

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 Schmugge

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 Borhardt, 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 substanzielle 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).

Ablass 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 Quaglioni (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 Braucks/Rolf Busch/Thomas Lentes/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 Lentes, *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 beordneten päpstlichen Ablasskommissars Angelo de' Cialfi nach, der in wenigen Jahren (1470–1472) Österreich, Deutschland und die Niederlanden 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 Ablasserinnahmen 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 Ablassse 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 Matheus / 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 Ardura 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 Waldenserfakultät), 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 furore, 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 Latinate 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-Latinate 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 Shaffern, 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 (Hospitaliers; 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. Gnaden- 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 Klasvagt/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, hob 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 eingeschränkt, 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 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.“

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-Wien ⁴⁴2014, 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 geschehene 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 Ablassse 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 überkommenen 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 (suhrkamp 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 Schuldbekenntnis, 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 abgebußt 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 ‚Kommutionen‘, 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 Kommutionen 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. 1979 (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 1917 (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 Synodalphpredigt kritisiert, dass Adelsherren, um sich vom Bußfasten zu dispensieren, Priester und Mönche zwingen, „für ihr Fleisshessen 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 eintreten. 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 invasoribus 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 Synodalschmon 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 bekennet, 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 Ablassstheorie 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 theologiae, in: Die Schlüsselgewalt der Kirche – Krankensalbung – Sakrament der Weihe, hg. von Burkhard Neunheuser, 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 beigelegt 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 theologiae*, 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 Hünemann, 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 eintreten 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, meritum*)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 scolastique* (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 Paciocco (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 Poschmann, *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 Endmann, *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 Fonseca: „*Spiritualium gratiarum munera ... perpetuo concesserant*“. Indulgenze e pellegrinaggi, in: Paolo Caucci (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 Paulus, *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, cucchiaini, 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 Héliot/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 Heiliumsweisungen im römisch-deutschen Regnum*, Berlin-New York 2000 (*Arbeiten zur Kirchengeschichte* 65), con alcune integrazioni in: i.d., *Heiliumsweisungen: 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 antique 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. Dieckhs, *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).