vera poenitentia“ als *res* der Buße, definiert aber im Folgenden „poenitentia interior“ als „vera contritio, vera confessio, vera confessio in spiritu“ (ebd., S. 99 Z. 1f.). Meine unmittelbare Deutung allein auf die *contritio* in Leppin, Omnem vitam (wie Anm. 72), S. 21, ist demnach vereinfachend. Allerdings ist es auch verkürzend, wenn Perini, La „penitenza interiore“ (wie Anm. 16), S. 323, für die frühe reformatorische Lehre eine Entgegensetzung nicht nur zur *satisfactio*, sondern auch zur *contritio* behauptet – und sich hierfür nicht etwa auf reformatorische Quellen, sondern auf die Verurteilungen beruft. Das Verhältnis zu spätmittelalterlichen *contritio*-Lehren ist das einer spezifischen Transforma-

halt also besteht in einem inneren Geschehen, in welchem die Beichte als Beichte im Herzen und die *satisfactio* als Selbstverschmähung gedeutet werden.¹⁷⁰

Luther hat also im Laufe des Sommers 1517 mit diesem Traktat und in Auseinandersetzung mit Johannes Eck seine Bußlehre scharf ablasskritisch ausgebaut. Dies mündete dann im Oktober in die Thesen gegen den Ablass. Diese besaßen, obwohl sie zunächst nicht für die Öffentlichkeit bestimmt waren, akademischen Charakter. In ihnen summierte Luther seine bisherige bußtheologische Entwicklung.¹⁷¹ Das heißt: Er stellte nun die Folgerungen aus Taulers intensiviertem *contritio*-Verständnis für ein Verständnis der Ablässe und des Bußsakramentes insgesamt vor. Die Grundlinien hatte er dabei bereits vorher entwickelt, insbesondere die Doppelthese zu Beginn:

„1. Unser Herr und Meister Jesus Christus wollte, als er sprach: ‚Tut Buße‘ usw., dass das ganze Leben der Gläubigen Buße sei.

2. Dieses Wort kann nicht in Bezug auf die sakramentale Buße (d. h. auf Sündenbekenntnis und Genugtuung, die durch das Priesteramt vollzogen wird,) verstanden werden.“¹⁷²

Hier haben die von Tauler geprägten Aussagen der Predigt vom 30. Mai noch einmal eine Zuspitzung erfahren.¹⁷³ Nun wurden nicht *res* und *signum* des Sakraments

tion, die man mit schroffen Entgegensetzungen zur reformatorischen Lehre, seien sie affirmativ oder adversativ, nicht einholt.

170 Luther, *Sermo de indulgentiis* (wie Anm. 114), S. 99 Z. 2–5.

171 Bagchi, *Luther's Ninety-Five Theses* (wie Anm. 105), S. 353f., bietet eine bemerkenswerte Synopse von Luthers Aussagen in den 95 Thesen mit früheren Aussagen – tatsächlich bleibt nur wenig übrig, was er am 31. Oktober 1517 neu formuliert und bedacht hat (aufgelistet ebd., S. 355).

172 Luther, *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* (wie Anm. 1), S. 233 Z. 10–13: „1 Dominus et magister noster Iesus Christus dicendo ‚Penitentiam agite &c.‘ omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit. 2 Quod verbum de penitentia sacramentali (id est confessionis et satisfactionis, que sacerdotum ministerio celebratur) non potest intelligi.“ Die Aussage „Vulgaris autem tripartita scholasticorum poenitentia frigida est usque ad verae poenitentiae internitium“ spitzt die Kritik an der klassischen Dreiteilung des Sakraments noch schärfer zu, weist aber noch nicht die neue Dreiteilung in Absolution, Gnade und Glaube auf wie Luther, *Sermon von dem Sakrament der Buße*, in: WA 2, S. 715 Z. 21–30, im Herbst 1519. Daher dürfte der knapp überlieferte Sermon „Nymmer thuen die hochste buß“ (WA 4, S. 612 Z. 31–613 Z. 5), wohl aus dem Verlauf des Jahres 1518 stammen; ihn in die Zeit der Erasmuslektüre zu setzen (Brecht, *Luthers neues Verständnis* [wie Anm. 82], S. 285), schiene mir jedenfalls deutlich zu früh.

173 Eine grundsätzliche Konvergenz der Ablassthesen mit der spätmittelalterlichen Frömmigkeit konzediert auch Hamm, *Der frühe Luther* (wie Anm. 10), S. 100, obwohl er sie am Ende dezidiert als reformatorischen Text einordnet. Vogel, *Per tutti i giorni* (wie Anm. 12), S. 16, begründet mit der Rede vom *odium sui* in der vierten These (Luther, *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* [wie Anm. 1], S. 233 Z. 16), dass nicht so sehr Tauler, sondern eher die scholastische und bernhardinische Tradition hier prägend gewesen seien. Unbenommen die Überlegung, dass diese Traditionen gleichfalls wirksam waren, ist doch gerade an einer von Luther gelesenen und annotierten Stelle bei Tauler von „ainer verschmehunge dein selber“ die Rede (Tauler, *Sermones*, [wie Anm. 75], fol. 192v, was den Gedanken des *odium sui* hinreichend erklären dürfte. Ähnliche Gedankengänge finden sich auch bei

unterschieden. Vielmehr pointierte Luther deutlich, was er in der Predigt gesagt hatte: dass die äußerlichen, sakramentalen Bußvorgänge ohne Schriftgrundlage seien. Als biblisch geboten charakterisierte er allein das, was er zuvor als *poenitentia vera* bezeichnet hatte: die innere *contritio*.¹⁷⁴ Die nonsakramental-subjektive Bußtheorie auf Taulers Spuren war damit voll und ganz entfaltet – und die weitere Anwendung auf das System der Ablässe gab dem Ganzen zusätzliche, durch die Predigten allerdings vorbereitete Brisanz.

Inhaltlich konnte Luther weitgehend an das zuvor Entfaltete anknüpfen. Dass er dies nicht ohne Seitenblick auf Johannes Eck tat, zeigt die 82. These, die nach Luthers Einführung in der vorangehenden These mögliche Fragen von Laien wiedergibt:¹⁷⁵

„Warum macht der Papst das Fegefeuer nicht ganz leer um der heiligsten Liebe und der höchsten Not der Seelen willen, also aus dem zwingendsten Grund, wenn er doch unzählige Seelen erlöst um des verderblichsten Geldes willen für den Bau einer Basilika, also aus einem sehr geringfügigen Grund?“¹⁷⁶

Der Terminus „*evacuare purgatorium*“, den Luther hier für die Ausleerung des Fegefeuers gebrauchte, war zuvor bei Eck in der Bologneser Disputation begegnet. Wie schon im Traktat „*De indulgentiis*“, in welchem Luther gefragt hatte, warum der Papst denn seine Macht über das Fegefeuer nur aufgrund der Zahlungen nutze und nicht aus freien Stücken, formte er nun ein schlagkräftiges antipapales Argument, das er nur zur Verschleierung Laien in den Mund legte.

Staupitz, der erklärt, Christi Wort an den Schächer, dass er mit ihm im Paradiese sein werde, gelte jedem, „der sich selb vordampft, Christum in allem rechtfertiget, vnnd alle weldt vorachtet“: Staupitz, Büchlein von der Nachfolgung (wie Anm. 125), S. 71; vgl. hierzu Schwarz, Bußtheologie (wie Anm. 38), S. 157. Tatsächlich wird man im Allgemeinen an mehreren Punkten Luthers Anliegen auch als Rückkehr zu Positionen, wie sie in der Hochscholastik, etwa bei Petrus Lombardus, vertreten waren, verstehen können. Für den konkreten Fall ist allerdings zu bedenken, dass er selbst über die Ablassthesen an Staupitz schrieb: „*Ego sane secutus theologiam Tauleri et eius libelli, quem tu nuper dedisti imprimendum Aurifabro nostro Christiano*“ (Luther an Staupitz, 31. März 1518, in: WA.B 1, S. 160 Nr. 66 Z. 8f.). Nach seinem eigenen zeitnahen Verständnis also hat er die entscheidenden Impulse zu den Ablassthesen aus Tauler und der mit dem Buch gemeinten „*Theologia deutsch*“ erhalten.

174 Insofern ist bei der inneren Buße weniger auf die *satisfactio* abzuheben (so Bizer, *Fides* [wie Anm. 116], S. 80); vgl. zur Betonung der inneren Buße Bayer, *Promissio* (wie Anm. 64), S. 165. Allerdings gibt es Auswirkungen der Buße im leidenden Glaubensvollzug; vgl. hierzu die interessanten Ausführungen von Ronald R. Rittgers, *Embracing the ‚True Relic‘ of Christ: Suffering, Penance, and private Confession in the Thought of Martin Luther*, in: Abigail Firey (Hg.), *A New History of Penance*, Leiden-Boston 2008 (Brill’s Companions to the Christian Tradition 14), S. 377–393. Auf die Spitze einer Delegitimierung des Sakraments weist auch Vogel, „*Per tutti i giorni*“ (wie Anm. 12), S. 14, hin.

175 Luther, *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* (wie Anm. 1), S. 237 Z. 20f.

176 Luther, *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* (wie Anm. 1), S. 237 Z. 22–25: „*Cur Papa non evacuat purgatorium propter sanctissimam charitatem et summam animarum necessitatem ut causam omnium iustissimam, Si infinitas animas redimit propter pecuniam funestissimam ad structuram Basilice ut causam levissimam?*“.

Tatsächlich erscheint neben der nonsakramentalen Wendung die Kritik am Papst als hervorstechendes Merkmal der Ablassthesen. Dies erklärt sich wiederum aus der Konzentration auf den *modus suffragii*, wie sie sich aus Ecks Thesen ergab. Erst dessen Fabri folgende Behauptung einer autoritativ über die Todesgrenze hinausreichenden Binde- und Lösegewalt des Papstes macht die 26. These gegen den Ablass verständlich, in welcher Luther erklärte: „Der Papst tut sehr gut daran, dass er nicht aufgrund der Schlüsselgewalt (die er nicht besitzt), sondern fürbittweise (*per modum suffragii*) den Seelen Nachlass gewährt.“¹⁷⁷

Es waren gerade diese auf die päpstliche Macht zielenden Aussagen, die in dem Prozess gegen Luther eine große Rolle spielten. Entscheidend wurde hierfür Silvester Prierias, der Magister Sacri Palatii.¹⁷⁸ Er wurde mit der Abfassung eines Gutachtens zur *causa Lutheri* beauftragt, dessen Duktus aus dem im Frühjahr 1518 in drei Tagen hingeworfenen „Dialogus“¹⁷⁹ hervorgeht. Als sein wichtigstes Ziel gab Prierias an, die Kirche gegen Luthers Angriffe „gegen die Wahrheit selbst und diesen Heiligen Stuhl“ verteidigen zu wollen.¹⁸⁰ Er stellte seiner Schrift vier *fundamenta* voraus,¹⁸¹ welche die Debattenlage entscheidend verschoben. In ihnen ging es nicht um die Lehre von der Buße, sondern Prierias zielte nun auf die Ekklesiologie, insbesondere die Lehre vom Papst. Die allgemeine Kirche sei der inneren Kraft nach (*virtualiter*) die römische Kirche,¹⁸² der Papst sei, wenn auch auf andere Weise als Christus, das Haupt der Kirche.¹⁸³ Dementsprechend sei der Lehre der römischen Kirche und des Papstes als einer unfehlbaren Richtschnur („*regula fidei infallibilis*“) zu folgen.¹⁸⁴ Beide Gedankenkreise – Luthers bußtheologische Kritik an überzogenen päpstlichen Ansprüchen auf der einen, seine eigene jurisdiktionelle Behauptung einer papalisti-

¹⁷⁷ Ebd., S. 234 Z. 27f.: „Optime facit papa, quod non potestate clavis (quam nullam habet) sed per modum suffragii dat animabus remissionem.“

¹⁷⁸ Zu der gesteigerten Machtfülle des Magister Sacri Palatii in Zensurfragen vgl. das Dekret *Inter sollicitudines*: „[S]tatuiamus & ordinamus, quod de cetero perpetuis futuris temporibus nullus librum aliquem seu aliam quamcumque scripturam, tam in urbe nostra, quam aliis quibusvis civitatibus & diocesis imprimere seu imprimi facere praesumat, nisi prius in Urbe per vicarium nostrum & sacri palatii magistrum, in aliis vero civitatibus & diocesis per episcopum vel alium habentem peritiam scientiae libri, seu scripturae huiusmodi imprimendae ab eodem episcopo ad id deputandum, ac inquisitorem haereticae pravitatis civitatis sive diocesis, in quibus librorum impressio huiusmodi fieret, diligenter examinentur, & per eorum manu propria subscriptionem, sub excommunicationis sententia gratis & sine dilatione imponendam, approbentur“ (Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, bearb. von Joannes Dominicus Mansi [et alii], 53 Bde., Florentiae-Venetiae 1759–1798, Paris-Leipzig 1899–1927, hier Bd. 32 Sp. 913).

¹⁷⁹ Zur Entstehung vgl. Dokumente zur Causa Lutheri (wie Anm. 129), Bd. 1, S. 38.

¹⁸⁰ Ebd., S. 52: „... in veritatem ipsam et sanctam hanc Sedem ...“.

¹⁸¹ Ebd., S. 53–56.

¹⁸² Ebd., S. 53: „Ecclesia vero universalis virtualiter est ecclesia Romana.“.

¹⁸³ Ebd., S. 53.

¹⁸⁴ Ebd., S. 55.

schen Kirchenstruktur auf der anderen – band Prierias in dem Satz zusammen: „Wer hinsichtlich der Ablässe sagt, dass die Römische Kirche das nicht tun könne, was sie tatsächlich tut, ist ein Häretiker.“¹⁸⁵ Konkret auf Luthers Hinweis in These 26, der Papst selbst habe zu Recht erklärt, dass seine Macht nur fürbittweise in das Jenseits reiche, wandte Prierias dies so an, dass er erklärte, der Papst verfüge sehr wohl auch im Fegefeuer über die Schlüsselgewalt im jurisdiktionellen Sinne.¹⁸⁶ In rasantem Tempo war damit die von Fabri formulierte, von Eck aufgegriffene und von Luther bestrittene Haltung zum *modus suffragii* zu der Auffassung des Magister Sacri Palatii geworden. Aus dem theologischen und poimenischen Bemühen um eine biblisch angemessene Auffassung von der Buße wurde so ein Streit, der die hierarchische Struktur der Kirche insgesamt tangierte.

Die nachgezeichnete Entwicklung umfasst rund ein halbes Jahrzehnt. In dieser Zeit wurde Martin Luther aus einem Anhänger spätmittelalterlicher scholastischer Bußlehre zu einem der Ketzerei angeklagten Abtrünnigen.

Tatsächlich ist er in der Bußlehre zunächst noch ganz und gar Vertreter jener „kontritionistischen“ bzw. subjektiv-sakramentalen Bußlehre, wie sie Gabriel Biel gelehrt hatte. Er greift sogar den Gedanken des „facienti quod in se“ affirmativ auf. Diese Haltung änderte sich im Laufe seiner Arbeit an der Römervorlesung – nach dem, was man sagen kann, wohl in engem Zusammenhang mit der Lektüre der Predigten Johannes Taulers, in welchen Luther eine subjektiv-nonsakramentale Bußlehre kennenlernte und begierig aufgriff. Deren Radikalität machte sich allerdings noch nicht in der Vorlesung zum Römerbrief fest, auch wenn sich hier – insbesondere in der kritischen Stellungnahme zum „facere quod in se est“ – erste Spuren der Auseinandersetzung erkennen lassen. Bedeutsamer wurden dann die Predigten der Jahre 1516 und 1517, in denen Luther mehr und mehr die Bedeutung innerlicher Buße in den Vordergrund stellte. Diese subjektiv-nonsakramentale Theologie Taulerscher Prägung führte immer mehr auch zur Kritik am Ablass.

Verschärft und terminologisch zugespitzt wurde diese durch die Begegnung mit der Deutung des Ablasses durch Johannes Eck, die Luther im Frühjahr 1517 kennenlernte. Von nun an entwickelte er eine scharfe Kritik am *modus suffragii* und damit verbunden an bestimmten papalistischen Formen des Ablasssystems. Diese neuen Überlegungen sandte er am 31. Oktober 1517 Bischöfen zu und stellte sie Freunden zur Diskussion. Seine bußtheologische Entwicklung war damit freilich noch nicht beendet: Ihre eigentliche Pointe gewann sie erst, als Luther seine eigene Theologie zunehmend worttheologisch reflektierte. Vor diesem Hintergrund kam er schließlich

185 Ebd., S. 56: „Qui circa indulgentias dicit, ecclesiam Romanam non posse facere id quod de facto facit, hereticus est.“

186 Ebd., S. 74: „[P]apa habet clavem iurisdictionis secundum sanctos, etiam in purgatorio applicative.“

zu der 1519 im „Sermon von dem Sakrament der Buße“ formulierten Auffassung, dass die Elemente der sakramentalen Buße Absolution, Gnade und Glauben seien.¹⁸⁷ Die Betonung des Glaubens lag auf der Linie seiner Entwicklung seit Tauler – mit der Konzentration auf die Absolution aber griff er einen Gedanken auf, der sich, wie oben gezeigt, schon bei Thomas und anderen mittelalterlichen Denkern findet. Freilich war die Absolution bei ihm durch die Betonung des promissionalen Charakters des Wortes neu konturiert. Die Bußtheologie wurde so zu einem Teil der sich herausbildenden reformatorischen Theologie mit ihrer Konzentration auf Rechtfertigungslehre und das Wort Gottes.

187 Luther, Sermon von dem Sakrament der Buße (wie Anm. 172), S. 715 Z. 21–30.

Wilhelm Ernst Winterhager

Die Verkündigung des St. Petersablasses in Mittel- und Nordeuropa 1515–1519

Politische Bedingungen und Konsequenzen

Die Verkündigung des St. Petersablasses in Mittel- und Nordeuropa – speziell in Deutschland, aber auch in der Schweiz, den Niederlanden und Skandinavien – stellt in ihrer kausalen Verknüpfung mit den Anfängen der Reformation ohne Zweifel einen Vorgang von weltgeschichtlicher Bedeutung dar. Dennoch ist erstaunlicherweise diesem Gegenstand bisher nie eine umfassende, monographische Untersuchung gewidmet worden. Gewiss: Die dem Ablassunternehmen zugrunde liegenden normativen Dokumente – namentlich die Ablassbullen und -instruktionen – sind wohlbekannt,¹ auch die römischen Ursprünge der Aktion sowie die Rolle des Bankhauses Fugger sind gut erforscht,² und vor allem das Auftreten Johann Tetzels als Ablasskommis-sar³ und der Zusammenhang seiner Tätigkeit mit den 95 Thesen Martin Luthers sind immer wieder eingehend beleuchtet worden.⁴ Doch der Gesamtverlauf, die Durchführung der Ablasspredigt in den verschiedenen Regionen und Teilaktionen, ist nie systematisch-übergreifend erfasst worden, womit eine zentrale Voraussetzung zur angemessenen historischen Einordnung des Ganzen fehlt. Auch im Folgenden kann nur ein knapper Abriss gegeben werden, wobei der Fokus auf den politischen Aspekten liegen soll.⁵ Es soll gezeigt werden, wie sehr die damalige Ablassverkündigung

1 Dokumente zur Causa Lutheri, hg. von Peter Fabisch/Erwin Iserloh, Bd. 1, Münster 1988 (Corpus Catholicorum 41); Dokumente zum Ablassstreit von 1517, hg. von Walther Köhler, Tübingen 1934 (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften 2,3).

2 Grundlegend Aloys Schulte, Die Fugger in Rom 1495–1523. Mit Studien zur Geschichte des kirchlichen Finanzwesens jener Zeit, 2 Bde., Leipzig 1904.

3 Zu Tetzelt weiterhin unverzichtbar: Nikolaus Paulus, Johann Tetzelt, der Ablassprediger, Mainz 1899.

4 Besonders ergiebig Kurt Aland, Die 95 Thesen Martin Luthers und die Anfänge der Reformation, Gütersloh 1983; Hans Volz, Martin Luthers Thesenanschlag und dessen Vorgeschichte, Weimar 1959; ders., Erzbischof Albrecht von Mainz und Martin Luthers 95 Thesen, in: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung 13 (1962), S. 187–228; ders., Der St. Petersablass und das deutsche Druckgewerbe, in: Gutenberg-Jahrbuch 41 (1966), S. 156–172.

5 Zum breiteren Kontext Bernd Moeller, Die letzten Ablasskampagnen. Der Widerspruch Luthers gegen den Ablass in seinem geschichtlichen Zusammenhang, in: Hartmut Boockmann u. a. (Hg.), Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, Göttingen 1989, S. 539–567; Gustav Adolf Benrath, Ablass, in: Theologische Realenzyklopädie 1 (1977), S. 347–364; Wilhelm Ernst Winterhager, Ablasskritik als Indikator historischen Wandels vor 1517. Ein Beitrag zu Voraussetzungen und Einordnung der Reformation, in: Archiv für Reformationsgeschichte 90 (1999), S. 6–71; ders., Die erste Werbekampagne am Anbruch der Neuzeit. Zur Ausprägung frühmoderner Werbemethoden in den großen Ablassaktionen um 1500 – eine historische Skizze, in: Franz J. Felten u. a. (Hg.), Ein

und die Reaktionen, die sie hervorrief, geprägt waren von politisch-ökonomischen Interessen und Motiven der jeweils Beteiligten. Auch der öffentliche Erfolg der Lutherschen Ablaßkritik seit Herbst 1517 ist in seiner ungeahnten Wirkkraft nur vor diesem Hintergrund voll zu begreifen.

1 Die Anfänge der Mainz-Magdeburger Ablaßaktion

Der Plan, für den Neubau von St. Peter als Zentralkirche der abendländischen Christenheit einen großen Ablaß auszuschreiben, hatte schon unter Papst Julius II. bestanden und wurde nach dessen Tod 1513 durch seinen Nachfolger Leo X. im größeren Stil umgesetzt. Für den mitteleuropäischen Raum wäre der normale Weg nun gewesen, wie im Falle Raimund Peraudis – beim großen Türkenablaß knapp dreißig Jahre zuvor⁶ – einen Ablaßexperten aus dem kurialen Umfeld zu finden, der die Organisation der Ablaßverkündigung nördlich der Alpen übernehmen konnte. Da aber kam dem Heiligen Stuhl in Form der damals, 1514, anstehenden Verhandlungen mit dem neugewählten Erzbischof Albrecht von Mainz ein scheinbarer Glücksfall zu Hilfe – eine Wendung, die sich am Ende freilich als verhängnisvoll erweisen sollte. Es ging bekanntlich darum, dass Albrecht (geborener Markgraf zu Brandenburg) zur Gewährung der von ihm erstrebten, ganz ungewöhnlichen Kumulation der beiden Erzbistümer Mainz und Magdeburg hohe Gebühren an die Kurie zu zahlen hatte und dafür Finanzierungswege gesucht wurden. Man kann es dabei angesichts der noch immer verbreiteten gegenteiligen Darstellung nicht oft genug betonen, dass nicht etwa der Erzbischof von sich aus den Ablaßvertrieb als Mittel der Geldaufbringung ins Spiel gebracht hat, sondern dass ihm diese Lösung als Teil des Gebühren-Gesamtarrangements von kurialer Seite regelrecht aufgedrängt wurde.⁷ Für den Heiligen Stuhl musste es naturgemäß vorteilhaft erscheinen, wenn jener römische Ablaß, zur Hebung seines Ansehens, im Reich unter der Ägide eines prominenten deutschen Fürsten statt unter der Führung irgendeines italienischen Legaten verkündet wurde. Die Verhandlungsführer des Erzbischofs in Rom freilich sahen die Dinge ganz anders.

gefüllter Willkomm. Festschrift für Knut Schulz, Aachen 2002, S. 517–532. Ferner die verschiedenen Beiträge von Falk Eisermann zum „Ablaß als Medienereignis“ – siehe auch seinen Aufsatz im vorliegenden Band. Zusammenfassend mit weiterführenden Aspekten jetzt Thomas Kaufmann, *Der Anfang der Reformation. Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung*, Tübingen 2012, S. 169–174 („Der ablaßgeschichtliche Kontext“).

⁶ Zu den Peraudischen Ablaßkampagnen (1486–1488, 1489/90 und 1501–1503) mit Angabe der reichen Spezialliteratur Moeller, *Ablaßkampagnen* (wie Anm. 5); Winterhager, *Ablaßkritik* (wie Anm. 5), bes. S. 22–24; Kaufmann, *Anfang der Reformation* (wie Anm. 5), S. 170f., 174.

⁷ Schulte, *Fugger* (wie Anm. 2), Bd. 1, S. 93–141 u. Bd. 2, S. 86–122, 230–233; *Dokumente*, hg. von Fabisch/Iserloh (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 202–211.

Als sie im Juni 1514 mit dem Ablassprojekt konfrontiert wurden, war ihre Reaktion zunächst negativ: Sie hätten wenig Neigung, sich auf die Ablassverbreitung einzulassen, berichteten sie an Albrecht, „dann es mochte widerwillen und villeicht anders daraus erwachsen“.⁸

Angesichts der in Deutschland wachsenden Kritik an römischer Prunkentfaltung sah man offenbar voraus, dass die für den Petersdom vorgesehene Zweckbestimmung des Ablasses im Reich wenig populär sein würde. Auch dürfte schon die Furcht vor politischen Widerständen eine Rolle gespielt haben; denn das Streben nach Kumulation zweier Erzbistümer hatte dem Brandenburger bei zahlreichen Mitfürsten Missgunst und Gegnerschaft eingebracht, den Unmut des Kaisers eingeschlossen. Maximilian I. hatte bei der Mainzer Erzbischofswahl einen wittelsbachisch-pfälzischen Kandidaten unterstützt, und neben den Pfalzgrafen und Bayernherzögen traten speziell auch die sächsischen Wettiner als regionale Rivalen der Brandenburger deren allzu großer Machtausweitung entgegen. Von drei Seiten machte man sich Hoffnungen auf das Erzstift Magdeburg, das Albrecht bei Übernahme der Mainzer Erzbischofswürde eigentlich hätte freigeben müssen: Die bayerischen Herzöge Wilhelm und Ludwig wünschten die Erhebung ihres Bruders Ernst zum Magdeburger Erzbischof, Herzog Georg von Sachsen wollte einen seiner Söhne auf dem Erzstuhl sehen, und mit dem Kardinal-Bischof von Gurk, Matthäus Lang, strebte überdies ein enger politischer Vertrauter des Kaisers nach dem Amt. So gab es im Reich wie auch unter den Gesandten am Heiligen Stuhl starke Kräfte, die die Aufsehen erregende Ämterkumulation Albrechts zu verhindern suchten.⁹ Um dennoch die Zustimmung des Papstes zu dieser Lösung zu erlangen, musste der Brandenburger die von der Kurie gestellten Bedingungen weithin akzeptieren, einschließlich der den Ablass betreffenden Vereinbarung. So wurde Albrecht schließlich durch die Bulle *Sacosanctis* am 31. März 1515¹⁰ mit der Verkündigung der Petersindulgenz für einen Zeitraum von acht Jahren beauftragt, räumlich bezogen auf die Kirchenprovinzen Mainz und Magdeburg sowie auf die vom Fürstenhaus Brandenburg beherrschten Territorien, also gut die Hälfte des deutschen Raumes.

⁸ Schulte, Fugger (wie Anm. 2), Bd. 2, S. 98 (Gesandtenbericht aus Rom vom 20. Juni 1514), vgl. S. 96, 114 sowie Bd. 1, S. 115, 121.

⁹ Zu den Auseinandersetzungen um die Mainzer Erzbischofswahl und die danach erwartete Resignation Albrechts von Brandenburg auf das Erzbistum Magdeburg Fritz Mehl, Die Mainzer Erzbischofswahl vom Jahre 1514 und der Streit um Erfurt in ihren gegenseitigen Beziehungen, Phil. Diss. Bonn 1905; Schulte, Fugger (wie Anm. 2), Bd. 1, S. 99–104, 112–121 u. Bd. 2, S. 92f., 95–120, 230–233; Christoph Volkmar, Reform statt Reformation. Die Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen 1488–1525, Tübingen 2008 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 41), S. 187–189; Johann Sallaberger, Kardinal Matthäus Lang von Wellenburg (1468–1540). Staatsmann und Kirchenfürst im Zeitalter von Renaissance, Reformation und Bauernkriegen, Salzburg 1997, S. 102–104, 115, 117f.

¹⁰ Dokumente, hg. von Fabisch/Iserloh (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 211–224.

Bis zum Beginn der Ablasspredigt in diesem Bereich sollten allerdings noch über 18 Monate vergehen. Zuerst musste die Zulassung des Ablasses im Heiligen Römischen Reich durch Kaiser Maximilian eingeholt werden, der nach zähen Verhandlungen mit dem Mainzer Erzbischof den Vertrieb Ende Oktober 1515 für drei Jahre genehmigte und Albrecht dafür 1.000 rheinische Gulden jährlich als Ausgleichszahlung abpresste.¹¹ Darauf folgend war aus Mainzer Sicht noch einmal die Klärung in Rom nötig, wonach tatsächlich – wie 1514 avisiert – die Hälfte des Ablassertrages dem Erzbischof für die Abzahlung seiner Dispensgebühren zur Verfügung stehen würde, und es dauerte bis Anfang April 1516, ehe das entsprechende Breve aus Rom vorlag.¹² Aber auch jetzt verstrichen noch einmal über sechs Monate, bis Ende November 1516 mit der Ablasspredigt in der Stadt Mainz und in Halle im Erzstift Magdeburg begonnen wurde. Man hat diesen weiteren Aufschub darauf zurückgeführt, dass im April die vorösterliche Fastenzeit als Hauptphase der Ablassverkündigung bereits vorüber war und man deshalb erst zur Adventszeit 1516 beginnen wollte.¹³ Ein weiterer Grund für den zähen Beginn aber dürfte auch aus den Schwierigkeiten erwachsen sein, die Aktion personell überhaupt in Gang zu bringen.

Als traditionell mit der Ablasspredigt betrauten Orden hatte Papst Leo X. die Franziskanerobservanten dazu ausersehen, im Zusammenwirken mit Erzbischof Albrecht dessen St. Peterskampagne zu organisieren. So war in der Bulle *Sacrosanctis* der Guardian des Mainzer Franziskanerkonvents neben Albrecht als zweiter Generalkommissar für die Ablassaktion eingesetzt worden.¹⁴ Doch der deutsche Ordensverband widersetzte sich diesem Auftrag. Nach dem glaubwürdigen Zeugnis des damaligen Franziskanerpaters Friedrich Myconius hatte der Orden „nicht Lust“, an dieser Sammlung zugunsten „römischer Pracht“ teilzunehmen. Denn, so Myconius, aufgrund der immer größeren Missstände im Ablasswesen sei schon zu jener Zeit die Stimmung so gewesen, „dass der gemeine Mann den Ablass ... im Verdacht“ zu haben begann, dass es dabei nicht ums Seelenheil ginge, sondern um „bloße Geldschinderei“.¹⁵ Tatsächlich gelang es den deutschen Franziskanerobservanten, sich unter allerlei

11 Schulte, Fugger (wie Anm. 2), Bd. 1, S. 130 u. Bd. 2, S. 147f., 151; Franz Joseph Bodmann, Diplomatischer Beitrag zur Geschichte des päpstlichen Jubelablasses, in: Niederrheinische Blätter für Belehrung und Unterhaltung 1802–1, S. 292–294, 313–316.

12 Schulte, Fugger (wie Anm. 2), Bd. 1, S. 130–133 u. Bd. 2, S. 148–152; Dokumente, hg. von Fabisch/Iserloh (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 210f.

13 Vgl. die Briefäußerung des in der kurmainzischen Regierung für die Ablasskampagne zuständigen Mainzer Domherrn und Generalvikars Dietrich Zobel an Erzbischof Albrecht vom 14. April 1516: „... dan dis jar ist verloren und uff ein andress müss man warten“. Schulte, Fugger (wie Anm. 2), Bd. 2, S. 152.

14 Dokumente, hg. von Fabisch/Iserloh (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 215, 224f., 231.

15 Friedrich Myconius, Geschichte der Reformation, hg. von Otto Clemen, Leipzig 1912 (Voigtländers Quellenbücher 68), S. 16–19, vgl. S. 12, 14f.

Vorwänden der Ablassaktion zu entziehen: ein ungewöhnlicher Akt innerkirchlicher Widersetzlichkeit und ein klares Zeichen der Zeit.

Obschon der Mainzer Guardian offiziell Ablasskommissar blieb und Erzbischof Albrecht weiter bemüht war, geeignete Franziskaner für die Ablasspredigt zu gewinnen,¹⁶ mussten als regional leitende Subkommissare nun doch andere Kleriker eingesetzt werden. Der Versuch, dafür Anfang 1517 in Süddeutschland führende weltgeistliche Kirchenmänner – speziell Georg Beheim, Propst zu St. Lorenz in Nürnberg, und Johann Neubar, Domvikar zu Würzburg¹⁷ – zu gewinnen, blieb ohne Erfolg, und so musste man sich mit Männern der zweiten und dritten Reihe als General-Subkommissare begnügen. Für den Südteil der Kirchenprovinz Mainz übernahm diese Rolle der dem Haus Brandenburg verbundene Kirchenjurist Jodokus Lorcher,¹⁸ für die Kirchenprovinz Magdeburg der Dominikaner Johann Tetzl, der den Petersablass zuvor schon, im Frühjahr 1516, im Bistum Meißen gepredigt hatte.

2 Die Kampagne des Nuntius Arcimboldi im Reich und der niederländische Deichablass

Tatsächlich war die Mainz-Magdeburger Ablassaktion inzwischen zeitlich längst gleichsam „überholt“ worden von der Ablassverkündigung, die für die übrigen Teile Deutschlands organisiert worden war. Schon am 2. Dezember 1514 hatte die Kurie den jungen Mailänder Propst und Doktor beider Rechte Gianangelo Arcimboldi als Nuntius – zunächst befristet auf zwei Jahre – mit der Verbreitung der Petersindulgenz in den Kirchenprovinzen Köln, Trier, Salzburg, Bremen und Besançon sowie Uppsala (also Schweden) beauftragt, zuzüglich einiger Diözesen im flandrisch-französischen Grenzgebiet (Cambrai, Tournai, Thérouanne, Arras) und in der exemten pommerschen Diözese Kammin.¹⁹ Arcimboldi hat sodann weit entschlossener als Erz-

16 Noch Ende 1517 war man um die Gewinnung des in Halle residierenden Vikars bzw. Provinzials der sächsischen Ordensprovinz der Franziskanerobservanten, Johann Amberg, bemüht; seine magdeburgischen Räte wies der Erzbischof im Erlass vom 13. Dezember 1517 an, sie sollten „mit dem Vicario Barfußers ordens forder handeln, die commission anzunemen, auff das die Indulgentz derhalb auch gefordert und nach notturft versehen werden“: Dokumente, hg. von Fabisch/Iserloh (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 308f. (jedoch mit irreführender Kommentierung).

17 Ernennungsurkunde vom 12. Februar 1517: Staatsarchiv Würzburg, Mainzer Ingrossaturbücher 56, fol. 67r–v, fehlerhaftes Regest bei Georg Christian Joannis, *Rerum Moguntiacarum tomus I*, Frankfurt a. M. 1722, S. 826. Vgl. Schulte, Fugger (wie Anm. 2), Bd. 1, S. 146. Neubar und Beheim haben den Auftrag offenkundig nicht angenommen; angesichts der in Nürnberg und Würzburg besonders kritischen Haltung gegenüber der mainzischen Ablasskampagne wäre eine solche Aktivität für beide nur im Konflikt mit der eigenen Obrigkeit möglich gewesen.

18 Moriz von Rauch, Jodokus Lorcher von Heilbronn. Kanzler in Ansbach und Ablasskommissar, in: *Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte* 2 (1927), S. 1–21.

19 *Codex documentorum sacratissimarum indulgentiarum Neerlandicarum*. Verzameling van stuk-

bischof Albrecht begonnen, den Ablassvertrieb im Westen und Norden des Reiches einzuleiten, wobei er 1515/16 unter anderem in Lübeck relativ hohe Summen eingenommen haben soll.²⁰ Vor allem aber konzentrierte sich der Nuntius von Anfang an, seit Sommer 1515, auf die Kirchenprovinz Köln, namentlich deren westliche Teile: die wirtschaftlich prosperierenden Niederlande.²¹ Hier allerdings stieß er schon bald auf erhebliche Einschränkungen und Hindernisse. Während die Ablasspredigt im Bistum Utrecht von Bischof und Domkapitel ordnungsgemäß zugelassen wurde und gut in Gang kam, stellte sich die habsburgisch-burgundische Regierung unter Herzog Karl (dem späteren Kaiser Karl V.) dem Unternehmen massiv entgegen und verweigerte die Aufrichtung in ihrem Gebiet. Statt dessen gelang es den burgundischen Räten, mit dem Heiligen Stuhl eine andere Lösung auszuhandeln: Man kam überein, dass im habsburgisch beherrschten Hauptteil der Niederlande anstelle der von Arcimboldi verbreiteten Petersindulgenz ein modifizierter, mit gleichen Gnadenerweisen ausgestatteter Ablass verkündet werden sollte, dessen Erträge zu zwei Dritteln der Reparatur und dem Ausbau der Deichanlagen in Brabant, Flandern, Seeland, Holland und Friesland zugute kommen sollte, zu einem Drittel aber auch dem Bau des römischen Petersdoms. Dieser im September 1515 von Leo X. verliehene Ablass – ein gleichsam zum Deichbauablass mutierter Petersablass – sollte für drei Jahre gelten, in Monopolstellung ebenso wie der „normale“ Petersablass, d. h. unter Ausschluss aller anderen Ablässe. Als Kommissar für diesen Ablass wurde mit dem Theologen Adrian von Utrecht (dem späteren Papst Hadrian VI.) ein vertrauter Ratgeber Herzog Karls ernannt, der allerdings schon Ende 1515 für längere Zeit nach Spanien übersiedelte und deshalb in der Ablassfunktion durch Jan Hubert van Loemel, Archidiakon zu Lüttich, ersetzt wurde.²²

ken betreffende de pauselijke aflaten in de Nederlanden (1300–1600), hg. von Paul Fredericq, Den Haag 1922 (Rijks geschiedkundige publicatien. Kleine serie 21), S. 470–478. Vgl. Leonis X. pontificis maximi regesta (Fasz. 1–8), hg. von Joseph Hergenröther, Freiburg i. Br. 1884–1891, Nr. 13.053 u. 13.090; Schulte, Fugger (wie Anm. 2), Bd. 1, S. 63–65 u. ö.

20 Mitteilung Johann Blankenfelds an den preußischen Hochmeister vom Mai 1516: Handlingar till Nordens historia, hg. von Lars Sjödin, Bd. 1–3, Stockholm 1967–1979 (Historiska handlingar 39–41) hier Bd. 1, S. 303, 828. Blankenfeld war selbst im Sommer 1515 in Lübeck gewesen: siehe unten Anm. 42.

21 Codex, hg. von Fredericq (wie Anm. 19), S. 478–486, 497f.; Ferdinand Remy, Les grandes indulgences pontificales aux Pays-Bas à la fin du moyen âge, 1300–1531. Essai sur leur histoire et leur importance financière, Löwen 1928 (Université de Louvain. Recueil de travaux publiés par les membres de la Conférence d'histoire et de philologie II, 15), S. 151–159. Vgl. Johann Erhard Kapp, Kleine Nachlese einiger größtenteils noch ungedruckter und sonderlich zur Erläuterung der Reformationgeschichte nützlicher Urkunden, Teil 1–4, Leipzig 1727–1733, hier Teil 3, S. 176–213; Christiane Neuhäuser, Das Ablasswesen in der Stadt Köln vom 13. bis 16. Jahrhundert, Köln 1994 (Kölner Schriften zu Geschichte und Kultur 21), S. 161, 167–169, 273; Johannes Ficker, Mainz-Magdeburger Beichtbriefe des St. Peter-Ablasses, in: Lutherjahrbuch 18 (1936), S. 1–46, hier S. 9, 43–45, Tafel IV (Ablassbrief aus Münster, 17. August 1515).

22 Zum niederländischen Deichbauablass: Codex, hg. von Fredericq (wie Anm. 19), S. 493–524,

Tatsächlich befanden sich die Deichanlagen in den genannten Gebieten nach mehreren Überflutungen zwischen 1507 und 1514 teilweise in desolatem Zustand, so dass es nicht schwer war, ihre Ausbesserung als „frommes Werk“ zur Rettung der bedrohten Küstenbewohner zu rechtfertigen. Die lokale, für jedermann überzeugende Zweckbestimmung der Ablasserträge musste die Sammlung für die Bevölkerung deutlich attraktiver machen als eine Aktion zugunsten der päpstlichen Baulust im fernen Rom: „Causa movebat omnes vehementer“, so umschrieb Erasmus von Rotterdam die Wirkung der die Notlage in den Deichregionen drastisch ausmalenden Ablasswerbung.²³ Die populäre, heimatliche Verortung der Indulgenz ließ bessere Einnahmen erwarten als eine Deklaration für St. Peter, und damit ein gutes Geschäft für beide Seiten: für die burgundische Regierung wie für den Heiligen Stuhl. Dass daraus ein ganz ungewöhnliches, hervorragendes Geschäft wurde, lag freilich daran, dass das Ablass-Arrangement noch erweitert wurde um eine zusätzliche, zwischen burgundischer Führung und römischer Kurie ausgehandelte Regelung: In einer weiteren, von Leo X. im September 1515 erlassenen Bulle wurde mit der Begründung, dass die durch den Ablass eingebrachten Gelder für sich genommen zum umfassenden Deichbau nicht ausreichen würden, verfügt, dass zugleich ein Jahreszehnter aller geistlichen Pfründeneinnahmen in den habsburgischen Niederlanden für den gleichen Zweck erhoben werden sollte – auch hier also mit der Aufteilung von zwei Dritteln des Ertrages für die Deiche und des päpstlichen Drittels für St. Peter.²⁴ So kam insgesamt bis 1518 die enorme Summe von über 180.000 Gulden zusammen, wobei in den Abrechnungen zwischen Ablass- und Zehnteinnahmen nicht unterschieden wird.²⁵ Man darf aber, allen sonstigen Erfahrungen nach, davon ausgehen, dass der Löwenanteil dieses Gewinns aus den Zehntabgaben und nur ein geringerer Teil aus dem Ablassvertrieb stammte. Ob dabei der burgundische Zwei-Drittel-Anteil wirklich für die Deich-Erneuerung verwendet wurde, entzieht sich unserer Kenntnis. Schon Erasmus aber nahm an, dass die Gelder primär für andere Zwecke gebraucht wurden.²⁶

Durch das Arrangement, das die römische Kurie mit der burgundischen Regierung getroffen hatte, war der eigene Ablassbeauftragte und Nuntius Arcimboldi in krasser Form desavouiert worden. Zugleich war damit anerkannt worden, dass der Heilige Stuhl gegen den Widerstand besonders mächtiger Landesherren die Akzep-

528–541, 545–548, 565f., 576f., 591f.; Gisbert Brom, *De dijkavlaat voor Karel V in 1515–1518*, in: *Bijdragen en mededeelingen van het Historisch Genootschap te Utrecht* 32 (1911), S. 407–459; Remy, *Indulgences* (wie Anm. 21), S. 158f., 183–193.

²³ Erasmus von Rotterdam, *Opera omnia*, Bd. 5, Leiden 1704, Sp. 359f.; Codex, hg. von Fredericq (wie Anm. 19), S. 540f.

²⁴ Codex, hg. von Fredericq (wie Anm. 19), S. 509–513.

²⁵ Brom, *Dijkavlaat* (wie Anm. 22), S. 420f.; Remy, *Indulgences* (wie Anm. 21), S. 191f.

²⁶ Beleg wie Anm. 23.

tanz großer Ablassunternehmungen nicht durchzusetzen vermochte und man in solchen Fällen lieber die Kooperation mit den Machthabern suchte. Insofern hatte man aus den leidvollen Erfahrungen der letzten Ablasskampagne Peraudis (1501–1503)²⁷ die Lehren gezogen. Nach der mit Erzbischof Albrecht 1514/15 getroffenen Vereinbarung bedeutete das Abkommen mit Herzog Karl in Sachen Deichbauablass im September 1515 einen weiteren Höhepunkt in der römisch sanktionierten Verquickung der Ablassverkündigung mit weltlich-politischen Zielen – eine Politisierung, die naturgemäß zugleich die Gegnerschaft jener Kräfte provozieren musste, die sich durch solche Ablassgeschäfte in ihren Interessen benachteiligt fühlten. Im Falle des burgundischen Deichablasses war dies speziell der Bischof von Lüttich, Erhard von der Mark, der durch die vom Papst erteilten Ablassprivilegien seine episkopalen Rechte missachtet sah.²⁸ Der Bischof, der damals zwischen Herzog Karl und dem König von Frankreich machtpolitisch lavierte, nahm seine Opposition in der Ablasssache zugleich zum Anlass allgemeiner Kritik an den Missbräuchen des Heiligen Stuhls. Noch auf dem Augsburger Reichstag im Sommer 1518 war diese Kritik ein Thema,²⁹ und selbst 1519 noch wurde der Lütticher Bischof deshalb von Erasmus von Rotterdam und anderen irrtümlich für einen Sympathisanten Luthers gehalten, obwohl er sich damals längst dem Habsburger Lager zugewandt und seine Romkritik gemäßigt hatte.³⁰

Unterdessen musste Arcimboldi sich seit Herbst 1515, seit der Aufrichtung des Deichbauablasses, bei seiner Ablassverkündigung in den Niederlanden auf die nicht-burgundisch beherrschten Gebiete beschränken: insbesondere das Hochstift Utrecht, das Herzogtum Geldern, die Grafschaft Zutphen und kleinere autonome Herrschaften im Norden.³¹ Immerhin war die römische Kurie bemüht, Arcimboldi für den Verlust der reicheren Ernte im Hauptgebiet der Niederlande unter anderem dadurch zu ent-

27 Zum Konflikt Peraudis mit König Maximilian, der 1502–1504 in der vom König veranlassenen Beschlagnahme eines Großteils der Ablassgelder mündete, vgl. besonders Gebhard Mehring, Kardinal Raimund Peraudi als Ablasskommissar in Deutschland und sein Verhältnis zu Maximilian I., in: *Forschungen und Versuche zur Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit. Festschrift für Dietrich Schäfer*, Jena 1915, S. 334–409; Hermann Wiesflecker, *Kaiser Maximilian I. Das Reich, Österreich und Europa an der Wende zur Neuzeit*, Bd. 3, Wien 1977, S. 39–58, 456–462.

28 Remy, *Indulgences* (wie Anm. 21), S. 190f.

29 Kapp, *Nachlese* (wie Anm. 21), Teil 2, S. 397–420; Bruno Gebhardt, *Die Gravamina der deutschen Nation gegen den römischen Hof. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Reformation*, Breslau 1895, S. 98–101; Léon-E. Halkin, *Le Cardinal de la Marck, Prince-Évêque de Liège (1505–1538)*, Lüttich 1930, S. 47–120.

30 Erasmus von Rotterdam, *Opus epistolarum*, hg. von Percy S. Allen, Bd. 3, Oxford 1913, S. 605f.; Bd. 4, Oxford 1922, S. 111–113.

31 *Codex*, hg. von Fredericq (wie Anm. 19), S. 524–528, 532–539. Zu den Orten, wo unter Arcimboldis Namen Ablassbriefe ausgestellt wurden, zählte im April 1516 auch die zwischen Arnheim und Nimwegen am Rhein gelegene Stadt Huissen, die als Enklave, umgeben von geldrischem Gebiet, zum Herzogtum Kleve gehörte: ebd., S. 427. Vgl. ferner Schulte, *Fugger* (wie Anm. 2), Bd. 2, S. 155–157.

schädigen, dass man sukzessive seine Fakultäten als Nuntius und Ablasskommissar und damit seine finanziellen Verdienstmöglichkeiten erweiterte.³² Außerdem wurde ihm Ende September 1515 zusätzlich zu seinem bisherigen Einzugsgebiet im Reich das exemte Bistum Meißen für die Ablasspredigt zugewiesen.³³ Seit der Fastenzeit 1516 ließ Arcimboldi die Indulgenz tatsächlich auch dort, in dem zentralen sächsischen Bistum, verkündigen, wo – wie erwähnt – der Dominikaner Tetzl als langjährig erfahrener Ablassexperte in seinem Auftrag tätig wurde. Freilich stand die Aktion in Meißen unter keinem guten Stern, da Herzog Georg von Sachsen als hier regierender weltlicher Landesherr die Ablasszulassung strikt verweigerte und man sich deshalb auf die Verkündigung in dem winzigen direkten Herrschaftsbereich des Meißener Bischofs beschränken musste.³⁴ Darüber hinaus übte Herzog Georg offenbar Druck auf den – politisch von ihm weitgehend abhängigen – Meißener Bischof aus, dass dieser die in seinem Stiftsgebiet deponierten Ablasseinkünfte nicht ohne Georgs Zustimmung herausgeben solle. Arcimboldi jedenfalls musste sich im Sommer 1516 eigens einen kaiserlichen Gebotsbrief ausstellen lassen, in dem Maximilian anordnete, dem Nuntius das in den Stiften Meißen und Kammin eingenommene Ablassgeld „ungehindert“ und „ohn irrung folgen“ zu lassen.³⁵ Am erfolgreichen Widerstand Herzog Georgs für sein eigenes, viel größeres Territorium aber änderte dies nichts. Im Übrigen spricht vieles dafür, dass auch Luther schon damals, im Frühjahr 1516, auf den Petersablass und das Agieren Tetzels im benachbarten Meißener Raum aufmerksam geworden ist; die Argumente dafür hat jüngst Wolfgang Breul überzeugend zusammengetragen.³⁶

32 Päpstliches Breve vom 30. September 1515: Regesta, hg. von Hergenröther (wie Anm. 19), Nr. 17.860; vor allem dann das Breve mit deutlich erweiterten Vollmachten für Arcimboldi vom 3. September 1516: Codex, hg. von Fredericq (wie Anm. 19), S. 534–537, Schulte, Fugger (wie Anm. 2), Bd. 2, S. 157–161; ferner weiteres Breve vom 6. September 1516: ebd., Bd. 2, S. 161f. Dazu der offenbar von Arcimboldi selbst, wohl Ende 1516 / Anfang 1517, veranlasste Druck mit Zusammenfassung seiner Fakultäten: Codex, hg. von Fredericq (wie Anm. 19), S. 542–545. Vgl. insgesamt Schulte, Fugger (wie Anm. 2), Bd. 1, S. 151.

33 Regesta, hg. von Hergenröther (wie Anm. 19), Nr. 17.844. Vgl. Schulte, Fugger (wie Anm. 2), S. 64; Codex, hg. von Fredericq (wie Anm. 19), S. 535.

34 Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen, Bd. 1, hg. von Felician Geß, Leipzig 1905 (Schriften der Kgl. Sächsischen Kommission für Geschichte 10), S. LXXXI; Paul Kirn, Friedrich der Weise und die Kirche. Seine Kirchenpolitik vor und nach Luthers Hervortreten im Jahre 1517, Leipzig 1926 (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 30), S. 124; Martin Luther, Sämtliche Schriften, hg. von Johann Georg Walch, 2. überarb. Auflage, Bd. 15, St. Louis 1899, Sp. 255f., 281–283; Paulus, Johann Tetzl (wie Anm. 3), S. 29f.; Volkmar, Reform (wie Anm. 9), S. 373–375.

35 Valentin Ernst Löscher, Vollständige Reformatiōnsacta und Documenta oder umständliche Vorstellung des evangelischen Reformatiōnswerks, Bd. 1, Leipzig 1720, S. 387 (27. August 1516). Für eine Verkündigung des Arcimboldischen Ablasses im pommerschen Bistum Kammin sind bisher keine Belege bekannt.

36 Wolfgang Breul, Luthers Visitation im Augustinerkloster Grimma und seine frühe Ablasskritik.

3 Das gescheiterte Ablassprojekt des Legaten Johann Blankenfeld

Inzwischen gab es hinsichtlich der Aufteilung der Ablassgebiete nördlich der Alpen noch eine weitere Wendung. Mit Datum vom 15./16. April 1515 war der Revaler Bischof und Prokurator des Deutschen Ritterordens in Rom, Johann Blankenfeld (von Geburt aus Berliner Bürgerssohn),³⁷ in ähnlicher Weise wie Arcimboldi als Legat für drei Jahre mit dem Vertrieb der Petersindulgenz in Preußen, Livland, Dänemark, Norwegen und Schweden³⁸ beauftragt worden, wobei die eine Hälfte des Ablassertrags dem Bau von St. Peter, die andere Hälfte dem Deutschen Ritterorden zukommen sollte.³⁹ Blankenfeld hatte sich als Ordensprokurator seit 1513 bereits im Auftrag seines Dienstherren, des Deutschordens-Hochmeisters Markgraf Albrecht von Brandenburg-Ansbach, in Rom um einen Ablass bemüht, mit dem man anknüpfen wollte an die Livland-Ablässe des Ordens von 1503 bis 1510. Damals hatte man nahezu reichsweit – mit insgesamt gutem Erfolg – das Recht erhalten, Ablassgelder zu sammeln für den Abwehrkampf des Ordens gegen die in Livland einbrechenden Russen.⁴⁰ Zur Gewährung eines erneuten vergleichbaren Ablasses aber war die Kurie nunmehr, 1513/14, nicht bereit; ein solches Unternehmen hätte sich mit dem päpstlichen Vorhaben, in ganz Europa vorrangig jetzt den Petersablass zu verbreiten, schlecht vertragen. Blankenfeld hatte sodann in der Funktion eines römischen Gesandten des Kurfürsten Joachim von Brandenburg (ein Amt, das er gleichzeitig neben der Ordensprokurator ausübte) Mitte 1514 führend auch an den Verhandlungen um den Mainz-Magdeburger Ablass teilgehabt⁴¹ und daraus die logische Konsequenz gezogen: Nur eine Verknüpfung des Ordensanliegens mit dem Interesse des Heiligen Stuhls an möglichst weiter Verbreitung des Petersablasses schien jetzt zielführend – wobei Blankenfeld zugleich den Ehrgeiz entwickelte, selbst in dieser Hinsicht aktiv zu werden. So kam es dazu, dass im April 1515, nur zwei Wochen nach der Bulle *Sacrosanctis* für Erzbischof Albrecht,

„Nun will ich der Pauke ein Loch machen“, in: Herbergen der Christenheit. Jahrbuch für deutsche Kirchengeschichte 32/33 (2008/09) [erschienen 2011], S. 7–27.

37 Zu Blankenfeld, der durch seine Schwester mit der Fugger-Familie verschwägert war, Wilhelm Schnöring, Johannes Blankenfeld. Ein Lebensbild aus den Anfängen der Reformation, Halle 1905 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 86); Christiane Schuchard, Johann Blankenfeld († 1527). Eine Karriere zwischen Berlin, Rom und Livland, in: Berlin in Geschichte und Gegenwart. Jahrbuch des Landesarchivs Berlin 2002, S. 27–56.

38 Zur Kollision mit Arcimboldis Ablassauftrag für Schweden (Kirchenprovinz Uppsala) siehe weiter unten.

39 Regesta, hg. von Hergenröther (wie Anm. 19), Nr. 14.997 und 15.010 (15. bzw. 16. April 1515). Vgl. Schulte, Fugger (wie Anm. 2), Bd. 1, S. 64, 127–129, Bd. 2, S. 144.

40 Leonid Arbusow, Die Beziehungen des Deutschen Ordens zum Ablasshandel seit dem 15. Jahrhundert, Phil. Diss. Göttingen 1909, zu den Bemühungen von 1513/14: S. 76f.; Axel Ehlers, Die Ablasspraxis des Deutschen Ordens im Mittelalter, Marburg 2007 (Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens 64), S. 388–402.

41 Belege wie oben Anm. 7.

auch die Bulle für Blankenfeld mit dem oben genannten Ablassprojekt unter vorgesehener Ertragsteilung zu je 50% zwischen der Kurie und dem Deutschen Orden erlassen wurde.

Als Blankenfeld dann aber im Herbst 1515⁴² wieder in Preußen eintraf und dort die Ablasspredigt aufnehmen wollte, stieß er beim Deutschordens-Hochmeister Albrecht wie auch beim Ordensmeister in Livland, Wolter von Plettenberg, auf Ablehnung.⁴³ Als Hauptargument brachte der Hochmeister in Absprache mit Plettenberg vor, der „titel“ des Ablasses für St. Peter in Rom sei dem gemeinen Volk nicht angenehm; zu einem derart zweckbestimmten Ablass werde „das volk wenig andacht oder zuneigung habin“. Außerdem seien die mit dem Ablass verbundenen Vollmachten zur Erteilung von Absolutionen, Indulgenzen und Dispensen aller Art (z. B. Ehedispense und „Butterbriefe“) zu gering,⁴⁴ zu viele ähnliche Ablässe würden schon in den Nachbarregionen, speziell in Polen und Norddeutschland, verkündet, und es sei vor diesem Hintergrund von der Aktion „wenig profid“ bei zugleich hohen „expensen“ zu erwarten, zumal die Unkosten Blankenfelds vom Ertrag noch abzuziehen waren. Unter diesen Umständen scheine es ihm, Albrecht, nicht geraten, „ditzes zeit und uff ditzes maesz die indulgentien anzunehmen“. Sofern aber Blankenfeld Wege weisen könne, „domitten die facultet erhoet und [die indulgentien] unter einem ander titel auszgingen“, wenn überdies die Monopolstellung für den Ablass gesichert und „des geleichenn das Bobstliche interesze auff eine leidlich tax gesetzt“ werde, wolle der

42 In der Zwischenzeit hatte Blankenfeld, von Rom aus über Lübeck (Ende Juni) reisend, im Sommer 1515 im Auftrag des Papstes den dänischen König Christian II. aufgesucht; dabei dürfte außer über den dänisch-schwedischen Konflikt auch bereits über die von Blankenfeld in Skandinavien geplante Ablassverkündigung verhandelt worden sein. *Acta pontificum Danica. Paveilige Aktstykker vedrørende Danmark 1316–1536*, Bd. 6, hg. von Alfred Krarup / Johannes Lindbæk, Kopenhagen 1915, Nr. 4514, vgl. Nr. 4515–4517; *Handlingar*, hg. von Sjödin (wie Anm. 20), Bd. 1, S. 772f., 827; Schulte, Fugger (wie Anm. 2), Bd. 1, S. 129.

43 Zu dem ganzen Folgenden: *Handlingar*, hg. von Sjödin (wie Anm. 20), Bd. 1, S. 145, 149, 300–305 (Zitate S. 302–304), 827–829; Erich Joachim, *Die Politik des letzten Hochmeisters in Preußen Albrecht von Brandenburg*, Teil 1, Stuttgart 1892 (Publikationen aus dem Kgl. Preußischen Staatsarchiv 50), S. 85f., 109f., 249, 257–260; *Regesta historico-diplomatica Ordinis S. Mariae Theutonicorum 1198–1525*, Bd. 1,3, bearb. von Erich Joachim, hg. von Walther Hubatsch, Göttingen 1973, Nr. 20292; Schnöring, Blankenfeld (wie Anm. 37), S. 30–37, 104–106.

44 Tatsächlich waren die Fakultäten, die Blankenfeld 1515 vom Papst erhalten hatte, im Umfang weniger weitreichend als diejenigen, die Arcimboldi (im September 1516) und Erzbischof Albrecht (im Juni 1517) zugesprochen wurden. Vgl. den von Blankenfeld im Juli 1515 in Frankfurt (Oder) veranlassten Druck mit der Übersicht seiner Vollmachten: *Handlingar*, hg. von Sjödin (wie Anm. 20), Bd. 1, S. 110, Tafel 1; dazu Arbusow, *Beziehungen* (wie Anm. 40), S. 77f. Allerdings galt sowohl für Arcimboldi als auch für den Erzbischof, dass sie die Erweiterung ihrer Fakultäten – siehe dazu Näheres unten mit den Belegen in Anm. 32 und 109 – erst längere Zeit nach der tatsächlichen Aufnahme der Ablassverkündigung erhielten.

Hochmeister die Sache neu bedenken und gern das tun, was dem Papst „gefellig und dem orden vortreglich“ sei.

Was Albrecht als Alternative vorschwebte, war also eine ähnliche Lösung, wie die politischen Machthaber in Burgund sie erreicht hatten: ein primär für regionale Eigenzwecke bestimmter, im Titel umdefinierter Ablass, von dem nur ein geringerer Anteil (vermutlich das übliche päpstliche Drittel wie bei den Livlandablässen und auch beim Deichbauablass) an die Kurie für den Petersdom abfließen würde, der Hauptteil aber dem Orden verblieb. Der Hochmeister hielt damit im Grunde an der Lösung fest, die man von Seiten des Ordens schon 1513/14 vergeblich in Rom erstrebt hatte und die – wie sich zeigen sollte – auch jetzt nicht zu erreichen war. Johann Blankenfeld wollte sich zwar bei der Kurie um Verbesserungen im Sinn der Wünsche der Ordensleitung bemühen und hoffte noch im Sommer 1516 darauf, die Aktion retten zu können.⁴⁵ Doch für den Papst dürften weitere finanzielle Zugeständnisse an den Deutschen Orden schon deshalb nicht in Frage gekommen sein, weil er im damaligen Machtkampf der Deutschritter mit Polen⁴⁶ keinesfalls einseitig den Orden zu unterstützen geneigt war. Als Konsequenz hieraus aber blieb der Hochmeister bei seiner Ablehnung des Blankenfeldschen Ablassprojektes, und dieser musste zu seiner – und vermutlich auch der Kurie – Verärgerung den Auftrag zur Verkündigung der Petersindulgenz zurückgeben.

4 Arcimboldi in Skandinavien: Von der ertragreichen Ablasspredigt zum politischen Desaster

Für den Heiligen Stuhl freilich hatte der Rückzug Blankenfelds auch einen positiven Nebeneffekt, indem man hierdurch neue Möglichkeiten zur Kompensation Arcimboldis und zur effektiven, endgültigen Regelung der Ablassverkündigung in Nordeuropa erhielt. Mit der Ernennung Blankenfelds für alle drei nordischen Reiche im April 1515 waren zunächst ja wiederum Arcimboldis Rechte einseitig beschnitten worden: Die Vollmacht Blankenfelds für Schweden kollidierte eindeutig mit der, die Arcimboldi im Dezember 1514 für die Kirchenprovinz Uppsala erhalten hatte. Aus den Anweisungen der Kurie an Arcimboldi, den Petersablass nicht an Orten aufzurichten, wo Blankenfeld bereits aktiv geworden sei,⁴⁷ lässt sich schließen, dass bis zum Spätsommer 1516 der letztere als Vertreter des Deutschen Ordens auch in Schweden den Vorrang haben sollte, womit der italienische Nuntius aus dem skandinavischen Aktionsfeld ausgeschlossen geblieben wäre. Mit dem Scheitern des Blankenfeldschen Unternehmens

⁴⁵ Handlingar, hg. von Sjödin (wie Anm. 20), Bd. 1, S. 303f., 828f.

⁴⁶ Zum politischen Hintergrund Wiesflecker, Maximilian I. (wie Anm. 27), Bd. 4, S. 204–218.

⁴⁷ Schnöring, Blankenfeld (wie Anm. 37), S. 105; Arbusow, Beziehungen (wie Anm. 40), S. 79.

aber wendete sich das Blatt, und Arcimboldi kam unverhofft zu neuen, erweiterten Aufträgen im Norden.

Arcimboldis Ablasskommission war, wie erwähnt, zunächst auf zwei Jahre, bis Dezember 1516, befristet gewesen. Im Herbst 1516 aber wurde sein Auftrag für das Reichsgebiet um ein weiteres Jahr, bis Ende 1517, verlängert und ihm zugleich für zwei Jahre jetzt, bis Ende 1518, die Ablassvollmacht für alle drei nordischen Königreiche – Dänemark, Norwegen und Schweden – zugesprochen.⁴⁸ Mit der Verlängerung seiner Kommission im Reich um ein weiteres Jahr hatten Arcimboldi und seine Mitarbeiter die Möglichkeit erhalten, die hier begonnene Ablasspredigt im Laufe des Jahres 1517 fortzuführen und abzuschließen. Zugleich aber war er durch die Kurie deutlich nun auf sein neues Tätigkeitsfeld in Skandinavien verwiesen – und zwar in doppelter Hinsicht. Zum einen gab es für ihn persönlich den Anreiz höherer finanzieller Vorteile: Während er für die Unkosten samt Eigenverdienst bei der Organisation des Ablassunternehmens im Reich ein Viertel der Einkünfte abziehen durfte, wurde ihm für die Tätigkeit im entlegenen, weitläufigen Skandinavien der Einbehalt der Hälfte der Gelder gewährt.⁴⁹ Zugleich wurde seine Rolle im Norden politisch aufgewertet, indem ihm – unter Erhebung zum Legaten *a latere* – die offizielle päpstliche Beauftragung zur Friedensvermittlung erteilt wurde zwischen dem dänischen König Christian II., der als skandinavischer Unionskönig die Herrschaft auch über Schweden beanspruchte, und dem dagegen rebellierenden schwedischen Reichsverweser Sten Sture.⁵⁰ Tatsächlich hat sich Arcimboldi unter diesen Umständen bald schon, um die Jahreswende 1516/17, schwerpunktmäßig seinem neuen Aktionsfeld in Nordeuropa zugewandt.

Von Lübeck aus die Skandinavien-Mission vorbereitend, begab sich der Legat im Sommer 1517 nach Dänemark. Hier hatten die dänischen Bischöfe der Aufrichtung des Petersablasses schon frühzeitig zugestimmt, doch erst vom 21. Dezember 1517 datiert die Zulassung König Christians für Dänemark und Schweden, nachdem Arcimboldi dem Monarchen vorab eine Gebühr von 1.120 Gulden entrichtet hatte.⁵¹ In der Zwischenzeit hatte der Legat einen befristeten Waffenstillstand zwischen Dänemark und Schweden vermittelt, und Christian II. erwartete seinen Einsatz für eine dänenfreundliche Schlichtung des Konflikts. Im Frühjahr 1518 endlich konnte Arcimboldi in Schweden einziehen und wurde hier fürstlich empfangen. In der Hoffnung,

48 Schulte, Fugger (wie Anm. 2), Bd. 1, S. 151, Bd. 2, S. 158, 163–165; Acta pontificum Danica, hg. von Krarup/Lindbæk (wie Anm. 42), Bd. 6, Nr. 4589, 4591–4594. Zur Frage der Datierung der päpstlichen Skandinavien-Aufträge an Arcimboldi (September 1516 oder später) vgl. Knut B. Westman, Reformationens genombröttsår i Sverige, Stockholm 1918, S. 125.

49 Codex, hg. von Fredericq (wie Anm. 19), S. 508f.

50 Belege wie Anm. 48.

51 Handlingar, hg. von Sjödin (wie Anm. 20), Bd. 1, S. 432, 447–449, 494, 823, Tafel 4; Schulte, Fugger (wie Anm. 2), Bd. 1, S. 151f.

den Legaten und damit auch die päpstliche Sympathie für die schwedischen Anliegen zu gewinnen, wurde der Ablassvertrieb aktiv gefördert, nicht zuletzt dadurch, dass Arcimboldi in Schweden keine Gebühren an die Regierung abzutreten brauchte. Bis Anfang 1519 wurde die Petersindulgenz unter anderem in Stockholm, Uppsala, Vads-tena und auf Gotland verkündigt, aber auch im weiträumigen Norrland bis hinauf nach Jämtland, hinüber ins norwegische Trondheim und ins Tornetal, ins Gebiet der Samen (Lappen), wo der später bedeutende schwedische Theologe und Historiker Olaus Magnus den Ablass im Auftrag Arcimboldis predigte. Insgesamt hatte der Petersablass hier in Schweden, im hohen Norden, offenbar stärker als in Mitteleuropa damals noch den Reiz des Neuen und Außergewöhnlichen, sodass Arcimboldi über den Ertrag nicht zu klagen hatte.⁵²

Inzwischen hatte der Legat sich in politischer Hinsicht zunehmend der Partei Sten Stures und damit den schwedischen Nationalinteressen angenähert, was in den Plan mündete, ihn zum Erzbischof von Uppsala zu machen. Damit aber hatte Arcimboldi sich den erbitterten Zorn Christians II. zugezogen, mit für ihn dramatischen Folgen: Als Arcimboldi im März/April 1519 mit seiner Ablasskasse – im Wert von angeblich annähernd 20.000 Gulden – durch dänisches Gebiet zurück nach Rom ziehen wollte, ließ der König das gesamte Geld beschlagnahmen, und Arcimboldi selbst konnte nur mit knapper Not wieder nach Schweden entkommen. Sein Bruder dagegen, der für ihn die Ablasspredigt auf Gotland organisiert hatte, wurde jahrelang als Gefangener des Dänenkönigs festgehalten. Unter dem Vorwurf des Betruges verklagte Christian II. den Legaten in Rom. Zugleich beanspruchte er jetzt – unter Berufung auf die Zugeständnisse, die dem Kaiser und anderen Landesherren im Reich diesbezüglich gemacht worden seien – die Hälfte der nordischen Ablassgelder für sich und verweigerte bis zur Klärung aller Vorwürfe die Herausgabe. Arcimboldi seinerseits konnte erst im Herbst 1519 über die Ostsee nach Lübeck gelangen, um von dort nach Italien zurückzukehren und sich gegen die Anklagen Christians II. – am Ende erfolgreich – zu verteidigen.⁵³ Die schwedischen Ablassgelder aber scheinen im dänischen Besitz geblieben zu sein und dürften die Kriegskasse aufgefüllt haben, mit der Christian seinen zunächst siegreichen Rachefeldzug gegen Sten Sture und dessen Anhänger in Schweden 1519/20 finanzierte. Gustav Vasa jedenfalls klagte später, dass

⁵² Westman, Reformationen (wie Anm. 48), S. 124–127, 168; Handlingar, hg. von Sjödin (wie Anm. 20), Bd. 1, S. 596f., 824f., Bd. 2,1, S. 128–131, 134–136. Skandinavische Ablassbriefe Arcimboldis: Ficker, Beichtbriefe (wie Anm. 21), S. 9–12.

⁵³ Westman, Reformationen (wie Anm. 48), S. 127–129; Handlingar, hg. von Sjödin (wie Anm. 20), Bd. 1, S. 825–827, Bd. 2,2, S. 268f., 291 u. ö.; Acta pontificum Danica, hg. von Krarup/Lindbæk (wie Anm. 42), Bd. 6, Nr. 4677, 4704, 4711, 4721–4724 u. ö.; Kapp, Nachlese (wie Anm. 21), Teil 3, S. 170–175; Schulte, Fugger (wie Anm. 2), Bd. 1, S. 152f. (S. 153 Fehldatierung „April 1518“, richtig: April 1519), Bd. 2, S. 207f.

auf diese Weise das schwedische Volk mit seinen eigenen (Ablass-)Geldern bekämpft worden sei.⁵⁴

So endete die Verkündigung des Petersablasses in Skandinavien im Desaster. Die Vermischung der Ablassverkündigung mit hochpolitischen Aktivitäten war der Sache nur auf den ersten Blick förderlich gewesen und sollte dem Ablassanliegen letztlich mehr schaden als nützen. Dies galt nicht nur in materieller Hinsicht, sondern auch darüber hinaus, weil die eklatante Zweckentfremdung der Ablassgelder – ähnlich wie schon bei Kaiser Maximilians Beschlagnahme der Peraudischen Ablasserträge 1502–1504⁵⁵ – die Glaubwürdigkeit der ganzen Institution solcher angeblich nur dem Seelenheil und frommen Zielen dienenden Ablasssammlungen neuerlich schwer erschütterte.

Während Arcimboldi sich nach Norden gewandt hatte, war unterdessen – wie erwähnt – die Ablasspredigt in der Diözese Utrecht, in den nicht-habsburgischen Niederlanden, 1517 durch seine Subkommissare eifrig fortgesetzt worden. Insgesamt besitzen wir aus diesem Gebiet, was die ortsbezogenen Abrechnungen betrifft, so reichhaltige Unterlagen wie aus keinem anderen Verkündigungsgebiet des Petersablasses in Mitteleuropa.⁵⁶ Demzufolge lagen die Erträge hier wohl etwas über dem Niveau, das uns aus den Kirchenprovinzen Mainz und Magdeburg vertraut ist. Auffällig ist ferner die Tatsache, dass wir von außerhalb der Niederlande und der Stadt Köln kaum weitere Belege⁵⁷ zur Ablasspredigt in den übrigen Teilen der Kölner Kirchenprovinz besitzen, insbesondere nicht aus den beiden nördlichen Diözesen Osnabrück und Minden. Auch Belege aus der Kirchenprovinz Trier fehlen ganz. Ob es sich hier um Zufälle der Überlieferung handelt oder ob Arcimboldi sich – vor seiner plötzlichen Umorientierung Richtung Norden – tatsächlich so stark nur auf Köln und die Diözese Utrecht konzentriert hat, ist schwer zu sagen. Eine flächendeckende Verkündigung des Petersablasses im Westen Deutschlands ist jedenfalls nicht nachzuweisen.⁵⁸

54 Carl F. V. M. Rosenberg / Torvald Höjer, Arcimboldus, Johannes Angelus, in: Nordisk Familjebok, Neuausgabe, Bd. 1, Stockholm 1904, Sp. 1389–1391, hier Sp. 1391.

55 Siehe dazu oben Anm. 27.

56 Codex, hg. von Fredericq (wie Anm. 19), S. 541f., 544f., 552–576, 582–591 (Abrechnungen und sonstige Belege ab 1517). Insgesamt liegen damit aus der Diözese Utrecht Belege zur Ablassverkündigung aus über 30 Orten vor; über ein Dutzend Subkommissare Arcimboldis sind namentlich genannt. Zu diesem reichen Material wären genauere Untersuchungen – insbesondere im Vergleich zu den früher bereits von Aloys Schulte, Fritz Herrmann u. a. publizierten Abrechnungen zum Mainz-Magdeburger Petersablass – angebracht. Zum Arcimboldischen Ablassvertrieb in Köln April/Mai 1517 Neuhausen, Ablasswesen (wie Anm. 21), S. 169; Luther, Schriften, hg. von Walch (wie Anm. 34), Bd. 15, Sp. 277–281.

57 Zum Herzogtum Kleve (zur Diözese Utrecht gehörender Gebietsteil) siehe oben Anm. 31. Zu Münster siehe Anm. 21.

58 Die 1518 im Vergleich zu anderen Reichsteilen eher begrenzte Rezeption von Luthers Ablasskritik in diesen westlichen Regionen Deutschlands könnte in Verbindung gesehen werden mit einer womöglich

5 Der St. Petersablass in der Schweiz: Erfolge – Widerstände – Abbruch

Ein weiterer Seitenblick ist noch nötig auf die Schweiz, wohin der Heilige Stuhl bzw. der für die Ablassverkündigung in Italien zuständige Franziskanergeneral Christoph de Forlì Mitte November 1517 den Guardian der Mailänder Franziskanerobservanten Bernardin Samson beordnete.⁵⁹ Für unser Thema ist Samsons Wirken unter anderem deshalb interessant, weil sein Auftrag, in den 13 Kantonen der Eidgenossenschaft zu wirken, dem rechtlichen Augenschein nach im Widerspruch stand zu den langjährigen Ablass-Vollmachten, die Erzbischof Albrecht vom Papst erhalten hatte. Zwar war Arcimboldis Kommission für die Kirchenprovinz Besançon Ende 1517 erloschen,⁶⁰ sodass der Westteil der Schweiz (mit den Diözesen Lausanne und Basel) in der Tat für eine neue Ablassmission frei war. Im Ostteil der Schweiz jedoch, in den zur Kirchenprovinz Mainz gehörenden Diözesen Chur und Konstanz, galt die auf acht Jahre angelegte Ablassbulle Albrechts.⁶¹ Wenn nun dennoch mit Samson – dem älteren, cismontanen System der Ablasspredigt unter Regie des observanten Franziskanerordens folgend⁶² – ein anderer Kommissar vom Papst entsandt wurde, erscheint dies als eine kirchenrechtlich schwer nachvollziehbare Regelung – im Grunde vergleichbar der Beeinträchtigung, wie sie Arcimboldi in den Niederlanden hatte hinnehmen müssen. Wir sehen hier einmal mehr, dass die päpstliche Praxis der Erteilung von Ablassvollmachten zum Teil widersprüchlich und inkonsequent war. Ob es in Bezug auf die Schweiz eine Abstimmung der Kurie mit Erzbischof Albrecht gegeben hat, womöglich unter Gewährung einer finanziellen Kompensation, entzieht sich unserer Kenntnis.⁶³

geringeren Aktualität des Themas, sofern der Petersablass in jenen Jahren tatsächlich dort nicht oder kaum vertrieben wurde.

59 Zum ganzen folgenden Abschnitt: Ludwig Rochus Schmidlin, Bernhardin Sanson, der Ablassprediger in der Schweiz 1518/19. Eine historische, dogmatische und kirchenrechtliche Erörterung, Solothurn 1898; Nikolaus Paulus, Der Ablassprediger Bernhardin Sanson, in: *Der Katholik. Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben* 79–2 (1899), S. 434–458.

60 Ebenso wenig wie für die Kirchenprovinz Trier gibt es Belege für eine Aufrichtung des Petersablasses durch Arcimboldi in der Kirchenprovinz Besançon.

61 Mit Blick auf die kaiserliche Zulassung vom 28. Oktober 1515 für drei Jahre (siehe oben mit Anm. 11) galt die Ablasskommission des Mainz-Magdeburger Erzbischofs unbestreitbar jedenfalls bis Herbst 1518.

62 Vgl. Schulte, Fugger (wie Anm. 2), Bd. 1, S. 57–65.

63 Auch in dieser Hinsicht macht sich – wie für viele andere den Petersablass betreffende Detailfragen – das Fehlen einer Regestenedition aus der späteren Amtszeit Leos X. schmerzlich bemerkbar. Die als Forscherleistung und Informationsquelle unschätzbare Ausgabe der Regesten Leos X. von Joseph Hergenröther (siehe oben Anm. 19) vom Ende des 19. Jahrhunderts bricht leider mit dem 16. Oktober 1515 unvermittelt ab und ist bis heute nicht fortgesetzt worden. – Eine tatsächliche Kollision der Ablasspredigt Samsons mit etwaiger erzbischöflicher Ablassaufrichtung in den Diözesen Konstanz und

Erst im Juni 1518 nahm Samson seine Tätigkeit in der Schweiz auf, wo er zunächst im Tessin (Lugano) und sodann in der zur Diözese Konstanz gehörenden Innerschweiz (in Uri, Schwyz, Zug, Unterwalden und Luzern) den Petersablass verkündigte. Inzwischen verhandelten die drei großen, westlicher gelegenen Kantone Bern, Freiburg im Üechtland und Solothurn, ob auch sie den Franziskaner mit seinem Ablass zulassen sollten. Während die beiden erstgenannten Orte – mit dem Verweis auf eigene städtische Ablässe, auf die Armut der Bevölkerung und Zweifel an der rechten Verwendung der Ablassgelder – für Abweisung plädierten, entschied sich Solothurn für die Zulassung, sodass auch Bern und Freiburg ihren Widerstand aufgaben. Als Preis dafür, dass man Samson den Petersablass aufrichten ließ, suchte man ihm freilich die Abgabe eines möglichst großen Ertragsanteiles an die jeweilige kantonale Kirchbaukasse abzuhandeln: Sowohl Bern als auch Freiburg erhoben Anspruch auf ein Drittel der Einkünfte; wieviel man tatsächlich durchsetzen konnte, wissen wir nicht. Von Ende Oktober bis Mitte November 1518 jedenfalls wirkte Samson in Bern, danach vier Wochen in Solothurn und im Januar knapp drei Wochen in Freiburg. Während die beiden letzteren Orte in der Diözese Lausanne lagen, kehrte der Ablasskommissar danach – in Richtung Zürich ziehend – Anfang Februar 1519 wieder in die Diözese Konstanz zurück, wo seine Erfolgssträhne rasch enden sollte.

Bischof Hugo von Hohenlandenberg, der Konstanzer Oberhirte, hatte mittlerweile Protest erhoben, weil Samson es vor Aufnahme der Ablasspredigt versäumt hatte, seine päpstliche Vollmacht in der kirchenrechtlich vorgeschriebenen Weise durch ihn als zuständigen Bischof bestätigen zu lassen. Bischof Hugo wies deshalb alle Geistlichen seiner Diözese an, den unrechtmäßig vertriebenen Ablass in keiner Kirche mehr einzulassen. Die Folge war, dass Samson in verschiedenen kleineren Städten abgewiesen und nur in Baden im Aargau noch einmal die Ablassaufrichtung durchsetzen konnte. Auch als er im März 1519 in Zürich tätig werden wollte, wurde ihm dies abgeschlagen. Nach Zürich war gerade damals, Mitte März, die eidgenössische Tagsatzung einberufen, auf der die Beschwerde des Konstanzer Bischofs gegen den Ablasskommissar verhandelt wurde. Hier wurden nun Zweifel laut, ob Samson überhaupt sein Ablassgeschäft mit gültiger päpstlicher Erlaubnis betreibe. Nachdem er auf der Tagsatzung angehört worden war, beschloss man einvernehmlich, die Sache in Rom klären zu lassen. Die von den Eidgenossen am Heiligen Stuhl vorgebrachten Klagen gegen Samson hatten sodann den Effekt, dass Leo X. in einem Breve vom 30. April 1519 anbot, den Ablasskommissar abuberufen und sein Verhalten prüfen zu lassen, wenn dies der Wunsch der Kantone sei.⁶⁴ Offenbar wollte man an der Ku-

Chur konnte freilich schon deshalb nicht eintreten, weil Erzbischof Albrecht seinerseits im Sommer 1518, als Samson in der Schweiz eintraf, sein Engagement für den Petersablass ohnehin (siehe dazu unten) einstellen sollte.

⁶⁴ Amtliche Sammlung der älteren Eidgenössischen Abschiede, Bd. 3,2 (1500–1520), bearb. von Anton Philipp Segesser, Luzern 1869, S. 1141–1143; Luther, Schriften, hg. von Walch (wie Anm. 34),

rie einen weiteren spektakulären Ablasskonflikt wie jenen um Tetzl in Deutschland unbedingt vermeiden und ließ deshalb Samson fallen, der anscheinend noch im Mai 1519 nach Italien zurückkehrte.

6 Die Mainz-Magdeburger Ablassverkündigung in den deutschen Territorien seit Ende 1516

Mit der Darstellung der Tätigkeit Samsons 1518/19 sind wir zeitlich vorangeeilt in eine Phase, in der die Verkündigung des Petersablasses ohnehin bereits verschärfter Kritik im deutschsprachigen Raum unterlag. Diese Kritik hatte sich primär an der Mainz-Magdeburger Teilaktion entzündet, die durch Erzbischof Albrecht seit Ende 1516 betrieben wurde. Ganz ähnlich wie Arcimboldi sah sich auch Erzbischof Albrecht von Anfang an erheblichen politischen Widerständen ausgesetzt. Noch im Dezember 1516 hatte Albrecht sich von Kaiser Maximilian eigens ein Stützungsmandat ausstellen lassen, in dem allen Reichsständen die Annahme, Nicht-Behinderung und Förderung des Mainz-Magdeburger Ablasses geboten worden war,⁶⁵ doch auch dies zeigte nur beschränkt Wirkung. Die großen weltlichen Landesherren, die sich solchen Ungehorsam gegenüber Papst und Kaiser meinten leisten zu können, sperrten den ungeliebten Petersablass rigoros aus. So kamen die sächsischen Herzöge, Albertiner wie Ernestiner, frühzeitig überein, den Ablass keinesfalls zuzulassen.⁶⁶ Auch in Bayern wurden die Mainzer Kommissare durch die Herzöge Wilhelm und Ludwig abgewiesen,⁶⁷ und mit Ausnahme des kleinen Pfalz-Neuburg⁶⁸ finden wir auch in

Bd. 15, Sp. 289–291, vgl. auch Sp. 283–289. Zu den Zürcher Beratungen und ihren Folgen ferner Schmidlin, Sanson (wie Anm. 59), S. 25–35; Paulus, Sanson (wie Anm. 59), S. 452–455.

65 Bisher unveröffentlicht und von der Forschung unbeachtet: siehe Abdruck und Beleg in Anhang 1. Die Tatsache, dass das Kaisermandat vom 28./29. Dezember 1516 wie auch das in Anhang 2 abgedruckte Stück sich in den preußischen Akten des Deutschen Ordens erhalten haben, mag mit dem fortdauernden Interesse Blankenfelds und des Hochmeisters an möglichen Ablassprojekten 1516/17 zusammenhängen. Zur Korrespondenz des Hochmeisters mit Erzbischof Albrecht in der Ablasssache vgl. Regesta, hg. von Joachim/Hubatsch (wie Anm. 43), Bd. 1,3, Nr. 20647; Arbusow, Beziehungen (wie Anm. 40), S. 78. – Ein ausdrücklicher Bezug auf das Kaisermandat zugunsten der erzbischöflichen Ablassverkündigung findet sich im Protokoll des Eichstätter Domkapitels vom 20. Februar 1517, im Protokoll des Würzburger Domkapitels vom 7. März 1517 sowie in der Stellungnahme der Bayernherzöge vom 15. Februar 1518 (Belege wie unten in Anm. 84, 86 bzw. 67).

66 Die Akten dazu (16. Januar – 26. März 1517) in Thüringisches Hauptstaatsarchiv Weimar, Reg. A 211 u. A 212, sowie Sächsisches Hauptstaatsarchiv Dresden, Loc. 9630, weitgehend gedruckt in: Akten, hg. von Geß (wie Anm. 34), Bd. 1, S. 1–5. Vgl. ferner das Schreiben Erzbischof Albrechts an seinen magdeburgischen Statthalter Graf Botho von Stolberg, 24. März 1517: Eduard Jacobs, Briefwechsel Kardinal-Erzbischof Albrechts mit seinem Hofmeister Botho, Grafen zu Stolberg-Wernigerode, aus dem Jahre 1517, in: Geschichtsblätter für Stadt und Land Magdeburg 10 (1875), S. 286–302, hier S. 292f.

67 Bayerisches Hauptstaatsarchiv München, Fürstensachen 338, fol. 3r–6v (Akten vom 28. Novem-

den pfälzischen Territorien keine Belege für eine Verbreitung der Indulgenz. Selbst kleinere nichtfürstliche Landesherren wie Graf Wilhelm von Nassau verweigerten die Zulassung;⁶⁹ hier spielte auch das jeweils bilaterale Verhältnis zum Mainz-Magdeburger Erzbischof eine Rolle. In Hessen war die Frage der Ablasszulassung zwischen Landgräfin Anna und dem ständischen Regiment in Kassel offenbar umstritten,⁷⁰ während in den braunschweigischen Teilfürstentümern der Ablass partiell Einlass erhielt, auf jeden Fall in Braunschweig-Calenberg,⁷¹ ebenso im Fürstentum Anhalt,⁷² in der Grafschaft Mansfeld⁷³ und natürlich in den brandenburgischen Territorien.⁷⁴

Dass die auf Seiten des Erzbischofs für den Ablass Verantwortlichen aus übergeordneten politischen Motiven sehr wohl flexibel agieren konnten, zeigt das Beispiel

ber 1517 sowie 5. und 15. Februar 1518), großenteils gedruckt bei: Jakob May, *Der Kurfürst, Kardinal und Erzbischof Albrecht II. von Mainz und Magdeburg, Administrator des Bistums Halberstadt, Markgraf von Brandenburg, und seine Zeit*, Bd. 1, München 1865, Beilagen Nr. 10–12, S. 25–27.

68 Ablassvertrieb 1517 und 1518 in Lauingen (Pfalz-Neuburg, kirchlich zur Diözese Augsburg): Schulte, Fugger (wie Anm. 2), Bd. 1, S. 145, Bd. 2, S. 191, 194; Friedrich Zoepfl, *Das Bistum Augsburg und seine Bischöfe im Reformationsjahrhundert*, München-Augsburg 1969 (Geschichte des Bistums Augsburg und seiner Bischöfe 2), S. 16.

69 Hessisches Hauptstaatsarchiv Wiesbaden, Abt. 171 M 359, fol. 31r–v (Erzbischof Albrecht an Graf Wilhelm von Nassau, Calbe 25. 2. 1518).

70 Friedrich Wiegand, *Die Stadt Kassel und der Ablass von 1517*, in: *Festschrift zum Gedächtnis Philipps des Großmütigen, Landgrafen von Hessen: 1504–1904*, hg. vom Verein für hessische Geschichte und Landeskunde, Kassel 1904, S. 185–188 (April 1517).

71 Zu Braunschweig-Calenberg (1517/18) und Braunschweig-Grubenhagen (1518): Fritz Herrmann, *Mainz-Magdeburgische Ablasskistenvisitationsprotokolle*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 6 (1908/09), S. 361–384, hier S. 363f., 375f., 379–381; Ficker, *Beichtbriefe* (wie Anm. 21), S. 5f., Tafel III.

72 Volz, *Thesenanschlag* (wie Anm. 4), S. 59, 61, 67.

73 Zu Mansfeld siehe unten mit Anm. 97 und 99.

74 Zulassungsmandat Joachims I. für Kurbrandenburg, Cölln 16. September 1517: Löscher, *Reformationsacta* (wie Anm. 35), Bd. 2, Anhang. Die jeweils nötigen bischöflichen Genehmigungen dürften in den drei märkischen Bistümern (Brandenburg, Havelberg, Lebus) problemlos erteilt worden sein. Für die Ablasspredigt in der Altmark (siehe unten mit Anm. 143 zu Salzwedel) müsste die Zustimmung der bischöflichen Regierung von Verden eingeholt worden sein. Entsprechend wurde für die südliche Neumark, speziell für Crossen, Anfang März 1518 durch die erzbischöflichen Ablasskommissare das Plazet des Breslauer Bischofs beantragt. Von Seiten des mitberatenden Breslauer Domkapitels regte sich dagegen Widerstand, mit der Begründung, dass im verarmten Volk gegen die ständig neuen Ablässe bereits Spott und Verachtung herrschen würden. Der Breslauer Bischof aber sah keine Handhabe zur Ablehnung und ließ den Ablass für Crossen zu: *Acta Capituli Wratislaviensis 1500–1562*. Die Sitzungsprotokolle des Breslauer Domkapitels in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, Bd. 2,1, bearb. von Alfred Sabisch, Köln 1976 (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 14,1), S. 98–101; vgl. dazu Wilhelm Ernst Winterhager, *Die Disputation gegen Luthers Ablassthesen an der Universität Frankfurt/Oder im Winter 1518*. Legendenbildung und kritischer Befund, in: *Wichmann-Jahrbuch des Diözesangeschichtsvereins Berlin* 36/37 (1996/97), S. 129–167, hier S. 159f. – Zu Brandenburg-Ansbach siehe unten im Kontext der Ablassverkündigung in den fränkischen Bistümern 1518, speziell Anm. 119.

der im Herzogtum Braunschweig-Wolfenbüttel gelegenen Benediktinerabtei Königslutter (kirchlich zur Diözese Halberstadt gehörig). Nachdem der für den Petersablass in der Kirchenprovinz Magdeburg und im Bistum Halberstadt zuständige Generalsubkommissar Johann Tetzl im Einklang mit der Bulle *Sacrosanctis* die Suspension aller konkurrierenden Ablässe, mithin auch des jährlich zum Stiftsfest an Peter und Paul (Ende Juni) in Königslutter dargebotenen Wallfahrtsablasses, dekretiert hatte, wandte sich Herzog Heinrich der Jüngere von Braunschweig-Wolfenbüttel am 11. Juni 1517 an das Magdeburger Domkapitel mit der Bitte, die traditionelle Aufrichtung des dortigen Ablasses gleichwohl zuzulassen. Wenn dies geschehe, werde er, Heinrich, den erzbischöflichen Ablasskommissar dafür ansonsten gutwillig zu fördern bereit sein. Auf diese Fürsprache hin erklärten sich die magdeburgische Regierung und Tetzl nach gemeinsamen Beratungen in Halle bereit, den Ablass in Königslutter wie üblich verkünden zu lassen. In seinem Schreiben dazu an den Abt von Königslutter betonte Tetzl, dass die Ausnahme gewährt werde, ohne dass die Benediktiner dafür irgendeine Gebühr in die erzbischöfliche Ablasskasse zu zahlen hätten („absque aliqua taxa ad nostras cistas per vos danda“). Zugleich äußerte Tetzl die Hoffnung, in Kürze vielleicht („in brevi fortassis“) schon selbst in Braunschweig-Wolfenbüttel sein zu können.⁷⁵ Offenkundig ging es hier also darum, sich für eine künftig erhoffte Zulassung des Petersablasses im Wolfenbütteler Fürstentum die von Herzog Heinrich avisierte gutwillige Unterstützung zu erhalten, wofür man in einer untergeordneten Frage wie der des Ablasses in Königslutter zu großzügigen Konzessionen bereit war. Normalerweise wäre eine solche Ausnahmegenehmigung für lokale Ablässe mit einer – in diesem Fall ausdrücklich nicht geforderten – Kompensationszahlung in die Ablasskasse des Erzbischofs verbunden gewesen. Ein Beispiel dafür haben wir aus der Fürstabtei Fulda, wo man den alljährlichen örtlichen Stiftsablass um den Bonifatiusstag (Anfang Juni) und Allerheiligen (Anfang November) weiter feiern wollte und dafür die Genehmigung Erzbischof Albrechts erbat. Nachdem die Stiftsführung dem Erzbischof 150 Gulden in bar gezahlt hatte, wurde die erwünschte Erlaubnis für die Laufzeit des Petersablasses erteilt.⁷⁶ Das Ganze stellte für die Mainzer Seite eine besonders bequeme Art dar, mithilfe des päpstlichen Ablassprivilegs Geld zu verdienen, da hier nicht unerhebliche Beträge ohne größeren Aufwand für die Ablasskampagne zu generieren waren.⁷⁷

⁷⁵ Kapp, Nachlese (wie Anm. 21), Teil 3, S. 217–233 (Zitate S. 233: 22. Juni 1517).

⁷⁶ Staatsarchiv Würzburg, Mainzer Ingrossaturbücher 52, fol. 303r–v (erzbischöfliche Bestätigung vom 5. 12. 1517), Abdruck: Bodmann, Beitrag (wie Anm. 11), S. 323–325.

⁷⁷ Für überregional verkündete Ablässe lassen sich Mainzer Ausnahmegenehmigungen in zwei Fällen nachweisen: Der Krankenpflege-Orden der Antoniter hatte 600 Gulden an den Erzbischof zu entrichten (bis 19. Juni 1517 bezahlt: 450 Gulden), um den mit seinen großräumigen jährlichen Almosensammlungen verbundenen Ablass weiterhin verbreiten zu dürfen; das (Epileptiker-)Spital des Benediktinerkonvents St. Valentin zu Rufach zahlte 150 Gulden an die erzbischöfliche Kammer für die Erlaubnis, seinen bekannten Wallfahrts- und Wanderablass in der Erzdiözese Mainz weiter darzubieten

Wichtig war für Erzbischof Albrecht zudem der Umstand, dass die mittleren und kleineren Reichsstädte den Ablass in der Regel zuließen. Solche mindermächtigen Städte hatten die Ungnade des Kaisers bei Missachtung seines Mandats oder die Drohung der Ablasskommissare mit dem päpstlichen Interdikt eher zu fürchten als die reichsstädtischen Metropolen oder die großen Territorialherren. Konkret zu belegen ist der Ablassvertrieb für Nordhausen, Mühlhausen, Nördlingen, Rothenburg, Donauwörth, Kaufbeuren, Speyer, Weißenburg, Landau, Weil und Gelnhausen.⁷⁸ Unter den großen Reichsstädten war das auf gute Beziehungen zu Mainz angewiesene Frankfurt bereit, den Petersablass aufrichten zu lassen (gegen Zahlung einer Ausgleichsabgabe für die Baukasse des Bartholomäus-Doms),⁷⁹ und auch in der Fuggerstadt Augsburg konnte der mainzische Ablass vertrieben werden.⁸⁰ Nürnberg dagegen verweigerte die Zulassung, wie wir gleich noch sehen werden.

Angesichts der weitreichenden Opposition weltlicher Obrigkeiten konzentrierten sich die mainzischen Kommissare desto mehr auf die geistlichen Territorien, wobei ohnehin ja stets die Zustimmung des je zuständigen Ortsbischofs für die Ablassaufrichtung in den einzelnen Diözesen eingeholt werden musste. Die Bischöfe konnten, dem Papst unterstehend, ihre Zustimmung im Prinzip nicht verweigern, um so mehr aber stellten sie Bedingungen, vor allem finanzieller Art. Durch die Aufrichtung eines fremden Plenarablasses mit Monopolstellung, wie es der Petersablass war, wurden den eigenen Bistumsablässen und der heimischen Domfabrik naturgemäß Einbußen zugefügt. Hierfür Kompensationszahlungen von auswärtigen Ablassbetreibern einzufordern, wurde deshalb generell als legitim empfunden.⁸¹ Schon im eigenen Mainzer

zu dürfen: Staatsarchiv Würzburg, Mainzer Ingrossaturbücher 52, fol. 105v u. fol. 78v–79r. Vgl. Die Protokolle des Mainzer Domkapitels, Bd. 3 (1514–1545), Teil 1, hg. von Fritz Herrmann, Paderborn 1932, S. 108; Kapp, Nachlese (wie Anm. 21), Teil 3, S. 223; Herrmann, Ablasskistenvisitationsprotokolle (wie Anm. 71), S. 366.

78 Auf Einzelnachweise muss hier aus Platzgründen verzichtet werden; die meisten Belege finden sich in den bei Schulte, Fugger (wie Anm. 2), Bde. 1–2, wiedergegebenen Abrechnungen über die Ablasserträge.

79 Stadtarchiv Frankfurt a. M., Bürgermeisterbuch 1516[/17], fol. 146r–v; Helmut Cellarius, Die Reichsstadt Frankfurt und die Gravamina der deutschen Nation, Leipzig 1938 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 163), S. 58f., 74f.; Herrmann, Ablasskistenvisitationsprotokolle (wie Anm. 71), S. 362–364, 370, 372f.; Codex diplomaticus anecdotorum, hg. von Valentin Ferdinand Freiherr von Gudenus, Bd. 4, Frankfurt a. M.-Leipzig 1758, S. 591–594.

80 Die Chroniken der schwäbischen Städte: Augsburg, Bd. 5, bearb. von Friedrich Roth, Leipzig 1896 (Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis 16. Jahrhundert 25), S. 71f. (Remsche Chronik); Schulte, Fugger (wie Anm. 2), Bd. 1, S. 145, Bd. 2, S. 191, 194.

81 Generell über die hohen Kosten, die für die Durchführung von Ablassammlungen bei päpstlichen, bischöflichen und weltlichen Stellen anfielen, klagt eine kleine Schrift des Pforzheimer Geistlichen (späteren Zweibrücker Reformators) Johannes Schwebel, Ermanung zu den Questionieren abzustellen überflüssigen kosten, [Straßburg] [1522]. Für den Hinweis hierauf danke ich Peter Wiegand, Dresden.

Domkapitel musste Erzbischof Albrecht Ende 1516 die Erfahrung machen, dass solche Forderungen gestellt wurden, die er in diesem Fall indes erfolgreich abweisen konnte.⁸²

Als erstrangige Quellen, um den entsprechenden Vorgängen in den einzelnen Bistümern nachzuspüren, erweisen sich die jeweiligen Domkapitelsprotokolle. Für den Mainzer Ablass wird man in dieser Quellengattung fündig – über Mainz selbst hinaus – in Bezug auf die Diözesen Augsburg, Eichstätt, Würzburg und Speyer. Überall ist das Verhaltensmuster, mit gewissen Variationen, ähnlich. Zuerst verhandelten die erzbischöflichen Abgesandten im Februar 1517 mit dem Bischof und Domkapitel in Augsburg, wo man mainzerseits die Kompensation von einem Sechstel der Netto-Ablasserträge und die Beschränkung der Ablassaufrichtung auf sechs Wochen konzedieren musste.⁸³ Es folgte Eichstätt, dessen Bistumsführung drei Wochen lang auf Zeit spielte, um schließlich im Grundsatz die gleiche Regelung wie in Augsburg auszuhandeln.⁸⁴ Rascheres Entgegenkommen fanden die Mainzer Beauftragten im Bistum Speyer, wo man vermutlich ebenfalls aber die Abtretung eines Sechstels der Erträge zugestehen musste.⁸⁵ Am härtesten schließlich war der Widerstand im Bistum Würzburg. Auch hier wusste das Domkapitel, dass der Ablass letztlich „nit wol abzuschlaen“ sein werde, wollte aber im eigenen Hochstift den Vertrieb möglichst auf den Hauptort Würzburg beschränken, weil man hier die Ablasspredigt am besten kontrollieren konnte. Im Ringen um solche Auflagen gelang es, den Beginn der Ablassverkündung bis zum April 1517 hinauszuzögern – mit der Folge, dass dann die Mainzer Kommissare das Ablasskreuz bis in den Sommer hinein in Würzburg aufgerichtet ließen.⁸⁶ Während des Mainzer Reichstages im Juli 1517 ergriff Bischof Lorenz

82 Protokolle des Mainzer Domkapitels, hg. von Herrmann (wie Anm. 77), Bd. 3,1, S. 96–98 (13., 20. und 22. November 1516), vgl. S. 108 (6. März 1517). Dazu Herrmann, Ablasskistenvisitationsprotokolle (wie Anm. 71), S. 369; Fritz Herrmann (Hg.), *Miszellen zur Reformationsgeschichte: Aus Mainzer Akten*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 23 (1902), S. 264f.

83 Staatsarchiv Augsburg, Hochstift Augsburg / Neuburger Abgabe A 5496: Augsburger Domkapitelsprotokolle 1517–1522, fol. 1r, 4r–v (Anfang Januar, 16. und 27. Februar 1517); zur energischen Durchsetzung der Befristung gegenüber Versuchen der Kommissare, die Ablasspredigt in Augsburg stillschweigend zu verlängern: ebd., fol. 12v, 13v (22. und 24. April 1517).

84 Staatsarchiv Nürnberg, Eichstätter Archivalien Nr. 1074: Eichstätter Domkapitelsprotokolle, Bd. 5, fol. 92r, 93r–v, 94v, 96r, 102r, 103r (20. Februar, 5., 7., 8. und 21. März, 22. und 29. Mai 1517); Joseph Schleicht (Bearb.), *Briefe aus der Zeit von 1509–1526*, in: Briefmappe, Teil 2, hg. von Andreas Bigelmair u. a., Münster 1922 (*Reformationsgeschichtliche Studien und Texte* 40), S. 24f., 38–40, 86–88.

85 Die Protokolle des Speyerer Domkapitels, bearb. von Manfred Krebs, Bd. 1, Stuttgart 1968 (*Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg A 17*), S. 457 (26. Februar 1517). Vgl. Protokolle des Mainzer Domkapitels, hg. von Herrmann (wie Anm. 77), Bd. 3,1, S. 106 (23. Februar 1517).

86 Staatsarchiv Würzburg, Würzburger Domkapitelsprotokolle, Bd. 4, fol. 49v, 52v (7. März und 4. April 1517), gedruckt in: August Amrhein, *Reformationsgeschichtliche Mitteilungen aus dem Bistum Würzburg 1517–1573*, Münster 1923 (*Reformationsgeschichtliche Studien und Texte* 41–42), S. 61f.,

von Würzburg sodann die Gelegenheit, durch seinen Reichstagsgesandten in persönlicher Demarche von Erzbischof Albrecht fordern zu lassen, den Ablassvertrieb nach drei Monaten in Würzburg endlich wieder einzustellen, worauf Albrecht inhaltend-abweisend reagierte.⁸⁷ Das politische Verhältnis zwischen Mainz und Würzburg war damals ohnehin äußerst gespannt.

Bei alledem war man von Mainzer Seite durchaus bemüht, für die Ablassverkündigung qualifiziertes Personal zu finden, um der sich ausbreitenden Skepsis entgegenzuwirken. Im Unterschied aber zu Peraudis Zeiten, wo führende Humanisten und Volksprediger sich bereitwillig in den Dienst der Ablasspredigt stellen ließen,⁸⁸ erwies es sich jetzt als schwierig, solche Kräfte zu rekrutieren. Nicht nur die Franziskanerobservanten, auch andere prominente Geistliche verweigerten sich.⁸⁹ Nur gelegentlich gab es Ausnahmen wie etwa in Eichstätt, wo es 1517 gelang, den örtlichen Weihbischof Fabian Weickmann und den gelehrten Domprediger (späteren Reformator) Paul Phrygio für die Ablasspredigt zu gewinnen,⁹⁰ oder in Rothenburg, wo mit dem Deutschordenskomtur und -pfarrer Johann Neukauf der ranghöchste Geistliche der Stadt die Rolle als Ablass-Subkommissar übernahm.⁹¹

Im mainzischen Lager verfolgte man im Frühjahr 1517 schließlich auch das Ziel, die Ablassverkündigung nach Südwesten auf die Diözese Straßburg und damit auf das Elsass auszudehnen. Aus dem Entwurf einer erzbischöflichen Urkunde vom 12. Februar 1517 geht hervor, dass der Speyrer Domleban und erfahrene Ablassprediger Eucharius Henner damals als Subkommissar für die Reichsstadt und das gesamte Bistum Straßburg eingesetzt werden sollte.⁹² Tatsächlich aber ist der St. Petersablass in Straßburg ganz offenkundig nicht verkündet worden. Aus der gesamten Diözese gibt es keine Belege dafür, während es der Führung der Reichsstadt auffälligerweise gerade 1517/18 gelang, zugunsten des örtlichen Blattern- und Waisenhauses in Rom

vgl. insgesamt S. 58–63. Ferner Theobald Freudenberger, *Der Würzburger Domprediger Dr. Johann Reyß*. Ein Beitrag zur Geschichte der Seelsorge im Bistum Würzburg am Vorabend der Reformation, Münster 1954 (*Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung* 11), S. 110–113, vgl. auch S. 97–110, 121.

87 Staatsarchiv Würzburg, Würzburger Reichstagsakten 6, fol. 189r–v: Nikolaus Hanau an Bischof Lorenz, Mainz 26. Juli 1517.

88 Winterhager, *Ablaßkritik* (wie Anm. 5), S. 41f.

89 Siehe schon oben mit Anm. 15–17.

90 Belege wie oben Anm. 84.

91 Stadtarchiv Rothenburg o. T., U 4510 und U 4534 sowie B 27: Albrechtsche Chronik, zu 1517 und 1518. Vgl. Karl Borchardt, *Die geistlichen Institutionen in der Reichsstadt Rothenburg ob der Tauber und dem zugehörigen Landgebiet von den Anfängen bis zur Reformation*, 2 Bde., Neustadt / Aisch 1988 (*Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränkische Geschichte* 9. 37,1–2), hier Bd. 1, S. 409, 709 u. Bd. 2, S. 1065, 1237.

92 Österreichisches Staatsarchiv Wien, Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Mainzer Erzkanzlerarchiv, Reichstagsakten 3b (Reichstag zu Mainz 1517), Umschlagblatt, Innenseite (nicht vollzogene Urkunde vom 12. Februar 1517).

einen städtischen Eigenablass zu erwerben, der vom Straßburger Bischof aktiv unterstützt und im März 1518 durch ihn persönlich eingeführt wurde. Die Erträge dieses Ablasses waren nominell (faktisch beschränkt auf zwei Drittel) für das örtliche Blattern- und Waisenhaus bestimmt; ein Drittel des Gewinns wurde nach Rom für die Domfabrik von St. Peter abgeführt. In seiner regional-karitativen Bindung war ein solcher Ablass zweifellos populärer und einträglicher, als es der erzbischöfliche Ablass gewesen wäre, und durch die Beteiligung der römischen Kurie am Ablassgewinn hatten die Straßburger von päpstlicher Seite kaum Sanktionen zu fürchten, wenn sie – wie zu vermuten – unter Hinweis auf jenen 1517 in Rom beantragten und 1518 realisierten Eigenablass die Mainzer Indulgenz abwiesen. Im Übrigen wurde der Straßburger Ablass nicht nur in der Reichsstadt selbst, sondern auch in Hagenau, Oberehnheim, Schlettstadt, Offenburg, Lahr und Zabern gepredigt, sodass für den St. Petersablass im Elsass kaum Raum blieb.⁹³ Erzbischof Albrecht hat diesen Rückschlag offenbar hinnehmen müssen, ohne dagegen wirksam vorgehen zu können.

7 Konflikte und Zuspitzung im sächsischen Raum

Während die Ablassverbreitung in Süddeutschland sich 1517 trotz aller versteckten und offenen Widerstände noch ohne skandalträchtige Auffälligkeiten vollzog, machte sich im sächsisch-thüringischen Raum schon damals gesteigerter öffentlicher Unmut in der Sache bemerkbar. Insbesondere lässt sich eine Häufung von Indizien feststellen, die auf eine – im Vergleich zu anderen Ablassbeauftragten – eher anstößige Aktionsweise des Generalsubkommissars Johann Tetzl hinweisen. Jenseits aller unsicheren Berichte und der Legendenbildung aus späterer Zeit kam es nachweislich in Magdeburg und Mansfeld zu Kontroversen, die speziell die Person Tetzels und sein Auftreten betrafen.⁹⁴ Der Mainzer Erzbischof sprach im Dezember 1517 davon, dass – wie er höre – etlichen seiner Ablasskommissare in der Magdeburger Kirchenprovinz Verschwendung, „unschickliches“ Verhalten und unangemessene Reden vorgeworfen würden, was zur „Verachtung“ der Indulgenz in der Bevölkerung zu führen drohe.⁹⁵ Dass überdies in den Wirtshäusern der Region vom Volk massiv gespottet wurde über die Geldgier des Papstes, die im Ablass für den Prachtbau St. Peter zum

⁹³ Nikolaus Paulus, Ablasspredigten in Straßburg und im Elsass beim Ausgang des Mittelalters, in: Straßburger Diözesanblatt, N. F. 1 (1899), S. 145–151; Schulte, Fugger (wie Anm. 2), Bd. 1, S. 69f., 171, Bd. 2, S. 192.

⁹⁴ Schlecht (Bearb.), Briefe (wie Anm. 84), S. 37f., 83–85; Winterhager, Ablasskritik (wie Anm. 5), S. 19f.; Paulus, Johann Tetzl (wie Anm. 3), S. 34–36; Volz, Thesenanschlag (wie Anm. 4), S. 61, 63, 75.

⁹⁵ Dokumente, hg. von Fabisch/Iserloh (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 307f.

Ausdruck komme, geht auch aus Luthers Äußerungen, einschließlich der 95 Thesen selbst, klar hervor.⁹⁶

Auf politischer Ebene ergaben sich – abgesehen von der grundsätzlichen Weigerung der Wettiner, den Ablass zuzulassen – die ersten Probleme in der Grafschaft Mansfeld.⁹⁷ Dort hatte man zwar die Ablasspredigt schon um die Jahreswende 1516/17 aufnehmen können, doch als die erzbischöflichen Beauftragten im Januar 1517 das im Mansfelder Territorium gesammelte Ablassgeld von dort ausführen wollten, wurden sie durch gräfliche Beamte daran gehindert. Von seiner Magdeburger Regierung über diesen Vorgang informiert, meldete Erzbischof Albrecht die Sache von Kurmainz aus umgehend nach Rom und ließ sich im Februar/März vom Papst ermächtigen, bei fortgesetztem Widerstand mit aller Entschiedenheit gegen die Grafen als Ablasshinderer vorzugehen – was im äußersten Fall die Verhängung des Interdikts über die Grafschaft hätte bedeuten können. Ob der Erzbischof tatsächlich gewagt hätte, ein so scharfes Mittel einzusetzen und sich damit reichspolitisch vollends verhasst zu machen, muss dahingestellt bleiben. Inzwischen war ohnehin der Konflikt im Laufe des Februar oder Anfang März gütlich gelöst worden, und den erzbischöflichen Kommissaren waren ihre Erträge überlassen worden. Was die Mansfelder Motivation bei dem Ganzen betrifft, so liegt der Gedanke nahe, dass es hier entweder um den Versuch ging, die Abtretung eines Gebührenanteils vom Ablassertrag für die Grafen durchzusetzen, oder dass – wie im Falle Meißen 1516⁹⁸ und Merseburgs im April 1517 (siehe dazu nachstehend) – politischer Druck von wettinischer Seite, speziell durch Herzog Georg,⁹⁹ eine Rolle spielte.

Tatsächlich erwies sich als schärfster politischer Gegner des Mainz-Magdeburger Ablasses von Anfang an Herzog Georg von Sachsen. Als Johann Tetzl im Frühjahr 1517 versuchte, von seinem Leipziger Heimatkloster aus die Indulgenz unter der Hand zu verbreiten, ging der Herzog – auf entsprechende Meldung des Leipziger Rates hin – rigoros und mit Erfolg dagegen vor: Als Landesherr, so schrieb er dem Kloster, könne er nicht dulden, dass auf seinem Gebiet Gelder für fremde Ablässe gesammelt und außer Landes geführt würden.¹⁰⁰ Nicht verhindern konnte der Herzog indes die Ablasspredigt im nahegelegenen Hochstift Merseburg vor den Toren Leipzigs, wo Bischof Adolf von Anhalt die Zulassung hatte gewähren müssen. In scharfer Demarche

⁹⁶ Winterhager, Ablasskritik (wie Anm. 5), S. 9–17, 21.

⁹⁷ Zum Folgenden: Briefe Erzbischof Albrechts an seinen Magdeburger Statthalter Botho Stolberg, Aschaffenburg 6. Februar und 24. März 1517: Jacobs, Briefwechsel (wie Anm. 66), S. 289–292.

⁹⁸ Siehe oben mit Anm. 34 und 35.

⁹⁹ Zu Herzog Georgs häufigen – aus seinen Ansprüchen als „Oberlehnherr“ der Grafschaft abgeleiteten – Eingriffen in die Mansfelder Politik Günther Wartenberg, Mansfeld, in: Anton Schindling/Walter Ziegler (Hg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, Bd. 6: Nachträge, Münster 1996, (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung 56), S. 81.

¹⁰⁰ Akten, hg. von Geß (wie Anm. 34), Bd. 1, S. 6–9 (Korrespondenz vom 1. und 6. April 1517).

versuchte Georg im April wenigstens den Abtransport der hier eingenommenen Ablassgelder zu verhindern – wobei er als Begründung anführte, dass bekanntlich „das gelt, so aus solhen gnaden vorsammelt, an die orter und zu den sachen, dohin es gehort und vorordent, alle wege nicht geantwert noch gebraucht“, oft vielmehr für ganz andere Zwecke verwendet werde. Die Merseburger Stiftsregierung forderte der Herzog deshalb auf, dafür zu sorgen, dass das in ihrem Gebiet gesammelte Ablassgeld „beygeleget und hinder unserm wissen und willen nymande zugestellet worde, uf das wir wissen mogen, wohin es kommen ader worzu es gebraucht werden solle“. Letztlich aber konnten die erzbischöflichen Ablassbeauftragten sich in diesem Konflikt mit ihren Strafdrohungen gegen die Merseburger Stiftsoberen durchsetzen und das Geld abführen. Bei den damit verbundenen Wortgefechten in Merseburg (19. April 1517) waren auch gegen Herzog Georg durch einen der wichtigsten Mitarbeiter Tetzels – Veit von Bresen, den Schatzmeister der Magdeburger Ablassaktion – persönliche Angriffe mit Androhung päpstlicher Sanktionen vorgebracht worden, in einer Form, die der Herzog als besonders schmachlich und unverschämt empfand. Mit harten Worten beschwerte sich Georg wenig später bei der Merseburger Regierung darüber, dass man sich durch Bresens Drohungen habe einschüchtern lassen und entgegen der herzoglichen Forderung das Ablassgeld herausgegeben habe, was ihm – Georg – zu „großer vorachtung“ gereiche.¹⁰¹

Solche Invektiven und Konflikte aber waren nur geeignet, die Feindseligkeit des albertinischen Herzogs gegen Erzbischof Albrecht und den Petersablass noch zu verschärfen. Herzog Georg sollte die Tatsache, dass anstelle seines Sohnes weiter der Brandenburger auf dem Magdeburger Erzstuhl saß und auf dieser Basis sogar noch zum Kardinal aufstieg, über Jahre hinweg nicht verwinden. Als theologisch gebildeter, in kirchlichen Fragen stärker als andere Fürsten moralisch argumentierender Mann erregte Georg sich grundsätzlich darüber, dass Albrecht von Brandenburg zu jenen gehöre, die „geistliche lehen um gelt“ unter „beswerung der gewissen“ an sich brächten.¹⁰² Offenbar sah der Herzog dabei sehr wohl den Zusammenhang zwischen der nach seiner Einschätzung simonistischen Ämterkumulation und der Verbreitung der Petersindulgenz durch den Erzbischof. Die pointierte Frage Georgs nach dem „Wohin“ und „Wozu“ des Ablassgeldes konnte nicht anders verstanden werden denn als direkte Herausforderung des Brandenburgers und politische Infragestellung seiner ganzen Position als führender deutscher Kirchenfürst. Vor diesem Hintergrund suchte Herzog Georg der Mainz-Magdeburger Ablassaktion, wo immer er konnte, tatkräftig entgegenzuwirken und sie in ihrem Ertrag zu schädigen.

101 Akten, hg. von Geß (wie Anm. 34), Bd. 1, S. 7–14 (Dokumente vom 2. und 19. April sowie 2. Mai 1517). Zu Herzog Georgs anhaltendem Zorn über die ihm in der Merseburger Ablassgeld-Affäre zugefügte Behandlung vgl. die Bemerkung Caesar Pflugs vom März 1518 ebd., S. 13 (Anm. 1).

102 Akten, hg. von Geß (wie Anm. 34), Bd. 1, S. 35 (Herzog Georg an Christoph von Taubenheim, Augsburg 4. Juni 1518). Vgl. dazu Volkmar, Reform (wie Anm. 9), S. 188f.

Die Kenntnis dieser Vorgeschichte ist wichtig, um Herzog Georgs Verhalten zu verstehen, als ihm ein halbes Jahr später, im Herbst 1517, die Initiative Luthers in der Ablasssache bekannt wurde. Das unerwartete Hervortreten des Wittenberger Theologen mit seinen 95 Thesen bot dem albertinischen Fürsten die willkommene Gelegenheit zu neuerlicher Aktivität gegen den erzbischöflichen Ablass und speziell zur Revanche für die im April in Merseburg erlittenen Schmähungen. Zufällig befand sich Herzog Georg damals, etwa vom 4. bis 20. November 1517, in Leipzig, aus Anlass der Hochzeitsfeierlichkeiten seines Sohnes Johann mit der hessischen Landgräfin Elisabeth.¹⁰³ Und hier in Leipzig muss Georg schon vor Mitte November aufmerksam geworden sein auf die von Wittenberg her übersandten Thesen Luthers, deren erster Druck damals in der Messestadt veranstaltet wurde.¹⁰⁴ Gegen Mitte November nun (eine Woche früher als bisher angenommen, wie die Merseburger Akten zeigen)¹⁰⁵ sandte Georg seinen Rat Caesar Pflug zu Bischof Adolf von Merseburg mit der Aufforderung, sich die Luther-Thesen im Abwehrkampf gegen die Mainz-Magdeburger Ablassaktion nutzbar zu machen. Bischof Adolf versicherte darauf, dass auch er den Gnadenhandel „gerne los were“ und es auch ihm gefallen würde, wenn Luthers Thesen „an vil ortern angeslagen wurden“ zur Warnung des Volkes vor dem Tetzels-Betrug, um damit dem Mainzer Ablass „grosen abbruch“ zu tun.¹⁰⁶ Die Bekanntmachung der Thesen durch Anschlag an möglichst vielen Orten also war das Ziel, das der Merseburger Bischof gemeinsam mit Herzog Georg so frühzeitig schon – nur wenige Wochen nach Entstehen der Thesenreihe – mit dem expliziten Ziel der Schädigung des erzbischöflichen Ablasses verfolgte. Es war dies der Beginn einer politisch motivierten Instrumentalisierung der Luther-Thesen, die sich in den folgenden Monaten fortsetzen und verstärken sollte und für die breite, rasche Rezeption der Thesen von entscheidender Bedeutung war.

103 Thüringisches Hauptstaatsarchiv Weimar, Reg. D 47, bes. fol. 36r–40v; Elisabeth Werl, Elisabeth Herzogin zu Sachsen, die Schwester Landgraf Philipps von Hessen. Eine deutsche Frau der Reformationszeit, Teil 1, Phil.Diss. Leipzig 1937, S. 55–60.

104 Zu den Drucken der 95 Thesen: Klemens Honselmann, *Urfassung und Drucke der Ablassthesen Martin Luthers und ihre Veröffentlichung*, Paderborn 1966; Hans Volz, *Die Urfassung von Luthers 95 Thesen*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 78 (1967), S. 67–93.

105 Dies gedenke ich an anderer Stelle ausführlicher darzulegen.

106 Caesar Pflug an Herzog Georg, 27. November 1517: Sächsisches Hauptstaatsarchiv Dresden, Loc. 8498: Handschreiben 1486–1537, fol. 347r–348v, Teildruck in: *Akten*, hg. von Geß (wie Anm. 34), Bd. 1, S. 28f. Vgl. dazu Elisabeth Werl, *Herzog Georg von Sachsen, Bischof Adolf von Merseburg und Luthers 95 Thesen*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 61 (1970), S. 66–69. Zum möglichen Zusammenhang zwischen dem von Herzog Georg und Bischof Adolf geäußerten „Plan eines flächendeckenden Anschlags“ der 95 Thesen mit dem zu jener Zeit entstandenen Leipziger Plakatdruck der Thesen Volkmar, *Reform* (wie Anm. 9), S. 450, vgl. insgesamt dort S. 375f., 381–384, 448–451.

8 Ausweitung und politische Bekämpfung der Mainz-Magdeburger Aktion im Zeichen der Lutherschen Ablaßkritik

Gerade in den Wochen, als im Spätherbst 1517 die Luther-Thesen ihre für den Petersablass schädliche Wirkung zu entfalten begannen, war Erzbischof Albrecht seinerseits darauf bedacht, den Ablassvertrieb auszuweiten, um so im Folgejahr 1518 endlich höhere Einkünfte zu erzielen. Denn die Ertragslage, wie sie sich bis dahin darstellte, war alles andere als zufriedenstellend: Soweit wir die Ablasserträge aus dem Jahr 1517 kennen, waren diese für den Erzbischof enttäuschend gering. Im Vergleich zu Peraudis großen Aktionen lag der Schnitt, grob gesprochen, nur etwa noch bei 10–15% der Einnahmen.¹⁰⁷ Sowohl der Erzbischof als auch Papst Leo äußerten von daher gegen Ende 1517 die Sorge, dass der Ablass in Relation zu den hohen Soldkosten und sonstigen Aufwendungen für die Organisation der Kampagne allzu wenig an Gewinn abwerfe.¹⁰⁸

Möglicherweise schon in Reaktion auf die magere Ertragslage hatte Albrecht sich Ende Juni 1517 vom Papst ein Zusatzbreve ausstellen lassen, mit dem seine Vollmachten zur Dispens- und Privilegienerteilung als Ablasskommissar über die Bulle *Sacrosanctis* hinaus noch einmal wesentlich erweitert worden waren.¹⁰⁹ Dieses der Forschung bisher unbekanntes Breve *Comperto alias* vom 26. Juni wies in vieler Hinsicht Parallelen auf zu den Fakultäten, die Arcimboldi schon im September 1516 erhalten hatte,¹¹⁰ ging teilweise aber auch darüber hinaus. Hier wurde dem Erzbischof unter anderem das Recht zur Ausräumung von Eehindernissen, zur Entbindung von Eiden und Gelübden, zu Weihedispenen, Titelvergaben und Pfründenverleihungen zugesprochen – all dies naturgemäß zum Nachteil der bischöflichen Ordinarien in ihrer Hoheitsgewalt und stets geknüpft an entsprechende Geldleistungen für die Ablasskasse von Seiten der Begünstigten. Finanziell am bedeutendsten war dabei die Vollmacht, so genannte Butterbriefe – Dispense zum Verzehr von Laktizinen in der Fastenzeit – auszugeben. Für diese Fastendispense war in der Bevölkerung – wie die erhaltenen Butterbrief-Exemplare aus der Mainz-Magdeburger Aktion 1517/18 zeigen¹¹¹ – ein gewisser Markt vorhanden, sodass sich für den erzbischöflichen Ablassvertrieb hier neue Perspektiven auftaten.

107 Winterhager, Ablaßkritik (wie Anm. 5), S. 27–32.

108 Dokumente, hg. von Fabisch/Iserloh (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 307f.

109 Breve vom 26. Juni in Form des Hallenser Transsumpts vom 7. September 1517: Beleg und Abdruck unten in Anhang 2. Für die editorische Bearbeitung dieses Dokuments danke ich herzlich meinem Marburger Kollegen Andreas Meyer. Es handelt sich offenkundig um einen in Leipzig bei Melchior Lotther d. Ä. gefertigten Druck, der in der Regel die Ablassdrucke für die Magdeburger Kirchenprovinz 1517/18 erstellte.

110 Breve vom 3. September 1516: Beleg oben in Anm. 32.

111 Butterbrief-Exemplare: Ficker, Beichtbriefe (wie Anm. 21), S. 2, 12, 15, 40, 45f., Tafel 5; Volz, Druckgewerbe (wie Anm. 4), S. 168f., vgl. dazu S. 162, 164; Beyer, Ablassbriefe (wie Anm. 114), S. 51;

Die erweiterten Fakultäten lösten auf Mainz-Magdeburger Seite seit dem Spätsommer 1517 neue Aktivitäten aus.¹¹² Neben der Publikation des päpstlichen Breves selbst¹¹³ mussten neue Beicht- und Butterbriefformulare erstellt und gedruckt werden.¹¹⁴ All diese Vorbereitungen aber waren bis zum Jahresende 1517 abgeschlossen, sodass man für die folgende Fasten- und Osterzeit als traditioneller Hauptperiode der Ablasspredigt verstärkt wieder in Aktion treten konnte. Das damals vor allem nach Süddeutschland gerichtete Expansionsstreben der Mainzer Ablassbetreiber sollte indes den gleichen Widerstandsreflex auslösen, den wir bereits bei Herzog Georg und dem Bischof von Merseburg konstatieren konnten. Längst schon war auch im Süden der ungeliebte Petersablass zum Politikum geworden, und auch hier sollte sich zeigen, dass in dieser Stimmung die von Wittenberg übersandten Luther-Thesen durch politische Akteure, ganz ohne Zutun des Autors, instrumentalisiert wurden für den Kampf gegen den vom Mainzer Erzbischof aufgezwungenen Ablass.

Dass die Mainzer Kommissare auf territoriale Expansion und Ertragssteigerung für den Ablass zielten, wurde im süddeutschen Raum um die Jahreswende 1517/18 deutlich erkennbar. Eine Verschärfung der Lage ergab sich insbesondere dadurch, dass die mainzischen Beauftragten seit Ende 1517 auch im exemten Bistum Bamberg die Ablasszulassung beanspruchten, obwohl die Berechtigung dazu aufgrund des exemten Status der Diözese mehr als umstritten war. Mit dem Vorstoß nach Bamberg hatte man vor allem die große Reichsstadt Nürnberg im Visier, wo eine reichere Ablassernte zu erhoffen war. Durch Bischof Georg von Bamberg in dieser Richtung vorgewarnt,¹¹⁵ unternahm der Nürnberger Rat indessen alles, um den Mainzer Ablass abzuwehren. In diesem Kontext wurde in Nürnberg in jenen Tagen nicht nur

Otto Clemen, Ein Butterbrief, Magdeburg 27. Mai 1518, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 26 (1905), S. 133f.

112 Nachdem das neue Breve Kurmainz im Juli erreichte (siehe folgende Anm.), war man im Würzburger Domkapitel am 18. August 1517 darüber informiert, dass der Erzbischof für seinen Ablass ein Butterbrief-Indult erhalten hatte: Friedrich Merzbacher, Peter von Aufseß. Ein fränkisches Domherrenschicksal im Zeitalter Maximilians I., in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 29 (1967), S. 89–147, hier S. 107.

113 Neben dem Druck des Magdeburger Transsumpts vom September wurde ein weiterer Druck des Breves bereits im Juli 1517 veranlasst durch die erzbischöflichen Behörden in Mainz; dieser von Cellarius, Frankfurt (wie Anm. 79), S. 59, 73f., kurz beschriebene, ehemals im Stadtarchiv Frankfurt erhaltene Druck ist 1944 verbrannt.

114 Noch im Erlass Erzbischof Albrechts an seine Magdeburger Regierung vom 13. Dezember 1517 geht es um die Gestaltung, Übersendung und Drucklegung neuer Beichtbrief-Formulare: Dokumente, hg. von Fabisch/Iserloh (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 308. Zu den diversen Formulardrucken, die für Ablass- und Privilegienbriefe aus den Jahren 1517/18 erhalten sind, vgl. Volz, Druckgewerbe (wie Anm. 4), und Fritz Beyer, Gedruckte Ablassbriefe und sonstige mit Ablässen in Zusammenhang stehende Druckwerke des Mittelalters, in: Gutenberg-Jahrbuch 12 (1937), S. 43–54.

115 Beleg wie Anm. 118. Die Kontakte zwischen Bamberg und Nürnberg in der Sache sind für uns nur aus den Nürnberger Ratsquellen fassbar.

die lateinische Thesenreihe Luthers gedruckt – wie in Leipzig als für den öffentlichen Aushang geeigneter Plakatdruck. Im Auftrag leitender Ratsherren wurde Anfang Januar 1518 darüber hinaus eine deutsche Übersetzung der Thesen erstellt und im Druck verbreitet.¹¹⁶ So wurden auch hier die Wittenberger Thesen als publizistisches Kampfmittel eingesetzt gegen den mainzischen Ablass. Die Klagen, die der Ablasskommissar Lorcher Anfang Februar gegen die von Nürnberg aus kursierenden Lutherschen Thesendrucke vorbrachte,¹¹⁷ zeigen uns, wie effektiv die Strategie der Nürnberger Politiker in dieser Hinsicht war.

Bei seiner Kontaktaufnahme zum Nürnberger Rat ging es dem Bamberger Bischof darum, das gemeinsame Vorgehen gegen die erzbischöfliche Indulgenz abzustimmen. Von Nürnberger Seite schlug man daraufhin eine Demarche an den Kaiserhof vor, mit dem Ziel, durch Maximilian den exemten Status von Bamberg auch in Fragen der Ablasshoheit bestätigen zu lassen.¹¹⁸ Dazu aber kam es nicht, und auch ohne dies Hilfsmittel gelang es Bischof Georg – in stetem Kontakt mit dem Nürnberger Rat –, die Ansprüche der Mainzer Ablasskommissare abzuwehren. Nur in den Städten der Bamberger Diözese, die zum markgräfllich-brandenburgischen Territorium gehörten (Bayreuth, Kulmbach, Hof), musste man – der Bulle *Sacrosanctis* entsprechend – die Ablassaufrichtung gewähren.¹¹⁹

Durch die konsequente Haltung des Bamberger Ordinarius wurde auch der Stadt Nürnberg die Aussperrung des Petersablasses erleichtert. Ganz ähnlich wie in Straßburg waren ohnehin die Nürnberger seit 1516 bemüht, sich zugunsten des örtlichen Spitals und Siechenheims in Rom einen städtischen Eigenablass zu sichern, der für die Fastenzeit in Monopolstellung zugleich den Ausschluss aller fremden Ablässe garantieren sollte. Seit Oktober 1517 wusste man, dass dies Projekt vom Papst genehmigt war, doch erst Mitte März 1518 traf die ersehnte Bulle endlich in Nürnberg ein, sodass am 20. März der neue Ablass erstmals aufgerichtet werden konnte.¹²⁰ Ge-

116 Christoph Scheurl, Briefbuch. Ein Beitrag zur Geschichte der Reformation und ihrer Zeit, hg. von Franz Freiherr von Soden/Joachim K. F. Knaake, Bd. 2, Potsdam 1872, S. 40–44; Willibald Pirckheimer, Briefwechsel, Bd. 3, hg. von Dieter Wuttke, München 1989, S. 246–248, 275f.; Volz, Thesenanschlag (wie Anm. 4), bes. S. 46f., 127–138.

117 Diese bisher unbekannte Episode gedenke ich andernorts genauer zu behandeln.

118 Staatsarchiv Nürnberg, Briefbücher Nr. 77, fol. 174r, 175v–176r (Kaspar Nützel an Bischof Georg von Bamberg, 8. und 9. Januar 1518), dazu Ratsverlässe Nr. 618, fol. 9v, und Ratsbücher Nr. 11, fol. 120v (beides 9. Januar 1518).

119 Staatsarchiv Nürnberg, Ratsverlässe Nr. 619, fol. 4v, 8v (26. Januar und 1. Februar 1518). Die Ablasszulassung in den brandenburgischen Städten Bayreuth, Kulmbach, Hof (zum Bistum Bamberg), Ansbach (zu Würzburg), Feuchtwangen (zu Augsburg) und Schwabach (zu Eichstätt) ergibt sich aus den Abrechnungen: Schulte, Fugger (wie Anm. 2), Bd. 1, S. 144–146, Bd. 2, S. 191, 194.

120 Schulte, Fugger (wie Anm. 2), Bd. 1, S. 70–74, 181, 186, Bd. 2, S. 153f., 166; Scheurl, Briefbuch (wie Anm. 116), Bd. 2, S. 44 (Scheurl an Georg Spalatin, 20. März 1518). Zum Eintreffen der Bulle und zur Aufrichtung des Ablasses reiches Material in den Nürnberger Ratsverlässen und Briefbüchern zwischen 11. März und 5. April 1518.

rade auch um diesen schon lange geplanten, karitativ-sozialen Zwecken dienenden Eigenablass zu schützen, hatte man das drohende Eindringen des Mainzer Ablasses so intensiv bekämpft. Als Lorcher Anfang Februar 1518 seinen Antrag auf Zulassung in Nürnberg vortrug, wurde er entschieden abgewiesen, und als er gut einen Monat später versuchte, den Petersablass unter der Hand mithilfe des Dominikaner- und Karmelitenklosters in Nürnberg darzubieten, wurde auch dies vom Stadtrat schon im Ansatz unterbunden.¹²¹

Inzwischen waren seit der Jahreswende die Luther-Thesen von Nürnberg aus, namentlich durch den Ratsherrn Willibald Pirckheimer und den Ratskonsulenten Christoph Scheurl, an verschiedene Interessenten in der Nachbarschaft versandt worden, unter anderem an den Augsburger Domherrn Bernhard Adelman und an den Augsburger Stadtschreiber Konrad Peutinger.¹²² Weit über die Achse Bamberg-Nürnberg hinaus ergab sich in dieser Beziehung ein reger Austausch innerhalb der oberdeutschen Führungsschichten, die der Unmut gegen den Mainzer Ablass einte.

Wie weit die Kooperation jetzt ging, ist am klarsten aus Eichstätt Quellen zu sehen. Als Jodokus Lorcher Mitte Januar 1518 in Eichstätt neuerlich die Ablassaufrichtung beantragte, war die Stimmung bei Bischof und Domkapitel diesmal deutlich abweisender als ein Jahr zuvor.¹²³ Dabei bezog sich das Eichstätt Domkapitel ausdrücklich auf die damals nach schweren Missernten des Sommers 1517 in Süddeutschland herrschende Nahrungsknappheit und Teuerung,¹²⁴ indem man als Bedenken gegen den Ablass anführte, dass es „diser zeit den armen leuten swer were“. Damit argumentierte man ganz ähnlich wie schon Bernhard Adelman, der in seiner Korrespondenz mit Pirckheimer feststellte, dass es gerade in diesen Zeiten („hisce temporibus“) besonders verwerflich sei, den Untertanen unter dem Vorwand irgendwelcher Kirchbauten ihr Lebensnotwendigstes abzupressen und an sich zu bringen („exigere sibique usurpare“).¹²⁵ Das Eichstätt Domkapitel empfahl in dieser Lage, dass der eigene Bischof, Gabriel von Eyb, „sich bei andern Bischoven erkunden“ möge, mit „anzaigung seiner gn[aden] beswert“ in der Sache, und sein Handeln mit dem der Bischofskollegen abstimmen möge. Ganz klar war hier also eine ge-

121 Staatsarchiv Nürnberg, Ratsverlässe Nr. 619, fol. 8v, 11v (1. und 4. Februar 1518) u. Nr. 620, fol. 17v (10. März 1518).

122 Belege wie oben Anm. 116.

123 Zum Folgenden: Staatsarchiv Nürnberg, Eichstätt Domkapitelsprotokolle, Bd. 5, fol. 139r (15. Januar 1518).

124 Vgl. Winterhager, Ablaßkritik (wie Anm. 5), S. 31f., 52.

125 Adelman an Pirckheimer, 11. Januar 1518: Pirckheimer, Briefwechsel (wie Anm. 116), Bd. 3, S. 275f. Auch die Bayernherzöge verwiesen bei ihrer Ablehnung des Mainzer Ablasses (15. Februar 1518: Beleg oben Anm. 67) auf die aktuelle soziale Notlage: Durch die Teuerung von Getreide und Wein sei der gemeine Mann „gancz erarmbt und ersaigert“. Vor diesem Hintergrund mussten besonders die Lutherschen Ablassthesen Nr. 43, 45f., 50f. und 86 aktuell und brisant erscheinen: Martin Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe = WA), Weimar 1883ff., hier Bd. 1, S. 235, 237.

meinsame süddeutsche Aktionsfront gegenüber dem ungeliebten Petersablass das Ziel. Schon Ende Januar hatten sich dabei drei Eichstätter Domherren und der Domprediger Phrygio mit dem Nürnberger Christoph Scheurl über die Beschaffung der deutschen Drucke von Luthers 95 Thesen ausgetauscht:¹²⁶ Auch hier also ging es um die Instrumentalisierung der Luther-Thesen – und zwar speziell der volkssprachlichen, für das breite Publikum verständlichen Version – als Propagandawaffe gegen den Mainzer Ablass.

Wie vom Domkapitel erwünscht, zog Bischof Gabriel bis Anfang Februar 1518 Erkundungen bei seinen Bischofskollegen in Augsburg, Würzburg und Bamberg ein, doch trotz der auch dort zu konstatierenden Vorbehalte sah man letztlich – nach wochenlangem Hinauszögern – keine Möglichkeit, die von Lorcher verlangte neuerliche Ablassaufrichtung zu verweigern. Die Zulassung (mit Beginn der Ablasspredigt am Sonntag *Reminiscere*: 28. Februar) war indes wie im Vorjahr mit Auflagen verbunden. Wieder sollte in Eichstätt selbst ein Sechstel des Ablassertrags, in Städten außerhalb des Hochstifts (wie etwa Schwabach auf brandenburgischem Gebiet) ein Zehntel an die Eichstätter Domfabrik abgetreten werden.¹²⁷ Von einer Mitwirkung des Weihbischofs Weickmann und des Dompredigers Phrygio bei der Ablasspredigt konnte diesmal keine Rede sein. Als schließlich am 11. Juni 1518 die Eichstätter Ablassseinkünfte gezählt wurden, ergab sich im Vergleich zum Vorjahr (Abrechnung von Ende Mai 1517) ein dramatischer Rückgang der Einnahmen: Von 203 Gulden war das Bruttoaufkommen auf 54 Gulden zurückgegangen, mithin auf kaum mehr als ein Viertel abgesunken.¹²⁸ Die inzwischen für den Ablassvertrieb grundlegend veränderten Rahmenbedingungen hatten ihre Wirkung getan.

Mittlerweile spielte sich das Ringen um den Ablass im Augsburger Bistum in ähnlicher Weise wie in Eichstätt ab. Schon gegen Ende Dezember 1517 war ein erzbischöflicher Beauftragter auch bei Bischof Christoph von Stadion in Augsburg oder in seiner Residenz Dillingen erschienen, um den Ablassantrag für die kommende Fastenzeit vorzubringen. Vom Bischof um Rat in der Sache gefragt, griff das Augsburger Domkapitel zunächst wieder zum üblichen Mittel der Verschleppungstaktik aus formalen Gründen.¹²⁹ Dahinter aber stand zumindest in Teilen des Domkapitels ein tieferer Unmut, wie er unter anderem aus dem bereits zitierten Schreiben Bernhard Adelmanns an Pirckheimer vom 11. Januar 1518 abzulesen ist. Adelman gab

126 Scheurl an den Nürnberger Rat, 23. Februar 1518: Pirckheimer, Briefwechsel (wie Anm. 116), Bd. 3, S. 290.

127 Staatsarchiv Nürnberg, Eichstätter Domkapitelsprotokolle, Bd. 5, fol. 140r, 142r, 143r (28. Januar, 12. und 27. Februar 1518). Die Regelung bezüglich des Zehntels ergibt sich aus der Ablassabrechnung für Schwabach von Mai / Juni 1518: ebd., fol. 154v–155r, sowie Hermann, Ablasskistenvisitationsprotokolle (wie Anm. 71), S. 373–375.

128 Staatsarchiv Nürnberg, Eichstätter Domkapitelsprotokolle, Bd. 5, fol. 102r, 103r, 154v–155r (22. und 29. Mai 1517 sowie 11. und 12. Juni 1518).

129 Staatsarchiv Augsburg, Augsburger Domkapitelsprotokolle 1517–1522, fol. 41v (2. Januar 1518).

hier über den Ablass, über die Person Lorchers und nicht zuletzt über den ämterkumulierenden Erzbischof („totque uxorum vir“) vernichtende Urteile ab, und stellte bezeichnenderweise ganz selbstverständlich den Konnex her zwischen dem neuen Mainzer Ablassantrag und dem Wunsch nach breiter, erfolgreicher Rezeption der Luther-Thesen, die Adelmann in der Zwischenzeit auch in einem Basler Druck erhalten hatte.¹³⁰

Trotz allem sah man sich auch in Augsburg nicht in der Lage, den erzbischöflichen Ablass auszusperrern. Nach dem Konflikt um die Einhaltung der Befristung der Ablasspredigt im vergangenen April¹³¹ nötigte man jetzt aber den Mainzer Kommissaren den Abschluss eines schriftlichen Vertrages ab, der die Ablassfrist (Invocavit bis Sonntag nach Ostern: 21. Februar – 11. April 1518) wie auch die finanzielle Seite klar regelte. Dabei konnten die Augsburger die Abgabe des Sechstels der Erträge nicht nur in der Reichsstadt selbst, sondern für alle Städte der Diözese durchsetzen – also mehr, als das Eichstätter Domkapitel erreicht hatte.¹³²

In Würzburg, wo der Mainzer Ablass 1517 auf den stärksten Widerstand gestoßen war, hatte man diesmal weniger Schwierigkeiten, die Zulassung zu erreichen. Nach den Erfahrungen des Vorjahrs war die Würzburger Stiftsleitung offenbar nicht geneigt, sich in ein neues Tauziehen mit dem Erzbischof einzulassen. Unter den gleichen Konditionen wie 1517 durfte Ende Februar 1518 die Ablasspredigt aufgenommen werden. Mit der Anweisung, dass kein Domvikar an der Aufrichtung des Ablasskreuzes teilnehmen dürfe, machten die Würzburger Domherren einmal mehr aber zugleich ihre Distanz gegenüber dem Mainzer Unternehmen deutlich.¹³³

In diesen Kontext der Bekämpfung des Petersablasses durch die süddeutschen Bistumsleitungen gehört auch die folgenschwere Unterredung zwischen Bischof Gabriel von Eichstätt und dem Ingolstädter Theologen Johann Eck gegen Mitte Februar 1518. Als Kanzler bzw. Vizekanzler der Universität Ingolstadt hatten beide regelmäßig miteinander zu tun, und so ergab sich bei dem genannten Routinegespräch auch ein Meinungsaustausch über die aktuelle Ablassproblematik und die inzwischen auf Lateinisch und Deutsch so weit verbreiteten Luther-Thesen. Entgegen der Darstellung in der Literatur, der Bischof habe den Ingolstädter Professor um ein Gutachten gegen Luther ersucht,¹³⁴ verhielt es sich dabei genau umgekehrt: Ecks scharfe *Obelisci*

130 Pircckheimer, Briefwechsel (wie Anm. 116), Bd. 3, S. 275f. Zum Basler Druck der 95 Thesen vgl. die in Anm. 104 angegebene Literatur.

131 Siehe oben Anm. 83.

132 Staatsarchiv Augsburg, Augsburgener Domkapitelsprotokolle 1517–1522, fol. 43v, 44r, 46r, 50v, vgl. fol. 55v, 56v, 60r (25. und 29. Januar, 19. Februar, 13. April, vgl. 21. Mai, 4. und 11. Juni 1518).

133 Staatsarchiv Würzburg, Würzburger Domkapitelsprotokolle, Bd. 4, fol. 65r, Bd. 5, fol. 208v (15. Dez. 1517 und 25. Februar 1518, bei Amrhein und Freudenberger fehldatiert auf 2. März), gedruckt in: Amrhein, Mitteilungen (wie Anm. 86), S. 62f. Vgl. Freudenberger, Reyß (wie Anm. 86), S. 112f.

134 So Alois Schmid, Eichstätt, in Schindling/Ziegler (Hg.), Territorien (wie Anm. 99), Bd. 4 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 52), Münster 1992, S. 172.

gegen Luther entstanden eben aus dessen Erfahrung heraus, dass Bischof Gabriel ganz für Luther, gegen den Petersablass Partei zu ergreifen schien. Und es war diese, über Eichstätt hinaus bei den Bischöfen der Region dominierende Haltung, die Eck korrigieren wollte.¹³⁵ Jene frühe moralische Förderung Luthers und seiner Ablassthesen durch die oberdeutschen Bischöfe erreichte ihren Höhepunkt dann kurz nach Mitte April 1518, als der Wittenberger auf der Reise zum Ordenskonvent nach Heidelberg durch Würzburg kam. Bischof Lorenz von Würzburg ließ es sich nicht nehmen, bei dieser Gelegenheit Luther demonstrativ persönlich zum Vier-Augen-Gespräch zu empfangen und seine Sympathie für dessen Ablasskritik zu bekunden.¹³⁶ Dem alten Lorenz von Bibra war es offenkundig eine Freude, den ihm widerwärtigen Mainzer Erzbischof auf diese Weise zu provozieren und zu schädigen.

9 Das Ende der erzbischöflichen Ablasskampagne im Sommer 1518

Allerorten also finden wir das gleiche Handlungsmuster: In Nürnberg und Eichstätt, bei Herzog Georg und dem Merseburger Bischof wird es am klarsten greifbar. Selbst die Entstehung von drei der vier nachweislich verbreiteten zeitgenössischen Drucke der 95 Thesen ist vor diesem ablasspolitischen Hintergrund zu sehen, im Zusammenhang mit dem politischen Interesse der betroffenen Obrigkeiten, eine publizistische Gegenströmung gegen den Mainz-Magdeburger Ablass zu schaffen. Die Thesen aus Wittenberg waren den interessierten Führungskreisen auch deshalb so willkommen, weil ihnen hierdurch ein Mittel an die Hand gegeben wurde, gegen den Petersablass zu agitieren, ohne sich selbst dabei offen zu exponieren und dem kirchenrechtlich gefährlichen Vorwurf der Ablasshinderung auszusetzen. Über Luthers Kopf hinweg wurden seine Thesen politisch zweckentfremdet – und zugleich erklärt sich zu einem bedeutenden Teil gerade daraus das „Mirakel“ des rasanten Verbreitungserfolges der Ablassthesen, „als wären die Engel selbst Botenläufer“ gewesen, wie es

¹³⁵ Edition der *Obelisci*: Dokumente, hg. von Fabisch/Iserloh (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 376–447. Zur Veranlassung des Gutachtens als Stellungnahme gegenüber dem aktuell eher ablasskritischen Eichstätter Bischof – „coram eo Episcopo, apud quem indulgentiae aliquae (quantum ego opinor) parum efficaces ex causa videbantur accidenti“ – vgl. Ecks Brief an Andreas Karlstadt vom 28. Mai 1518: Johann Gottfried Olearius, *Scrinium antiquarium*, Jena-Arnstadt 1698, S. 29–31; jetzt auch in den Digital-Editionen der Briefwechsel von Johann Eck (hg. von Vinzenz Pfnür; URL: <http://ivv7srv15.uni-muenster.de/mnkg/pfnuer/Eck-Briefe.html>; 22. 7. 2016) und Andreas Karlstadt (hg. von Thomas Kaufmann; URL: <http://diglib.hab.de/edoc/ed000216/start.htm>; 26. 1. 2017).

¹³⁶ Luther an Spalatin, Würzburg 19. April 1518: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Briefwechsel, 18 Bde., Weimar 1930–1985, hier Bd. 1, S. 168f.; Johannes Baier, *Dr. Martin Luthers Aufenthalt in Würzburg*, Würzburg 1895.

Luthers Mitstreiter Myconius rückschauend ausdrückte.¹³⁷ Freilich waren es keine Engelsegestalten, sondern politisch kühl kalkulierende, machtbewusste Köpfe, die hier als Multiplikatoren am Werke waren.

Dabei ging es den meisten derer, die den Mainzer Ablass auf politischer Ebene bekämpften – von Ausnahmen wie Bernhard Adelmann abgesehen –, keineswegs um eine prinzipielle Verwerfung des Ablasses aus theologischen Gründen. Am Beispiel Herzog Georgs und des Nürnberger Rates lässt sich genau das Gegenteil zeigen: Beide waren gerade um 1517 bemüht, eigene Plenarablässe für ihren Herrschaftsbereich in Rom zu erlangen.¹³⁸ Wesentlich auch zum Schutz dieser sozial-karitativ begründeten Eigenablässe wollte man die als missbräuchlich empfundene Mainzer Aktion schädigen, wozu die Verbreitung der Luther-Thesen ein willkommenes Hilfsmittel war. Die viel größere Tragweite der durch die Luther-Kritik ins Rollen gebrachten Bewegung ließ sich dabei zunächst kaum voraussehen.

Unterdessen gingen in Süddeutschland die Auseinandersetzungen um den Mainzer Ablass auch im Frühsommer 1518 weiter. Das Augsburger Domkapitel klagte über Probleme und Verzögerungen bei der vereinbarten Abgabe des Sechstels der Ablasserträge in den außerhalb des Hochstifts liegenden Städten der Diözese.¹³⁹ Am 21. Juli schließlich fassten die Augsburger Domherren einen bemerkenswerten Beschluss: Als damals Bischof Christoph von Stadion zum beginnenden Augsburger Reichstag in die Lechstadt gekommen war, ließ man ihm persönlich die Aufforderung übermitteln, dass er „mit andern bischoven, so hie sein“, handeln möge, „von den gnaden fure nit inzulassen“.¹⁴⁰ Das Ziel also war die Absprache eines koordinierten Vorgehens zur künftigen Aussperrung fremder Ablässe – ohne Zweifel veranlasst durch die aktuellen Vorgänge um die Mainzer Aktion. Was im vorangegangenen Winter noch eher nur ansatzweise versucht worden war, sollte nun also für künftige entsprechende Fälle systematisch organisiert werden. Da unter anderem auch die Bischöfe von Eichstätt, Würzburg und Bamberg zum Reichstag anwesend waren,¹⁴¹ war in der Tat die Gelegenheit optimal für persönliche Gespräche der Oberhirten über das Thema.

137 Myconius, *Geschichte* (wie Anm. 15), S. 22. Vgl. Luther selbst über die rasche Verbreitung der Thesen als „mihipsi miraculum“: WA 1, S. 528, vgl. auch WA 51, S. 540.

138 Zum Nürnberger Siechenablass siehe oben mit Anm. 120. Zu dem von Herzog Georg erlangten Annaberger Ablass Volkmar, *Reform* (wie Anm. 9), S. 142–149, 377f.; Schulte, *Fugger* (wie Anm. 2), Bd. 1, S. 75–79, 143, 170f., 179, 186, Bd. 2, S. 170–177 u. ö.

139 Staatsarchiv Augsburg, Augsburger Domkapitelsprotokolle 1517–1522, fol. 55v, 56v, 60r (21. Mai, 4. und 11. Juni 1518).

140 Ebd., fol. 62v (21. Juli 1518).

141 Zur Ankunft der genannten Bischöfe in Augsburg bis 7. Juli 1518: Frankfurts Reichskorrespondenz (wie Anm. 142), Bd. 2/2, S. 963f.; Staatsarchiv Marburg, Politisches Archiv des Landgrafen Philipp, Fasz. 177, fol. 4r.

Wie stark die Stimmung inzwischen aufgeladen war gegen die großen Ablasskampagnen, zeigte sich im weiteren Verlauf des Augsburger Reichstages. Als Mitte September 1518 noch einmal dort der Gedanke eines Kreuzzugsablasses zur Finanzierung der Türkenabwehr aufkam, wurde dies Ansinnen von Kaiser Maximilian bzw. seinen Räten rundweg verworfen mit der Begründung, solcher Ablass habe durch seinen vielen Gebrauch „bei meniglich hessig zu werden angefangen“, sodass „solhs von niemands angenommen, sonder allein zurruttung und verhinderung bringen“ würde; „dann wo es etwo eyner anneme, wurden ander zehen daneben nichts thun“.¹⁴² Die in der Bevölkerung um sich greifende kritische Einstellung gegenüber dem inflationären Ablassstreiben wurde hier in aller Schärfe konstatiert.

Vor diesem Hintergrund muss sich Erzbischof Albrecht im Lauf der zweiten Jahreshälfte 1518 zur Einstellung seiner Ablassaktion entschlossen haben. Im Sommer noch war das Ablasskreuz in diversen Städten aufgerichtet, bis Ende Juni z. B. in Salzwedel, wo über 120 Gulden als Ertrag gezählt wurden.¹⁴³ Nicht überall war offenbar der Gewinneinbruch so drastisch wie in Eichstätt, wenschon die Ertragslage insgesamt höchst unbefriedigend blieb. Für eine Fortsetzung der Ablasskampagne hätte der Erzbischof ohnehin – trotz päpstlicher Vollmacht für acht Jahre – bei Kaiser Maximilian eine Verlängerung von dessen auf drei Jahre, bis Oktober 1518, befristeter Zulassung¹⁴⁴ beantragen müssen. Wie es scheint, hat Albrecht einen solchen Schritt gar nicht unternommen, sondern die Aktion im Herbst ohne weitere Umstände ausklingen lassen.

Dabei hatte der Sommer 1518 für Albrecht von Brandenburg mit der ersehnten Erhebung in den Kardinalsrang – festlich begangen im Rahmen des Augsburger Reichstags am 1. August – persönlich einen großen Erfolg gebracht. Nachdem dieses Ziel erreicht war, lässt sich indes eine spürbare Abkühlung im Verhältnis des Erzbischofs zum Heiligen Stuhl feststellen,¹⁴⁵ die sich auch in der Bewertung der Ablassmaterie niederschlug. Die aus dem Zwang zur Schuldenbegleichung in Rom 1514 übernommene Pflicht zur Ablassverkündigung hatte man im Mainzer Lager von Anfang an ja als Last empfunden, und die wiederholten päpstlichen Ermahnungen und Befehle darüber, wie das Ablassgeschäft zu führen sei,¹⁴⁶ muss der Erzbischof als höchst unerfreulich erlebt haben. In fast demütigender Weise war ihm hier seine

142 Frankfurts Reichskorrespondenz nebst anderen verwandten Aktenstücken von 1376–1519, 2 Bde., hg. von Johannes Janssen, Freiburg i. Br. 1863–1872, hier Bd. 2,2, S. 991f. Zum Kontext vgl. Winterhager, Ablasskritik (wie Anm. 5), S. 10f.

143 Codex diplomaticus Brandenburgensis. Sammlung der Urkunden, Chroniken und sonstigen Quellenschriften für die Geschichte der Mark Brandenburg und ihrer Regenten, hg. von Adolf Friedrich Riedel, Reihe 1, Bd. 14, Berlin 1857, S. 524.

144 Siehe oben mit Anm. 11.

145 Paul Kalkoff, Die Beziehungen der Hohenzollern zur Kurie unter dem Eindruck der lutherischen Frage, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 9 (1906), S. 88–139.

146 Dazu besonders das offenbar von den Fuggern veranlasste päpstliche Breve von April/Mai 1517 (verwertet im Erlass Albrechts an seine Subkommissare vom 28. Mai) sowie die durch Blankenfeld

Abhängigkeit vom Heiligen Stuhl und vom mächtigen Bankhaus Fugger vor Augen geführt worden – während er zugleich sich mit dem Ablassvertrieb auf politischer Ebene verhasst und zunehmend auch im breiten Publikum unbeliebt machte. Für einen Kirchenfürsten wie Albrecht, der alles daran setzte, in der Öffentlichkeit als Reformgeist und Humanistenfreund wahrgenommen zu werden,¹⁴⁷ musste solcher Imageschaden besonders schmerzlich sein. So dürfte die Option einer Fortführung der Ablassaktion über das Jahr 1518 hinaus für den Erzbischof kaum in Frage gekommen sein. Mehr noch: Im Lichte der jetzt, im Sommer 1518, herrschenden Stimmung mochte sich für Albrecht und seine Berater die Entscheidung zur Aufgabe der Ablasskommission geradezu als Befreiungsschlag darstellen. Statt als Mittäter bei den päpstlichen Geldgeschäften zu gelten, war der Erzbischof fortan bemüht, sich selbst als deren Opfer zu stilisieren.¹⁴⁸

Während die Verkündigung des St. Petersablasses in Schweden und der Schweiz noch einige Monate fort dauerte, fand sie in Deutschland – und mit ihr die großen Ablasskampagnen generell – durch den Rückzug des Erzbischofs ein Ende. Im Ganzen zeigt sich, wie massiv das Ablasswesen und namentlich die Sammlung für St. Peter in Rom inzwischen von politischen Interessen und Entscheidungen bestimmt war. Dieser Befund erhält dadurch erhöhtes Gewicht, dass die fundamentale Politisierung des Ablasses in der gegebenen Konstellation 1517/18 maßgeblich dazu beitrug, aus einem zunächst unscheinbaren akademischen Thesenwerk im abgelegenen Wittenberg eine machtvolle Reformbewegung emporwachsen zu lassen. Bei aller Bedeutung des mittel- und süddeutschen Humanistennetzwerks für die Verbreitung der Lutherischen Ablasskritik hätte das Interesse und Wohlwollen der Gelehrtenwelt kaum ausreichen können, um Luther jene durchschlagende Resonanz in der Öffentlichkeit zu verschaffen, die binnen weniger Monate tatsächlich erreicht wurde. Hier war die Mitwirkung der – ihrerseits oft humanistisch beeinflussten – politischen Machthaber mit ihren propagandistischen Mitteln und Möglichkeiten letztendlich entscheidend. Gewiss muss die Reformation primär als geistesgeschichtlicher Vorgang verstanden werden, der durch die reformerischen Ideen Luthers und anderer geprägt wurde.

Ende 1517 übermittelten Ermahnungen des Papstes: Schulte, Fugger (wie Anm. 2), Bd. 1, S. 150 u. Bd. 2, S. 177f.; Dokumente, hg. von Fabisch/Iserloh (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 307f.

147 Vgl. Wilhelm Ernst Winterhager, „Ich dachte für war, Er were ein Engel“. Albrecht von Brandenburg im Urteil seiner Zeitgenossen, in: Andreas Tacke u. a. (Hg.), *Der Kardinal. Albrecht von Brandenburg, Renaissancefürst und Mäzen* (Ausstellungsbände), Bd. 2: Essays, Regensburg 2006, S. 131–168.

148 In der Folgezeit trat Albrecht nicht nur gegenüber Luther erstaunlich konziliant auf, er duldete lange Zeit auch Ulrich von Hutten als Rat an seinem Hof, trotz dessen vehementer Polemik gegen die römische Kurie und die Fugger. Vgl. dazu die von Götz Freiherr von Pölnitz, Jakob Fugger. Kaiser, Kirche und Kapital in der oberdeutschen Renaissance, Bd. 1, Tübingen 1949, S. 485, gestellte Frage, ob der Erzbischof, den die 1514 von Rom ihm abgepresste gewaltige Geldmenge „wahrscheinlich noch immer grämte“, Hutten nicht mit Absicht habe gewähren lassen, „um sich für seine hohen Gebühren an der Kurie und ihrer schwäbischen Bank zu rächen“.

Doch dass diese Ideen ihre historische Wirkung und Dynamik entfalten konnten, war schon bei der Auslösung der Reformation – in der Initialphase des Ablassstreites 1517/18 – wesentlich politischen Faktoren geschuldet.

Anhang 1

bearb. von Wilhem Ernst Winterhager

Hagenau, 1516 Dezember 29

Mandat Kaiser Maximilians I. an alle Reichsglieder im Bereich der Kirchenprovinzen Mainz und Magdeburg, in dem die Zulassung und Förderung des erzbischöflichen St. Petersablasses geboten wird.

Aus: Berlin, Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, XX. HA Hist. StA Königsberg, Ordensbriefarchiv, Nr. 21.151; notariell beglaubigte Abschrift (Kanzleihand).¹⁴⁹

Die Edition folgt im Wesentlichen den Empfehlungen der AHF (Arbeitsgemeinschaft historischer Forschungseinrichtungen) zur Edition frühneuzeitlicher Texte.

Wir Maximilian von gots gnaden, Erwelter Romischer Keyser, zcu allen zzeiten merer des Reichs, in Germanien, zcu Hungern, Dalmatien, Croatien etc. Kuning, Erzherzog zcu Osterreich, Hertzog zcu Burgundi und Phaltzgrave, entbieten allen Churfursten, Fursten geistlichen und weltlichen, prelaten, grafen, freyen herren, rittern, knechten, heuptleuthen, vitztumben, vogten, pflegern, verweßern, amtleuthen, schulthaissen, burgermeistern, richtern, raten, burgern und gemeynden und sunst allen andern unsern und des Reichs underthanen und getrewen, in was wir den, stats oder wesens die sein, so under die Ertzbischtumb Mentz und Magdeburgk und derselbigen provintien gehoren unnd dießer unser brieff oder gleublich abschrift davon furkumbt und damit ersucht und ermant werden unser gnad und alles guth.

Erwirdigen, hochgeborenen, lieben neven, oheymen, Churfursten, Fursten, wolgeborenen, edeln, erßamen, andechtigen und lieben getrewen. Als unser heiliger vather, der yetzig Bapst Leo der ziehendt aus treffenlichen mercklichen ursachen und zcu trost und heil der christgleubigen menschen eyn gnad und indulgentz yn die Ertzbischofthumb Meyntz und Magdeburgk und derselbigen provintien etliche ihar lang gelegt und gegeben und den erwirdigen Albrechten Ertzbischoffen zcu Mentz und Magdeburgk und Administrator des stifts zcu Halberstadt, des heyligen Romischen Reichs in Germanien Ertzcantzler, unsern lieben neven und Churfursten,

¹⁴⁹ Ebd., Nr. 21.147, findet sich ein weiteres, im Inhalt und generell auch im Wortlaut identisches Mandat Maximilians, adressiert an Kurfürst Joachim von Brandenburg sowie Markgraf Kasimir von Brandenburg-Kulmbach und dessen Brüder betr. Zulassung des Ablasses in ihren Territorien, datiert Hagenau, 1516 Dezember 28.

und etliche ander zcu Commissari vorordent und bevolhen hat, solch gnad und indulgentz von seiner Heyligkeit wegen in den beruerten Ertzbischtumben und yren provintien zcu verkunden, zcu halten und auszugeben und das gelt, so derhalben gefallen wirdet, einzunehmen, zcu entpfahen und domit zcu handeln, alles laudt der Bullen und bewilligung von seyner Heiligkeit ausgegangen und uns furgepracht, dorauß uns der gemelt unser lieber neve und Curfurst, der Ertzbischof zcu Meintz und Magdeburgk, und ander sein mit Commissarien in crafft der berurten Bullen und als verordent Commissari demütiglichen gebethen, das wir als Romischer Keyser solch gnad und indulgentz zculassen und doreyn genediglich vorwilligen, und dieweil wir dan betracht, was nutz, seligkeyt und guttes von beruerter gnad und indulgentz kommen und entstehen mag, haben wir in ansehung desselben, auch aus den ursachen in Bepstlicher Heyligkeit Bullen angezeigt und zcu vorderst got dem almechtigen zcu lob, ere und gemeynen christenmenschen zcu heyl und trost, solch gnad und indulgentz gnediglich zcugelassen und doreyn verwilliget und thun das hirmit yn crafft ditzs briefs.

Und gebiethen demnach euch allen und ewer ydem in sonders bey vormeydung unser und des Reichs schwer ungnad und straff¹⁵⁰ Romischer keyserlicher macht ernstlich mit dießem brieve und wellen, das yr die obgemelten gnad und indulgentz annehemet und den gedachten unsern lieben neven und Churf[ursten] den Ertzbischoff zcu Mentz und ander sein mit Commissarien und yre nachgesetzt und geordent Commissari dieselben allenthalben in ewern furstentumben, landen, steten, marckhten, dorffern und gebiethen yn der berurten Ertzbischtumben Mentz und Magdenburgk provincien gelegen auf yr begern ersuchen verkunden, halten und ausgeben und das gelt ßo davon gefallet eynnehmen, volgen und domit nach inhalt gedachter Bepstlicher Heiligkeyt Bullen und vorwilligung handeln lasset und doran keyn irrung, eintrag noch verhinderung thuet ader beweyßet, auch denselbigen Commissarien ewer frey sicherheit und geleyt gebet, hulfflich undt beystendig seyete, dordurch sie sollich gnad alßo allenthalben, wie obstet, ausgeben und sicher domit handeln und wandeln mogen, und hirin nicht ungehorsamlich erscheinet noch euch unsere mandat und gepots brieffe, die hievordieser und ander gnadt und indulgentz halben an euch und ander stende des Heiligen Reichs außgangen seyn, doryn wir dan gebotten, das die nach kein ander gnad on unser willen und wissen ym Heyligen Reich nicht zcugelassen noch gestat werden sol, noch ichts anders doran irren ader verhindern lasset, dan wir dieselbten mandat hiermit in dießem fahl aufheben und abestellen und wollen, das die dieser gnad und indulgentz kein verhinderung thun noch brengen sollen, das ist unser ernstliche meynung.

150 An dieser Stelle findet sich in der an die Brandenburger Fürsten gerichteten Version des Mandats der einzige substantielle Unterschied, indem dort auf die Androhung von „schwer ungnad und straff“ verzichtet ist.

Geben yn unser und des Reichs stadt Hagenaw am neunundzwentzigstem tag des monadts Decembris im siebenzcehenden unser reiche des Romischen ym eyn- unddreyszigsten und des Hungarischen ym siebenundzwentzigsten jharen,	
per regem	Ad mandatum domini
per se	imperatoris proprium
	B. Waltkirch ¹⁵¹

Anhang 2

bearb. von Andreas Meyer

Halle, 1517 September 7

Notarielles Transsumpt des Breve von 1517 Juni 26, in dem Papst Leo X. dem Markgrafen Albrecht von Brandenburg, Erzbischof von Mainz und Magdeburg, verschiedene Fakultäten erteilt.

Aus: Berlin, Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, XX. HA Hist. StA Königsberg, Ordensbriefarchiv, Nr. 21.405; zeitgenössischer Plakatdruck (ohne Druckerangabe, vermutlich gedruckt bei Melchior Lotther d. Ä. in Leipzig).

Editionsgrundsätze: Die Orthographie des Druckes wurde beibehalten, während Interpunktion sowie Groß- und Kleinschreibung modernen Lesegewohnheiten angepasst wurden. In spitzen Klammern steht, was der Drucker irrtümlicherweise ausgelassen hat. Die in dem Druck marginal links und wegen Platzmangels nicht immer auf der richtigen Höhe gesetzten Rubriken, deren Bezugspunkt im laufenden Text Spatien kennzeichnen, sind im Folgenden jeweils an der Stelle der Spatien als Zwischentitel, kursiv gesetzt, in den Text eingefügt.

Die erhalten gebliebenen Brevenregister Leos X. enthalten das in das Notariatsinstrument inserierte Breve nicht, vgl. Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, Dataria apostolica, Brevia Lateranensia, vol. 5–7.

Transsumptum facultatum specialium reverendissimo et illustrissimo principi et domino domino Alberto Magdeburgensis, Moguntinensis archiepiscopo et Halberstatis ecclesiarum administratori, marchioni Brandenburgensi etc., primati Germanie et principi electori etc. concessarum.

Henricus Kloszman sacre theologie doctor, monasterii sancti Mauriti canonorum regularium ordinis sancti Augustini opidi Hallensis prepositus et executor apostolicus ad infrascripta requisitus, universis et singulis has nostras publicas transsumpti literas inspecturi, visuri, lecturi seu legi auditori, salutem in domino et presentibus

¹⁵¹ Dr. Balthasar Merklin, Propst zu Waldkirch, kaiserlicher Hofrat; später unter Karl V. Reichsvizekanzler. Die Datierung auf 1517 erklärt sich aus dem Gebrauch des „Weihnachtsstils“ (Jahresbeginn 25. Dezember) durch die kaiserliche Kanzlei.

fidem indubiam adhibere. Literas apostolicas facultatum et concessionum sanctissimi in Christo patris et domini nostri domini Leonis pape decimi in forma brevis reverendissimo in Christo patri illustrissimoque principi et domino domino Alberto Magdeburgensis et Moguntinensis archiepiscopo, primate ac sacri Romani imperii in Germania archicancellario, principi electori et administratori Halberstatensis ecclesiarum, marchioni Brandenburgensi, Stetinensi, Pomeranie, Lassuborum Slavorumque duci, burggravo Nurembergensi ac Rugie principi directas et concessas, annulo piscatoris, ut liquido apparuit, munitas et tergotenus sigillatas licet aptas, sanas quidem et integras, non vitiatas, non cancellatas neque in aliqua sui parte suspectas, sed omni prorsus vitio et suspitione carentes nobis pro parte dicti reverendissimi domini nostri archiepiscopi presentatas recepimus huiusmodi sub tenore:

Leo Papa decimus, venerabili fratri nostro Alberto Moguntinensi et Magdeburgensi archiepiscopo, administratori Halberstatensi, principi electori ac Germanie primate, venerabilis frater, salutem et apostolicam benedictionem. Comperto alias per nos, quod camere apostolice pro continuatione immensi operis basilice principis apostolorum de Urbe non suppeterent facultates, universis et singulis christifidelibus utriusque sexus tam secularibus quam quarumvis [sic] etiam mendicantium ordinum regularibus in Moguntinensi et Magdeburgensi provinciis ac illarum et venerabilium fratrum nostrorum Moguntinensis et Magdeburgensis archiepiscoporum ac episcopi Halberstatensis necnon dilectorum filiorum nobilium virorum marchionis Brandenburgensis temporalis domini, civitatibus, diocesibus, terris et locis constitutis ad illa confluentibus, qui elemosynas de bonis sibi a deo collatis in subsidium dicte fabrice pie erogarent, ut plenissimam omnium peccatorum suorum remissionem consequi possent, per certas nostras sub plumbo literas sub dat(a) videlicet pridie kalendas aprilis pontificatus nostri anno tertio,¹⁵² quas ad octo annos a die publicationis earundem durare volumus, concessimus pariter et indulsumus teque ac dilectum filium guardianum domus sancti Francisci Moguntinensis ordinis fratrum minorum de observantia pro earundem executione speciales nuncios et commissarios nostros deputavimus, prout in eisdem literis plenius continetur. Nos igitur, ut erga eosdem christifideles te reddere possis per amplius gratiosum illorumque animarum saluti uberius satisfacere valeas ipsique ad huiusmodi elemosynas contribuendum reddantur promptiores, facultates, que per presentes literas tibi conceduntur, etiam absque dicti guardiani consensu, consilio vel interventu, dummodo emolumenta, que ex illis pervenerint in dictis capsis, sine diminutione aliqua reddantur, exercendi et exequendi

Cognitio causarum etiam appellationum.

ac quascumque matrimoniales, beneficiales et alias ecclesiasticas et spirituales ac prophanas causas ad forum ecclesiasticum quomodolibet pertinentes tam prime instantie

152 1515 März 31.

quam appellationum quarumlibet a quibuscumque iudicibus, ordinariis, legatis et delegatis etiam per nos ac sedem apostolicam deputatis et ad nos et sedem eandem seu quoscumque alios iudices interpositarum pro tempore et durante dicto octennio interponendarum etiam simpliciter et de plano, sine strepitu et figura iudicii ac sola facti veritate inspecta per te vel alium seu alios audiendi, cognoscendi et decidendi ac alii vel aliis taliter audiendas, cognoscendas et fine debito terminandas delegandi

Creatio notariorum, comitum palatinorum, prothonotariorum et acolitorum creatio.
necnon officium tabellionatus decem personis idoneis in singulis civitatibus seu diocesis provinciarum et domini predictorum – recepto ab eis iuramento – in forma solita concedendi illosque tabelliones necnon unam in comitem palatinum cum facultatibus per nos et sedem predictam concedi solitis ac etiam unam in prothonotarium et unam personam idoneas in acolitum nostrum et dicte sedis apostolica auctoritate in dictis singulis diocesis recipiendi ac aliorum nostrorum et dicte sedis comitum palatinorum, notariorum et acolitorum apostolicorum numero et consortio favorabiliter aggregandi, ita quod omnibus et singulis privilegiis, prerogativis, indultis, honoribus, exemptionibus, gratiis, libertatibus, favoribus et immunitatibus absque tamen preiudicio participantium gaudeant et utantur, quibus gaudent et utuntur ac uti potiri et gaudere poterunt quomodolibet in futurum alii nostri et dicte sedis comites palatini, notarii et acoliti, exhibendi quoque et exhiberi faciendi eis insignia notariatus huiusmodi – recepto prius iuramento solito –

Beneficiorum collatio.

et insuper tria beneficia ecclesiastica cum cura et sine cura secularia in singulis diocesis predictis forte nunc vacantia et durante octennio huiusmodi quovismodo vacatura, etiamsi dispositioni nostre et dicte sedis specialiter ac per unam vicesima octava novembris secundo¹⁵³ et aliam decimanona aprilis tertio¹⁵⁴ et reliquam vicesimanona etiam aprilis mensium diebus quarto pontificatus nostri annis¹⁵⁵ in cancellaria apostolica publicatas vel alias constitutiones nostras aut alias, ex quibus causa preterquam ratione vacationis illorum apud sedem predictam aut familiaritatis nostre seu alicuius ex venerabilibus fratribus nostris sancte Romane ecclesie cardinalibus viventis, cuius consensus requirendus foret, generaliter reservata aut etiam multipliciter affecta fuerint, quorum tamen singulorum fructus, redditus et proventus quattuor marcarum argenti puri secundum communem estimationem valorem annum non excedant, personis idoneis etiam quecumque, quotcumque et qualiacumque beneficia ecclesiastica obtinentibus et expectantibus auctoritate nostra conferendi ac eisdem personis providendi,

153 1514 November 28.

154 1515 April 19.

155 1516 April 29.

Doctorum et magistrorum in theologia creatio.

viginti quinque personis secularibus seu cuiusvis ordinis etiam mendicantium de observantia regularibus, qui sacris indulgentiarum negotiis servierint aut in futurum servient, magistratus in sacra Theologia aut doctoratus in utroque vel altero iurium seu alia insignia etiam in aliis licitis facultatibus, previo tamen rigoroso examine per te et duos doctores in dictis facultatibus vel aliarum altera respective graduatos etiam votis iuratis eorundem magistrorum seu doctorum, quos tibi adiungendos duxeris, accedentibus cum birreti capitis impositione et aliis solitis solennitatibus auctoritate nostra conferendi

Relaxatio interdicti.

et quecumque interdicta quavis etiam auctoritate apostolica apposita, excommunicatis tamen et interdictis exclusis, ad tempus durationis indulgentiarum predictarum relaxandi

Votorum commutatio.

necnon vota quecumque etiam visitationis liminum apostolorum de Urbe et sancti Jacobi in Compostella iuxta dictarum literarum nostrarum tenorem in alia pietatis opera commutandi

Rehabilitatio illorum, qui ante etatem legitimam se promoveri fecerunt.

et quibuscumque, qui ante etatem legitimam ad sacros etiam presbyteratus ordines absque aliqua dispensatione se promoveri fecerunt et in susceptis ordinibus ministrarunt, super irregularitate, quam propterea contraxerunt, quodque in illis ministrare possint,

Dispensatio in tertio vel quarto gradu affinitatis.

ac etiam cum invicem tertio vel quarto affinitatis gradu se attinentibus, ut eo non obstante matrimonium invicem contrahere et in eo, postquam contractum fuerit, remanere libere et licite valeant, in utroque foro dispensandi.

Esus lacticiniorum amplissima forma.

Preterea, cum oleum olivarum in singulis provinciis, civitatibus, diocesis, dominiis predictis non crescat atque, ut asseritur, clerus et populus provinciarum, civitatum, diocesum et dominiorum huiusmodi oleo ex nucibus et raparum ac aliorum leguminum seminibus expressis corporibus humanis non salubribus quadragesimali et aliis temporibus, quibus esus butyri et aliorum lacticiniorum est prohibitus, plerumque utuntur cupiantque quamplures utriusque sexus homines in singulis provinciis, civitatibus, diocesis et dominiis predictis commorantes et ad illas et illa quavis de causa confluentes sibi, dummodo in dictis capsis aliquid tuo arbitrio moderandum posuerint, ut eisdem lacticiniis quadragesimali et aliis temporibus huiusmodi vesci possint concedi, nos tibi utriusque sexus personis secularibus etiam clerici et presbyteri omnium et singularum provinciarum, diocesum, locorum et dominiis predictorum et ad illas et illa quavis de causa confluentibus, qui iuxta moderationem

per te et tuos pro tempore deputatos commissarios faciendam ad fabricam ipsam suas elemosynas pie erogaverint, quod eorum vita durante quadragesimalibus usque ad dominicam palmarum inclusive et aliis diebus, quibus lacticiniorum esus est prohibitus, butyro loco olei et caseo sine ac cum consensu utriusque medici tempore infirmitatis in septimana sancta lacticiniis huiusmodi ac etiam tunc et quocumque tempore prohibito ovis et carnibus vesci,

Stationum Urbis indulgentiarum concessio et tempore interdicti sepultura.

quodque aliquam vel aliquas ecclesiam vel ecclesias ad hoc per te et tuos pro tempore commissarios deputandas vel per ipsos christifideles eligendas devote singulis quadragesimalibus et aliis diebus, quibus ecclesie Urbis et extra eam per christifideles pro consequendis indulgentiis stationum Urbis visitari solent, visitando tot et similes indulgentias et peccatorum remissiones consequantur, quas consequerentur, si singulis diebus eisdem dictas ecclesias personaliter visitarent, eorum similiter vita durante ipsorumque corpora ecclesiastice sepulture, si presbyteri, illustres nobiles aut in aliqua licita facultate graduati seu viri patricii fuerint, cum et quoad alios sine funerali pompa tempore interdicti quavis auctoritate appositum, si ipsi causam non dederint interdicto, tradi possint,

Altare portatile cum clausula ante diem et tempore interdicti.

eisdem presbyteris ac illustribus nobiles et graduatis, patriciis personis, quod similiter quoad vixerint, liceat eis in loco decenti habere altare portatile, in quo per se ipsos, si presbyteri fuerint, et alias per alium presbyterum secularem vel regularem quovis anni tempore preterquam in Paschate missam etiam ante diem circa tamen diurnam lucem, etiam tempore interdicti ordinaria auctoritate appositum, dummodo causam non dederint interdicto, ut prefertur, – clausis tamen ianuis ac excommunicatis et interdictis exclusis – celebrare seu celebrari facere valeant indulgendi

Relaxatio iuramentorum ad effectum agendi dumtaxat.

et insuper tam illis quam aliis utriusque sexus hominibus supradictis etiam religiosis iuramenta in quibusvis contractibus, instrumentis et obligationibus preterquam in forma camere appositum ad effectum agendi dumtaxat relaxandi

Absolutio ab iniectioe violentarum manuum in clericos.

ac universos christifideles prefatos a quibusvis excommunicationis et aliis sententiis, censuris et penis ecclesiasticis, quibus iam sex mensibus effluxit dumtaxat ob iniectioem manuum violentarum in quasvis personas ecclesiasticas etiam prelatos preterquam episcopos et superiores irretiti fuerint, etiam quorum absolutio sedi apostolice reservata foret, etiam in utroque foro de preterito dumtaxat absolvendi et tales sic per ordinarios locorum de facto absolutos in huiusmodi censuris insordescentes evitandos esse, cum censuris ipsis ligati existant, cum ab ipsis ordinariis sine sedis apostolice speciali licentia absolvi non potuerint, mandandi et publicandi

Absolutio a simonie ‹labe› propter pacta.

necnon utriusque sexus ordinum quorumcumque religiosos et alias quascumque personas, que aliquos vel aliquas personas in eorum monasteriis pactis precedentibus receperunt vel, ut recipentur, intervenerunt seu mediatores fuerunt, a simonie labe propterea quomodolibet incursis similiter in foro conscientie dumtaxat absolvendi

Dispensatio super defectu etatis in XXIII anno.

ac cum in vicesimotertio anno et supra constitutis ad sacerdotium promoveri desyderantibus, ut defectu etatis huiusmodi non obstante ad presbyteratus ordinem promoveri

Matrimonium tempore prohibito.

ac cum quibusvis personis, ut matrimonium etiam temporibus prohibitis contrahere et in facie ecclesie solemnizare possint

Licentia dicendi horas canonicas iuxta stilum Romanum extra chorum.

ac quibusvis secularibus ecclesiasticis personis, ut eis horas canonicas diurnas et nocturnas ac alia divina officia secundum usum et morem Romane ecclesie extra tamen chorum dicere et recitare etiam cum uno socio vel familiari liceat indulgendi,

Cohertio censurarum in contradictores et impediennes.

necnon premissa ac alia omnia et singula in dictis literis contenta inviolabiliter ab omnibus observari faciendi contradictores quoslibet et rebelles ac elemosynarum in subsidium dicte fabrice erogatarum detentores et, ne huiusmodi elemosyne fiant, procurantes seu dictarum indulgentiarum publicationes quovismodo impediennes quoscumque per censuras ecclesiasticas et alia iuris opportuna remedia – appellatione postposita – per te vel alium seu alios etiam pecuniariis penis compescendo – invocato etiam ad hoc, si opus fuerit, auxilio brachii secularis – ad effectum, quod fabrica predicta tanto citius perfici valeat, potestatem tenore presentium concedimus et etiam facultatem,

Derogatio constitutionum apostolicarum.

non obstantibus felicis recordationis pape Bonifacii octavi predecessoris nostri etiam de una et concilii generalis de duabus dietis ac de certo notariorum et acolitorum cappellanorumque nostrorum numero aliisque constitutionibus et ordinationibus apostolicis necnon omnibus illis, que in dictis literis, quarum tenores presentium pro sufficienter expressis ac de verbo ad verbum insertis habemus, voluimus non obstare ceterisque contrariis quibuscumque.

Decretum transsumpti.

Volumus autem et decernimus, quod presentium literarum transsumptis manu unius vel duorum notariorum publicorum subscriptis ac sigillo alicuius prelati vel persone in dignitate ecclesiastica constitute munitis ea prorsus fides indubia adhibeatur, que presentibus literis adhiberetur, si essent exhibite vel ostense.

*Datum literarum*¹⁵⁶.

Datum Rome apud Sanctum Petrum sub annulo piscatoris, die vicesima sexta iunii MDXVII pontificatus nostri anno quinto.¹⁵⁷ Bembus.¹⁵⁸

Post quarum quidem literarum apostolicarum sive brevis apostolici presentationem et receptionem nobis et per nos, ut premittitur, factas fuimus pro parte supradicti reverendissimi illustrissimique principis et domini domini Alberti archiepiscopi Mogdeburgensis ac Maguntinensis [sic] etc. commissarii apostolici principalis debita cum instantia requisiti, quatenus literas transsumpti sive exemplar preinsertarum literarum apostolicarum decernere et concedere auctoritatemque nostram interponere dignaremur, nos igitur Henricus prepositus attendentes requisitionem huiusmodi fore iustam et consonam rationi literasque transsumpti huiusmodi prepetitas decernendas auctoritatemque nostram interponendam duximus, prout decrevimus ac decernimus et interponimus per presentes, volentes et auctoritate apostolica, qua fungimur in hac parte, decernentes, quod huic nostro presenti transsumpto publico cum suo originali coram nobis et testibus fidedignis per notarium publicum infrascriptum diligenter auscultato et fideliter collationato ac in omnibus et per omnia de verbo ad verbum concordato ubilibet integra fides adhibeatur, qualis originalibus literis exhiberetur, si in medium exhiberentur et producerentur. In quorum omnium et singulorum fidem et testimonium premissorum presentes nostras transsumpti literas per notarium publicum infrascriptum subscribi et sigillari nostrique iussimus et fecimus sigilli appensione communiri. Data et acta sunt hec Hallis in aula nostra prepositurali monasterii nostri supradicti sub anno a nativitate domini millesimo quingentesimo decimoseptimo, indictione quinta, die vero septima mensis septembris, hora vesperorum vel quasi indicii consueta, pontificatus sanctissimi in Christo patris et domini nostri domini Leonis divina providentia pape decimi anno quinto,¹⁵⁹ presentibus ibidem eximiis et magnificis dominis Laurentio Zoch et Joanne Krausen utriusque iuris doctoribus supradicti reverendissimi illustrissimique principis cancellario et consiliariis venerabilibusque dominis Michaelae Phrem dicti monasterii sancti Mauriti ac Leonhardo Molitoris parochialis ecclesie sancti Martini prope et extra muros oppidi Hallensis respective plebanis testibus¹⁶⁰ ad premissa vocatis, habitis atque rogatis.

156 Es folgt in der Randrubrik, jedoch ohne Entsprechung im Text *Licentia promovendi extra tempora a iure statuta*.

157 1517 Juni 26.

158 Konzipient des Breve war mithin der als vorbildlicher lateinischer Stilist gerühmte humanistische Gelehrte und päpstliche Sekretär (spätere Kardinal) Pietro Bembo.

159 1517 September 7.

160 Bei den vier genannten Zeugen handelt es sich um die magdeburgischen Räte Lorenz Zoch (Kanzler) und Johann Krause sowie die Hallenser Geistlichen Michael Phrem und Leonhard Müller. Die beiden Letztgenannten waren bei der Verkündigung des erzbischöflichen St. Petersablasses in Halle 1517 als Beichtväter tätig. Vgl. Johann Karl Seidemann, Erläuterungen zur Reformationsgeschichte durch bisher unbekannte Urkunden, Dresden 1844, S. 4.

Lothar Vogel

Luthers Purgatoriums-Vorstellung in den Ablassthesen

In seiner Arbeit über die „Geburt des Fegefeuers“ aus dem Jahre 1981 hat der französische Historiker Jacques Le Goff eindrücklich beschrieben, wie das postmortale Purgatorium im späten Mittelalter Teil einer regelrechten „Geographie“ des Jenseits geworden ist.¹ Dieses Jenseits erschien als der Welt der Lebenden in verschiedener Hinsicht verbunden. Generell ist die durch Buße zu leistende Jenseitsvorsorge als zentrales Element der „Frömmigkeitstheologie“ des 15. Jahrhunderts herausgearbeitet worden.² Was nun das Fegefeuer betrifft, so galt es als postmortaler Ort der nachträglichen, jedoch vom Seelenheil nicht ausschließenden Abgeltung der Strafen für jene Sünden, die im Bußsakrament vergeben, für die jedoch während des Erdenlebens keine Kompensationen geleistet worden sind. Analog dazu konnte auch der Ablass, d. h. der kirchlich erteilte Erlass von Sündenstrafen, sowohl diesseits als auch jenseits der Todesgrenze Anwendung finden. All dies bedeutete aber, dass die lateinisch-westliche Theologie der vom Papst verkörperten Kirche Einflussmöglichkeiten zumindest in einem Bereich der postmortalen Sphäre, nämlich im Fegefeuer, zuschrieb, dessen Seelen als noch der *ecclesia militans*, d. h. der Kirche der Lebenden, und noch nicht der himmlischen *ecclesia triumphans* zugehörig erachtet wurden. Nach einigem Zögern hatte sich das Papsttum diese Zuschreibungen im Laufe des 15. Jahrhunderts definitiv zu Eigen gemacht.³ Gerade die Unschärfe der Todesgrenze drückte sich jedoch auch in existentiellen und auf das Erdenleben angewandten Deutungen von Fegefeuer und Hölle aus.⁴ Dies war der theologische Sachstand, von dem aus sich von 1517 an der Ablassstreit entwickelte.

1 Luthers Haltung zum Fegefeuer als postmortalem Bußort

Martin Luther war geistlich und theologisch in der von Le Goff beschriebenen „Geographie“ aufgewachsen. In den 95 Thesen und den sie erläuternden „Resolutiones“ stellte er das postmortale Fegefeuer als solches nicht in Frage, auch wenn es mit

1 Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris 1981, S. 10.

2 Vgl. Berndt Hamm, *Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts*. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis, Tübingen 1982 (Beiträge zur Historischen Theologie 65), S. 156–175.

3 Vgl. Herbert Vorgrimler, *Buße und Krankensalbung*, Freiburg-Basel-Wien 1978 (Handbuch der Dogmengeschichte IV/3), S. 203–209.

4 Siehe dazu unten Abschnitt 3.

seiner Bußkonzeption im Grunde unvereinbar war.⁵ In der Auseinandersetzung mit Johannes Eck auf der Leipziger Disputation von 1519 erklärte Luther dann einerseits, dass ein biblischer Beleg für diese Vorstellung nicht vorhanden sei, und bekannte zum anderen, dass er „stark glaube“, ja „wisse“, dass es existiere, und daher nicht als Förderer der Griechen und Hussiten gelten wolle.⁶

Während beispielsweise Ulrich Zwingli das Fehlen von Schriftbelegen schon 1523 zur expliziten Verwerfung des Fegefeuers genügte,⁷ blieb Luther noch einige Zeit zögernd in seinem Urteil. Gerade in der Auseinandersetzung mit Zwingli erachtete er es 1528 zwar nicht als „not“, an das Fegefeuer zu glauben, schloss daran aber die Konzession an, dass grundsätzlich Gott in seiner Allmacht in der Lage wäre, die Seelen auch nach ihrer Trennung vom Leibe zu quälen. Dementsprechend hielt er auch eine maßvolle Fürbitte für die Verstorbenen, auch wenn es für sie kein biblisches Zeugnis gebe, für nicht sündhaft.⁸ Erst im Jahre 1530 veröffentlichte er dann seinen „Widerruf“, mit dem er das Fegefeuer mit scharfen Worten verwarf.⁹ Über die im gleichen Jahr von Melanchthon verfasste Apologie des Augsburger Bekenntnisses ging die Ablehnung des Fegefeuers als nicht schriftgemäßer und daher illusorischer Lehre in das lutherische Bekenntnis ein.¹⁰ In diesem Zusammenhang ist es bemerkenswert, dass Luther in seinen Ablassthesen und den „Resolutiones“, d. h. ihren „Auflösungen“ bzw. Erläuterungen von 1518, eine positive Fegefeuer-Deutung entwickelte, die bislang in der Forschung wenig Beachtung gefunden hat.¹¹ Diese Deutung

5 Besonders deutlich ist dies in den Thesen 8 und 22 samt ihren „Resolutiones“: Martin Luther, *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*, in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 127 Bde., Weimar 1883–2009 (Weimarer Ausgabe = WA), hier Bd. 1, Weimar 1883, S. 229–238, hier S. 233f.; ders., *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*, in: ebd., S. 522–628, hier S. 545 u. 571.

6 Ders., *Disputatio Iohannis Eccii et Martini Lutheri Lipsiae habita*, in: WA 2, 1884, S. 250–383, hier S. 323f.

7 Ulrich Zwingli, *Auslegen und Gründe der Schlussreden*, in: Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke, Leipzig 1905ff. (Corpus Reformatorum 88ff.), hier Bd. 2, 1908, S. 1–457, hier S. 425, wo – allerdings erst 1523 – die Ausführungen zum Fegefeuer als „fablen“ beurteilt werden.

8 Martin Luther, *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis*, in: WA 26, 1909, S. 241–509, hier S. 508. Zwingli, *Amica exegesis, id est: expositio eucharistiae negotii, ad Martinum Lutherum*, in: Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke 5, 1934, S. 562–758, hier S. 716, nahm dies zum Anlass, Luther der Inkonsistenz zu zeihen.

9 Ders., *Widerruf vom Fegefeuer*, in: WA 30/2, 1909, S. 360–390.

10 Die *Apologie der Confessio Augustana*, hg. von Christian Peters/Rafael Kuhnert, in: *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition*, hg. von Irene Dingel, Göttingen 2014, S. 227–709, hier S. 480/482 (dt.) u. 481/483 (lat.); vgl. Vorgrimler, *Buße* (wie Anm. 3), S. 210.

11 Vgl. jedoch Notger Slenczka, „Allein durch den Glauben“: Antwort auf die Frage eines mittelalterlichen Mönchs oder Angebot zum Umgang mit einem Problem jedes Menschen?, in: Christoph Bultmann/Volker Leppin/Andreas Lindner (Hg.), *Luther und das monastische Erbe*, Tübingen 2007 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 39), S. 291–315, hier S. 301–306.

soll hier dargestellt und auf ihre theologiegeschichtlichen Vorläufer befragt werden. Zuletzt soll kurz verfolgt werden, welches Geschick dieses Denkmodell in den späteren Schriften des Reformators gehabt hat.

2 Luthers positive Purgatoriums-Vorstellung

Betrachtet man die 95 Thesen als ganze, so erscheint in diesem Text durchgehend – und sei es in kritischer Perspektive – die konventionelle Vorstellung vom Purgatorium als postmortalem Ort der Ableistung von Sündenstrafen.¹² In den Thesen 8–20 jedoch, deren *cantus firmus* die Begrenzung des kanonischen Rechts, samt den Bußkanones, auf die Sphäre der Lebenden ist, tritt daneben der Gedanke eines Purgatoriums, das sich auf dem Sterbebett, d. h. unmittelbar vor dem Übertritt in jenen anderen Bereich, vollzieht. Luthers Auffassung soll nun in der Weise ermittelt werden, dass die Thesen im Lichte der „Resolutiones“, d. h. ihrer nachträglich von ihm veröffentlichten „Auflösungen“ und Erklärungen interpretiert werden. Der textliche Grundbestand dieser Erklärungen muss als mehr oder weniger zeitgleich mit den 95 Thesen selbst betrachtet werden und lag im Frühjahr 1518 zum Druck bereit.¹³ Allerdings verschob sich die Veröffentlichung bis in den August desselben Jahres.¹⁴ An manchen Stellen sind eine Umformung und ein Wachstum des Textes im Rahmen der sich verschärfenden Auseinandersetzungen um den Ablass deutlich erkennbar.¹⁵ Für die hier verfolgte, im Kern frömmigkeitsgeschichtliche Fragestellung können die Thesen und die „Resolutiones“ aber als Einheit betrachtet werden.

Die achte These nun, nach der die Bußkanones allein für die Lebenden gelten und sie nicht den auf die – von den Lebenden unterschiedenen – „Sterbenden“ angewandt werden dürfen, bot in den „Resolutiones“ den Anlass zu einer intensiven Erörterung der Grenzen des kirchlichen Rechts. Einleitend formuliert Luther in der *Resolutio* der achten These zwei aus der Schrift abgeleitete Grundsätze. Zum einen beruft er sich auf Röm 7,1f., wonach der Tod die Bindung des Menschen an das „Gesetz“ aufhebt; zum andern setzt er das nach Psalm 119,89f. ewige Gotteswort dem kanonischen Recht gegenüber, das – wie jedes positive Gesetz – nach allgemeinem

¹² Vgl. die Thesen 22, 25, 29, 82–84: WA 1, S. 229–238.

¹³ Vgl. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Briefwechsel, 18 Bde., Weimar 1930–1985 (= WA.B), hier Bd. 1, 1930, S. 135–141 (Nr. 58); zur Datierung vgl. Franz Lau, Die gegenwärtige Diskussion um Luthers Thesenanschlag. Sachstandsbericht und Versuch einer Weiterführung durch Neuinterpretation von Dokumenten, in: Luther-Jahrbuch 34 (1967), S. 11–59, hier S. 49f.; Martin Brecht, Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483–1521, Stuttgart 1981, S. 212 (mit Anm. 69).

¹⁴ Vgl. WA.B 1, S. 189–191 (Nr. 87).

¹⁵ Vgl. beispielsweise Luther, Resolutiones (wie Anm. 5), S. 532f., 536, 542 (zur dritten, fünften und siebten These), wo die Überarbeitung schon formal ins Auge fällt.

Konsens an spezifische Zeitumstände gebunden sei. Als Beleg dafür verweist Luther auf den Kerntext des *Corpus Iuris Canonici* selbst, nämlich auf das *Decretum Gratiani*.¹⁶ Zugleich ist dabei zu beachten, dass er mit der Zuweisung des gesamten kanonischen Rechts in die Sphäre menschlicher Rechtssetzung in der im 15. und frühen 16. Jahrhundert ausgesprochen differenzierten Diskussion um die Verhältnisbestimmung göttlichen und menschlichen Rechts¹⁷ eine geradezu extreme Position einnimmt. Als „offenkundig“ leitet Luther aus ihr ab, dass die in den Bußkanones angegebenen Fristen und Maße allein auf das Erdenleben zu beziehen seien und durch den Tod aufgehoben würden, „durch den der Mensch in ein ganz anderes Leben übertritt, in dem er weder fastet noch weint noch isst noch schläft, zumal er dann keinen Leib hat“. Als kirchliche Autorität führt er an dieser Stelle Jean Gersons Warnung vor mehr als lebenslangen Ablassfristen an.¹⁸ Es folgen zwei polemische und für unsere Fragestellung nicht unmittelbar relevante Argumente: eine Erörterung der *intentio* des kirchlichen Gesetzgebers, wonach der Papst selbst die Verstorbenen als nicht an sein *forum* gebunden betrachten würde, sowie ein Seitenhieb auf die kanonischen Normen allgemein, „durch die heute die elende, einst so freie Kirche Christi bedrückt wird“.¹⁹

Wichtiger für die hier verfolgte Fragestellung ist Luthers anschließender Hinweis, dass schon nach geltendem kirchlichen Recht Kranke, selbst wenn sie nicht im Sterben liegen, von bestimmten kirchlichen Normen (z. B. Fastenvorschriften) ausgenommen sind. Mittels einer Argumentation *a fortiori* stellt er daher die Geltung der kanonischen Bußvorschriften für Sterbende in Frage.²⁰ Den Gedanken, dass deren nicht abgeleistete Bußstrafen ein postmortales Purgatorium eben gerade erforderten, weist er daraufhin mit dem Argument zurück, dass es sich um rein kirchliche, d. h. positive und innerweltliche Normen handle. Ferner zieht Luther das Rechtsprinzip heran, wonach derjenige, der eine schwerere als die ihm auferlegte Strafe erleidet, nach den Grundsätzen des *meritum* und des Naturrechts die betreffende Sanktionen abgeleistet hat; in diesem Sinne decke der Tod als Maximalstrafe jede andere Bußleistung ab. Andernfalls wäre die kanonische Strafe höher als die Todesstrafe, was der Schrift widerspräche (Ps 116,15: „Der Tod seiner Heiligen ist wertgehalten vor dem Herrn“) und auch in Frage stellen würde, ob die Märtyrer mit Christus oder

¹⁶ Luther, *Resolutiones* (wie Anm. 15), S. 545; vgl. *Decretum Magistri Gratiani*, Dist. 29, in: *Corpus Iuris Canonici*, hg. von Emil Friedberg, Bd. 1, Leipzig 1879, Sp. 106f.

¹⁷ Zu den kulturgeschichtlichen Implikationen vgl. Paolo Prodi, *Homo europaeus*, Bologna 2015, S. 111–115; in der religiösen Abwertung jeglicher positiver Rechtsetzung näherte sich Luther tatsächlich an Hus an: vgl. Jan Hus, *Tractatus de ecclesia*, hg. von Samuel Harrison Thomson, Cambridge 1956, S. 174–176 (Kap. 19A–C), freilich mit völlig andersartiger Terminologie.

¹⁸ Luther, *Resolutiones* (wie Anm. 5), S. 545f.

¹⁹ Ebd., S. 546.

²⁰ Ebd.: „De facto infirmis corpore, et si non sunt morituri, tolluntur Canones, tam poenitentiales quam morales.“

vielmehr noch im Fegefeuer seien. Schließlich verweist Luther noch auf den Kirchenvater Cyprian, um die Begrenzung der Buße auf die Lebenszeit zu verteidigen.²¹ Zusammenfassend verwarft er sich gegen den Vorwurf einer Abwertung des Ablasses mit der für seine Theologie kennzeichnenden Aussage, dass er es vorziehe, die auf die Sündenstrafen bezogenen Ablässe zu schwächen, anstatt das Kreuz Christi – als zentrales Heilsereignis der Sündenvergebung und Kriterium lebenslanger Bußexistenz – zu entleeren.

Daneben tritt hier ein weiteres, hermeneutisches Argument, nämlich die Befürchtung, der Vertretung einer fiktiven und deshalb die Kirche verwirrenden Lehre (*fictio*) angeklagt zu werden.²² Luther führt damit ein Realitätskriterium in die Diskussion ein, dem zufolge das „Kreuz“ auf der Seite des Wirklichen, der Ablass hingegen auf der des potentiell Irrealen zu stehen kommt. Bezogen ist dies nicht auf die Kirchenbuße an sich, sondern auf die Vollmacht der kirchlichen Institution zur Erlassung von Sündenstrafen und auf das Fegefeuer als postmortalen Bußort. Als Kriterium dafür tritt innerhalb der Argumentation ein Schriftprinzip hervor, das vom Gedanken einer autoritativen patristischen Tradition nicht völlig abgetrennt ist. Bemerkt sei, dass damit die Frage nach Ablass und Fegefeuer in das Spannungsverhältnis von *theologia crucis* und illusorischer *theologia scholastica* eintritt, das Luther in der Erörterung zur 58. These herausarbeitet, wo er die Wirkung der Verdienste Christi und der Heiligen auf den inneren Menschen *sine Papa* verteidigt.²³ Der geistliche Machtanspruch der kirchlichen Institution, die „scholastische Theologie“, welche auf der Heidelberger Disputation als *theologia gloriae* wiederkehrt,²⁴ und das kanonische Recht samt Ablass und Fegefeuer erscheinen damit als ein Komplex irriger Heilsversprechungen, denen Luther eine schriftgemäße und deshalb reale Alternative entgegensetzen sucht.

In den Thesen 9–13 geht es um Themen, die im Rahmen der „Resolutiones“ weitgehend schon anhand der achten These erörtert worden sind. So behauptet These 11 (samt ihrer *Resolutio*), dass die kirchlichen Rechtskanones selbst keine Verwandlung der Kirchenbuße in Fegefeuer belegen, und These 12 konfrontiert die gegenwärtige Bußpraxis mit der altkirchlichen Sitte, die Absolution erst nach Ableistung der Buße zu erteilen.²⁵ Zum Kern unserer Fragestellung gelangen wir mit den Thesen 14 und 15. Die erstere erklärt, dass in einem Sterbenden die Unvollkommenheit seiner geistli-

²¹ Ebd., S. 546f.

²² Ebd., S. 548: „melius est viles haberi indulgentias quam aliquid in ecclesia docere, quod fictionis possit argui in ecclesiae confusionem“.

²³ Ebd., S. 613. Dazu vgl. Lothar Vogel, Realistische und illusorische Theologie bei Martin Luther (bis 1518), in: *Lateranum* 83 (2017), S. 41–61.

²⁴ Zu diesem Thema vgl. Jos E. Vercruyse, Luther's Theology of the Cross at the Time of the Heidelberg Disputation, in: *Gregorianum* 57 (1976), S. 523–548.

²⁵ Luther, *Resolutiones* (wie Anm. 5), S. 550f.

chen Gesundheit bzw. Liebe („imperfecta sanitas seu caritas“) eine Furcht auslöse, deren Ausmaß der Unvollkommenheit seines Zustandes entspreche. In der *Resolutio* hebt Luther im Sinne von 1. Joh 4,18 hervor, dass Furcht (im Sinne von Angst) und Liebe komplementäre Gegensätze sind. In jedem Menschen verbleiben jedoch Reste des „alten Adam“, bis dieser im Tode vergeht. Folglich ist es „notwendig“, mit einer auf die fleischliche *diffidentia* zurückgehenden Furcht zu sterben, bis die Liebe vollkommen wird – was dem Sterben bereits die Charakteristiken eines Läuterungsprozesses verleiht.²⁶

Noch deutlicher wird dies in der 15. These: „Diese schreckliche Furcht ist aus sich ausreichend zur Ableistung der Fegefeuer-Strafe (um von anderem zu schweigen).“ Die ausführliche Erörterung dieser These beginnt mit der (rhetorischen) Erklärung, nichts über „das Feuer und den Ort“ des Purgatoriums sagen zu wollen – dies freilich in dem Sinne, dass Luther erklärt, nicht zu wissen, wo es sich befinde. Ausdrücklich setzt er sich damit von Thomas von Aquin ab, der das Fegefeuer unter der Erde lokalisierte, und beruft sich stattdessen auf Augustin, der einerseits die Aufenthaltsorte der Seelen als der menschlichen Erkenntnis entzogen betrachtet und andererseits für seine verstorbenen Eltern gebetet hat.²⁷ Dieser Rückbezug auf den in Wittenberg als Symbolfigur einer theologischen Schulbildung herangezogenen Kirchenvater²⁸ dient Luther dazu, nicht als „picardischer“ Häretiker und Fegefeuer-Leugner dazustehen. Seine ganze Ambivalenz in dieser Hinsicht kommt allerdings in der rhetorischen Frage zum Ausdruck: „Selbst wenn es zur Zeit der Apostel kein Fegefeuer gegeben hätte, wie der lästige Picarde hochmütig behauptet, muss man deshalb einem Häretiker Glauben schenken, der vor gerade 50 Jahren geboren worden ist, und behaupten, dass der Glaube so vieler Jahrhunderte falsch gewesen sei?“²⁹ Der Begriff „Picarden“ wurde von Luther auf die in den 60er Jahren des 15. Jahrhunderts konstituierte Unität der böhmischen Brüder angewandt, die in der Tat aus dem Nichtvorhandensein von Schriftzeugnissen eine Ablehnung des Fegefeuers ableiteten und dabei in einer bis ins Waldensertum zurückreichenden Tradition der Infragestellung der katholischen Jen-

²⁶ Ebd., S. 554f.

²⁷ Ebd., S. 555.

²⁸ Vgl. Markus Wriedt, *Via Augustini. Ausprägungen des spätmittelalterlichen Augustinismus in der observanten Kongregation der Augustinereremiten*, in: Luther und das monastische Erbe, hg. von Christoph Bulmann / Volker Leppin / Andreas Lindner, Tübingen 2007 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 39), S. 9–38, hier bes. S. 35; Jens-Martin Kruse, *Universitäts-theologie und Kirchenreform. Die Anfänge der Reformation in Wittenberg 1516–1522*, Mainz 2002 (Veröffentlichungen des Europäischen Instituts für Geschichte 187), S. 49f.

²⁹ Luther, *Resolutiones* (wie Anm. 5), S. 555f.: „Quod si etiam tempore Apostolorum non fuisset purgatorium (ut superbit fastidiosus Pighardus), nunquid ideo credendum est haeretico vix quinquaginta annos nuper nato et fidem tot saeculorum falsam fuisse contendendum?“.

seitsgeographie standen.³⁰ Zudem hatten John Wyclif und Jan Hus das Purgatorium umgedeutet, indem sie von einer *ecclesia dormiens* als Durchgangsinstanz zwischen Tod und Auferstehung zur himmlischen Vollendung sprachen; das „Schlafen“ sollte zum Ausdruck bringen, dass die Seelen in dieser Phase nicht litten und nicht der Fürsprache der *ecclesia militans* der Lebenden bedürften, von der sie damit – anders als in der Katholizität – auch terminologisch abgesetzt waren.³¹ Seine Abgrenzung vom Hussitentum bringt Luther mit der emphatischen Erklärung, dass ihm das Fegefeuer „ganz gewiss (*certissimum*)“ sei,³² zum Ausdruck. Darin wird das orthodox-katholische Bildungsprofil des Wittenberger Theologen deutlich – auch wenn er schon in seiner Römerbrief-Vorlesung von 1515/16 das Bedürfnis hatte, seine Deutung christlicher Freiheit gegen den Verdacht der Nähe zu den „Picarden“ in Schutz zu nehmen.³³ Ferner zeigt Luthers Zeitangabe, dass er über die Grundzüge der Geschichte der Unität unterrichtet war.

Luthers eigentliche These jedoch folgt erst an dieser Stelle. Da nun zugestanden werden muss, dass in den Seelen der Sterbenden Angst und Schrecken herrschen, will er beweisen, dass dies die größtmögliche Purgatoriums-Strafe ist.³⁴ Implizit gibt Luther damit auf die Frage nach dem Ort des Fegefeuers eine Antwort: das Sterbebett. Diese Auffassung nun begründete er mit sechs Argumenten. An erster Stelle steht eine Kombination von *consensus omnium* und Schriftargument: Allgemein sei akzeptiert, dass die Strafen des Purgatoriums denen der Hölle entsprächen;³⁵ letztere seien aber in der Bibel als Furcht und Schrecken definiert (wofür Luther dann die entsprechenden Zitate anführt). Analog dazu wird an zweiter Stelle die unerträgliche Anschauung von Gottes Angesicht als die eigentliche Höllenstrafe der Ungläubigen charakterisiert. Drittens weist in die gleiche Richtung das Zeugnis der Kirche, die um die *requies* der Verstorbenen betet.³⁶ Es folgen nun drei Argumente, die auf den Erfahrungsgehalt der Theologie zielen. Zuerst führt Luther biblische Zeugnisse für Höllenerfahrungen im Erdenleben an, anschließend verweist er auf gegenwärtige Er-

30 Vgl. Erhard Peschke, *Kirche und Welt in der Theologie der Böhmisches Brüder. Vom Mittelalter zur Reformation*, Berlin 1981, S. 57f. und 83 (zur Konstituierung der Unität).

31 John Wyclif, *Tractatus de ecclesia*, hg. von Johann Loserth, London 1886, S. 8 (Kap. 1F); Jan Hus, *Tractatus de ecclesia* (wie Anm. 17), S. 8 (Kap. 2A).

32 Luther, *Resolutiones* (wie Anm. 5), S. 555.

33 Vgl. ders., *Die Vorlesung über den Römerbrief*, in: WA 56, 1938, S. 494 (zur „Freiheit“ von äußerlichen Gebräuchen, die seines Erachtens bei den Brüdern eine legalistisch missgedeutet wurde). Vgl. aber auch den wiederholten Vorwurf eines hochmütigen, vom Teufel eingegebenen Rigorismus (Ders., *Dictata super Psalterium*, in: WA 55 / II, 2000, S. 307 und 969 sowie die Charakterisierung der „Pighardi“ als „*prae nimia ruditate nobis Teutonicis superbissimo fastidio indignati*“ aus den Jahre 1518 in ders., *Decem praecepta Wittenbergensi praedicata populo*, in: WA 1, S. 394–521, hier S. 425.

34 Ders., *Resolutiones* (wie Anm. 5), WA 1, S. 556: „*Igitur concessum est, horrorem esse in animabus: nunc probo, eum esse poenam purgatorii vel maximam.*“.

35 Dazu vgl. Le Goff, *La naissance* (wie Anm. 1), S. 416–421.

36 Luther, *Resolutiones* (wie Anm. 5), S. 556f.

fahrungen dieser Art. Als Gewährsmann dafür zieht er Johannes Tauler heran. Seine deutschen Predigten, in denen sich seine Lehre auf das „Strafleidn“ konzentriert („quid aliud docet quam earum poenarum passiones“), erscheinen als Paradigma einer „soliden und aufrichtigen Theologie“, die Luther der illusorischen Scholastik entgegensetzt.³⁷ Der theologische Gehalt dieses Verweises wird deutlicher, wenn man an dieser Stelle Luthers Römerbrief-Vorlesung von 1515/16 hinzuzieht. In der Auslegung von Röm 9,3 („Ich wünschte, verflucht und von Christus getrennt zu sein für meine Brüder“) bezeichnete er mit einem taulerschen Begriff die Furcht vor der *resignatio ad infernum* als Purgatoriumsstrafe. Anders als bei Paulus, der um seiner Brüder willen auf die Seligkeit zu verzichten bereit war, bleibe in jenen, bei denen die Liebe unvollkommen sei, ein selbstbezogener „amor concupiscentiae“, der allein durch eine überschwängliche Gnadeneingießung bzw. durch die Erfahrung („nisi experiatur in se“) und Annahme definitiver Heilsferne – ausgedrückt als Selbsthass („seipsum odisse“) im Sinne von Joh 12,25 – ausgetrieben werden könne. Wie bei Tauler, so stellt auch bei Luther der Kreuzestod Jesu Christi im Sinne von Gal 3,13 das Paradigma für diese Haltung dar.³⁸

Neben dem Verweis auf Tauler führt Luther in den „Resolutiones“ auch die innerliche Höllenerfahrung eines Anonymus an, mit dem er sich im Laufe des Gedankengangs identifiziert: Hätte diese Erfahrung nur das Zehntel einer Stunde gedauert, so wäre er daran zugrunde gegangen. Bei ihr treten der zornige Gott und die gesamte Kreatur der Seele in einer Weise gegenüber, dass es keinerlei innerlichen oder äußerlichen „Trost“ gibt: die Seele fühle, dass sie nicht erlöst werden könne, bevor die vollständige Bestrafung vollzogen sei – diese aber sei (im Sinne der Höllenstrafe) ewig. Genau darin werde sie mit dem gekreuzigten Christus eins. Abschließend führt Luther als kirchliche Zeugnisse dieser Erfahrung, am Eingang der Hölle zu stehen, verschiedene liturgische Gesänge aus der Totenmesse an.³⁹

In den folgenden Thesen werden aus dem hier entwickelten Denkmodell verschiedene Schlussfolgerungen gezogen. Zuerst (These 16) parallelisiert Luther die drei Orte der Hölle, des Fegefeuers und des Himmels mit den drei existentiellen Zuständen der „Verzweiflung“, der „Beinahe-Verzweiflung“ (*prope desperatio*) und der „Sicherheit“. Anschließend (These 17) beschreibt er das in diesem Sinne entwickelte Purgatorium als Zustand nachlassender Furcht und – dementsprechend – wachsender Liebe. Nur der von Furcht Bestimmte erlebe die Strafen aber als Last; wer hingegen liebe, empfinde sie als „süß“, d. h. anziehend. Unter Aufnahme von Augustins Dialektik parallelisiert Luther in diesem Sinne den „Buchstaben“ mit der Furcht und den

³⁷ Ebd., S. 557.

³⁸ Ders., Römerbriefvorlesung, WA 56, S. 391f.; vgl. dazu Walther Köhler, Luther und die Kirchengeschichte nach seinen Schriften, zunächst bis 1521, Teil 1, Abt. 1 [1900], Ndr. Hildesheim-Zürich-New York 1984, S. 246f.

³⁹ Luther, Resolutiones (wie Anm. 5), S. 557f.

„Geist der Freiheit“ mit der Liebe.⁴⁰ Eine von außen, d. h. von der Kirche der Lebenden her eintreffende Intervention zur Reduzierung der Strafe erscheint aus diesem Blickwinkel nicht als hilfreich, sondern geradezu als unerwünscht.

Eben dies ist Gegenstand der 18. These, nach der es keine Schrift- oder Vernunftargumente für die Auffassung gibt, dass die Seelen im Fegefeuer keine Verdienste erwerben und nicht in der Liebe wachsen könnten. Der Sinn dieser These ergibt sich aus der Paradoxie, die Luther in diesem Zusammenhang in den „Resolutiones“ entwickelt. Zum einen setzt er sich, wie schon in der *Resolutio* zu These 17, gegen ein Verständnis des Purgatoriums als „Werkstatt“ zur Ableistung von Strafen ab; vielmehr drückt er im Modus eines Glaubensbekenntnisses seine Überzeugung aus, dass eine Erlösung aus dem Leiden im Fegefeuer nur in der Weise erfolgen kann, dass die Seele – durch eine erneute Gnadeneingießung, auf die er in diesem Zusammenhang schon in der Römerbrief-Vorlesung Wert legte – beginnt, Gottes Willen, der sich in der Bestrafung ausdrückt, mehr zu lieben als sie die Strafe fürchtet. Die einzige denkbare Alternative wäre, dass entgegen dem bisher Gesagten im Fegefeuer, anders als in der Hölle, kein „Entsetzen vor den Strafen“, sondern ihre in Gottesliebe gegründete Annahme herrsche – dann aber wäre auch die Fürbitte für die Verstorbenen, die Luther also zu bewahren sucht, „vergebens“.⁴¹ Zum andern jedoch stellt Luther unter Berufung auf das Schriftzeugnis das Vorhandensein eines dritten postmortalen Zustands zwischen Himmel und Hölle erneut generell in Frage und leitet daraus die gleichwertige Legitimität seiner prämortalen Deutung ab.⁴² In These 19 schließlich befasst er sich mit der Heilsgewissheit der im Fegefeuer befindlichen Seelen. Aus konventioneller Sicht ist diese gegeben, handelt es sich doch um eine Durchgangsstation zur Seligkeit. Luther setzt dem seine existentielle Deutung als Zustand der Beinahe-Verzweiflung entgegen und führt zu deren Gunsten Belege der kirchlichen Tradition an. Wichtiger ist jedoch, dass Luther in diesem Zusammenhang die Ablässe nochmals als eher schädlich charakterisiert: Anstatt die Furcht zu verringern, verstärken sie sie, da sie die Strafen als hassenswert erscheinen lassen.⁴³ Aus alledem folgt, dass Luther in These 20 das Ablasswesen ganz auf innerweltliche und als menschliche Rechtsetzung zu deutende Kirchenstrafen begrenzen will – ihre Ausweitung über die Todesschwelle hinaus reicht seiner Ansicht nach nur bis zu den Scholastikern Thomas von Aquin und Bonaventura zurück und ist damit als illusorisch zurückzuweisen.⁴⁴

⁴⁰ Ebd., S. 558–560.

⁴¹ Ebd., S. 562: „nisi dixeris, quod purgatorium non habeat terrorem poenarum, ac per hoc nec similem inferno contra praedicta, atque tunc frustra oramus pro eis quas audimus volentes et amantes esse poenarum suarum sine timore.“

⁴² Ebd., S. 563f.

⁴³ Ebd., S. 566.

⁴⁴ Ebd., S. 568; kennzeichnend ist, wie Luther zum Zitat „Si indulgentiae solum Canonicas poenas dicuntur remittere, hoc est indulgentias nimis vilificare“ des Kanonisten Nicolò de’ Tudeschi (Panormitanus) des 15. Jahrhunderts Stellung bezieht: „Itaque ne viles sint indulgentiae, magis placuit fingere

3 Theologiegeschichtliche Voraussetzungen von Luther Fegefeuer-Deutung

Wie bereits angedeutet, verstand Luther seine Fegefeuer-Deutung als schriftgemäßen Gegenentwurf zum konventionellen Denkmodell, das er aus der Scholastik ableitete, ohne dabei der Purgatoriumsleugnung der „Picarden“ zu verfallen. Als Autoritäten, auf die er sich beruft, erscheinen – nach der Bibel – Augustin, Johannes Tauler, Jean Gerson sowie ausgewählte Bezüge auf das Kirchenrecht und die Liturgie. In der Tat lässt sich im 14./15. Jahrhundert eine Entgegenständlichung und existentielle Umdeutung des Fegefeuers als eines prämortalen seelischen Zustandes bei verschiedenen Autoren beobachten. Tauler beschrieb nicht nur die Buße als einen Prozess, in dem der Gläubige die verdiente Strafe, bis hin zur Hölle, anzunehmen lernt,⁴⁵ sondern bezeichnete zudem die bußfertige Selbstprüfung als ein ins Erdenleben vorgezogenes Fegefeuer, welches eine jahrzehntelange, das Leiden aller Märtyrer übersteigende Purgatoriumsstrafe zu ersetzen vermöge.⁴⁶

Die von Luther bekanntlich sehr geschätzte und Tauler zugeschriebene „Theologia deutsch“ beschrieb dann die geistliche Vollkommenheit als eine „Freiheit“ sowohl von Angst (vor Strafe und vor der Hölle), als auch von Hoffnung (auf himmlische Belohnung).⁴⁷ Wie Christi Seele in die Hölle fahren musste, um in den Himmel zu gelangen, so muss diesem Text zufolge der Mensch eine Höllenerfahrung durchlaufen, die sich durch Selbstverurteilung und eine Trostlosigkeit auszeichnet, in der er es für recht hält, dass sich alle Kreatur gegen ihn stellt – eine von Luther in den „Resolutiones“ explizit aufgenommene Formulierung. An diesen Zustand hängt die „Theologia deutsch“ allerdings die Verheißung, dass wer in der Zeit eine solche Höllenerfahrung mache noch in diesem Leben auch einen Vorgeschmack des Himmelreichs erfahren werde.⁴⁸ In gewisser Hinsicht noch näher bei Luther ist eine Aussage Jean Gersons in seiner *ars moriendi*, denn sie spricht ausdrücklich von der Buße auf dem Sterbebett und hält unter diesen Bedingungen eine so vollkommene *contritio* für möglich, dass durch sie sämtliche Sündenstrafen getilgt, das Purgatorium antizipiert und der direkte Zugang zum Himmelreich eröffnet werden. Biblischer Beleg dafür war ihm der

quod nesciunt, cum nullum sit periculum animarum, si indulgentiae etiam nihil essent, nedum viles, miserrimum vero sit, animabus figmenta et illusiones praedicare, etiam si indulgentiae utilissimae essent.“ Zur Bedeutung der Scholastik für die Ausweitung der Ablasslehre in den postmortalen Bereich vgl. Le Goff, *La naissance* (wie Anm. 1), S. 319–385; Vogrimer, *Buße* (wie Anm. 3), S. 205–209.

⁴⁵ Ferdinand Vetter (Hg.), *Die Predigten Taulers aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften*, Berlin 1910 (Deutsche Texte des Mittelalters 11), S. 45f. (Nr. 9).

⁴⁶ Ebd., S. 399 (Nr. 74).

⁴⁷ *Theologia deutsch*, in: Anonimo Francofortese, *Theologia tedesca. Libretto della vita perfetta*, a cura di Marco Vannini, Mailand 2008, Kap. 10, S. 86.

⁴⁸ Ebd., Kap. 11, S. 88, 90.

zur Rechten Jesu gekreuzigte Schächer (Lk 23,43: „Heute wirst du mit mir im Paradies sein“).⁴⁹

Sowohl in der Konzentration auf das Sterbebett als auch in einigen Details sind Luthers Gedankengänge zudem in der „Himmlichen Berggrube“ seines Ordensbruders und mutmaßlichen Lehrers Johannes von Paltz vorgebildet, der seinerseits den Ausführungen des Johannes von Dorsten folgte. In einem ausführlichen Traktat über „die Annahme und rechte Verwendung des Todes, um sich die Vergebung von Strafe und Schuld zu verdienen“, bedient sich Paltz eines Zitats des Wilhelm von Auvergne, um zu belegen, dass für den Christen der Tod einen besonderen Reichtum darstelle, durch den er das Himmelreich erwerben könne. Unter Berufung auf Thomas von Aquin erläutert er diesen Wert damit, dass der Tod als schlimmstmögliche Bestrafung alle anderen Strafen abzulösen vermag – ein Argument, das, wie gesehen, von Luther in den „Resolutiones“ aufgenommen wird. Anschließend verwendet Paltz den Schächer zur Rechten sogar als Paradigma, um zu beschreiben, dass ein recht „verwendeter“ Tod von Strafe und Sündenschuld befreit. Entscheidend dafür sind seine beginnende Gottesfurcht sowie die Anerkennung seiner Schuld und der Rechtmäßigkeit seiner Bestrafung, welche ihn *ex puris naturalibus* eine ansatzweise Gerechtigkeit erwerben ließen. Unter Berufung auf die „Summa Halensis“ erklärt Johannes von Paltz, dass der Schächer damit getan habe *quod in se est*, worauf die göttliche Hilfe die Disposition zum Gnadempfang vollzogen habe.⁵⁰ In diesem Kontext erweist sich Paltz als klarer Vertreter des „Attritionismus“, demzufolge der Mensch aufgerufen ist, aus seinen natürlichen Kräften zu einer vorläufigen Reue (*attritio*) zu gelangen, die erst durch die – normalerweise an den Vollzug des Sakraments gebundene – Zuwendung der göttlichen Gnade zu einer heilsamen Reue im Vollsinn (*contritio*) verwandelt wird.⁵¹ In anderem Zusammenhang kann Paltz sogar behaupten, dass genau darin die besondere Gelegenheit der Sterbestunde bestehe: Da Gott eine *attritio* nur nach Maßgabe der vorhandenen Kräfte des Menschen erwarte, sei die geforderte Vorbereitung auf dem Sterbebett besonders gering. Die Frage nach der Ableistung der verbleibenden Sündenstrafen wird dort allerdings nicht aufgenommen.⁵² Allerdings hebt Paltz bei seiner Auslegung des Schächers zur Rechten hervor,

⁴⁹ Vgl. den Verweis auf Jean Gerson, *De arte moriendi* I,3 bei Berndt Hamm, *Luthers Anleitung zum seligen Sterben vor dem Hintergrund der spätmittelalterlichen Ars moriendi* [2005], in: Ders., *Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung*, Tübingen 2010, S. 115–163, hier S. 125.

⁵⁰ Johannes von Paltz, *Werke*, Bd. 1: *Coelifodina*, hg. von Christoph Burger/Friedhelm Stasch, Berlin-New York 1983 (Spätmittelalter und Reformation 2), S. 209.

⁵¹ Dazu Thorsten Dietz, *Der Begriff der Furcht bei Luther*, Tübingen 2009 (Beiträge zur Historischen Theologie 147), S. 51–55; vgl. Johannes von Paltz, *Werke*, Bd. 3: *Opuscula*, hg. von Christoph Burger u. a., Berlin-New York 1989 (Spätmittelalter und Reformation 4), S. 418 (*Collatio funeralis* I, 1486).

⁵² Paltz, *Coelifodina* (wie Anm. 50), 290: „Et de quanto infirmior, de tanto minor requiritur attritio, quia dominus deus non requirit tantam praeparationem ab infirmo sicut a sano, et non requirit tantam praeparationem a multum infirmo sicut a modicum infirmo.“

dass dieser nicht um Erlassung seiner Strafe gebeten, sondern sie als gerecht anerkannt und gehofft habe, durch sie seine Schuld vor Gott abzuleisten.⁵³ Der Gedanke der notwendigen Annahme des Leidens als gerechter Strafe erweist sich damit als weitreichender Konsens, der von Tauler bis Paltz reicht.

Im Jahre 1515 – und damit nur wenige Jahre vor Abfassung der Ablassthesen – verfasste Luthers Ordensoberer und Förderer Johannes von Staupitz eine deutschsprachige *ars moriendi*, die sich von Paltzens Ausführungen tiefgreifend unterscheidet. Grundsätzlich war Staupitz – anders als Paltz – ein „Kontritionist“, aus dessen Sicht eine wahrhaftige und zum Heil führende Buße allein im Verdienst Christi begründet sein konnte.⁵⁴ Dementsprechend zeichnet er den Todeskampf nicht als günstige Gelegenheit des Heilserwerbs, sondern als „Anfechtung“, die sich gerade bei den Frommen oft als schwerer als im davorliegenden Leben erweist. Theologische Grundmotive der Erörterung sind dabei der Verweis auf das Kreuz Christi, dessen Leiden stets noch größer als das des Angefochtenen gewesen sei,⁵⁵ sowie die Mahnung zur „Gelassenheit“ im Sinne Taulers.⁵⁶ Besonders interessant für die hier verfolgte Fragestellung ist das zehnte Kapitel, in dem Staupitz die Anfechtung durch die irdischen Bindungen (Frau, Kinder, Freunde) behandelt, die der Sterbende aufgeben muss. Genau diese Trennung wird als fegefeuermäßige Qual beschrieben: „Dise anfechtung hitzet auß eigner natur / das fegfewer / in dem das sie die sele an das fleisch leimet.“⁵⁷ Angesichts dessen mahnt der Autor, die Sterbenden zwar zu besuchen und nicht alleine zu lassen. Dies solle aber dazu dienen, zwischen gottlosem Sterben und frommem Tod unterscheiden zu lernen: unter dem Kreuze könne man „den todt des todes“ erleben – eine weitere von Luther aufgenommene Formulierung. Den Sterbenden solle man dabei zur Annahme des Kreuzes und zum Verzicht auf weltlichen Trost zu ermutigen – was offenbar auch als Warnung davor gemeint ist, ihn emotional noch stärker an die irdischen Bindungen zu fesseln.⁵⁸ Das 13. Kapitel zählt dann 15 „Begierden“ des frommen Sterbenden auf, die nach und nach die irdischen Bindungen überwinden – bis hin zur „begirde der ewigen rue“: Wo diese erscheint, so Staupitz, „vorschwindt die helle / vorlischt das fegfewer / vorgeht das

53 Ders., *Opuscula* (wie Anm. 51), S. 420f. (*Collatio funeralis* I, 1486).

54 Vgl. Markus Wriedt, *Gnade und Erwählung. Eine Untersuchung zu Johann von Staupitz und Martin Luther*, Mainz 1991 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte 141), S. 206.

55 Johannes von Staupitz, *Ein buechlein von der nachfolgung des willigen sterbens Christi [...]*, Leipzig 1515 (Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des XVI. Jahrhunderts VD 16, hg. von der Bayerischen Staatsbibliothek in München in Verbindung mit der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel, 25 Bde., Stuttgart 1983–2000, S 8697), fol. B iv r–v (Kap. 7). Die Edition in *Johannis Staupitii opera quae reperiri potuerunt omnia* / Johann von Staupitzens sämtliche Werke, hg. von Joachim K. F. Knaake, Potsdam 1867, Bd. 1: Deutsche Schriften, stand nicht zur Verfügung.

56 Ebd., fol. E ii r – E iii r (Kap. 12).

57 Ebd., fol. D ii r (die Abbreviationen sind stillschweigend aufgelöst worden).

58 Ebd., fol. D ii r/v.

leiden / vnd stirbt der todt“.⁵⁹ Setzt man dieses Zitat zu Luthers wenige Jahre jüngeren Ausführungen in Beziehung, so fällt neben der Rede vom „Tod des Todes“ die Parallelisierung von Hölle und Fegefeuer im Rahmen einer existenzialisierenden Deutung ins Auge. Zumindest metaphorisch erscheint das Purgatorium damit als ein im Sterben zu durchlebender Ablöseprozess, nicht als Teil einer Jenseitsgeographie. Dem entspricht in gewisser Hinsicht, dass die Sakramentsverwaltung (Eucharistie, Krankenölung, anschließende Totenmessen) in Staupitzens *ars moriendi* überhaupt keine Rolle spielt. Ohne Frage hat Luthers Deutung von 1517/18 damit bei seinem väterlichen Freund und Förderer ein Vorbild.

Nicht zu vergessen ist schließlich jedoch ein weiterer Bezug, auf den Walther Köhler im Jahre 1900 hingewiesen und den Alfred Eckert im Jahre 1979 näher beschrieben hat. Luthers *Resolutio* zur 15. These ist bis in Einzelheiten hinein als Auseinandersetzung mit einem Text der Böhmisches Brüder zu betrachten. Es handelt sich um die 1508 verfasste „Excusatio fratrum Waldensium“ des Lukáš von Prag, die vier Jahre später in einer antihussitischen Schrift in Leipzig im Druck erschienen war.⁶⁰ In diesem Text spricht Lukáš von zweierlei Arten von Fegefeuer: einem innerweltlichen und gewiss realen, das in dem Sinne in der Schrift belegt sei, dass in ihr das Erdenleben als Reinigungsprozess erscheint, und einem künftigen und „erfundenen“, das weder in der Schrift noch in der Alten Kirche bezeugt sei. Direkt im Anschluss daran entwickelt Lukáš anhand von Verweisen auf Thomas von Aquin und Augustin eine Argumentation, an der sich Luther, ohne den Prager im Wortlaut zu reproduzieren, im Detail orientiert:⁶¹

Excusatio fratrum Waldensium	Resolutio der 15. These (WA 1, S. 555)
[<i>Verweis auf Fehlen von Schrift- und Väterelegen für postmortales Purgatorium, dann:</i>] & veteres doctores non confirmant, praecipue de loco, sed proxime novi quidam, non a longo tempore, ut Thomas Aquinas; is locum invenit in inferno.	Nihil de igne et loco purgatorii loquor, non quod ea negem, sed quod alia est illa disputatio nec a me nunc instituta, deinde quod nesciam, ubi sit locus purgatorii, licet B. Thomas illum sub terra esse putet.

⁵⁹ Ebd., fol. F ii r.

⁶⁰ Lukáš von Prag, *Excusatio fratrum Waldensium, contra binas literas doctoris Augustini, datas ad Regem*, in: Orthuinus Grotius (Hg.), *Fasciculus rerum expetendarum & fugiendarum*, London 1690, S. 172–189; vgl. Walther Köhler, *Luther und die Kirchengeschichte nach seinen Schriften*, zunächst bis 1521. Teil 1, Abt. 1: Die Ablassinstruktion, die Bullen, Symbole, Concilien und die Mystiker, Erlangen 1900, S. 173–176; Alfred Eckert, *Einleitung*, in: *Bekenntnisse der Böhmisches Brüder* (Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Materialien und Dokumente 1/III), Hildesheim – New York 1979, S. 36*–38*.

⁶¹ Lukáš von Prag, *Excusatio* (wie Anm. 60), S. 177f. (modifizierte Interpunktion).

Sed vetus doctor Augustinus aliter sensit,
dicens: Locus purgatorii non est ostensus ...

Ego vero interim cum B. Augustino remaneo,
scilicet quod receptacula animarum abdita sint
et remota nostra cognitione.

*Kritik an Fürbitte für die Verstorbenen,
deren Nützlichkeit aus avaritia gelehrt wird.*

*Erklärung, die Existenz des Purgatoriums sei ihm
„ganz gewiss (certissimum)“, und Befürwortung
der Fürbitte für die Verstorbenen nach
dem Vorbild Augustins.*

Nur bemerkt sei, dass Lukáš seinerseits an dieser Stelle Lehrinhalte wiedergab, die bei den Böhmisches Brüdern seit Mikuláš von Pelhřimov belegt sind.⁶² Aus dieser Sicht kann man sagen, dass Luthers Revision der etablierten dreiteiligen und mit der Sphäre der Lebenden verknüpften Geographie des Jenseits sich auch anhand des Einflusses der Böhmisches Brüder hat inspirieren lassen. Die Antwort, die Luther in den Ablassthesen und den „Resolutiones“ zu geben suchte, ist im Sinne eines Mittelwegs zwischen einer konventionellen, aber nicht schriftgestützten Ansicht und einer glatten Leugnung des Purgatoriums zu verstehen, indem er unter Rückgriff auf Staupitz die Phase des Todeskampfes als vom Leben wie vom Tod zu unterscheidenden existentiellen Ort der Reinigung vorstellte. Das postmortale Fegefeuer tritt damit in den Hintergrund und verliert an Konkretheit, wird aber noch nicht als solches in Frage gestellt.

4 Das innerweltliche Fegefeuer in späteren Schriften Luthers

Was die Wirkungsgeschichte dieser existentiellen Deutung des Fegefeuers in Luthers Schriften betrifft, so ist zu erwähnen, dass sie 1518/19 in der literarischen Auseinandersetzung mit Johannes Eck nur am Rande eine Rolle spielte.⁶³ Auf der anschließenden Leipziger Disputation sah er sich dann aber genötigt, die Zuschreibung des Hussitismus für sich zu akzeptieren und theologisch aufzuarbeiten. Bemerkenswert ist, dass er dabei – neben Paulus und Augustin – Staupitz voll miteinbezieht.⁶⁴ Ohne dass die Frage nach dem Fegefeuer explizit aufgenommen würde, verlor nun, und noch mehr im Zuge seiner Lehrverurteilung seitens der römischen Kirche, die Suche jenes Mittelwegs, die für die 95 Thesen und die „Resolutiones“ kennzeichnend war,

⁶² Dazu vgl. Peschke, Kirche und Welt (wie Anm. 30), S. 57.

⁶³ Resolutiones Lutherianae super propositiones suis Lipsiae disputatis, in: WA 2, S. 388–435, hier S. 423; vgl. Köhler, Luther (wie Anm. 38), S. 248f.

⁶⁴ Vgl. seinen Brief an Georg Spalatin vom 14. 2. 1520: „Ego imprudens hucusque omnia Iohannis Huss et docui et tenui. Docuit eadem imprudentia et Iohannes Staupitz. Breviter: sumus omnes Hussitae ignorant. Denique Paulus et Augustinus ad verbum sunt Hussitae“, WA.B 2, 1931, S. 42 (Nr. 254).

ihre Berechtigung. Die deutschsprachige *ars moriendi*, die der Reformator im Jahre 1519 veröffentlichte, rezipiert in vielerlei Hinsicht die Gedanken von Staupitz, beschränkt aber die existentielle Umdeutung einer postmortalen Sphäre auf die Hölle, ohne das Purgatorium zu erwähnen.⁶⁵ Vielmehr empfiehlt Luther nun, die Selbstanlage für das eigene Sündersein im „leben“ zu üben, sich im Sterben aber auf die evangelische Heilzusage zu konzentrieren, anstatt die Bußdimension zu vertiefen.⁶⁶ Aus seelsorgerlicher Sicht vollzog er damit einen bemerkenswerten Kurswechsel.

Es dauerte dann allerdings, wie eingangs erwähnt, bis ins Jahr 1530, dass Luther die Lehre vom Fegefeuer öffentlich widerrief. Noch 1528, in der Auseinandersetzung mit Zwingli, erklärte er, ein Fegefeuer „wol“ zu kennen, das implizit allerdings von dem als nicht notwendigen Glaubensinhalt definierten postmortalen Bußort unterschieden wurde und daher mit dem innerweltlichen Purgatorium der Anfechtung identifiziert werden kann.⁶⁷ Bemerkenswert ist auch, dass Luther einen Rest an Jenseitsgeographie insofern beibehielt, als er vom postmortalen Seelenschlaf sprach⁶⁸ – obwohl ihn dies in die Nähe der von ihm bekämpften „Schwärmer“ brachte. Calvin hingegen bestritt diese Vorstellung nachdrücklich und ließ dadurch die Diastase zwischen der Welt der Lebenden und einer geglaubten, nun definitiv jenseitigen Welt der Erlösten in Gottes Gegenwart noch stärker hervortreten.⁶⁹ In lutherischem Kontext hingegen blieb es möglich, dass über dem im Jahre 1551 errichteten Portal des Sitzes der Herren von Venningen im Kraichgau ein Gebet eingefügt wurde, das um Erlösung der *vigilantes*, d. h. der Lebenden, und um Schutz der *dormientes*, d. h. der Verstorbenen, bat.⁷⁰

65 Luther, Ein Sermon von Bereitung zum Sterben, in: WA 2, S. 685–697; vgl. Austra Reinis, Reforming the Art of Dying. The *ars moriendi* in the German Reformation (1519–1528), Aldershot 2007, S. 46–82; Luise Schottroff, Die Bereitung zum Sterben. Studien zu den frühen reformatorischen Sterbebüchern (Refo500 Academic Studies 5), Göttingen 2012, S. 32–46.

66 Luther, Ein Sermon (wie Anm. 65), S. 687; vgl. Reinis, Reforming (wie Anm. 65), S. 56f.

67 Siehe oben Anm. 8.

68 Dazu Berndt Hamm, Leib / Fleisch und Seele / Geist, in: Das Luther-Lexikon, hg. von Volker Lepin / Gury Schneider - Ludorff, Regensburg 2014, S. 378–381, hier S. 380; zur soteriologischen Bedeutung der Rede vom Tod als Schlaf vgl. auch Reinhard Schwarz, Martin Luther. Lehrer der christlichen Religion, Tübingen 2015, S. 200 und 268.

69 Dazu Thomas F. Torrance, Kingdom and Church. A Study in the Theology of the Reformation [1956], ND Eugene 1996, S. 93–98; Stanley S. MacLean, Resurrection, Apocalypse, and the Kingdom of Christ: The Eschatology of Thomas F. Torrance, Eugene 2012 (Princeton Theological Monograph Series 181), S. 111f.; Claire Gantet, Der Traum in der Frühen Neuzeit. Ansätze zu einer kulturellen Wissenschaftsgeschichte, Berlin-New York 2010 (Frühe Neuzeit 143), S. 45–47.

70 Unter der Formel „Verbum Domini Manet In Aeternum“, mit der sich die lutherischen Reichsstände auf dem Augsburger Reichstag von 1530 präsentiert hatten, steht der Vierzeiler: „Salva nos Domine vigilantes / Custodi nos dormientes / Vt vigilemus in Christo / Et requiescamus in Pace“; Visualisierung im Vortrag von Kurt Andermann „Verbum Domini manet in aeternum. Ritterschaft und Reformation

Ein Brief Luthers an Nikolaus von Amsdorff aus dem Jahre 1538 mag das letzte Stück in dem hier entwickelten Puzzle darstellen. Angesichts einer Pestepidemie bestätigte Luther den Eindruck seines Briefpartners, dass die Menschen in tiefer Todesangst lebten und bot dafür folgende Erklärung an: „Je reicher die Verkündigung des Lebens, das in Christus ist, ergeht, desto größer ist im Volk die Todesangst: ob nun deshalb, weil man vorher, unter dem Papsttum, infolge falscher Hoffnung auf Leben den Tod weniger fürchtete, jetzt aber beim Bekanntwerden der wahren Hoffnung auf Leben spürt, wie unfähig die Natur dazu ist, dem Sieger über den Tod zu glauben; oder ob deshalb, weil Gott uns in unserer Schwachheit auf die Probe stellt und zulässt, dass der Satan in einer Sache, die doch gewiss ist, mehr wagt und vermag.“ Einst sei man zur Rechten „im Glauben an den Papst“ wie betrunken in wahnhafter Sicherheit vorangeschritten, nun hingegen schreite man zur Linken in überzogener Furcht.⁷¹ Nochmals wird die Veränderung also in ein geographisches Bild gefasst, was die Angemessenheit von Jacques Le Goffs Intuition unterstreicht.

Aus Sicht der Frömmigkeitsgeschichte beschreibt die Auseinandersetzung um Ablass und Fegefeuer jedenfalls nicht ein beliebiges Detailproblem, sondern erweist sich als Sonde eines mentalitätsgeschichtlichen Prozesses, der eine vertiefte Wahrnehmung der Sterblichkeit und der Unüberschreitbarkeit der Todesgrenze mit sich brachte. Als Dimension des Übergangs vom „Mittelalter“ zur „Neuzeit“ ist diese Transformation allerdings nur ungenau beschrieben, weil die Vernetzung von Diesseits und Jenseits, die sie hinter sich lässt, keineswegs in gleichem Maße für die gesamte als Mittelalter bezeichnete Epoche gilt. Vielmehr setzt bereits seit Ende des 14. Jahrhunderts parallel zu einer immer präziseren Ausarbeitung einer der institutionellen Kirche zugeschriebenen Mittlerfunktion zwischen Diesseits und Jenseits eine Kritik an dieser Art von Ekklesiologie ein, die in der Tat als wesentliches Element dessen betrachtet werden kann, was man als „Reformation“ bezeichnet.

im Umkreis des Kraichgau“ (20. 3. 2015, Mainz, auf der Tagung „Ritterschaft und Reformation“ der Evangelisch-theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz).

⁷¹ WA.B 8, 1938, S. 327–329 (Nr. 3277), hier S. 328; die Übersetzung orientiert sich mit geringfügigen Abweichungen an Gerhard Ebeling, *Todesangst und Lebenshoffnung. Ein Brief Luthers*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 88 (1991), S. 181–210, hier S. 182f.

VII Erste Reaktionen auf Luthers Thesen

Peter Walter

Unbelehrbar? Die Reaktion der katholischen Kontroverstheologie auf Luthers Ablasskritik

Für die folgende Darstellung bedarf es keiner langen theoretischen Vorüberlegungen, was denn katholische Kontroverstheologie sei.¹ Wenn es so etwas gibt, formiert sich diese in der Zeit nach der Publikation von Luthers Ablassthesen gerade. Die ersten Stellungnahmen zu Luthers Thesen konzentrieren sich an zwei Orten, in Frankfurt an der Oder und Rom. Es ist hier wie da nicht die rein akademische Theologie, die sich zu Wort meldet, sondern eine dem kirchlichen Lehramt mehr oder weniger nahestehende. Robert Bellarmin vermerkt in seinen zwei Büchern über die Ablässe, die er im Vorfeld des Jubiläumjahres 1600 geschrieben und seinen „Disputationes de controversiis Christianae fidei adversus huius saeculi haereticos“ eingegliedert hat, eine Reihe von Vorläufern, die sich gegen Luthers Ablasskritik gewandt haben.² Die beiden, die im Folgenden als erste betrachtet werden, sind nicht darunter. Wahrscheinlich sind ihm ihre an abgelegener Stelle publizierten Schriften unbekannt geblieben.

1 Reaktionen aus Frankfurt an der Oder

Die frühesten Repliken auf Luthers Ablasskritik,³ stammen ausgerechnet von demjenigen, der die ganze Sache ausgelöst hat, dem Dominikaner Johann Tetzel (um 1465–1519).⁴ Bekanntlich war er einer der beiden Subkommissare für die Kirchenpro-

1 Vgl. dazu den problemorientierten Überblick von Heribert Smolinsky, *Kontroverstheologie*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl., Sonderausgabe 6 (2006), Sp. 333–335.

2 Robertus Bellarminus, *De indulgentiis libri duo, liber 2, cap. 1*, in: ders., *De controversiis Christianae fidei adversus huius saeculi haereticos*, Bd. 3, Ingolstadt 1601, Sp. 1488–1630, hier Sp. 1492.

3 Vgl. Martin Luther, *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*, in: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 127 Bde., Weimar 1883–2009 (Weimarer Ausgabe = WA), hier Bd. 1, S. (229) 233–238. Zu Luthers 95 Ablassthesen und seinem Begleitschreiben an den zuständigen Metropolitan vgl. Robert Kolb, *Luthers Appell an Albrecht von Mainz – Sein Brief vom 31. Oktober 1517*, in: Irene Dingel/Henning P. Jürgens (Hg.), *Meilensteine der Reformation. Schlüsseldokumente der frühen Wirksamkeit Martin Luthers*, Gütersloh 2014, S. 80–88; Wolfgang Thönissen, *Luthers 95 Thesen gegen den Ablass (1517) – ihre Bedeutung für die Durchsetzung und Wirkung der Reformation*, in: ebd., S. 89–99; Falk Eisermann, *Der Einblattdruck der 95 Thesen im Kontext der Mediennutzung seiner Zeit*, in: ebd., S. 100–106.

4 Noch immer grundlegend Nikolaus Paulus, *Johann Tetzel, der Ablassprediger*, Mainz 1899. Vgl. auch Heribert Smolinsky, *Tetzel*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl., Sonderausgabe 9 (2006), Sp. 1359f.

vinz Magdeburg, die den von Papst Leo X. (1513–1521) gewährten Ablass für den Neubau der Petersbasilika in Rom betrieben, mittels dessen der 1513 bzw. 1514 zum Erzbischof von Magdeburg und Mainz ernannte Albrecht von Brandenburg (1490–1545) die für seine Ämterkumulation und weitere kirchenrechtlich notwendige Dispensen⁵ aufgelaufenen Schulden zu bezahlen gedachte. Tetzel betrieb diese Ablasskampagne besonders offensiv und rief nicht zuletzt durch diese Art und Weise die Kritik Luthers und anderer hervor.⁶ Er war es denn auch, der als erster diese Kritik parierte. Daraus könnte man folgern, dass er eben doch nicht nur der marktschreierische Ablasshändler war, als der er gemeinhin gilt. Was lag, da Luther für seine Kritik ein akademisches Verfahren, eine Disputation, gewählt hatte, näher, als ihm auf derselben Ebene zu antworten?⁷ Tetzel war, weil ihm der Magistergrad fehlte, wissenschaftlich nicht satisfaktionsfähig. Deshalb sprang ihm der Gründungsrektor der noch jungen, 1506 eröffneten Universität Frankfurt an der Oder, Konrad Wimpina (um 1460–1531), bei, der im akademischen Jahr 1517/18 erneut Rektor war.⁸ Dies war kein Zufall. Denn die von Kurfürst Joachim I. (1484/1499–1535) zusammen mit seinem Bruder, dem schon genannten Albrecht von Brandenburg, gegründete brandenburgische ‚Landesuniversität‘⁹ stand in einem gewissen Antagonismus zur nicht viel älteren sächsischen, Wittenberg, und ihrem Startheologen Luther. Wimpina, der Albrecht 1513 bei dessen erster Messfeier die Primizpredigt gehalten hatte, sah sich wohl veranlasst, mitzuhelfen, dessen Ablasskampagne zu verteidigen.¹⁰

⁵ Vgl. Kolb, Luthers Appell (wie Anm. 3), S. 258 Anm. 10.

⁶ Für die Hintergründe vgl. Wilhelm Ernst Winterhager, Ablasskritik als Indikator historischen Wandels vor 1517. Ein Beitrag zu Voraussetzungen und Einordnung der Reformation, in: Archiv für Reformationsgeschichte 90 (1999), S. 6–71, hier S. 19. Vgl. auch die knappe Zusammenfassung der Situation bei Michael Höhle, Universität und Reformation. Die Universität Frankfurt (Oder) von 1506 bis 1550, Köln-Weimar-Wien 2002 (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 25), S. 205–208.

⁷ Zum Genus der theologischen Disputation an der Universität des Mittelalters vgl. Bernardo C. Bazàn, Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie, in: ders. u. a., Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine, Turnhout 1985 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental 44–45), S. 13–149. Zu den Veränderungen im Gefolge der Reformation vgl. Volker Leppin, Disputationen als Medium der Theologie- und Kirchenreform in der Reformation. Zur Transformation eines akademischen Mediums [2012], in: ders., Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation, Tübingen 2015 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 86), S. 419–428.

⁸ Zu ihm vgl. Joseph Negwer, Konrad Wimpina. Ein katholischer Theologe aus der Reformationszeit, Breslau 1909 (Kirchengeschichtliche Abhandlungen 7). Vgl. auch Höhle, Universität (wie Anm. 6), S. 124–131 sowie S. 668 (Reg. s. v.); Franz Josef Worstbrock, Wimpina, in: ders. (Hg.), Deutscher Humanismus 1480–1520. Verfasserlexikon, Bd. 2, Berlin-Boston 2013, Sp. 1375–1404.

⁹ Vgl. dazu Höhle, Universität (wie Anm. 6), S. 1.

¹⁰ Vgl. ebd., S. 208–211. Zum Antagonismus zwischen Kurbrandenburg und Kursachsen vgl. auch Wilhelm Ernst Winterhager, Kurbrandenburg als Zentrum des frühen Kampfes gegen Luther. Die Ent-

1.1 Disputationsthesen von Wimpina für Tetzl

Die Disputation, bei der Wimpina wohl den Vorsitz führte und Tetzl respondierte,¹¹ fand an der Frankfurter Universität wahrscheinlich Mitte Februar 1518 statt. Genaues weiß man nicht. Die in verschiedenen Fassungen erhaltenen Disputationsthesen, deren Zahl sich sinnigerweise ebenso wie die der Ablassthesen Luthers auf 95 belief, dürften, wie bei einer Disputation üblich, von dem Vorsitzenden stammen, was eine Beteiligung des Respondenten nicht ausschließt.¹² Obwohl Luthers Name auf dem in einem einzigen Exemplar in der Bayerischen Staatsbibliothek in München erhaltenen Thesenblatt nach damaligem akademischem Brauch nicht genannt wird, sind Wimpinas und Tetzels Thesen durchgängig gegen dessen Ablassthesen gerichtet.¹³ Es würde zu weit führen, dies im Einzelnen aufzeigen zu wollen.¹⁴ Daher beschränke ich mich im Folgenden auf die aus meiner Sicht wesentlichen Punkte: Anders als Luther sehen Wimpina und Tetzl Buße nicht als eine lebenslange Aufgabe, sondern als ein fallweise notwendiges Sakrament.¹⁵ Während Luther dieses im Anschluss an frühscholastische Auffassungen deklaratorisch versteht, betrachten sie es gut thomistisch als effektiv sündenvergebend.¹⁶ Da das Ausleiden der Sündenstrafen für

wicklung der frühen Jahre und ein Quellenfund aus dem März 1518, in: Wichmann-Jahrbuch 34/35 (1994/1995), S. 113–140.

11 Zur Rollenverteilung bei einer mittelalterlichen Universitätsdisputation vgl. Bazàn, *Questions* (wie Anm. 7), S. 123–126.

12 Vgl. Johannes Tetzl, *Frankfurter Thesen über Ablass und päpstliche Gewalt: Dokumente zur Causa Lutheri (1517–1521)*, hg. von Peter Fabisch/Erwin Iserloh, 2 Bde., Münster 1988 (*Corpus Catholicorum* 41–42), hier Bd. 1, S. (310) 321–337. Zu den zahlreichen, auch von den Hg. noch kolportierten Legenden, die sich um dieses Ereignis ranken, und zu den nach wie vor nicht beantworteten Fragen, die dieses aufgibt, vgl. Wilhelm Ernst Winterhager, *Die Disputation gegen Luthers Ablassthesen an der Universität Frankfurt/Oder im Winter 1518. Legendenbildung und kritischer Befund*, in: Wichmann-Jahrbuch 36/37 (1996/1997), S. 129–167. Für das von der üblichen Datierung (20. oder 27. Januar 1518) abweichende Datum (Mitte Februar) vgl. ebd., S. 156f. Darauf aufbauend Höhle, *Universität* (wie Anm. 6), S. 212–214.

13 Zum Originaldruck der Thesen vgl. *Dokumente zur Causa Lutheri*, hg. von Fabisch/Iserloh (wie Anm. 12), Bd. 1, S. 314f. Es entsprach durchaus dem scholastischen Usus, zeitgenössische Autoren, auf die man sich bezieht, nicht mit Namen zu nennen. Vgl. M[arie]-D[ominique] Chenu, *Das Werk des Thomas von Aquin. Vom Verfasser durchgesehene und verbesserte deutsche Ausgabe, Übersetzung, Verzeichnisse und Ergänzung der Arbeitsweise von Otto M. Pesch*, Graz-Wien-Köln 21982 (*Die Deutsche Thomas-Ausgabe, Ergänzungsbd. 2*), S. 150f.

14 Zu Tetzels Ablasslehre in theologiegeschichtlicher Perspektive vgl. Paulus, *Johann Tetzl* (wie Anm. 4), S. 87–165.

15 Vgl. Tetzl, *Thesen* (wie Anm. 12), S. 321 Nr. 1–2. Da die Thesen Luthers in dieser Edition in den Anm. zitiert werden, wird hier, um den Apparat nicht zu überfrachten, auf einen eigenen Nachweis verzichtet.

16 Vgl. ebd., S. 324 Nr. 11–15. Während nach der deklaratorischen Auffassung des Bußsakramentes bei der Beichte die von Seiten Gottes schon geschehene Vergebung festgestellt wird, versteht die ef-

Luther zum lebenslangen Bußprozess gehört, ist das Abkürzen oder Löschen derselben durch einen Ablass für ihn gar nicht erstrebenswert. Werke der Nächstenliebe sind diesem vorzuziehen. Das sehen Wimpina und Tetzel natürlich ganz anders.¹⁷ Luther begrenzt die Vollmacht des Papstes lediglich auf die kanonischen Strafen, die zudem nur in dieser Erdenzeit Gültigkeit haben. Auf die im Fegefeuer abzubüßenden Strafen habe der Papst keinen Einfluss außer der Fürbitte, und die seine sei genauso viel wert wie die eines jeden Geistlichen. Auch Wimpina und Tetzel unterscheiden zwischen der jurisdiktionellen Vollmacht des Papstes gegenüber den Lebenden und einer fürbittenden für die Verstorbenen, sie schreiben ihm gleichwohl die Möglichkeit der Befreiung von allen Strafen zu.¹⁸ Sie bekräftigen die von Luther inkriminierte Aussage, dass die Seele in den Himmel schwebe, sobald der Ablass erworben sei.¹⁹ Schließlich versprechen sie demjenigen, der in rechter Weise disponiert („vere confesum et contritum“) einen vollkommenen Ablass erwirbt, Heilssicherheit („securum de salute“).²⁰

Wimpina und Tetzel benutzen dasselbe Medium wie Luther, um sich an die Öffentlichkeit zu wenden: eine akademische Disputation. Ungewöhnlich scharfe Formulierungen sind in ihren Thesen nicht zu erkennen. Sie kritisieren Luthers Positionen, die sie jedoch nicht als Häresien, sondern lediglich als Irrtümer bezeichnen.²¹ Auch wenn sie die Unterschiede zwischen der von Luther vertretenen und ihrer eigenen Auffassung nicht als innerkatholische Schulstreitigkeiten qualifizieren, handelt es sich im Wesentlichen doch um solche.²² Während Luthers Thesen offensichtlich von einem seelsorglichen Anliegen motiviert sind, geben Wimpina und Tetzel sich anscheinend mit einer „allzu schnellen Rechtfertigung der Ablasspredigt“²³ zufrieden. Man darf jedoch fragen, ob sie nicht vielleicht auch ein seelsorgliches Anliegen hatten, nämlich die Gläubigen, die dem kirchlichen Ablasswesen vertrauten und durch Luthers Kritik verunsichert waren, zu entlasten. Das Gesprächsangebot, als welches Luther die Veröffentlichung seiner Ablassthesen verstanden hat,²⁴ haben sie auf diese Weise allerdings nicht aufgegriffen, sondern den seinigen eigene The-

fektive die Beichte selber als sündenvergebend. Vgl. Herbert Vorgrimler, *Buße und Krankensalbung*, Freiburg-Basel-Wien 1978 (Handbuch der Dogmengeschichte IV 3), S. 130–137.

17 Vgl. Tetzel, Thesen (wie Anm. 12), S. 331 Nr. 49–55.

18 Vgl. ebd., S. 322 Nr. 4, S. 323 Nr. 7, S. 326 Nr. 27, S. 327 Nr. 33.

19 Vgl. ebd., S. 327 Nr. 34.

20 Vgl. ebd., S. 329 Nr. 39.

21 Das Substantiv „error“ und das Verb „errare“ dürften die beiden in den Thesen am häufigsten vorkommenden Worte sein. Zur zum damaligen Zeitpunkt noch keineswegs abgeschlossenen Ausdifferenzierung der Begrifflichkeit in Spätmittelalter und Früher Neuzeit vgl. Peter Walter, *Häresie, Begriff, Katholische Kirche*, in: *Enzyklopädie der Neuzeit* 5 (2007), Sp. 186–189.

22 Vgl. Höhle, *Universität* (wie Anm. 6), S. 217.

23 Ebd.

24 Vgl. Luther, *Disputatio* (wie Anm. 3), S. 233. Vgl. dazu Leppin, *Disputationen* (wie Anm. 7), S. 423.

sen gegenübergestellt. Deren Verbreitung in einem Einblattdruck, ob dies nun, wie von Luther vermutet, auf Tetzel zurückgeht oder auf einen sein Geschäft witternden Hallenser Buchführer, hat die sachliche Diskussion nicht befördert, die von übereifrigen Anhängern Luthers besorgte Verbrennung von angeblich 800 Exemplaren in Wittenberg allerdings ebenso wenig.²⁵

1.2 Tetzels Gegenschrift gegen Luthers „Sermon von Ablass und Gnade“

Um diese Zeit dachte Tetzel „noch keineswegs daran, aufgrund der Angriffe Luthers den Ablasshandel einzuschränken oder gar einzustellen. Noch war er im Februar/ März 1518 dabei, mit brandenburgischer Rückendeckung den Radius seiner Aktion weiter auszudehnen.“²⁶ Dies änderte sich jedoch bald. Denn Luther hat es bekanntermaßen nun selber übernommen, seine Ablassthesen zu begründen, zum einen in den an ein theologisch geschultes Publikum gerichteten umfangreichen „Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute“²⁷ sowie in dem für interessierte Laien bestimmten muttersprachlichen „Sermon von Ablass und Gnade“²⁸. In beiden Schriften nimmt er, allerdings ohne Namensnennung, Bezug auf die Thesen von Wimpina und Tetzel. In der „Resolutio“ zur dritten Ablassthese behauptet Luther zunächst in einer typischen *praeteritio*, gar nicht auf die ungelehrten Thesen eingehen zu wollen, die weder von demjenigen, unter dessen Namen sie verbreitet werden (Tetzel), verstanden worden seien, noch von dem, der sie zusammengestellt habe (Wimpina), um dann doch auf deren Kritik an seiner Ausweitung des Bußbegriffs zu reagieren.²⁹

In seinem zwanzig Thesen umfassenden „Sermon“ entfaltet Luther knapp und stringent seine Sicht der Dinge.³⁰ Für den Ablass lasse sich kein Schriftzeugnis anführen. Wenn er wegen seiner Thesen ein Ketzer genannt werde,³¹ dann von Leuten,

²⁵ Vgl. die Schilderung der Vorgänge bei Höhle, Universität (wie Anm. 6), S. 214.

²⁶ Winterhager, Disputation (wie Anm. 12), S. 161.

²⁷ Vgl. Martin Luther, Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute, in: WA 1, S. (522) 525–628.

²⁸ Vgl. ders., Sermon von Ablass und Gnade, in: WA 1, S. (239) 243–246. Auch wenn die „Resolutiones“ früher fertiggestellt waren als der im Frühjahr 1518 gedruckte „Sermo“, sind sie doch erst im August desselben Jahres erschienen.

²⁹ Vgl. ders., Resolutiones (wie Anm. 27), S. 532f. Auch Luther nennt seine Kontrahenten nicht beim Namen. Für die Identifizierung weiterer Bezugnahmen noch immer hilfreich: Luthers 95 Thesen samt seinen Resolutionen sowie den Gegenschriften von Wimpina-Tetzel, Eck und Prierias und den Antworten Luthers darauf. Kritische Ausgabe mit kurzen Erläuterungen von W[alther] Köhler, Leipzig 1903.

³⁰ Vgl. dazu Johannes Schilling, Ein Sermon von Ablass und Gnade (1518) – Historische und theologische Aspekte, in: Dingel/Jürgens, Meilensteine (wie Anm. 3), S. 108–112; Claudine Moulin, Ein Sermon von Ablass und Gnade (1518) – Materialität: Dynamik und Transformation, in: ebd., S. 113–119.

³¹ Was Wimpina und Tetzel streng genommen nicht getan haben, die ihm wohl „Irrtum“, aber nicht „Häresie“ unterstellt haben.

die weder von der Bibel noch den Kirchenvätern und der theologischen Tradition eine Ahnung hätten und ihren eigenen Meinungen folgten.³² Der Ablass hindere die reuigen Sünder eher daran, auf dem Weg der Umkehr voranzukommen, als er ihnen dazu nütze. Er schaffe faule und schläfrige Christen.³³ Almosengeben sei besser als Ablässe kaufen. Luther entwickelt geradezu eine Rangfolge für Leute, die noch Geld übrig haben, wenn sie den Armen in ihrer nächsten Umgebung geholfen haben. Bevor sie etwas für die Peterskirche in Rom spendeten, sollten sie sich um die Kirchen in ihrer Nähe kümmern.³⁴ Ablässe zu kaufen sei weder geboten noch geraten, und niemand dürfe unter Gehorsam dazu verpflichtet werden. Man dürfe allerdings auch niemand daran hindern, aber es sei besser, die Menschen zu Almosen und zum Tragen ihrer Sündenstrafen zu motivieren.³⁵ Die Auffassung, dass der Ablass auch im Fegefeuer wirke, hält Luther, auch wenn sie von neueren Theologen vertreten werde, weder für theologisch begründbar, d. h. schriftgemäß, noch für kirchlich geboten. Es sei sicherer, für die armen Seelen zu beten.³⁶

Den in diesem Sermon enthaltenen Vorwurf der Unprofessionalität ließ Tetzel nicht auf sich sitzen und antwortete in einer gleichfalls muttersprachlichen Schrift unter dem Titel: „Vorlegung [d. h. Widerlegung] ... eines vermessenen Sermons von zwanzig irrigen Artikeln in Betreff des päpstlichen Ablasses und der Gnade, wovon alle christgläubigen Menschen wissen sollen“.³⁷ Tetzel müht sich, Luthers zwanzig Thesen, die er, allerdings weiterhin ohne Nennung des Autors, wörtlich zitiert, der Reihe nach zu widerlegen. Bereits in der vorangestellten Einleitung wirft er Luther vor, wie alle Ketzer, namentlich Wyclif und Hus, die scholastischen Theologen zu verachten, obwohl die heilige Römische Kirche zu ihnen halte. Namentlich nennt er nur den Sentenzenmeister, außerdem „sovil thausent Doctorn, der vil in die tzal der liben heylign geschryben werden“. Diese seien getreue Ausleger der Heiligen Schrift und der „vier Doctores“, d. h. der von Bonifaz VIII. 1295 proklamierten lateinischen Kirchenlehrer Ambrosius, Augustinus, Hieronymus und Gregor I.³⁸ Wie die bei der Widerlegung der Lutherschen Thesen im Folgenden zahlreich angeführten Schriftzitate zeigen, ist er durchaus davon überzeugt, auf dem Boden der Heiligen Schrift zu

³² Vgl. Luther, Sermon (wie Anm. 28), S. 246 (These 20).

³³ Vgl. ebd., S. 245f. (Thesen 14 und 16).

³⁴ Vgl. ebd. (Thesen 15f.). Diese Auffassung Luthers entspricht der zeitgenössischen Einstellung, Ablässe zu konkreten Anliegen im Nahbereich (etwa die Unterstützung der Deutschordensritter in Livland, der Wiederaufbau des Konstanzer Münsters oder der Stadt Brüx in Böhmen) zu fördern, die Unterstützung von Prunkbauten, wie der neuen Petersbasilika in Rom, hingegen abzulehnen. Vgl. Winterhager, Ablasskritik (wie Anm. 6), S. 54.

³⁵ Vgl. Luther, Sermon (wie Anm. 28), S. 246 (These 17).

³⁶ Vgl. ebd. (These 18).

³⁷ Vgl. Johannes Tetzel, Vorlegung: Dokumente zur Causa Lutheri, hg. von Fabisch/Iserloh (wie Anm. 12), Bd. 1, S. (337) 340–363.

³⁸ Vgl. Tetzel, Vorlegung (wie Anm. 37), S. 342.

stehen. Aber es ist die wirkungsgeschichtlich, d. h. im Licht der scholastischen Interpretation, gelesene Schrift. Unter dieser Voraussetzung argumentiert Tetzel durchaus konsistent, wenn er die gegenüber Petrus geäußerte Verheißung Jesu, auf ihm als Felsen seine Kirche zu erbauen (Mt 16,18), als Schriftfundament für die päpstliche Ablassvollmacht anführt.³⁹ Für Tetzel vermag der Brauch der Römischen Kirche, auf den er sich immer wieder beruft, die Ablasspraxis zu begründen. Der Ablass fördere keineswegs die Faulheit, sondern setze wahrhaftige Reue und Gottesliebe voraus. Er sei keineswegs eine Alternative zu guten Werken, sondern mache diese nur noch verdienstlicher.⁴⁰ Dass der Ablass auch im Fegefeuer wirksam sei, belegt Tetzel mit der jüngeren päpstlichen Lehrentwicklung und der Übung der Römischen Kirche.⁴¹ Ein wichtiges Argument für den Ablass ist nach ihm, dass der Priester, der den Sünder absolviert hat, diesem möglicherweise keine angemessene Bußleistung auferlegt hat. Dies werde durch einen vollkommenen Ablass kompensiert.⁴² Am Ende seiner „Vorlegung“ kündigt er eine weitere Disputation an der Frankfurter Universität an, die wohl im Juni 1518 stattgefunden hat.⁴³

1.3 Zweite Serie von Disputationsthesen von Wimpina für Tetzel

Deren 50 Thesen sind nicht im Original, sondern nur in der Wiedergabe im 1. Band von Luthers „Opera omnia“ erhalten.⁴⁴ Tetzel macht sich laut Überschrift anheischig zu zeigen, auf wen die der Reihe nach aufgezählten theologischen Zensuren (Häretiker, Schismatiker usw.) zutreffen.⁴⁵ Wiederum taucht der Name Luthers nicht auf. Kenner von dessen Ablassthesen können jedoch leicht feststellen, auf wen Tetzel seinen Angriff richtet. Denn er stellt die Einleitung, die Luther für die Thesen 42–51 gewählt hat: „Docendi sunt Christiani“,⁴⁶ allen 50 Thesen voran. Tetzel vertritt in den ersten 14 Thesen eine durch und durch auf das päpstliche Lehramt reduzierte theo-

³⁹ Vgl. ebd., S. 345f.

⁴⁰ Vgl. ebd., S. 350f.

⁴¹ Vgl. ebd., S. 359f.

⁴² Vgl. ebd., S. 351 u. ö.

⁴³ Vgl. ebd., S. 362. Zu der Frage, ob überhaupt und wann diese Disputation stattgefunden hat, vgl. Winterhager, Disputation (wie Anm. 12), S. 162–164.

⁴⁴ Vgl. Johannes Tetzel, Positiones: Dokumente zur Causa Lutheri, hg. von Fabisch/Iserloh (wie Anm. 12), Bd. 1, S. (363) 369–375. Gegen die von den Herausgebern ebd., S. 364, behauptete alleinige Autorschaft Tetzels spricht, dass dieser ohne den Vorsitz eines Promovierten keine Thesen verteidigen konnte. In Luthers „Opera“ wird als solcher Wimpina genannt. Vgl. ebd., S. 375 Anm. 25. Vgl. auch Höhle, Universität (wie Anm. 6), S. 220.

⁴⁵ Vgl. Tetzel, Positiones (wie Anm. 44), S. 369.

⁴⁶ Vgl. Luther, Disputatio (wie Anm. 3), S. 235.

logische Erkenntnislehre und Ekklesiologie.⁴⁷ In den folgenden sechs Thesen erklärt er, was unter einer „*veritas catholica*“ – heute würde man sagen: einem Dogma – zu verstehen sei. Diese setze keineswegs einen ausdrücklichen Schriftbeleg bzw. entsprechende Aussagen der „*Doctores antiquiores*“ voraus, sondern es genüge eine päpstliche Definition.⁴⁸ Der Löwenanteil der Thesen 21 bis 48 nennt Beispiele für häretische, irrige und sonstige abweichende Meinungen.⁴⁹ Erst die beiden letzten Themen kehren zur Ablassthematik zurück, ohne in der Sache etwas Neues zu sagen. Der Text endet mit der auf alle Häretiker gemünzten biblischen ‚Verheißung‘: „*Bestia enim, quae montem tetigerit, lapidabitur.*“⁵⁰

1.4 Dritte Serie von Disputationsthesen Wimpinas

Die letzte Äußerung von Oderfrankfurter Seite zu Luthers Ablassthesen stammt wiederum von Wimpina selber. Im fünften Buch seines 1528 erschienenen Ketzerkatalogs, der von den Anfängen des Christentums bis zu Luther reicht, veröffentlichte er neben den Ablassthesen Luthers seine eigenen für die erste Disputation Tetzels verfassten Thesen und drei weitere Reihen mit insgesamt 74 „*Positiones*“.⁵¹ In der Überschrift wird zwar eine Disputation an der Frankfurter Universität als ‚Sitz im Leben‘ genannt sowie das Ziel, durch größere Ausführlichkeit die Kürze der früheren Thesen zu kompensieren und so die „*Conclusiones*“ Luthers zu widerlegen, aber ein Termin wird nicht angegeben.⁵² Die geringere Anzahl der Thesen Wimpinas (74) verglichen mit

⁴⁷ Vgl. Tetzl, *Positiones* (wie Anm. 44), S. 371f.

⁴⁸ Vgl. ebd., S. 372. Zum Begriff der „*veritas catholica*“ vgl. Charles H. Lohr, Modelle für die Überlieferung theologischer Doktrin: Von Thomas von Aquin bis Melchior Cano, in: Werner Löser/Karl Lehmann/Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Würzburg 1985, S. 148–167.

⁴⁹ Vgl. Tetzl, *Positiones* (wie Anm. 44), S. 372–375.

⁵⁰ Ebd., S. 375. Bei der Schriftstelle handelt es sich keineswegs um ein wörtliches Zitat, sondern um eine eher entstellende Paraphrase von Ex 19,12f.; denn von „*bestia*“ ist hier nicht die Rede, sondern von „*iumentum*“. Man merkt die Absicht.

⁵¹ Vgl. Conrad Wimpina, *Sectarum, Errorum, Hallutationum, et Schismatum, ab origine ferme Christianae ecclesiae, ad haec usque nostra tempora, concisioris Anacephalaeoseos [...] librorum partes tres*, Frankfurt (Oder): Johann Hanau, 1528, fol. XXXIXr-XLVIIv, hier XLIIIr-XLVIIr.

⁵² Vgl. ebd., fol. XLIIIr. Während Höhle, *Universität* (wie Anm. 6), S. 224, annimmt, dass Wimpina diese Thesenreihe sehr bald nach derjenigen verfasst habe, die er der ersten Disputation Tetzels zugrunde legte, setzt Negwer, *Wimpina* (wie Anm. 8), S. 148f., sie in der zweiten Hälfte des Jahres 1518 an, weil er in den beiden ersten Thesen eine Reaktion auf die entsprechenden „*Resolutiones*“ Luthers zu erkennen glaubt. Auch wenn die von Negwer behauptete Verbindung nicht zu erkennen ist, erscheint seine Annahme aus anderen Gründen (vgl. bei Anm. 64) wahrscheinlich. Auch die Tatsache, dass Wimpina Luthers Ablassthesen wie dieser in seinen „*Resolutiones*“ „*Conclusiones*“ nennt, spricht dafür.

denen Luthers (95) lässt bereits vermuten, dass letztere nicht einfach nacheinander behandelt werden. Während in der zweiten und dritten Thesenreihe die jeweilige These Luthers, die Wimpina widerlegen möchte, relativ leicht zu erkennen ist, ist dies in der ersten Thesenreihe nicht der Fall. Die von Wimpina angekündigte größere Ausführlichkeit besteht darin, dass er zunächst die der These Luthers entgegenstehende Lehre als deren Widerlegung kurz voranstellt.⁵³

Wimpina behandelt den Ablass innerhalb der sehr breit entfalteten Bußthematik an unterschiedlichen Stellen.⁵⁴ Er führt den Ablass auf das alttestamentliche Institut des Jubeljahres zurück (These I, 3: XLIIIv) und lehnt ein Gegeneinander-Ausspielen von Bußwerken, die die Menschen von neuen Sünden abhalten, und Ablässen ab (These I, 5: XLIIIv). Die Übertragung der Binde- und Lösegewalt an Petrus durch Christus duldet keine Einschränkungen (These I, 6: XLIIIv. Vgl. auch These I, 26: XLIIIv). Wer dem Papst nur eine deklaratorische Gewalt zuerkennt, verkennt den Unterschied zwischen dem alt- und dem neutestamentlichen Priestertum und den entsprechenden Sakramenten und fällt ins Judentum zurück (These I, 7 und 9 [„iudaisare“]: XLIIIv). Auch wenn Sterbenden keine Sündenstrafen auferlegt werden dürfen, da sie diese nicht erbringen können, darf man sie doch nicht davon abhalten, einen vollkommenen Ablass zu erwerben, durch den sie sich von solchen befreien. Wer das ablehnt, vernachlässigt diese Menschen und täuscht sie (These I, 12: XLIIIv). Hier argumentiert Wimpina ohne Zweifel seelsorglich, wenn auch innerhalb des alten, von Luther in Frage gestellten Systems. Was die Quantifizierbarkeit von Ablässen angeht, behauptet Wimpina einen Konsens der Gelehrten, der jedoch, wie ein Blick in die ungewöhnlich langen Ausführungen des Thomas von Aquin zum Thema belehrt, nicht besteht. Thomas selber spricht von einer „multiplex opinio“⁵⁵. Wimpina schließt sich der thomanischen Position an, die wiederum auf Wilhelm von Auvergne⁵⁶ zurückgeht: „Ablässe sind so viel wert, wie angegeben ist, wenn der Gewährende die Vollmacht besitzt, der den Ablass Gewinnende die Liebe hat und ein

⁵³ Bislang hat, soweit ich sehe, keine systematische Aufarbeitung der Wimpina-Thesen stattgefunden. Negwer, Wimpina (wie Anm. 8), S. 149f., und Höhle, Universität (wie Anm. 6), S. 224–226, geben jeweils einen kurzen Überblick. Auch im Folgenden kann nur eine – subjektive – Auswahl getroffen werden.

⁵⁴ Im Folgenden werden im fortlaufenden Text in Klammern zunächst die Thesenreihe (I–III) und die jeweilige Nummer angegeben, nach einem Doppelpunkt die Folierung.

⁵⁵ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, pars III, Supplementum, quaestio 25, articulus 2, in: Thomas Aquinas, *Opera omnia* (Editio Leonina), Bd. 12, Romae 1906, S. 48b–50a, hier S. 49a Z. 36f. Den Hinweis auf Thomas von Aquin verdanke ich Höhle, Universität (wie Anm. 6), S. 226 Anm. 103.

⁵⁶ Thomas selbst nennt dem damaligen Brauch entsprechend keine Namen: „secundum alios“ (Thomas von Aquin, *Summa* [wie Anm. 55], S. 49b Z. 30). Neben Wilhelm von Auvergne (um 1180–1249) wird in den Quellenbelegen der Editio Leonina auch Petrus von Tarantaise (um 1225–1276) als Vertreter dieser Position genannt. Höhle, Universität (wie Anm. 6), S. 226 Anm. 103, weist das Diktum außerdem im Ablassstraktat Jakobs von Jüterbog (1381–1465) nach.

frommes Werk vorliegt.⁵⁷ Vor dem Hintergrund dieses Grundsatzes bestreitet Wimpina, dass Leo X. in seinem Plenarablass⁵⁸ irgendwelche Restriktionen vorgenommen habe. Wer das behauptete, orakele („diuinat“) (These I, 23: XLIIIr).

In der zweiten Thesenreihe geht es durchgängig um den Ablass. Die erste These ist deswegen interessant, weil Wimpina hier auf eine Aussage Bonaventuras († 1274) zurückgreift, auf die sich auch Luther in seinen „Resolutiones“ bezieht. Bonaventura diskutiert in seinem Sentenzenkommentar die Frage, auf welche Weise der Papst Einfluss auf Seelen im Fegefeuer nehmen könne, ob nach Art eines Urteils oder eher einer Fürbitte („per modum iudicii, sed potius suffragii“) und spricht sich für letzteres aus.⁵⁹ Falls jemand die gegenteilige Meinung vertrete, müsse man ihm keinen allzu heftigen Widerstand leisten, solange jedoch, als dies die Vernunft oder ein offensichtliches Autoritätsargument nahelegt.⁶⁰ Luther zitiert diese Aussage in der ausführlichen Verteidigung seiner 26. Ablassthese, allerdings sehr verkürzt: Man solle keinen ungelegenen Widerstand leisten, wenn jemand behauptet, der Papst habe Vollmacht über das Fegefeuer.⁶¹ Er hält ein Dreifaches dagegen: 1. genüge die

57 „Tantum valent indulgentiae, quantum sonant, si adsit autoritas dantis, charitas recipientis, et pia causa“: Wimpina These I, 23: XLIIIv. Vgl. Thomas von Aquin, Summa (wie Anm. 55), S. 49b Z. 30–34.

58 Wimpina spricht von „iubilaeo a S. papa Leone plenissimo dato“ (These I, 23: XLIIIv). Bei dem von Leo X. ausgeschriebenen Petersablass handelt es sich nicht um einen Jubiläumsablass im strengen Sinn. Einen solchen hat der genannte Papst auch nie erlassen, da in seine Regierungszeit kein Heiliges Jahr fiel. Der letzte Jubiläumsablass war in Deutschland 1501–1503 durch Kardinal Raimundus Peraudi verkündet worden. In der 1517 gedruckten „Instructio summaria“ Erzbischof Albrechts für die Ablasskommissare und Beichtväter im Erzbistum Magdeburg und im Bistum Halberstadt ist davon die Rede, der Papst habe einen Ablass „in forma iubilei“ geschrieben. Diese Formulierung fehlt in der ein Jahr zuvor gedruckten Instruktion für die Erzdiözese Mainz. Dokumente zur Causa Lutheri, hg. von Fabisch/Iserloh (wie Anm. 12), Bd. 1, S. 258. Zu Peraudi (1435–1505), der 1476 als Kommissar für den Ablass für die Kathedrale seines südwestfranzösischen Heimatbistums Saintes tätig wurde und ein Leben lang, auch als Bischof von Gurk (1491–1503) und Kardinal (seit 1493), 1486–1504 für mehrere reichsweit ausgeschriebene Ablässe zuständig war, vgl. Bernd Moeller, Die letzten Ablaßkampagnen. Luthers Widerspruch gegen den Ablaß in seinem geschichtlichen Zusammenhang [1989], in: ders., Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze, hg. von Johannes Schilling, Göttingen 1991, S. 53–72, hier S. 59–62; Winterhager, Ablaßkritik (wie Anm. 6), S. 23f. Vgl. auch Claudia Märtil, Peraudi, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Sonderausgabe 8 (2006), Sp. 25f.

59 Bonaventura, In quartum librum sententiarum, distinctio 20, pars 2, articulus unicus, quaestio 5, conclusio: Bonaventura, Opera omnia, hg. vom Collegium a S. Bonaventura, Bd. 4, Quaracchi 1889, S. 538.

60 „Si quis autem contendat, vicarium Iesu Christi habere *iudiciariam potestatem* super eos qui sunt in purgatorio, non est ei multum improbe resistendum, dum tamen hoc dicitur ratio, vel auctoritas manifesta“ (ebd., S. 539).

61 „Secundo, B. Bonaventura li: iij. dis: xx. Non esse resistendum importune, si quis asseruerit, Papam habere potestatem in purgatorio“: Luther, Resolutiones (wie Anm. 27), S. 582 Z. 27f. Es fällt auf, dass Luther ein anderes Adverb verwendet als Bonaventura: „importune“ statt „improbe“. Siehe die vorhergehende Anm.

Autorität Bonaventuras nicht, 2. müsse der Papst diesen Anspruch erheben, 3. habe Bonaventura selber eine Voraussetzung genannt, die es nicht gebe, nämlich ein offensichtliches Autoritätsargument.⁶² Das entscheidende Wort sucht man bei Luthers Zitat vergeblich, nämlich das für den Gedankengang Bonaventuras maßgebliche Adjektiv: „iudiciariam“, das die Vollmacht des Papstes als eine urteilende qualifiziert. Diese Bestimmung fehlt auch bei der Wiedergabe von Bonaventuras Diktum bei Wimpina, der insgesamt jedoch näher am Wortlaut seiner Quelle bleibt als Luther.⁶³ Im Gegensatz zu diesem ist Wimpina allerdings der Meinung, dass es Vernunft- und Autoritätsargumente für die von Luther abgelehnte Position gebe, auch wenn er nicht sagt, welche.⁶⁴ Wimpina schränkt jedoch ein: Da es für beide Auffassungen Wahrscheinlichkeitsargumente gebe, könne man nicht rundheraus behaupten, der Papst habe keine Vollmacht über das Fegefeuer, sondern müsse achtgeben, dass man sich nicht eigenmächtig etwas anmaße und irre. Da Wimpina die Alternative Bonaventuras zwischen urteilender und fürbittender Vollmacht des Papstes über das Fegefeuer nicht ausdrücklich nennt, muss man annehmen, dass die Fragestellung diejenige Luthers ist, ob der Papst überhaupt Autorität über das Fegefeuer habe oder nicht. Dies spricht dafür, dass Wimpina auf die zitierte Passage aus Luthers „Resolutiones“ antwortet.

In zwei Thesen, die auf ebenso viele „Conclusiones“ Luthers (27 und 28) Bezug nehmen, versucht Wimpina, das inkriminierte Diktum zu rechtfertigen, dass die Seelen schneller aus dem Fegefeuer fortflögen („euolare“), als das Geld den Boden des Ablasskastens berühre.⁶⁵ Hatte Luther seine Kritik damit begründet, dass man nicht wissen könne, wie schnell Gott auf die Ablassgabe reagiert,⁶⁶ argumentiert Wimpina

62 „[T]ercio: Bonaventura recte dicit, quia addit seipsum exponens ‚dummodo id constet per auctoritatem manifestam aut dictamen rationabile‘, Sed illa nondum constat manifesta auctoritas“: Luther, *Resolutiones* (wie Anm. 27), S. 582 Z. 30–33. Luther zitiert zwar nicht wörtlich, aber dem Sinn nach. Gelten lässt er freilich nur das Autoritäts-, nicht jedoch das Vernunftargument.

63 „Asseratque [sic] dicens Bonaventura, non esse multum improbe resistendum ei qui dicat Vicarium christi in purgatorium potestatem habere, dum dicit id ratio vel manifesta auctoritas“: Wimpina These II, 1: XLIIIr.

64 Bonaventura übrigens tendiert, wie die in Anm. 60 zitierte Passage deutlich werden lässt, zu einer positiven Antwort, was die Urteilsgewalt des Papstes über das Fegefeuer angeht. Dies verstärkt er noch, wenn er den Gedankengang abschließt mit dem Hinweis auf die „plenitudo potestatis“ des Stellvertreters Christi, die diesem zum Wohl der Kirche gegeben sei. Darüber solle man nicht urteilen, sondern Gott danken. Vgl. Bonaventura, *In quartum* (wie Anm. 59), S. 539. In dem von Erzbischof Albrecht erbetenen Gutachten der Mainzer Universität zu Luthers Ablassthesen vom 12. Dezember 1517 dient diese Passage Bonaventuras übrigens als eine der Begründungen der Mainzer für ihre Zurückhaltung in der Sache und ihre Anregung, das Problem dem Heiligen Stuhl vorzulegen. Vgl. *Dokumente zur Causa Lutheri*, hg. von Fabisch/Iserloh (wie Anm. 12), Bd. 1, S. 301–303, hier S. 302 mit Anm. 5 (allerdings mit unzutreffendem Stellennachweis).

65 Zu der Tetzels zu Recht zugeschriebenen Formel „Wenn das Geld im Kasten klingt, die Seele aus dem Fegefeuer springt“ und deren Problematik vgl. Paulus, Johann Tetzels (wie Anm. 4), S. 139–165. Sie lässt sich zurückverfolgen auf Überlegungen des Ablasskommissars Peraudi im Jahre 1476 und wurde bereits 1482 und nochmals 1518 von der Sorbonne verurteilt, von Leo X. möglicherweise missbilligt

rein mit philosophischen Überlegungen über die Fortbewegung der Seele außerhalb der Bedingungen von Raum und Zeit im Unterschied zu einem daran gebundenen materiellen Gegenstand wie einer Münze (Thesen II, 2–3: XLIIIr). Um Quantifizierbarkeit geht es auch in der nächsten These, diesmal um den Unterschied zwischen einem vollkommenen und einem unvollkommenen Ablass sowie um das Fürbittgebet der Kirche (These II, 4: XLIIIr). Auf Luthers 30. These, in der dieser die Gewissheit der Reue als Voraussetzung eines Ablasses in Frage stellt, antwortet Wimpina mit der Unterscheidung von drei Arten von Gewissheit: 1. aufgrund einer Offenbarung, 2. vermittels eines Beweisverfahrens („demonstratio“), 3. aufgrund von Vermutung („coniecturalis cognitio“). Ob jemand im Stande der Gnade sei und aufrichtige Reue habe, lasse sich normalerweise weder durch Offenbarung erkennen noch beweisen, aber man könne es mit Gewissheit vermuten (These II, 8: XLVv). Die Frage nach den unterschiedlichen Gewissheitsarten wird auf dem Trienter Konzil wiederkehren bei der Debatte um die Heilsgewissheit. Dann jedoch wird die von Thomas von Aquin für möglich gehaltene Konjekaturalgewissheit, auf die Wimpina hier rekurriert, in den Hintergrund gedrängt werden, um der Position Luthers möglichst diametral zu entgegenen.⁶⁷

Neben theologischer Differenzierung versucht Wimpina, die Thesen Luthers auch durch Beschwichtigung zu relativieren, etwa wenn er auf Luthers 50. These antwortet: „Da die Taxe zum Ablasskauf unter dem hl. Leo, unserem Papst, im Vergleich mit seinen Vorgängern so verringert wurde, dass man seit Jahrhunderten nicht gehört hat, dass mit einer so kleinen Gabe die Seele befreit und Beichtbriefe verkauft werden, erblasst vor Neid, fabuliert und irrt, wer sagt, die Christen seien zu lehren, dass der Papst, wenn er die Forderungen der Ablassprediger kennte, die Petersbasilika lieber in den Staub sinken ließe, als diese mit dem Blut, dem Fleisch und den Knochen seiner so geschundenen Schafe aufzubauen.“⁶⁸

Zur Illustration dieser Aussagen erscheint ein Blick in die beiden von Erzbischof Albrecht erlassenen Instruktionen für die Ablasskommissare auf Mainzer bzw. Magdeburger und Halberstadter Territorium hilfreich. Hier werden unterschiedliche Ta-

und von Kardinal Cajetan theologisch kritisiert (vgl. ebd., S. 161–165). Zu Letzterem siehe unten Abschnitt 2.2.

⁶⁶ Vgl. Luther, *Resolutiones* (wie Anm. 27), S. 584f. (Conclusio 27).

⁶⁷ Vgl. Peter Walter, *Zum Glaubensverständnis des Rechtfertigungsdekrets des Trienter Konzils, in: Gottvertrauen. Die ökumenische Diskussion um die fiducia*, hg. von Ingolf U. Dalferth/Simon Peng-Keller, Freiburg i. Br. 2012 (Quaestiones disputatae 250), S. 243–254, hier S. 248f.

⁶⁸ „Quoniam taxa pro redimendis venijs, sub S. Leone nostro papa, comparatione praedecessorum, adeo sit imminuta, vt a seculis auditum non sit, tam paruo munere animam liberari, confessionaleque vendicari. Quisquis dicit docendos esse christianos, quod si Papa nosset exactiones venialium praedicatorum, mallet Basilicam in cineres ire, quam de cruore, carne, ossibusque ouium suarum deglubatarum, hanc aedificari, nimis liuet, fabulatur et errat“: Wimpina, These III, 2: XLVIr. Vgl. Luther, *Resolutiones* (wie Anm. 27), S. 602f. (Conclusio 50).

nen für die vier verschiedenen, einzeln erhältlichen „Gnaden“ genannt.⁶⁹ Es handelt sich um folgende: 1. Vollkommener Ablass der Sündenstrafen für die Lebenden, 2. Beichtbriefe, welche die freie Wahl des Beichtvaters und andere kirchenrechtliche Regelungen betreffen, 3. Vollkommener Ablass für die Verstorbenen im Fegefeuer, 4. Teilhabe an den guten Werken aller Lebenden und Verstorbenen in der Universalkirche.⁷⁰

Für die vollkommenen Ablässe für die Lebenden (1.) und die Verstorbenen (3.) soll nach beiden Instruktionen jeweils dieselbe Gebühr erhoben werden, aber durchaus unterschiedliche für den jeweiligen Geltungsbereich: für Mainz gelten relative und für Magdeburg und Halberstadt feste Tarife. So hat in Mainz ein Ehepaar von einfachem Stand den Gegenwert des Aufwands für den Lebensunterhalt einer Woche zu entrichten, für die im Haushalt befindlichen Kinder die Hälfte; geistliche und weltliche Würdenträger mit großem Gefolge sollen selber entscheiden, wieviel sie geben.⁷¹ Arme und Ehefrauen ohne eigenen Besitz können den Ablass ganz ohne Geldzahlung erwerben.⁷² Diese Armenregel gilt auch für Magdeburg und Halberstadt. Ansonsten sind hier allerdings je nach Stand und Auskommen feste Beträge zu zahlen: Könige, Erzbischöfe, Bischöfe und andere Fürsten: 25 Goldgulden; Äbte, hohe Prälaten, Grafen, Barone und andere potente Adlige: 10; niedere Prälaten und kleinere Adlige mit einem Jahreseinkommen von 500 Gulden: 6; Bürger und Händler mit einem Jahreseinkommen von 200 Gulden: 3; Bürger und Handwerker mit eigenem Einkommen und Familie: 1; alle übrigen: ½. Für Ordensleute bestehen eigene Regelungen.⁷³

Beichtbriefe („confessionalia“)⁷⁴, die man für sich selber und andere erwerben kann (3.), sowie die Teilhabe an der Gebetsgemeinschaft der Kirche (4.) kosten nach

69 Vgl. Albrecht von Brandenburg, *Instructio summaria* für das Erzbistum Mainz: Dokumente zur Causa Lutheri, hg. von Fabisch/Iserloh (wie Anm. 12), Bd. 1, S. (224) 229–246, hier S. 240–244; ders., *Instructio summaria* für das Erzbistum Magdeburg und das Bistum Halberstadt: Dokumente zur Causa Lutheri, hg. von Fabisch/Iserloh (wie Anm. 12), Bd. 1, S. (246) 257–293, hier S. 264–269.

70 Vgl. Albrecht von Brandenburg, *Instructio summaria* ... Mainz (wie Anm. 69), S. 240; Albrecht von Brandenburg, *Instructio summaria* ... Magdeburg (wie Anm. 69), S. 264–269 (hier steht die 4. vor der 3. Gnade; alle werden detailliert erläutert). Paulus, Johann Tetzel (wie Anm. 4), S. 87–165, bietet wichtige Informationen zum Verständnis.

71 Vgl. Albrecht von Brandenburg, *Instructio summaria* ... Mainz (wie Anm. 69), S. 240–242. Beim Ablass für die Verstorbenen wird den Kommissaren die Möglichkeit eröffnet, die Gebühr auf die Hälfte, ein Drittel oder ein Viertel zu reduzieren. Vgl. ebd., S. 242.

72 Vgl. ebd., S. 243.

73 Vgl. Albrecht von Brandenburg, *Instructio summaria* ... Magdeburg (wie Anm. 69), S. 265f.

74 „Die vornehmsten Privilegien, die man durch einen solchen Beichtbrief zugesichert erhielt, waren folgende: Man ward berechtigt, sich einen geeigneten Beichtvater zu wählen, von dem man einmal im Leben und in der Todesstunde von allen Sünden, auch von den päpstlichen Reservatfällen – einige wenige ausgenommen – nach reumütiger Beichte sich absolvieren lassen konnte; ... Durch den Beichtbrief erhielt also der Priester, der zum Beichtvater gewählt wurde, nicht bloß die nötige Jurisdiktion über den Beichtenden samt erweiterten Absolutionsfakultäten bezüglich der Reservatfälle, er

beiden Instruktionen je einen Viertelgulden. In der Mainzer Instruktion wird darauf hingewiesen, dass man für Beichtbriefe bei der Apostolischen Pönitentiarie zwei Goldgulden zahlen müsse.⁷⁵ Möglicherweise bezieht sich die Bemerkung Wimpinas über die ungewöhnlich kostengünstigen Ablässe darauf oder auf die bereits genannten Ausnahmeregeln für Arme und Bedürftige. Insgesamt aber wird seine Beschwichtigungstaktik konterkariert durch „[d]ie geradezu marktschreierischen Superlativismen, die die *Instructio summaria* verwendet“, die „zweifelsfrei auf das Ziel hin[deuten], einen möglichst hohen Geldgewinn zu erlangen“.⁷⁶

2 Reaktionen aus Rom

Die römische Theologie reagierte im Unterschied zum dortigen obersten Lehramt sehr schnell. Hier sind im Gegensatz zu den eher nur lokal bekannten Johannes Tetzl und Konrad Wimpina zwei international renommierte Gelehrte gegen Luther angetreten, zum einen der damalige päpstliche Hoftheologe (*Magister sacri Palatii*) Silvester Prierias, zum andern der frühere Generalmagister des Dominikanerordens und Kardinal Thomas de Vio Caietanus.

2.1 Silvester Prierias

Der Dominikaner Silvestro Mazzolini (1456/7–1527)⁷⁷, der sich nach seinem Geburtsort Prierio (Piemont) Prierias nannte, wirkte an verschiedenen Lehranstalten seines Ordens und war innerhalb desselben mehrfach in Leitungsfunktionen tätig,⁷⁸ bevor er

erhielt auch die Vollmacht, dem Inhaber des Briefes zweimal einen vollkommenen Ablass zu erteilen“: Paulus, Johann Tetzl (wie Anm. 4), S. 131. Vgl. hier insgesamt S. 130–137.

⁷⁵ Vgl. Albrecht von Brandenburg, *Instructio summaria* ... Mainz (wie Anm. 69), S. 241. Vgl. auch Albrecht von Brandenburg, *Instructio summaria* ... Magdeburg (wie Anm. 69), S. 267–269.

⁷⁶ Dokumente zur Causa Lutheri, hg. von Fabisch/Iserloh (wie Anm. 12), Bd. 1, S. 250. Vgl. die Belege für diese Behauptung bei Albrecht von Brandenburg, *Instructio summaria* ... Magdeburg (wie Anm. 69), S. 249–251.

⁷⁷ Vgl. Michael Tavuzzi, Prierias. The Life and Works of Silvestro Mazzolini da Prierio, 1456–1527, Durham-London 1997 (Duke Monographs in Medieval and Renaissance Studies 16); Vinzenz Pfnür, Prierias, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Sonderausgabe 8 (2006), Sp. 557. Zur Ekklesiologie vgl. Ulrich Horst, Zwischen Konziliarismus und Reformation. Studien zur Ekklesiologie im Dominikanerorden, Roma 1985 (Institutum Historicum F[ratrum] Praedicatorum Romae ad S. Sabinae, Dissertationes Historicae 22), S. 127–160.

⁷⁸ Tavuzzi sieht in den Erfahrungen, die Prierias als Oberer, vor allem als Generalvikar der Lombarischen Provinz, mit Ordensbrüdern machte, die eine abweichende Meinung vertraten, einen wesentlichen Beweggrund für das harsche Vorgehen gegen Luther. Möglicherweise stand Prierias aber auch

Ende 1515 von Leo X. zum Professor der Theologie an der römischen Universität, der *Sapienza*, und wenig später zum *Magister sacri Palatii* ernannt wurde.⁷⁹ Vor allem die 1514/5 in Bologna erschienene und in zahlreichen Auflagen verbreitete „*Summa summarum quae Silvestrina dicitur*“, ein alphabetisch aufgebautes Lexikon für die Seelsorge, machte ihn international bekannt.⁸⁰ Prierias, der in seiner Funktion als päpstlicher Hoftheologe mit der *causa Lutheri* befasst wurde, veröffentlichte in rascher Folge und in kurzer Zeit mehrere Gegenschriften gegen Luther, um dann bis zu seinem Tod während des *Sacco di Roma* nicht mehr darauf zurückzukommen.⁸¹ Seine eigentliche Beschäftigung in den fraglichen Jahren galt dem Kampf für den ‚wahren‘ Thomas von Aquin, wie er und andere seiner Ordensbrüder ihn verstanden, gegen einen Mitbruder, der in dieser Frage, aber auch vielfach sonst, eigene Wege ging und von dem noch zu reden sein wird: Cajetan.⁸² Den Reigen seiner Anti-Luther-Schriften eröffnete Prierias im Frühjahr 1518 mit dem lediglich 27 Seiten umfassenden „*In presumptuosas Martini Luther conclusiones de potestate pape dialogus*“⁸³. Auf Luthers Gegenwehr⁸⁴ antwortete Prierias mit der „*Replica fratris Silvestri Prieriatis ad fratrem Martinum Luther Ordinis Heremitarum*“ vom November desselben Jahres, die nur vier Blätter füllt.⁸⁵ Seine nächste Wortmeldung ist die im Spätjahr 1519 gedruckte „*Epithoma responsionis ad Lutherum*“, die er seinem letzten Werk in dieser Sache

das Taktieren von Ordensleitung und Papst im Falle eines anderen aufbegehrenden Dominikaners, Savonarola, als abschreckendes Beispiel vor Augen. Vgl. Tavuzzi, Prierias (wie Anm. 77), S. 112–114.

79 Zu diesen Ämtern und zur Ernennung des Prierias vgl. ebd., S. 75–78.

80 Während Pfnür, Prierias (wie Anm. 77), pauschal von 40 Auflagen der „*Summa Silvestrina*“ spricht, zählt Tavuzzi, Prierias (wie Anm. 77), S. 134, neben der Erstauflage bis 1601 28 weitere mit Angabe von Ort und Jahr auf. Davon erschienen nur zwei, aber immerhin die beiden ersten, im deutschen Sprachraum (Straßburg 1518, Hagenau 1519). Die meisten (16) kamen in Lyon heraus, gefolgt von Venedig (6) und Antwerpen (4).

81 Zur Rolle der im Folgenden genannten Schriften im römischen Lutherprozess, auf den hier nicht eingegangen werden kann, vgl. Tavuzzi, Prierias (wie Anm. 77), S. 104–115, bes. S. 105–107.

82 Zur Auseinandersetzung des Prierias mit Cajetan vgl. ebd. (wie Anm. 77), S. 91–97, 107 u. ö. Zur römischen Cajetankritik vgl. jetzt auch Claus Arnold, *Die römische Zensur der Werke Cajetans und Contarinis (1558–1601). Grenzen der theologischen Konfessionalisierung*, Paderborn u. a. 2008 (Römische Inquisition und Indexkongregation 10), dessen Untersuchungszeitraum freilich später liegt.

83 *Silvester Prierias, In presumptuosas Martini Luther conclusiones de potestate pape dialogus: Dokumente zur Causa Lutheri*, hg. von Fabisch/Iserloh (wie Anm. 12), Bd. 1, S. (37) 52–107. Vgl. auch Friedrich Lauchert, *Die italienischen literarischen Gegner Luthers*, Freiburg i. Br. 1912 (Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes 8), S. 9–13; Horst, *Konziliarismus* (wie Anm. 77), S. 136–143; Hannegreth Grundmann, *Gratia Christi. Die theologische Begründung des Ablasses durch Jacobus Latomus in der Kontroverse mit Martin Luther*, Berlin 2012 (Arbeiten zur historischen und systematischen Theologie 17), S. 42f.

84 *Martin Luther, Ad dialogum Sylvestri Prieriatis, Magistri Palatii de potestate Pape Responsio*, Leipzig 1518: WA 1, S. (644) 647–686.

85 Kritische Edition: *Dokumente zur Causa Lutheri*, hg. von Fabisch/Iserloh (wie Anm. 12), Bd. 1, S. (107) 116–128. Vgl. Horst, *Konziliarismus* (wie Anm. 77), S. 145f.

„Errata et argumenta Martini Luteris recitata, detecta, repulsa et copiosissime trita“ vorausgehen ließ, das im März 1520 gedruckt wurde.⁸⁶

Im „Dialogus“, der mit einem gegenüber Luther ebenso herablassenden wie siegesgewissen Vorwort an Leo X. und einer Vorrede an den Kritisierten beginnt,⁸⁷ beklagt Prierias, dass dieser die Basis seiner Ablassthesen nicht deutlich gemacht habe.⁸⁸ Für ihn besteht diese in einer völlig auf das päpstliche Lehramt konzentrierten theologischen Prinzipienlehre.⁸⁹ Dies ist für Prierias allerdings keine erst aus der Auseinandersetzung mit Luther gewonnene Einsicht, sondern steht für ihn schon vorher fest. Das wird klar, wenn man das Lemma „indulgentia“ seiner bereits genannten „Summa Summarum quae Silvestrina dicitur“ betrachtet.⁹⁰ Für die Ablasslehre des Prierias gilt, was Ulrich Horst für seine Ekklesiologie feststellte, dass nämlich „der Ausbruch der Reformation keinen substantiellen Einfluß auf sie gehabt [hat], sie war zu jener Zeit bereits in ihren Grundlinien ausgearbeitet, auch wenn nicht bestritten werden soll, daß sie in der direkten Konfrontation Ergänzungen und Verschärfungen erfahren hat“.⁹¹

Die dezidierte Klarheit, mit der Prierias von Anfang an einräumt, dass der Ablass aus der Heiligen Schrift nicht begründet werden könne, erstaunt: „Indulgentia nobis per scripturam minime innotuit.“⁹² Eine Begründung mit 2 Kor 2,10 – dem Vers, dem die scholastische Theologie die amtstheologische Formel „in persona Christi“ verdankt – lehnt Prierias ab.⁹³ Auch die „doctores antiqui“ kannten den Ablass nicht, wohl aber die „moderni“. Dass er deren Reihe mit Papst Gregor dem

86 Vgl. die kritische Edition der „Epitoma“, deren Erstausgabe, Perugia 1519, verschollen ist, nach dem von Luther kommentierten Wittenberger Nachdruck von 1520, der 14 Blätter umfasst: Dokumente zur Causa Lutheri, hg. von Fabisch/Iserloh (wie Anm. 12), Bd. 1, S. (129) 138–189. Die umfangreichen „Errata et argumenta“ erschienen 1520 in Rom und umfassen 284 Quartseiten. Vgl. ebd., S. 136f. Zum Inhalt ebd., S. 131–135. Das umfangreiche zweite Buch ist der Ablasslehre gewidmet. Vgl. Lauchert, Gegner (wie Anm. 83), S. 27; Horst, Konziliarismus (wie Anm. 77), S. 146–162.

87 Prierias, Dialogus (wie Anm. 83), S. 52.

88 Vgl. ebd., S. 52f. Die Lutherschen „Resolutiones“ waren ihm offensichtlich noch nicht bekannt. Vgl. ebd., S. 53 Anm. 5.

89 Vgl. ebd., S. 53–56.

90 Vgl. Silvester Prierias, Summa summarum quae Silvestrina dicitur, Bologna 1515, fol. 535r–539r (URL: http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb11060515_00001.html; 26. 1. 2017). In der nach Beginn der Auseinandersetzung mit Luther erschienenen Lyoner Ausgabe von 1520 hat Prierias sich nicht bemüht gesehen, etwas zu ändern. Vgl. ders., Summa summarum quae Silvestrina dicitur, 2 Bde., Lyon 1520, Bd. 2, fol. XVIIv–XXIIr (URL: http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10165623_00001.html; 26. 1. 2017).

91 Horst, Konziliarismus (wie Anm. 77), S. 127.

92 Prierias, Summa Silvestrina 1515 (wie Anm. 90), fol. 535r; ders., Summa Silvestrina 1520 (wie Anm. 90), fol. XVIIv (Abkürzungen hier und im Folgenden aufgelöst).

93 Vgl. Prierias, Summa Silvestrina 1515 (wie Anm. 90), fol. 535r; ders., Summa Silvestrina 1520 (wie Anm. 90), fol. XVIIv. Sowohl in der Ausgabe von 1515 als auch in der von 1520 wird das Zitat fälschlicherweise dem 1. Kapitel des 2. Korintherbriefes zugeordnet.

Großen (590–604) beginnen lässt, verwundert aus heutiger Perspektive, passt aber durchaus in das Geschichtsbild der damaligen römischen Theologie, für die das mit diesem Papst beginnende Mittelalter noch immer Gegenwart war.⁹⁴ Gregor habe einen siebenjährigen Ablass an den römischen Stationskirchen eingerichtet. Da die Kirche diesen Brauch bewahrt habe, müsse man glauben, dass dies legitim sei; denn sie werde vom Heiligen Geist geleitet.⁹⁵ In seinem „Dialogus“ wiederholt Prierias im Wesentlichen diese Aussage. Für die Einführung des Ablasses durch Papst Gregor nennt er hier zusätzlich als Quelle Thomas von Aquin.⁹⁶ Die in der „Summa Silvestrina“ gebrauchte Begründungsfigur, dass ein nicht in der Schrift enthaltener kirchlicher Brauch wie der Ablass durch die vom Heiligen Geist getragene kirchliche Tradition bezeugt werde, bringt er im „Dialogus“ auf die Formel, dass die Autorität der römischen Kirche und der Päpste „größer“ sei als die der Heiligen Schrift.⁹⁷ Dieselbe Aussage ist in der Einleitung dieser Schrift bereits als „Fundamentum tertium“ seiner Argumentation etwas breiter ausgeführt: „Wer sich nicht auf die Lehre der Römischen Kirche und des Papstes als unfehlbare Glaubensregel stützt, von der auch die Heilige Schrift ihre Beweiskraft und Autorität bezieht, ist ein Häretiker.“⁹⁸ Prierias zieht mit diesen missverständlichen Formulierungen keineswegs die Heilige Schrift als Grundlage von Theologie und kirchlichem Leben in Zweifel, sondern räumt dem päpstlichen Lehramt in Zweifelsfällen ein Klärungsrecht ein und stellt dieses somit als Schiedsinstanz gewissermaßen über die Schrift. Er gibt damit nur die Auffassung der spätmittelalterlichen papalistischen Kanonistik wieder, „daß nämlich die kanonischen Schriften ihre kirchliche Geltung (nicht Offenbarungsqualität) auf Grund der Rezeption durch die Römische Kirche besitzen“.⁹⁹

⁹⁴ Selbst Melanchthon, der ein anderes Geschichtsbild hatte, nennt Gregor in seiner Wittenberger Antrittsvorlesung von 1518 den „Fackelträger der untergehenden Theologie“, der den Verfall aufzuhalten versucht habe. Vgl. Philipp Melanchthon, *De corrigendis adolescentiae studiis*: Melanchthons Werke, Bd. 3, hg. von Richard Nürnberger, Gütersloh 1969, S. (29) 30–42, hier S. 31.

⁹⁵ Vgl. Prierias, *Summa Silvestrina* 1515 (wie Anm. 90), fol. 535r; ders., *Summa Silvestrina* 1520 (wie Anm. 90), fol. XVIIv.

⁹⁶ Vgl. Prierias, *Dialogus* (wie Anm. 83), S. 92. Das Thomas-Zitat wird ebd., Anm. 152, nachgewiesen. Zur Gregor-Legende vgl. auch Bernhard Alfred R. Felmborg, *Die Ablasstheologie Kardinal Cajetans* (1469–1534), Leiden u. a. 1998 (*Studies in Medieval and Reformation Thought* 66), S. 83–85.

⁹⁷ „Venie ergo, sive indulgentie auctoritate scripture nobis non innotuere, sed auctoritate ecclesie Romane Romanorumque pontificum, que maior est“: Prierias, *Dialogus* (wie Anm. 83), S. 92.

⁹⁸ „Quicumque non innititur doctrine Romane ecclesie, ac Romani pontificis, tanquam regule fidei infallibili, a qua etiam sacra scriptura robur trahit et auctoritatem, hereticus est“: ebd., S. 55.

⁹⁹ Hermann Schüssler, *Der Primat der Heiligen Schrift als theologisches und kanonistisches Problem im Spätmittelalter*, Wiesbaden 1977 (*Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz* 86), S. 256. Vgl. insgesamt ebd., S. 255–259. Die neuscholastische Fundamentaltheologie wird zwischen der Heiligen Schrift und der Tradition als „regula fidei remota“ und dem kirchlichen Lehramt als „regula fidei proxima“ unterscheiden, wobei die beiden Adjektive die unterschiedliche Rolle der jeweiligen Bezeugungsinstanz für den Glaubensakt der Gläubigen signalisieren: Die Kirche legt

Prierias hat damit Luthers Disputationsangebot über eine theologische Randfrage wie den Ablass zu einer Behauptung über eine Grundsatzfrage, nämlich diejenige nach der höchsten Lehrautorität in der Kirche, gemacht und in seinen weiteren Veröffentlichungen zur Luther-Sache immer weiter ausgebaut.¹⁰⁰ Nun steht klipp und klar der Häresievorwurf im Raum.¹⁰¹ Aus der papalistischen Perspektive des päpstlichen Hoftheologen ist dies durchaus konsequent.¹⁰²

2.2 Thomas de Vio Cajetan

Der Dominikaner Thomas de Vio (1469–1534), der nach seiner Geburtsstadt Gaeta (Caieta) Caietanus genannt wurde, war einer der bedeutendsten Theologen und Kirchenmänner seiner Zeit.¹⁰³ Aus dem niederen Adel des Königreichs Neapel stammend, studierte er in Bologna und Padua. 1494 wurde er auf dem Generalkapitel seines Ordens zum Magister der Theologie promoviert und lehrte anschließend an verschiedenen Lehranstalten der Lombardischen Ordensprovinz. 1501 wurde er auf Betreiben des einflussreichen Erzbischofs von Neapel Kardinal Oliviero Carafa (1430–1511),¹⁰⁴ des langjährigen Kardinalprotektors des Dominikanerordens, zum Prokurator des Ordens ernannt, der die Beziehungen zur römischen Kurie pflegen sollte. Zugleich lehrte er an der römischen Universität, der *Sapienza*, Philosophie und Theologie. 1507 wurde er, wiederum auf Betreiben seines Gönners, nach dem vorzeitigen Tod des Generalmagisters vom Papst zum Generalvikar seines Ordens ernannt, um diesen bis zum nächsten Generalkapitel zu leiten. Dieses fand zu Pfingsten 1508 in Rom

diesen die wesentlichen Inhalte von Schrift und Tradition zu glauben vor. Vgl. S[téphane] Harent, Foi, in: Dictionnaire de Théologie Catholique 6 (1924), Sp. 55–514, hier Sp. 160f.

100 Vgl. Tavuzzi, Prierias (wie Anm. 77), S. 110–112.

101 Vgl. ebd., S. 112, mit Berufung auf Jared Wicks, Roman Reactions to Luther: The First Year (1518), in: Catholic Historical Review 69 (1983) S. 521–562, hier S. 530.

102 Vgl. Horst, Konziliarismus (wie Anm. 77), S. 127–162.

103 Die für die hier interessierende Zeit solidesten biographischen Informationen finden sich bei Jared Wicks, Cajetan und die Anfänge der Reformation, Münster 1983 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 43). Vgl. auch Lauchert, Gegner (wie Anm. 83), S. 140–142; Eckehart Stöve, De Vio, Tommaso, in: DBI 39 (1991) (URL: [http://www.treccani.it/enciclopedia/tommaso-de-vio_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/tommaso-de-vio_(Dizionario-Biografico)/); 26.1.2017).

104 Im Unterschied zu den de Vio gehörten die Carafa zum neapolitanischen Hochadel. Oliviero Carafa ließ die im rechten Querhausflügel von S. Maria sopra Minerva in Rom befindliche Cappella Carafa, in der er begraben wurde, von Filippino Lippi mit Motiven aus dem Leben des Thomas von Aquin ausmalen. Vgl. Volker Reinhard, Carafa, in: ders., Die großen Familien Italiens, Stuttgart 1992 (Kröners Taschenausgabe 485), S. 142–148. Cajetan wurde nicht, wie man vielfach lesen kann, in, sondern vor derselben Kirche bestattet, neben der damals das Generalat seines Ordens angesiedelt war. Erst im 20. Jahrhundert wurden seine sterblichen Überreste in die Kirche transferiert. Vgl. Stöve, De Vio (wie Anm. 103).

statt. Auf ihm wurde Cajetan selber zum Generalmagister gewählt, welches Amt er bis zu seiner Kardinalserhebung innehatte. Diese erfolgte am 1. Juli 1517, kurz nach Abschluss des 5. Laterankonzils (1512–1517), auf dem er sich als Stütze des Papsttums erwiesen hat. Eine seiner ersten Aufgaben war im Herbst 1518 die Legation zu Kaiser Maximilian und zum Augsburger Reichstag, um die deutschen Fürsten für einen Kreuzzug gegen die Türken zu gewinnen. Dabei wurde er auch mit der Luther-Sache befasst. Cajetan publizierte selbst in der Zeit, in der er ordens- und kirchenleitende Aufgaben wahrnahm, philosophische und theologische Werke, u. a. seinen groß angelegten Kommentar zur „Summa theologiae“ des Thomas von Aquin. Am 8. Dezember 1517 schloss er einen Traktat zur Ablassthematik ab, allerdings noch in völliger Unkenntnis der von Luther mittlerweile angestoßenen Debatte.¹⁰⁵ Dies zeigt, dass der Ablass für Cajetan bereits vor dem Auftreten Luthers ein vertrautes Thema war. Auch wenn er Missbrauch bei der Vergabe von Ablässen kritisierte, scheint ihm die Virulenz, die dieses Problem in Deutschland seit langem besaß, nicht bewusst gewesen zu sein.¹⁰⁶ Als gründlicher Theologe, der er war, hat Cajetan sodann, um sich auf die Diskussion mit Luther vorzubereiten, eine Reihe von Traktaten verfasst, von denen fünf sich mit der Ablassthematik beschäftigen.¹⁰⁷

In der Auseinandersetzung mit Luther konzentriert Cajetan sich auf die Problematik der Sündenstrafen, die Luther zwar nicht ablehnt, deren satisfaktorischen Wert er jedoch bestreitet.¹⁰⁸ Die Strafe für die Sünde ist nach Luther etwas, worüber allein Gott verfügen kann. Die Kirche hat für ihn Vollmacht nur über die von ihr verhängten kanonischen Strafen. Hierfür könne sie durchaus Ablässe vergeben, nicht jedoch für die von Gott verfügten Strafen. Cajetan sieht aufgrund der Petrus verlie-

105 Dieser Traktat erschien, wie auch der folgende, erstmals in einer Gesamtausgabe seiner gegen Luther gerichteten Schriften im Jahr 1530. Thomas de Vio Caietanus, *Tractatus de indulgentiis: Dokumente zur Causa Lutheri*, hg. von Fabisch/Iserloh (wie Anm. 12), Bd. 2, S. (136) 142–168. Zur Frage, ob Cajetan damals bereits Kenntnis von Luthers Ablassthesen hatte, vgl. Lauchert, *Gegner* (wie Anm. 83), S. 140; Charles Morerod, *Cajetan et Luther en 1518. Édition, traduction et commentaire des opuscules d'Augsbourg de Cajetan*, 2 Bde., Fribourg Suisse 1994 (Cahiers œcuméniques 26), hier Bd. 1, S. 28, sowie vorsichtig abwägend Felmburg, *Ablasstheologie* (wie Anm. 96), S. 72–80. Vgl. auch Irena Backus, *Le contenu doctrinal des traités sur les indulgences (1517, 1518, 1521–22) de Thomas de Vio – Cajétan*, in: Bruno Pinchard/Saverio Ricci (Hg.), *Rationalisme analogique et humanisme théologique. La culture de Thomas de Vio, Il Gaetano'*. Actes du Colloque de Naples 1–3 novembre 1990, Napoli 1993 (Istituto Italiano per gli studi filosofici. Biblioteca Europea 2), S. 239–252.

106 Vgl. Morerod, *Cajetan* (wie Anm. 105), Bd. 2, S. 426 mit Anm. 663.

107 Vgl. deren Aufzählung: *Dokumente zur Causa Lutheri*, hg. von Fabisch/Iserloh (wie Anm. 12), Bd. 2, S. 136. Hier auch die kritische Edition von Cajetans „Quaestio de thesauro indulgentiarum“ vom 7. Oktober 1518 (ebd., S. 169–185). Eine Edition samt französischer Übersetzung aller Augsburger Traktate Cajetans liegt vor in Morerod, *Cajetan* (wie Anm. 105), Bd. 1, S. 182–423. Die Dokumente zur Causa Lutheri kennt Morerod offensichtlich nicht.

108 Im Folgenden stütze ich mich auf die vorzügliche Analyse von Morerod, *Cajetan* (wie Anm. 105), Bd. 2, S. 427–456.

nenen Schlüsselgewalt durchaus eine Einflussmöglichkeit der Kirche auch auf die göttlichen Strafen als gegeben an. Ablässe zu erwerben, um den Sündenstrafen zu entgehen, bedeutet nach Cajetan nicht, sich der verdienten Strafe aus Furcht davor zu entziehen, wie Luther vermutet, sondern sei, wenn es aus dem Verlangen nach dem ewigen Leben geschehe, ein in sich guter Akt. Am Beispiel der Todesangst Jesu könne man sehen, dass nicht jede Furcht mit unvollkommener Liebe verbunden sein muss. Die von Luther befürchtete Gefahr sieht er abgewendet, wenn man darauf achtet, welche Bedingungen Papst Clemens VI. (1342–1352) 1343 in der Bulle „Unigenitus“ für die fruchtbare Gewinnung von Ablässen festgelegt hat: sie helfen nur denen, „die wirklich bereut und gebeichtet haben“.¹⁰⁹ Zur echten Buße gehört nach Cajetan die vollkommene Reue. Sind diese Bedingungen nicht erfüllt, bleiben die Ablässe wirkungslos. Sind sie aber erfüllt, sei der von Luther beklagte Missbrauch kaum zu fürchten.¹¹⁰

Da Luther zu diesem Zeitpunkt das Fegefeuer noch keineswegs in Frage stellt, muss Cajetan dessen Existenz nicht begründen. Luther bestreitet lediglich, dass der Papst auch über das Fegefeuer Gewalt habe. Cajetan hingegen verteidigt letztere mit Berufung auf die Petrus von Jesus übertragene Binde- und Lösegewalt auf Erden und deren Konsequenzen im Himmel (Mt 16,19). Allerdings handelt es sich dabei nicht um die Lösegewalt wie bei Kirchenstrafen, sondern um fürbittendes Eintreten für die der Reinigung Bedürftigen. Cajetan ist im Übrigen überzeugt, dass diese im Fegefeuer bereits ihres Heils gewiss seien.¹¹¹

Während Luther der Meinung ist, dass die Verdienste der Heiligen zur Reinigung der Armen Seelen keinen Beitrag leisten können und allein die Verdienste Christi genügen, hält Cajetan ersteres durchaus für akzeptabel. Denn die Heiligen haben durch ihre guten Werke, die sie nicht aufgrund ihres freien Willens, sondern der göttlichen Gnade getan haben, mehr Verdienste erworben, als sie für die Tilgung ihrer eigenen Sündenstrafen brauchen. Solche Verdienste wären sinnlos, wenn sie nicht anderen zugewendet werden könnten. Letzteres würde der Gerechtigkeit Gottes widersprechen. Mit Berufung auf eine Aussage des Kolosserbriefes, nach der der Apostel Paulus mit seinen Leiden ergänze, was an den Leiden Christi noch mangle (Kol 1,24), verteidigt Cajetan diese Auffassung gegen den Vorwurf Luthers, dadurch würden die Verdienste Christi geschmälert.¹¹²

109 „... vere paenitentibus et confessis ...“: Henricus Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, übers. und hg. von Peter Hünermann, Freiburg-Basel-Wien⁴2014, Nr. 1026. Vgl. die Auszüge aus der gesamten Bulle ebd., Nr. 1025–1027.

110 Vgl. Morerod, Cajetan (wie Anm. 105), Bd. 2, S. 443.

111 Vgl. ebd., S. 433–436.

112 Vgl. ebd., S. 441.

Im Übrigen waren die Diskussionspunkte zwischen Luther und Cajetan theologisch keineswegs entschieden.¹¹³ So hat erstmals Calixt III. (1455–1458) 1457 Ablass für Verstorbene gewährt, was nicht unumstritten war. Gegner beriefen sich auf Alexander von Hales († 1245) und Bonaventura; auch Jean Gerson (1363–1429) hatte sich dagegen ausgesprochen. Die Sorbonne zeigte sich reserviert gegenüber der für Cajetan ausgestellten Dekretale *Cum postquam*, mit der Papst Leo X. am 9. November 1518 die Frage positiv entschied.¹¹⁴ Luther hatte durchaus Vorläufer. Cajetan schreibt einige von dessen Auffassungen Durandus a S. Porciano OP († 1334) und Franciscus de Maironis OFM († um 1328) zu.¹¹⁵ Nach Morerod liegt der Hauptdifferenzpunkt zwischen Cajetan und Luther darin, dass der Dominikaner die bisherige kirchliche Lehre mit den Mitteln der scholastischen Theologie weiterzuentwickeln versuchte, während Luther jene ebenso wie diese aus pastoralen Gründen infrage stellte. Der fundamentale theologische Unterschied zwischen beiden bestehe in der Einschätzung der menschlichen Werke vor Gott: Haben diese, ob es sich um auszuleidende Sündenstrafen, sakramentale Sündenvergebung oder um wechselseitige Unterstützung der Gläubigen handelt, eine Wirksamkeit und bedeutet diese Wirksamkeit eine Herabminderung oder Ausschaltung der Gnade Gottes?¹¹⁶

Mit dem päpstlichen Legaten Cajetan, der zudem auch die die kirchliche Lehre weiterentwickelnde Dekretale *Cum postquam* für Leo X. verfasst hat,¹¹⁷ hat die Auseinandersetzung mit Luther endgültig den innerakademischen Disput verlassen. Allerdings sollte man nicht vergessen, was Martin Butzer berichtet, dass Cajetan selber zu Leuten, die Luther der Häresie bezichtigt hätten, gesagt habe, man müsse bei diesem nicht viel ändern, das meiste, was sie als Häresie bezeichneten, würde durch eine einzige kleine Distinktion orthodox.¹¹⁸

113 Zum Folgenden vgl. ebd., S. 452–454.

114 Vgl. Leo X., *Cum postquam*: Dokumente zur Causa Lutheri, hg. von Fabisch/Iserloh (wie Anm. 12), Bd. 2, S. (185) 191–197, hier S. 192.194. Vgl. auch Denzinger, *Enchiridion*, hg. von Hünermann (wie Anm. 109), Nr. 1447–1449, bes. Nr. 1448.

115 Vgl. Morerod, Cajetan (wie Anm. 105), Bd. 2, S. 453.

116 Vgl. ebd., S. 454f.

117 Vgl. Dokumente zur Causa Lutheri, hg. von Fabisch/Iserloh (wie Anm. 12), Bd. 2, S. 187.

118 „Non nimium, inquit [sc. Caietanus], oportet emungere, pleraque enim, quae vos haereseos notatis, unica distinctiuncula reddet orthodoxa“: Martin Butzer an Beatus Rhenanus, 30. Juli (1519): Briefwechsel des Beatus Rhenanus, hg. von Adalbert Horawitz/Karl Hartfelder, Leipzig 1886, Ndr.: Nieuwkoop 1966, S. 165f. Nr. 119, hier S. 166. Um welches Werk Luthers es sich dabei handelt, geht aus dem Brief nicht hervor.

3 Ausblick

Wie Wilhelm Ernst Winterhager dargelegt hat, war das Ablassinstitut schon einige Zeit vor Luther in die Krise geraten, und das nicht nur wegen einzelner Missbräuche, sondern grundsätzlich.¹¹⁹ Die Mainz-Magdeburger Ablassaktion wurde spätestens Ende 1518 eingestellt.¹²⁰ Anderswo aber ging der Ablasshandel weiter, wie etwa das Beispiel des Ablasses für den Wiederaufbau von Brügge zeigt.¹²¹ Auch wenn Luther durch die mit dem Ablass verbundene Geschäftemacherei auf den Plan gerufen worden war, stand diese keineswegs im Mittelpunkt seiner Kritik. Luthers Bedeutung ist vor allem darin zu sehen, dass er theologisch und spirituell dieses Institut kirchlicher Gnadenvermittlung durch die Christusunmittelbarkeit des Sünders ersetzte. Deshalb kann er die 38. Ablassthese, in der er noch behauptete, die Mitwirkung des Papstes am Bußwesen sei nicht zu verachten, in den „Resolutiones“ für obsolet erklären, nachdem er hier den Glauben des Pönitenten als für die Sündenvergebung allein genügend herausgestellt hat.¹²²

Die Verteidiger des Ablasses, die durchaus Missbräuche zugestanden,¹²³ ließen sich auf die von Luther gestellten Fragen nur bedingt ein. Die Kritiker hätten sie wohl auch nicht überzeugen können. Der Ablass blühte trotzdem weiter bzw. wieder auf¹²⁴ und wurde, wie sich nicht zuletzt an der 6. Regel zum Mitfühlen mit der „streitenden Kirche“ im Exerzitenbüchlein des Ignatius von Loyola ablesen lässt, zu

119 Vgl. Winterhager, Ablasskritik (wie Anm. 6), S. 55f. Vgl. auch die gegen den Ablass erhobenen Gravamina ebd., S. 40–49.

120 Vgl. ebd., S. 10.

121 Siehe den Beitrag von Jan Hrdina in diesem Band.

122 Vgl. Luther, Resolutiones (wie Anm. 27), S. 593–596. Der entscheidende Satz in der Begründung lautet: „Absolutio est efficac, non quia fit, a quocunque tandem fiat, erret siue non erret, sed quia creditur“ (Ebd., S. 595). Dies bezieht sich direkt nur auf die theologische Argumentation, der Ablass sei notwendig oder hilfreich, um Mängel bei der priesterlichen Absolution zu kompensieren (vgl. bei Anm. 42), bekommt aber grundsätzliche Bedeutung.

123 So hat etwa Johannes Eck 1523 die Häufung der von Rom gewährten Ablässe und damit deren Entwertung beklagt. Vgl. Winterhager, Ablasskritik (wie Anm. 6), S. 26. Vgl. auch die Stimmen weiterer katholischer Kritiker (Johannes Cochlaeus, Hieronymus Emser, Herzog Georg von Sachsen) bei Paulus, Tetzl (wie Anm. 4), S. 117f. Die Kritik Herzog Georgs von Sachsen war freilich keine grundsätzliche, sondern geschah zur Abwehr der Konkurrenz für seine eigenen Ablasskampagnen. Vgl. Thönissen, Thesen (wie Anm. 3), S. 90.

124 Für die theologische Begründung und die Praxis des Ablasses in der Neuzeit fehlt eine ähnlich umfassende Studie wie die für das Mittelalter von Nikolaus Paulus, Geschichte des Ablasses im Mittelalter, 3 Bde., Paderborn 1922/23 (Darmstadt 2000 mit einer Einleitung und einer Bibliographie von Thomas Lentz). Einen guten Überblick bietet Gustav Adolf Benrath, Ablass 3. Der Ablass im nachtridentinischen Katholizismus, in: Theologische Realenzyklopädie 1 (1977), S. 347–364, hier S. 355–360. Darauf stützt sich Anne Conrad, Der Katholizismus, in: Kaspar von Greyerz / Anne Conrad (Hg.), 1650–1750, Paderborn u. a. 2012 (Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum 4), S. 15–142, hier S. 71f.

einem Kennzeichen des nachreformatorischen Katholizismus: „Die Reliquien, die Verehrung und Anrufung der Heiligen loben, ebenso Wallfahrten, Ablässe, Jubiläumsablässe, das Anzünden von Kerzen in den Kirchen und ähnliche Hilfsmittel für unsere Frömmigkeit.“¹²⁵

Das Trienter Konzil hat sich erst in seiner letzten Tagungsperiode mit der Problematik befasst, die für das Entstehen der Reformation ursächlich war. Eine erste Regelung traf das Konzil in seinem in der 21. Sitzung am 16. Juli 1562 beschlossenen Reformdekret, indem es die Publikation von Ablässen ausschließlich den Bischöfen bzw. zwei von diesen beauftragten Kapitularen vorbehielt, die dies an festgesetzten Tagen tun und auch die Almosen und Liebesgaben der Gläubigen, jedoch keine Gebühr („merce[s]“), entgegennehmen sollen. Dadurch solle endlich („tandem“) klar werden, dass diese himmlischen Schätze der Kirche nicht dem Gewinnstreben, sondern der Frömmigkeit dienen.¹²⁶ Papst Pius IV. (1559–1565) hat daraufhin am 7. November 1562 vorgeschrieben, dass Ablässe vollkommen unentgeltlich zu vergeben seien.¹²⁷ Dies ist ohne Zweifel eine Fernwirkung der Ablasskritik Luthers. Aber erst hiermit und nicht schon unmittelbar nach Luthers Thesen verschwand der „Finanzablass, das wichtigste kulturelle und religiöse Finanzierungsmittel der mittelalterlichen Kirche“.¹²⁸ Es scheint allerdings keine großangelegten Ablasskampagnen mehr gegeben zu haben.¹²⁹

Das Tridentinum hat schließlich in seiner letzten Sitzung am 4. Dezember 1563 ein eigenes Dekret über die Ablässe publiziert.¹³⁰ Darin wird die von der Kirche seit ältesten Zeiten gebrauchte Vollmacht, Ablässe zu verleihen, auf Jesus Christus zurückgeführt. Diese dem christlichen Volk heilsame und von Konzilien¹³¹ gebilligte

125 „Laudare praeterea reliquias, venerationem et invocationem sanctorum; item stationes peregrinationesque pias, indulgentias, iubilaea, candelas in ecclesiis accendi solitas, et reliqua huiusmodi pietatis ac devotionis nostrae adminicula“: Sancti Ignatii de Loyola Exercitia spiritualia, hg. von Iosephus Calveras / Candidus de Dalmases, Romae 1969 (Monumenta Historica Societatis Iesu 100), S. 406 Nr. 358. Der lateinische Text entspricht der 1548 in Rom gedruckten Übersetzung, der sog. „Versio vulgata“, des Exerzitienbüchleins. Während hier das im spanischen Autographen gebrauchte Wort „indulgencias“ mit dem lateinischen „indulgentias“ wiedergegeben wird, wird es an anderer Stelle mit „indulta pontificum“ übersetzt. Ebd., S. 180 Nr. 42.

126 Vgl. Concilium Tridentinum, Sessio XXI, Decretum de reformatione, can. 9: Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. The Oecumenical Councils of the Roman Catholic Church. From Trent to Vatican II (1454–1965), hg. von Klaus Ganzer u. a., Turnhout 2010 (Corpus Christianorum Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta 3), S. 97f.

127 Vgl. Niccolò Del Re, La Curia Romana. Lineamenti storico-giuridici, Roma 1970 (Sussidi eruditi 23), S. 376.

128 Thönissen, Thesen (wie Anm. 3), S. 98.

129 Vgl. Moeller, Ablasskampagnen (wie Anm. 58), S. 72.

130 Vgl. Concilium Tridentinum, Sessio XXV, Decretum de indulgentiis: Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta, hg. von Klaus Ganzer u. a. (wie Anm. 126), S. 175f.

131 Im Gegensatz zu dem in Anm. 126 genannten Dekret, wo zu Beginn (S. 97 Z. 2858f.) ohne nähere

Vollmacht soll beibehalten werden. Deshalb verurteilt das Konzil jene, die Ablässe für überflüssig erklären und die entsprechende Vollmacht der Kirche leugnen. Bei der Vergabe von Ablässen fordert das Konzil ein geregeltes Vorgehen („moderationem“) gemäß dem bewährten alten Brauch der Kirche, damit die kirchliche Disziplin nicht durch allzu große Erleichterungen kraftlos werde („enervetur“).¹³² Um die Missbräuche, die dazu geführt haben, dass das Ablassinstitut von Häretikern geschmäht wurde, abzustellen, dekretiert das Konzil, dass jegliches Geschäft („quaestus“) mit den Ablässen, woraus die meisten Missbräuche entstanden seien, gänzlich abgeschafft werde. Da die übrigen Missbräuche, die aus Aberglauben, Unwissenheit oder Unehreerbietigkeit entstanden seien, wegen der Vielzahl der Orte, an denen sie begangen werden, nicht im Einzelnen verboten werden können, nimmt das Konzil die Bischöfe in die Pflicht. Auf der ersten nach dem Konzil abzuhaltenden Provinzialsynode soll darüber berichtet und beraten werden und das Ergebnis dieser Beratungen schließlich zur weiteren Entscheidung an den Papst geschickt werden.

Obwohl bereits Papst Clemens VIII. (1592–1605) ein eigenes Dikasterium für die Vergabe von Ablässen und die Kontrolle der Ablasspraxis plante, wurde dieses mit der Kongregation für die Ablässe und Reliquien erst im Jahr 1669 von Clemens IX. (1667–1669) verwirklicht. Nach deren Aufhebung durch Pius X. (1903–1914) im Jahre 1904 folgte für einige Zeit ein häufiger Wechsel der Zuständigkeit. Zunächst wurden die Ablässe der Ritenkongregation zugewiesen. Bei der 1908 durchgeführten Kurienreform verblieben die liturgischen Fragen im Zusammenhang der Ablässe bei dieser Kongregation, während die damit verbundenen theologischen Fragen sowie die Gewährung von Ablässen dem S. Officium, der heutigen Glaubenskongregation, zugeteilt wurden. Der „Codex Iuris Canonici“ von 1917 hat die Gewährung von Ablässen in die Zuständigkeit der Apostolischen Pönitentiarie gegeben.¹³³ Bei dieser

Angaben auf die ersten drei der im Folgenden genannten Generalkonzilien verwiesen wird, wird das Tridentinum an dieser Stelle nicht explizit. Die älteste Äußerung eines mittelalterlichen Generalkonzils zum Thema ist die Konstitution des 4. Laterankonzils (1215) zur Reliquienverehrung. Vgl. Concilium Lateranense IV, Constitutio 62: Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. The General Councils of Latin Christendom. From Constantinople IV to Pavia-Siena (869–1424), hg. von Antonio García y García u. a., Turnhout 2013 (Corpus Christianorum Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta 2/1), S. 196 Z. 1161–197 Z. 1171. Es folgen das 1. Konzil von Lyon (1245), das sich sowohl allgemein zur Möglichkeit von Ablässen als auch ganz besonders zum Kreuzzugsablass äußert. Vgl. Concilium Lugdunense I, Constitutio II 5: ebd., S. 245 Z. 878–893. Papst Clemens V. hat auf dem Konzil von Vienne den Ordensleuten verboten, nicht näher bestimmte Ablässe zu verkünden („ne ... indulgentias pronuncient indiscretas“: Concilium Viennense, Decretum [31]: ebd., S. 449 Z. 2516–2518). Das Konzil von Konstanz verurteilt am 4. Mai 1415 als eine Aussage John Wyclifs: „Fatuum est credere indulgentiis papae et episcoporum“: ebd., S. 554 Z. 334.

132 Das Tridentinum nimmt hier zentrale Begriffe („enervatur“, „moderari“, „moderamen“) aus dem Dekret des 4. Laterankonzils auf. Vgl. Concilium Lateranense IV, Constitutio 62: Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta, hg. von García y García (wie Anm. 131), S. 196 Z. 1161–197 Z. 1171.

133 Vgl. Del Re, Curia (wie Anm. 127), S. 377f.

innerkurialen Aufgabenteilung ist es auch bei der Neuordnung des Ablasswesens durch Papst Paul VI. (1963–1978) im Jahre 1967 geblieben. Die Apostolische Pönitentiarie gab im darauffolgenden Jahr ein nach den vom Papst vorgegebenen Normen revidiertes „Enchiridion Indulgentiarum“ heraus. Der „Codex Iuris Canonici“ von 1983 hat an dieser Aufgabenverteilung nichts geändert.¹³⁴ Papst Franziskus hat wie seine Vorgänger auch für das von ihm ausgerufene Außerordentliche Heilige Jahr einen Jubiläumsablass verkündet.¹³⁵

Kardinal Robert Bellarmin hat für die nach der Reformation fortdauernde römische Ablasspraxis eine ironisch gemeinte Begründung gegeben: „Niemand hat jemals einen so weitreichenden Ablass verkündet wie Luther, der ohne jede Mühe der Buße, ohne gute Werke alle Schuld und Strafe allein aus Glauben erließ.“¹³⁶ Für Bellarmin bedeutet das: Während Luther den Menschen einen Erlass der Sünden und Sündenstrafen versprochen hat, der nichts wert ist, hält die römische Kirche dafür ein geordnetes Verfahren vor und empfiehlt sich dadurch als die glaubwürdigere Instanz. Er fasst damit nur zusammen, was auch die hier vorgestellten Kontroverstheologen gedacht haben.

4 Zusammenfassung

Johannes Tetzel war keineswegs nur der geschäftstüchtige Ablassvermarkter, als der er gemeinhin gilt. Nach Luthers Protest gegen sein Vorgehen hat er sich herausgefordert gesehen, den Ablass mit theologischen Gründen zu rechtfertigen. Er bediente sich dabei des auch von Luther eingesetzten Mittels, Thesen in einer Disputation zur Diskussion zu stellen. Da Tetzel dazu der nötige akademische Grad fehlte, holte er sich Hilfe bei dem führenden Theologen der Universität Frankfurt an der Oder, Konrad Wimpina. Dabei kam auch die Konkurrenz zwischen den beiden erst kurz zuvor gegründeten ‚Landesuniversitäten‘ – Wittenberg für das ernestinische Sachsen und Frankfurt an der Oder für Brandenburg – zum Tragen. Während die beiden Oderfrankfurter Diskutanten als Theologen keinen internationalen Ruf genossen – Tetzel gelangte erst aufgrund seiner Rolle in der Luther-Sache zu einer gewissen Berühmtheit –, verfügten die beiden ersten Kritiker aus Rom, der päpstliche Hoftheologe Silvester Prierias und Kardinal Cajetan, durchaus über ein hohes theologisches Re-

134 Vgl. Rudolf Henseler, Der Ablass, in: Joseph Listl/Hubert Müller/Heribert Schmitz (Hg.), Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg 1983, S. 707–712, bes. den historischen Überblick ebd., S. 707f.

135 Siehe den Beitrag von Kardinal Kurt Koch in diesem Band.

136 „Neque vllus vnquam tam amplam Indulgentiam promulgauit quam Lutherus, qui sine vllo poenitentiae labore, sine vllis operibus bonis, culpas omnes, et poenas sola fide remisit“: Bellarminus, De indulgentiis (wie Anm. 2), Sp. 1561.

nommee. Was alle vier Kontrahenten Luther entgegenhielten, war der damalige theologische Diskussionsstand. Kardinal Cajetan hat daran mitgewirkt, kontrovers diskutierte Fragen, wie etwa die der Vollmacht des Papstes über das Fegefeuer, lehramtlich zu entscheiden. Der Protest Luthers führte zwar zu dem vom Trienter Konzil ausgesprochenen Verbot des Handels mit Ablässen, bedeutete aber keineswegs das Ende der Institution des Ablasses.

Elizabeth Tingle

French Reactions to the 1517 debate in theory and practice

In 1517, Martin Luther's commentary on the role of indulgences in penance – „Ninety-Five Theses on the Power and Efficacy of Indulgences“ – began a process that was to shake severely the theological and pastoral foundations of Catholicism.¹ Protestants came to reject third-party intercession and individual confession with priestly absolution, which eliminated a need for indulgences for satisfaction. Catholics, however, fought back and „sought to remove perceived abuses, instil new confidence in [traditional practices] and reinforce their functions“.² Ultimately, indulgences also survived, and over the following 200 years they were reshaped and reconceptualised in relation to the changing pastoral and disciplinary interests of the Catholic Church. In this essay, the impact of the Lutheran controversy on French perceptions and uses of indulgences will be discussed, in the short and medium term. The focus is on two issues: the immediate, direct, clerical reactions of the early 1520s and then the more medium term, indirect impact on practice across the middle and later 16th century.³

From their very beginnings, indulgences caused discussion and controversy amongst theologians, linked to wider debates about the operation of the sacrament of penance. Across the 15th century there were criticisms of the spiritual laxness encouraged by indulgence use. Principally, clergy condemned the popular tendency to believe that, in exchange for alms, indulgences effaced sin as well as due penance and not temporal penalty alone: as such, they were treated as a substitute for real penitence. For example, Jan Hus objected to the crusade indulgence granted by John XXIII in 1412, arguing that indulgences were only efficient in proportion to the contrition and devotion of the penitent.⁴ More orthodox clerics also taught caution, such as Jean Gerson, who urged moderation to prevent the misuse of pardons. Dionysius Rickel, Johannes Major and others were critical of the poor influence of

1 For an English language version see: Martin Luther, Disputation on the Power and Efficacy of Indulgences, or Ninety-Five Theses. 1517 (URL: <http://www.luther.de/en/95thesen.html>; 26. 1. 2017).

2 Wietse De Boer, *The Conquest of the Soul. Confession, Discipline, and Public Order in Counter-Reformation Milan*, Leiden-Boston 2001, p. 10.

3 Detailed studies can be found in Elizabeth Tingle, *Indulgences in the Catholic Reformation. Polemic and Pastoral Uses of Pardons in France c. 1520–1715*, in: *Reformation and Renaissance Review* 16 (2014), pp. 180–203; and also ead., *Indulgences after Luther. Pardons in Counter Reformation France*, London 2015. This essay offers a summary of these works.

4 Henry Charles Lea, *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Middle Ages*, 3 vols., Philadelphia 1897, vol. 3, pp. 374f.

indulgences on attitudes to salvation and stressed the necessity of true repentance.⁵ The Dominican Johann Tetzel's indulgence preaching in Strasbourg diocese in 1509 was criticised by Johann Geiler von Kaysersberg again because insufficient emphasis was put on the importance of true remorse. In Geiler's view, the essential matter was the contrition of the sinner, a desire for an amendment of life, so, like the prodigal son, s/he could be reconciled with the Father. Indulgences were accessories in this process, not guarantees of satisfaction.⁶

However, the greatest weakness of pardons was their lack of clear scriptural foundation. Robert Swanson identifies three further theological reasons for concern. Firstly, recognition of indulgences was neither an article of faith nor formal doctrine so questioning their validity and effects was not heretical. Secondly, their use in penitential practices and their connection to Purgatory drew them into discussions about the operation of the spiritual powers of the papacy, especially to loose and bind souls. Thirdly, the dependence of indulgences on the theology of the treasury of merits brought them into debates about the operation of divine mercy and justice and therefore about justification itself. As Swanson argues, however, disputes about the nature and uses of indulgences were 'containable' so long as they shared the same doctrinal foundations, above all priestly powers over the keys of heaven and a belief in Purgatory. For as long as this was the case, debates centred on the mechanisms rather than the validity of indulgences.⁷

But Julius II's bull *Liquet Omnibus*, an issue of indulgences to raise money to rebuild St Peter's in Rome, augmented criticisms of the way in which pardons were used in salvation. A plenary pardon by way of suffrage was granted to souls in Purgatory, upon payment of 'alms' determined by the commissioners. The bull also suspended all other indulgences for eight years, which was unusual and unpopular. In 1510, the states of Germany formally presented a list of grievances to the Emperor Maximilian, which included complaints about the issuing of new indulgences with revocations of existing pardons, merely for the sake of raising money.⁸ Some rulers such as Elector Frederick of Saxony did not allow Julius's indulgence in their territories until forced to do so by the Emperor. The sale of this indulgence in northern Germany was granted to Albrecht, Archbishop and Elector of Mainz, who commissioned Tetzel to preach the pardon. Tetzel was an experienced indulgence distributor, for he had preached the Jubilee of Alexander VI in 1500 and a *crusada* indulgence for the Teutonic order in

⁵ Lea, *History of Auricular Confession* (see note 4), vol. 3, p. 294.

⁶ Francis Rapp, *Les campagnes d'indulgences dans le diocèse de Strasbourg à la fin du moyen âge*, in: *Revue d'Histoire et de philosophie religieuses* 83 (2003), pp. 71–88, on p. 80.

⁷ Robert Swanson, *Indulgences in Late Medieval England: Passports to Paradise?*, Cambridge 2007, pp. 278f., 281.

⁸ Lea, *History of Auricular Confession* (see note 4), vol. 3, pp. 351, 380.

1507.⁹ Tetzels new pardon campaign was the cause of Luther's ire, with its ultimately revolutionary impact on the economy of salvation of Europe.

France was quickly drawn into debates on indulgences, because it experienced the same pardon campaigns, which created similar criticisms as in the German lands, and because of frequent communications between the two regions. The first part of this essay examines the nature and process of these debates. The second part is concerned with the practical impact of these issues on religious practice. The emergence of evangelical censure and Protestant rejection of the theological premises on which pardons rested, led to a rapid decline in their promotion after 1520. This continued across the middle of the 16th century and into the period of the French religious wars. But with the resurgence of a newly-confident Catholicism from the 1570s, indulgences were also revived and reformed.

1 The 1520s – Clerical Responses to Luther

Indulgences were a common devotional practice in France in the early years of the reign of Francis I. In the „Journal d'un bourgeois de Paris“, the author describes three indulgenced events he witnessed in Paris, across the years 1515 to 1525. The first of these took place on Easter day 1515, when a Jubilee indulgence granted by Pope Leo X was held in Paris to elicit prayers for the new king, Francis I. The pardon was notable because it could be gained „without giving anything, but by hearing high mass, each in his parish church, confessed and repentant of his sins and then visiting six churches“, the cathedral, the Sainte-Chapelle and four churches of the mendicant orders, saying in each three Paters and three Aves. The Jubilee had already been held in the French provinces during Lent and had attracted large numbers; there was such a press of people in Sées Cathedral that up to 120 people were crushed to death.¹⁰ The third example was that of 1525, the Jubilee of Clement VII, published in Paris in December; it was relatively short in duration, with a procession on the first Sunday of the month and after the opening of the indulgence on 11 December, fasting on the Wednesday, Friday and Saturday, confession to a personally-chosen priest and on the Sunday, communion. The diarist notes that „this was the most beautiful and devout pardon ever granted“. ¹¹ The second indulgence was that of January 1518, the crusade indulgence which was so disliked by Luther. It was published in Paris by a sermon given in the episcopal court by Monsieur de Quercus, curé of the parish of St-Jean-

⁹ Ibid., pp. 394, 388.

¹⁰ Journal d'un bourgeois de Paris sous le règne de François premier (1515–1536), ed. by Ludovic Lalanne, Paris 1854, p. 12.

¹¹ Ibid., p. 210.

en-Grève. The pardon was to last for two years, during which all other indulgences in the kingdom were suspended. To gain the pardon, a family had to give its living costs for three days to the cause of the defeat of the Turks. The diarist comments that this indulgence attracted little attention in the churches of Paris.¹²

As in the German lands, so in France, the crusade indulgence was widely publicized throughout the kingdom. There are a number of surviving printed posters produced to advertise the pardon.¹³ The Parisians may have received the crusade indulgence with indifference, but the writer Aymar de Rivail in Burgundy noted that some people in the region were so keen to gain the indulgence that when some men lacked money, they donated their weapons to gain the pardon and women gave their wedding dresses and other finery.¹⁴ Again, as in Germany, this indulgence received unfavourable attention from the higher echelons of the French clergy. In January 1518, the indulgence was considered critically by the Faculty of Theology of the Sorbonne in Paris. The Faculty decided to inform the king, papal legate and diocesan bishops of „scandals and abuses which are taking place“ in the preaching of the pardon and the swindling of money from the poor, with false promises. Two of the preachers of the indulgence, Nicolas Payen, a Dominican, and Nicolas Cappelly, an Augustinian, were summoned to the Sorbonne for judgement.¹⁵ The matter of the indulgence came up again on 8 May, when Jean Duchesne asked the faculty for a ruling on the claim that a coin in the box could liberate a soul from Purgatory. The ruling of the *Qualificatio* of 1518 which resulted shows similarities to Luther's 1517 critique in that it condemned such overt merchandising as „false scandalous, deleterious to suffrages for the dead“ and questioned papal authority to issue such pardons.¹⁶ Further, this was a view shared by many humanists and intellectuals in the kingdom. Erasmus, who had a wide readership in France, mocked indulgences in his „Enchiridion“ and „In Praise of Folly“ and in one of his „Colloquies“ called „The Exorcism or Apparition“, first published in 1518, he derided the mathematical calculation of penalties due in Purgatory and the naïve acquisition of pardons as a solution.¹⁷ In personal letters to

¹² Ibid., pp. 48f.

¹³ Bibliothèque nationale de France (BnF), Réserve E-1681.

¹⁴ Marc Venard, Les ventes d'indulgences au temps de Luther, in: Michel Aubrun et al., Entre idéal et réalité. Actes du colloque international d'histoire, finance et religion, Clermont-Ferrand 1994 (Institut d'Études du Massif Central), p. 278.

¹⁵ James K. Farge, Orthodoxy and Reform in Early Reformation France. The Faculty of Theology of Paris, 1500–1543, Leiden 1985, p. 164.

¹⁶ David Bagchi, Luther's Ninety-Five Theses and the Contemporary Criticism of Indulgences, in: Robert N. Swanson (Ed.), Promissory Notes on the Treasury of Merits. Indulgences in Late Medieval Europe, Leiden-Boston MA, 2006 (Brill's Companions to the Christian Tradition 5), pp. 331–356, on p. 346; Léon Christiani, Luther et la Faculté de théologie de Paris, in: Revue d'Histoire de l'Église de France 32 (1946), pp. 53–83, on p. 55; Farge, Orthodoxy and Reform (see note 15), p. 165.

¹⁷ Desiderius Erasmus, The Exorcism or Apparition, in: All the Familiar Colloquies of Desiderius

John Colet, Thomas More and Cardinal Albert de Brandenburg between 1517 and 1519, Erasmus criticised indulgences. When censured by the Carmelite Nicolas Baechem of the faculty of theology of Louvain, Erasmus defended himself by claiming that he had not condemned pardons but urged caution over too much reliance on papal bulls. His view was that trust in Christ was a surer way to salvation, which he shared with reformers.¹⁸

Luther was at first delighted with the reception of his works in France. In February 1519, Johann Froben wrote to Luther to inform the reformer of the success of an operation to send 600 copies of his works to France and Spain. David Hemsall argues that at this time, „French intellectuals ... regarded Luther simply as a significant if recent contributor to the great debate of reform“.¹⁹ Later in the same year, Duke George of Saxony asked the Sorbonne, along with the university of Erfurt (which declined) to judge the orthodoxy of Luther's position in the disputations with Johann Eck at Leipzig. Eck cast around for support and asked Paul de Citadinis, resident at the Papal curia and an old friend of Eck's, to influence the Sorbonne to find in Eck's favour. Citadinis wrote to Etienne Poncher, archbishop of Sens and an old acquaintance, in whose jurisdiction of the University of Paris lay, to ask him to facilitate „an exact and prompt decision“ to ensure that „the way was not opened to heretical errors“.²⁰ However, affairs moved quickly while the Sorbonne's judgement took some time, and other developments overtook the Leipzig debate. In 1520, Luther published three radical works which led to their condemnation in Rome in the form of the bull *Exurge, Domine* and then his excommunication in January 1521.²¹ In any case, the Sorbonne was always more interested in issues of papal authority rather than simply indulgences.²² When the Sorbonne eventually ruled on Luther's writings on 15 April 1521, concerns had gone beyond mere pardons: there were 104 articles of criticism. Luther's protests had escalated to include more fundamental issues such as justification, Church authority, Purgatory, saintly intercession and the sacraments.²³

Erasmus, of Rotterdam, Concerning Men, Manners, and Things, transl. by Nathan Bailey, 2 vols., London 1878, vol. 1, pp. 391–401. There is a 1526 imprint, without publisher and a 1527 edition by the Parisian printer Simon Colineums.

18 Léon E. Halkin, La place des indulgences dans la pensée religieuse d'Erasmus, in: Bulletin de la Société de l'histoire du Protestantisme français 129 (1983), pp. 143–154, on p. 145f.

19 David S. Hemsall, Martin Luther and the Sorbonne 1518–1521, in: Bulletin of the Institute of Historical Research 46 (1973), pp. 28–40, on p. 29.

20 Nathaniel Weiss, Martin Luther, Jean Eck et l'Université de Paris d'après une lettre inédite 11 septembre 1519, in: Bulletin de la société de l'histoire du Protestantisme français 66 (1917), pp. 35–50, on pp. 39–41.

21 Hemsall, Martin Luther and the Sorbonne (see note 19), pp. 33f.

22 Christiani, Luther et la Faculté de théologie de Paris (see note 16), p. 55.

23 A detailed discussion of the 104 articles can be found in Christiani, Luther et la Faculté de théologie de Paris (see note 16), pp. 65–77; also Farge, Orthodoxy and Reform (see note 15), pp. 125–128,

Oddly perhaps, the Sorbonne's *Determinatio* notably omits a discussion of indulgences. Farge argues that this may be because the Faculty had recently ruled on them in 1518 but it may also be because there was still ambivalence about their operation.²⁴

However, from 1521 onwards, it was the full Lutheran 'programme', if we can call it that, which rattled the Sorbonne. He was quickly demonized as a „precursor of Antichrist and a political and social subversive“ and the university attacked prominent humanists whom they considered to be heterodox and who enjoyed royal protection.²⁵ The Sorbonne together with the judicial authority of the Paris parlement moved towards repression. From 1521, book printing and selling was controlled, with fines for possession and dissemination of heretical works.²⁶ In 1523, Lutheran books were seized from Louis de Berquin, a prominent scholar, and also from booksellers in Paris; in 1526, a list of forbidden Lutheran doctrines was published and in the middle years of the 1520s the first executions for heresy took place in Paris and Rouen.²⁷ There were few debates in France solely about indulgences, however. Iconoclasm and sacramentarianism became increasingly prevalent and much more shocking concerns for Catholic authors and polemicists. For the clerical elite, it was prevention and suppression of deviancy rather than debate about pardons which dominated considerations.

2 Changes in Practice

The emergence of evangelical censure and Protestant rejection of the theological premises on which pardons rested, led to a rapid decline in their promotion in France after 1520. Even among writers and theologians who remained Catholic, disapproval was evident. If we turn to religious practice, we see that after the mid-1520s, the popularity and usage of indulgences began to wane in France, although the picture is regionally varied. This was part of a wider change in spirituality, for pardon use declined along with other traditional practices such as the foundation of anniversaries and confraternity membership. There are numerous reasons for this change, which

165–169. The articles were published in Josse B a d e, *Determinatio theologicae facultatis parisiensis super doctrina Lutheriana hactenus per eam visa*, Paris 1521.

24 F a r g e, *Orthodoxy and Reform* (see note 15), p. 167.

25 David N i c h o l l s, *Heresy and Protestantism, 1520–1542. Questions of Perception and Communication*, in: *French History* 10 (1996), pp. 182–205, on p. 184f.

26 David H e m p s a l l, *Measures to Suppress 'La peste luthérienne' in France 1521–22*, in: *Bulletin of the Institute of Historical Research* 49 (1976), pp. 296–299.

27 Mark G r e e n g r a s s, *The French Reformation*, Oxford 1987, p. 9. See also David N i c h o l l s, *Social Change and Early Protestantism in France: Normandy 1520–62*, in: *European Studies Review* 10 (1980), pp. 279–308.

is complex: reformers' criticisms; anti-clericalism; and economic problems from 1530 exacerbated by the Hapsburg-Valois wars, which reduced incomes and also activities such as pilgrimage.

There are numerous indicators of this decline in the use of indulgences. Outside of France, the Roman Jubilee and its plenary indulgence of 1525 under Clement VII was something of a failure. There was plague in Rome; war between France and Spain as well as the Peasants' War in Germany made much of Europe insecure for pilgrims, and the effects of the Reformation were beginning to tell.²⁸ The event and its pardons failed to attract pilgrims. In France itself, there is evidence from a range of ecclesiastical institutions that indulgences declined in attractiveness and use after 1530. In the archdiocese of Rouen for example, before the onset of the religious wars after 1560, the cathedral chapter annually commissioned handbills to advertise their indulgences, for distribution to the *curés* of each parish of the see. The costs were entered into the chapter accounts every year to 1563; thereafter there was a hiatus until the late 1570s, when printing costs were again recorded and thereafter continued into the 1680s.²⁹ In Nantes, the confraternity of Notre-Dame des Carmes obtained several indulgences before 1518; thereafter, there are no records of new pardons until 1639 and 1643, when papal briefs confirmed the guild's privileges.³⁰ For another long-lived institution, the Hôtel-Dieu of Paris, the late 15th century and 1520s and 1530s were again important. After that period, there were no new indulgences until the first half of the 17th century, although the existing grants continued to be marketed across the mid-century.³¹ The chronology of grants of indulgences to the well-documented confraternities of the regular orders also supports this model. A handbook for the Rosary confraternity of Nancy published in 1625 illustrates evolution in grants over time. High spots of activity occurred in the later 15th century, 1520s and 1530s, then 1570s and 1580s, with little activity in the mid-16th century.³² All of these examples show the impact of Luther's and other reformers' opinions on popular reception of indulgences in the middle decades of the 16th century.

Indulgences were still available, they did not disappear, and some new ones were issued, but in much smaller numbers.³³ For example, in Rome in the 1530s, plenary indulgences were issued for members of confraternities such as that of the Holy Sacrament in St Maria sopra Minerva, to which Paul III granted plenary indulgences

28 Lea, *History of Auricular Confession* (see note 4), vol. 3, p. 214.

29 Archives Départementales (= AD) de la Seine-Maritime, references are scattered across the accounts of the Chapter of Notre-Dame of Rouen: G 2523 to G 2616; G 2848.

30 Yves Durand, *Un couvent dans la ville. Grands Carmes de Nantes*, Rome 1997, p. 92.

31 Inventaire sommaire des archives hospitalières antérieures à 1790. Hôtel-Dieu, vol. 1., Paris 1882, p. 385.

32 Thomas Le Paige, *Le Manuel des confrères du S. Rosaire*, Nancy 1625.

33 See Venard on indulgences issued in the diocese of Carpentras in the early and mid-16th century. Venard, *Les ventes d'indulgences* (see note 14), pp. 281f.

in 1539.³⁴ These were available to affiliates throughout Europe. In the south of France, a number of Corpus Christi confraternities changed their dedication and aggregated to the confraternity of Rome in order to obtain the indulgences: Rodez in 1541–1543 and Fanjeux in the Mirepoix are two examples.³⁵ There are sporadic mentions in individual and family journals: the „livre de raison“ of the Dudrot de Capdebosc family of the Condom region recorded papal pardons available in the town in 1536 – when inhabitants participated in a procession, barefoot – and in February 1543.³⁶ In 1533, notices went up in Paris advertising a pardon of 28.000 years. The Sorbonne notified the vicar of Paris, René du Bellay, of their concern and asked that he do something about it. According to Oudart Coquault, a 17th-century memorialist living in Reims, the Cardinal of Lorraine attempted unsuccessfully in 1564 to obtain an indulgence from Pius V for the Cathedral of Reims for Easter day; the pope did however grant an indulgence to the abbey of Fontevraud, to commemorate the preservation of the house from Protestant attack in the early wars of religion.³⁷ Overall, evidence for pardons is scarce for the mid-century. There are few surviving bulls, briefs or posters advertising indulgences and few authors wrote specifically on either Purgatory or pardons during middle years of the century. The evolutionary trend is therefore an early-16th-century popularity, a hiatus across the mid-century, a late 16th-century revival, and consolidation and expansion after 1600.

But across the mid- to late 16th century, there were also changes to indulgences, many of them taking place outside of France but with a strong impact on the kingdom. This meant that when pardons were revived in the latter part of the century, there was a somewhat different ‚product‘, at least with regard to the plenary indulgences which are the focus of this essay.³⁸ One of the clearest differences between late medieval and Counter Reformation indulgences was their post-Tridentine standardization in terms of the contents and diplomatic of the pardon. By the first half of the 16th century, plenary indulgence briefs had quite a lot of common content but also much variation in detail. They granted pardon once during life and on the death bed, on condition of penitence and a confession; a confessor of choice was permitted and

34 Lea, *A History of Auricular Confession* (see note 4), vol. 3, p. 408.

35 Marie-Hélène Froeschlé-Chopard, *Dieu pour tous et Dieu pour soi. Histoire des confréries et de leurs images à l'époque moderne*, Paris 2006, p. 92; AD Aude, H265/1, Dominicains de Fanjeaux, Bulles.

36 *Livre de raison de la famille Dudrot de Capdebosc (1522–1675)* ed. by Philippe Tamizey de Larroque, Paris 1891, pp. 17, 40f.

37 *Mémoires d'Oudart Coquault, Bourgeois de Reims (1549–1668)*, ed. by Charles Loriquet, Reims 1875, p. 520; Andrew Spicer, *Jeanne-Baptiste de Bourbon, the Plantagenets and Restoration of Royal Tombs in Early Seventeenth-Century France*, in: Michael Penman (Ed.), *Monuments and Monumentality in Medieval and Early Modern Europe*, Donnington 2013, pp. 268–281, on p. 278.

38 Partial indulgences showed more continuity. For details see Tingle, *Indulgences after Luther* (see note 3), ch. 4.

he was granted powers to absolve all reserved sins and to commute vows except for those of the religious life. Such pardons also granted participation in the suffrages of the universal church. Many plenary indulgences also required alms of some sort. In addition, a multiplicity of different clauses could apply. For example, an indulgence granted by Leo X for the consecration of King Francis I in 1514 required a visit to a cathedral during the Quadragesima, where prayers for the king and his realm, for peace between princes, a Pater and Ave should be said.³⁹ A plenary indulgence of Clement VII of 1526 for the church of Saint-Sernin of Toulouse specified prayers for the departed and a donation, for the pardon.⁴⁰ A pardon granted in 1539 for the confraternity of Notre-Dame de Recouvrance in the Carmelite church of Montreuil-sur-Mer in the diocese of Arras, gave entrants the privilege of acquiring the indulgences of the stations of Rome by visiting local churches during Lent; dispensation to eat butter, eggs, milk and cheese during Lent; the use of portable altars to have mass said at home, and the right of female benefactors to visit and dine with the nuns of the Poor Clares, four times a year.⁴¹ Pre-Tridentine indulgences were often individual in their contents.

By the later 16th century, the format of plenary indulgences had become standardized and would remain so until the end of the *ancien regime*.⁴² For example, plenary pardons granted to confraternities – one of the most common forms – were everywhere more or less the same. Such indulgences allowed three occasions for full remission: to members on the day of their admission, at the hour of their death and for visitors to the annual feast day celebrated by the group in its chapel or church. In addition, the grant allowed partial indulgences for four secondary feast days, of seven years and seven quarantines each. Thus, the confraternity of the Holy Sacrament of Saint-Aignan parish in the diocese of Le Mans received a plenary indulgence from Urban VIII in 1625. The grant was for an individual's reception into the guild, on his or her deathbed and for attendance at the main annual feast day of Corpus Christi. The four secondary feasts were the octave of Corpus Christi, the feasts of Saints Aignan and Anne, and the Annunciation.⁴³ Similarly, an indulgence of 1638 granted to the wives' confraternity of St Margaret in the church Sainte-Croix of Lyons granted seven years and quarantines to those who, confessed and having taken communion, visited the chapel of their patron on the feasts of Pentecost, Assumption, All Saints

³⁹ AD Haute-Garonne, 3 G 15.

⁴⁰ AD Haute-Garonne, 1 Mi 516, Collégiale Saint-Sernin.

⁴¹ BnF, Réserve E, 1133.

⁴² Desmette comments that such indulgences appear in confraternity archives from 1580. Philippe Desmette, *Les brefs d'indulgences pour les confréries des diocèses de Cambrai et de Tournai aux XVII^e et XVIII^e siècles*: A.S.V. Sec. Brev. Indulg. Perpetuae, 2–9, Brussels 2002, p. 30.

⁴³ AD Sarthe, G 773, St Aignan, Fabrique.

and Christmas Day.⁴⁴ Further, such indulgence briefs also granted group members 60 days of pardon for a wide range of other spiritual works such as attending masses and funerals, accompanying processions, particularly those of the viaticum, reconciling enemies, teaching the ignorant and other charitable deeds. Pardons granted for church feast days and for privileged altars, a creation of the Counter Reformation, were similarly standardised across the Catholic world.

A second feature of change over time was increasing resort to the papacy for indulgences, such that the papal plenary pardon became the must-have pardon for groups. Robert Swanson argues that in the middle ages, the majority of indulgences were created by bishops for their diocesans.⁴⁵ Across the Catholic Reformation period, bishops issued fewer indulgences although there were always some. For example, in May 1554, the bishop of Vannes granted 40 days' pardon to those who contributed to the rebuilding of the chapel of Notre-Dame du Paradis in Hennebont, which had been incomplete since 1514.⁴⁶ On the south porch of the parish church of Plougasnou in Tréguier diocese is inscribed, „On Sunday 2 May 1574 this church was [consecrated] and there are 40 days' pardon for the first Sunday of every May and the holy day of Easter as well“.⁴⁷ But many bishops were non-resident or displaced during the religious wars; almost all French dioceses had some years without a bishop in the latter half of the century.⁴⁸ After the end of the conflicts, when the Crown regained control over appointments and diocesans rebuilt their administrations and reformed their dioceses, indulgences were again issued as a normal part of bishops' pastoral work. But they seem to have been fewer in number and the forty-day indulgence of bishops was increasingly superseded at the local level by the widespread availability of papal plenary pardons.⁴⁹ Papal indulgences were already sought before the Reformation, to augment the prestige of the local pardon event. But from the later 16th century, parish churches and chapels, confraternities and shrines, increasingly resorted to Rome for plenary indulgences. In the 17th century, most local pardons were papal and plenary. Philippe Desmette's study of indulgences issued for confraternities in the dioceses of Cambrai and Tournai shows that cross the 17th century, up to 52% of parishes received at least one papal brief in Cambrai diocese, with up to 63% of

⁴⁴ AD Rhône, 10, G 571, Chapitre de Saint-Jean de Lyon, Indulgences.

⁴⁵ Swanson, *Indulgences* (see note 7), p. 32.

⁴⁶ Christiane Prigent, *Pouvoir ducal, religion et production artistique en Basse-Bretagne, 1350–1575*, Paris 1992, p. 473.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 484.

⁴⁸ Joseph Bergin, *Church, Society and Religious Change in France 1580–1730*, New Haven-London 2009, p. 156.

⁴⁹ Stefano Simiz, *Les confréries face à l'indulgence. Tradition, quête, accueil et effets dans la France de l'est (XV–XVIII^{em} siècles)*, in: Bernard Dompnier / Paola Vismara (Eds.), *Confréries et dévotions dans la catholicité moderne (mi-XV^e – début XIX^e siècle)*, Rome 2008, p. 104.

parishes in Tournai.⁵⁰ Bernard Dompnier's work on French confraternities shows that 31% of papal briefs for pardons issued in the decade 1653–1662, went to France.⁵¹ Most Catholics had access to papal pardons.

A third transformation was the abolition of pardoners in the exchange of indulgences. Pardoners had long been criticised in the Church. From at least 1216, clerical councils were concerned with the chicaneries of pardoners and tried to regulate their preaching and collections.⁵² The activities of wandering pardoners were a constant challenge to discipline in the French Church in the pre-Reformation period. In the diocese of Limoges, for example, the bishops denounced preachers peddling false relics and indulgences in 1519 and 1533, as itinerant pardoners continued to vaunt their wares.⁵³ Statutes of Meaux of 1511 forbade pardon-sellers and confraternities from collecting in parishes, except for the well-known pardon of the Hôtel-Dieu of Paris; statutes of Tournai and of Angoulême from around 1520 were similarly framed.⁵⁴ Luther's criticism heightened awareness of the abuse of 'selling salvation'. There was also the issue of authority, a central matter for the Catholic Reformation. In France, provincial Church councils and local synods of the late 15th and 16th centuries sought to regulate collectors, to prevent the deception of the faithful and to reinforce episcopal authority. The Council of Sens of 1528 condemned pardoners who tricked the faithful.⁵⁵ Acts of the Council of Narbonne of 1551 and the statutes of the synod of Beauvais of 1554 stated that parish clergy were not to allow wandering collectors to preach and receive alms, without seeing their authorization. Priests were to notify the bishop's administration if false pardoners were suspected.⁵⁶ At the Council of Trent, the actions of pardoners were considered to have brought indulgences into disrepute. In July 1562, a decree forbade the use of *quaestores* to distribute indulgences and banned the office of pardoner itself. Alms could still be collected for indulgences, but the necessary authorization of the bishop was mandated and oblations were to be gathered by two canons working without charge, „so that all might understand that

50 Desmette, *Les brefs d'indulgences* (see note 42), pp. 58, 71, 285.

51 Bernard Dompnier, *La dévotion à Saint Joseph au miroir des confréries (XVII^e–XVIII^e siècles)*, in Dompnier / Vismara (Eds.), *Confréries et dévotions* (see note 49), p. 297.

52 Lea, *A History of Auricular Confession* (see note 4), vol. 3, pp. 285f.

53 Michel Cassan, *Le temps des guerres de religion. Le cas du Limousin (vers 1530 – vers 1630)*, Paris 1996, p. 80.

54 Venard, *Les ventes d'indulgences* (see note 14), pp. 276f.

55 *Ibid.*, p. 280.

56 *Concilia novissima Galliae*, ed. by Ludovici Odespunde La Mechinière, Paris 1646, p. 756; *Canons et décrets des conciles, constitutions, statuts, et lettres des évêques des différents diocèses qui dépendaient autrefois à la métropole de Reims*, ed. by Thomas Goussset, 3 vols., Reims 1844, vol. 3, pp. 141f.

these celestial treasures were employed not for gain but as an incentive to piety“.⁵⁷ In France, this was adopted and reinforced in subsequent synods. At the Council of Reims of 1564, *quaestores* were condemned as simoniacs.⁵⁸ The synodal statutes of the Council of Lyons of 1577 sum up late 16th-century suspicions of pardoners:

„The devil, not ceasing to cause ... trouble in the Church of God, by himself or through his minions, has created a heap of pardoners, avaricious and ambitious, who by ruses and artifices in the guise of religion, vows and alms, under the pretext of preaching, trick and seduce the clergy, parishioners and simple people, not without great loss of souls.“⁵⁹

The provincial councils of Rouen in 1581, Toulouse in 1590, at Narbonne in 1609 and at the Council of the French Clergy of 1625, all ruled against them.⁶⁰ Indulged collections did not end – particularly for captives – but pardoners disappeared.

A fourth evolution was a greater relationship between lay confraternities and indulgences. By the end of the Middle Ages, large numbers of adults were enrolled in confraternities, a practice which expanded from the second half of the 16th century in France. Robert Bireley comments that „the high rate of confraternity membership in early modern Europe meant a high rate of indulgence consumption, as membership and indulgence went hand in hand“.⁶¹ Philippe Desmette argues that it appears to have become normal practice in the late-16th and 17th centuries for newly-founded confraternities – and those already in place – to solicit the Holy See for indulgences, as a matter of course.⁶² But this had not always been the case. Early 16th-century confraternities did not endow their members with lavish pardons and indeed, not all post-Tridentine associations did so. The medieval confraternity gave some access to indulgences to its members but this was unsystematic and limited. Swanson comments that once guilds achieved a certain size, some sought papal grants to attract members, but most pardons were episcopal.⁶³ They were moderate in scale, of 25, 40 or 100 days, although the value could be increased by repetition. Thus for example, in Nantes in 1475, Bishop Amaury d'Acigné confirmed the confraternity of Notre-Dame in the Carmelite convent of the city and granted members 40 days' indulgence.⁶⁴ In Limoges, a confraternity of St Etienne was founded at the beginning

⁵⁷ Decrees of the Ecumenical Councils, ed. by Norman P. Tanner, 2 vols., London-Washington, vol. 2, session XXI, chap. 9, pp. 731f.

⁵⁸ *Concilia novissima Galliae* (see note 56), p. 24.

⁵⁹ *Statuts et ordonnances synodales de l'église métropolitaine de Lyon, primatiale des gaules*, Lyon 1577, p. 30.

⁶⁰ *Concilia novissima Galliae* (see note 56), pp. 582, 708.

⁶¹ Robert Bireley, *Early Modern Catholicism as a Response to the Changing World of the Long Sixteenth Century*, in: *Catholic Historical Review* 95 (2009), pp. 219–239, on p. 225.

⁶² Desmette, *Les brefs d'indulgences* (see note 42), p. 27.

⁶³ Swanson, *Indulgences* (see note 7), p. 243.

⁶⁴ Durand, *Un couvent dans la ville* (see note 30), p. 92.

of the 16th century, to raise funds for the restoration of the cathedral. Inscription in the confraternity again earned a 40 day indulgence.⁶⁵ Over time, there was a tendency to augment the privileges associated with confraternity. This was frequently the work of religious orders who extended their devotions to wider society such as the Carmelite order which promoted the wearing of a protective ‘scapular’ among its friars and then extended the practice to its associated confraternities. Indulged confraternities seem to have originated in Italy and spread into France from the later 16th century; they were particularly associated with new devotional forms and were widespread enough, by the end of the period, to make pardons accessible to many people. By such means, religious guilds were a means of accessing pardons, while staying at home.

A key development of the mid-16th century was the creation of arch-confraternities, whereby local groups throughout Catholic Europe affiliated with Roman confraternities to share their structures, devotions and particularly their indulgences. The first of these was a confraternity of the Holy Sacrament in Santa Maria sopra Minerva, the Dominican church in Rome, created in 1539, mentioned above. This was designed from the outset to be a model for all new fraternities. Its main aim was the reaffirmation and expression of the central dogma of Catholicism, the real presence of Jesus Christ in the Eucharist, in the face of Protestant attacks.⁶⁶ The bull granted each member of the association, on the day of their entry „the same plenary indulgence as the jubilee“ and three further plenaries during their lifetime; 100 days of pardon for accompanying processions of the Holy Sacrament and for attending the confraternity’s religious offices and ten years of pardon to those who attended the fraternity’s mass in the church of the Minerva on Fridays.⁶⁷ The indulgences were to be communicated to all confraternities founded on this model and aggregated to the Minerva, and all members, wherever they were based, enjoyed the same spiritual privileges.⁶⁸ Two other confraternal associations were also influential in the repurposing of confraternities and their closer association with indulgences: that of the Rosary and Penitents’ groups. The Rosary confraternity, first created at Douai in 1470 by the Dominicans, shared the premises of the Holy Sacrament confraternities. Members associated over a wide geographical range to share a specific devotion – praying and meditating with the rosary – and to share spiritual merits of all other confrères and consoeurs, throughout Christendom.⁶⁹ From the mid-16th century, the confraternity

⁶⁵ Cassan, *Le temps des guerres de religion* (see note 53), p. 80.

⁶⁶ Froeschlé-Chopard, *Dieu pour tous* (see note 35), p. 27.

⁶⁷ A copy of the original bull, translated into French, is in: AD Aude, H 265/1, *Dominicains de Fanjeaux, Bulles*. See also Pierre Forestier, *Histoire des indulgences et des jubilez, avec des instructions pour en expliquer le dogme et ou il est encore traite de l’origine des confreries*, Paris, 1702, p. 154.

⁶⁸ Froeschlé-Chopard, *Dieu pour tous* (see note 35), p. 89.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 66, 68

took off enormously, assisted by Pius V who attributed the victory of Lepanto of 1571 to the intercession of the Virgin Mary through the rosary, so he created a feast day on 7 October and accorded a plenary indulgence to all churches with rosary confraternities for that day.⁷⁰ In France, rosary confraternities were rare before the second half of the 16th century but their development would be hugely influential after the end of the religious wars. Penitents were another feature of late medieval Mediterranean piety, their originality lay in their strongly regulated societies characterised by the wearing of a distinctive habit to separate them off from society, the role of their ‚priors‘ as spiritual guides and their independent meeting places and methods of discipline. In 1576, Gregory XIII granted the penitents' confraternity of Gonfalone several privileges and indulgences, which his successor Sixtus V permitted them to aggregate to other confraternities, while contributed to their spread.⁷¹ In later 16th-century France Penitents were associated with austere piety and militant Catholicism.⁷² Largely concentrated in southern France, they received royal patronage when in 1574 Henri III was received into the White Penitents of Avignon and participated in their exercises and processions. He went on to affiliate with the Penitents of Lyons in 1582 and to found a company in Paris at the Annonciades. This was followed by three other Penitent confraternities in the capital and a handful of foundations in other large towns of northern France. After Trent, therefore, confraternities re-emerged forcefully as pillars of religious life, in town and countryside. Many of these were directly linked to pardons and promoted indulgence use in almost every community.

Alongside institutional changes we also see increased Christological association of indulgences. Over the course of the 16th century, the requirement to take communion to gain a plenary indulgence grew more important. In the later Middle Ages, the relationship was infrequent. To gain the plenary indulgence granted to the Cathedral of Rouen in 1514, an individual had to be „truly repentant and confessed“ and for a pardon issued by Paul III in 1541 for people attending the first mass of Cardinal de Givry as bishop of Poitiers, the individual had to be „truly penitent and confessed, or having a firm intention to confess and wanting to confess“.⁷³ Over time, the requirement of taking the Eucharist became essential. The association between communion and plenary indulgence began in the Middle Ages with jubilees, but it was given particular prominence when the arch-confraternity of the holy sacrament was founded in Rome in the 1530s; adherence took off in Mediterranean France before

⁷⁰ Forestier, *Histoire des indulgences* (see note 67), p. 156–158

⁷¹ *Ibid.*, p. 150; see Barbara Wisch/Nerida Newebigin, *Acting on Faith. The Confraternity of the Gonfalone in Renaissance Rome*, Philadelphia 2013.

⁷² John Bossy, *Leagues and Associations in Sixteenth-Century French Catholicism*, in: *Studies in Church History* 23 (1986), pp. 171–189, on p. 176.

⁷³ AD Seine-Maritime, G 3607, Chapitre Notre-Dame de Rouen, *Indulgences*; AD Vienne, G 14, Evêché de Poitiers.

the religious wars, slowly gaining ground elsewhere in the kingdom in the later 16th, then speeding up across the 17th century. By 1600, full pardons were only accessible through the Eucharist. This meant that the need for formal sacramental penitence and confession was stricter and more limited in time, for they had to be performed before taking the Eucharist necessary for the indulgence.

Finally, the Counter Reformation saw the ending of monetary payments for indulgences. In the early 16th century, a plenary indulgence frequently necessitated the giving of donations, the sum of which could be stipulated, for outward charity was an essential aspect of plenary pardon.⁷⁴ The most famous example is the early 16th-century pardon for the rebuilding of St Peter's in Rome, but it was a widespread practice. Thus, in the Rouen Cathedral indulgence of 1514, a pardon-seeker had to visit one of the cathedrals of Normandy between first and second vespers of the middle Sunday of Lent or on the first Sunday of Advent. The indulgence required a specific donation towards the repair of these churches, with 20 sous asked of the rich, 10 sous from the middling sort, 5 or 2,5 sous from the poor and 5 deniers from the impoverished.⁷⁵ The crusade indulgence of Leo X, preached in 1517, was available to households for a donation equal to the value of three days' living costs, as seen above in Paris.⁷⁶ The requirement of alms disappeared by the end of the 16th century. Already for the Jubilee of 1525, following Luther's criticisms, Clement VII omitted clauses respecting money payments from the bull of indulgence and in their place five Pater Nosters were substituted. From Gregory XIII's Roman Jubilee of 1575, voluntary oblations became the rule. When the Jubilee was extended over Europe in 1576, nothing was stated about alms.⁷⁷ In Session XXV of December 1562, bishops were commanded to be alert to abuses of pardons, so that „the gift of holy Indulgences may be dispensed to all the faithful, piously, holily, and incorruptly“.⁷⁸ A decision was also made to abolish fixed-price indulgences, including the *crusada* indulgence in Spain.⁷⁹ The requirement of alms became discretionary where charity was advised.

⁷⁴ Venard, *Les ventes d'indulgences* (see note 14), pp. 275–286.

⁷⁵ AD Seine-Maritime, G 3607.

⁷⁶ *Journal d'un bourgeois de Paris*, ed. by Lalanne (see note 10), pp. 48f.

⁷⁷ Lea, *History of Auricular Confession* (see note 4), vol. 3, p. 216

⁷⁸ Tanner (Ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils* (see note 57), vol. 2, pp. 796f., session XXV, chap. 21.

⁷⁹ Lea, *A History of Auricular Confession* (see note 4), vol. 3, p. 419.

3 Conclusions

In conclusion, short-term, direct clerical reactions to Luther's „Ninety-five Theses“ were muted. It was Lutheranism in its wider form, that is, his new theology of justification along with his rejection of the authority of the papacy, the cult of saints, Purgatory and five of the seven sacraments, which was the cause of controversy. But Lutheran and less radical but similarly Christological and Scriptural evangelical influences, were enormously important in their impact on Catholic practice. One piece of evidence for this is that in the medium term, there was a widespread decline in indulgence use, amongst all social groups. There were geographical differences to this chronology. Despite the success of Protestantism in the south of France, indulgences – especially for arch-confraternity membership – were more evident in the dioceses of the Midi in the 1540s and 1550s than in the north, until the religious wars affected the region. The turning point came after 1570. The rebuilding of papal spiritual authority after Trent and especially under Gregory XIII and Sixtus V; the Jubilee of 1575; and the militant Catholicism of the League rebellion of the 1580s, rehabilitated traditional practices. French clerical writers slowly began to recommend the use of pardons again and communities began to seek them out more visibly. Thereafter, papal indulgences were acquired in many communities and congregations throughout France. By the 17th century, indulgences were again everywhere in Catholic Europe. Pardons survived the Protestant Reformation to become again a widespread practice in the Church. Indulgences outlived Luther, were reinvented and refashioned as a powerful tool of Catholic reform.

VIII Ausblick: „Luther 1517 und die Folgen“

Peter Walter

Zusammenfassung des Runden Tisches

Zum Abschluss der Tagung nahm ein interkonfessionell und international besetzter Runder Tisch zu der Frage nach den Folgen der Ablasskritik Martin Luthers für die heutige Theologie im Allgemeinen und das ökumenische Gespräch im Besonderen Stellung. Beteiligt waren

- P. Bernard Arduro, Präsident des Päpstlichen Komitees für Historische Wissenschaften, Vatikanstadt,
- Theo Dieter, Forschungsprofessor und Direktor am Institut für Ökumenische Forschung des Lutherischen Weltbundes in Straßburg,
- Daniele Garrone, Professor für Altes Testament an der Theologischen Fakultät der Waldenser in Rom,
- Gisela Muschiol, Professorin für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn,
- Herman Selderhuis, Professor für Kirchengeschichte und Kirchenrecht an der Theologischen Universität Apeldoorn/Niederlande und Präsident des Internationalen Calvin-Kongresses,
- Peter Walter, Professor für Dogmatik in Freiburg i.Br. und Vorsitzender der Gesellschaft zur Herausgabe des „Corpus Catholicorum“, dem die Leitung oblag.

Peter Walter eröffnete das Gespräch, indem er auf das von Papst Franziskus ausgerufenen Heilige Jahr (ab 8. Dezember 2015) hinwies, für das der Papst, wie bereits von Kardinal Koch in seinem Eingangsreferat erwähnt, einen Jubiläumsablass ausgeschrieben hat. Das Thema der Tagung sei also ganz aktuell. Bevor man jedoch darauf zurückkomme, wolle der Runde Tisch nochmals die historische Fragestellung aufgreifen und offene Fragen benennen. Danach solle der alttestamentliche Hintergrund beleuchtet werden, bevor schließlich die aktuelle ökumenische Problematik in den Mittelpunkt gerückt werde.

Gisela Muschiol lenkte den Blick auf ein in der bisherigen Forschung wie auch während der Tagung unterbelichtetes Phänomen: Ablass als genderdifferentes Phänomen und Ablass im Leben von Frauengemeinschaften im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit vor und nach der Reformation. Hier seien zum Teil völlig neue Wege der Forschung zu beschreiten. Insbesondere zu Frauenkonventen gebe es eine Fülle von Belegen, die bislang weder systematisch gesammelt noch überhaupt ansatzweise ausgewertet worden seien. Sie nannte einige Beispiele: „Im Zisterzienserinnenkonvent Marienstern in der Lausitz ist ein Ablassbrief des Jahres 1283 überliefert, der vermutlich im Zusammenhang mit einer Reliquienschenkung zu den Elftausend Kölner Jungfrauen steht. Ein weiterer Ablassbrief für Marienstern eines Meißner Bischofs aus dem Jahre 1374 stellt gleichfalls einen Zusammenhang mit den Reliquien der Jungfrauen her, besonders zu Ursula, und wirkte anregend auf Kult und Wallfahrten.“

Den Schwestern vom gemeinsamen Leben in zwei niederländischen Konventen wurden im Jahr 1446 jeweils 40-tägige Ablässe für sich selbst versprochen, zu erwerben durch tugendhafte Werke: durch Gehorsam gegenüber Oberen, strikte Bewahrung des Schweigens, aber auch für tägliche Arbeiten wie Bier brauen, Kleider waschen und Vieh hüten. Die Dominikanerinnen des Klosters Kirchheim/Teck, deren Chronistin Magdalena Kremerin eine höchst detaillierte Beschreibung des Reformgeschehens in ihrem Kloster bietet, berichtete für das Jahr 1489 davon, dass die Priorin für die hohe Summe von 10 Gulden fünf Ablassbriefe erwarb, damit die Schwestern während mehrerer Wochen im September durch Gebet möglichst viele Seelen aus dem Fegefeuer lösen sollten. Magdalena berichtet von etlichen hundert Seelen, die die Schwestern durch wiederholte imaginäre Besuche der sieben Hauptkirchen Roms aus dem Fegefeuer herausgebetet hätten.“

Ein interessantes Phänomen in Frauenklöstern stelle die Möglichkeit des Ablasserwerbs durch Lektüre dar: „Ein Passionstraktat aus einem niedersächsischen Kloster im 15. Jahrhundert verspricht für die einmalige Lektüre des Werks 6.666 Jahre Ablass, eine kleine Handschrift aus dem Nürnberger Dominikanerinnenkloster verspricht für das Beten der ‚Tagzeiten von dem Leiden Christi‘ gar 500.000 Jahre Ablass; und nicht zuletzt die meditative Lektüre eines Pilgerführers und der damit verbundene geistige Nachvollzug einer Reise zu den heiligen Stätten in Jerusalem brachten den Schwestern nach Ende der Lektüre unmittelbaren Ablass.“

Muschiol stellte einen großen Forschungsbedarf fest; denn die „spannende Frage nach den Funktionen dieser Ablassversprechen in Frauenkonventen kann natürlich erst gestellt werden, wenn überhaupt die möglichen Gebrauchskontexte erfasst worden sind. Was bedeutete der Ablass im Umfeld der Frauenkonvente? War er vor allem wirtschaftliche Notwendigkeit zum Bau neuer Konventsgebäude wie vermutlich in Marienstern? Diente er der Heiligung des Alltags wie bei den Schwestern des gemeinsamen Lebens? Und war er ein Mittel im Dienst der Memorialverpflichtung eines Klosters wie z. B. in Kirchheim? Nicht zuletzt: Was bedeutete der Zusammenhang von Ablass und imaginierter Reise für die Frömmigkeit klausurierter Gemeinschaften?“

Beim Blick auf die nachreformatorische Zeit stelle sich zunächst die Frage nach der Weiterexistenz von Frauenkonventen nach 1517. „Obwohl viele Frauenklöster sich im 15. Jahrhundert einer der vielen Reformbewegungen angeschlossen hatten und ein strenges, regelkonformes Leben praktizierten, wurde die von ihnen freiwillig gewählte oder auch erzwungene Lebensform durch die Reformation scharf kritisiert: Luther als ehemaliger Mönch hatte sich in zwei Schriften sowohl gegen die Gelübde ausgesprochen (1521/22) als auch den Klosteraustritt von Nonnen öffentlich gerechtfertigt (1523). Damit waren aus reformatorischer Perspektive Frauenkonvente obsolet, zum rechten christlichen Leben bedurfte es keiner besonderen, zölibatären Lebensform. Ablassbriefe für Frauenkonvente waren folglich in gleicher Weise überflüssig wie die Klöster selbst.“

Dies konnte aber auch in evangelisch gewordenen Territorien nicht einfach umgesetzt werden; denn „für Frauengemeinschaften galten immer besondere Bedin-

gungen: Sie waren meist in erheblich stärkerem Maße von obrigkeitlichem Handeln abhängig, weil in ihnen tatsächlich oder vermeintlich eine strengere Klausur galt, sie daher weder geistlich noch wirtschaftlich für sich selbst sorgen konnten. Gerade Frauenkonvente widersetzten sich häufiger als Männerklöster einer Zwangsauflösung; zu vermuten ist ein unmittelbarer Zusammenhang mit der Lebensperspektive der Klosterfrauen: Sie konnten nicht wie ihre männlichen Kollegen als evangelische Pfarrer wirken, sondern ihnen blieb entweder die Rückkehr in die angestammte Familie oder eine Heirat als Lebensoption. Besonders für ältere Nonnen dürften beide Möglichkeiten weniger attraktiv gewesen sein. Allerdings gab es nach der Einführung der reformatorischen Lehre nicht nur Auflösungen, sondern auch den Erhalt von Klöstern. Adelige in norddeutschen Herzogtümern sorgten dafür, dass die bisherigen Konvente für ihre Töchter oder Schwestern in Gänze erhalten blieben und nur die Konfession wechselten, sodass es bis heute in der Region um Lüneburg, Hannover und Braunschweig evangelische Frauenkonvente gibt, die sich direkt auf die jeweiligen Benediktinerinnen- und Zisterzienserinnenklöster zurückführen und deren Erbe bis heute bewahren. In den Archiven dieser Konvente sind Ablassbriefe überliefert, die für die nachreformatorische Zeit die Frage aufwerfen, warum diese überhaupt aufbewahrt wurden. Warum vernichtete man diese ‚Überreste des Papismus‘, wie es manchmal hieß, nicht? Und: Wie finanzierten diese Konvente nun ihre Neubauten oder Reparaturen, nachdem Ablässe eben keine zahlungskräftigen Wallfahrer und Pilger mehr brachten?“

Die Frage nach einer bleibenden oder sich verändernden Funktion des Ablasswesens stelle sich allerdings auch für die zahlreichen erhaltenen katholischen Frauenkonvente. „Konnte man nach den Erschütterungen im Selbstverständnis überhaupt noch auf die vorhandenen Ablässe zurückgreifen? Organisierte man sich neue Ablassbriefe oder Ablassurkunden, um geistlich oder finanziell für die katholische Umwelt attraktiv zu bleiben? Was passierte mit den Ablassversprechen nach frommer Lektüre oder durch bestimmte Gebete, galten diese weiterhin? Der Gedanke der Memorialverpflichtung blieb in den Klöstern präsent; kehrte man nun wieder zum Memorialgebet ohne Ablasszusagen zurück?“

Abschließend stellte Muschiol fest: „Ablässe für Frauenkonvente zum Gebrauch nach innen oder außen – veränderte Zugänge zur Frömmigkeit und die Rolle von Ablässen, vor allem auch funktionelle Notwendigkeiten der Ablässe für Frauengemeinschaften vor und nach der Reformation – dies alles beschreibt ein großes Forschungsdesiderat, das im Gefolge dieser Tagung aufzugreifen wäre.“

Daniele Garrone begann mit der launigen Bemerkung, dass Martin Luther in der „Biblia Hebraica“ nicht vorkomme, er also als Alttestamentler nur schwer etwas über das Thema sagen könne. Er habe im Verlauf der Tagung jedoch drei Beobachtungen gemacht: „Wir haben von Begriffen und Praktiken gehört, die heute in der römisch-katholischen Kirche praktisch keine Rolle mehr spielen. Man redet nicht mehr von dem Schatz der Kirche. Ich kenne niemanden, der sich um das Erlangen eines Ablasses kümmert. Die Vorstellung vom Fegefeuer als Ort der Läuterung von

den letzten Sündenfolgen durch die Reue steht nicht mehr im Zentrum der Frömmigkeit, der Theologie oder der römisch-katholischen Öffentlichkeit.“ Als Beispiel dieses Standes der Dinge könne die Verkündigungsbulle des aktuellen, von Papst Franziskus ausgerufenen Heiligen Jahres gelten. Dort komme das Wort Ablass nur viermal vor und werde hauptsächlich als Verweis auf die Barmherzigkeit Gottes interpretiert. Die Barmherzigkeit Gottes, heißt es dort, sei stärker als die negativen Folgen, die die Sünde auch nach der Vergebung hinterlassen hat. Das Thema Ablass werde in der Bulle nicht nur am Rande erwähnt, sondern auch theologisch anders interpretiert als früher. In diesem Sinne habe Kardinal Koch in seinem Eröffnungsvortrag vom Ablass als einer pastoralen Hilfe und sogar von einem möglichen ökumenischen Konsens gesprochen.

Garrone stellte die Frage, die er als eine ökumenische charakterisierte: „Warum verzichtet man nicht pauschal auf das Thema Ablass? Ich glaube, das wäre angenehmer für die katholische Theologie, die heute andere Schwerpunkte und Interessen hat. Meines Erachtens antwortet Papst Franziskus, indem er vom Ablass spricht, der dem Sünder von Gott durch die Kirche geschenkt wird.“

Die entscheidende Frage, so Garrone weiter, sei eine ekklesiologische. Es gehe um die Rolle der Kirche als Vermittlungsinstanz. Dies sei für ihn das größte Problem und die eigentliche Frage *stantis aut cadentis ecclesiae* (mit der die Kirche steht und fällt). Deshalb könne man nicht einfach sagen, dass man in der Vergangenheit Irrwege genommen habe, heute aber andere Akzente setze. Er habe auch den Eindruck, dass die katholische Luther-Interpretation bis heute keinen ökumenischen Erfolg gehabt habe, aber die Geschichte sei noch lang.

Als Alttestamentler könne er Folgendes sagen: Die kirchlichen Jubiläen beziehen sich auf das biblische Jubiläum, von dem in Leviticus 25 die Rede ist. Er zitierte einen Vers aus der Luther-Übersetzung von 1545: „Und ihr sollt das fünfzigste Jahr heiligen und sollt es ein Erlassjahr [auf Hebräisch ist nur von Erlass, ohne Jahr, die Rede] heißen im Lande allen, die drinnen wohnen, denn es ist euer Halljahr. Es soll ein jeglicher bei euch wieder zu seiner Habe und zu seinem Geschlecht kommen“ (Lev 25,10).

Die Frage, ob und inwieweit das tatsächlich praktiziert worden ist, könne heute beiseite bleiben. Wichtig sei, dass es in der ganzen Regelung von Leviticus 25 um einen Erlass gehe. „Was wird aber erlassen? Nicht Sünde, nicht Schuld, nicht Strafe. Das Jubiläum zielt auch, vielleicht sogar in erster Linie, darauf, die verlorene Freiheit der versklavten Israeliten wiederherzustellen. Es geht um eine gerechte soziale Ordnung unter den Israeliten, keine Utopie, kein Reich Gottes, sondern um den sehr vernünftigen Versuch, ein Abtriften zu blockieren, das eine unumkehrbare definitive Versklavung einer Familie für mehrere Generationen zur Folge hätte.“ Es sei, so fuhr Garrone fort, eine unter Historikern zu diskutierende Frage, wie man vom verdrängten Erlass zum praktizierten Ablass gekommen sei. Wenn es darum gehe, dass sich die Kirche mit den dringenden sozialen Problemen der Welt beschäftigt, dann könnte sie sich bestimmt vom Erlass (Leviticus 25) inspirieren lassen.

Eine letzte Bemerkung von Daniele Garrone bezog sich auf das Referat von Arnold Angenendt, der am Ende seines Referates ein Wort von Bernd Janowski zitiert hat, wonach unter Menschen keine Vertretung der Schuld oder der persönlichen Reue möglich sei. Dazu brachte Garrone zwei Zitate: Im Traktat *Joma* der Mischna, der dem Versöhnungstag gewidmet ist, stehe: „Sünden der Menschen gegen Gott sühnt der Versöhnungstag. Sünden des Menschen gegen seinen Nächsten sühnt der Versöhnungstag nicht, bis man dessen Verzeihung – d. h. die des Opfers – erlangt hat. Das leitete Rabbi Eleazar ben Azarja aus der Schriftstelle ab: ‚Von all euren Sünden vor Gott sollt Ihr rein werden‘ (Lev 16,30).“ Janowski habe gezeigt, dass der Versöhnungstag (*jom kippur*) keine menschliche Leistung ist, sondern ein Werk Gottes, ein von ihm gegebenes *medium salutis* (Heilmittel), das aber nur für die Sünde ihm gegenüber gilt. „Die Vergebung der Nächsten müssen wir persönlich durch Reue, Buße, Bekehrung und Bitte um Vergebung erlangen.“ In der gleichen Weise argumentiere Jesus in der Bergpredigt: „Wenn du deine Gabe auf dem Altar opferst und dort kommt dir in den Sinn, dass dein Bruder etwas gegen dich hat, so gehe dich zuerst mit deinem Bruder versöhnen, dann komm wieder und opfere deine Gabe“ (Mt 5,23f.). Darin sehe er viele Anreize zum weiteren Nachdenken.

P. Bernard Ardura, dessen auf Italienisch vorgetragene Gedanken hier auf Deutsch referiert werden, zeichnete zunächst die historische Entwicklung des Ablasses nach, beginnend mit der öffentlichen Buße der ersten Jahrhunderte, bei der man zwischen der Absolution von der Sünde und zeitlichen Sündenstrafen unterschied. Daraus sei die Auffassung entstanden, der Ablass sei Nachlass der zeitlichen Sündenstrafen in Bezug auf bereits vergebene Sünden. Dieser schöpfe aus dem Schatz an Verdiensten, welche Christus und die Heiligen erworben haben, was dank der „Gemeinschaft der Heiligen“ und der Sendung der Kirche, Vermittlerin der Vergebung zu sein, ermöglicht werde.

Die Ablasspraxis sei einerseits mit der inneren Natur der „einen und heiligen“ Kirche verbunden, welche als geheimnisvoller Leib Christi von ihrem Herrn Heiligkeit verliehen bekomme, und andererseits mit der sündigen Natur des Menschen, der immer Versöhnung und Umkehr nötig habe. Die Ablässe und ihre Verwaltung stellten ein schönes Beispiel der Heiligen Kirche dar, die zugleich eine immer wieder zu reformierende sei (*Ecclesia Sancta, Ecclesia semper reformanda*).

Der Protest Martin Luthers gegen den Ablass habe sich gegen die Ablasskampagne des Dominikaners Johann Tetzel gerichtet. Auch wenn Irrtümer und Missbräuche zu Recht angeprangert worden seien, habe die Situation dazu geführt, dass das ganze Bußsystem auf drastische Weise zur Diskussion gestellt wurde.

Am 9. November 1518 habe Papst Leo X. Kardinal Cajetan, seinem Legaten in Deutschland, das Dekret *Cum postquam* geschickt, in dem er sich zur Anerkennung der Missbräuche bei der Ablassvergabe bereit erklärte, aber die traditionelle Lehre bestätigte, dass der Papst aufgrund der Vollmacht der Kirche aus vernünftigen Gründen den Gläubigen, die durch das Band der Liebe Glieder Christi sind, sei es in diesem Leben, sei es im Fegefeuer, aus den überfließenden Verdiensten Christi und

der Heiligen Ablass gewähren könne.¹ In der Bulle *Exsurge Domine* vom 15. Juni 1520 wurden sechs Aussagen Luthers über den Ablass verurteilt.

Auf katholischer Seite seien geistliche Früchte der Ablässe nicht ausgeblieben, wie die Bulle Pauls III. von 1537 bezeuge, die um das Gebet für den Frieden zwischen dem Kaiser und dem französischen König warb und welche 1542 bestätigt wurde. Sie habe letztlich das politische Ziel gehabt, die Souveräne zum Kampf gegen die Protestanten zu einen. Pius IV., Gregor XIII. und Sixtus V. benutzten die Ablässe in antiprotestantischer Absicht, so im Ablass zur Unterstützung des Vierzigstündigen Gebetes, durch welches der französischen Krone göttlicher Beistand gegen die Hugenotten erfleht werden sollte.

Man habe auf Paul VI. und seine Apostolische Konstitution *Indulgentiarum doctrina* vom 1. Januar 1967 warten müssen, um das erste lehramtliche Dokument in Händen zu halten, das die katholische Ablasslehre breit entfaltet. Es gehe dem Papst darum, durch die Ablasspraxis zum Wachstum des geistlichen Lebens beizutragen. Der Ablass sei für die Getauften ein Mittel neben anderen, die Sündenfolgen zu bekämpfen. Ähnlich wie die Tugend lasse auch die Sünde den Menschen nicht in dem Zustand, in dem sie ihn angetroffen hat. Während die Sünde eine Prädisposition für neue Sünden darstelle, trage die Tugend dazu bei, den Habitus zum Guten zu verstärken. Nach Paul VI. sei es ein Charakteristikum des Ablasses, dass hier die Kirche als Dienerin der unendlichen Barmherzigkeit Gottes, die ihr aufgrund des Leidens und Sterbens Christi zukomme, nicht nur für die reuigen Sünder bete, denen die Sünden vergeben wurden, sondern diesen aus dem Schatz der Sühne Christi und der Heiligen Nachlass der zeitlichen Strafen gewähre.

Johannes Paul II. habe im Heiligen Jahr 1983, das mit der Erinnerung an die Geburt Luthers vor 500 Jahren zusammenfiel, bei seiner Ansprache zum *Ad limina*-Besuch der bayrischen Bischöfe auf die ökumenische Bedeutung hingewiesen, welche aus dem Ernst und der Freude von Buße und Umkehr kämen. Für den Papst wollen die Ablässe, die am Ursprung der Glaubensspaltung stehen und die in diesem Jahr von Neuem den Weg Luthers kreuzen, nichts anderes sein als eine konkrete Antwort auf die grundlegende Glaubenswahrheit, welche das Konzil von Trient so formulierte: Das ganze christliche Leben ist ein beständiger Weg der Buße.²

Der Katechismus der katholischen Kirche ordne die zeitlichen Sündenstrafen dem Bereich der Buße, der Bekehrung und der beständigen Reform zu, die jeden Menschen und die ganze Kirche angehen. Ardura zitierte DH Nr. 1473: „Der Christ soll sich bemühen, diese zeitlichen Sündenstrafen als eine Gnade anzunehmen, indem er Leiden und Prüfungen jeder Art geduldig erträgt und, wenn die Stunde da ist, den Tod ergeben auf sich nimmt. Auch soll er bestrebt sein, durch Werke der Barmherzigkeit

1 Vgl. Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum ...*, übers. und hg. von Peter Hünermann, Freiburg-Basel-Wien 442014 (= DH), Nr. 1448.

2 Vgl. ebd., Nr. 1964.

und der Nächstenliebe sowie durch Gebet und verschiedene Bußübungen den ‚alten Menschen‘ gänzlich abzulegen und den ‚neuen Menschen‘ anzuziehen (Eph 4,24).“

Johannes Paul II. habe in der Ankündigungsbulle für das Heilige Jahr *Aperite portas Redemptori* vom 6. Januar 1983 bekräftigt, dass die Kirche, die nach dem ausdrücklichen Willen des Herrn Verwalterin der Gnade sei, allen Gläubigen die Möglichkeit eröffne, mittels des Ablasses zum umfassenden Geschenk des göttlichen Erbarmens zu gelangen. Dies erfordere jedoch die volle Disponibilität und die notwendige innere Reinigung, da der Ablass nicht von der Tugend und dem Sakrament der Buße getrennt werden könne.

Nachdem die Missbräuche überwunden seien, die die wirkliche Natur des Ablasses verdunkelt haben, ebenso dessen Einsatz im Kampf gegen die Häresie, bekenne die katholische Kirche in ihrer Ablasspraxis die Nähe des göttlichen Erbarmens und helfe in Ausübung ihres Hirtenamtes den Büßenden, die Sünde endgültig zu überwinden, auch wenn es im konkreten Leben noch Widerstände dagegen gebe. Die Kirche übe ihren Dienst an der Barmherzigkeit nicht nur durch die sakramentale Versöhnung aus, sondern auf dem ganzen Weg der Umkehr, der für jeden einzelnen erst am Tag der Wiederkunft Christi zum Abschluss komme, an dem die Erlösung in uns und der ganzen Schöpfung zur Vollendung gelangt.

Nach 1517, so könne man zusammenfassen, habe die katholische Kirche ihre Lehre über den Ablass beständig beibehalten und dessen rein geistlichen Charakter vertieft, indem sie Gebet, Buße und Werke der Barmherzigkeit, die den Menschen auf dem Weg der Umkehr begleiten, hervorhob.

Aus der Sicht eines lutherischen Theologen führte Theo Dieter aus, dass es vor 1.000 Jahren Ablässe gegeben habe, vor 500 Jahren, als Luther diese kritisierte, und dass es sie noch heute gebe. Wenn man zwischen der Lehre der Kirche und den verschiedenen Theologien der Ablässe differenziere, gebe es große Unterschiede in dem, was als Ablass angeboten und empfangen wird, je nachdem, welcher Theologie man folgt. „Ich möchte die Unterscheidung betonen, nachdem im Laufe der Tagung ein großer Konsens erreicht wurde. Es ist Aufgabe des Systematikers zu distinguieren und Ansätze auf ihre immanenten Konsequenzen zu prüfen. Es ist unterschiedlich, was man im Ablass empfängt, je nachdem ob man der traditionellen Theorie oder hingegen der neueren Theorie der Sündenstrafen, wie sie Karl Rahner entwickelt hat und wie sie in gewissem Maße in die Lehre von Papst Paul VI. Eingang gefunden hat, folgt.“

Die Kirche darf nach Dieter ihre Gläubigen nicht im Unklaren darüber lassen, was sie von ihren Angeboten erwarten können. Man könne den Gegensatz zwischen den Theologien des Ablasses durch viele Interpretationskünste abzumildern versuchen, aber das diene nicht der systematischen Klärung der Probleme. Die immanenten Konsequenzen zeigten sich immer wieder. Es sei ein wesentlicher Unterschied, ob man Sünde und Sündenstrafe so miteinander verbindet, dass die Sündenstrafe die innere Folge der Sünde ist, oder ob man beide über die göttliche Gerechtigkeit, die für jede Sünde eine Strafe fordert, miteinander vermittelt. In diesem letzteren Fall

bestehe nicht notwendig ein innerer Zusammenhang zwischen beiden. Hier könne die Sündenstrafe auch auf dem Weg eines Straferlasses aufgehoben werden, was im ersteren Fall nicht möglich ist. „Wer, um ein drastisches Beispiel zu nennen, durch beharrliches Saufen seine Leber ruiniert hat, wird durch keinen Ablass wieder eine gesunde Leber bekommen.“ Ablass im Rahnerschen Verständnis werde verstanden als Gebet der Kirche, das einem solchen Menschen helfe, die Wirkungen der Sünden auszuleiden und dabei geistlich zu wachsen. Das sei etwas anderes als ein Straferlass.

„Die mittelalterlichen Theologen haben nebeneinander den medizinalen und den vindikativen Aspekt des Ablasses erwähnt, aber beide niemals systematisch miteinander vermittelt. Wird eine Strafe durch einen Ablass erlassen, dann soll damit, wie scholastische Theologen betonen, eine tatkräftige Reue nicht überflüssig gemacht werden. Was bedeutet das? Wird der Betreffende, um dem medizinalen Aspekt, d. h. seinem Ringen mit den *reliquiae peccati* Rechnung zu tragen, trotz des Erlasses der Sündenstrafe im Ablass, gleichwohl etwa 40 Tage fasten, weil er jenem gerecht werden will und hier nicht vertretbar ist? Ich denke, dass dies weltfremd wäre und Luther Recht hat, wenn er in These 39 seiner 95 Thesen sagt: ‚Es ist auch für die gelehrtesten Theologen sehr schwer, zugleich die Freigebigkeit der Ablässe und die wahre Reue vor dem Volk zu betonen.‘“ Dieter bedauerte, dass Luthers frühe Auffassung, wie sie etwa im „Tractatus de indulgentiis“ sichtbar werde, bei der Tagung kaum erwähnt worden sei. Diese und die Rahnersche Auffassung seien sich erstaunlich ähnlich, manchmal bis in die Formulierungen hinein. Gerade im Namen der Heilung des Sünders habe Luther gegen das vindikative Verständnis des Ablasses protestiert. Etwa in These 40: „Die wahre Reue sucht und liebt die Strafen. Die Freigebigkeit der Ablässe erleichtert die Strafen und gibt wenigstens Gelegenheit sie zu hassen.“

Dieter betonte, dass im Hintergrund ein systematisches Problem stehe, nämlich die Frage der Gerechtigkeit Gottes: „Ist die Gerechtigkeit Gottes so zu verstehen, dass sie für jede Sünde eine Strafe fordert, auch für die Sünde, die mit Bezug auf ihre Schuld vergeben ist? Wenn es so ist, was bedeutet das für unser Gottesverständnis und was bedeutet es für das Verständnis unsers Lebens als gläubige Christen?“

Weiter führte Dieter aus, dass nach der traditionellen Ablasstheologie jede dieser Strafen eine bestimmte Größe habe, die eben deshalb auch in eine Strafe anderer Art umgewandelt oder im Ablass ganz oder teilweise erlassen werden könne. Wenn dies traditionell mit dem Gedanken einer Umwandlung der zeitlichen Strafe in eine erheblich schwerere Fegefeuerstrafe verbunden sei, dann stehe das ganze Christenleben letzten Endes unter der Perspektive, diese Sündenstrafen abzubüßen, um nicht nach dem Tod dies unter erschwerten Bedingungen nachholen zu müssen. Da aber niemand wisse und wissen könne, wie groß tatsächlich die Strafen sind, die Gottes Gerechtigkeit für die Sünden fordert, werde jeder kluge Christ so viele Ablässe wie möglich erwerben wollen.

„Unter Voraussetzung der traditionellen Ablasslehre ist nach meinem Urteil der Ablass keine Option, die man ergreifen oder auch ablehnen könnte, wie es oft kon-

statiert wird. Er ist vielmehr eine Verpflichtung; denn wie könnte jemand sehenden Auges eine so große Erleichterung seines Schicksals nach dem Tode ungenutzt verstreichen lassen? Wie unbarmherzig wäre ein Priester, wenn er die Gläubigen nicht nachdrücklich auffordern würde, von dieser Möglichkeit Gebrauch zu machen!“ Das hier vorausgesetzte Verständnis der Gerechtigkeit Gottes, der Sündenstrafe, der Verwandlung von Sündenstrafen und des Schatzes der Kirche sei für ein lutherisches Verständnis schwer zugänglich. Anders sei es mit dem Rahnerschen Modell, welches sehr plausibel sei und das lutherische Verständnis, jedenfalls im „Tractatus de indulgentiis“, berühre. „Hier lassen sich Brücken bauen, und die Vorstellungen decken sich zum Teil, wenn der Ablass verstanden wird als eine Hilfe zur Heilung des Sünders, als Hilfe zur Heiligung, zum Wachstum und zur Reifung des Glaubenden.“

Daran schloss Dieter die Frage an, warum, wenn der Ablass so verstanden werde, man dieses Angebot der Kirche, fürbittend für den sündigen gläubigen Menschen einzutreten, noch Ablass nennen sollte. Mit diesem Begriff seien so viele andere Vorstellungen verbunden, dass die Beibehaltung dieses Begriffes der Sache, um die es geht, nur im Wege stehen könne.

Der ehemalige Generalsekretär der UNO Dag Hammarskjöld habe in seinem geistlichen Tagebuch „Zeichen am Weg“ geschrieben: „Nur die Hand, die ausstreicht, kann das Rechte schreiben.“ Diesen Satz möchte Dieter gerne dem katholischen Lehramt mitgeben. Im Hinblick auf den Ablass heiße das, dass die Sache, die Wahrheitsmomente des Ablasses, bewahrt werden, aber dass der irreführende und missverständliche Begriff des Ablasses aufgegeben werden solle. Dann würde das Lehramt auch in evangelischer Perspektive enorm an Glaubwürdigkeit gewinnen.

Aufgabe von Herman Selderhuis war es, die Position der reformierten Theologie einzubringen. In humorvoller Weise warnte er vor zu großen Erwartungen und sagte: Obwohl es Calvinisten gebe, die einen oder mehrere Ablässe brauchen könnten, oder denen eine Weile im Fegefeuer gut tun würde, spiele der Ablass im Calvinismus keine Rolle. Die Themen Buße und Beichte hingegen schon. Die Beichte sei in der calvinistischen Tradition immer noch präsent. Sie finde jedoch nicht in der Kirche, sondern im Kreis der Familie statt. Jährlich komme der Ältteste im Namen des Konsistoriums zu Besuch, und da seien die gleichen Fragen relevant wie in der Beichte. Die Buße spiele eine Rolle bei der Ausübung der Kirchenzucht.

Bei der Tagung habe er viel gelernt. Es gehe ihm der Gedanke durch den Kopf: „Was wäre gewesen, wenn die Menschen damals gewusst hätten, was uns jetzt bekannt ist.“ Und er frage sich, was wir mit diesem Wissen anfangen. „Können wir deren Fehler vermeiden? Sollen oder können wir stellvertretend für deren Fehler Buße tun? Oder, dafür plädiere ich, können wir von denen lernen, dass es in jeder Zeit um die Frage nach dem Verhältnis zu Gott geht? Bei allen Streitigkeiten, bei allen Positionen für oder gegen den Ablass, waren sich damals alle Seiten einig, dass der Mensch schuldig vor Gott steht und dass jeder Mensch Vergebung nötig hat. Wir sind alle Sünder. Um gut zu leben und gut zu sterben, brauchen wir Gnade.“

Die Tagung habe auch mit Blick auf 2017 stattgefunden. Protestanten sprächen von Reformationsjubiläum, Katholiken von Reformationsgedenken. Wieso solle man sich über solche Begriffe streiten, in einer Welt, einem Europa, wo die Kirchen sich schwer tun, die Menschen innerhalb und mehr noch die Menschen außerhalb der Kirche zu erreichen. Ablass hin oder her, es gehe um die Frage der Schuld. Diese Frage sei allgegenwärtig in der modernen Literatur, in Krimis, im Fernsehen, in Diskussionen über Gehälter der Manager, in Fragen zu Kinderarbeit und bei Ehescheidungen. Aber es stelle sich die Frage, wieso das Thema in der Kirche sei. Die Themen der Tagung beschäftigten sich mit Sünde und Vergebung, mit Himmel und Hölle, mit Gott und Mensch. Johannes Calvin spreche in dieser Hinsicht über *cognitio dei et hominis* (Erkenntnis Gottes und des Menschen). Man könne nur über Gott reden, wenn man auch über den Menschen redet, und über den Menschen, nur wenn man auch über Gott redet. So spreche er in der Einführung seiner „Institutio“. Sicher, er verwerfe den Ablass, weil dieser nach seiner Meinung die *satisfactio Christi* (Genugtuung Christi) gefährde. Aber die Grundthematik sei auch bei Calvin die gleiche. Er gehe sogar noch einen Schritt weiter. Es gehe bei ihm nicht nur um die Frage nach der Vergebung Gottes, sondern auch und manchmal vielmehr noch um die Frage nach der Regierung Gottes. „Wenn es einen Gott gibt und wenn dieser Gott so allmächtig ist, wie die Bibel sagt, wieso gibt es so viel Chaos in der Welt und wieso ist mein Leben so viel anders als das, wofür ich bete.“ Das sei die Frage Calvins. Die Frage nach dem Ablass sei die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Mensch. Ob man von Rom, von Wittenberg oder von Genf komme, diese Frage, die von den Theologen wissenschaftlich bearbeitet werde, sollte als Herausforderung aufgegriffen werden, um zu zeigen, dass Wissenschaft und Kirche immer noch relevant sind.

Der Moderator Peter Walter dankte für die Stellungnahmen aus ganz unterschiedlichen Perspektiven. Für ihn sei die zentrale Frage, die sich jetzt aus der Ablassproblematik stelle, diejenige nach den Wirkungen der Sünde im einzelnen Menschen, im Zusammenleben der Menschen und vor Gott. In den Statements sei immer wieder vom Gegenüber von Mensch und Gott die Rede gewesen. Daniele Garrone habe in seiner Wortmeldung die Frage gestellt, wie es mit der Versöhnung der Menschen untereinander sei, was diese Versöhnung mit dem Verhältnis der Menschen zu Gott zu tun habe. Karl Rahner, den Theo Dieter zitiert hat, habe für die theologische Auffassung geworben, dass Buße Versöhnung auch mit der Kirche ist. Rahner sei es gelungen, diesen Gedanken in die Kirchenkonstitution des Zweiten Vaticanums *Lumen gentium* bei der Beschreibung der sieben Sakramente zur Geltung zu bringen, dass Buße nicht nur etwas zwischen Gott und Mensch bedeutet, sondern eben auch für das Verhältnis zwischen den Menschen: Versöhnung untereinander. Walter entnahm den unterschiedlichen Statements die Forderung, dass diese Thematik, wenn es um die theologische Frage geht, weiter diskutiert werden müsse. Man könne nicht nur fragen: Wie kriege ich einen gnädigen Gott, sondern müsse fragen: Wie kriege ich einen gnädigen Menschen? Oder anders gesagt: Wie kann ich mich mit dem Menschen versöhnen, dem ich selber Böses getan habe? Wie kann ich erwarten, dass ein

Mensch mir verzeiht, gegen den ich gehandelt habe? Dieses Thema sehe er in den Texten der kirchlichen Reflexion auf den Ablass, die P. Bernard Adura zitiert habe, unterbelichtet. Darin sei immer wieder von der *immensa dei misericordia*, der unerschöpflichen Barmherzigkeit Gottes, die Rede. Aber von der Geschichte des Ablasses her würde doch auch immer wieder die Frage gestellt, wie die Menschen, die einander Böses getan, einander Schaden zugefügt haben, zur Versöhnung fähig werden. Walter fragte, welche Kraft der Glaube an die Versöhnungsbereitschaft Gottes gebe, um auch untereinander Versöhnung zu leben. Er möchte die Position Karl Rahners stark machen, die Theo Dieter als äußerst kompatibel mit der Position des frühen Luther herausgestellt habe, dass nämlich gerade die Versöhnung mit dem Bruder und mit der Schwester eine Aufgabe sei, die sich aus der wahrhaften Umkehr und Buße ergebe.

Obwohl die Zeit weit fortgeschritten war, öffnete er die Fragerunde für das Publikum. Arnold Angenendt erinnerte an den deutschen Philosophen Jürgen Habermas, der gefragt habe, was man tun könne, wenn man sich mit dem nicht verständigen könne, dem man einen Schaden zugefügt habe. Angenendt meinte, dass die Hoffnung auf einen barmherzigen Gott in einer solchen Situation helfe, sich zu versöhnen, auch wenn Menschen diese Versöhnung nicht bewerkstelligen könnten. Walter entgegnete, dies sei eine sehr hoffnungsfroh stimmende Botschaft, aber man solle die Aufgabe der Versöhnung nicht zu früh auf Gott abschieben. Da, wo Menschen sich nicht mehr versöhnen könnten, sei das Vertrauen, dass es einen versöhnenden Gott gibt, sehr tröstlich. Aber man solle sich nicht schon im Vorfeld damit begnügen und sagen: Wenn ich beichten gehe und einen Ablass gewinne, ist es gut. Sondern man müsse sich dieser Aufgabe, Versöhnung zu erbitten und zu gewähren, stellen. Ein italienischer Teilnehmer sah es als eine Frucht der Tagung an, der „*esperienza religiosa*“ (religiöse Erfahrung) des Spätmittelalters etwas näher gekommen zu sein.

In seinem Schlusswort bestätigte Walter diese Einsicht auch für sich selber. Ihm habe die Beschäftigung mit solchen „Haudegen“ wie Tetzl, Wimpina und Prierias gezeigt, dass man nicht so einfach mit ihnen fertig werden könne, dass man sie zunächst einmal aus sich selber heraus verstehen und auch ihre Anliegen ernst nehmen müsse, genauso wie man das Anliegen Martin Luthers und der Reformatoren ernst nehme. Deren Position, meinte Walter, sei den heutigen Betrachtern näher. Ihm seien die Vertreter der spätmittelalterlichen Ablasstheologie und -praxis durch die Beschäftigung mit ihnen im Vorfeld dieser Tagung wieder etwas näher gekommen, und er habe sie neu verstehen gelernt. Aus den vielen Beiträgen der Tagung sei ihm deutlich geworden, dass man nicht so einfach über diese Zeiten urteilen dürfe, wie das gerne geschehe, sondern dass man diese Zeiten auch in sich selber betrachten und aus der Zeit heraus beurteilen müsse, gemäß der Aussage Rankes: „Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott“. Aber es falle schwer, vorurteilslos an eine andere Epoche heranzugehen. Man solle sich jedenfalls seine Vor-Urteile bewusst machen. Wobei ein Teil der Aufgabe darin bestehe, sich seines eigenen ganz anders garteten Kontextes, worauf Herman Selderhuis aufmerksam gemacht habe, bewusst zu werden. Walter

stimmte Theo Dieters Vorschlag zu, wenigstens eine Weile auf den Ablassbegriff zu verzichten, und erinnerte an den schon in den sechziger Jahren geäußerten ähnlichen Vorschlag von Otto Hermann Pesch im Hinblick auf den Begriff des *meritum* (Verdienst). Er selber nannte als einen weiteren belasteten Begriff den der Erbsünde, den er in Seelsorgegesprächen nicht gebrauche, weil er eine Barriere darstelle, die man nur ganz mühsam überwinden könne. Das Festhalten an solch belasteten Begriffen verhindere eher ein Gespräch, anstatt es zu ermöglichen. Er sei der Meinung, dass die Sache, über die in dieser Tagung gesprochen worden sei, es verdiene, präsent zu bleiben, nämlich wie Menschen Schuld, die sie auf sich geladen haben, aufarbeiten können. Den Ablass-Begriff halte er dafür nicht für hilfreich, weil man damit einen ganzen Sack voll historischer Probleme, auch historischer Vorurteile, wieder aufmache und es mühsam sei, solche Vorurteile zu überwinden. Dazu jedoch habe die Tagung einen wichtigen Beitrag geleistet, für den er allen Beteiligten danke.

Register

1 Personen

Das Personenregister erfasst die im Text und in den Anmerkungen namentlich erwähnten historischen Personen mit Ausnahme Martin Luthers. Außer Päpsten wurden keine Personen der neuesten Geschichte aufgenommen. Abkürzungen: Bf. = Bischof, Bm. = Bistum, d.Ä. = der Ältere, d.J. = der Jüngere, dt. = deutsch, Ebf. = Erzbischof, Ehzg. = Erzherzog, engl. = englisch, Fam. = Familie, frz. = französisch, Fst. = Fürstentum, gen. = genannt, Gf. = Graf, Gfin. = Gräfin, Gft. = Grafschaft, Hl. = Heiliger, Hzg. = Herzog, Hzgin. = Herzogin, Hzgt. = Herzogtum, it. = italienisch, Kfs. = Kurfürst, Kg. = König, Kgin. = Königin, kgl. = königlich, Kgr. = Königreich, Ks. = Kaiser, Landgfin. = Landgräfin, Mgf. = Markgraf, Mgf. = Markgräfin, Mgt. = Markgrafschaft, OCarm = Karmeliten, OCart = Kartäuser, OCist = Zisterzienserorden, OESA = Augustinereremiten, OFM = Franziskaner, OFMObs = Franziskanerobservanten, OP = Dominikaner, OSM = Serviten, päpstl. = päpstlich, poln. = polnisch, SJ = Jesuiten, tsch. = tschechisch, Univ. = Universität.

- Abaelard (Abelard), Peter 7, 38–40, 42, 49, 526¹⁰
- Abekinck, *Fam.* 265
- Abekinck, Johann, *Bürger in Osnabrück* 260
- Acciaioli, Angelo, *Kard.legat* 180
- Acigné, Amaury d', *Bf. von Nantes* 666
- Adelmann, Bernhard, *Domherr in Augsburg* 595–597, 599
- Adolf (von Anhalt-Zerbst), *Bf. von Merseburg* 323, 372¹⁰, 373, 589, 591, 593, 598
- Adrian von Utrecht s. *Hadrian VI.*
- Agricola, Johann, *Reformator* 546¹¹⁶
- Agrippa von Nettesheim, Heinrich Cornelius, *Arzt u. Theologe* 108, 109¹², 110f.
- Ahasver (it. Assuero), *bibl. Kg. von Persien* 53
- Alanus, *Kard. s. Coëktiv, Alain de*
- Alanus de Insulis (frz. Alain de Lille), *OCist, Scholastiker* 292
- Alber, Erasmus, *reformierter Theologe* 72
- Albergati, Niccolò, *Bf. von Bologna, Kard.* 89, 391
- Alberico da Rosciate (Albericus de Rosate), *Jurist* 107–110, 112f., 115f., 118, 121⁴⁷
- Albert s. *Albrecht*
- Albert the Great s. *Albertus Magnus*
- Albertus Magnus (it. Alberto Magno, engl. Albert the Great), *OP, Bf. von Regensburg, Scholastiker* 51, 113, 114²⁵, 115, 284, 290, 542⁹⁸
- Albrecht, *Hzg. von Sachsen, gen. der Beherzte* 316
- Albrecht IV., *Hzg. von Bayern* 297
- Albrecht V., *Hzg. von Österreich, röm.-dt. Kg.* 486, 489
- Albrecht von Bayern, *Bf. von Straßburg* 244¹⁴
- Albrecht von Brandenburg, *Ebf. von Mainz, Kard.* 19, 61, 256, 262f., 309, 323, 381⁵³, 383⁵⁹, 439, 444, 520, 550f., 556, 557¹⁵⁴, 566–570, 574, 575⁴⁴, 580, 581⁶³, 582–590, 592f., 597f., 600, 602–605, 610, 630, 639⁶⁴, 656, 659
- Albrecht von Brandenburg-Ansbach, *Hochmeister des Dt. Ordens* 207, 575f., 574
- Aleman, Louis, *Kard.* 89, 91
- Alessandro s. *Alexander*
- Alexander III., *Papst* 86, 101
- Alexander IV., *Papst* 203, 221f., 285
- Alexander V., *Papst, OFM, Papst der Pisaner Obödienz* 128, 149¹¹¹, 150¹¹⁷, 158f., 211, 351⁶⁵, 494–496
- Alexander VI. (Rodrigo Borgia), *Papst* 67, 136⁴⁴, 156, 167, 173, 178f., 204f., 245f., 247, 250, 252, 283, 321, 370, 395, 399⁴³, 405, 420, 424³⁷, 521⁴⁴, 656
- Alexander VII., *Papst* 525⁸
- Alexander von Hales (it. Alessandro di Hales), *OFM* 113, 114²⁵, 290, 649
- Almain, Jacques, *Theologe* 97f.

- Amadi, Francesco, *Jurist* 121f.
- Amberg, Johann, *Vikar der sächsischen Ordensprovinz der Franziskaner-observanten* 569¹⁶
- Ambrosius, *Hl.*, *Kirchenlehrer* 634
- Ambrosius Catharinus Politus s. *de' Politi, Lancelloto*
- Amort, Eusebius, *Theologe* 113
- Amsdorff, Nikolaus von, *Theologe u. Reformator* 626
- Andrea de Aniano, *Ablasskommissar für den Hl.-Geist-Orden* 247
- Andreas, *Bf. von Cythera, Weihbf. von Meißen* 363
- Angelus de Clavassio s. *Carletti da Chivasso, Angelo*
- Anna, *Landgfin.* von Hessen 583
- Anselm von Canterbury, *Theologe der Frühscholastik* 33f.
- Antoninus (Antonino Pierozzi), *OP, Ebf.* v. Florenz 68, 96f., 99, 110f., 153
- Antonio da Galliano (*de Galiano*), *Hl.-Geist-Bruder, Ablasskommissar für seinen Orden* 255, 258
- Antonio da Vercelli, *OFMObs* 74
- Antoniter (engl. [order of] St Anthony of Vienne) 14³⁷, 220, 230, 240f., 253, 275, 324, 325⁹⁹, 584⁷⁷
- Antonius, *hl. Eremit* 241
- Aquinas s. *Thomas von Aquin*
- Aragón, Jaime d', *Kard.* 148¹¹⁰
- Aragón, Juan (Johannes de Aragonia), *Kard.legat* 69f.
- Arcimboldi, Gianangelo / Giovanni Angelo, *Propst, päpstl. Kommissar für den Petersablass* 256, 259, 322⁸⁸, 323, 547¹¹⁶, 569–574, 575⁴⁴, 576–478, 580, 581⁶³, 582, 592
- Aristides von Athen, *frühchristl. Apologet* 34
- Arn, *Ebf. v. Salzburg* 37
- Arnold Benedicti, *Adliger* 188
- Arnpeck, Veit, *Chronist* 429
- Arrivabene (da Canneto), Pietro, *OFM* 71
- Arundel, Thomas, *Ebf. von Canterbury* 158f., 211⁵⁷
- Asgaussen, Cecilia von 189
- Assuero s. *Ahasver*
- Aubusson, Pierre d', *Großmeister der Johanniter, Kard.* 213f.
- Auersperger (Awersperger), Engelhard, *Adliger* 183, 190
- Augustinereremiten 63, 183⁸⁹, 391, 502, 504
- Augustinus, *Hl.*, *Kirchenlehrer* 9, 33f., 36, 95¹⁰⁷, 541f., 544, 616, 618, 620, 623f., 634
- Augustinus Triumphus, *OESA, Theologe* 97
- Aurifaber (Döring), Christian, *Verleger* 561¹⁷³
- Awrl, Hans, *Frühdrucker* 463
- Baechem, Nicolas, *OCarm* 659
- Baisio, Guido da, *Kanonist* 115
- Bakóc, Tamás, *Kard., päpstl. Legat* 372
- Baluze, Étienne 108, 109¹², 110, 112f.
- Barozzi, Pietro, *Bf. von Padua* 400
- Bartoli, Francesco, *OFM* 286f.
- Bartolomeo da Rinonico (da Pisa), *OFM* 72
- Bartolomeo de Burgo (*sancti Leonardí*), *camerarius von S. Spirito in Sassia, Ablasskommissar für seinen Orden* 236
- Bartolomeo von Camerino, *päpstl. Ablasskommissar* 252²⁰⁰
- Basso della Rovere, Girolamo, *Bf. von Macerata u. Recanati* 200
- Bayezid I., *Sultan* 210
- Bayezid II., *Sultan* 214
- Beatus Rhenanus, *Humanist* 649¹¹⁸
- Beda (Venerabilis), *Hl., Benediktiner* 70
- Beheim, Georg, *Propst zu St. Lorenz in Nürnberg* 569
- Bellarmin, Robert, *Kard.* 629, 653
- Bellay, René du, *Vikar von Paris* 662
- Bembo, Pietro, *päpstl. Sekretär, Kard.* 609
- Benedikt, *Hl.* 34
- Benedikt XI., *Papst* 213, 222
- Benedikt XII., *Papst* 120, 128, 140⁷⁶, 142, 172, 182, 222
- Benedikt XIII., *Papst* 134, 138, 149, 209
- Benedikt XVI. (Joseph Ratzinger), *Papst* 22, 28, 34
- Benediktiner 297, 344
- Bénézet, *Hl.* 273f., 176
- Benno, *Hl.*, *Bf. von Meißen* 320f.
- Berengarius, Thomas de, *Rotarichter u. Nuntius* 160¹⁶³
- Bernardino Busti, *OFMObs* 71f., 75
- Bernhard von Clairvaux, *Hl., OCist, Theologe* 34, 37, 502
- Bernhard von Parma, *Kanonist* 86, 119
- Berquin, Louis de, *Gelehrter* 660

- Berthold (von Henneberg), *Ebf. von Mainz* 319⁷¹
- Besicken, Johannes, *Frühdrucker* 466
- Bessarion, Basilius, *Kard., päpstl. Legat* 66, 180
- Bettelorden (Bettelmönche) 63f., 76, 91, 139⁷¹, 171, 184, 215, 217, 276, 280, 289f., 297, 344, 391, 522⁴⁷, 544f.¹⁰⁵, 605, 657
- Betz (lat. *Ursinus*), Johannes, *Prior des Hl.-Geist-Spitals in Markgröningen* 233, 262f., 265²⁷⁶, 270
- Biasio von Tivoli, *Ablasskommissar für das Consolazione-Hospital in Rom* 406
- Bibra, Lorenz von, *Bf. von Würzburg* 586f., 598
- Biel, Gabriel, *Theologe* 531–533, 535–537, 539, 541, 543, 547–549, 557, 563
- Biondo, Flavio, *Humanist* 230
- Birgitta von Schweden, *Hl.* 287
- Bischoff, Johannes, *Benediktinermönch in St. Gallen* 228
- Bladus, Antonius, *Drucker* 466
- Blanche, *Kgin. von Frankreich* 143⁸⁶
- Blankenfeld (aus Berlin), Johann, *Bf. von Reval, Prokurator des Dt. Ordens an der Kurie* 207, 570²⁰, 574–576, 582, 600¹⁴⁶
- Bodeker, Dietrich (*Theodoricus*), *Prior des Hl.-Geist-Spitals in Kuddewörde* 248, 255f., 258, 260
- Bodenstein (von Karlstadt), Andreas, *Reformator* 508, 555f., 598¹³⁵
- Boettiger, Gregor, *Frühdrucker* 246¹⁵⁸
- Boff, Johannes, *Prior des Hl.-Geist-Spitals in Stephansfeld* 238
- böhmische Brüder (Böhmen, Utraquisten) 95, 101, 313, 366, 370, 376, 386, 422, 616f., 620, 623f., s. auch *Hussiten*
- Bolsen, Johann von 180
- Bomhouver (Bomhower), Christian, *Ablasskommissar für den Dt. Orden* 205f., 321
- Bona Fide de Escola, Aegidius de, *Ablasskommissar für den Hl.-Geist-Orden* 245
- Bonaventura, *Frater, Begleiter des Angelo de' Cialfi* 299
- Bonaventura (*Ventura*), ein *Seiler* 381
- Bonaventura da Bagnoregio (Giovanni di Fidanza), *Hl., OFM* 51–54, 103, 114, 290, 292, 619, 638f., 649
- Bonifatius, *Hl.* 36
- Bonifaz VIII., *Papst* 36, 83f., 85³³, 88, 96, 99, 115, 119, 123, 120, 123, 140, 171, 199, 221–223, 609, 634
- Bonifaz IX., *Papst* 58, 70, 83f., 85³³, 88, 96, 99, 105, 109¹⁴, 111, 128⁹, 131–135, 144⁸⁷, 147, 158, 180, 200, 222, 295, 300, 311, 354–357, 360f., 437–439, 441, 443, 492
- Borgognone, Guglielmo, *Wohlthäter in Rom* 401⁵⁵
- Borja (it. Borgia), Rodrigo s. *Alexander VI. Boulogne, Gui de, Kard., päpstl. Legat* 117³⁴
- Bracciolini, Poggio, *Kurialer u. Humanist* 82
- Brandis, Markus, *Frühdrucker* 242
- Brant, Sebastian, *Humanist* 552¹³¹
- Bresen, Veit von, *Mitarbeiter Johann Tetzels* 590
- Brigitte, *Gattin des Arnold Benedicti* 188
- Brigotti, Febo (*Phebus*), *Arzt, Ablasskommissar für den Hl.-Geist-Orden* 258
- Broegell, Ubalterus de, *Kleriker, Ablasskommissar u. Prokurator des Hl.-Geist-Spitals in Dôle* 259
- Bronchorst, Johannes, *Kuriale* 177
- Bruneau, Jean 110¹⁵
- Bruni (*Brunus*), Enrico, *Kammerauditor, Ebf. von Tarent* 252
- Bruno II., *Bf. von Meißen* 347
- Bucer (Butzer), Martin, *Reformator* 505¹⁵, 649
- Bünau(-Schkölen), Günther von (d. Ä.), *Naumburger Domherr, Subkommissar Peraudis* 244¹⁴⁶, 318, 320
- Bünau-Elsterberg, Günther von (d. J.), *Mitarbeiter Perandis, Bf. von Samland, Statthalter in Merseburg* 318⁶⁶, 323⁹¹
- Buonafede (von Florenz), Leonardo, *Johanniter-Komtur von Albarese, Ablasskommissar seines Ordens* 495
- Burckhardi, Udalricus, *Magister, Ablasskommissar für Neubau der Kirche in Brüx* 373
- Busch, Georg, *Prokurator Friedrichs des Weisen an der Kurie* 444, 450
- Buscher, Nikolaus, *Pfarrer in Brüx, Ablasskommissar für seine Kirche* 373, 382, 384
- Busmann, Lorenz, *Stifter* 360
- Caimi, Bartolomeo, *OFMObs* 69
- Cajetan[us] s. *Vio, Thomas de*
- Calandrini, Filippo, *Kard.großpönitentiar* 183, 190

- Calixt III., *Papst* 67, 143⁸⁶, 151f., 161¹⁶⁸, 172, 174, 176, 178, 183, 213⁶³, 276, 278, 302, 313, 315, 649
- Callisto s. *Calixt*
- Calvin, Jean (Johannes), *Reformator* 505¹⁵, 625, 682
- Calvinisten 681
- Campeggi, Lorenzo, *Kard.* 267
- Cappelly, Nicolas, *OESA, Ablassprediger* 658
- Capper, *Apotheker* 381
- Capper, *Kleriker* 375²²
- Capranica, Domenico, *Kard.großpönitentiar* 176, 188
- Caracciolo (da Lecce), Roberto, *OFMObs, Ablasskommissar* 67
- Carafa, *Fam.* 646¹⁰⁴
- Carafa, Gian Piero s. *Paul IV.*
- Carafa, Oliviero, *Kard., Ebf. von Neapel* 227f., 363, 646
- Carcano, Michele, *OFMObs* 75, 398⁴²
- Cardaillac, Johannes de, *Patriarch von Alexandria, Kard.legat* 146⁹⁶
- Cardona, Joan de, *Johanniter-Bailiff von Mallorca, Ablasskommissar für die Johanniter* 215
- Carletti da Chivasso, Angelo (*Angelus de Clavassio*), *OFMObs, Ablasskommissar* 64–67, 139⁶⁵
- Carmelitani s. *Karmeliten*
- Carvajal, Bernardinus, *Kard.legat* 185
- Caspar, *Bf. von Meißen* 361
- Catherine s. *Katharina*
- Ceccano, Annibaldo da, *Kard.* 109¹⁴, 117
- Cem, *osmanischer Prinz* 214
- Cervantes, Juan, *Kard.* 89f.
- Cesarini, Giuliano (*Julianus diaconus cardinalis sancti Angeli*), *Kard., Konzilslegat* 83¹⁸, 89f., 93, 160¹⁶⁵, 181, 189
- Cesarini, Pietro, *Ablasskommissar für den Hl.-Geist-Orden* 242f., 265, 268
- Chappe, Paulinus, *Ablasskommissar* 151¹²³, 163¹⁷⁹, 213
- Chappuis, Jean, *Drucker* 106
- Chartier (aus Cambrai), Giles, *Theologe* 82¹⁴
- Chierigati, Leonello, *Bf. von Concordia, päpstl. Legat* 249f.
- Chierie, Isabella la 160¹⁶³
- Chorherren vom Heiligen Grab 196, 370
- Christian I., *Hzg. von Schleswig u. Holstein, Kg. von Dänemark, Schweden u. Norwegen* 239
- Christian II., *Kg. von Dänemark* 575⁴², 577f.
- Christoph von Forlì, *OFM, Franziskanergeneral, päpstl. Ablasskommissar in Italien* 580
- Cialfi (de Cialfis), Angelo, *Kan. von Camerino, päpstl. Ablasskommissar* 296f., 299, 301
- Ciarlatti, Pietro, *Prior des Hl.-Geist-Spitals in Bologna, Ablasskommissar für seinen Orden* 260
- Ciochi de Monte, Antonio, *Kammerauditor, Kard.* 232⁶⁹
- Cittadini, *Prokurator* 191
- Cittadini, Paolo, *Kuriale* 659
- Clein, Jean, *Drucker* 72
- Clemens IV., *Papst* 140⁷⁵, 213, 222
- Clemens V., *Papst* 120, 123, 191, 202, 207f., 222, 231, 275f., 278, 652¹³¹
- Clemens VI., *Papst* 27, 40, 54, 83, 88, 96, 102, 105–108, 109^{12, 14}, 110¹⁵, 111, 112^{17, 19}, 113, 116, 121, 141⁷⁹, 144^{87, 91}, 145⁹³, 146⁹⁸, 157¹⁵⁶, 208, 223, 276f., 648
- Clemens VII. (Robert von Genf), *Papst der Avignoneser Obödienz* 133, 148, 209
- Clemens VII. (Giulio de' Medici), *Papst* 137, 177, 223, 394²⁰, 398³⁸, 403, 657, 661, 663, 669
- Clemens VIII., *Papst* 652
- Clemens IX., *Papst* 652
- Cochlaeus, Johannes, *Theologe, Luther-Gegner* 557¹⁵⁴, 650¹²³
- Cocquault, Oudart, *Memoirenschreiber in Reims* 662
- Coëtivy, Alain de, *Bf. von Avignon, Kard. („Kardinal von Avignon“)* 362
- Colditz, Albrecht von, *Bruder des Bfs. von Meißen* 351⁶⁵
- Colditz, Thimo von, *Bf. von Meißen* 351⁶⁵
- Cölestin II., *Papst* 197
- Cölestin V., *Papst* 140, 169, 222f.
- Cölestinerorden 155¹⁴³
- Colet, John, *Theologe* 659
- Condulmer, Francesco, *Kard.* 352
- Conrad s. *Konrad*
- Contzen, Adam, *SJ, Theologe* 111
- Cornelio Agrippa s. *Agrippa, Heinrich Cornelius*
- Corradus aus Ruffach, *Bruder und Ablasskommissar des Hl.-Geist-Ordens* 238¹¹⁰
- Costantino s. *Kostantin*

- Costanzo (*Guillermi*) (aus Rom), *Präzeptor von S. Spirito in Sassia* 245
- Cranach, Lucas, d. Ä., *Maler* 60
- Croso, Johannes de (frz. Jean de Cros), *Kard.großpönitentiar* 145
- Cybo, Giambattista s. *Innozenz VIII.*
- Cyprian, *Hl.*, *Kirchenvater* 615
- Dahme, Matthias von der, *Priester, Agent Friedrichs II. von Sachsen* 316
- Damp, Jakob, *OFM, Ablasskommissar für die Johanniter* 215
- Dante (Dante Alighieri), *Dichter* 115, 117–121
- Dati, Giuliano, *Theologe u. Dichter in Rom* 395
- Daun, *Wildgf. von* 186¹⁰⁰
- De Cupis, Gian Domenico, *Kard.* 394²⁰
- de' Politi, Lancelloto (*Mönchsname* Ambrosius Catharinus [Politus]), *OP* 103f.
- Degli Atti, Francesco (*Franciscus de Aptis*), *Kard.großpönitentiar* 145f.
- Della Rovere (*de Ruvere*), Albertino, *Präzeptor von S.Spirito in Sassia* 248, 252, 254
- Denck, Hans, *Reformator* 505¹⁵
- Deutscher Orden (Deutschherren, Deutschordensritter) 14³⁸, 133, 197¹⁰, 198f., 201–207, 216f., 220⁵, 233⁷⁴, 283, 312, 321, 339, 574–576, 634, 656
- Dietrich III., *Bf. von Meissen* 362
- Dietrich von Nieheim, *Kuriale* 127
- Domenico aus Orvieto, *OFM, Ablasskommissar für den Hl.-Geist-Orden* 260
- Domenico de Runcho, *Ablasskommissar für den Hl.-Geist-Orden* 245f.
- Domenico di San Gimignano, *Kammerauditor* 232⁶⁹
- Dominicus, *Patriarch von Grado* 360
- Dominikaner 53, 63, 70, 76, 97f., 171, 283–286, 297, 344, 391, 398³⁸, 400, 642⁷⁸, 646, 667
- *Dominikanerkonventualen* 98
- *Dominikanerobservanten* 98
- Donatus Jacobi, *Johanniter* 383⁵⁷
- Doricus, Valerius, *Drucker* 466
- Dorothee, *Kgin. von Dänemark, Schweden u. Norwegen* 154¹³⁹
- Dorsten, Johannes von, *OESA, Theologe* 504, 532⁵², 621
- Doukas, *griech. Chronist* 211
- Duchesne (de Quercu), Guillaume, *Theologe, Kurat von St-Jean-en-Grève in Paris* 657f.
- Duchesne, Jean, *Theologe* 658
- Dudrot de Capdebosc, *Fam.* 662
- Dungersheim, Hieronymus, *Theologe, Subkommissar Peraudis* 320
- Duns Scotus, Johannes, *OFM, Scholastiker* 114²⁵, 528–532
- Durand(us) von St. Pourçain (de S. Porcian), *OP, Bf. von Puy u. Meaux* 9, 114²⁵, 290, 649
- Dürer, Albrecht, *Maler* 298
- Durre, Marcus 383⁵⁶
- Eck, Johannes, *Theologe* 101, 267, 290, 552–556, 559–563, 597, 612, 624, 650¹²³, 659
- Eckhart, *Mystiker* 42
- Eleazar ben Azarja, *Rabbi* 677
- Eleonore von Schottland, *Gattin des Ehrg. Siegmunds von Österreich* 253²⁰²
- Elisabeth (von Mähren), *Gemahlin des Mgf. Wilhelms von Meissen* 354
- Elisabeth, *Landgfin. von Hessen* 591
- Elseke, *Gattin des Johann Abekinck* 260
- Emser, Hieronymus, *Theologe, Luther-Gegner* 101, 650¹²³
- Enrico da Susa s. *Heinrich von Susa*
- Erasmus (von Rotterdam), *Humanist* 539, 545¹⁰⁸, 560¹⁷², 571f., 658f.
- Erhard aus Baden (*de Paden*), *Prior des Hl.-Geist-Spitals in Bern* 238
- Ermanno di Tournai s. *Herimannus Tornacensis Ernitz, Organist* 380⁴³
- Ernst, *Kfs. von Sachsen* 316f.
- Eugen III., *Papst* 37
- Eugen IV., *Papst* 14³⁶, 81⁷, 82, 85, 89, 91f., 94–96, 128⁹, 135f., 139⁷⁰, 141⁷⁹, 151, 160, 162, 164¹⁸³, 174, 180, 212, 223, 225, 236f., 280, 439
- Eyb, Gabriel von, *Bf. von Eichstätt* 595–598
- Eyb, Ludwig von 464
- Fabri, Johannes, *Theologe, Bf. von Wien* 553f., 562f.
- Fantuzzi (aus Bologna), Pace, *Jurist, päpstl. Ablasskommissar* 486, 488f.
- Federico s. *Friedrich*
- Federico il Saggio s. *Friedrich III. der Weise*
- Felix V., *Papst des Konzils von Basel* 91

- Fenolgiosa (*de Finogliosa*) aus Valencia (*de Valentia*), Gabriele, *Ablasskommissar für den Hl.-Geist-Orden* 247
- Ferdinand II., *Kg. von Aragón* 202
- Fernando de Pulgar, *Chronist* 202²⁸
- Ferragatti (da Bettona), Niccolò, *OFM* 71
- Filippi (*Philippi*) (aus Siena), Ilarione (*Hilarius*), *Präzeptor von S. Spirito in Sassia* 254f.
- Flavi Della Rovere (*de Roma*), Innocenzo, *Präzeptor von S. Spirito in Sassia* 227f., 239f.
- Florenzoli (aus Viterbo), Giovanni Francesco, *Ablasskommissar für den Hl.-Geist-Orden* 256
- Fluviá, Antoni, *Großmeister der Johanniter* 212
- Fossato, Giacomo da, *Bailliff von St. Johann in Nicosia* 213
- Francesco d'Assisi s. *Franziskus von Assisi*
- Francesco di Bartolo di Assisi, *OFM* 70
- Franchi, Cirillo, *OSM* 112
- Francis s. *Franziskus*
- Franciscus de Maironis s. *Franz von Meyronnes*
- Franciscus de Toledo, *päpstl. Legat* 180
- Franciscus de Venetiis, alias El Suriano, *OFM* 71
- Franck, Sebastian, *Reformationsschriftsteller* 505f.¹⁵
- Franz I., *Kg. von Frankreich* 657, 663, 678
- Franz von Meyronnes, *OFM, Theologe* 290, 649
- Franziskaner (it. Francescani, engl. Franciscans, Minoriten) 38, 53, 63, 70f., 76, 139⁶⁹, 171, 234, 253, 262f., 286–288, 344, 391, 490, 569
- Franziskanerkonventualen (Francescani conventuali) 63
- Franziskanerobservanten (Francescani *observantie sancti Francisci*, Francescani *osservanti*) 63f., 67, 70f., 393, 568, 580, 587
- Franziskaner-Spiritualen (engl. Spiritual Franciscans) 289
- Franziskus (Franz) von Assisi, *Hl.* 24, 70, 200, 286f., 289
- Franziskus, *Papst* 3, 22f., 24f., 653, 673, 676
- Freitag (Fritag), Andreas, *Frühdrucker* 395, 466
- Fridolin, Stephan, *OFM, Theologe* 55, 512²⁵
- Friedrich I. (= Friedrich IV. als Mgft. von Meißen), *erster Kfs. von Sachsen* 312, 352
- Friedrich II., *Kfs. von Sachsen* 312–316, 366f.
- Friedrich III., *Ks.* 297
- Friedrich III., *Kfs. von Sachsen, gen. der Weise* 61f., 308¹⁴, 317–321, 328, 332, 373, 443f., 447, 532, 547¹¹⁶, 656
- Friedrich IV., d. Ä., *Mgf. von Meißen* 365–367
- Friedrich IV., *Mgf. von Brandenburg-Ansbach* 368
- Friedrich (von Sachsen), *Bruder des Hzg. Georg von Sachsen, Hochmeister des Dt. Ordens* 205, 321, 332
- Froben, Johann, *Drucker* 659
- Fugger, *Augsburger Bankiersfam.* 259, 261, 301, 377–379, 565, 574³⁷, 600¹⁴⁶, 601
- Fugger, Georg 318
- Fust, Johann, *Frühdrucker* 423
- Gabriele *de Finogliosa* s. *Fenolgiosa, Gabriele*
- Gallier (frz. Gaules) 274
- Gambacurta, Petrus, *Ritter in Pisa* 144⁹¹
- Gansfort, Johann Wessel, *Humanist u. Theologe* 108, 109¹², 110f.
- Gascoigne, Thomas, *Theologe* 8
- Gaucelmus (frz. Gaucelme de Jean), *Kard.groß-pönitentiar* 141⁷⁹
- Gaufridus de Monte Electo, *Abt von Saint Honorat (Lérins)* 93f.
- Geiler von Kaisersberg, Johann, *Domprediger in Straßburg* 55, 521⁴⁴, 553¹³⁹, 656
- Geoffrey of Trani s. *Goffredo da Trani*
- Georg von Podiebrad, *Kg. von Böhmen* 296f., 315, 422
- Georg, *Hzg. von Sachsen, gen. der Bärtige* 307–309, 317–328, 332, 364, 343, 348, 349⁵², 373, 453, 573, 589–591, 593, 598f., 650¹²³, 659
- Georg, *Bf. von Bamberg* 593f.
- Geremia, Pietro, *OP* 74
- Gerson, Jean (Johannes), *Theologe* 516, 614, 620, 649, 655
- Ghotan, Bartholomäus, *Frühdrucker* 248
- Giacomo della Marca, *OFM Obs, Ablasskommissar* 67
- Giberti, Gian Matteo, *Datar* 403f.
- Giovanni da Capistrano, *OFM Obs, Kreuzzugs-prediger* 303
- Giovanni di Fidanza s. *Bonaventura da Bagnoregio*
- Giovanni von Lucca, *Präzeptor von S. Spirito in Sassia* 230⁵⁷
- Giraldus Cambrensis, *Geschichtsschreiber* 479

- Givry, Claude de Longwy de, *Kard., Bf. von Poitiers* 668
- Gleichen, von, *Gf.fam.* 186¹⁰⁰
- Goffredo da Trani, *Kanonist* 86
- Gran, Heinrich, *Frühdrucker* 71
- Grandisson, John, *Bf. von Exeter* 106
- Grandmontenser 38
- Grazian, *Kanonist* 49
- Gregor I. der Große, *Hl., Papst u. Kirchenlehrer* 9, 33–35, 97, 100, 468³⁴, 469, 473⁴⁵, 474, 494, 634, 644f.
- Gregor VIII., *Papst* 213
- Gregor IX., *Papst* 139⁶⁶, 222, 285
- Gregor X., *Papst* 140⁷⁵
- Gregor XI., *Papst* 96, 111, 128, 131, 134⁴⁰, 135, 139, 144–147, 149f., 169³, 172, 177, 181, 200, 209, 277
- Gregor XII., *Papst* 148, 312, 486
- Gregor XIII., *Papst* 668–670, 678
- Gregor von Rimini, *OESA* 504
- Grundemann, Johannes, *Propst von St. Thomas in Leipzig* 422
- Gudermann (aus Waltershausen), Johannes, *Theologe an der Univ. Erfurt* 505¹¹
- Gui de Montpellier, *Mitbegründer des Hl.-Geist-Ordens* 219
- Guibert von Nogent, *Benediktiner, Geschichtsschreiber* 49
- Guillaume d'Auxerre, *Theologe* 87
- Guillaume de Montlaurun, *Kanonist* 114
- Guillaume s. *Wilhelm*
- Guillermis (aus Norcia), Sebastiano de, *Ablaskommissar für den Hl.-Geist-Orden* 255
- Guilliretus, Stephanus, *Drucker* 466
- Guldinbeck, Bartholomaeus, *Frühdrucker* 466
- Gustav Wasa, *Kg. von Schweden* 578
- Gutenberg, Johannes, *Frühdrucker* 161, 298, 396, 414, 422
- Habsburg, *Fam.* 343
- Hadrian VI. (Adrian von Utrecht), *Theologe, Ablaskommissar, Papst* 176, 570
- Han, Ludwig, *Prior des Hl.-Geist-Spitals in Memmingen* 253
- Hanau, von, *Gf.fam.* 186¹⁰⁰
- Hanau, Nikolaus 587⁸⁷
- Hascher, Johannes, *Ratsherr in Ulm* 227
- Hätzer, Ludwig, *Reformator* 505¹⁵
- Heimburg, Gregor, *Jurist* 297
- Heinrich III., *Kg. von Frankreich* 668
- Heinrich V., *Kg. von England* 288
- Heinrich V., *Hzg von Sachsen, gen. der Fromme* 326¹⁰⁵
- Heinrich, *Hzg. von Schlesien* 368
- Heinrich, *Mgf. von Meissen* 312
- Heinrich d. J., *Hzg. von Braunschweig-Wolfenbüttel* 584
- Heinrich, *Bf. von Meissen* 346
- Heinrich von Susa (*Henricus de Segusio, [cardinalis] Hostiensis*), *Kanonist, Kard.* 51, 46³, 50, 87f., 114, 496
- Henell, Lucas, *Magister* 363
- Henneberg, von, *Gf.fam.* 186¹⁰⁰
- Henner, Eucharius, *Dompleban in Speyer, Ablassprediger* 587
- Henningus, *doctor* 65
- Henricus de Segusio s. *Heinrich von Susa*
- Henry s. *Heinrich*
- Heredia, Juan Fernández de, *Großmeister der Johanniter* 209f.
- Herimannus Tornacensis (Hermann von Tournai), *Chronist* 48¹⁰
- Hermann IV. (von Hessen), *Ebf. von Köln* 319⁷¹
- Hermann (aus Weilburg / Bm. Trier), Friedrich, *Prior des Hl.-Geist-Spitals in Chur* 238f.
- Herodes 289
- Hertwig, Nikolaus, *Johanniter-Komtur in Zittau* 263
- Hieronymus, *Hl., Kirchenlehrer* 634
- Hieronymus von Prag, *Mitstreiter von Jan Hus* 101
- Hildebrand, Michael, *Ebf. von Riga* 205
- Hirschfeld, *Fam.* 448
- Hirschfeld, Bernhard von, *sächsischer Niederadliger, Amtmann zu Schlieben* 447–450, 453–456, 478⁵⁶
- Hoeck, Jacobus, *Theologe* 110
- Hoffmann, Georg, *OFM, Provinzial der oberdeutschen Franziskaner-Konventualen* 263
- Hohenlandenberg, Hugo von, *Bf. von Konstanz* 184, 191, 581
- Hohenzollern, *Fam.* 61, 567–569
- Honorius III., *Papst* 24, 70, 198, 200, 213, 222f., 287
- Honstein, von, *Gf.fam.* 186¹⁰⁰
- Hooper, John, *Bf. von Worcester u. Gloucester* 419²⁴

- Hoornbeeck, Johannes, *reformierter Theologe* 109¹², 110, 112¹⁷
- Hörde, Philipp von, *Dompropst in Münster* 253
- Hospitaliter, s. auch *Hospitalsorden*
– s. *Johanniter*
– des Hl.-Geist-Ordens (Heiliggeistorden) 14³⁷, 162f., 231⁶³, 240, 275, 278, 323, s. auch *Rom, S. Spirito in Sassia*
– von Altopascio 14³⁷, 220, s. auch *Altopascio*
– von Betlehem (engl. Bethlehemites) 14³⁷, 220
– von Roncesvalles 220, s. auch *Roncesvalles, S. Maria, Hospital*
- Hospitalsorden 220, 225, 230, 275, s. auch *Hospitaliter*
- Hostiensis* s. *Heinrich von Susa*
- Hoya, Albrecht von, *Bf. von Minden* 441
- Hugenotten 678
- Hugh / Hugues s. *Hugo*
- Hugo IV., *Kg. von Zypern* 208
- Hugo von St. Cher (frz. Hugues de Saint-Cher), *OP, Kard., Kanonist* 45f., 50
- Hunyadi, Johann (ung. János), *ungar. Heeresführer* 303
- Hurus, Paul, *Frühdrucker* 419
- Hus, Jan, *tsch. Reformator* 8, 101, 485–498, 500, 614¹⁷, 617, 634, 655
- Hussiten 8, 79, 82¹⁴, 160¹⁶⁵, 296–298, 302, 312f., 315f., 351, 367, 373, 421f., 500, 612, 624, s. auch *Böhmische Brüder*
- Hut, Hans, *Reformator* 505¹⁵
- Hütlin (*Heuthlin*), Matthias, *Prior des Hl.-Geist-Spitals in Pforzheim* 253, 262
- Hutten, Ulrich von, *Humanist* 601¹⁴⁸
- Hutter, Wolf 379⁴³
- Iacobelli, N., Notar in Rom* 405
- Iacopo da Varazze, *OP, Hagiograph* 121⁴⁷
- Ignatius von Loyola, *Hl. SJ* 650
- Innozenz II., *Papst* 196
- Innozenz III., *Papst* 119, 201, 219, 221f., 226, 235, 239
- Innozenz IV. (Sinibaldo Fieschi), *Papst* 86, 87³⁹, 129, 203, 222, 284, 286
- Innozenz V. (Pierre de Tarentaise), *OP, Papst* 114²⁵, 290, 637⁵⁶
- Innozenz VI., *Papst* 132, 146⁹⁸, 148^{109f.}, 209, 222, 276f.
- Innozenz VII., *Papst* 132²⁷, 148
- Innozenz VIII. (Giambattista Cybo), *Papst* 136⁴⁴, 154–156, 167, 173, 178f., 185, 213, 223f., 242–246, 255, 317, 326¹⁰⁴, 401, 463¹³
- Institoris (aus Schlettstadt, *Sletstater*), Heinrich, *OP, Ablasskommissar* 421f.
- Isabella, *Kgin. von Kastilien* 202
- Isnardus, Johannes, *Bf. von Nisyros, Ablasskommissar* 158
- Isuagles, Pietro, *Ebf. von Reggio Calabria, Gouverneur von Rom* 394, 405
- Iwan III., *Großhzg. von Moskau* 202
- Jacobus de Bassea, *Ablasskommissar für den Hl.-Geist-Orden* 237
- Jacobus de Dideshem (Deidesheim?), *Bruder u. Ablasskommissar des Hl.-Geist-Ordens* 238¹¹⁰
- Jagiellonen 371f.
- Jakob de Prussia, *Prior des Hl.-Geist-Spitals in Cottbus* 250f.
- Jakob von Jüterbog, *OCart, Verf. eines Ablass-traktats* 637⁵⁶
- Jakob von Vitry, *Kard.* 37
- James s. *Jakob*
- Jaroslav, *Ebf. von Gnesen* 438
- Jerome s. *Hieronymus*
- Joachim I., *Kfs. von Brandenburg* 551¹³¹, 574, 583⁷⁴, 602¹⁴⁹, 630
- Joannes, *magister* 379⁴³, 383⁵⁶
- Jogaila s. *Władysław II. Jagiello*
- Johann I., *König von Dänemark, Norwegen u. Schweden* 204
- Johann III., *Bf. von Meißen* 360
- Johann IV., *Bf. von Meißen* 349⁵³, 361–363
- Johann VI., *Bf. von Meißen* 320, 349⁵³, 363f.
- Johann (Friedrich) gen. der Beständige, *Hgz. von Sachsen, Kfs. von Sachsen* 323, 443, 447, 532
- Johann von Sachsen d. J., *Sohn des Hgz. Georg von Sachsen* 591
- Johann, *Weihbf. von Halberstadt* 441
- Johann, *Sohn des Bauern Konrad* 288
- Johann Christiani (von Alfeld), *Dekan von Hl. Kreuz in Hildesheim, Ablasskommissar des Basler Konzils* 180
- Johann von Dambach, *OP* 286
- Johanna, *Prinzessin von Wales u. Gemahlin des Schwarzen Prinzen* 143⁸⁶
- Johannes der Täufer 354, 539

- Johannes, *Hl., Evangelist* 466²⁷
 Johannes VIII. Palaiologos, *byzant.* Ks. 90
 Johannes XXII., *Papst* 83²¹, 136, 142, 144, 151¹²², 169³, 172, 222, 272, 276, 286, 390
 Johannes XXIII., *Papst der Pisaner Konzils-obödienz* 128⁹, 134, 138, 144⁸⁷, 149f., 159f., 211, 312, 443, 486f., 492, 494, 496, 655
 Johannes, *Kard. von St. Lucia s. Michiel, Giovanni*
 Johannes, *böhmischer Johanniter* 494–496
 Johannes, *camerarius der Prager Johanniterkommende* 495⁴⁸
 Johannes (*Frii*) (*de*) *Wyssenhem* (Wissenem), *Prior des Hl.-Geist-Spitals in Stephansfeld*, 237f.
 Johannes Andreae, *Kanonist* 88, 96
 Johannes aus Wetzlar, *Bruder und Ablasskommissar des Hl.-Geist-Ordens* 238¹¹⁰
 Johannes Monachus s. *Lemoine, Jean*
 Johannes Paul II., *Papst* 678f.
 Johannes von Freiburg (it. Giovanni da Friburgo, engl. John of Freiburg), *OP, Theologe* 114, 284
 Johannes von Mähren, *päpstl. Kollektor* 491
 Johannes von Segovia (Juan Alfonso de Segovia), *Theologe* 94
 Johanniter (*fratres conventus sive hospitalis sancti Johannis Jerosolymitani*) 14³⁷, 158f., 196–202, 204, 207–217, 275, 494–496, 500
 John s. *Johannes*
 Joseph II., *Patriarch von Konstantinopel* 90
 Julius Caesar 462
 Julius II. (Giuliano Della Rovere), *Papst* 97, 137, 156¹⁵², 179, 182f., 205f., 207, 223, 232⁶⁹, 252f., 283, 321f, 326^{105,10}, 378, 385⁶⁶, 448, 450, 455, 566, 656
 Julius III., *Papst* 394²⁰
 Karis, Nikolaus, *Bruderschaftsmitglied* 364
 Karith, Martin, *Bf. von Kammin* 442
 Karl IV., Ks. 436
 Karl V., Ks. 329, 572, 570, 678
 Karl VII., *Kg. von Frankreich* 279
 Karl der Kühne, *Hzg. von Burgund* 299, 301
 Karlstadt, Andreas s. *Bodenstein von Karlstadt, Andreas*
 Karmeliten (it. Carmelitani) 38, 63, 391, 667
 Kasimir, *Mkgf. von Brandenburg-Kulmbach* 602¹⁴⁹
 Katharina von Schweden, *Hl.* 287
 Katharina, *Mgfin. von Meißen* 365f.
 Katharina, *Frau des Bauern Konrad* 288
 Kempe, Margery, *Mystikerin* 287
 Kendall, John, *Johanniter, Turkopolier, Ablasskommissar seines Ordens* 215
 Kiesel, Rolin, *Prior des Hl.-Geist-Spitals in Stephansfeld* 244, 249
 Klarissen 456
 Kleberger (*Cleberger*), Konrad, *Prior des Hl.-Geist-Spitals in Stephansfeld, Ablasskommissar* 256²²⁴
 Kleve, *Gf.fam. von* 186¹⁰⁰
 Kloszman, Henricus, *Propst von St. Moritz in Halle* 604
 Knip, Petrus, *Prior des Hl.-Geist-Spitals in Wien* 245
 Kochel, Johann, *Kanzler Georgs von Sachsen* 323
 Kolbingk, Asmus 379⁴³
 Konrad, *Bauer* 288
 Konstantin der Große, Ks. 121, 461f.
 Krause, Johann, *ebfl. Rat in Magdeburg* 609
 Kremerin, Magdalena, *Chronistin eines Dominikanerinnen-Klosters* 674
 Kreuder (*Crewder*), Nikolaus, *Deutschordensherr, Ordensprokurator in Rom, Bf. von Samland* 242, 264
 Krewel, Andreas, *Dekan von Freiberg* 370³
 Kuchini, Johannes, *Bruder u. Ablasskommissar des Hl.-Geist-Ordens* 238¹¹⁰
 Ladislaus, *Kg. von Neapel* 312, 486, 492f.
 Ladislaus Postumus, *Kg. von Böhmen u. Ungarn* 315
 Ladislaus, *Hzg. von Schlesien* 368
 Lambert von Geldern, *Wiener Magister* 488
 Lana, Jacopo della, *Dante-Komentator* 115
 Landi, Francesco, *Präzeptor von S. Spirito in Sassia* 232⁶⁹
 Lang, Matthäus, *Kard.-Bf. von Gurk* 567
 Langher, Johannes, *Prior des Hl.-Geist-Spitals in Wimpfen, Ablasskommissar* 262
 Lapo von Fucecchio, *Bürger in Pisa* 144⁹¹
 Laurentius, *Hl.* 466²⁷
 Lauserhem, Johannes, *Bruder u. Ablasskommissar des Hl.-Geist-Ordens* 238¹¹⁰

- Lazariter (engl. Order of St Lazarus) 14³⁷, 220
Leiningen, von, *Gf.fam.* 186¹⁰⁰
Lemoine, Jean (*Johannes Monachus*), *Kanonist*,
Kard. 54, 83–85
Leo I. der Große, *Hl.*, *Papst* 470
Leo X. (Giovanni de' Medici), *Papst* 6⁷, 62f., 98,
101, 156¹⁵², 164¹⁸³, 176f., 179, 182⁷⁹, 183,
207, 223, 253–257, 260, 267, 323, 325,
364, 372, 377³⁴, 380⁴⁷, 381, 384, 398³⁸,
402, 444, 446, 448, 450, 455, 554, 566,
568, 580⁶³, 581, 677, 570f., 581, 592, 602,
604f., 609, 630, 638, 639⁶⁵, 640, 643f.,
649,, 657, 663, 669, 677
Leonardo, *Subkommissar für den Hl.-Geist-*
Orden 260
Libalth, Johannes, *Prior der Hl.-Geist-Spitäler in*
Steinau (Ścinawa) u. Lüben (Lubin) 263
Lippi, Filippino, *Florentiner Maler* 646¹⁰⁴
Locher, Jörg, *Stadtschreiber in Baden im*
Aargau 423
Locherin (aus Schmerikon am Zürichsee),
Anna 423
Loemel, Jan Hubert van, *Archidiakon zu Lüttich*,
Ablasskommissar 570
Lollarden 8
Lorcher, Jodokus, *Jurist, Subkommissar für*
Petersablass 569, 594–597
Lorraine (von Lothringen), Charles de,
Kard. 662
Lotter (Lotther) d. Ä., Melchior, *Drucker* 382f.,
385, 592¹⁰⁹, 604
Louis s. *Ludwig*
Lucius III., *Papst* 199¹⁵
Ludwig II. (tsch. Ludvík Jagellonský), *Kg. von*
Böhmen u. Ungarn 323, 371, 373
Ludwig IV. von Bayern, *Ks.* 286
Ludwig X., *Hzg. von Bayern-Landshut* 567, 582
Ludwig XII. der Hl., *Kg. von Frankreich* 97, 275
Ludwig von Anjou 486
Lukas, *Hl.*, *Evangelist* 403
Lukáš von Prag, *Theologe der Böhmischen*
Brüder 623
Luppold, *Bf. von Lavant* 361
Luxembourg, Pierre de, *Kard.* 148¹¹⁰
Lyndwood, William, *Kanonist* 9f., 83
Magnus I., *Hzg. von Sachsen-Lauenburg* 255
Magnus, Olaus, *Theologe u. Historiker*,
Ablassprediger für Arcimboldi 578
Mair (Major), Johannes, *Theologe* 98, 655
Maiselstein, Kaspar, *Wiener Magister* 488
Mameluken 202, 212
Marchexiis, Giovanni de, *OFMObs, Ablass-*
prediger für das Ospedale Maggiore in
Mailand 393
Margarethe, *Kgin. von Dänemark, Norwegen*
u. Schweden 355
Margarethe, *Hzgin. von Sachsen* 365
Mariano, *Trompeter in Rom* 393
Marino de Fregeno, *Bf. von Kammin, päpstl.*
Ablasskommissar 224³¹, 261, 265, 296,
301, 308, 313–316, 318, 324, 328, 333
Mark, Erhard von der, *Bf. von Lüttich* 572
Marramaldus, Landulfus, *Kard.legat* 149¹¹¹
Martin IV., *Papst* 141, 173, 274, 276f.
Martin V., *Papst* 81f., 85, 89, 128⁹, 133, 139,
144⁸⁷, 150f., 156, 160, 163¹⁷⁹, 174, 212,
235, 277
Martin, *Präzeptor der Johanniterkommende*
in Alt-Brünn, Ablasskommissar seines
Ordens 495
Martinus de Amsterdam, *Drucker* 466
Matheus (d'Aquasparta), *OFM, Kard.pönitentiar*
141⁷⁹
Matte (da Udine), Leonardo, *OP* 75
Matthias Corvinus, *Kg. von Ungarn* 296
Maximilian I., *röm.-dt. Kg., Ks.* 97, 307,
318–321, 567f., 572²⁷, 573, 579, 582, 602,
605, 656, 594, 600, 647
Mazarin(o), Giulio (frz. Jules), *Kard.* 106³
Mazzolini (Prierias), Silvestro, *OP, Magister*
Sacri Palatii in Rom 98–101, 642, 562f.,
642–646, 653, 683
Medici, *Fam.* 301
Medici de Ruvere (aus Piacenza), Pio de',
Präzeptor von S. Spirito in Sassia 242
Megenberg, Konrad von, *Theologe* 114²⁵
Mehmed II., *Sultan* 214, 303
Melancthon, Philipp, *Reformator* 508, 612,
645⁹⁴
Mendikanten s. *Bettelorden*
Menger, Heinrich, *Geistlicher, Jurist, Ablass-*
kommissar 161¹⁶⁶
Mentelin, Johann, *Frühdrucker* 423
Mercedarier 11
Merklin, Balthasar, *Propst zu Waldkirch, ksl.*
Hofrat 604
Michiel, Giovanni, *Kard. von S. Lucia* 363

- Mikuláš von Pelhřimov, *Vertreter der Böh-mischen Brüder* 624
- Miltitz, Karl von, *päpstl. Gesandte* 327, 444
- Molen, Albert van der 479
- Montefeltro, Guido da, *Heerführer, dann Frater OSB* 119
- More, Thomas, *Hl., Staatsmann u. Humanist* 659
- Moritz, Kfs. von Sachsen 447
- Mose(s), *Prophet* 506¹⁷
- Mülich, Hektor, *Chronist* 215
- Müller (*Molitor*), Leonhard, *Pfarrer von St. Mar-tin vor den Mauern Halles* 609
- Müntzer, Thomas, *Reformator* 505¹⁵
- Mur / Maur (*Murer alias Wymneck*), Johannes, *Prior des Hl.-Geist-Spitals in Stephansfeld, Ablasskommissar* 256, 258, 262f.
- Murner (von Straßburg), Walter, *Minderpöni-tentiar* 141⁷⁹, 151¹²¹, 169, 174
- Myconius, Friedrich, *OFM, lutherischer Theologe u. Reformator* 568, 599
- Naillac, Philibert de, *Großmeister der Johanniter* 210–212, 495
- Nanus, Hercules, *Drucker* 466
- Nassau, von, *Gf.fam.* 186¹⁰⁰
- Nassau, Wilhelm von, *Gf.* 583
- Natii* (aus Cerreto), Severo di Marino, *Ablass-kommissar für den Hl.-Geist-Orden* 246¹⁶⁴
- Neefe, *Fam. in Chemnitz* 358, 421
- Neefe, Hans 421
- Neroni (*de Neronibus*) (aus Florenz), Alessan-dro, *magister domus pape, Präzeptor von S. Spirito in Sassia* 248, 254–261, 263, 265²⁷⁷
- Neubar, Johann, *Domvikar zu Würzburg* 569
- Neukauf, Johann, *Deutschordenskomtur in Rothenburg, Ablasssubkommissar für Ebf. Albrecht* 587
- Newman, Adam, *Prior des Hl.-Geist-Spitals in Cottbus* 256
- Niccolò/Nicholas s. *Nikolaus*
- Nikolaus III, *Papst* 241
- Nikolaus IV., *Papst* 198, 277
- Nikolaus V., *Papst* 67, 79, 85, 97, 136, 151, 161, 176, 213, 260, 276, 280, 302
- Nikolaus von Kues (Cusa), *Hl., Theologe, Kard., Legat* 94–96, 160f., 313
- Nikolaus von Siegen, *Chronist* 185
- Nortwyn, Werner, *Prior des Hl.-Geist-Spitals in Stephansfeld* 236
- Notze, Levin (*Livinus*), *Kleriker in Oschatz, Familiar des Kard.legaten Francesco Condulmer* 352
- Nützel, Kaspar 594¹¹⁸
- Obertinus de Riuere* s. *Della Rovere, Albertino Oliverius, vicarius generalis* 407
- Onorio s. *Honorius*
- Orden des hl. Ambrosius „ad nemus“ 239
- Orsini, Giordano (Jordanus), *Kard.groß-pönitentiar* 141⁷⁹, 144⁸⁷, 151¹²¹, 174
- Orsini, Girolamo, *Herr von Bracciano* 402
- Ostiensis s. *Heinrich von Susa*
- Otto, *Hzg. von Sachsen* 367
- Pacifico, Federico, *Prior von Terni, thesaurarius der Ablasskommissare des Hl.-Geist-Ordens* 259
- Palatio, Andreas de, *Nuntius* 180
- Páleč, Stephan, *Prager Universitätsdekan* 487f.
- Paltz, Johannes von, *OESA, Subkommissar Peraudis* 317, 320, 504–506, 509, 514, 519, 521⁴, 532f., 543, 549¹²⁵, 552¹³¹, 621f.
- Palu, Pierre de la (*Petrus Paludanus*), *OP, Patri-arch von Jerusalem, Theologe* 114²⁵, 290
- Paluzzelli, L., *Notar in Rom* 405
- Panormitanus* s. *Tudeschi, Nicolò de'*
- Pansecco aus Forlì, Matteo, *Ablasskommissar für den Hl.-Geist-Orden* 257
- Paolo, *Präzeptor von S. Spirito in Sassia* 225
- Pascalis, Papst* 475
- Passert, Johannes, *Regularkanoniker, Ablass-kommissar* 161¹⁶⁶
- Paul II., *Papst* 85, 137, 152f., 167, 172, 174, 178f., 183, 200, 226, 239, 296, 316, 399, 661, 668, 678
- Paul IV. (Gian Piero Carafa), *Papst* 404
- Paul VI., *Papst* 21, 23, 30, 653, 678f.
- Paulus, *Apostel* 101 117³⁷, 118³⁷, 123, 125, 466²⁷, 468, 538, 542, 624, 648
- Pavini, Giovanni Francesco (*Johannes Franciscus de Pavinis*), *Jurist, Konsistorialadvokat* 85
- Pavo, *Bf. von Tropea, päpstl. Nuntius* 180
- Payen, Nicolas, *OP, Ablassprediger* 658
- Pelagius, *Mönch u. Theologe* 541
- Peraudi (Perault), Raimund (Raymond), *Ablasskommissar, Bf. von Gurk, Kard.* 58,

- 60, 164¹⁸¹, 185f., 189, 205, 249, 260²⁵⁰,
265, 295, 307f., 314, 316⁵⁵, 317–320, 325,
326¹⁰⁶, 327, 332f., 348, 364, 385⁶⁴, 415,
418, 421³¹, 424, 428, 435, 443f., 451, 453,
478, 504, 509, 514, 552¹³¹, 566, 572, 579,
587, 592, 638⁵⁸, 639⁶⁵
- Peter Abelard s. *Abaelard, Peter*
- Peter von Herenthals, *Prämonstratenser*,
Chronist 107, 109¹³, 110, 113²³
- Peter von Poitiers, *Theologe* 292
- Peter von Pulkau, *Theologe* 488–490
- Petorius, Johannes, *Drucker* 473⁴⁵, 479, 481
- Petri, Johann, *Frühdrucker* 243
- Petrus, *Apostel* 40, 47, 79, 87, 92, 94, 95¹⁰⁷,
97, 101f., 105f., 117³⁷, 118f., 123, 125, 289,
356, 466²⁷, 524, 635, 637, 647
- Petrus de Ancharano, *Jurist* 9
- Petrus de Dideshem (Deidesheim?), *Bruder*
u. *Ablasskommissar des Hl.-Geist-*
Ordens 238¹¹⁰
- Petrus Lombardus (Pietro Lombardo), *Theologe*
51, 115, 283, 526f., 530, 537f., 558f.,
561¹⁷³, 634
- Petrus Paludanus s. *Palu, Pierre de la*
- Petrus von Tarantaise s. *Innozenz V.*
- Petrus, *Bergschreiber in Freiberg* 357
- Peutinger, Konrad, *Stadtschreiber in Augsburg*
595f.
- Peyer, Albertus, *baccalarius* 383⁵⁶
- Pflug, Caesar, *hzgl. Rat* 323⁹¹, 590¹⁰¹, 591
- Pflug, Otto, *sächs. Rat* 357
- Pfortner, Jakob, *Altarist* 364
- Pfrem, Michael, *Pfarrer an St. Moritz in*
Halle 609
- Philipp IV., *Kg. von Frankreich*, gen. der
Schöne 140, 202
- Philipp, *Hzg. von Burgund*, gen. der Gute 329
- Philippi (de castro S. Stephani), Antonius, *Notar*
in Rom 407
- Phrygio, Paul, *Domprediger in Eichstätt*, *Ablass-*
prediger für Ebf. Albrecht 587, 596
- Piermattei degli Albertoni, Battista, *Guardian*
des Consolazione-Hospitals in Rom 406
- Pierre de Tarantaise s. *Innozenz V.*
- Pietro Abelardo s. *Abaelard, Peter*
- Pietro di Vicenza, *Kammerauditor*, *Bf. von*
Cesena 232⁶⁹
- Pietro Lombardo s. *Petrus Lombardus*
- Pietro Matteo (*Petrus Matheus*) (aus Tuscania),
Präzeptor von S. Spirito in Sassia 237, 239
- Pinghe, Heinrich, *Weihbf. von Brandenburg* 441
- Pirckheimer, *Fam.* 301
- Pirckheimer, Willibald, *Humanist* 595
- Pius II., *Papst* 66f., 133³⁰, 137, 151f., 167, 172,
175, 178–180, 183f., 315f., 393, 419, 423
- Pius IV., *Papst* 128, 157, 651, 678
- Pius V., *Papst* 662, 668
- Pius X., *Papst* 652
- Planck, Stephan, *Frühdrucker* 464²², 466
- Plettenberg, Wolter von, *livländischer Ordens-*
meister 205, 321, 575
- Pogscheidt, Jörg, *Vertreter der Fugger-Bank* 377
- Poncher, Etienne, *Ebf. von Sens* 659
- Pontano, Riccardo, *Ablasskommissar für den*
Hl.-Geist-Orden 242f.
- Pontanus, P., *Notar in Rom* 405
- Pontius, *Bf. von Orvieto*, *in Urbe vicarius* 117³⁴
- Porta, Jacobus de, *OFM* 287f.
- Prämonstratenser 38
- Preinlein, Matthias, *Frühdrucker* 245¹⁵⁸
- Prierias s. *Mazzolini, Silvestro*
- Pseudo-Dionysius (Dionysius Areopagita),
neuplatonischer Autor 84²⁶
- Puechensros (Pulchenstrolz), Paulus, *Prior des*
Hl.-Geist-Spitals in Groß-Glogau 238
- Purman, Franz 379⁴⁰
- Quellem, Petrus, *Bruder u. Ablasskommissar*
des Hl.-Geist-Ordens 238¹¹⁰
- Quercus, Guillaume s. *Duchesne, Guillaume*
- Rab, Hermann, *OP* 55³²
- Rahner, Karl 21, 679–683
- Raimond du Puy, *zweiter Großmeister des*
Johanniterordens 220⁵
- Raimondo di Penafort, *OP, Jurist* 115
- Ramminger, Melchior, *Drucker* 381⁴⁷
- Rantzau, *Fam.* 265
- Rantzau, Ölgard 248
- Ratzinger, Joseph s. *Benedikt XVI.*
- Rauber, Marten, *Subkommissar für Brüxer*
Ablass 374, 379
- Raynaldus s. *Rinaldi, Odorico*
- Reck, Jakob, *Prior des Hl.-Geist-Spital in*
Stephansfeld 239
- Regularkanoniker 344

- Reinhard, Johann, *Frühdrucker in Trevi / Umbrien* 70
- Reißenbusch, Wolfgang, *Antoniterpräzeptor von Lichtenberg, Prokurator Friedrichs des Weisen an der Kurie* 444, 450
- Remus 462
- Reyse, Nicolaus, *Goldschmied in Brüx* 381
- Richard of Middleton (it. Riccardo da Media-villa), *OFM, Theologe* 74
- Rickel, Dionysius, *OCart, Theologe* 655
- Rinaldi, Odorico (Raynaldus, Rainaldi), *Oratorianer u. Historiker* 113
- Ripelin (von Straßburg), Hugo, *OP, Theologe* 532⁵⁰
- Ritter des Livlandordens 283
- Ritterorden 217, 220, 225
- Rivail, Aymar de, *Historiker* 658
- Rive, Pierre de, *Präzeptor der Johanniter in Orange* 210⁵⁴
- Robert de Courson, *Theologe, Kard.* 8
- Römichen, Fabian, *OCist* 362
- Romulus 462
- Ronneberg, Hermann, *Deutschordensbruder, Kommissar des Livlandablasses* 322
- Rorich, Friedrich, *Pfarrer* 239
- Rospach (aus Wetzlar), Johannes, *Prior des HL.-Geist-Spitals in Glurns* 244
- Roverella, Lorenzo, *Bf. von Ferrara, päpstl. Legat* 296
- Rüdesheim, Rudolf von, *Bf. von Breslau* 421, 423
- Rudolf, *Bf. von Meißen* 361
- Rudolph, *Bf. von Schwerin* 438
- Russen 379³⁹, 574
- Rynmann, Johann, *Frühdrucker* 71
- Sabeo (*Sabeus*) aus Brescia, Fausto, *Ablaskommissar für den HL.-Geist-Orden* 260f.
- Sachs, Hans, *Spruchdichter* 58, 510²¹
- Sachsen, Ernst von, *Bruder Friedrichs des Weisen, Ebf. von Magdeburg* 242, 264, 268, 321, 327¹⁰⁸
- Sachsen-Lauenburg, Magnus von, *Bf. von Hildesheim* 441
- Sais, Gerardus de, *Ablaskommissar für den HL.-Geist-Orden* 237
- Salamander* (aus Asciano), Francesco, *Ablaskommissar für den HL.-Geist-Orden* 255f., 258
- Salazar, Johannes de, *OESA, Ablaskommissar für das Consolazione-Hospital in Rom* 406
- Salis, Baptista de, *OFMObs., Jurist* 153
- Saltzman, Michael, *Kanoniker in Breslau* 228⁴⁸
- Samen (Lappen) 578
- Samson, Bernardin, *OFMObs, Guardian der Mailänder Franziskanerobservanten, päpstl. Ablaskommissar in der Schweiz* 580–582
- Sánchez, Pedro, *Präzeptor der Johanniter in Sevilla* 210⁵⁴
- Sarazenen 87⁴⁶, 90, 212, 495
- Sargan, von, *Gf.fam.* 186¹⁰⁰
- Savonarola, Girolamo, *OP, Bußprediger* 643⁷⁸
- Sayn-Wittgenstein, von, *Gf.fam.* 186¹⁰⁰
- Schaumberg, von, *Gf.fam.* 186¹⁰⁰
- Schaumberg, Peter von, *Bf. von Augsburg, Kard., legatus perpetuus* 187
- Schawer, Hans, *Frühdrucker* 463
- Schelle, Eberhard, *Kanzler des Hochmeisters u. Ablaskommissars für den Dt. Orden* 205
- Scheurl, Christoph, *Ratskonsulent in Nürnberg* 548¹¹⁷, 552¹³³, 555, 556¹⁵³, 594¹²⁰, 595f.
- Schiaffinati, Gian Giacomo, *Bf. von Parma, Kard.* 398⁴¹
- Schiavo, Grabiotto 408
- Schiavo, Vito, *Pfarrer* 408
- Schindeleib, Hermann, *Kan. in Erfurt* 357⁹⁶
- Schlabrendorff, Johann von, *Bf. von Havelberg* 442
- Schleinitz, Hugold von 352, 367
- Schleinitz, Johann von 379
- Schlepppegrell, Johann Christiani von, *Weihbf. von Minden, Titularbf. von Misenum* 441
- Schoer (*Schkor*), Andreas, *Prior der HL.-Geist-Spitäler in Groß-Glogau u. Cottbus* 254
- Schöffner, Peter, *Frühdrucker* 423
- Schwabe, Peter, *Münzmeister* 351, 367
- Schwebel, Johannes, *Geistlicher in Pforzheim, Reformator in Zweibrücken* 333, 585⁸¹
- Schwenckfeld, Kaspar von, *Reformator* 505¹⁵
- Sebastian, *HL., Martyrer* 117³⁷, 466²⁷
- Sentenzenmeister s. *Petrus Lombardus*
- Serviten 53, 63, 76
- Seuse, Heinrich, *Mystiker* 41f.
- Sforza (degli Orsini), Francesca, *Witwe des Girolamo Orsini* 402, 407
- Sforza, Bianca Maria, *Gemahlin Kg. Maximilians* 251

- Sibilla, *Gattin des Ambrosius Volland* 263
 Sibn, Johannes, *Pfarrer von Ellwangen* 181, 189
 Sidonie, *Hzgin. von Sachsen* 453f.
 Siegmund von Österreich, *Ehgz., Hgz. von Tirol* 252²⁰²
 Sigismund, *Kg. von Ungarn, röm.-dt. Kg., Ks.* 486, 492
 Sigismund I., *Kg. von Polen* 372
 Sigismund, *Hgz. von Sachsen* 367
 Silber, Eucharius, *Frühdrucker* 464²², 466
 Silber, Marcellus, *Frühdrucker* 464²²
 Silvester, *Papst* 124, 462, 470, 475
 Simon von Tournai, *Theologe* 290, 292
Simonibus (aus Siena), Lorenzo de, *Ablaskommissar für den Hl.-Geist-Orden* 255
 Sixtus IV., *Papst* 65, 69, 85, 83¹⁹, 137, 141⁷⁹, 153f., 155¹⁴⁴, 156, 163, 167, 169, 173f., 175f., 178f., 181, 200, 213⁶³, 214–216, 222, 226f., 228⁴⁸, 239–242, 246, 252²⁰⁰, 255, 292, 317, 385, 389, 396, 398³⁸, 432, 471, 554
 Sixtus V., *Papst* 668, 670, 678
 Sletstater, Henricus s. *Institoris, Heinrich*
 Smeling, Tilman, *OP, Prior des Konvents in Köln* 554f.¹⁴⁵
 Snorbach, Wenzel (*Wenzeslaus*), *Prior des Hl.-Geist-Spitals in Kuddewörde* 247f., 255, 260
 Solms, von, *Gf.fam.* 186¹⁰⁰
 Spalatin, Georg, *Sekretär Friedrichs des Weisen* 444, 448, 567, 594¹²⁰, 598¹³⁶, 624⁶⁴
 Spiera (aus Treviso), Ambrogio, *OSM* 73
 Stadion, Christoph von, *Bf. von Augsburg* 596, 599
 Stafford, John, *Ebf. von Canterbury* 14³⁶
 Stahel, Konrad, *Frühdrucker* 245¹⁵⁸
 Stanislaus von Znaim, *Magister* 487f.
 Staupitz, Johannes von, *OESA, Luthers Ordensvorgesetzter u. Lehrer* 504f., 514, 536–538, 540–542, 546^{113, 115}, 547f.¹¹⁷, 549f., 559¹¹⁶, 561¹⁷³, 622–625
 Steinberg (aus Duderstadt), Hermann, *Jurist an der Univ. Erfurt* 505¹¹
 Sten Sture, *Reichsverweser in Schweden* 204, 577f.
 Stephan III., *Hgz. von Bayern-Ingolstadt* 428
Stephanus Vngarus, scolaris 383⁵⁸
 Stolberg-Wernigerode, von, *Gf.fam.* 186¹⁰⁰
 Stolberg-Wernigerode, Botho Gf. zu, *Statthalter Ebf. Albrechts in Magdeburg* 582⁶⁶, 589⁹⁷
 Straballatis, Nicolaus de, *Notar in Rom* 407
 Strepa, Jakob, *Ebf. von Galicien (Halič)* 438
 Süleyman, Sultan 216
 Taddeo s. *Thaddäus*
 Tannhoffer, Rupertus, *Prior des Hl.-Geist-Spitals in Wien* 238
 Tartaren 203f.
 Taubenheim, Christoph von 590¹⁰²
 Tauler, Johannes, *Mystiker* 537–550, 558–560, 561¹⁷³, 563f., 618, 620, 622
 Tecklenburg, von, *Gf.fam.* 186¹⁰⁰
 Templer (engl. Templars) 14³⁷, 196–199, 202
 Teodoro da Sovico, *OP, Prior des Mailänder Konvents S. Eustorgio* 69
 Terrenbach, Johannes, *Pfarrer der Dresdner Kreuzkirche* 349⁵³, 361
 Tetzl, Johann, *OP, Subkommissar Peraudis, Ablaskommissar Albrechts von Brandenburg* 206, 283, 290–293, 300, 309, 321–323, 325, 332, 453, 459¹, 509, 546f.¹¹⁶, 551¹³¹, 557¹⁵⁴, 565, 569, 573, 582, 584, 588–591, 629–633, 635, 639⁶⁵, 642, 653, 677, 683, 656f.
 Teutonic Order s. *Deutscher Orden*
 Thaddäus, *Apostel* 73
 Theodorus (Teodoro da Monferrato), *Kard. (von S. Teodoro)* 362
 Thiem, Wenzel, *Dekan von Passau, päpstl. Ablaskommissar* 485f., 488–491, 494, 496, 500
 Thomas von Aquin ([Thomas] Aquinas), *Hl., OP, Theologe* 8, 11, 39f., 51, 98, 100, 103, 113, 114²⁵, 115, 290f., 369, 527–529, 531, 564, 616, 619–621, 623, 637, 640, 643, 645, 646¹⁰⁴, 647
 Thomas von Capua, *Kard.großpönitentiar* 171
 Thomel, Balthasar, *Kaplan des Hgz. Georg von Sachsen* 320⁷⁴
 Thurston, Herbert, *SJ* 113
 Tiefen, Hans von, *Hochmeister des Deutschen Ordens* 203
 Tillmann (*Thilimandus*) aus Selbach (*de Selbah*), *Visitor u. Ablaskommissar des Hl.-Geist-Ordens* 238
 Tilman, *Maler in Brüx* 380, 381⁴⁸
 Timur Leng 210

- Tirol, von, *Gf.fam.* 186¹⁰⁰
 Titus, röm. Ks. 481⁶⁸
 Tommaso s. *Thomas*
 Torquemada, Juan de, *OP, Kard.* 79–82, 97
 Trajan, röm. Ks. 97
 Trinitarier 206
 Tripontino (*Tripontinus* / *Tripuntinus*), Francesco (*Juliani*), *Ablaskommissar für den Hl.-Geist-Orden* 245, 247, 252, 255, 257–259, 261, 264
 Tripontino, Giacomo di Pasquale (*Jacobus Pasqualis*), *Ablaskommissar für den Hl.-Geist-Orden* 252
 Tripontino, Jacopo, *Ablaskommissar für den Hl.-Geist-Orden* 247
 Tripontino, Pasquale, *Ablaskommissar für den Hl.-Geist-Orden* 247, 252
 Tudeschi (*Abbas Panormitanus*), Nicolò de', *Kanonist* 94f., 102f., 619⁴⁴
 Türken (engl. [Ottoman] Turks) 65f., 90, 92⁸⁵, 137, 146⁹⁸, 154, 158, 161, 185, 203, 208, 210–212, 214, 216, 249, 265, 302f., 305², 307, 309, 313, 317, 319f., 325, 413, 435, 443, 451–453, 474⁵⁰, 494f., 566, 600, 647
 Turriano (*Turrianus*), Filippo, *päpstl. Kaplan, Prior des Hl.-Geist-Spitals in Wien* 232⁶⁹, 251f.
 Tuti (da Siena), Benedetto, *Präzeptor von S. Spirito in Sassia* 247f., 249–252, 269
 Twinger von Königshofen, Jakob, *Chronist* 461⁸
- Ugo s. *Hugo*
 Ugo di San Caro s. *Hugo von St. Cher*
 Ungut, Meinhard, *Frühdrucker* 419
 Urban II., *Papst* 6, 47, 195
 Urban IV., *Papst* 221f.
 Urban V., *Papst* 129–131, 134f., 142–144, 145^{92–95}, 146⁹⁸, 148¹⁰⁹, 169³, 172, 177, 222f., 241, 276f., 360
 Urban VI., *Papst* 127, 131, 144, 147, 200, 355
 Urban VIII., *Papst* 112¹⁷, 663
 Ursula, *Hl.* 673
 Utraquisten s. *böhmische Brüder*
- Valentini, Valerio, *Guardian des Consolazione-Hospitals in Rom* 406
 Varus, Quintilius, röm. *Feldherr* 300
 Venturello da Corneto, *Präzeptor von S. Spirito in Sassia* 235
- Verone, „*facchino*“ in Rom 393
 Vespasian, röm. Ks. 481⁶⁸
 Vetter, Martin 379⁴⁰
 Vigneulles, Philippe de, *Kaufmann u. Chronist in Metz* 451
 Villanova (aus Calatayud), Graziano de, *Präzeptor von S. Spirito in Sassia* 246
 Vinzenz von Aggsbach, *OCart, Theologe* 95
 Vio, de, *Fam.* 646¹⁰⁴
 Vio (aus Gaeta, *Caietanus*, Cajetan), Thomas de, *OP, Kard., Legat* 97f., 101f., 107, 364, 527¹⁶, 640⁶⁵, 642f., 646–649, 653f., 677
 Vipera, Mercurius de, *Regens der Pönitentiarie* 191
 Visconti, Azzone 115
 Visconti, Giovanni 115
 Visconti, Luchino 115
 Vivero / Bibero (aus Spanien), Pietro, *Guardian des Consolazione-Hospitals in Rom* 406
 Volland, Ambrosius, *Bürger in Markgröningen, doctor iurium* 263, 270
- Waldburg, Truchsess von, *Fam.* 186¹⁰⁰
 Waldenser 616, 623
 Walter von Straßburg s. *Murner, Walter*
 Warberg, Burchard von, *Bf. von Halberstadt* 441
 Weickmann, Fabian, *Weihbf. von Eichstätt, Ablassprediger für Ebf. Albrecht* 587, 596
 Weigel, Nikolaus, *Theologe, Ablaskommissar des Konzils von Basel* 313
 Weißeneck, Ortolf von, *Ebf. von Salzburg* 121
 Welser, *Bankiersfam. in Augsburg* 261
 Welser, Bartholomäus, *Kuriale* 177
 Welser, Christoph, *Propst von Regensburg* 261
 Welser, Johannes, *Kuriale* 177
 Wenck (von Herrenberg), Johann, *Heidelberger Theologe* 94f.
 Wenzel, *Kg. von Böhmen, dt.-röm. Kg.* 485f., 491f.
 Werdenberg, Rudolf von, *Gf., Ablaskommissar für die Johanniter* 65, 215
 Werner von Flachslanden, Johannes, *Kan. in Basel* 143⁸⁶, 155¹⁴³
 Wertheim, von, *Gf.fam.* 186¹⁰⁰
 Wettin(er), *sächs. Fürstenhaus (der Albertiner u. Ernestiner Erblinie)* 62, 306–309, 311–314, 316f., 320–329, 331f., 343, 354f., 567, 582, 589

- Wilhelm I., *Mgft. von Meißen* 311f., 354–358, 360
 Wilhelm II., *Mgft. von Meißen* 312, 366
 Wilhelm III., *Hzg. von Meißen* 312
 Wilhelm III., *Hzg. von Sachsen* 315
 Wilhelm IV., *Hzg. von Bayern, gen. der Standhafte* 567, 582
 Wilhelm von Ahelsingen 187
 Wilhelm von Auvergne, *Theologe, Ebf. von Paris* 621, 637
 Wilhelm von Ockham, *OFM, Theologe* 529–533
 Wilhelm s. *Guillaume*
 Wimpina, Konrad, *Theologe* 630–633, 635⁴⁴, 636–640, 642, 653, 683
 Withego, *Bf. von Meißen* 347⁴¹
 Wittelsbach, Ernst von, *Bruder der bayerischen Hzge. Wilhelm u. Ludwig* 567
 Władysław II. Jagiełło (vor der Taufe: Jogaila), *Großhgz. von Litauen, Kg. von Polen* 202
 Władysław II. Jagiełło, *Kg. von Böhmen* 256, 370³, 371f.
 Wlašim (*de Wlassym*), *Karolus, mährischer Adelige* 236
 Wölflin (Lupulus), Heinrich, *Humanist* 447⁹²
 Wyclif, John, *engl. Reformator* 8, 101, 107, 487f., 617, 634, 652¹³¹
 Xatmar, Francesco, *Kastellan von Amposta* 210⁵⁴
 Zabarella, Francesco, *Kard.* 489
 Žák, Johannes, *Administrator des Prager Ebm.* 372¹⁰, 373, 375²²
 Zel, Ulrich, *Frühdrucker* 68
 Zisterzienser 38, 139, 253
 Zobel, Dietrich, *Mainzer Domherr u. Generalvikar* 262, 568¹³
 Zoch, Lorenz, *ebfl. Kanzler in Magdeburg* 609
 Zuazo, Isabel de 419
 Zuccari (aus Cerreto), Francesco, *Ablaskommissar für den Hl.-Geist-Orden* 247
 Zwingli, Huldrych, *Reformator* 505¹⁵, 612, 625

2 Orte

- Aachen 298, 339
 Aalst 67
 Aargau 423
 Åbo, *Bm. (diocesis Aboensis)* 204
 Acre s. *Akkon*
 Aegean s. *Ägäis*
 Afrika 303
 Ägäis 202, 217
 Ägypten 202, 255
 Akkon (engl. Acre) 198f.
 – Haupthaus / Konvent der Johanniter 98
Alansheim (Alsheim?) (Bm. Worms) 239
 Albanien 250
 Albano, *Bm.* 407
Alemania (Alamania) superior, Provinz des Hl.-Geist-Ordens 231, 233, 237f., 256²²⁴, 262
Alemania inferior, Provinz des Hl.-Geist-Ordens 238
Alemania superior, Provinz der Minoriten 263²⁷⁰
 Alpen 185, 205, 232, 235f., 240, 245, 250, 260, 265, 566, 574
 Altenberg 326f.
 Altendresden (Dresden Neustadt) 346
 – Dreikönigskirche 346f.
 Altleisnig (Bm. Meißen), Pfarrkirche 351⁶², 352, 365
 Altmark 583⁷⁴
 Altopascio 196
 – S. Giacomo, *Hospital* 220, 231⁶³
 Altötting, *Wallfahrtsort* 376
 Anagni 199¹⁷, 203³²
 Andechs 429, 436
 – Berg 429
 – Burgkapelle 429
 Angoulême 665
 Anhalt, *Fst.* 583
 Ankara 210
 Annaberg (Annaberg-Buchholz) 322, 323⁸⁹, 325–328, 349⁵², 375
 Ansbach 594¹¹⁹
 Antiochia, *Patriarchat* 224, 237
 Antwerpen 138⁶³, 643⁸⁰
 Apulien 117³⁷, 118³⁷, 215
 Aquileia, *Patriarchat* 255, 391
 Aquino, *Bm.* 246¹⁶⁴
 Aquisgrana s. *Aachen*
 Aragon, *Kgr.* 149¹¹¹
 Arnemuiden (Prov. Zeeland / Niederlande) 139⁶⁹
 Arnhem (dt. Arnheim) (Niederlande) 572³¹
 – Deutschordenshaus 158
 Arras, *Bm.* 569
 Aschaffenburg 182⁷⁹
 Asia Minor s. *Kleinasien*
 Assisi 360
 – Portiunkula (Portiuncula, Porziuncola), *Kapelle* 24, 70, 200, 286–289, 326¹⁰⁷, 427, 443, s. auch *Assisi, Santa Maria degli Angeli*
 – S. Maria degli Angeli, *über der Portiunkula-Kapelle errichtete Kirche* 70–73, s. auch *Assisi, Portiunkula*
 Augsburg 71, 157¹⁵⁵, 163, 181, 182⁷⁹, 215, 233, 240, 379⁴⁰, 415, 585, 586, 590¹⁰², 597, 599¹⁴¹
 – *Bm.* 161¹⁶⁶, 228, 247, 428, 583⁶⁸, 586, 594¹¹⁹, 596f., 599
 – Dom 586, 596, 599
 – Dominikanerkirche 254, 385⁶²
 – *Reichstag* 101f., 107, 325, 444, 572, 599f., 625, 647
 Avignon 81⁹, 91, 93, 109¹³, 116, 122, 130, 135, 148, 165, 169, 209, 210^{53f.}, 272f., 275f., 279f., 360, 668
 – Saint-Bénézet, *Hospital* 276f., 279f.
 – Brücke über die Rhône (pont Saint-Bénézet) 272–279, 281
 Baden im Aargau (Schweiz) 422f., 581
 Baden Württemberg s. *Württemberg*
 Baltikum 201f., 204, 206f., 217, 313³⁹
 Bamberg, *Bm.* 161¹⁶⁶, 206, 259, 261, 593–597, 599
 Basel 73, 80, 89, 93, 285, 288, 597
 – *Bm.* 240, 255, 285f., 580
 – Dom, *Bauhütte* 91
 – *Konzil* 79f., 82f., 85, 89–97, 151¹²³, 160, 180, 202, 203³⁰, 312
 Baskenland 220
 Bas-Rhône, *frz. Region* 274

- Bassa Saxonnia s. *Niedersachsen*
 Bautzen 497
 – St. Petri, *Kollegiatstift* 344, 347f.
 Bayern 186¹⁰⁰, 252, 258, 297f., 301, 358, 582
 Bayern-Landshut, *Hzgt.* 297
 Bayern-München, *Hzgt.* 297
 Bayreuth 594
 Beauvais, *Synode* 665
 Beeskow (Bm. Meißen, Lausitz) 352
 – Pfarrkirche 351⁶², 365
 Belgien 162
 Belgrad 303
 Benevent 436³⁷
 Berlin 207, 557¹⁵⁴
 Bern 215, 447⁹², 581
 – *schweiz. Kanton* 581
 – Hl.-Geist-Spital 224, 234
 Besançon
 – *Ebm.* 569, 580⁶⁰
 – Hl.-Geist-Spital 249, 278
 Beszowa (Bm. Gnesen), Kirche 438
 Betlehem, Hospital 220
 Bodrum 210f., 218
 – Festung St. Peter 158, 211, 494f.
 – Kirche u. Friedhof 158¹⁶⁰
 Bohemia s. *Böhmen*
 Böhmen 8, 146⁹⁶, 180, 313, 315, 358, 370–373,
 375f., 378, 381f., 385⁶⁶, 386, 422, 436,
 485f., 490, 495f., s. auch *Tschechien*
 Böhmen, *Johanniter-Provinz* 495
 Bologna 112, 163, 284, 391, 552f., 643, 646
 Bosnien 250
 Bourges, *Bm.* 146⁹⁸
 Brabant 299, 570
 Bracciano (nördl. von Rom) 402, 407
 Brandenburg
 – *Mgft., Bundesland* 186¹⁰⁰, 236, 262, 340¹⁶,
 583, 594
 – *Bm.* 250, 583⁷⁴
 – Katharinenkirche 432³²
 Brandenburg-Ansbach, *Mgft.* 583⁷⁴
 Bratislava (dt. Pressburg) (Slowakei) 423
 Braunschweig 186¹⁰⁰, 583, 675
 Braunschweig-Calenberg, *Fst.* 583
 Braunschweig-Grubenhagen, *Fst.* 583⁷¹
 Braunschweig-Wolfenbüttel, *Hzgt.* 584
 Bremen, *Ebm.* 205, 237, 255, 258, 283, 569
 Brescia 74
 Breslau 260²⁴⁹, 375, 384, 441f.
 – *Bm.* 224²⁵, 238, 373, 583⁷⁴
 – Dom 583⁷⁴
 Breslau, Vinzenzstift 439
 Britische Inseln 179
 Brixen, *Bm.* 239
 Brügge (it. Bruges) 299f.
 Brünn (tsch. Brno) 245¹⁵⁸, 246, 375
 Brüssel (it. Bruxelles) 299
 Brück s. *Most*
 Buchholz 323
 Buda (Ungarn), Hl.-Geist-Spital 234
 Budyně (dt. Budin) (Tschechien) 382
 Bulgarien 250
 Burgund 251, 262, 307¹³, 329, 576, 658
 Burkhardswalde (Bm. Meißen), Pfarrkirche
 351⁶², 365
 Bützow 438⁵¹
 Byzanz (byz. Reich) 201f.
 Cairo s. *Kairo*
 Cambrai, *Bm.* 179, 237, 569, 664
 Campagnano (nördl. von Rom) 407
 Campania 117³⁷, 118³⁷
 Cannowitz (Bm. Meißen), Kapelle 351⁶³, 365
 Canterbury, *Ebm.* 9, 83, 178
 Carpentras, *Bm.* 661³³
 Catalonia s. *Katalonien*
 Cerreto (di Spoleto) 230, 246
 Cesano (nördl. von Rom) 407
 Ceuta (Marokko) 303
 Champmol, Kartause, *Mosesbrunnen* 16⁴⁰
 Chemnitz 421–423
 – Kloster der Benediktiner 344, 432f.
 – St. Jakobi, *Pfarrkirche* 351⁶², 365
 Chemnitz-Ebersdorf s. *Ebersdorf*
 Chivasso (Piemont) 67
 Chomutov (dt. Komotau) (Tschechien) 382
 Chur 171
 – *Bm.* 238f., 580, 581⁶³
 – Hl.-Geist-Spital 239
 Cividale (Friaul) 391, 396
 – S. Spirito, *Spital* 396
 Clermont(-Ferrand), *Synode* 195
 Cluny 38
 Colditz (Bm. Meißen) 351⁶⁵
 – St. Ägidien, *Pfarrkirche* 351, 365
 – Schloss 351
 – – Kapelle (Burgkapelle) 351, 365
 Cölln 583⁷⁴

- Cologne / Colonia s. *Köln*
 Como, *Bm.* 179⁵⁹
 Compostela s. *Santiago de Compostela*
 Condom, *frz. Region* 662
 Constance s. *Konstanz*
 Constantinople / Costantinopoli s.
Konstantinopel
 Cos s. *Kos*
 Cossebaude (Bm. Meißen, bei Dresden),
 St. Dorothea, *Kapelle* 351⁶³, 352, 365
 Cottbus (Niederlausitz)
 – St. Nikolai, *Pfarrkirche* 351⁶², 365
 – Hl.-Geist-Spital 238, 250
 Cremona
 – S. Giovanni nel Deserto 288
 – Monte di pietà 399
 Crimea s. *Krim*
 Crossen (südliche Neumark) 583⁷⁴
 Cuéllar (Prov. Segovia), San Esteban, *Kirche mit*
Grabfund 419f.
 Cyprus s. *Zypern*
- Dacia* 256
 Dalmatien 237
 Dänemark (engl. Denmark) 3³, 205, 260, 239,
 313³⁹, 574, 577
 Danzig (poln. Gdansk), Marienbrunn,
Birgittenkloster 289
 Dauphiné 275, 278
 Denmark s. *Dänemark*
 Deutschland 15, 20, 65, 70, 75, 101, 134⁴⁰,
 162, 180, 206f., 215, 235, 247, 249, 252,
 258f., 262, 283², 285, 296, 298–301, 313,
 329, 330, 370, 416f., 422, 438, 443, 447,
 565, 569, 579, 582, 588, 593, 595, 599,
 601, 647, 656–658, 661, s. auch *Reich*,
Hl. Römisches
 – Mitteldeutschland 308, 313f., 317, 324, 328,
 333, 341, 348, 382, 387, 453
 – Norddeutschland 207, 205–207, 248, 260,
 575
 – Süddeutschland 247, 569, 588, 593,
 595–597, 599, 601
 Dießen, Kloster der Augustinerchorherren 225,
 228
 Dillingen 187, 596
 Döbeln (Bm. Meißen), *Pfarrkirche* 351⁶², 366
 Doberan, *Klosterkirche* 438
 Dôle (Bm. Besançon), Hl.-Geist-Spital 259
- Donauwörth 585
 Dorpat 204
 Douai 667
 Douais 160¹⁶³
 Doubravnik (Mähren), Nonnenkloster 495
 Dresden 320, 345–348, 360, 384, 448
 – Elbbrücke (heute Augustusbrücke) 346–348,
 360
 – Frauenkirche 346f., 363f.
 – Kreuzkirche (Heilig Kreuz) 320⁷⁴, 346–349,
 360–364
 Düben (Bm. Meißen), *Pfarrkirche* 351⁶², 366
 Düren 164, 182
- Ebersdorf (heute Chemnitz-Ebersdorf), St. Ma-
 rien, *Pfarrkirche* 351, 366
 Edinburgh 233⁷⁴
 Eger 316, 452
 Egypt s. *Ägypten*
 Eichstätt 587, 596, 598, 600
 – *Bm.* 161¹⁶⁶, 301, 586, 594¹¹⁹, 595, 599
 – Dom, 582⁶⁵, 595–597
 – – Bauhütte 596
 Eidgenossenschaft s. *Schweiz*
 Eisleben 557¹⁵⁴
 Elbe 343, 346, 352, 441
 Elende (bei Bleicherode im Südharz), *Wall-*
fahrtskirche 441f.
 Ellwangen (Bm. Augsburg) 181, 189
 Elsass 231, 262, 587f.
 England (it. Inghilterra) 8, 14³⁵, 48, 66, 134⁴⁰,
 162, 173, 178, 215, 230, 262, 288, 300¹⁴,
 306⁸, 330f., 419²⁴, 490, 492
 Ephesus, *Konzil* 95
 Erfurt 186, 317
 – St. Johannes, *Pfarrkirche* 505
 – Kloster der Augustinereremiten 505¹¹
 – *Univ.* 387⁷⁴, 659
 Ermland, Dom 133
 Erzgebirge 369, 387⁷⁴
- Famagusta 213
 – *Bm.* 213
 Fanjeux 662
 Ferrara 94
 Ferrara-Florenz, *Konzil* 92
 Feuchtwangen 594¹¹⁹
 Fiandre s. *Flandern*
 Flandern 161¹⁶⁶, 255f., 258, 296, 299, 570

- Florenz 146, 213⁶²
 – Dom 92⁸⁵
 – *Konzil* 205
 Foligno 397³⁶
 Fontevraud, Abtei 662
 Forde 211⁵⁷
 Francia s. *Frankreich*
 Franconia s. *Franken*
 Franken (lat. / it. Franconia) 197, 297f., 342
 Frankfurt am Main 164, 182, 315, 585
 – Bartholomäus-Dom, *Bauhütte* 585
 – *Reichstag* 95
 Frankfurt an der Oder 557¹⁵⁴, 575⁴⁴, 629
 – *Univ.* 387⁷⁴, 630, 635, 653
 Frankreich 48, 58, 76, 111, 134⁴⁰, 139, 160¹⁶³,
 178f., 213, 230, 249, 255, 258, 271f.,
 274f., 300¹⁴, 329–331, 351⁶⁵, 490, 492,
 572, 657, 659–662, 665–668, 670
 – Südfrankreich s. *Midi*
 Freiberg (Sachsen) 357, 369
 – Marienstift 325, 326¹⁰⁵
 Freiburg im Üechtland 581
 – *schweiz. Kanton* 581
 Freising, *Bm.* 247, 428
 Friesland 328
 Fulda, *Fürstabtei* 584
 Füssen 251

 Gaeta 646
 Galeria (nördl. von Rom) 407
 Gdansk s. *Danzig*
 Geldern 186¹⁰⁰
 – *Hzgt.* 572
 Gelnhausen 585
 Genf 682
 Genua 398
 Germania / Germany s. *Deutschland*
 Gernrode 452
 – Stiftskirche 452
 Głogów (dt. Groß-Glogau) (Schlesien / Polen)
 – Hl.-Geist-Spital 234, 238, 251
 – Kirche 224²⁵
 Glurns (Bm. Chur), Hl.-Geist-Spital 244
 Gnesen, *Ebm.* 442
 Görlitz (Oberlausitz) 351f.
 – St. Nikolai, *Pfarrkirche* 351⁶², 366
 – St. Peter, *Pfarrkirche* 351, 366
 Goslar, Kloster Frankenberg 441
 Gotha 448

 Gotland 578
 Göttingen 378³⁹
 Grado, *Patriarchat* 347
 Granada 149¹¹¹, 201
 Grimmental (Grimmenthal), *Wallfahrtsort* 339,
 376
 Großer St. Bernhard (it. Monte san Bernardo),
Pass 53, 196
 Guben (Bm. Meißen, Lausitz) 352
 – Pfarrkirche 351⁶², 366
 – Zisterzienserinnenkloster 366

 Hagenau 71, 75, 588, 602, 604, 643⁸⁰
 Halberstadt 451
 – *Bm.* 237, 262, 441, 584, 602, 638⁵⁸, 640f.
 – Dom 451
 – Liebfrauenkirche, *Stift der Augustiner-
 Chorherren* 451
 – Paulerkloster (*Dominikaner*) 451
 – St. Johannes 451
 – St. Martin 451
 – St. Moritz, *Kollegiatstift* 451
 – St. Paul 451
 Hall (Tirol) 247, 249
 Halle 61, 257, 323, 325, 327¹⁰⁸, 557¹⁵⁴, 568,
 569¹⁶, 584, 604, 609¹⁶⁰
 – St. Moritz, *Stift der Augustiner-Chorherren*
 444, 446, 609
 Hamburg 267
 – *prepositura* 248, 255
 Hannover 675
 Havelberg, *Bm.* 237, 248, 250, 305³, 583⁷⁴
 Hebriden (it. isole Ebridi) 303
 Heidelberg 553, 598
 – *Univ.* 387⁷⁴
 Heiligenkreuz bei Wien, Zisterzienserstift 286
 Heiliges Land (it. Terra Santa, engl. Holy
 Land) 53f., 90, 195–197, 199, 201, 203,
 207–209, 312, 339⁸, 399, 447
 Hennebont, Notre-Dame-du-Paradis, *Kapelle
 in* 664
 Hertlingshausen, Hl.-Geist-Spital 234, 236
 Hessen 186¹⁰⁰, 342, 583
 Hildesheim
 – *Bm.* 180, 237, 339, 347, 430, 438⁴⁶
 – Hl. Kreuz 180
 – Kirche der Fraterherren im Lüchtenhof 441
 Hillersleben, *Kloster* 441
 Hof 594

- Holland 161¹⁶⁶, 570
 Holstein 248
 Holy Land s. *Heiliges Land*
 Horní Slavkov (dt. Schlackenwald) (Tschechien) 382
 Huissen, *Stadt u. Enklave Kleves im geldrischen Gebiet* 572³¹
 Hulton (Yorkshire), *Grabfund* 266²⁷⁸
- Iberische Halbinsel 178f., 201f., 330, s. auch *Spanien*
 Impero s. *Reich, Hl. Römisches*
 Inghilterra s. *England*
 Ingolstadt, *Univ.* 597
 Irland 35, 46, 262
 Isola (Farnese) (nördl. von Rom) 407
 Istrien 237
 Italien 66f., 70f., 75f., 82, 89, 93, 116, 162, 178f., 212, 219², 230, 237, 252, 257, 260f., 272, 289, 300f., 311, 330, 397, 398³⁸, 402f., 462, 580, 582, 667
- Jämtland 578
 Jerusalem 24, 154, 156, 173, 196, 339, 674
 – *Kgr.* 199¹⁶
 Jüterbog 254, 547¹¹⁶, 551¹³¹
- Kairo 212
 Kalabrien 117³⁷, 118³⁷
 Kalisz (Polen), Hl.-Geist-Spital 234
 Kammin (Pommern), *Bm.* 205, 313³⁹, 569, 573
 Kassel 583
 Kastilien, *Kgr.* 149¹¹¹
 Katalonien (engl. Catalonia) 212
 Kaufbeuren 585
 Kirchenstaat 275, 403
 Kirchheim (Teck), Kloster der Dominikanerinnen 674
 Kleinasien (lat. / engl. Asia Minor) 202, 209
 Kleve, *Hzgt.* 572³¹
 Köln (engl. Cologne, it. Colonia) 51, 67f., 130¹⁹, 138⁶³, 266, 298–300, 339, 347, 358, 436f., 579
 – *Ebm.* 184, 206, 240, 254f., 256²²⁴, 258, 283, 357, 423, 569f., 579
 – Dom, *Bauhütte* 254
 Königslutter 584
 – Benediktinerabtei 584
- Konitz (poln. Chojnice, ehemals Westpreußen), Kirche der Augustinereremiten 438
 Konstantinopel (it. Costantinopoli) 66, 89f., 214, 302
 Konstanz 191, 488, 580⁶³, 581
 – *Bm.* 184, 227, 230⁵⁷, 235f., 262f., 358, 580f.
 – Dom / Münster 254, 385⁶², 634³⁴
 – *Konzil* 8, 80f., 91⁷⁵, 101, 133f., 150, 202, 489, 652¹³¹
- Kos, *Insel* 158¹⁵⁸, 210
 Kraichgau, *Sitz der Fam. von Venningen* 625
 Krakau 300
 – Hl.-Geist-Spital 234
 Kreta 494
 Krim (it. Crimea) 203
 Kroatien (*Sclavonia*) 237
 Kuddewörde (Schleswig-Holstein), Hl.-Geist-Spital 248, 255, 267
 Kulmbach 594
 Kurbrandenburg s. *Brandenburg*
 Kursachsen s. *Sachsen*
- Lahr 588
 Landau 585
 Languedoc 275, 278
 Laon, *Kathedrale* 48
 Lauban (Bm. Meißen, Lausitz) 352
 – Pfarrkirche 351⁶², 366
 Lauingen (Pfalz-Neuburg) 583⁶⁸
 Lausanne, *Bm.* 236⁹⁶, 238, 580f.
 Lausitz 256, 238, 321, 323, 340¹⁶, 343, 352, 367, 372, 375, 379⁴⁰, 382
 Lebus, *Bm.* 583⁷⁴
 Leipzig 163, 242, 246¹⁵⁸, 318⁶⁵, 320, 369, 382, 383⁵⁶, 385, 387, 422, 432, 434, 589, 591, 592¹⁰⁹, 594, 604, 623, 659
 – Dominikanerkloster 589
 – Nikolaikirche 318
 – *Univ.* 316, 318, 322, 387⁷⁴
 – *Disputation* 612, 615, 624
 – Faktorei der Fugger 377
 Leisnig (Bm. Meißen) 343
 – *Burgft.* 326
 Lemberg (poln. Lwów), Kirche der Dominikaner 438
 Lemgo, Kirche der Dominikanerinnen 438
 Léon, *Kgr.* 149¹¹¹
 Lepanto, *Seeschlacht* 668
 Lesbos 211

- Leuben (Bm. Meißen), Pfarrkirche 351⁶², 352, 367
- Libochovice (dt. Libochowitz) (Tschechien) 382
- Lichtenburg, Antoniterspital 324
- Limoges 108, 109¹², 111, 666
– *Bm.* 665
- Lione s. *Lyon*
- Litauen 180, 202, 207
- Litoměřice (dt. Leitmeritz) (Tschechien) 382
- Litovel (dt. Littau) (Mähren), Hl.-Geist-Spital 222, 234–236
- Livland (engl. Livonia) 202–205, 207, 218, 260, 307, 321f., 327, 332, 379³⁹, 453, 574, 576, 634³⁴
- Loket (dt. Elbogen) (Tschechien) 379⁴⁰, 382
- Lombardei 401⁵²
- London 300
- Loreto, *Casa Santa* 200
- Lothringen 255
- Louvain s. *Löwen*
- Löwen (niederl. Leuven, frz. Louvain) 163, 245, 659
- Lübbenau (Bm. Meißen, Lausitz) 352
– Pfarrkirche 351⁶², 367
- Lübeck 157¹⁵⁵, 163, 181, 248, 300, 570, 575⁴², 577f.
– *Bm.* 248, 250
- Lucca 196, 357
- Luckau (Bm. Meißen, Lausitz) 352
– Pfarrkirche 351⁶², 367
- Lugano (Tessin) 581
- Lüneburg 675
- Lüttich
– *Bm.* 179, 236f., 259
– Dom 157¹⁵⁶
- Luzern, *schweiz. Kanton* 581
- Lyon 67, 72, 74f., 203³², 272, 300, 643⁸⁰, 644⁹⁰, 668
– Sainte-Croix 663
– Brücke über die Rhône (pont de la Guillotière) 272–274
– *I. Konzil* 197, 652¹³¹
– *II. Konzil* 200
– *Synode* 666
- Lyonnais 278
- Magdeburg 255, 300, 364, 385, 387, 441–443, 588f.
– *Ebm.* 61, 205, 255–258, 262, 283, 313, 321, 323, 343, 358, 378³⁹, 382⁴⁵, 384, 453, 566–569, 584, 588, 592¹⁰⁹, 602f., 630, 638⁵⁸, 640f.
– Dom 437, 439, 441, 443, 446, 584
Maghreb 303²⁰
Mähren 246, 372, 375f., 378, 382
Mailand (it. Milano) 65, 67, 69, 72, 428
– *Hzgt.* 179, 392
– *Ebm.* 393
– St. Ambrosius „ad nemus“ 239
– Ospedale Maggiore 392f.
Main (it. Meno) 298
Mainz 161, 257, 298, 423, 568, 587, 589, 591, 593¹¹²
– *Ebm.* 61, 206, 240f., 256, 258, 262f., 283, 323, 378³⁹, 382⁴⁵, 384, 566, 567⁹, 584⁷⁷, 569, 580, 586, 602f., 605, 638⁵⁸, 640f.
– Dom 298, 586
– Konvent der Franziskanerobservanten 568f., 605
– *Univ.* 639⁶⁴
– *Reichstag* 94, 586
Mansfeld, *Gft.* 583, 588f.
Mantua (it. Mantova), *Kongress* 66, 316
Marienfloss, St. Maria, *Klosterkirche* 130¹⁹
Marienstern (Lausitz), Kloster der Zisterzienserinnen 673f.
Marken 237
Markgröningen 263²⁶⁶, 265²⁷⁶, 270
– Hl.-Geist-Spital 234–236, 257, 263
– – Kirche 224
Meaux 665
Mediterranean s. *Mittelmeer*
Meißen 243, 313, 355–357, 363, 437
– *Mark / Mgft.* 306, 340¹⁶, 346, 355
– *Bm.* 206, 237, 250, 313, 315, 320–324, 340–350, 352f., 359f., 365, 370, 373, 379, 569, 573, 589, 673
– Archidiakonate 343
– Dom 311, 317f., 320, 343f., 350⁶¹, 354–357, 367
– Franziskanerkirche 356
– Hl. Kreuz, *Klosterkirche* 356
– St. Afra, *Augustiner-Chorherrenstift* 348
– – Klosterkirche 356
– St. Georg 356
– St. Marien, *Kapelle* 351⁶³, 367

- St. Martin, *Pfarrkirche (vor den Mauern gelegen)* 356
- St. Nikolai, *Pfarrkirche (vor den Mauern gelegen)* 356
- Memmingen 241
- Hl.-Geist-Spital 234, 236, 239¹²³, 241
- – Kirche 253
- Meno s. *Main*
- Merseburg 322f., 491, 498, 590f.
- *Bm.* 237, 315, 323, 341, 343, 589f.
- Metz 451
- *Bm.* 238, 240, 451
- Dom 451
- Midi (Südfrankreich) 271f., 276, 668
- Milano s. *Mailand*
- Minden 300
- *Bm.* 237, 255, 300, 579
- Mirepoix 662
- Mitteuropa 185, 369, 565f., 578f.
- Mittelmeer 159, 202, 212, 217, 267, 495
- Mittweida (Bm. Meißn), *Pfarrkirche* 351⁶², 367
- Mokritz (Sachsen) 360
- Montecassino, Abtei 246¹⁶⁴
- Montefiascone 145⁹⁵
- Montesanto 230
- Montferriand, Saint-Jean-de-Séguir, *Priorat der Johanniter* 212
- Montpellier, Hl.-Geist-Spital 230
- Montreuil-sur-Mer (Bm. Arras), *Karmeliterkirche* 663
- Montserrat, *Benediktinerabtei* 418
- Morbegno (Bm. Como) 396
- Moskau (engl. Moskow), *Großst.* 205f., 321
- Most (dt. Brüx, Nordböhmen) 369–388, 634³⁴, 650
- Mariä Himmelfahrt, *Pfarrkirche* 323, 325, 333, 370–388
- Mühlhausen 421³⁰, 585
- Mulde 343
- München 258²³⁷, 265²⁷⁶, 428f., 436, 463
- Lorenzkapelle im Alten Hof 429
- Münster 300, 570²⁰
- *Bm.* 237, 255, 256²²⁴
- Münstereifel 164, 185
- Murano, S. Michele, *Kloster* 160
- Nancy 661
- Nantes 666
- Notre-Dame des Carmes, *Karmelitenkonvent* 661, 666
- Napoli s. *Neapel*
- Narbonne, Synode 665f.
- Natholia* (Anatolien) 250
- Naumburg 322
- *Bm.* 237, 262, 315, 341
- Navarra, *Kgr.* 11, 149¹¹¹
- Nazareth 200
- Neapel 401⁵⁵
- *Kgr.* 214, 401, 646
- S. Sebastiano 407f.
- Neiße, Fluss 340¹⁶
- Neuhausen (bei Worms), *Kollegiatstift* 423
- Neukloster (Bm. Schwerin), *Sonnenkamp, Zisterzienserinnenkloster* 438
- Neumark 583⁷⁴
- Neumarkt (Oberpfalz), Hl.-Geist-Spital 234
- Neuzelle (Niederlausitz), *St. Marien, Zisterzienser Kloster* 350⁶¹, 367
- Niederlande 13³⁴, 83¹⁹, 259, 267, 301, 307¹³, 416, 565, 570–572, 579f.
- Niedersachsen 300
- Nikosia 213
- Nimbschen, *Zisterzienserinnenkloster* 253
- Nimwegen 572³¹
- Nisyros, *Sporaden-Insel* 158¹⁵⁸
- Nordeuropa 565, 576f.
- Nordhausen 585
- Nördlingen 157¹⁵⁵, 181, 585
- Norimberga s. *Nürnberg*
- Normandie 669
- Norrland (Schweden) 578
- Norwegen 239, 574, 577
- Novgorod 204
- Nürnberg 55, 67, 164, 182, 233, 261, 300–302, 308¹³, 319⁷¹, 369, 415, 510²¹, 547¹¹⁷, 549¹²⁵, 569¹⁷, 585, 593–595, 598f.
- *Dominikanerkloster* 595
- *Karmelitenkloster* 595
- St. Katharina, *Kloster der Dominikanerinnen* 674
- Spital u. Siechenheim (Heilig-Geist-Spital) 594
- *Reichstag* 95
- Oberehnheim s. *Obernai*
- Obernai (dt. Oberehnheim) (im Elsass) 588
- Offenburg 588

- Olmütz 375
 – *Bm.* 235, 237, 373
 Ortrand (Bm. Meißen), Kapelle 351⁶³, 367
 Oschatz (Bm. Meißen), St. Ägidien, *Pfarrkirche* 351⁶², 352, 367
 Osnabrück 260
 – *Bm.* 237, 255, 579
 Österreich 186¹⁰⁰, 252, 385⁶⁶, 485f., 488–490, 500
 – Niederösterreich 246
 – Oberösterreich 339
 Ostra (Sachsen) 362
 Ostrov (dt. Schlackenwerth) (Tschechien) 382
 Ostsee 578
 Ostseeraum 313
 Otranto 65, 214f., 317
 Otterwisch (bei Leipzig), Schloss 447
 Ottobeuren, Kloster 241
 Oxford 14
 – All Souls College, *Kapelle* 14
- Paderborn
 – *Bm.* 236⁹⁶, 237f., 438
 Padovano, *it. Region* 400
 Padua 399⁴³, 646
 – *Bm.* 89
 – S. Giustina, *Kloster* 160
 – Monte di pietà 399
 Paesi Bassi s. *Niederlanden*
 Pamplona 11
 – Kloster der Mercedarier 11
 Paris 12³⁰, 51, 75, 300, 657f., 660, 662, 668f.,
 – Notre-Dame, *Kathedrale* 657
 – Sainte-Chapelle 657
 – Hôtel-Dieu, *Hospital* 661, 665
 – *Univ. (Sorbonne)* 97, 108, 109¹², 111, 149, 639⁶⁵, 649, 658–660, 662
 Parma 74, 398
 Passau 243, 423
 – *Bm.* 172¹⁷, 178, 247, 259, 339
 – Dom 216⁸¹
 Pavia-Siena, *Konzil* 80f.
 Perugia 644⁸⁶
 – Monte di pietà 398⁴²
 Pfalz 186¹⁰⁰, 567, 583
 Pfalz-Neuburg, *Pfalzgtf.* 582, 583⁶⁸
 Pforzheim 253²⁰⁶
 – Hl.-Geist-Spital 234, 236, 238
 Piacenza 242
- Piemont (it. Piemonte) 67, 117³⁷, 118³⁷, 278
 Pisa 211⁵⁷, 391
 – *Konzil* 81, 128, 144⁸⁷, 150¹¹⁷, 312
 – *conciliabulum* (1511) 97
 Planá (dt. Plan) (Tschechien) 382
 Plougasnou (Bm. Tréguier), *Pfarrkirche* 664
 Podolien 203
 Poitiers 108, 109¹², 111, 208⁴⁹
 – *Bm.* 668
 Polen 180, 202, 238, 260f., 313³⁹, 330, 340¹⁶, 447, 575f.
 Polen-Litauen 202f.
 Pont-Saint-Esprit 272–274
 – Saint-Esprit, *Kirche* 276
 – Brücke über die Rhône 272–275, 278f., 281
 – Hospital 274f.
 – – Kapelle 274–276, 278
 Porschendorf (Bm. Meißen), *Kapelle* 351⁶³, 367
 Portiuncula / Portiunkula / Porziuncola s. *Assisi, Portiunkula*
 Portugal 162
 Prag 369, 376, 382, 436, 486–488, 490, 492f., 495, 499f.
 – *Ebm.* 237, 313, 358⁹⁹, 370, 387, 489
 – Veitsdom 370, 387
 – Teynkirche 494
 – Bethlehemskapelle 500
 – Altstadt 487
 – Neustadt 370
 – Burg (Hradschin) 498
 – Karlsbrücke 387
 – *Univ.* 487f., 492, 500
 Precipiano, Benediktinerkloster 357
 Preußen 202–207, 216, 260, 312, 574f.
 Provence 302
 Pulgarn (Oberösterreich), Hl.-Geist, *Kloster der Chorfrauen des Hl.-Geist-Ordens* 234
- Ragusa, *Ebm.* 250
 Ratisbona s. *Regensburg*
 Ratzeburg, *Bm.* 237, 248, 255
 Regensburg 300, 376
 – *Bm.* 161¹⁶⁶, 247, 373
 – St. Emmeran, *Kloster* 261
 – St. Paul, *Kloster* 228
 Reich, Hl. Römisches 56, 162, 176, 179, 185f., 205–207, 227⁴³, 230f., 233, 235–244, 253, 255, 259, 265, 274f., 302¹⁷, 306, 309, 310²², 317, 319, 329–331, 337f.,

- 377, 385⁶⁶, 411f., 435³⁶, 436, 438, 442,
453, 566f., 570, 573, 577f., 602f., s. auch
Deutschland
- Reims
– Kathedrale 662
– Synode 666
- Reno s. *Rhein*
- Reval, *Bm.* 205
- Rhein 298f., 572³¹
– Oberrhein 423
- Rhodos 65, 158, 202, 207f., 210, 212–216, 218,
495
- Rhône 271–275
– *Tal* 271f.
- Rīga, *Ebm.* 205, 283
- Rodez 662
- Rodi s. *Rhodos*
- Rom (lat. *Urbs*, mitunter Synonym für Kurie /
Papst) 24, 54, 58, 75, 81, 91, 98, 101,
111, 117, 125¹⁴², 138⁶³, 146, 154, 156, 173,
184–186, 199, 227f., 228, 231, 233, 235f.,
237–240, 244, 246–251, 253, 255f.,
259f., 262, 264–266, 283, 296f., 300,
302f., 313³⁹, 315, 326, 327¹⁰⁸, 329f.,
339, 350, 355, 357, 360–363, 375²²,
377f., 384⁶¹, 386, 393f., 397³⁶, 398, 401,
404–407, 424³⁷, 428, 439, 450–452,
455f., 459–466, 471, 472⁴¹, 473–481, 486,
511, 551, 566, 567⁸, 568, 571, 574, 575⁴²,
578, 581, 587–589, 599f., 629, 644⁸⁶, 647,
650¹²³, 651¹²⁵, 653, 659, 663f., 668, 674,
682
– Biblioteca Vaticana 260f.
– Borgo, *Via dei Corridori* 258²³²
– Consolazione s. *Rom*, *S. Maria della Conso-*
lazione
– Engelsbrücke 118
– Engelsburg 118
– Kapitol 405, 475⁵¹
– Katakomben S. Calixti 117³⁷, 472
– Kolosseum, *Kapelle* 394
– Konservatorenpalast 405
– Monte di pietà 399f.
– S. Agostino 463
– S. Alessio 472⁴⁵
– S. Angelo (auch: S. Giovanni al Laterano
bzw. S. Salvatore), *Hospital* 401f.
– S. Balbina 468³⁴, 469, 478⁵⁵
– S. Bibiana 478⁵⁵, 479⁵⁹
– S. Clemente 478⁵⁵
– S. Cosimato 463¹³
– S. Croce di Gerusalemme 117, 451, 468³¹
– S. Eusebio 479⁶¹
– S. Francesco a Ripa 463¹³
– S. Giacomo (bei S. Giacomo degli Incurabili),
Kapelle 403
– S. Giacomo degli Incurabili
– – Hospital (arciospedale) 402–404
– – Kirche 402
– S. Giovanni in Laterano 96¹¹⁴, 117, 124, 451,
467³¹, 469
– – *IV. Konzil* (IV. Lateranum) 8, 37, 49f., 63, 81,
85f., 138, 170, 184, 197f., 201, 203, 223,
284, 286, 473, 527, 529f., 652¹³¹
– – *V. Konzil* 647
– S. Giuliano (S. *Juliani*) 474
– S. Lorenzo fuori le mura 117, 451, 468³¹, 473f.
– S. Lorenzo in Damaso 394
– S. Marco 475⁵¹
– S. Maria delle grazie (de Gratia) 475⁵¹
– – *Hospital* 407
– S. Maria del Popolo 402, 448, 455, 475, 478⁵⁵
– S. Maria della Consolazione, *Hospital* 401f.,
406f., 471, 474, 475⁵¹
– S. Maria Imperatrice 474, 478⁵⁵
– S. Maria in Portico, *Hospital* 407
– S. Maria Maggiore 96¹¹⁴, 117, 117, 395, 405,
451, 468³¹, 469
– S. Maria Scala Coeli 472⁴⁵
– S. Maria sopra Minerva 396, 398, 475⁵¹, 661,
667
– – Cappella Carafa 646¹⁰⁴
– S. Mariae Libera Nos a Poenis Inferni 475
– S. Matteo in Merulana 469, 476
– S. Paolo alle Tre Fontane 468f.
– S. Paolo fuori le Mura 96¹¹⁴, 117, 124, 451,
468³¹
– S. Pietro in Carcere 475
– S. Pietro in Montorio 463¹³
– S. Pietro in Vaticano (Peterskirche,
Petersablass) 3, 96¹¹⁴, 117f., 124, 162,
181, 185, 191, 200²⁰, 204³⁵, 205⁴⁰, 207,
211⁵⁷, 212⁶¹, 213⁶⁴, 216, 226, 246, 253,
256, 259, 262f., 283, 301, 309, 321, 323,
325, 328–330, 332, 378^{36, 39}, 379, 381⁵³,
382⁵⁴, 384f., 386⁷², 403, 450f., 453, 461,
467²⁹, 468³¹, 471⁴¹, 473, 520, 545, 547¹¹⁶,
550, 554, 565–568, 570f., 573–576, 578f.,

- 580⁶⁰, 582, 584f., 587f., 590, 593f., 597f., 601f., 605, 610, 609¹⁶⁰, 630, 634, 638⁵⁸, 640, 656, 669
- – Kapelle S. Lucia 394²⁰, 395
 - – Bauhütte (Fabbrica) 61, 257, 378, 588
 - – *II. Vatikanisches Konzil* (Zweites Vaticanum) 682
 - S. Pietro in Vincoli 133, 289
 - S. Prassede 472⁴⁵
 - S. Saba 481⁶⁸
 - S. Sebastiano fuori le mura 117, 451, 468³¹³³, 473⁴⁵, 481⁶⁸
 - S. Sisto (vor der Porta Appia), *Frauenkloster* 468f.
 - S. Spirito in Sassia (*in Saxia*), *Hospital* 196, 205f., 219, 221, 223, 225, 229f., 235, 264–269, 278f., 400–403, 419, 475⁵¹
 - – Krankensaal 239
 - – Spitalkirche 222, 227
 - S. Vito 472⁴⁵
 - Ss. Apostoli, 212^{59f.}
 - Ss. Cosma e Damiano 478⁵⁵
 - Ss. Marcellino e Pietro 478⁵⁵
 - St. Peter s. *Rom*, *S. Pietro in Vaticano*
 - *Univ.* (La Sapienza) 643, 647
 - Vatikan 196
- Romania (*partes Romaniae*) 208, 250
- Roncesvalles, S. Maria, *Hospital* 220, 231⁶³
- Rothenburg (ob der Tauber) 585, 587
- St. Wolfgang, *Kapelle* 340¹⁴
- Rouen 67, 660
- *Ebm.* 661
 - Notre-Dame, *Kathedrale* 661, 668f.
 - *Synode* 666
- Rufach (Rouffach)
- Hl.-Geist-Spital 223f.
 - St. Valentin, *Benediktinerkloster u. (Epileptiker-)Spital* 584⁷⁷
- Russland (*Russia*) 260
- Sachsen 60, 186¹⁰⁰, 258, 298f., 306, 311, 315, 324, 326, 328, 343, 315f., 318, 321, 326, 329, 333, 340f.¹⁶, 341, 343, 348, 350f., 357, 422, 630¹⁰, 653
- *Ordensprovinz der Augustinereremiten* 63
- Sachsen-Anhalt, *Bundesland* 340¹⁶
- Sachsen-Lauenburg, *Hzgt.* 248
- Sacro Romano Impero s. *Reich*, *Hl. Römisches Sagan*, *Hzgt.* 321
- Saint-Aignan (Bm. Le Mans) 663
- Saint-Antoine-en-Viennois 196, 241
- Saintes 318⁶⁵
- Saint-Pierre, *Kathedrale* 58, 295, 554, 638⁵⁸
- Saint-Hubert (in den Ardennen / Belgien), *Benediktinerkloster* 324
- Salzburg 297
- *Ebm.* 236⁹⁸, 238f., 247, 258, 351⁶¹, 489, 569, 58⁷⁴, 600
- Sandomierz (Polen), Hl.-Geist-Spital 234
- Santiago de Compostela 11, 24, 47⁶, 154, 156, 173, 231⁶³, 339, 399, 456, 607
- Saragossa 138⁶³
- Savoyen 93, 278
- Saxonia, *Questgebiet des Heilig-Geist-Ordens* 260
- Schlesien 238, 339, 347, 372, 375, 378, 380⁴⁷, 382
- Schleswig, *Bm.* 248, 255
- Schleswig-Holstein, *Bundesland* 248
- Schlettstadt 588
- Schneeberg 320
- Schottland 262
- Schwabach 594¹¹⁹, 596
- Schweden (*Suecia*) 157¹⁵⁵, 181, 205, 239, 256, 313³⁹, 569, 576, 574, 577–579, 601
- Schweiz (Eidgenossenschaft) 308¹³, 565, 580f., 601
- Schwerin, *Bm.* 248
- Schwyz, *schweiz. Kanton* 581
- Ścinawa (dt. Steinau an der Oder) (Schlesien / Polen), Hl.-Geist-Spital 234, 251
- Seckau, *Bm.* 259
- Seeland 161¹⁶⁶, 570
- Sées, *Kathedrale* 657
- Segovia, *Kathedrale* 420
- Sellano 230
- Sens, *Synode* 665
- Serbien 250
- Sevilla 164, 182, 210⁵⁴, 300, 419
- Sibiu (dt. Hermannstadt) (Siebenbürgen), Hl.-Geist-Spital 234
- Siebenbürgen (Rumänien) 227⁴³
- Siena, *Konzil* 89f.
- Sinai, *Berg* 506¹⁷
- Siviglia s. *Sevilla*
- Sizilien (lat. / it. Sicilia) 141⁷⁹, 247, 403
- Skandinavien 207, 230, 239, 256, 260f., 313³⁹, 330, 565, 575⁴², 577, 579

- Smyrna 208, 218
 – Burg 208–210
 Sokolov (dt. Falkenau) (Tschechien) 382
 Solothurn 581
 – *schweiz. Kanton* 581
 Sonnenwalde (Bm. Meißen), Pfarrkirche 351⁶²,
 367
 Sora, *Bm.* 246¹⁶⁴
 Sorau (Bm. Meißen), Pfarrkirche 351⁶², 368
 Spanien 134⁴⁰, 162, 164¹⁸¹, 262, 300¹⁴, 307,
 329, 331, 418–420, 570, 659, 661, 669
 Speyer 67, 262, 585
 – *Bm.* 236, 238, 240, 262f., 586
 – Dom 262
 – St. Jakob, *Pfarrkirche* 305
 Spoleto 230
 St. Gallen 227
 – *Fürstabtei* 228
 Steinau s. *Ścinawa*
 Stephansfeld (bei Brumath / Elsass), Hospital
 des Hl.-Geist-Ordens 231, 234–236, 238,
 240f., 244, 249, 254
 Stettin 186¹⁰⁰
 Stockholm 578
 Stolpen (Bm. Meißen) 361–364, 379
 – Kapelle 351⁶³, 368
 Straßburg 67, 182⁷⁹, 223²⁰, 232⁶⁹, 245, 258²³⁴,
 418, 422, 587f., 594, 643⁸⁰
 – *Bm.* 241, 240, 245¹⁴⁸, 258²³⁴, 587f., 656
 – Konvent der Dominikaner 285
 – Blattern- u. Waisenhaus 587f.
 – Stadthof des Hl.-Geist-Spitals Stephansfeld
 244¹⁴
 Stvolínky (dt. Drum) (Tschechien) 382
Suecia s. *Schweden*
 Syon (England), Doppelkloster des Birgitten-
 ordens 288f.
- Tachov (dt. Tachau) (Tschechien) 382
 Tanger (Marokko) 303
 Taranto, *Ebm.* 89
 Tegernsee, Kloster 261
 Tempzin (Mecklenburg), Antoniterkloster 442
 Teplá (dt. Tepl) (Tschechien) 382
 Terra di Lavoro (*principatus Barbarius / Laboris*),
 117³⁷, 118³⁷
 Terra Santa / Terrasanta s. *Heiliges Land*
 Tessin 581
 Teutoburger Wald 300
- Théroouanne, *Bm.* 179, 569
 Thüringen 283, 588
 Tolfa 164¹⁸³
 Tolkewitz (Sachsen) 360
 Torgau 55³², 443
 – Elbbrücke bei 326^{104, 107}
 Tornetal (Norwegen), *Gebiet der Samen*
 (*Lappen*) 578
 Toskana 220
 Toul, Hl.-Geist-Spital 249
 Toulouse 138⁶³
 – Saint-Sernin 663
 – *Synode* 666
 Tournai 665
 – *Bm.* 179, 237, 569, 664
 Tragnitz (Bm. Meißen), Kapelle (Filialkirche)
 351⁶³, 352, 368
 Třeboň (Wittingau), St. Aegidius, *Augustiner-*
Chorherrenstift 246
 Trent / Trento s. *Trient*
 Treves s. *Trier*
 Trevi (Umbrien) 70
 Trevignano (nördl. von Rom) 407
 Trient
 – *Bm.* 239
 – *Konzil (Tridentinum)* 6, 12, 67, 157¹⁵², 223,
 280, 404, 525⁸, 640, 651f., 654, 665,
 668–670, 678
 Trier (engl. Treves), *Ebm.* 206, 239–241, 255,
 258, 283, 569, 579, 580⁶⁰
 Triponzo 230, 252
 Trondheim (Norwegen) 578
 – *Ebm.* 222
 Tschechien 340¹⁶, s. auch *Böhmen*
 Tübingen 494, 497
Tuscia 117³⁷, 118³⁷
- Ulm 228
 – Münster 285
 Umbrien 70, 289
 Ungarn 146⁹⁶, 157¹⁵⁶, 180, 230, 236⁹⁸, 245, 302
 Unterwalden, *schweiz. Kanton* 581
 Uppsala 578
 – *Ebm.* 170, 179, 204³⁵, 569, 574³⁸, 576
Urbs s. *Rom*
 Uri, *schweiz. Kanton* 581
 Utrecht 85³¹, 110
 – *Bm.* 161¹⁶⁶, 237, 255, 256²²⁴, 259, 570, 572,
 579

- Dom 570
- Uzès, *Bm.* 272
- Vadstena 578
- Valladolid 163
- Vannes, *Bm.* 664
- Venaissin, *Gft.* (Comtat) 275
- Venedig 67, 73, 75, 138⁶³, 163, 214, 245, 250¹⁸⁴, 339⁸, 643⁸⁰
 - *Bm.* 237
 - S. Giorgio Maggiore, *Kloster* 160
 - S. Marco 427, 439, 354
 - *Doge* 208
- Verden, *Bm.* 180, 237, 248, 583⁷⁴
- Verona, *Bm.* 237
- Vestfalia s. *Westphalen*
- Vetschau (Bm. Meißen), *Kapelle* 351⁶³, 368
- Vicenza 75
- Vienna s. *Wien*
- Vienne 108, 109¹², 111
 - *Konzil* 231, 240, 293, 652¹³¹
- Vierzehnheiligen, *Wallfahrtsort* 376
- Villeneuve-lès-Avignon 278
- Villingen, Bickenkloster 478f.⁵⁸
- Vivarais 275, 278
- Wales 178
- Wartha 361
- Wechselburg (Zschillen), Kollegiatstift u. Deutschordenskommende 312, 344
- Weil (am Rhein) 585
- Weil der Stadt 263
- Weimar 448
- Westphalen (it. Vestfalia) 300
- Wien 163, 296f., 300, 423, 486, 490–492, 552
 - Hl.-Geist-Spital (vor dem Kärntnertor) 234f., 238, 251f.
 - Kärntnertor 252
 - *Univ.* 486, 488f., 491, 500
- Wiener Neustadt, *Bm.* 259
- Wilsnack, *Wallfahrtsort* 339
- Wimpfen, Hl.-Geist-Spital 234, 236
- Wissembourg (dt. Weißenburg) 585
- Wittenberg 61f., 133²⁹, 327, 415, 443, 445, 508, 534, 547¹¹⁶, 552¹³¹, 555f., 591, 593, 601, 616, 644⁸⁶, 682
 - Allerheiligenstift (Schlosskirche) 19, 60, 321, 324, 326f., 442–447, 546¹¹⁶, 547¹¹⁶
 - Stadtpfarrkirche 546¹¹⁶
 - Schloss 547¹¹⁶
 - *Univ.* 387⁷⁴, 630f., 653
- Worms, *Bm.* 236, 239f.
- Württemberg 186¹⁰⁰, 235
- Würzburg 171, 297, 300, 569¹⁷, 586f., 597f.
 - *Bm.* 161¹⁶⁶, 238, 247, 262, 586, 594¹¹⁹, 596f., 599
 - Dom 582⁶⁵, 586, 593¹¹², 597
- Wurzen 364
 - Kollegiatstift 344
- Wüstendornstedt (bei Magdeburg), Wallfahrtskapelle des Klosters Hillersleben 441
- York 14³⁶
 - *Ebm.* 178
- Zabern 245¹⁴⁸, 588
- Zara, Konvent der Dominikaner 285
- Zaragoza 419
- Zeitz-Naumburg, *Bm.* 343
- Zerbst 547¹¹⁶, 551¹³¹
- Zittau, Pfarrkirche, *Bauhütte* 380
- Znojmo (dt. Znaim) (Südmähren) 378³⁸, 379⁴¹, 380⁴
- Zscheila / Großenhain, Kollegiatstift Hayn 344
- Zug, *schweiz. Kanton* 581
- Zürich 581
- Zutphen, *Gft.* 572
- Zwickau 320
- Zypern 161f., 199, 212f., 298