

Zeitschrift: Der Geschichtsfreund : Mitteilungen des Historischen Vereins Zentralschweiz

Herausgeber: Historischer Verein Zentralschweiz

Band: 143 (1990)

Artikel: Buchhaltung des Jenseits : das Buss- und Ablasswesen in der Innerschweiz im späten Mittelalter

Autor: Tremp, Ernst

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-118729>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Buchhaltung des Jenseits

Das Buss- und Ablasswesen in der Innerschweiz im späteren Mittelalter*

Ernst Tremp, Freiburg i. Ü.

Die Frömmigkeit der Innerschweizer habe sich durch einen ausgeprägten, ja bei-spiellosen Totenkult ausgezeichnet. Dies berichtet Kardinal Carlo Borromeo, Erzbischof von Mailand, am Anfang seines berühmten Informationsschreibens an den Kardinal von Piacenza vom 30. September 1570; in den Wochen zuvor hatte er eine Reise über den Gotthard durch die Innerschweiz und Ostschweiz unternommen.¹ Pietätvolle Fürsorge und eifriges Gebet für die verstorbenen Angehörigen beherrschten, so Borromeo, das religiöse Leben des Volkes. Die Friedhöfe seien sorgfältig gepflegt und mit Mauern umgeben, fast überall gebe es Totenkapellen für die

* Die vorliegende Studie ist die erweiterte Fassung eines Vortrags, der am 18. Februar 1989 vor den schweizerischen Mediävisten in Luzern gehalten wurde. Sie ist als Vorarbeit für das vom Historischen Verein der fünf Orte unter dem Titel «Innerschweiz und frühe Eidgenossenschaft» erscheinende Jubiläumswerk 1991 entstanden; Teile davon sind in die von Carl Pfaff für die Jubiläumschrift verfassten Kapitel über «Pfarrei und Pfarreileben» eingeflossen. Mit seiner Erlaubnis kann meine Arbeit hier in modifizierter Form veröffentlicht werden. – Folgende Abkürzungen werden verwendet: EA = Amtliche Sammlung der ältern Eidgenössischen Abschiede; Gfr. = Der Geschichtsfreund; HS = Helvetia Sacra; Kdm = Kunstdenkmäler der Schweiz; LThK = Lexikon für Theologie und Kirche; QW = Quellenwerk zur Entstehung der Schweizerischen Eidgenossenschaft; REC = Regesta episcoporum Constantiensium; SZG = Schweizerische Zeitschrift für Geschichte; UbZug = Urkundenbuch von Stadt und Amt Zug; V. = Vers; ZSKG = Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte.

¹ Die Nuntiatur von Giovanni Francesco Bonhomini 1579–1581, Documente, Bd. 1, bearbeitet von Franz Steffens und Heinrich Reinhardt, Solothurn 1906 (Nuntiaturberichte aus der Schweiz seit dem Concil von Trient, Abteilung 1), S. 7. Seit Wackernagel (vgl. unten bei Anm. 2) ist der Bericht Borromeos in der Literatur beharrlich dem späteren Nuntius Giovanni Francesco Bonhomini zugeschrieben worden. – Zur Reise des heiligen Karl Borromäus durch die Schweiz vgl. zuletzt: Joachim Salzgeber, Die Reise des heiligen Karl Borromäus in die katholische Eidgenossenschaft, in: S. Carlo Borromeo. Festschrift zur 400-Jahr-Feier der Errichtung des Collegio elvetico durch Kardinal Karl Borromäus im Oktober 1579, Erstfeld 1979, S. 51–59; Rainald Fischer, Carlo Borromeo und die Schweiz, in: Jahrbuch der Historischen Gesellschaft Luzern 3, 1985, S. 52–58.

Gebeine der Verstorbenen. Alle Gräber seien mit Weihwasserbecken und mit kleinen Holzkreuzen versehen. Jedesmal vor dem Betreten der Kirche verweile man hier zum Weihwassersprengen und zum Gebet für die Armen Seelen. Schon früh am Morgen finde sich eine schöne Zahl von Leuten, hauptsächlich Frauen, auf dem Friedhof ein, knei vor den Gräbern und verrichte lange Gebete.

Als weitere Auffälligkeit notiert unser Gewährsmann, dass die Priester bei der Bestattung das Grab beweihräucherten; auch während der Gottesdienste werde für das Seelenheil der Verstorbenen eifrig gebetet und bei der Sonntagsmesse verkünde der Pfarrer jeweils die Jahrzeitmessen der folgenden Woche. Die Innerschweizer, deren Habsucht Borromeo an anderer Stelle anprangert, seien grosszügig gegenüber ihren Priestern, wenn diese die Kranken und Sterbenden mit Kommunion und Letzter Ölung versähen oder die Totenoffizien verrichteten.

An der Zuverlässigkeit des Berichtes von Carlo Borromeo ist nicht zu zweifeln. Mit geübtem Blick konstatiert er die auffälligen totenkultischen Züge in der Frömmigkeit der Innerschweizer, die, wie er betont, ohne Beispiel («veramente senza esempio») und in seiner südalpinen Heimat ganz unüblich seien. Handelt es sich bei seinen Beobachtungen um einen Wesenszug der alten schweizerischen oder schweizerisch-alpinen Volkskultur, der um 1570 gegenüber früheren Zeiten bereits im Abklingen war? Darf also, wie dies aus volkskundlicher Sicht Hans-Georg Wackernagel² und in seinem Gefolge eine Reihe von Forschern getan haben, diese Eigenheit als alt-eidgenössisches Charakteristikum auf die vorangehenden Jahrhunderte zurückprojiziert werden? Oder kündet sich in der Momentaufnahme Borromeos bereits nachmittelalterliche, barocke Volksfrömmigkeit mit ihrem ausgeprägten Totenkult an? Diese Frage führt mitten in die Problematik hinein, die sich dem Historiker stellt, wenn er jenseits kirchlicher Institutionen nach religiösen Verhaltensweisen und Vorstellungsmustern forscht. Der Bereich der Mentalitäten entzieht sich präzisen Zeitvorstellungen, und dennoch bietet die «longue durée» eine trügerische Ruhe, ist stets mit Veränderungen zu rechnen.

Für die spätmittelalterlichen Zustände in der Innerschweiz gibt es weder Visitationsprotokolle noch sonst Vergleichbares zum Bericht Borromeos; daher diene uns dieser als Indikator. Die folgenden Ausführungen werden zu zeigen haben, ob den Bewohnern der Waldstätten die Sorge um das Seelenheil ihrer Verstorbenen – die letztlich nichts anderes ist als die in der Sippe verhaftete Sorge um das eigene Seelenheil – tatsächlich von so zentraler Bedeutung war und ob sie sich in ihrem Verhalten von den Zeitgenossen in anderen Gegenden unterschieden. Zur Beantwortung dieser Fragen greifen wir die Bereiche Busspraxis, Fasten und Wallfahrt, Betreuung der Sterbenden und Versorgung der Toten sowie das Ablasswesen heraus; der zeitliche Rahmen der Untersuchung reicht vom 13. bis ins frühe 15. Jahrhundert.

² Hans-Georg Wackernagel, *Altes Volkstum der Schweiz. Gesammelte Schriften zur historischen Volkskunde*, Basel 1956 (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde 38), S. 9f.

1. Die Beichte, *Arznei der Seele*

Krankheit und Elend, Sünde und Tod sind die Wegbegleiter des Menschen, und seine Feinde sind seine Hausgenossen. Die Erfahrung der Gebrechlichkeit und Vergänglichkeit der menschlichen Natur gehört zu den Grunderfahrungen der Menschen im Mittelalter. Immer wieder begegnen in der Exempla- und Predigtliteratur Hinweise auf die Brüchigkeit der «Conditio humana», und gerne griffen Prediger zu Bildern und Geschichten der «Vanitas», um die Gläubigen zu Umkehr und Busse zu bewegen.

Der anonyme Engelberger Prediger des 14. Jahrhunderts suchte seinen frommen Zuhörerinnen, den Nonnen des Frauenklosters St. Andreas in Engelberg, die Erfahrung des sündhaften Strebens mit dem Begriff der «Lust der Natur» zu erklären. Der Mensch sei zu allem Bösen fähig, und der Widerstand der Natur sei hartnäckig. Einzig die Gnade Gottes könne ihn schützen, seine Seele läutern und sie dem ewigen Heil zuführen. Als wirksames Instrument zur Besserung und Rettung sei dem Sünder die Reue und Busse in die Hand gegeben, am sichersten in der Form des Beichtsakramentes.³ Was den mystisch begabten geistlichen Frauen von Engelberg in wohlgesetzter Rede dargelegt wurde, tönte gewiss anders aus dem Munde eines Landpfarrers, der theologisch ungebildeten Gläubigen die Laster beschreiben und die Wirkungen von Busse und Beichte vor Augen führen wollte.

Die Beichte, seit dem Hochmittelalter als individuelle Ohrenbeichte voll ausgebildet, spielte in der Tat eine zentrale Rolle in der Theologie der «Reparatio animae». Je öfter sie erfolgte, desto heilsamer war es für den reuigen Sünder. Die Einsicht in die läuternde Kraft des Bussakramentes mag die Engelberger Nonnen unter der Anleitung ihrer Seelenführer zu öfterem Sündenbekenntnis bewogen haben. Beim gewöhnlichen Volk hingegen war eine solche Bereitschaft zu häufiger Beichte weniger selbstverständlich. Hier bot den Seelsorgern die Bestimmung von Kanon 21 des IV. Laterankonzils von 1215, welcher die jährlich einmalige Beichte und die Osterkommunion als Minimum für alle Gläubigen vorschrieb⁴, eine wichtige Handhabe. Mindestens einmal im Jahr hatte also jedermann unter Androhung von Strafe sich der sakralen Heilsvermittlung durch die Kirche zu unterziehen.

Wieweit diese Grundforderungen des kanonischen Rechts durchgesetzt beziehungsweise befolgt worden sind, ist für die Bewohner der Waldstätten nur indirekt zu eruieren. Die normativen und pastoralen Zeugnisse geben keinen Aufschluss über die Praxis. Die Diözesanstatuten des Konstanzer Bischofs Rudolf von Montfort von 1327 etwa oder das um die gleiche Zeit verfasste Handbüchlein «Pastorale

³ Sigisbert Beck, Untersuchungen zum Engelberger Prediger, Freiburg i. Ü. 1952 (ZSKG, Beiheft 10), S. 58–63; vgl. auch Sigisbert Beck, Engelberger Prediger, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon, Bd. 2, Berlin und New York 1980, Sp. 532–535.

⁴ Heinrich Denzinger und Adolf Schönmetzer, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Freiburg i. Br. 1976, Nr. 437f.

novellum» des Beromünsterer Kanonikers Rudolf von Liebegg beschränken sich darauf, an den Klerus gewandt die Vorschrift des Laterankonzils zu wiederholen; bei Nichtbeachtung waren der Ausschluss aus der Kirche und die Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses zu gewärtigen.⁵ Bei so massivem Einsatz der Zwangsmittel kirchlicher Disziplinierung ist anzunehmen, dass die Osterbeichte allgemein praktiziert wurde. In der Tat kann Borromeo in dem eingangs zitierten Bericht für seine – spätere – Zeit die gute, ja rigorose Beachtung des österlichen Sakramentenempfangs in den Pfarreien der Innerschweiz notieren.⁶

Auf der anderen Seite findet aber gerade Kardinal Borromeo, dass die Innerschweizer wenig Geschmack («gusto») am häufigen Empfang der Sakramente wie überhaupt an geistlichen Werken besäßen.⁷ Gingene die Leute also eher widerstreitend zur Beichte und nur dann, wenn unbedingt nötig? Die stets wiederholte Forderung in den pastoralen Anleitungen, dass die Beichtfrequenz zu steigern sei⁸, könnte über das Formelhafte hinaus als Indiz für ein solches Verhalten, das wohl allgemein verbreitet war, gewertet werden. Blosse Ermunterungen oder Hinweise auf den zu gewinnenden Gnadschatz vermochten da kaum Veränderungen zu bewirken, eher schon farbig ausgeschmückte Schilderungen der zu gewärtigenden Pein im Jenseits, wie sie etwa in der einschlägigen Bussliteratur anzutreffen sind.

Besonders *ein* wirksames Mittel hatte die Kirche in der Hand: das Instrument des Ablasses. Voraussetzung für die Gewinnung eines Ablasses war in aller Regel, dass der Gläubige «vere penitens et confessus» war.⁹ Nicht zufällig bestimmten die Indulgenzbriefe, die, wie weiter unten darzulegen sein wird, einen wichtigen Bestandteil des «thesaurus spiritualis» der Kirchen ausmachten, an vorderster Stelle immer die kirchlichen Hochfeste als Abblasstage, gefolgt von den zweitrangigen Festen sowie den lokalspezifischen Patronats- und Weihetagen. Damit war ein wichtiger Anreiz zu häufiger Beichte gegeben. Wieweit die Ablässe das Beichtverhalten der Gläubigen wirklich zu stimulieren vermochten, lässt sich natürlich nicht sagen. Immerhin kann ihr Einfluss nicht ganz gering gewesen sein angesichts der Bedeutung, die man in den Pfarreien der Waldstätten der Ausstattung mit Ablassbriefen beimass.¹⁰

Die Beichte bildete eine der Nahtstellen zwischen den klerikal-hierarchisch verfassten Strukturen der Amtskirche und dem Kirchenvolk. Nirgends so sehr wie hier wurde das Leben in seiner Vielfalt zu erfassen und in Konfrontation mit den

⁵ Rudolf von Montfort, Statuten von 1327 April 5., hrsg. von J. Schneller, in: Gfr. 26, 1871, S. 306; Rudolf von Liebegg, Pastorale novellum, hrsg. von A. P. Orbán, Turnhout 1982 (Corpus christianorum, Continuatio mediaevalis, Bd. 55), III, 5, V. 273–277, S. 112; vgl. die kritische Besprechung dieser trotz einiger Mängel immerhin schon durch ihre Existenz verdienstvollen Liebegg-Ausgabe durch Gabriel Silagi, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 40, 1984, S. 283f.

⁶ Nuntiatur (wie Anm. 1), S. 8.

⁷ Ebenda, S. 9.

⁸ Vgl. c. 21 des IV. Laterankonzils (wie Anm. 4); Liebegg, Pastorale (wie Anm. 5), III, 5, V. 265ff., S. 111f.

⁹ So z. B. im Ablassbrief für Spiringen von 1290 Febr. 22.–März 25. (Gfr. 41, 1886, S. 30; QW 1/1, Nr. 1617, S. 737).

¹⁰ Vgl. unten S. 133ff.

Verhaltensnormen der Kirche an diese anzunähern versucht. Für die Kirche war es ein zentrales Bemühen, das der Sünde verhaftete Dasein der Gläubigen zu verändern, und für die Laien stand die Sorge um die Vergebung der Schuld, das Bangen um das eigene Seelenheil wohl im Mittelpunkt religiöser Betätigung überhaupt. In Beichte und Busse musste folglich die intensivste Berührung zwischen den Gläubigen und der Amtskirche stattfinden. Dem «encadrement des fidèles»¹¹, der Einflussnahme der Kirche auf das Verhalten der Gläubigen, blieben kaum grössere Lebensbereiche verschlossen.

Ausgehend vom Lasterkatalog der sieben Hauptsünden hatte die Theologie seit dem ausgehenden 12. Jahrhundert eigentliche Buss-Summen entwickelt. Diese verdrängten die seit dem Frühmittelalter verbreiteten Bussbücher des Tarifbuss-Systems, welche in langen Listen die Vergehen aufgezählt und ihnen tarifähnlich die entsprechenden Bussleistungen zugeordnet hatten.¹² Denn unterdessen hatte sich die Beichte von der Tarifbeichte zur sakramentalen Privatbeichte vor dem Beichtpriester gewandelt. In ihrem Mittelpunkt stand nicht mehr die genau abgemessene Bussleistung, sondern das Sündenbekenntnis und die unmittelbar daran anschliessende Absolution. Dem Beichtvater, der wie ein Arzt den Zustand des Kranken beziehungsweise Sünder einfühlend zu erforschen hatte, um ihn heilen zu können¹³, boten solche «Summae de poenitentia» Anleitung und Hilfe und als eine Art moraltheologische Handbücher eine Handhabe für verschiedenartigste Bereiche.

Auf der Suche nach solchen Beichtbüchern für das Gebiet der Innerschweiz sehen wir uns auf die Klosterbibliotheken verwiesen. Hier blieben die mittelalterlichen Werke eher erhalten als in den Pfarreien, wo ausser Gebrauch gekommene Handschriften nur selten überlebten. Eine erste Bestandesaufnahme in den Bibliotheken von Engelberg und Einsiedeln sowie in der Zentralbibliothek Luzern, wo hin die Handschriftenbestände des 1838 aufgehobenen Barfüsserklosters Luzern gelangt sind¹⁴, hat ein recht vielseitiges Bild ergeben. Die genannten Klöster verfügten über repräsentative, verbreitete Werke der Bussliteratur ihrer Zeit; kaum ein wichtiger Autor fehlt.

Doch da unser Interesse nicht der klösterlichen Gelehrsamkeit an sich und nur am Rande der Spiritualität und Busspraxis hinter den Klostermauern gilt, müssen wir die Frage angehen, inwiefern solche Werke an der «Laienfront» umgesetzt wurden. Zunächst ist daran zu erinnern, dass in den Klosterpfarreien von Einsiedeln und Engelberg die Seelsorge durch die Abtei unmittelbar ausgeübt wurde. Mehrere Konventualen teilten sich in der Regel in die Aufgabe, die Gläubigen zu betreuen. In

¹¹ L'encadrement religieux des fidèles au Moyen Age et jusqu'au concile de Trente, Paris 1985 (Actes du 109e congrès national des sociétés savantes, Dijon 1984, Bd. 1); mit Beiträgen von Platelle, Rapp u. a.

¹² Zu den Veränderungen in Busswesen und Bussliteratur vgl. Cyrille Vogel, Les «Libri paenitentiales», Turnhout 1978 (Typologie des sources du Moyen Age occidental 27), S. 93f.; Mise à jour par A. J. Frantzen 1985, S. 44–46.

¹³ c. 21 des IV. Laterankonzils (wie Anm. 4); Liebegg, Pastorale (wie Anm. 5), III, 6, V. 293ff., S. 113; III, 7, V. 344ff., S. 115.

¹⁴ Vgl. Josef Frey, Franziskanerkloster Luzern, in: HS V, 1, S. 214f.; Anton Kottmann, Das Franziskanerkloster Luzern 1600 bis 1838, in: Kloster und Pfarrei zu Franziskanern in Luzern, Luzern 1989 (Luzerner Historische Veröffentlichungen 24), S. 133.

Einsiedeln brachte zudem der Wallfahrtsbetrieb zahlreiche beichtwillige Pilger; um ihren Ansturm zu bewältigen, reichten die im Kloster verfügbaren Kräfte zeitweise nicht aus.¹⁵ Zumindest quantitativ gesehen, sah sich die klösterliche Busstheologie hier am intensivsten mit dem Alltag der Laien konfrontiert. Neben den Klosterpfarreien wurden den Benediktinerabteien wie anderen kirchlichen Institutionen im Laufe der Zeit eine Reihe weiterer Pfarreien inkorporiert. Anstelle von Weltgeistern versahen hier Mönche als Vikare des Abtes den Dienst.

Geistliche Verbindungen zwischen den Konventualen auf Aussenposten in den Pfarreien und der Mönchsgemeinschaft im Kloster erstreckten sich auch auf die Bibliothek. Dass insbesondere Werke der Bussliteratur in der pastoralen Praxis Verwendung fanden, lässt ein entsprechender Eintrag in einer Engelberger Handschrift erkennen: Der spätere Abt Walter Mirer, ab 1377 Pfarrer in Küssnacht, vollendete im Sommer 1381 in seinem Pfarrhof eine Abschrift des Busswerkes «Summa de casibus conscientiae» des Predigerbruders Bartholomäus von Pisa (um 1260–1347).¹⁶ Unter den verschiedenen Handschriften, die der spätere Engelberger Mönch Johann von Bösenheim als Pfarrer von Stans abgeschrieben hat, befindet sich eine, die den «Tractatus de reparatione hominis» Marquards von Lindau (1320/30–1392) enthält.¹⁷

Die Verknüpfung von Bussliteratur und Seelsorge wird schliesslich in jener Handschrift des 14. Jahrhunderts – wiederum aus Engelberg – sichtbar, worin, der verbreiteten «Summa confessorum» des Johannes von Freiburg (gestorben 1314) beigebunden, die Konstanzer Bistumssatzungen von 1327 in zeitgenössischer Abschrift überliefert sind.¹⁸ Diese Statuten Bischof Rudolfs von Montfort sind zwar ebenfalls normativer Art, aber ihre Bestimmungen gelten ganz dem «pastorale officium», und den Dekanen wird aufgetragen, sie durch Vorlesen und häufiges Abfragen in den Versammlungen der Ruralkapitel allen untergeebenen Priestern einzuschärfen.¹⁹

Um dem religiösen Verhalten der Gläubigen näher zu kommen, ist weiter zu prüfen, ob Werke von regionaler Bedeutung vorhanden sind, die von Autoren im engeren Umkreis der Waldstätten verfasst wurden oder auf die Verhältnisse hier besonders Bezug nehmen. Die Innerschweiz hat nicht viele pastoraltheologisch ausgerichtete Schriftsteller hervorgebracht. Im Vordergrund steht ein Autor aus der näheren Umgebung, dessen Werk hier einen Niederschlag gefunden hat: Rudolf von Liebegg, der bereits genannte Verfasser des «Pastorale novellum». Der einem aar-

¹⁵ Vgl. unten S. 111.

¹⁶ Engelberg, Stiftsbibl., Cod. 262, Schreibernotiz fol. 239vb; vgl. Benedikt Gottwald, Catalogus codicium manu scriptorum, qui asservantur in Bibliotheca monasterii O.S.B. Engelbergensis in Helvetia, Freiburg i. Br. 1891, S. 42; Beat Matthias von Scarpatti, Katalog der datierten Handschriften in der Schweiz in lateinischer Schrift vom Anfang des Mittelalters bis 1550, Bd. 2: Bern-Porrentruy, Dietikon 1983, Nr. 238, 286.

¹⁷ Engelberg, Stiftsbibl., Cod. 321; vgl. Gottwald, Catalogus (wie Anm. 16), S. 229; Scarpatti, Katalog (wie Anm. 16), 2, Nr. 298; vgl. ebenda, S. 225.

¹⁸ Engelberg, Stiftsbibl., Cod. 30 (um 1360/66); vgl. Gottwald, Catalogus (wie Anm. 16), S. 41. Zur Überlieferung der Statuten Rudolfs von Montfort: Gfr. 26, 1871, S. 311; QW 1/1, Nr. 1374.

¹⁹ Gfr. 26, 1871, S. 305, 311.

gauischen Ministerialengeschlecht entstammende Liebegg studierte an der Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert in Bologna, später auch in Avignon und wirkte als Chorherr in Beromünster, zeitweise als Scholaster an der dortigen Stiftsschule. Von 1321 an war Liebegg Domherr in Konstanz und Propst des Pelagiustifts in Bischofszell. Er starb 1332.²⁰

Das für angehende und in der Seelsorge stehende Priester konzipierte «*Pastorale novellum*» ist ein Handbuch in Versen und besteht aus etwa 8700 daktylischen Hexametern. In seinem Aufbau beruht es wie üblich auf den sieben Sakramenten, wobei das Busswesen einen breiten Raum einnimmt. Zwei der sechs Bücher mit mehr als 4000 Versen, das heißt fast die Hälfte des Gesamtumfangs, entfallen auf die Beichte (Buch III) und auf die Sünden (Buch IV). Dabei sprengt Buch IV «*De peccatis*» mit allein 2541 Versen sowohl thematisch als auch umfangmäßig am deutlichsten den vorgegebenen Rahmen. Was Magister Rudolf hier bietet, ist eine eigentliche Buss- und Moraltheologie mit ausführlichem Sünden- und Lasterkatalog. Von den 22 Kapiteln in Buch III «*De sacramento penitentiae*» sind für uns jene Abschnitte von Bedeutung, welche die auch für die Gläubigen der Innerschweiz gültigen Normen enthalten. Nicht nur die jährliche Osterbeichte gemäß Lateranum IV und darüber hinaus möglichst häufiges Beichten werden gefordert, sondern auch die Zuständigkeit des Pfarrers begründet und eingeschärft.²¹

2. Grenzen des Pfarrzwangs

Der Kontrolle durch den Pfarrherrn oder den an seiner Stelle amtierenden Leutpriester²² sollten sich die Sünder nicht so leicht entziehen können. Das kanonische Recht sah nur wenige Ausnahmen vom Pfarrzwang vor. Mit Einwilligung des Pfarrers konnte in besonderen Fällen, gleich dem Spezialarzt bei einer schwierigen Krankheit, ein erfahrener Seelenführer zu Rate gezogen werden.²³ Weilte der Bischof selber oder der Weihbischof als dessen Vertreter «*in spiritualibus*» zur Visitation am Ort, was im Falle des Bischofs von Konstanz für die Innerschweiz in unserer Zeit nie und für seinen Weihbischof etwa alle zehn Jahre vorkam, dann konnte der Sünder unter Umgehung des Pfarrers dem Oberhirten direkt beichten.²⁴ Die-

²⁰ Zu Autor und Werk: Gall Morel, Rudolf von Liebegg, Chorherr in Beromünster und Konstanz und Propst in Bischofszell, in: Gfr. 21, 1866, S. 122–143; Allgemeine Deutsche Biographie, Bd. 19, 1884, S. 802f.; Adolf Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter, Freiburg i. Br. 1902, S. 486–490; Helene Büchler-Mattmann, Das Stift Beromünster im Spätmittelalter, 1313–1500, Diss. phil. Freiburg i. Ü. 1976, S. 118–120, 226f.; HS II, 2, S. 228.

²¹ Liebegg, *Pastorale* (wie Anm. 5), III, 4 («*Cui sit confitendum*»), V. 188ff., S. 107f.; III, 6 («*De audienda confessione*»), V. 293–297, S. 113.

²² Ebenda, V. 193, S. 107. Die Vertretung durch einen Leutpriester dürfte angesichts der Pfründenkumulation und Nichtresidenz des Kirchherrn (Rektors) mindestens in den bedeutenderen, besser dotierten Pfarreien die Regel gewesen sein.

²³ Ebenda, V. 194–196, S. 107.

²⁴ Ebenda, V. 197f. Die Aufenthalte der Weihbischöfe in der Innerschweiz mitsamt dem jeweiligen Itinerar lassen sich dank der Ablassbriefe, die sie in Verbindung mit Weihehandlungen an einzelnen Orten ausstellten, leicht feststellen; vgl. unten S. 137.

sem beziehungsweise dem von ihm delegierten Pönitentiar an der Konstanzer Kurie mussten im übrigen alle schweren Vergehen zur Beurteilung, Bestrafung und Absolvierung weitergeleitet werden. Zu den sogenannten Reservatfällen zählten Mord, Sakrileg, Inzest, Jungfrauenschändung, Sünden wider die Natur, Gewalttätigkeiten gegen Kleriker oder gegen die Eltern, Bruch eines Gelübdes.²⁵

Für den Gläubigen, der sich der Kontrolle durch seinen Pfarrer zu entziehen suchte, aber die Ankunft des Weihbischofs nicht abwarten konnte, sah das Kirchenrecht die mit bischöflichen Vollmachten ausgestatteten Beichtpriester vor. Liebegg nennt sie «fratres»²⁶ und hat damit unzweifelhaft die Beichtiger der Bettelorden in den Städten im Sinn. Für die städtearme Innerschweiz bestand nur in dem um 1260 errichteten Barfüsserkloster Luzern eine Mendikantenniederlassung. Bereits 1243 hatte Bischof Heinrich von Konstanz den Minderbrüdern das Recht erteilt, in seinem Bistum Beichte zu hören und zu predigen.²⁷ Die beiden wichtigen Ämter des Lesemeisters («confessarius») und Predigers («lector») waren in der Regel in einer Hand vereinigt und wurden in Luzern nicht selten von Brüdern ausgeübt, die in den Quellen später auch als Guardianes des Klosters erscheinen.²⁸

Der Andrang des Volkes zu den Beichtigern der Franziskaner dürfte beträchtlich gewesen sein. Das durch Liebegg und andere immer wieder eingeschärfte, das heißt in der Praxis nicht durchwegs eingehaltene Verbot, für die Spendung des Bussakramentes Gaben entgegenzunehmen («gratis fiat!»²⁹), zeigt, wie stark die Stellung solcher Beichtväter war und wie sehr sie zu Missbräuchen verleiten konnte. Was hingegen den Besuch der Predigt bei den Minoriten betrifft, waren diese bemüht, ihn durch bischöfliche Ablassverleihungen noch attraktiver zu machen.³⁰

An statistisch auswertbaren Angaben über Beichtfrequenzen und das Einzugsgebiet der Luzerner Barfüßer mangelt es. Manch einer fand wohl auch aus den Innen-Orten, die in ihrem Terminbezirk lagen, den Weg zu den Franziskanern nach Luzern, um sich dort seiner Sündenlast zu entledigen, obwohl der Druck der sozialen Kontrolle innerhalb der dörflichen Gemeinschaft ein solches Ausbrechen eher erschwert haben dürfte. Kompetenzkonflikte zwischen dem Pfarrklerus und den Bettelmönchen konnten dabei nicht ausbleiben; Hinweise darauf sind zwar nicht aus der Innerschweiz selber, jedoch aus anderen Gegenden des Bistums Konstanz überliefert.³¹

²⁵ Rudolf von Montfort, Statuten (wie Anm. 5), S. 306; einen im Vergleich dazu erweiterten Katalog von etwa 40 Reservatfällen enthalten erstmals die Bestimmungen einer Konstanzer Diözesansynode unter Bischof Markward (1393–1406); vgl. REC 3, Nr. 7990.

²⁶ Liebegg, *Pastorale* (wie Anm. 5), III, 4, V. 198, S. 107.

²⁷ QW 1/1, Nr. 461.

²⁸ Unter den Guardianen des 13. und 14. Jahrhunderts hatten wenigstens acht vorher das Amt des Beichtigers und Predigers inne; vgl. HS V, 1, S. 217–222; zur Stellung des Confessors und Lesemeisters/Predigers vgl. Fritz Glauser, *Das Barfüsserkloster Luzern von der Gründung bis 1600*, in: Kloster und Pfarrei (wie Anm. 14), S. 36, 69.

²⁹ Liebegg, *Pastorale* (wie Anm. 5), III, 4, V. 196, S. 107.

³⁰ Ablassbrief von 1388 Aug. 12., mit Gewährung von 40 Tagen Ablass (REC 3, Nr. 7175).

³¹ Vgl. 1367 April 17. (REC 2, Nr. 235).

Neben den Barfüssern in Luzern übten auch die Wallfahrtsorte, allen voran Einsiedeln, mit ihren Beichtpriestern eine starke Anziehungskraft aus. Namentlich an den grossen Wallfahrtsfesten, wenn die Pilger in Scharen nach Einsiedeln strömten, konnten die stiftseigenen Beichtväter die Aufgabe nicht allein bewältigen. Als man für die Zeit des Engelweihfestes (14. September) im Jubeljahr 1466, fünfhundert Jahre nach der angeblichen Anerkennung der Engelweihe durch Papst Leo VIII.³², während 14 Tagen einen vollkommenen Ablass für ewige Zeit gewinnen konnte, mussten 400 Priester als Beichtväter eingesetzt werden. Diese wurden für ihre tage- und wochenlange anstrengende Arbeit des Beichthörens mit dem einträglichen Beichtpfennig belohnt, den die Beichtenden trotz des kanonischen Verbotes zu entrichten hatten. Es erstaunt nicht, dass auch der eine oder andere Betrüger an der lukrativen Beschäftigung teilhaben wollte und sich unter die Priesterschar mischte, wie etwa jener arme Student, der 1466 in Einsiedeln ertappt und bestraft wurde.³³

Die Reise nach Luzern oder nach Einsiedeln war freilich umständlich und für Bewohner der hinteren Alpentäler nicht zu allen Jahreszeiten möglich. Das Kirchenrecht sah neben den Confessoren bei den Minoriten oder an den Wallfahrtsorten für bestimmte Gläubige noch eine weitere Möglichkeit vor, die Beichte unabhängig vom eigenen Pfarrer abzulegen: Durch Privileg konnte die freie Wahl des persönlichen Beichtvaters gewährt werden, ein Recht, das ordentlicherweise nur Bischöfen und exempten Prälaten zustand.³⁴ Es versteht sich, dass der Erwerb eines solchen, für unsere Zeit in der Regel durch einen Kardinal als Inhaber päpstlicher Vollmachten ausgestellten «Beichtbriefes»³⁵ Vermögen und weitreichende Beziehungen voraussetzte, also nur für Angehörige der Oberschicht und allenfalls noch für Kleriker in Frage kam.

So erwarb sich 1362 Konrad III. Ab Yberg, Mitglied einer der führenden schwyzer Familien und mehrfacher Landammann von Schwyz, einen für drei Jahre gültigen Beichtbrief.³⁶ Die herausragende Stellung Ab Ybergs wird dadurch verdeutlicht, dass er es war, der 1350 als Verhandlungsführer der schwyzer den Frieden mit Einsiedeln schloss und dadurch den alten Marchenstreit beilegte.³⁷ Er erscheint auch als Förderer geistlichen Lebens, indem er eine Einsiedlerkapelle oberhalb von Rickenbach stiftete.³⁸ Durch den Beichtbrief erhielt der von Ab Yberg beliebig zu wählende Beichtvater die Kompetenz, ihn von allen Sünden, einschliesslich der bischöflichen Reservatfälle, zu absolvieren; nur die ganz schweren, der päpstlichen Absolution vorbehaltenen Vergehen waren ausgeschlossen. Der persönliche Beichtvater hatte überdies die Vollmacht, den Sünder von Fastenverpflichtungen und Wallfahrtsgelübden, abgesehen von Pilgerfahrten ins Heilige Land, nach Rom

³² Vgl. unten S. 132.

³³ Vgl. Odilo Ringholz, Wallfahrtsgeschichte Unserer Lieben Frau von Einsiedeln, Freiburg i. Br. 1896, S. 61.

³⁴ Liebegg, Pastorale (wie Anm. 5), III, 4, V. 215–218.

³⁵ Vgl. Artikel Beichtbriefe, in: LThK 22, Sp. 125f.

³⁶ 1362 Nov. 1. (Gfr. 1, 1844, Nr. 32, S. 55f.); zur Familie Ab Yberg vgl. HBLS 1, S. 77f.

³⁷ 1350 Febr. 3. (QW 1/3, Nr. 879); zum Marchenstreit vgl. unten S. 129.

³⁸ Vgl. unten S. 118 mit Anm. 71.

oder nach Santiago, zu entbinden³⁹ und sie in andere Werke der Barmherzigkeit umzuwandeln.

Neben Vertretern der politischen Führungsschicht konnten auch Kleriker in den Genuss solcher Beichtprivilegien gelangen. Dies belegt das Beispiel eines Zuger Geistlichen namens Heinrich Zenagel. Zenagel nutzte die Anwesenheit zahlreicher hoher kirchlicher Würdenträger auf dem Konzil von Konstanz zu seinem Vorteil und liess sich von Kardinal Giordano Orsini, Grosspönitentiar der Römischen Kirche, einen ähnlich lautenden Beichtbrief von fünfjähriger Gültigkeitsdauer ausstellen.⁴⁰ Über die wohl nicht unbeträchtlichen Kosten, die der Empfänger in Form von Geldspenden, Gebühren und Taxen zu entrichten hatte, erfahren wir in beiden Fällen nichts.

FASTEN, WALLFAHRT UND WEITERE WERKE DER BUSSE

Nach erteilter Absolution hatte der Sünder Busse zu leisten. Unter den Werken der Sühne und Genugtuung unterscheidet Rudolf von Liebegg drei Hauptgruppen: gute Werke, Fasten und Beten. Das Kapitel über die Almosen und andere Werke der Barmherzigkeit bietet ihm Gelegenheit, dem Leser einige allgemeine Ratschläge zu erteilen: Man solle Bekannte vor Unbekannten, Verwandte eher als Fremde und allen voran die eigenen Angehörigen unterstützen; ein Almosen solle dem verschämt Armen und schuldlos Bedürftigen statt dem Lasterhaften, dem Rechtgläubigen vor dem Ketzer gewährt werden.⁴¹

1. Fasten

Bei der Behandlung des Fastens geht Liebegg auf die verschiedenen Fast- und Abstinenzverpflichtungen im Ablauf des Kirchenjahres ein. Ihnen waren grundsätzlich alle Gläubigen vom vollendeten siebten Lebensjahr an unterworfen.⁴² Der Ver-

³⁹ Von der einmal gelobten «peregrinatio maior» zu einem der drei grossen Wallfahrtsorte der Christenheit konnte in der Regel nur die päpstliche Poenitentiarie entbinden; diese komplizierte Prozedur wurde im Spätmittelalter häufig mit Hilfe von Mietpilgern umgangen, die, besonders aufgrund testamentarischer Verfügung nach dem Tod des Poenitenten, an dessen Stelle die Wallfahrt unternahmen. Vgl. Ludwig Schmugge, *Der falsche Pilger*, in: *Fälschungen im Mittelalter*, Hannover 1988 (Schriften der MGH 33, 5), S. 475–484, bes. S. 479f.

⁴⁰ 1418 März 1. (UbZug I, Nr. 574); zur Person Zenagels ebenda, Nr. 299, Anm. 1, sowie Nr. 486; zur Bedeutung Kardinal Orsinis vgl. Erich König, *Kardinal Giordano Orsini, ein Lebensbild aus der Zeit der grossen Konzilien und des Humanismus*, Freiburg i. Br. 1906, S. 47.

⁴¹ Liebegg, *Pastorale* (wie Anm. 5), III, 9, V. 532–549, S. 124: «Cui debet dari elemosina».

⁴² Ebenda III, 10: «De ieunio», bes. V. 684f.; vgl. dazu Erwin Ettlin, *Butterbriefe. Beiträge und Quellen zur Geschichte der Fastendispensen in der Schweizerischen Quart des Bistums Konstanz im Spätmittelalter*, Diss. phil. Freiburg i. Ü., Bern 1977, S. 29ff.

zicht auf Fleisch, Milchprodukte und Eier an zahlreichen Tagen des Jahres, dazu das Gebot, an Fasttagen nicht mehr als eine sättigende Mahlzeit einzunehmen, bedeuteten eine schwere Bürde. Die Last nahm im Laufe der Zeit insofern noch zu, als sich die Ernährungsweise der Bevölkerung veränderte und im Zusammenhang mit der wachsenden Bedeutung der Vieh-/Milchwirtschaft besonders in den alpinen Gegendern der Konsum von Butter, Käse, anderen Laktizien und Eiern, in geringerem Umfang auch von Fleisch, auf Kosten von Getreide und Leguminosen zunahm.⁴³

Es ist allerdings fraglich, ob die immer wieder eingeschärften Fasten- und Abstinenzvorschriften in breiten Kreisen befolgt worden sind. Das Kirchenrecht selber sah für bestimmte Personengruppen wie Kranke, Schwache und Arme, Schwangere und stillende Mütter Erleichterungen vor; in weiteren begründeten Fällen konnte der Seelsorger Ausnahmen gewähren.⁴⁴ Aus späteren, an einzelne der Inneren Orte generell erteilten Fastendispensen erfahren wir ferner, dass die Gesuchsteller zur Rechtfertigung des Dispensbegehrens häufig darauf hinwiesen, dass in ihren Gebieten einzelne Vorschriften des Abstinenzgebots ohnehin nicht beachtet und namentlich in der Fastenzeit «seit Menschengedenken» Milchprodukte gegessen würden.⁴⁵ Solche Begründungen erscheinen zwar stereotyp und sind auch für andere Gegendern belegt; dennoch brauchen sie nicht im Widerspruch zum tatsächlichen Verhalten der Gläubigen zu stehen.

Es scheint in der Tat, dass eine bestimmte Ernährungsweise und ein daraus abgeleitetes Gewohnheitsrecht die Leute davon abhielten, die Abstinenzgebote der Kirche rigoros zu befolgen. Dies lässt sich anhand eines in den späteren Fastendispensen häufig begegnenden Hinweises aufzeigen: Das Klima der gebirgigen Innenschweiz sei, so heisst es, für den Anbau von Oliven ungeeignet, und der Erwerb des Olivenöls, das für die Zubereitung der Fastenspeisen einzig erlaubt war und importiert werden musste, sei besonders für arme Leute kaum erschwinglich.⁴⁶ Diese – den mediterranen Standpunkt der Kirche verratende, eigentlich für alle Bewohner der nördlichen Länder zutreffende – Argumentation wäre in gleicher Weise bereits vor dem 15. Jahrhundert gültig gewesen. Dass man sich darauf nicht schon früher besann, heisst doch nichts anderes, als dass damals die Abstinenzverpflichtungen noch nicht so streng befolgt beziehungsweise durchgesetzt wurden.

Was noch bei Liebegg nur als Norm und kirchliche Vorschrift erscheint, wird vom frühen 15. Jahrhundert an konkreter fassbar. Der Apostolische Stuhl begann nun damit, einzelne Personen oder Personengruppen von gewissen Fastenverpflichtungen zu befreien. Solche Dispensen wurden zunächst Leuten gehobenen

⁴³ Vgl. Werner Meyer, Hirsebrei und Hellebarde. Auf den Spuren des mittelalterlichen Lebens in der Schweiz, Olten und Freiburg i. Br. 1985, S. 196.

⁴⁴ Liebegg, Pastorale (wie Anm. 5), III, 10, V. 689–701, S. 132.

⁴⁵ Z. B. in der Fastendispens von 1456 Dez. 23. für Luzern, Schwyz und Zug, hrsg. von Ettlin, Butterbriefe (wie Anm. 42), S. 123: «butiro, lacte aliquae lacticiniis . . . quadragesimali tempore et diebus, quibus huiusmodi lacticinorum esus est interdictus, communiter esci consueverunt a tanto tempore, cuius contrarium in memoria hominum non existit»; vgl. ebenda, S. 85 mit Anm. 36.

⁴⁶ Vgl. ebenda, S. 84f.

Standes erteilt, deren verfeinerte Lebensweise oder – wie es in den Indulzen heisst – schwächliche Gesundheit sie die Entbehrungen des Fastens kaum ertragen liess.⁴⁷ Auch Ordensvorsteher, beispielsweise der Provinzial der Oberdeutschen Minoritenprovinz, dem die Franziskaner von Luzern unterstellt waren, erhielten für ihre Untergebenen schon bald weitgehende Dispensationsvollmachten.⁴⁸ Nach und nach dehnte sich der Kreis der Begünstigten aus. Städte suchten bei der Römischen Kurie für sich und ihr Territorium um Fastenerleichterungen nach. Schliesslich gelangten ganze Landschaften und, wie erwähnt, auch die Innerschweizer Orte in den Genuss solcher päpstlicher Dispense. 1456 erhielten die Stadt und Landschaft Luzern sowie Zug und Schwyz einen «Butterbrief», das heisst die Erlaubnis zum Genuss von Milchprodukten und namentlich von Butter während der Fastenzeit, 1473 folgte Unterwalden und 1479 Uri.⁴⁹ Ersatzleistungen waren in der Regel nicht gefordert, hingegen versteht sich, dass die kurialen Kanzleien für ihre Arbeit eine Taxe erheben durften, die im Falle Luzerns beispielsweise 14 Gulden betrug.⁵⁰

2. *Wallfahrt*

Unter die Werke der Busse sind – immer nach unserem Gewährsmann Liebegg – auch das nächtliche Wachen und Beten, das Tragen eines rauen Büssergewandes sowie das Wallfahren einzureihen.⁵¹ Wallfahrt hatte viele Gesichter: Motive der Busse, Streben nach Vervollkommnung und Heil, Hoffen auf Wunder und Fürbitte, Abenteuerlust und auch der Drang, aus der Enge der heimatlichen Welt auszubrechen, waren oft untrennbar miteinander verbunden. Pilger auf dem Weg nach fernen Wallfahrtszielen durchzogen zahlreich die Innerschweiz, erregten durch ihre Pilgertracht und durch fremdländisches Gebaren die Aufmerksamkeit der Einheimischen und bewogen wohl manchen von diesen, selber zum Pilgerstab zu greifen.

Zwei grosse Pilgerstrassen kreuzten sich im Vierwaldstätterseegebiet. Die eine führte die Jakobspilger aus Oberdeutschland und weiter entfernten Gegenden nach Santiago de Compostela im äussersten Nordwesten Spaniens. Die sogenannte «Obere Strasse» durchzog von Konstanz beziehungsweise vom oberen Ende des Bodensees aus die Ostschweiz, überquerte den Zürichsee und gelangte nach Einsiedeln, einem wichtigen Sammelpunkt der Santiagowallfahrt. Bis hierher deckte sich der Jakobsweg mit den Pilgerstrassen aus Süddeutschland nach Einsiedeln. Danach gabelte er sich: Ein Ast ging über Steinerberg–Arth–Küssnacht nach Luzern und durch das Entlebuch weiter in Richtung Westschweiz, während der andere Ast nach

⁴⁷ Ebenda, S. 35f., 102.

⁴⁸ Ebenda, S. 43, 101.

⁴⁹ Ebenda, S. 66–68.

⁵⁰ Ebenda, S. 87.

⁵¹ Liebegg, *Pastorale* (wie Anm. 5), III, 11. Zur Wallfahrt allgemein vgl.: Wallfahrt kennt keine Grenzen, hrsg. von Lenz Kriss-Rettenbeck und Gerda Möhler, München und Zürich 1984; Unterwegssein im Spätmittelalter (Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 1) 1985.

Schwyz und Brunnen führte, hier den Vierwaldstättersee überquerte und von Buochs über Stans, den Kernwald und Sarnen dem Brünig zustrebte.

Dieser Weg scheint rege begangen worden zu sein; er war gesäumt von mehreren Jakobsheiligtümern und Hospizen, die in unmittelbarem oder mittelbarem Zusammenhang mit der Pilgerfahrt standen.⁵² So wurde um 1311/15 mitten im Kernwald bei Ennetmoos, am Weg zwischen Nid- und Obwalden, als Etappe und Stützpunkt für Pilger eine Jakobskapelle errichtet, mit drei Altären geweiht und mit einem von vierzehn Prälaten gesiegelten Ablassbrief dotiert.⁵³ Hier konnten die Wallfahrer für die lange, gefahrvolle Reise den Beistand ihres Patrons erflehen und ihm bei der Rückkehr ihren Dank abstellen. Die vergleichsweise reiche geistliche Ausstattung der Kapelle, die im Laufe der Zeit noch durch weitere Ablässe vermehrt wurde⁵⁴, lässt auf regen Zuspruch der Gläubigen aus nah und fern schliessen.

Eine zweite grosse Pilgerstrasse durchzog die Waldstätten und kreuzte hier den Jakobsweg; auf ihr begaben sich die Romfahrer über den Gotthard nach Süden. Seit der Erschliessung der Schöllenenschlucht und der Eröffnung des Passverkehrs im frühen 13. Jahrhundert erlangte diese Route Bedeutung für die Romfahrt, wobei die Wallfahrt zu den Apostelgräbern der Heiligen Stadt vor allem seit der Verkündigung des Jubeljahres von 1300 durch Papst Bonifaz VIII. (weitere Heilige Jahre folgten 1350, 1390, 1423, 1450) einen grossen Aufschwung nahm. Itinerarbeschreibungen in den verbreiteten Pilgerführern dienten den Wallfahrern als Orientierungshilfen. Aus einem solchen Wegweiser des 14. Jahrhunderts in einem Wallfahrtsbüchlein erfahren wir, dass Rompilger aus dem Elsass den Weg über Basel–Olten nach Luzern wählten, von hier zu Schiff nach Flüelen fuhren und ihren Weg über Silenen, Wassen, Hospental Richtung Süden fortsetzten.⁵⁵

Von Innerschweizer Pilgern nach Santiago und Rom, denen als dritter grosser Wallfahrtsort der abendländischen Christenheit («peregrinatio maior») Jerusalem hinzuzufügen ist, sind wenige Nachrichten überliefert. Zumeist handelt es sich um schwer zu datierende stereotype Hinweise in den Jahrzeitbüchern, Hinweise auf Pilger, die von der Reise nicht mehr zurückkehrten («starb uf sant Jacobs strass»).⁵⁶ Gelegentlich suchten Wallfahrer ferne Heiligtümer abseits der grossen Pilgerstrassen auf. So Ritter Rudolf von Schauensee, der 1287 zum heiligen Jost (St-Josse-sur-Mer) in der Bretagne pilgerte und nach der Rückkehr zur Verbreitung des Kultes dieses Heiligen beitrug. Als Patron der Einsiedler und Pilger, Helfer bei Siechtum und Pest genoss St. Jost in der Folge grosses Ansehen in der Innerschweiz.⁵⁷ Ein

⁵² Vgl. Rudolf Henggeler, S. Jacobus Major und die Innerschweiz, in: *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, Münster 1962 (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, Reihe 1, Bd. 20), S. 283–294.

⁵³ QW 1/2, Nr. 616, 696.

⁵⁴ Überliefert sind zwei weitere Ablassbriefe von 1483 und 1504; vgl. Robert Durrer, *Kdm Unterwalden*, Zürich 1928, S. 251–253.

⁵⁵ QW 1/2, Nr. 244.

⁵⁶ Henggeler, S. Jacobus (wie Anm. 52), S. 290–292.

⁵⁷ QW 1/1, Nr. 1516; vgl. Felix Marbach, St. Jost und die Innerschweiz, in: *Innerschweizer Jahrbuch für Heimatkunde* 11/12, 1947/48, S. 137–184.

Jahrhundert nach Rudolf von Schauensee pilgerte im Jahre 1366 Hartmann Krämer aus Blatten bei Malters zum heiligen Jost in die Bretagne. Unterwegs fiel er in die Hand englischer Strassenräuber und gelobte bei glücklicher Heimkehr den Bau einer Votivkapelle. 1370 erhielt er mit einem Ablass verbunden die Erlaubnis, dafür Spenden zu sammeln, und 1391 konnte die Kapelle geweiht werden.⁵⁸ St. Jost in Blatten wurde im Spätmittelalter zu einem beliebten Wallfahrtsort.

Leichter fassbar als die Fernwallfahrt ist naturgemäß die Wallfahrt zum Marienheiligtum in der Waldstatt von Einsiedeln. Das Gnadenbild Unserer Lieben Frau war seit dem 13./14. Jahrhundert das Ziel wachsender Pilgerströme zunächst aus Alemannien und Schwaben, bald aber auch aus weiteren Teilen Europas. Es gehörte mit Aachen,Montserrat, Loreto und Canterbury zu den überregional ausstrahlenden Marienheiligtümern des Abendlandes.⁵⁹ Insbesondere war Einsiedeln neben Rom und Santiago ein bevorzugtes Ziel von Sühne- und Busswallfahrten, die von geistlichen oder weltlichen Gerichten für öffentliche Vergehen verhängt wurden.

Als eine der ersten Busswallfahrten ist eine über die Leute von Unterwalden verhängte Kollektivstrafe überliefert: Als 1350 nach der Beendigung des Marchenstreites zwischen Schwyz mit seinen Bundesgenossen und Einsiedeln der päpstliche Bevollmächtigte die Eidgenossen von Exkommunikation und Interdikt löste⁶⁰, legte er allen Einwohnern von Unterwalden – wahrscheinlich auch jenen von Schwyz und Uri – im Alter zwischen vierzehn und siebzig Jahren als Busse auf, binnen Jahresfrist nach Einsiedeln zu wallfahren. Wer den von der Kirche fein ersonnenen, symbolträchtigen Bussgang in das Heiligtum des alten Widersachers nicht antreten möchte, hatte stattdessen die Wahl, hundert Mahlzeiten für die Armen zu spenden oder je 5000 Vaterunser und Ave Maria zu beten.⁶¹ Angesichts der Höhe dieser Ersatz-Bussleistungen ist anzunehmen, dass die Unterwaldner damals in Scharen den Pilgerweg nach Maria Einsiedeln unter die Füsse genommen haben.

Auf der untersten Stufe der Wallfahrtshierarchie sind die zahlreichen, im späteren Mittelalter stark frequentierten lokalen Heiligtümer anzusiedeln. Der Mangel an schriftlichen Quellen erschwert vielfach den Einblick in diese bunte, von heidnischen Relikten durchzogene Welt des Alltagsglaubens und -aberglaubens. Eine Art von Heiligtümern, in deren Umkreis Wallfahrt entstehen konnte, bildeten die Kapellen, Klausen oder Grabstätten von Einsiedlern und anderen gottbegnadeten, im Ruche der Heiligkeit verstorbenen Seelen. Sie zu erkennen ist nur möglich, wenn die verschiedenen Erscheinungsformen eremitisch-asketischen Lebens in der Innerschweiz in die Betrachtung einbezogen werden.

⁵⁸ Philipp Küry, Leben des heiligen Jost, Eremit, und die Wallfahrt St. Jost in Blatten, Freiburg i. Ü. 1893, S. 87–92.

⁵⁹ Ringholz, Wallfahrtsgeschichte (wie Anm. 33); Rudolf Henggeler, Geschichte der Einsiedler Wallfahrt, in: Maria Einsiedeln 71, 1965/66, S. 342–346.

⁶⁰ Vgl. unten S. 129.

⁶¹ QW 1/3, Nr. 888; vgl. Louis Carlen, Straf- und Sühnewallfahrten nach Einsiedeln, in: Gfr. 125, 1972, S. 246–265, bes. S. 248.

3. Büsser in der Einsamkeit: Waldbrüder und Waldschwestern

Männer und Frauen, die das Büsserkleid anlegten⁶² und sich in die Einsamkeit zurückzogen, verwirklichten durch ihr asketisches Leben eine besonders radikale Form der Busse. Spuren solcher Existzenzen am Rande der zivilisierten Welt sind in der waldreichen, gebirgigen Innerschweiz vom 14. Jahrhundert an, also lange vor Bruder Klaus, recht zahlreich vorhanden. Die «armen lüte sitzen», so heisst es im Jahrzeitbuch von Baar, «in mengerlei orten der einödi»⁶³, teils als Einsiedler, teils in kleinen Gemeinschaften, wobei die Übergänge fliessend waren. Der Zusammenhang solcher Erscheinungen mit der mystischen Bewegung ist längst erkannt worden. Im folgenden Rundgang von Klause zu Klause geht es weniger um diese Bezüge als um die Situierung der kleinen Gebetsstätten und Heiligtümer innerhalb der «Frömmigkeitslandschaft» Innerschweiz. Es soll das Netz von Verbindungen sichtbar werden, die zwischen den Büssern in der Einsamkeit und den Leuten in den Tälern bestanden haben und die etwa durch Wunder und Wallfahrt das Ende einer Einsiedelei überdauern konnten.

Ein Kranz von Einsiedeleien säumte das Nidwaldner Talbecken. Das seit 1346 belegte Heiligtum St. Jost am südlichen Abhang des Bürgenbergs geht wahrscheinlich auf einen einheimischen Waldbruder namens Walter Zuber zurück, der um 1301 in geistlicher Verbindung mit den Mönchen und Nonnen von Engelberg stand. Nach seinem Tod nahm man geheimnisvolle Lichter wahr, und der Ort wurde schon bald zum Ziel einer Wallfahrt.⁶⁴ In Wiesenbergs oberhalb von Dallenwil errichtete um 1325 Johann von Kienberg im Flüeli eine Einsiedelei mit einer Liebfrauenkapelle und verlieh ihr 1336 durch eine fromme Stiftung Fortbestand über den eigenen Tod hinaus. Bruder Johann, ein «geistlich mensch», gehörte dem kiburgischen Ministerialengeschlecht der Herren von Kienberg an; er hatte die Ritterrüstung mit dem Büsserkleid des Eremiten vertauscht, um in der Einsamkeit Gott zu dienen. Später wurde die Kapelle auf dem Wiesenbergs zu einem vielbesuchten Wallfahrtsort Unterwaldens.⁶⁵ In der Rüti, einem nicht näher lokalisierbaren Ort wohl oberhalb von Stans, lebte um 1350 in einer Klause mit Kapelle eine Wald-

⁶² Liebegg, Pastorale (wie Anm. 5), III, 11, V. 721–723, S. 133f.

⁶³ Zitiert in: Eugen Gruber, Beginen und Eremiten in der Innerschweiz, in: ZSKG 58, 1964, S. 97. Auch die Schirmurkunden der österreichischen Landesherren Herzog Albrecht von 1354 und Herzog Rudolf IV. von 1361 für die «geistlichen lüte, es sygen priester, brüder oder schwestern, die in den welden oder einöden sitzten in unserem gebiet», lassen auf eine Reihe von Eremiten schliessen, die damals in den mit den Waldstätten vergleichbaren, ihnen zum Teil benachbarten voralpinen Waldgebieten der Ämter Rotenburg und Kiburg lebten (Gfr. 16, 1860, S. 293f.); vgl. Robert Durrer, Bruder Klaus. Die ältesten Quellen über den seligen Nikolaus von Flüe, sein Leben und seinen Einfluss, Bd. 2, Sarnen 1921, S. 1038f.

⁶⁴ QW 1/2, Nr. 273; QW 1/3, Nr. 441, 644; vgl. Durrer, Kdm Unterwalden (wie Anm. 54), S. 239–248; Hans Rudolf Sennhauser, Zur Baugeschichte der Kapelle St. Jost an Bürgen, in: 100 Jahre Pfarrei St. Anton, Ennetbürgen, Sarnen 1981, S. 239–241; vgl. auch unten S. 140.

⁶⁵ QW 1/2, Nr. 1261; QW 1/3, Nr. 118; vgl. Durrer, Kdm Unterwalden (wie Anm. 54), S. 1010–1015.

schwester namens Katharina Rüssis; sie war aus einem Nidwaldner Landleutegeschlecht gebürtig. Nach ihrem Ableben bestand die Einsiedelei bis ins 16. Jahrhundert fort.⁶⁶

In einer Waldlichtung an der linksseitigen Flanke des Engelbergertals bei Wolfschiessen, genannt «auf der Kell», errichtete 1415 der einem Thuner Ratsgeschlecht entstammende Matthias Hattinger eine Eremitenklause. Sie stand von Anfang an in Verbindung mit dem Frauenkloster Engelberg. Es wird vermutet, Nikolaus von Flüe habe in seiner Jugend den Klausner auf der Kell gekannt. Eine Ahnung von der Bedeutung dieser Einsiedelei vermag ferner der Hinweis zu geben, dass hier um die Mitte des 15. Jahrhunderts wahrscheinlich eine Schreiberwerkstatt bestanden hat, aus der die siebenbändige illustrierte Luzerner Nikolaus-von-Lyra-Bibel hervorgegangen ist.⁶⁷ Ob es zuhinterst im Engelbergertal, am «Ende der Welt» im Horbis, wo im 15. Jahrhundert Waldbrüder und Waldschwestern lebten, schon früher Einsiedler gegeben hat, ist nicht zu entscheiden.⁶⁸

Für das Obwaldnerland und für Uri lassen spärliche Nachrichten in den Jahrzeitbüchern nur andeutungsweise die Existenz von Klausnern und Klausnerinnen erkennen, deren Namen auf autochthone Geschlechter hinweisen.⁶⁹ Hingegen ist für das Talbecken von Schwyz ähnlich wie für Nidwalden wiederum eine Reihe von Einsiedeleien quellenmässig gut zu erfassen. Nordöstlich oberhalb des Fleckens Schwyz stiftete 1363 Bruder Ulrich Kothing im Fährsacker Haus und Kapelle als Bruderklause «für die armen lüth».⁷⁰ Drei Jahre später vergabten die Waldbrüder Walter und Jakob Grindelwald Hab und Gut ihrer Einsiedelei im Tschütschi, in einer Waldlichtung oberhalb von Rickenbach gelegen, wo vermutlich Landammann Konrad Ab Yberg eine Ägidienkapelle gestiftet hatte. Mehrere Ablassbriefe des 15. Jahrhunderts zeugen davon, dass diese Einsiedelei häufig aufgesucht wurde.⁷¹ Im Dunkel der Legende verlieren sich die Spuren der seligen Schwester Anna, die in einem Häuschen nahe dem Frauenkloster in der Au bei Steinen gelebt haben und hier begraben worden sein soll. Die erste schriftliche Notiz über ihre Existenz und die Verehrung ihres Grabes stammt erst aus dem Jahre 1500; demnach soll an ihrem Grab im Chor der Klosterkirche ein heute noch sichtbarer wundertätiger Brunnen entsprungen sein. Wieweit die bis ins 19. Jahrhundert belegte Wallfahrt Kranker und Bedrängter zum Schwesterlein Anna in das Mittelalter zu-

⁶⁶ QW 1/3, Nr. 916.

⁶⁷ Durrer, Bruder Klaus (wie Anm. 63), Bd. 2, S. 1048–1052; Marie-Claire Berkemeier-Favre, Die Miniaturen der Nicolaus-von-Lyra-Bibel in der Zentralbibliothek zu Luzern, in: ZSKG 74, 1980, S. 120f.; Scarpatetti, Katalog (wie Anm. 16), Bd. 2, Nr. 471–477. Zur Herkunft des Matthias Hattinger vgl. auch Hermann Specker, Bernische Jahrzeitbücher aus vorreformatorischer Zeit, in: Berner Zeitschrift für Geschichte und Heimatkunde 1967, S. 52f.

⁶⁸ Durrer, Bruder Klaus (wie Anm. 63), Bd. 2, S. 1047f.; Gruber, Beginen (wie Anm. 63), S. 91.

⁶⁹ Für Obwalden: Durrer, Bruder Klaus (wie Anm. 63), Bd. 2, S. 1046f.; für Uri: Gruber, Beginen (wie Anm. 63), S. 100.

⁷⁰ André Meyer, Kdm Schwyz 2I, Basel 1978, S. 219.

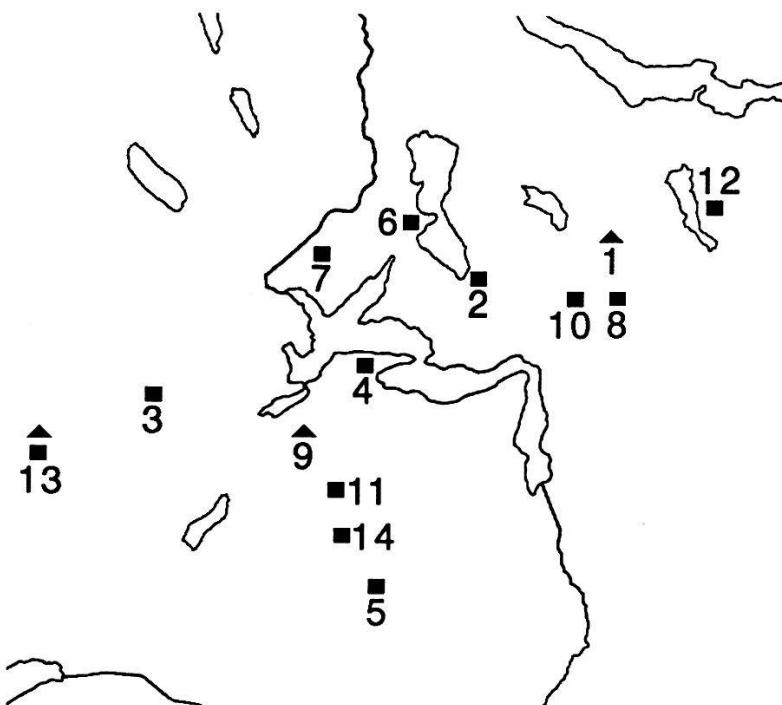
⁷¹ Ebenda, S. 496f. Nach dem Volksmund wurden in Schwyz die kleinen Kinder vom Waldbruder aus dem Tschütschi gebracht.

rückreicht, konnte auch die unlängst durchgeführte archäologische Untersuchung nicht erhellen.⁷²

Ein Bruder Gottfried aus der Reichenau erhielt 1399 vom Bischof und vom Land Schwyz die Bettelerlaubnis für den Bau einer Einsiedlerkapelle auf dem Gebiet der Gemeinde Arth.⁷³ Auch in der weiteren Umgebung des Klosters Einsiedeln, im Alptal und in der Gegend von Willerzell, liessen sich Waldbrüder und Waldschwestern nieder – ihre Spuren sind vom 13. bis zum 15. Jahrhundert zu verfolgen.⁷⁴

Abb. 1:
Einsiedeleien in der Innerschweiz, 1300–1450 – 1: Alptal (13.–15. Jh.); 2: Arth (1399); 3: Brüderenalp (Ende 14.–15. Jh.); 4: Bürgenbergs, St. Jost (1301, 14. Jh.); 5: Engelberg, im Horbis (14./15. Jh.); 6: Kiemen (1331); 7: Rathausen/Buchrain (Ebikon; um 1340); 8: Rickenbach, Tschütschi (1366–15. Jh.); 9: Rüti bei Stans (um 1350); 10: Schwyz, Fährsacker (1363); 11: Wiesenbergs (um 1325–15. Jh.); 12: Willerzell (13.–15. Jh.); 13: Wittenbach/Heiligkreuz (1341/43–15. Jh.); 14: Wolfenschiessen, auf der Kell (1415–2. Hälfte 15. Jh.).

▲ Waldschwestern
■ Einsiedler, Waldbrüder



Auf dem schmalen, bewaldeten Grat des Kiemen, der bei Immensee als Halbinsel in den Zugersee ragt, hauste um 1331 ein Klausner namens Konrad. Die Kunde von seiner Existenz ist einem Überfall zu «verdanken», bei dem Konrad ernstlich verletzt wurde; um die kostspielige Behandlung durch den Arzt von Goldau zu bezahlen, war er genötigt, diesem die Einsiedelei zu verpfänden.⁷⁵ An einem 1. Dezember um 1340 verstarb nach der Legende der Priester und Einsiedler Diepold/Deobaldus, der im Wald zwischen Rathausen und Buchrain gehaust haben soll. Bis in die Neuzeit war das Grab des seligen Diebold das Ziel einer beachtlichen lokalen

⁷² Vgl. Josef Schneller, Das ehemalige Frauenkloster zu Steina auf der Au, dessen Gründung und Schicksale, in: Gfr. 7, 1851, S. 3–67, hier S. 27f.; freundliche Mitteilung von Dr. Georges Descoeuilles, Zürich.

⁷³ REC 3, Nr. 7619; vgl. Linus Birchler, Kdm Schwyz II, Basel 1930, S. 100.

⁷⁴ Gruber, Beginen (wie Anm. 63), S. 89.

⁷⁵ QW 1/2, Nr. 1600; vgl. Gruber, Beginen (wie Anm. 63), S. 99.

Wallfahrt; heute befindet es sich, versehen mit einer bemerkenswerten Grabplatte aus dem 17. Jahrhundert, in der Pfarrkirche von Ebikon.⁷⁶

Schliesslich gab es an der Grenze Unterwaldens, in den Bergen des Entlebuchs, zwei gut bezeugte Niederlassungen von Waldbrüdern, die eine auf der Brüderenalp am Schimberg, die andere im Wittenbach, später Heiligkreuz genannt. Die Eremitensiedlung im Wittenbach geht auf den wohlhabenden österreichischen Diplomaten und Ritter Johannes von Aarwangen zurück, der sich zwischen 1341 und 1343 als ungefähr sechzigjähriger Mann zusammen mit sechs Gleichgesinnten in die Einsamkeit zurückzog und auf dem Berg oberhalb von Entlebuch und Hasle eine Kapelle mit Brüderhaus errichtete. 1344 erhielt Bruder Johannes von Herzog Friedrich von Österreich, ein Jahr darauf von Graf Ymer von Strassberg die Hofstatt und Nutzungsrechte. Vermutlich barg schon die erste Kapelle eine Heiligkreuzreliquie, die vielleicht aus Familienbesitz Johanns von Aarwangen stammte; das kostbare Heiltum bewirkte im 15. Jahrhundert den Namenswechsel von Wittenbach zu Heiligkreuz und wurde das Ziel einer lebhaften Wallfahrt. Die Einsiedelei stand unter der geistlichen Obhut des Zisterzienserklosters St. Urban, wo Johann zuvor für kurze Zeit als Mönch gelebt hatte; ihre Verbindungen reichten aber bis nach Strassburg hinunter. Als der mittlerweile zum Priester geweihte Stifter 1350 starb, hinterliess er eine blühende Brüdergemeinschaft.⁷⁷

In der Nachbarschaft von Wittenbach ist durch Flurnamen und Urkunden von 1354 und 1361 ein Schwesternhaus belegt. Bescheidenere Ausmasse als die Gründung Johanns von Aarwangen wies die Einsiedelei auf der nahen Brüderenalp am Oberlauf der Entlen auf. Wohl noch vor dem Ende des 14. Jahrhunderts hatten sich hier Brüder niedergelassen; vier Namen sind im Jahrzeitbuch von Entlebuch überliefert, der erste quellenmässige Nachweis datiert von 1420. Kurz vor 1470 gingen beide Entlebucher Einsiedeleien ein.⁷⁸

Die zahlreich aufgespürten Eremitenbehausungen des 14. und frühen 15. Jahrhunderts in den Waldstätten und angrenzenden Gebieten, die wohl nur einen durch den Zufall der Überlieferung bekannten Bruchteil aller einst vorhandenen Klausen ausmachen, sind gewiss eine beeindruckende Erscheinung. So singulär, wie lange Zeit angenommen, sind sie allerdings nicht; auch in anderen, topographisch vergleichbaren Gegenden des Alpenraumes stösst man, sobald man zu suchen beginnt, für diese Zeit auf erstaunlich viele Einsiedler und Reklusen, wie sie eine jüngst veröffentlichte Studie für das Oberwallis zu Tage gefördert hat.⁷⁹

In ihrer Vielfalt und in ihrem geistigen Rang indessen sind die Eremitenniederlassungen der Innerschweiz wohl nur durch die übergreifende mystische Bewegung Oberdeutschlands erklärbar, die im Frauenkloster Engelberg ein wichtiges Zentrum besass. Querverbindungen haben aber immer wieder gezeigt, dass neben den

⁷⁶ Xaver von Moos/Linus Birchler, Kdm Luzern I, Basel 1946, S. 249f.

⁷⁷ Heinz Horat, Kdm Luzern 2I, Basel 1987, S. 207–209, 231.

⁷⁸ Ebenda, S. 77, 86f.

⁷⁹ Catherine Santschi, Les ermites du Valais, in: Vallesia 43, 1988, S. 1–103.

von ausserhalb, vor allem aus den österreichischen Vorlanden zugewanderten Got-
tessuchern meist vornehmer Abkunft auch die einheimische Bevölkerung von der
grossen Frömmigkeitsbewegung des 14. Jahrhunderts erfasst worden ist. Die Inner-
schweiz bot offenbar durch eine tiefgreifende religiöse Sensibilisierung und Bereit-
schaft zu asketischer Grenzerfahrung einen fruchtbaren Boden für die Ausbreitung
dieser Bewegung. In welchem Ausmass sich die Leute von Aufrufen zu Busse und
Umkehr beeindrucken und begeistern liessen, zeigt jene kleine, zufällige Notiz
über den Auftritt Bertholds von Regensburg in Zug während seiner Predigtreise
durch die Schweiz 1255/56, die in einer zwei Jahrzehnte später entstandenen Ur-
kunde als Datierungshilfe diente: Dreitausend und mehr Menschen sollen damals,
als der berühmte Wanderprediger in der Morgenstunde eines Herbsttages unterhalb
der Michaelskirche predigte, zugegen gewesen sein.⁸⁰

DIE SORGE FÜR STERBENDE UND TOTE

1. *In der Stunde des Todes*

Tod und Jenseits, Endgericht, Paradiesesfreuden und Höllenstrafen waren dem
sündigen Gläubigen, der beichtete und Busse tat, vielleicht unmittelbarer gegenwärtig
als sonst in seinem Leben. Folgerichtig schliessen daher im Pastoralbüchlein Rudolfs
von Liebegg an das Bussakrament die «letzten Dinge» an: Sterben, Tod und
Begräbnis sowie Betrachtungen über die verschiedenen Aufenthaltsorte im Jenseits.

Die Krankensalbung mit Öl, die in der Frühkirche zur Stärkung des Kranken
und zu seiner auch körperlichen Gesundung mehrmals vorgenommen werden
konnte, war längst zu einem Sterbesakrament «in extremis» geworden.⁸¹ Sie wurde
dem Kranken in der Regel zusammen mit der Krankenkommunion, dem sogenann-
ten Viatikum, in seiner letzten Stunde gereicht.⁸² Wenn der Kranke den Priester ru-
fen liess, hatte sich dieser unverzüglich auf den Versehgang zu begeben, mit Chor-
hemd und Stola bekleidet, die Hostie in einer Bursa an der Brust verhüllt tragend.
Dem Priester wurden ein Leuchter und, nach deutschem Brauch – wie Liebegg aus-

⁸⁰ QW 1/1, Nr. 1275. Welchen Eindruck die Predigt Bertholds von Regensburg auf die Zuhörer machte, ist auch durch andere Beispiele bezeugt, etwa durch einen Bürger von Burgdorf, der einer Predigt in Thun beiwohnte; vgl. Kathrin Tremp-Utz, Gedächtnis und Stand. Die Zeugenaussagen im Prozess um die Kirche von Hilterfingen (um 1312), in: SZG 36, 1986, S. 187; zur Schweizerreise Bertholds von Regensburg vgl. Jakob Bächtold, Geschichte der deutschen Literatur in der Schweiz, Bd. 1, Frauenfeld 1887, S. 212; Karl Rieder, Das Leben Bertholds von Regensburg, Freiburg i. Br. 1901, S. 30; Artikel Berthold von Regensburg, in: Verfasserlexikon (wie Anm. 3), Bd. 2I, Sp. 818.

⁸¹ Vgl. Peter Browe, Die letzte Ölung in der abendländischen Kirche des Mittelalters, in: Zeitschrift für katholische Theologie 55, 1931, S. 515ff.; allgemein: Karl Stüber, *Commendatio animae. Sterben im Mittelalter*, Bern und Frankfurt a. M. 1976.

⁸² Liebegg, *Pastorale* (wie Anm. 5), III, 16, V. 988f., S. 147.

drücklich festhält – ein Glöcklein vorangetragen. Wer der kleinen Prozession unterwegs begegnete, hatte niederzuknien sowie je drei Vaterunser und Ave Maria zu beten; dafür gewährte ihm die Kirche, gleich wie demjenigen, der den Priester begleite, einen Ablass von zehn Tagen.⁸³

Krankenkommunion und Sterbesakrament zu spenden, fiel in die Zuständigkeit des Pfarrers.⁸⁴ In der Praxis stellte sich freilich das Problem, ob dieser einem Sterbenden die Tröstungen der Kirche noch zur rechten Zeit bringen konnte. In den vom Pfarrdorf weit abgelegenen Siedlungen der Alpentäler war dies zumal im Winter eine schwierige Sache. Es ist begreiflich, dass die Gläubigen sich darüber Sorgen machten und die Anwesenheit des Priesters nach Kräften sicherzustellen suchten. Bei ihrem Bemühen, «die Kirche im Dorf» zu haben und die Errichtung einer eigenen Pfarrei mit eigenem Priester zu erreichen, begegnet daher die Sorge um die geistliche Versorgung der Sterbenden und die Bestattung der Toten in geweihter Erde immer wieder als einer der Hauptbeweggründe. So schilderten die Abgesandten der Einwohner des Schächentals 1290 vor dem Bischof von Konstanz eindringlich, wie ihre Leute im Winter wegen Überschwemmungen, Eis und Schnee ohne Viatikum und Letzte Ölung sterben müssten und es kaum möglich sei, die Leichen auf den Pfarrfriedhof nach Bürglen hinunterzuschaffen.⁸⁵ Ähnlich begründeten hundert Jahre später die Bewohner von Sisikon am Urnersee (1387) und von Illgau im Muotatal (1392) ihre Eingaben an den Bischof zur Lösung von den Mutterpfarreien Altdorf beziehungsweise Muotathal.⁸⁶

Die Schilderung der topographischen und witterungsbedingten Erschwernisse auf dem Weg zur Pfarrkirche ist in den genannten Fällen genau, weitgehend frei von toposhaften Wendungen und auch heute noch nachvollziehbar. Doch warum forderten die Leute an diesen abgelegenen Orten erst im 13. und 14. Jahrhundert eine eigene Pfarrei? Die Siedlungen in den Urner und Schwyzer Seitentälern bestanden doch spätestens seit der Ausbauphase des Hochmittelalters, und das gut erschlossene, fruchtbare Land von Sisikon war wohl gar schon im 9. Jahrhundert bewohnt.⁸⁷ Was hat die Gläubigen dazu bewogen, erst so viel später ihre «Priester- und Kirchenferne» zu artikulieren?

Indem sie ihre Sorge um ein christliches Sterben und Begräbnis in den Vordergrund rückten, geben die Gläubigen selber die Antwort auf unsere Fragen. Inzwischen hatten sich die Vorstellungen von den jenseitigen Welten wesentlich gewandelt und präzisiert; die theologisch-dogmatische Diskussion des 12./13. Jahrhunderts hatte das Fegfeuer wenn nicht geschaffen, so doch in das Lehrgebäude der Kir-

⁸³ Ebenda, II, 7 («De communione infirmorum»), V. 290–304, S. 54f.; Rudolf von Montfort, Statuten von 1327 April 5. (Gfr. 26, 1871, S. 306). Von der späteren Inflationierung des Ablasswesens (vgl. unten S. 138ff.) blieben auch solche kleinen Indulgenzen nicht verschont; so konnten die Leute von Baar laut dem grossen Ablassbrief von 1361 (unten Anm. 146) für die Begleitung des Priesters auf dem Versehgang in den Genuss des vollen Ablasses von 29 mal 40 Tagen gelangen.

⁸⁴ Liebegg, Pastorale (wie Anm. 5), II, 7, V. 274, S. 53; III, 16, V. 984f., S. 147.

⁸⁵ 1290 März 29. (QW 1/1, Nr. 1620, S. 739).

⁸⁶ 1387 Okt. 11. (Gfr. 9, 1853, Nr. 15, S. 17); 1392 März 22. (Gfr. 6, 1849, Nr. 4, S. 137f.).

⁸⁷ Zur frühen Besiedelung von Sisikon vgl. Helmi Gasser, Kdm Uri II, Basel 1986, S. 3.

che fest integriert.⁸⁸ Mit der üblichen zeitlichen Verschiebung von hundert bis zweihundert Jahren veränderte sich nun auch das Frömmigkeitsverhalten des Volkes. Solange den abgeschiedenen Seelen nur Himmel und Hölle und ein undefinierter Zwischenraum offenstanden, blieben die Freuden des Paradieses und wohl noch mehr die Schrecken der ewigen Höllenstrafen dem Einzelnen entrückt: Gar so schlecht konnte ein Getaufter, der die Gebote und Vorschriften der Kirche einigermassen befolgt hatte, nicht gewesen sein, dass er so ohne weiteres der ewigen Verdammnis anheimfiel.

Mit dem Fegfeuer änderte sich alles. Dieser mittlere Ort zeitlich begrenzter Sündenstrafen im Jenseits entsprach ganz dem mittelmässigen Leben, das jeder zu leben verspürte. Jetzt wurden die Qualen und Bedrohungen der Totenwelt individuell erfahrbar. So weiss der Minoritenbruder und Chronist Johannes von Winterthur im frühen 14. Jahrhundert von einem alten Meier zu Sarnen zu berichten, der zur Abüßung seiner Sünden dem Weltleben entsagte und Küster wurde. Als er eines Nachts die Glocke läutete, wurde er von Armen Seelen überfallen und unter lautem Geschrei gewürgt. Der bedauernswerte Mann überstand die grauenvolle Erscheinung nicht unbeschadet: er verlor die Sprache und starb kurze Zeit darauf.⁸⁹

Jedermann hatte nach seinem Ableben mit einem mehr oder weniger langen Aufenthalt im Purgatorium zu rechnen. Über die Dauer entschieden neben der eigenen Lebensweise die Heilmittel der Kirche, die der Priester verwaltete und spendete. Nicht zuletzt, um ihrer in der Stunde des Sterbens gewiss zu sein, nahmen auch die Bewohner kleinerer Ortschaften die zusätzlichen Bürden auf sich, die mit der Errichtung und Ausstattung einer eigenen Pfarrei, mit dem Lebensunterhalt eines eigenen Priesters verbunden waren.

Abgesehen von topographisch-siedlungsmässigen Grenzfällen war die Versorgung der Sterbenden und der Toten durch die Kirche gewährleistet. Wo zwei oder mehr Priester sich in die Seelsorge teilten, kam es sogar nicht selten zu Konflikten um Kompetenzen und Stellvertretungen. Denn der Versehgang war mit ansehnlichen Einkünften verbunden. Zunächst hatte der Pfarrer, da er bei dieser Amtshandlung die Stola trug, Anrecht auf die Stolgebühr. Die Sakramentenspendung und andere geistliche Handlungen durften zwar grundsätzlich nicht von der Zahlung einer Abgabe abhängig gemacht werden, sie waren «gratis», wie Liebegg im Anschluss an eine entsprechende Bestimmung des IV. Laterankonzils festhält. Analog zur Beichte hatte sich jedoch die Gewohnheit eingebürgert, nach vollzogener Spende eine Gebühr zu erheben.⁹⁰

Eine «Tarifordnung» von 1393, vertraglich vereinbart zwischen dem Pfarrer von Altdorf und den von einem eigenen Priester betreuten Leuten von Erstfeld, infor-

⁸⁸ Jacques Le Goff, *La naissance du purgatoire*, Paris 1981; deutsch: *Die Geburt des Fegefeuers*, Stuttgart 1984; vgl. die kritische Besprechung von Wilfried Hartmann, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 41, 1985, S. 327f.; ferner: Artikel *Fegfeuer*, in: *Lexikon des Mittelalters* 4, 1987, Sp. 328–331.

⁸⁹ Johannes von Winterthur, *Chronik*, hrsg. von Friedrich Baetgen und Carl Brun, MGH SS rer. Germ. N. S. 3, 1924, S. 138; vgl. Durrer, *Bruder Klaus* (wie Anm. 63), Bd. 2, S. 1043f.

⁹⁰ Liebegg, *Pastorale* (wie Anm. 5), IV, 6, V. 479–513 («Quid liceat dare pro spiritualibus»), S. 195–197; vgl. Artikel *Stolgebühren*, in: *LThK* ²⁹, Sp. 1092f.

miert über die hier geltenden Gebühren.⁹¹ Es erstaunt nicht, dass ausgerechnet die Taxen für die geistliche Versorgung der Sterbenden und der Toten am einträglichsten waren. Kostete etwa die Spendung der Taufe die Eltern eines Kindes 4 Pfennige, so musste man für den Empfang des Viatikums mit vorangegangener letzter Beichte dem Pfarrer von Altdorf und dem Helfer von Erstfeld je 18 Pfennige geben. In diesem hohen Betrag waren gleich auch die Kosten für die kirchliche Beerdigung, die Begehung des Dreissigsten und den Eintrag ins Jahrzeitenbuch miteingeschlossen.

Die Gebühren waren für jedermann verbindlich. Gesondert zu bezahlen hatte man die Letzte Ölung: sie kostete einen Schilling. Bei Sterbenden, die ihre Seele über das übliche Mindestmass hinaus versichern wollten und sich dies leisten konnten, kamen weitere Seelgerätstiftungen hinzu. Wurde der Priester von Erstfeld in einen abgelegenen Hof gerufen, dann hatte er Anspruch auf eine zusätzliche Entschädigung, die dem Vermögen und Ermessen des Einzelnen anheimgestellt war.

Von wohlhabenden Gläubigen erwartete die Kirche eine Berücksichtigung im Testament. Mit dem Begriff der «canonica portio» umschreibt das Kirchenrecht den Anspruch, den gelegentlich der Bischof, normalerweise aber die Pfarrkirche und die für die Bestattung ausersehene Kirche auf einen bestimmten Teil des hinterlassenen Vermögens erheben durften. Richtete sich der kanonische Anspruch zwar primär auf die Hinterlassenschaft von Klerikern⁹², so war laut Liebegg auch der wohlhabende Laie angehalten, je nach Brauch und Gegend bis zur Hälfte, in der Regel immerhin den vierten Teil aller seiner beweglichen und unbeweglichen Güter kirchlichen Einrichtungen und wohltätigen Werken zu verschreiben.⁹³

Die Durchsetzung solcher Erwartungen wusste die Kirche durch entsprechende Rechtsbestimmungen über das Testieren zu erleichtern. Während es nach kaiserlichem, das heisst römischem Recht für die Gültigkeit eines Testamentes sieben Zeugen brauchte, genügten nach kirchlichem Recht deren zwei.⁹⁴ Für wohltätige Werke und Vergabungen an Kirchen reichte sogar eine schriftliche Willensäusserung ohne Zeugen. Und gesetzt der Fall, der Sinneswandel zugunsten der Kirche stellte sich erst im letzten Augenblick ein, bereits zu spät für die Niederschrift, dann konnte der Wohltäter dennoch getrost aus dem Leben scheiden. Die Kirche nahm sich seines letzten Willens an: Vorerst liess sie den Erben oder Testamentsvollstrecker ein Jahr lang gewähren, danach hatte sich nötigenfalls der Bischof einzuschalten und mit seiner Autorität dafür zu sorgen, dass der mündlich geäusserte Wunsch des Verstorbenen erfüllt wurde.

Es versteht sich, dass der Apparat der kirchlichen Hierarchie nur in gewichtigen, über die Verhältnisse der gewöhnlichen Leute hinausragenden Fällen bemüht werden konnte. Aber die Ausführungen über die letzten Dinge im Leben spätmittelalterlicher Menschen haben deutlich gemacht, wie wichtig es auch aus der Sicht der Kirche war, am Sterbebett präsent zu sein. Hieraus flossen ihr und ihren Amtsträgern wesentliche Teile der Einkünfte zu. An den Einnahmen entzündeten sich Kon-

⁹¹ 1393 Mai 29. (Gfr. 8, 1852, Nr. 15, S. 265f.).

⁹² Vgl. Artikel Spolienrecht, in: LThK 29, Sp. 978.

⁹³ Liebegg, Pastorale (wie Anm. 5), III, 17, V. 1090–1116, S. 152–154: «De canonica portione».

⁹⁴ Ebenda, V. 1073–1084, S. 152.

flikte; in Verträgen versuchte man, wie das Beispiel Erstfeld gezeigt hat, die Pflichten zwischen verschiedenen Geistlichen abzugrenzen und Verteilschlüssel zu finden. Deshalb sind wir über diesen Bereich des kirchlichen Lebens verhältnismässig gut informiert.

Als 1317 die Kirchgenossen von Altdorf in der Pfarrkirche eine Kaplaneipfründe errichteten, wurde es deren künftigem Inhaber ausdrücklich untersagt, ohne Geheiss des Leutpriesters die Sterbesakamente zu spenden. Dadurch wollten sich der Pfarrherr als Inhaber der *«cura animarum»* und seine Vikare nicht zuletzt vor unliebsamer, unkontrollierbarer Konkurrenz schützen.⁹⁵ Eine Vereinbarung aus Sarnen zu Beginn des 14. Jahrhunderts setzte fest, dass der Pfarrer (Pleban) und der Präbendar in der Taufspendung und Krankenbetreuung einander Woche für Woche abwechseln sollten; bei der Verteilung der Einkünfte durfte hingegen der Pfarrer zwei Drittel für sich beanspruchen, der Helfer hatte sich mit dem Rest zu begnügen.⁹⁶

Schwieriger gestaltete sich die Ausmarchung dort, wo die Pfarrgeistlichkeit nicht unter sich war, sondern von aussen her Konkurrenz erhielt. Besonders gegen die Einmischung von Ordensleuten in die Sterbenden- und Totensorge wehrte man sich mit allen Mitteln. Dabei hatte der Pfarrklerus das Kirchenrecht auf seiner Seite: Es untersagte den Mönchen – immer nach unserem Gewährsmann Rudolf von Liebegg – unter Androhung von besonders schwerer Exkommunikation, die nur durch den Papst gelöst werden konnte, ohne Auftrag des Pfarrers Krankenkomunion und Letzte Ölung zu spenden.⁹⁷ Um allen Versuchungen und Übergriffen vorzubeugen, war es einem Ordensmann übrigens streng verboten, als Testamentsvollstrecker zu amtieren; allein der Bischof konnte ihm eine solche Aufgabe übertragen.⁹⁸

Dass in der Praxis Kloster und Welt freilich nicht so leicht zu trennen waren, zeigt der Fall von Luzern. Hier standen dem Abt von Murbach und dem Kloster Luzern als Patronatsherrn weitgehende Rechte an der Pfarrei zu, auch nachdem diese 1178 an Weltpriester übergegangen war. Besonders sorgfältig waren zwischen Leutpriester und Kloster von Beginn an die Bereiche Krankenbetreuung und Totensorge vertraglich geregelt, weil es deswegen immer wieder zu Streitigkeiten kam.⁹⁹ Die Pfarreiangehörigen hatten trotz ihrer kanonischen Unterordnung unter den Pleban die Wahl, statt ihn oder seine Helfer auch Mönche an ihr Krankenbett rufen zu lassen, diesen *«nach göttlicher Eingebung»*¹⁰⁰ Legate zu machen und zugunsten des

⁹⁵ 1317 März 14. (QW 1/2, Nr. 879, S. 448); ähnlich lauten die Anstellungsbedingungen von Kaplänen der Pfarrei Zug, worüber eine Reihe von sog. Spanbriefen Auskunft geben, z. B. jener des Frühmessers zu Liebfrauen von 1385 Juni 22. (UbZug 1, Nr. 220). Zur Zuständigkeit des Pfarrers für die *«cura animarum»* vgl. oben Anm. 84.

⁹⁶ 1299–1303 (Gfr. 24, 1869, Nr. 7, S. 154); das Datum kann aufgrund der Nennung von Abt A(lbrecht) von Murbach bestimmt werden; vgl. HS III, 1/2, S. 888.

⁹⁷ Liebegg, Pastorale (wie Anm. 5), II, 7, V. 276–278, S. 53f.

⁹⁸ Ebenda, III, 17, V. 1085f., S. 152.

⁹⁹ 1178 April 18. (QW 1/1, Nr. 163); 1234 Sept. (Gfr. 3, 1846, Nr. 8, S. 223–226; QW 1/1, Nr. 355); 1374 März 11. (Gfr. 17, 1861, Nr. 11, S. 200–203); 1400 Dez. 11. (Gfr. 20, 1864, Nr. 87, S. 203–208).

¹⁰⁰ 1234 Sept. (Gfr. 3, 1846, Nr. 8, S. 224): *«prout Deus ipsis inspiraverit»*.

Klosters Mess- oder Gebetsstiftungen vorzunehmen. Die Totenfeier musste in der Klosterkirche stattfinden, wie auch bis weit ins 16. Jahrhundert hinein nur hier der Taufstein stehen und das Öl für die Letzte Ölung aufbewahrt werden durfte, obgleich die Peterskapelle drüben in der Stadt dem Leutpriester «ad divina populo ministranda» zugewiesen war.¹⁰¹ Dieser leitete in St. Leodegar den Totengottesdienst und zelebrierte hier am Kreuzaltar, dem Pfarraltar, die Totenmesse; Mönche durften auf Wunsch des Verstorbenen oder der Hinterbliebenen daneben weitere, stille Messen lesen und bei der anschliessenden Beerdigung assistieren, doch blieb es ausdrücklich dem Leutpriester vorbehalten, den Leichnam der Erde zu übergeben.¹⁰²

2. Begräbnis und letzte Ruhestätte

Zum Pfarrzwang gehörte auch das Friedhofsrecht. Luzern bildete wiederum insofern einen – aufschlussreichen – Sonderfall, als hier nach 1178 der Friedhof bei St. Leodegar verblieb und weiterhin der Kontrolle des Klosters unterstand. Dies war für die Mönche deshalb von besonderem Interesse, weil mit dem Bestattungsrecht neben dem Totengottesdienst auch die «reliqua funera», die Begehung des liturgischen Totengedächtnisses am Siebenten, Dreissigsten und Jahrestag, verbunden waren. Nur «minus habentes», nämlich Kinder unter zwölf Jahren, Ledige, Knechte und Mägde sowie Fremde, durften laut Vertrag von 1234 bei der Peterskapelle in der Stadt begraben werden – grössere Seelgerätstiftungen waren von ihnen ohnehin nicht zu erwarten!¹⁰³ Noch im Jahr 1400 hielt das Kloster vertraglich fest, in welchem Umfang der Leutpriester und seine Helfer sich an den Gebetsverpflichtungen auf dem Friedhof im Hof zu beteiligen hatten; aus den Bestimmungen ist zu erkennen, dass die Mönche die Feier der täglichen Totenmesse und weitere einträgliche Verrichtungen des Totenkultes – genannt wird die Prozession am Dreissigsten zum Haus des Verstorbenen – nicht aus den Händen gegeben hatten, sondern die Weltgeistlichen nur als Gehilfen heranzogen.¹⁰⁴

Doch verlassen wir diesen Sonderfall, bei dem Kompetenzen von Pfarrei und Kloster sich überschnitten, und wechseln wir zugleich auf die Seite der Gläubigen. Für sie war am Friedhofs- und Beerdigungsrecht in erster Linie die Gewissheit wichtig, dass sie in geweihter Erde bestattet und der vielfältigen Gnaden teilhaftig werden konnten, die von der Kirche inmitten des Friedhofs ausgingen. Die Verstorbenen blieben, wie Borromeo berichtet, in die Gemeinschaft der Kirche eingebettet. Sie erhielten den regelmässigen Besuch der Angehörigen; auch die Priester gingen im Anschluss an die Pfarrmesse oder die Totenmesse – in Luzern täglich, anders

¹⁰¹ Vgl. ebenda mit Anm. 1.

¹⁰² Ebenda, S. 225; zum Ganzen vgl. Rainald Fischer, Die Pfarrei Luzern vor 1291, in: Luzern 1178–1978. Beiträge zur Geschichte der Stadt, Luzern 1978, S. 35–51, bes. S. 46f.

¹⁰³ Falls jedoch der Beerdigungsgottesdienst für solche Leute im Münster abgehalten wurde, mussten auch die weiteren Totengedächtnisse, «si qua fuerint», hier begangen werden; 1234 Sept. (Gfr. 3, 1846, Nr. 8, S. 225).

¹⁰⁴ 1400 Dez. 11. (Gfr. 20, 1864, Nr. 87, S. 205).

wo wohl weniger häufig – betend, mit Weihwasser und Weihrauch «über die Gräber». Neben dem rein Religiösen spielte sich, für uns heutige Menschen kaum vorstellbar, ein schöner Teil des gesellig-gesellschaftlichen Lebens auf dem Friedhof ab. Hier, auf dem oft einzigen freien Platz innerhalb der Siedlungen, wurden Verhandlungen geführt, Verträge abgeschlossen¹⁰⁵, Spiele veranstaltet. Die oft zitierte Verordnung des Luzerner Rats aus dem beginnenden 14. Jahrhundert, wonach bei Busse untersagt wurde, auf dem Kirchhof der Peterskapelle «ze . . . keiglon, noch walon (=spielen), noch stechen, noch turnieren, noch schiessen, noch den stein stossen»¹⁰⁶, ist kein Einzelfall. Auf dem Friedhof, insbesondere im Beinhaus, fand an manchen Tagen des Jahres die Armenspeisung statt, wurden an Beerdigungen, Dreissigsten, Jahrzeiten usw. als Bestandteil des gestifteten Totengedächtnisses Brot, Käse und Wein als Almosen verteilt. Unanständige Lieder, Spiele und Tänze waren hier, trotz immer wieder eingeschärftem Verbot der Kirche, vielleicht häufiger als fromme Gebete.¹⁰⁷ Wie abschreckende «Exempla»-Erzählungen aus anderen Ggenden Europas belegen, vergnügten sich die jungen Leute mit Vorliebe an den Vorabenden (Vigilien) von Kirchweihe und bestimmten Heiligenfesten bei Tanz und Spiel auf den Friedhöfen.¹⁰⁸

Wenn Tote nicht auf dem Friedhof bestattet wurden, bedeutete das für sie soviel wie den Ausschluss aus der Gemeinschaft der Kirche, den Verlust der Segnungen, Gebete und anderer geistlicher Zuwendungen, welche die Armen Seelen an ihrem jenseitigen Aufenthaltsort, im Fegefeuer, so dringend brauchten. Die Sorge der Leute von Spiringen, dass ihre Toten bei Eis und Schnee nicht auf dem Pfarrfriedhof von Bürglen zur letzten Ruhe gebettet werden konnten, wird vor solchem Hintergrund erst richtig verständlich. Von der geweihten Erde ausgeschlossen waren neben den ungetauften Kindern alle Exkommunizierten. Dazu gehörten eo ipso Ungläubige, Selbstmörder, Gewaltverbrecher, Blutschänder und – durch Bischof Rudolf von Montfort 1327 besonders hervorgehoben – die Wucherer.¹⁰⁹

Wem es nicht gelang, rechtzeitig vor dem Ableben von der zuständigen Instanz die Lösung aus dem Bann zu erwirken, der durfte gleichwohl auf Gnade vor Recht hoffen. So sollte, rät Liebegg den Pfarrern, einem Selbstmörder das kirchliche Begegnis im Zweifelsfall nicht verweigert werden, ebensowenig wie einem Hinge-

¹⁰⁵ Z. B. 1294 März 8., auf dem Friedhof der Minderbrüder in Luzern (QW 1/2, Nr. 64); 1294 Dez. 28., auf dem Friedhof von Baar (ebenda, Nr. 88).

¹⁰⁶ Luzerns ältestes Ratsbüchlein (ca. 1300–1402), hrsg. von P. X. Weber, in: Gfr. 65, 1910, c. 19, S. 10; vgl. Hans Georg Wackernagel, Die Freiheitskämpfe der alten Schweiz in volkskundlicher Beleuchtung, in: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 46, 1949/50, S. 72f.

¹⁰⁷ So um 1300 (?) ein Verbot durch den Bischof von Konstanz; vgl. Giovanni Domenico Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Bd. 25, Florenz und Venedig 1782, Sp. 32. Zu diesen interessanten Seiten des «Friedhofslebens» vgl. den Aufsatz von Regula Odermatt-Bürgi, Volkskundliches über die Beinhäuser der Innerschweiz, in: Gfr. 129/130, 1976/77, S. 183–214, bes. S. 186f.

¹⁰⁸ Vgl. für Südfrankreich: Jean-Claude Schmitt, «Jeunes» et danse des chevaux de bois: le folklore méridional dans la littérature des «exempla» (XIIIe–XIVe siècles), in: Religion populaire en Languedoc (Cahiers de Fanjeaux 11, 1976), S. 127–158.

¹⁰⁹ Rudolf von Montfort, Statuten von 1327 April 5. (Gfr. 26, 1871, S. 307).

richteten, der zuvor Reue gezeigt hatte.¹¹⁰ Weitergehende nachträgliche Dispensen lagen in der Kompetenz des Bischofs.¹¹¹ Dass in der Praxis nicht jeder Seelsorger mit der gleichen Sicherheit zu entscheiden wagte, wie Liebegg es ihm nahelegte, zeigt das Beispiel jener Selbstmörderin aus Küssnacht, die, von Schwermut getrieben, zwei Suizidversuche unternahm; der zweite gelang. Vor dem Sterben konnte die Arme noch die Sakramente empfangen, dennoch wurde ihr das kirchliche Begräbnis erst gewährt, nachdem der Generalvikar, wohl auf Betreiben der Angehörigen, eine entsprechende Verfügung an den Leutpriester erlassen hatte.¹¹²

Übervorsichtiges Verhalten war nicht zuletzt durch die Angst begründet, die Beerdigung eines Exkommunizierten auf dem Friedhof würde schwere kirchliche Sanktionen nach sich ziehen. Das Kirchenrecht liess in dieser Hinsicht keine Zweifel offen; über das betreffende Gotteshaus wurde automatisch das Interdikt, die Einstellung von Gottesdienst und Sakramentenspendung, verhängt, bis die Leiche des Exkommunizierten wieder hinausgeschafft war. Es nützte auch nichts, ja verschlimmerte nur noch die Lage, wenn Laien mit Gewalt die Beerdigung zu erzwingen suchten.¹¹³ Die drakonische Strafe des Interdikts war sehr gefürchtet; jeder Mann war von der Einstellung des Kultes in seiner Kirche betroffen. Vor allem musste man im Fall des eigenen Ablebens während des Interdikts damit rechnen, selber ohne kirchliches Begräbnis wie ein Exkommunizierter zu enden.¹¹⁴

Die Drohung mit dem Interdikt war so wirksam, dass die Gemeinden und Talschaften aus eigenem Antrieb alles vorkehrten, um ihm nicht zu verfallen. Als 1375 der Obwaldner Heini Katriner der Blutschande mit seiner Tochter überführt, gefangen genommen und des Landes verwiesen wurde, musste er schwören, erst wieder ins Land zurückzukehren, wenn er durch einen Bischof absolviert worden sei und darüber eine Urkunde vorlegen könne.¹¹⁵ Nur die urkundlich beglaubigte Absolution durch eine bischöfliche Pönitentiarie gab den Landleuten von Obwalden die Gewissheit, dass der Fehlbare vom Banne gelöst war und sie nicht unversehens in ein Interdikt hineinzog.

Die Amtskirche benützte ihrerseits das Interdikt als scharfe Waffe, wenn es galt, Entscheidungen kirchlicher Instanzen gegen Widerstände durchzusetzen. Die Leute von Küssnacht erlebten dies am eigenen Leib, als sie mit dem Abt von Engelberg,

¹¹⁰ Liebegg, *Pastorale* (wie Anm. 5), III, 19, V. 1273–1277, S. 161f.; zum gar nicht so seltenen, in den Quellen freilich nur schwer erfassbaren Selbstmord im Mittelalter vgl. Jean-Claude Schmitt, *Le suicide au Moyen Age*, in: *Annales* 31, 1976, S. 3–28; Jean-Claude Schmitt, *Moyen Age: le suicide et le confesseur*, in: *Histoire* 27, 1980, S. 42–46.

¹¹¹ Vgl. Anm. 109.

¹¹² REC 4, Nr. 10711; Edi Ehrler und Franz Wyrsch, *Quellen zur Geschichte der Landschaft Küssnacht am Rigi*, 3 Bde. 1351–1477, Küssnacht 1982–1989; hier Bd. 2, Nr. 155, S. 308 (1443), wobei die Herausgeber vermuten, es handle sich eher um Küssnacht am Zürichsee als um Küssnacht am Rigi.

¹¹³ Liebegg, *Pastorale* (wie Anm. 5), III, 19, V. 1278f., S. 162; Rudolf von Montfort, *Statuten von 1327 April 5.* (Gfr. 26, 1871, S. 307).

¹¹⁴ Liebegg, *Pastorale* (wie Anm. 5), V, 21, V. 1864–1892: «De sententia interdicti», V. 1893–1940: «Quid liceat tempore interdicti».

¹¹⁵ 1375 Jan. 16. (REC 2, Nr. 6305).

ihrem Patronatsherrn, im Streit lagen und sich dagegen wehrten, von einem Engelberger Mönch anstelle eines Weltpriesters als Pfarrer betreut zu werden. Jahrelang zog sich der Konflikt unentschieden hin, die Fronten waren festgefahren und keine der Parteien zum Nachgeben bereit. Als aber schliesslich am 4. Dezember 1377 der Bischof von Konstanz Exkommunikation und Interdikt über Küssnacht verhängte, fügten sich die Pfarrgenossen binnen weniger Wochen.¹¹⁶

Dass die Gläubigen gegenüber dem Bannstrahl der Kirche nicht ganz hilflos waren, zeigten etwa zur gleichen Zeit die Pfarrgenossen von Ägeri. Als sie um 1370 mit dem Zürcher Grossmünsterstift wegen Zehntansprüchen im Streit lagen, wurden sie, zusammen mit den Leuten von Zug, Baar und Neuheim, vom Bischof von Konstanz mit Exkommunikation bestraft. Sie setzten sich aber über das Verbot hinweg und zwangen ihren Seelsorger bei Verlust seiner Einkünfte, trotz der Kirchenstrafe den Gottesdienst mit ihnen zu feiern – gerade dies hatte Jahrzehnte zuvor Bischof Rudolf von Montfort durch Androhung strenger Strafen zu verhindern gesucht.¹¹⁷ Einige Jahre darauf wurde der Streit durch Vermittlung des apostolischen Stuhls beigelegt; der Propst von Zürich lenkte ein, und die Leute von Ägeri wurden von ihrem Bann gelöst.¹¹⁸

Es konnte nicht ausbleiben, dass die Kirche sich auf das Interdikt auch bei Konflikten besann, die nicht der rein geistlichen Sphäre angehörten. Gleich mehrfach wurden im 14. Jahrhundert die Innerschweizer Talschaften von solchen Kirchenstrafen heimgesucht – nicht ganz zufällig vor allem dann, wenn die Kirche im Emanzipationskampf der Waldstätten sich auf die Seite ihrer Gegner, Habsburgs und des Klosters Einsiedeln, schlug. In welchem Ausmass der Marchenstreit zwischen Schwyz und Einsiedeln oder das Ringen zwischen Ludwig dem Bayern auf der einen, Friedrich dem Schönen und dem Papsttum auf der anderen Seite das Geblide der Eidgenossenschaft gefestigt hat, braucht an dieser Stelle nicht ausgeführt zu werden. Aufschlussreich für die Verquickung von weltlichen und geistlichen Ebenen in den beiden sich überlagernden Konflikten ist indessen die Beobachtung, wie zur gleichen Zeit mehrere Interdikte aus verschiedener Wurzel über die Innerschweizer verhängt waren: Als 1350 der Marchenstreit endgültig beigelegt und das Interdikt über Schwyz, Uri und Unterwalden aufgehoben wurde, erwirkte man bei gleicher Gelegenheit auch die Aufhebung jenes zweiten Interdikts, das wegen der Parteinahme für den 1347 verstorbenen Ludwig den Bayern noch in Kraft war.¹¹⁹

Es ist fraglich, ob dem gewöhnlichen Gläubigen hinter der politischen Auseinandersetzung die kirchenrechtlichen Begründungen für Interdikte, die ihn da trafen, einsichtig waren. Für ihn stand auch in diesem Fall die Sorge um das Schicksal der während des Interdikts ohne Absolution Verstorbenen und Begrabenen im Vorder-

¹¹⁶ REC 2, Nr. 6449; Ehrler/Wyrsch, Quellen (wie Anm. 112), Bd. 1, Nr. 39, S. 190–192; vgl. ebenda, Nr. 15, 18, 20–22, 24–27, 38, 40–46.

¹¹⁷ Rudolf von Montfort, Statuten von 1327 April 5. (Gfr. 26, 1871, S. 307).

¹¹⁸ UbZug 1, Nr. 106, 167, 169, 177.

¹¹⁹ 1350 Febr. 8. (QW 1/3, Nr. 880–881); 1350 Febr. 16. (Nr. 885); 1350 März 10.–15. (Nr. 888–890, 892).

Zum Marchenstreit vgl. Andreas Rigganbach, Der Marchenstreit zwischen Schwyz und Einsiedeln und die Entstehung der Eidgenossenschaft, Zürich 1966 (Geist und Werk der Zeiten 15).

grund.¹²⁰ Nach beendetem Kampf zeigte sich die Kirche den Armen Seelen gegenüber gnädig und gewährte ihnen durch den Mund des päpstlichen Beauftragten nachträglich die ersehnte Lossprechung. Bis zur endgültigen Beisetzung der Leichen auf den Friedhöfen hatte man sich allerdings noch etwas zu gedulden, während die Messe auf beweglichen Altären ausserhalb der Kirchen sogleich wieder gelesen werden durfte: Kirchen und Kirchhöfe mussten nämlich zuerst durch den Weihbischof von Konstanz entsühnt und neu geweiht werden.¹²¹

Jahrzehnte später wurde über Uri erneut das Interdikt verhängt. Diesmal bestand auch nicht der Hauch einer geistlichen Verfehlung der Landleute von Uri, sondern die Kirchenstrafe traf sie, weil sie mit den im Banne stehenden Herren von Mailand, Galeazzo II. und Bernabò Visconti, geschäftliche Beziehungen unterhielten und deren Güter über den Gotthardpass transportierten. Gegen die Visconti, mit denen der päpstliche Legat Ägidius Albornoz im Kampf um den Kirchenstaat lag, hatten die Avignoneser Päpste sogar den Kreuzzug ausgerufen und einen Kreuzzugsablass ausgeschrieben.¹²² Durch den Bann in ihrem wirtschaftlichen Lebensnerv getroffen, wehrten sich die Urner offenbar energisch und erreichten durch Intervention beim päpstlichen Stuhl eine Aufhebungssentenz, die im Dezember 1375 durch den Abt von Engelberg feierlich vollzogen wurde. Als Sprecher und gewählter Vertreter der Talgemeinde trat hier der Pfarrer von Altdorf, selber ein Einheimischer, in Erscheinung.¹²³ War es Zufall, war es rasche Reaktion auf solch missbräuchliche Anwendung der schwerstmöglichen Kirchenstrafe, wenn der Bischof von Konstanz bereits im Juli desselben Jahres Bestimmungen erliess, um der leichtfertigen, den Seelen wie dem Ansehen der Kirche schädlichen Verhängung des Interdikts Einhalt zu gebieten?¹²⁴

Die Oberschicht in den Innerschweizer Tälern brauchte die Auswirkungen des Interdikts auf das jenseitige Schicksal der Seelen ihrer Verstorbenen weniger zu fürchten als die gewöhnlichen Leute. Für die Aristokratie bildete sich nämlich in dieser Zeit nach dem Vorbild des Adels der Brauch aus, sich nicht auf dem Pfarrfriedhof bestatten zu lassen, sondern gegen entsprechende materielle Leistungen Klöster – die dem Interdikt oft nicht unterworfen waren – als letzte Ruhestätte zu wählen. An solchen Orten mit erhöhter Frömmigkeitsdichte¹²⁵ durfte man vom Gebet der Mönche oder Nonnen verstärkte Gnadenzuwendungen für seine Seele erwarten.

Die Kirche sah dieses Ausscheren von Schäfchen aus der grossen Herde, das die Rechte und Einkünfte der Pfarrkirchen schmälerte, nur ungern; verbieten konnte

¹²⁰ Vgl. die Bitten der Leute von Unterwalden an den päpstlichen Beauftragten zur Lösung vom Interdikt 1350 (QW 1/3, Nr. 889).

¹²¹ Vgl. 1350 März 15. (QW 1/3, Nr. 892); die Entschuldigung und Neuweihe der Kirchen des Landes Schwyz nahm Weihbischof Johann von Castoria zwischen dem 2. und 16. April 1350 vor (QW 1/3, Nr. 895–897, 899–901).

¹²² Norman Housley, *The Avignon Papacy and the Crusades, 1305–1378*, Oxford 1986, S. 77f., 139f., 237, 246f., 310f.

¹²³ 1375 Dez. 15. (Gfr. 4, 1847, Nr. 32, S. 299–301).

¹²⁴ 1375 Juli 18. (REC 2, Nr. 6339).

¹²⁵ Gfr. 26, 1871, S. 307: «in locis magis religiosis».

und wollte sie aber diesen Brauch nicht. Ihre zwiespältige Haltung zeigt sich darin, dass Bischof Rudolf von Montfort 1327 den Pfarrern und Beichtvätern des Bistums Konstanz einschärfte, niemanden zur Wahl eines auswärtigen Begräbnisortes zu ermuntern¹²⁶, während etwa zur gleichen Zeit Rudolf von Liebegg, wohl die Praxis von Laienbestattungen in seinem Stift Beromünster vor Augen¹²⁷, das Bestehen von besonderen, durch Herkommen oder päpstliche Privilegierung begründeten Begräbnisrechten und Familiengrablegen ausserhalb der Pfarrfriedhöfe billigte. Wogegen auch er sich allerdings energisch wehrte, war der Brauch, Tote zu verstümmeln oder einzukochen, um Teilbestattungen an verschiedenen Orten vorzunehmen.¹²⁸ Für diesen Horror (in den Augen Liebeggs) liefert die Innerschweiz im untersuchten Zeitraum indessen keinen Beleg¹²⁹; in ihrer Pervertierung zeigt die Sitte der Teilbestattung aber, wie stark das Verlangen sein konnte, die Toten durch Bi- und Multilocation möglichst intensiv am Leben der Kirche teilnehmen zu lassen.

DAS ABLASSWESEN

1. *Der Gnadenschatz der Kirche*

Die Verstorbenen hatten die Gebete und guten Werke der Lebenden nötig, um aus dem Purgatorium vorzeitig erlöst zu werden. Aber umgekehrt waren auch die Lebenden ebenso stark an die Toten gebunden und ihnen verpflichtet; denn sie wussten, dass jene es ihnen lohnen und durch Fürsprache einst auch ihr eigenes Los lindern würden. Die Gnadenströme flossen somit beständig zwischen den Gliedern der kämpfenden Kirche auf Erden und denjenigen der leidenden Kirche in der jenseitigen Läuterung hin und her. Aus ihrem Gnadenschatz, den die Kirche als Ganzes verwaltete, konnte sie dem Verstorbenen, aber auch dem noch Lebenden für seine künftige jenseitige Bussezeit, Zuwendungen machen und den Aufenthalt im Fegefeuer verkürzen. Auf diesem theologischen Fundament des «Thesaurus ecclesiae» gründete das Instrument des Ablasses¹³⁰, das im späteren Mittelalter grosse Bedeutung hatte.

¹²⁶ Ebenda.

¹²⁷ Peter Eggenberger, *Das Stift Beromünster. Ergebnisse der Bauforschung 1975–1983*, Luzern 1986 (Luzerner Historische Veröffentlichungen 21), S. 124. Auch die Franziskaner in Luzern besaßen das vielbenutzte Recht, in ihrem Friedhof Laien zu bestatten; vgl. Glauser, *Barfüsserkloster* (wie Anm. 28), S. 71; Anton Kottmann, *Die Begräbniskirche*, ebenda, S. 291ff. Zum Bestattungswesen allgemein vgl. Adolf Reinle, *Die Ausstattung deutscher Kirchen im Mittelalter*, Darmstadt 1988, S. 257.

¹²⁸ Liebegg, *Pastorale* (wie Anm. 5), III, 19, V. 1229ff., S. 159f.: «De ecclesiastica sepultura».

¹²⁹ Vgl. Odermatt-Bürgi, *Volkskundliches* (wie Anm. 107), S. 190f.

¹³⁰ Liebegg, *Pastorale* (wie Anm. 5), III, 15, V. 901ff., S. 142–145: «De indulgentiis». Zum Ablass vgl. das noch nicht überholte Standardwerk von Nikolaus Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter vom Ursprunge bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, 2 Bde., Paderborn 1922–23; Bd. 3: *Geschichte des Ablasses am Ausgange des Mittelalters*, Paderborn 1923.

Kritik am Ablasswesen und seinen Auswüchsen war ein beliebtes, verbreitetes Thema der spätmittelalterlichen und reformatorischen Kirchenkritik. In Buch XXIX des Paradieses der *Divina Comedia* geisselte Dante die betrügerischen Prediger, die mit ungeprägtem Geld zahlten, das heisst, dem leichtgläubigen Volk falsche Ablässe verhiessen.¹³¹ Literarisch etwas weniger anspruchsvoll prangert auch Liebegg die Ablasshändler an, die täglich von Kirche zu Kirche liefen, mit ihren «literulis» Geschäfte machten und sogar in den Wirtshäusern nach Opfern suchten. Um solchen Beträgereien einen Riegel zu schieben, hätten Ablassprediger ihre Urkunden zuerst dem Ortsbischof zur genauen Prüfung zu unterbreiten und dürften nichts anderes predigen, als was darin schriftlich beglaubigt sei.¹³² Missbräuche, Fälschung und Betrug scheinen besonders in den Zentren der Christenheit, allen voran in Rom, wo Massen von Gläubigen zusammenströmten, seit der Mitte des 14. Jahrhunderts grassiert zu haben.¹³³

Auch Einsiedeln war der Gefahr solcher Auswüchse ausgesetzt. Zur Vorbereitung der Engelweihe des Jubeljahres 1466, die besonders feierlich begangen werden sollte, reiste Abt Gerold von Sax (1452–1480) im Jahr 1464 persönlich nach Italien und erwirkte von Papst Pius II. neben der Erneuerung der Beichtvollmacht des Klosters für die Pilger einen grossen vollkommenen Ablass, genannt «die Römische Gnade», der eigentlich eine Bestätigung der legendären, wohl im 13. Jahrhundert fabrizierten Ablassbulle Papst Leos VIII. von 964 war und während der vierzehntägigen Festzeit im September gewonnen werden konnte. 130 000 Gläubige sollen damals nach Einsiedeln geströmt und dort von der Verbüssung ihrer Sündenstrafen im Jenseits befreit worden sein!¹³⁴

In der Folge bildete der Einsiedler Wallfahrts- und Ablassbetrieb eine bevorzugte Zielscheibe der Kritik, um deren Niederschlagung die Mönche eifrig bemüht waren. Als 1477 der Pfarrer von Igis im Bündnerland, Johann Buttgi, den vollkommenen Ablass der Engelweihe schmähte, setzte ihn der Bischof von Chur auf Betreiben des Klosters Einsiedeln und dessen Schirmortes Schwyz gefangen; erst nach geleistetem Widerruf und Zahlung einer beträchtlichen Busse wurde Buttgi wieder auf freien Fuss gesetzt.¹³⁵ Besonders in der Reformationszeit war die Einsiedler Wallfahrt ein Zankapfel der Polemik zwischen den Alt- und Neugläubigen, wie Hans Salat in

¹³¹ Dante Alighieri, *La Divina Comedia*, Übers. von Ida und Walther von Wartburg, Zürich 1963, XXIX, V. 118–126, S. 1155.

¹³² Liebegg, *Pastorale* (wie Anm. 5), III, 15, V. 948–957, S. 144f.

¹³³ Vgl. zuletzt: Bernhard Schimmelpfennig, Römische Ablassfälschungen aus der Mitte des 14. Jahrhunderts, in: Fälschungen im Mittelalter, Bd. 5: Fingierte Briefe, Frömmigkeit und Fälschung, Realiensfälschung, Hannover 1988 (Schriften der MGH, 33, 5), S. 637–658; Hartmut Boockmann, Ablassfälschungen im 15. Jahrhundert, ebenda, S. 659–668.

¹³⁴ Vgl. Odilo Ringholz, Geschichte des fürstlichen Benediktinerstifts Unserer Lieben Frau von Einsiedeln, seiner Wallfahrt, Propsteien und übrigen Besitzungen, Bd. 1, Einsiedeln und Köln 1904, S. 425f., 443; Paulus, Geschichte (wie Anm. 130), Bd. 2, S. 326f.; Die Chroniken der Stadt Konstanz, hrsg. von Ph. Ruppert, Konstanz 1891, S. 260; HS III, 1/1, S. 568f.

¹³⁵ Ringholz, Wallfahrtsgeschichte (wie Anm. 33), S. 299.

seiner Reformationschronik zum Jahr 1526 berichtet: «Jtemm ward durch ettliche pfaffen offenlich gerett, unser lieben frowen cappell zu Einsidlen wår ein mörder grüb, und jn eim (verzichend mir alle gütigen oren) schyshus, alls vil ablass alls zu Einsidlen, sott jedermann sich hütten nit darzü gan, dann es wår die grōst kåtzery, und weler dar gienge, wår des tüfells».¹³⁶

Vor solchem polemisch aufgeladenen Hintergrund ist es verlockend, dem Ablass-Alltag nachzuspüren, wie er das religiöse Leben der Innerschweizer im 13. und 14. Jahrhundert mitgestaltet hat. Mit der Sichtung der Ablassprivilegien oder Indulgenzbriefe begeben wir uns auf ein für den an Fakten orientierten Historiker ungewohntes Feld: Es geht in diesen Texten um nichts weniger als um quantifizierte Vorstellungen vom Jenseits, ja um den buchhalterischen Umgang mit diesem Jenseits, um, mit Jacques Chiffolleau zu sprechen, die «Comptabilité de l'au-delà».¹³⁷ Der in Tagen und Jahren ausgedrückte Umfang eines zeitlichen Ablasses von Sündenstrafen bezog sich zwar, nach der vorsichtigen Interpretation der meisten damaligen Theologen, nur auf eine relative Äquivalenz, das heisst, ein solcher Ablass entfaltete die gleiche Wirkung wie eine kanonische Busse von entsprechender Dauer. In der Praxis setzte sich aber die leichter verständliche Vorstellung einer absoluten Kongruenz durch, wonach jener, der einen Ablass von beispielsweise 40 Tagen gewann, dafür genau 40 Tage weniger im Fegfeuer zu leiden haben werde. Im 14. Jahrhundert wurde diese Praxis noch um die – auch von Liebegg gebilligte – Möglichkeit erweitert, dass man einen Ablass einem bereits Verstorbenen im Fegfeuer unmittelbar zuwenden konnte.¹³⁸ Dadurch wurde in der Volksfrömmigkeit die Welt der Toten vollends messbar, in den Zeitvorstellungen der Lebenden verfügbar, und es wurden – als Folge dieser «Veränderung des Verständnisses von der Weltzeit»¹³⁹ – die Schleusen für eine Erhöhung der Ablässe in astronomische Dimensionen geöffnet.

2. Der Ablass-Alltag

Für den Untersuchungszeitraum sind etwa 120 an Kirchen und Klöster der Innerschweiz ausgestellte Ablassbriefe erhalten, die überregional wirksamen, durch Prediger auch hier propagierten Indulgenzen in der Art der Kreuzzugsablässe nicht

¹³⁶ Johannes Salat, Reformationschronik 1517–1534, bearbeitet von Ruth Jörg, QSG N. F. Abt. 1, VIII, 1, Bern 1986, Bd. 1, S. 369; vgl. EA IV 1 a, S. 535f. n, S. 624 b.

¹³⁷ Vgl. 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 Age (vers 1320–vers 1480)*, Rom 1980 (Collection de l'Ecole française de Rome, 47).

¹³⁸ Liebegg, *Pastorale* (wie Anm. 5), III, 15, V. 943f., S. 144; vgl. Paulus, *Geschichte* (wie Anm. 130), Bd. 2, S. 73ff., 160ff., 207ff. sowie unten bei Anm. 148.

¹³⁹ Schimmelpfennig, *Ablassfälschungen* (wie Anm. 133), S. 640.

mitberücksichtigt.¹⁴⁰ Die im Vergleich etwa zu reformiert gewordenen Gegenden sehr günstige Überlieferungslage verdanken wir vor allem der Tatsache, dass das Ablasswesen in den katholischen Orten das Mittelalter überdauerte und solche Indulte als kostbare Schätze gehütet wurden; darüber hinaus kommt uns der Umstand

¹⁴⁰ An solchen allgemeinen Ablässen, die in unseren Gegenden mehr oder weniger wirksam waren, begegnen: Kreuzzugsablass der Minoriten gegen die Tataren, verbunden mit Predigt- und Beichtrecht im Bistum Konstanz (1243 April 25., Aug. 5. und 12.: Gfr. 1, 1844, S. 351–357); Kreuzzugspredigt derselben gegen Friedrich II. (1248 März 31., Mai 27.: QW 1/1, Nr. 578, 583); Kreuzzugsablass zur Bekämpfung des gegnerischen Papstes im Abendländischen Schisma (Urbanistische Kreuzzugspredigten und Ablassbriefe von 1382 Mai 21.: REC 2, Nr. 6646; 1383 Febr. 13.: REC 2, Nr. 6692a; 1387 Aug. 29.: REC 3, Nr. 7084).

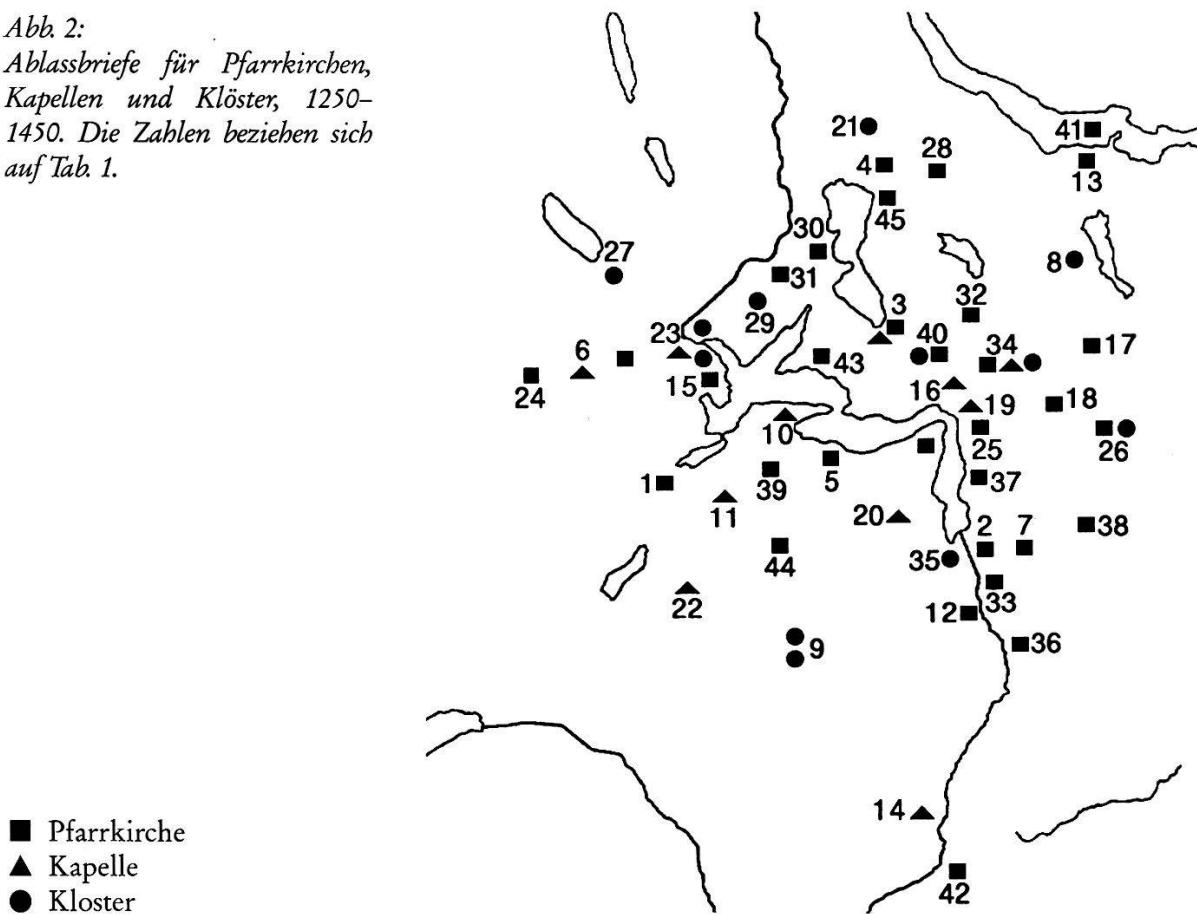
Tabelle 1:

An Pfarrkirchen, Kapellen und Klöster der Innerschweiz verliehene Ablassbriefe, 1250–1450

1. Alpnach (Pfarrkirche)	vor 1301, 1345, 1432
2. Altdorf (Pfarrkirche und Filialen)	1359, 1360, 1370
3. Arth (Pfarrkirche und Kapelle)	1290, 1299, 1379
4. Baar (Pfarrkirche)	1361, 1362
5. Beekenried (Kapelle/Pfarrkirche)	1323, 1396
6. Blatten (Kapelle/Wallfahrtskirche)	1370, 1391
7. Bürglen (Pfarrkirche)	1283, 1291, 1326, 1347, 1385
8. Einsiedeln (Klosterkirche/Wallfahrtskirche)	1250, 1288, 1323
9. Engelberg (Männerkloster)	1300, 1325, 1360, 1363, 1390, 1418, 1419
Engelberg (Frauenkloster)	1300, 1326, 1360 (2), 1363, vor 1379, 1379, 1418
10. Ennetbürgen (Kapelle/Wallfahrtskirche)	1346, 1388
11. Ennetmoos (Kapelle/Wallfahrtskirche)	1311/15, 1313 (2)
12. Erstfeld (Kapelle)	1318, 1339, 1340
13. Freienbach (Pfarrkirche)	1308, 1333, 1379
14. Göschenen (Kapelle)	1341, 1342
15. Horw (Pfarrkirche)	1446
16. Ibach (Kapelle)	1430
17. Iberg bzw. Oberiberg (Kapelle)	1350
18. Illgau (Kapelle/Pfarrkirche)	1341, 1342
19. Ingenbohl (Kapelle)	1387
20. Isenthal (Kapelle)	1409
21. Kappel (Klosterkirche)	1281 (2)
22. Kerns / St. Niklausen (Kapelle)	1357, 1359
23. Luzern (Klosterkirche)	1296, 1345, 1349 (2)
Luzern, St. Peter (Kapelle)	1349 (2)
Luzern, Spital (Kapelle)	1285/87, 1287, 1298, 1345, 1387
Luzern, Siechenhaus St. Jakob (Kapelle)	1387
24. Malters (Pfarrkirche)	1410
25. Morschach (Kapelle/Pfarrkirche)	1283, 1318 (2), 1347, 1350
26. Muotathal (Pfarrkirche)	1369
Muotathal (Klosterkirche)	1347, 1350
27. Neuenkirch (Klosterkirche)	1282, vor 1284

28. Neuheim (Pfarrkirche)	1337, 1338
29. Rathausen (Klosterkirche)	1254, 1259, 1288, vor 1326, 1326, 1367, 1371
30. Risch (Pfarrkirche)	1298
31. Root (Pfarrkirche)	1425
32. Sattel (Kapelle/Pfarrkirche)	1399/1400
33. Schattdorf (Pfarrkirche)	1326
34. Schwyz (Pfarrkirche)	1299, 1331, 1347, 1350, 1351, 1400, 1412, 1414, 1430
Schwyz, St. Peter am Bach (Klosterkirche)	1283 (2), 1297, 1318, 1347, 1350
Schwyz, Einsiedelei Tschütschi (Kapelle)	1420, 1430
35. Seedorf (Klosterkirche)	1254, 1283, um 1290, 1403, 1412
36. Silenen (Pfarrkirche)	1318, 1339, 1340, 1409
37. Sisikon (Pfarrkirche)	1387
38. Spiringen (Pfarrkirche)	1290 (2), 1371
39. Stans (Pfarrkirche)	1300 (2), 1397
40. Steinen (Pfarrkirche)	1318, 1361, 1396
Steinen, in der Au (Klosterkirche)	1277, 1350, 1390, 1403
41. Ufenau (Pfarrkirche)	1360, 1372
42. Ursen/Andermatt (Pfarrkirche)	1417
43. Weggis (Pfarrkirche)	1435
44. Wolfenschiessen (Kapelle)	1277
45. Zug, St. Michael (Pfarrkirche)	1336, 1363, 1418

Abb. 2:
Ablassbriefe für Pfarrkirchen,
Kapellen und Klöster, 1250–
1450. Die Zahlen beziehen sich
auf Tab. 1.



zugute, dass die mittelalterlichen Bestände kirchlicher Archive in der Innerschweiz insgesamt die Zeitaläufe gut überstanden haben.

Die Ablassbriefe setzen in der Mitte des 13. Jahrhunderts ein, ihre Zahl nimmt bis in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts stetig zu, um dann – falls der Überliefertesbefund nicht trügt – wieder leicht abzunehmen. Ein Netz von Indulgenzprivilegien überzieht gleichmässig, fast flächendeckend die Pfarrkirchen und schliesst die Klöster und auch bedeutendere Kapellen mit ein. Bei näherem Hinsehen bestehen freilich grosse Unterschiede in der Zahl der erworbenen Privilegien. An erster Stelle liegen die Klöster, allen voran die beiden Konvente in Engelberg, die zusammen 15 Indulgenzbriefe besassen. Auch weniger bedeutende Zönobien wie die Frauenklöster in Steinen und am Bach in Schwyz können fünf beziehungsweise sechs Briefe vorweisen, eine Zahl, die den Durchschnitt für Pfarrkirchen (3–4) noch deutlich übersteigt. Generell fällt auf, dass neben den Klöstern auch andere kirchliche Einrichtungen, die ausserhalb des Pfarreiensystems stehen, gut bestückt sind, so das Spital in Luzern oder die Wallfahrtskapelle St. Jakob am Jakobspilgerweg bei Ennetmoos mit je vier Indulgenzen.

Eine Erklärung für die Abstufungen der Ablassdichte bei Klöstern, Pfarrkirchen und Kapellen liegt darin, dass eine Kirche durch Ablassprivilegien für die Gläubigen attraktiv wurde. Die Pfarrkirchen, denen sich der Einzelne durch Recht und Gewohnheit zugehörig fühlte, waren diesem Konkurrenzkampf weniger ausgesetzt als andere Kirchen, die ihre Frequenzen dem Zustrom von Leuten verschiedenster Herkunft verdankten. Bei solchen Kirchen fielen zudem die direkt oder indirekt mit Ablässen verbundenen finanziellen Einkünfte mehr ins Gewicht als bei den fest im Zehntsysteem, in den Einnahmen aus dem Totengedächtnis usw. verankerten Pfarrkirchen. Dennoch musste auch eine Pfarrkirche darauf bedacht sein, einen Fundus an Ablässen in ihrem geistlichen Schatz zu besitzen; Ablässe gehörten zur Grundausstattung jeder neuerrichteten Pfarrei. Bereits bei der Kirchweihe und später bei jeder Altarweihe war es üblich, dass der die Weihehandlung vornehmende Prälat – zumeist der Weihbischof von Konstanz – einen Ablass für den Kirchweihetag gewährte.¹⁴¹ Dank dem Umstand, dass die bei Kirch- und Altarweihen erlangten Ablassbriefe sorgfältig aufbewahrt wurden, können wir feststellen, wie häufig die Weihbischöfe in der Innerschweiz weilten und welches ihr jeweiliges Itinerar war (Tabelle 2).

Zusätzlich zur Grundausstattung an Ablässen, welche der Ortsbischof und der konsekrierende Weihbischof gewährten, erwarben etwa die Kirchgenossen von Springen 1290 nach der Kirchweihe sogleich noch einen weiteren Indulgenzbrief von 40 Tagen Ablass, zu gewinnen an den Hochfesten, den Marien- und Apostelfesten sowie einem Dutzend weiterer Heiligenfeste, eingeschlossen die Oktaven. Voraussetzung für die Gewinnung war, dass der Gläubige beichtete, die Kirche zum Gebet aufsuchte und eine Spende zugunsten der Kirchenfabrik, des Ewigen Lichts, der Kirchenzierden oder anderer Bedürfnisse des Gotteshauses machte; Vergabungen in der Todesstunde hatten die gleiche Wirkung.¹⁴² Deutlich erkennbar ist hier das In-

¹⁴¹ Liebegg, *Pastorale* (wie Anm. 5), III, 15, V. 924–927, S. 143.

¹⁴² 1290 Febr. 23.–März 25. (QW 1/1, Nr. 1617).

Tabelle 2:

Aufenthalte der Bischöfe und Weihbischöfe von Konstanz in der Innerschweiz aufgrund von Kirch- und Altarweihen bzw. der dabei erteilten Ablässe, 1200–1420

Name:	Datum:	Aufenthaltsort:
Bischof Konrad II.	1226 Mai 25. Okt. 15.	Kloster Einsiedeln (Ober-)Ägeri
Bischof Eberhard II.	1254 vor Juni 7. Juni 7. Juni 13.	Kloster Seedorf Schwyz (Ablass für Kloster Seedorf) Frauenkloster Engelberg
Weihbischof Ptolomäus	1277 vor Sept 24. Herbst	Kloster Au bei Steinen Wolfenschiessen
Weihbischof Albrecht	1281 Sept. 26. Okt. 9.	Kloster Frauenthal (Ablass für Kappel) Kloster St. Urban (Ablass für Kloster Kappel)
Bischof Rudolf II.	1282 Okt. 4.	Sempach (Ablass für Kloster Neuenkirch)
Weihbischof Johannes	1283 Juni 24. Juni 25. Juni 27. Juni 27.	Schwyz, Kloster am Bach Morschach Altdorf (Ablass für Kloster Seedorf) Schattdorf (Ablass für Bürglen)
Weihbischof Bonifatius	1288 vor Sept. 24. um 1290 1291 vor Sept. 24. (1299) 1299 1300 Apr. 9.	Luzern (Ablass für Kloster Rathausen) Kloster Seedorf Bürglen (?) Schwyz Zug (Ablass für Arth) Stans
Weihbischof Berthold	1311/1315	Ennetmoos
Weihbischof Johannes	1323 Aug. 12. 1325 Aug. 31. Sept. 1./2.	Kloster Einsiedeln Männerkloster Engelberg Frauenkloster Engelberg
Weihbischof Berthold	1347 Okt. 31. Nov. 3. Nov. 5. Nov. 6. Nov. 7.	Bürglen Morschach Schwyz, Kloster am Bach Schwyz Kloster Muotathal
Weihbischof Johannes	1350 Apr. 2. Apr. 3. Apr. 13. Apr. 15. Apr. 16.	Schwyz, Kloster am Bach Schwyz sowie Morschach Iberg (Oberiberg) Kloster Muotathal Kloster Au bei Steinen
Bischof Heinrich III.	1360 Dez. 18.	Ufenau
Weihbischof Petrus	1371 Dez. 31.	Spiringen
Weihbischof Heinrich	1372 Jan. 6. 1379 Mai 20. 1379 Juni 26.	Ufenau Freienbach Arth
	1390 Aug. 16. Aug. 20./28.	Kloster Au bei Steinen Männer- und Frauenkloster Engelberg
	1391 Mai 5. 1396 Aug. 10.	Blatten Buochs (Ablass für Beckenried)
Weihbischof Franziskus	1400 Febr. 8.	Schwyz
Weihbischof Robert	1403 Mai 5.	Kloster Au bei Steinen
Weihbischof Franziskus	1409 Febr. 4.	Isenthal sowie Altdorf (Ablass für Silenen)
Weihbischof Konrad	1412 Aug. 1.	Schwyz

teresse der Inhaber des Privilegs, materielle Zuwendungen an Bau und Unterhalt ihrer Kirche zu erhalten. Der Ablass half mit, die oft drückende finanzielle Last zu tragen, und war in diesem Sinn, wie Nikolaus Paulus formuliert hat, ein bedeutender Kulturfaktor des Mittelalters.

Als Aussteller des Privilegs für Spiringen tritt eine imposante Zahl von Prälaten auf: 2 Erzbischöfe und 11 Bischöfe siegeln die Urkunde für die Leute im Schächental! Offenbar kam es darauf an, möglichst viele Unterschriften zu erhalten; jeder Bischof durfte nämlich von sich aus einen Ablass in der angegebenen Höhe von 40 Tagen für schwere und von einem Jahr für lässliche Sündenstrafen gewähren, die dann für alle Bischöfe zusammen kumuliert wurden. Die Gültigkeit der Indulgenzen hing allerdings von der Ratifizierung durch den Ortsbischof ab; dieser war neben dem Papst der alleinige Inhaber der Ablassgewalt für sein Bistum. Die Bestätigung durch den Bischof von Konstanz, ihrerseits um den gleichen Ablass erweitert, liess in der Regel nicht lange auf sich warten.¹⁴³ Die Gläubigen erhielten somit die Möglichkeit, allein in Spiringen an etwa sechzig Tagen des Jahres einen Ablass von je 14 mal 40 Tagen Sündenstrafen im Fegfeuer, im Maximum also über 33 000 Tage Ablass pro Jahr, zu gewinnen.

Die Kumulierung von Ablässen mehrerer Aussteller – von den Theologen zunächst als unzulässig bezeichnet¹⁴⁴ – war eine der Möglichkeiten, den durch das Kirchenrecht damals noch begrenzten Umfang zeitlicher Ablässe – nur der Papst durfte mehr gewähren – zu erweitern.¹⁴⁵ Den erfolgreichsten Fischzug machten diesbezüglich im Jahr 1361 die Kirchgenossen von Baar mit einem Ablassbrief von nicht weniger als 28 Erzbischöfen und Bischöfen.¹⁴⁶ Als Vermittler und Träger der nicht unbeträchtlichen Kosten für eine solche siegelbeladene Urkunde tritt häufig der Stifter, Patronatsherr oder Pfarrherr in Erscheinung; er verfügte über die nötigen Mittel und Verbindungen zu Avignon oder Rom. So erwarb zwischen 1339 und 1341 der Pfarrer von Erstfeld, Niklaus von Hohenstein, der offenbar nicht residierte, sondern in Avignon weilte und hier, wie vor ihm Rudolf von Liebegg, wohl seinen Studien oblag, für seine fernen Pfarrkinder in Erstfeld und darüber hinaus für die Kirchen des ganzen hinteren Reusstales Ablassbriefe, die von einem Erzbischof und acht beziehungsweise zehn Bischöfen gesiegelt waren.¹⁴⁷ Als Gegenleistung

¹⁴³ 1290 Okt. 15. (QW 1/1, Nr. 1620).

¹⁴⁴ Paulus, Geschichte (wie Anm. 130), Bd. 2, S. 61f.

¹⁴⁵ Besonders gut sichtbar wird die Praxis, durch Kumulierung die kanonische Beschränkung der Ablasshöhe zu umgehen, beim Ablassbrief, der am 7. Mai 1339 für Erstfeld erworben wurde. Auf der Plica der Urkunde hat eine Hand des 14. Jahrhunderts die nachfolgenden Bestätigungen des Ablasses durch die Bischöfe und Weihbischöfe von Konstanz aufgeführt und die Summe aller Indulgenzen ausgerechnet: 200 Tage für schwere und sechs Jahre für leichte Sünden pro gewonnenen Ablass (QW 1/1, Nr. 261, Anm.).

¹⁴⁶ Indulgenzbrief von 1361 Juni 10. (UbZug 1, Nr. 52, S. 28f.); Bestätigung mit Erweiterung durch den Bischof von Konstanz von 1362 April 28. (ebenda, Nr. 56, S. 30).

¹⁴⁷ 1339 Mai 7. für Erstfeld (Pfarrkirche und Jagdmattkapelle) und Silenen (Pfarrkirche und Albinuskapelle in Obersilenen); 1341 Juni 1. für Göschenen; Bestätigungen des Bischofs von Konstanz für Erstfeld und Silenen von 1340 April 3. (QW 1/1, Nr. 261f., 314f., 358); es liegt nahe, einen gleichlauenden Ablassbrief auch für Wassen anzunehmen, der aber nicht erhalten ist.

durfte der Stifter das Gebet der Gläubigen für seine Seelenruhe, gegebenenfalls auch für die Seelen seiner Verwandten, Freunde und Wohltäter¹⁴⁸, erwarten.

Die zweite Möglichkeit, den Ablassumfang zu erweitern, bestand darin, dem Ablass an immer mehr Tagen des Jahres Gültigkeit zu verleihen. In der Mitte des 13. Jahrhunderts beschränkte Papst Innozenz IV. den vierzigtägigen Ablass, den er den Gläubigen in der Klosterkirche Einsiedeln gewährte, noch auf die drei Hochfeste Weihnachten, Ostern und Pfingsten, die Marienfeste sowie das Kirchweihfest.¹⁴⁹ Allmählich wurden die Indulgenzbriefe auf zahlreiche Heiligenfeste und die Sonntage erweitert, so dass schliesslich gut und gern jeder dritte Tag des Jahres ein Ablasstag sein konnte. So sah ein Jahrhundert nach der Ablassbulle Innozenz' IV. für Einsiedeln die Liste der Abblasstage im Indulgenzbrief für eine gewöhnliche, zugegebenermassen wohlhabende Pfarrkirche wie diejenige von Baar vergleichsweise viel imposanter aus.

Die den Kirchgenossen von Baar 1361 von 28 ausstellenden Prälaten gewährten und im Jahr darauf vom Ortsbischof bestätigten 40 Tage Ablass von Sündenstrafen für schwere Schuld, was kumuliert einen Ablass von 1160 Tagen ergab, konnten nämlich an folgenden Tagen des Kirchenjahres gewonnen werden: an Weihnachten, Circumcisio (1. Januar), Epiphanie (6. Januar), Karfreitag, Ostern, Auffahrt, Pfingsten, am Dreifaltigkeitssonntag, an Fronleichnam, Kreuzauffindung (3. Mai) und Kreuzerhöhung (14. September), an den vier Marienfesten Mariä Lichtmess (2. Februar), Mariä Verkündigung (25. März), Mariä Himmelfahrt (15. August) und Mariä Geburt (8. September), an den Festen des Erzengels Michael (29. September), der Apostel Petrus und Paulus (29. Juni) sowie aller anderen Apostel, Johannes des Täufers (24. Juni), Johannes Evangelista (27. Dezember) sowie der andern Evangelisten, der vier Kirchenlehrer Ambrosius (4. April), Hieronymus (30. September), Augustinus (28. August) und Gregor d. Gr. (12. März), an Allerheiligen und Allerseelen (1. und 2. November), am Kirchweihfest, am Festtag des heiligen Stefan (26. Dezember), Laurentius (10. August), Georg (23. April), Vitus (15. Juni), Martin (11. November), Nikolaus (6. Dezember), Gallus (16. Oktober), der heiligen Maria Magdalena (22. Juli), Margaretha (15. Juli), Katharina (25. November), Verena (1. September), Elisabeth (19. November), Lucia (13. Dezember) und Agatha (5. Februar), an den Oktaven derjenigen der vorgenannten Feste, die mit Oktav begangen wurden – was im späteren Mittelalter bei zahlreichen von ihnen der Fall war¹⁵⁰ –, an den Sonn- und Feiertagen sowie an Fronfasten, das heisst von Mittwoch bis Samstag in den vier Quatemberwochen des Jahres (zu Beginn der Fastenzeit, nach Pfingsten, im September und in der Adventszeit).

Durch eine derart dichte Streuung der Abblasstage während des Kirchenjahres konnten die Gläubigen im Durchschnitt mehrmals pro Woche und wohl fast bei je-

¹⁴⁸ So in der Urkunde von 1361 für Baar: «qui . . . pro domino Conrado dicto Egerder, de Vrowenvelt, ibidem incurato, necnon omnibus parentibus, amicis et benefactoribus suis, in purgatorio existentibus, pie Deum exoraverint».

¹⁴⁹ 1250 Aug. 11. (QW 1/1, Nr. 629).

¹⁵⁰ Vgl. Artikel Oktav, in: LThK 27, Sp. 1127.

dem Gottesdienstbesuch für sich oder für verstorbene Angehörige einen Ablass gewinnen. Wie erfuhren sie aber von dieser Möglichkeit? Auf welche Weise wurden sie über den Inhalt der umfangreichen, lateinisch geschriebenen und mit juristisch-formelhaften Teilen beladenen Urkunden informiert? Eine wichtige Rolle spielte die mündliche Vermittlung durch den zuständigen Seelsorger. Wenn er am Sonntag die Jahrzeiten der kommenden Woche verkündete¹⁵¹, wies er gewiss auch auf die bevorstehenden Fest-, Fast- und Abblasstage hin.

Allgemeine, nicht an eine bestimmte Kirche gebundene Ablässe wurden von wandernden Ablasspredigern verkündet, wofür ihnen der Bischof eine zeitlich befristete Predigtbefugnis in seinem Bistum ausstellte. So erlaubte am 3. Juli 1349 Bischof Ulrich von Konstanz römischen Ablasspredigern, die einen päpstlichen Ablass von einem Jahr und 40 Tagen, erweitert um die Indulgenz von 80 Jahren und ebenso vielen Karrenen früherer Päpste und anderer Prälaten, mit sich führten, während vier Monaten im Bistum zu predigen und für das Heiligeistspital in Rom zu sammeln. Jeder Pfarrer wurde aufgefordert, dieses Anliegen an sechs Sonn- und Festtagen beim Gottesdienst den Gläubigen zu empfehlen.¹⁵²

Zur mündlichen Bekanntmachung durch die Geistlichen gesellte sich der Anschlag von Werbezetteln am Kirchenportal oder das Anbringen von Schrifttafeln im Kircheninneren; denn auch in ländlichen Gegenden gab es eine Schicht von Laien, die des Lesens kundig waren. Die Ablassurkunden selber waren nicht selten zum öffentlichen Anschlag bestimmt. So konnte die auf grossformatigem geweisstem Pergament geschriebene Urkunde für Baar von 1361 mit der grossen blattgoldbelegten Initialen, der fast ebenso grossen Figur des Kirchenpatrons Martin daneben und den zahlreichen, abwechselnd an roten (heute braun gewordenen) und blauen Schnüren hängenden roten Siegeln¹⁵³ ihren Eindruck auf den Betrachter nicht verfehlen – ihr Inhalt blieb freilich nur dem lateinkundigen Kleriker verständlich.

Für ein weiteres Publikum bestimmt waren die gemalten Ablasstafeln, worauf in deutschem Auszug der Inhalt eines Ablasses oder, falls eine Kirche mehrere solche Privilegien besass, ein Verzeichnis aller zu gewinnenden Indulgenzen figurierte.¹⁵⁴ In der Wallfahrtskapelle St. Jost oberhalb von Ennetbürgen hing eine solche eingefrahmte Tafel; sie orientierte die Gläubigen über den Ablass, den 1346 zwei Abgesandte der Kirchgenossen von Buochs und Ennetbürgen in Avignon auf persönlichen Wunsch, wie es heisst, von Papst Clemens VI. von zwölf Kardinälen erwirkt hatten.¹⁵⁵

Die Ablasspraxis in der Innerschweiz entsprach insgesamt den damals gültigen Normen. Die Aussteller der Privilegien hielten sich in der Regel an die festgesetzte obere Grenze bezüglich des Ablassumfangs. Fälschungen oder Hinweise auf miss-

¹⁵¹ Vgl. oben S. 104.

¹⁵² REC 2, Nr. 4915.

¹⁵³ UbZug 1, Nr. 52, S. 28f.

¹⁵⁴ Vgl. Artikel Ablass, in: Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte, Bd. 1, Stuttgart 1937, Sp. 78–81; Martin Luther und die Reformation in Deutschland. Ausstellungskatalog Nürnberg 1983, Frankfurt a. M. 1983, S. 51–53 (spätere Beispiele von Ablasstafeln).

¹⁵⁵ 1346 Juni 6. (QW 1/3, Nr. 644).

bräuchlichen Handel mit Ablassbriefen konnten nur vereinzelt festgestellt werden; in den meisten Fällen waren die Urkunden, die den Gläubigen Minderung der Leidenszeit im Fegefeuer verhiessen und ihre Heilsgewissheit vermehrten, formal wie inhaltlich echt. Wenn im Sommer 1318 Erzbischof Petrus von Nazareth in Begleitung seines Weihbischofs auf der Durchreise über den Gotthardpass mehreren Pfarrkirchen in Schwyz und Uri Ablässe von 100 Tagen für schwere und von zwei Jahren für lässliche Sünden (statt der kanonisch zulässigen 40 Tage beziehungsweise des einen Jahres) verlieh¹⁵⁶, konnte er dafür wohl eine päpstliche Vollmacht, vielleicht einen Kreuzzugsablass, vorweisen¹⁵⁷; jedenfalls hatte ihm der Bischof von Konstanz ohne Bedenken die erforderliche Ermächtigung erteilt, auf seiner Durchreise Weihehandlungen vorzunehmen.¹⁵⁸

Mit einer offensichtlichen, bis heute unentdeckt gebliebenen Fälschung haben wir es beim Indulgenzbrief von 1404 für das Zisterzienserinnenkloster in der Au bei Steinen zu tun.¹⁵⁹ Als im Februar jenes Jahres unter dem Gewicht übergrosser Schneemassen Teile des Klosters einstürzten, soll der Vaterabt von Frienisberg eine Liebessteuer ausgeschrieben und allen Wohltätern einen Ablass von 400 Tagen schwerer und fünf Jahren leichter Sündenstrafen verliehen haben. Nicht nur war ein Abt ohne spezielle päpstliche Vollmacht gar nicht befugt, aus dem «Thesaurus ecclesiae» zu schöpfen und Ablässe zu erteilen¹⁶⁰ – auch der Umfang überstieg das bei schweren Sünden erlaubte Mass um das Zwanzigfache.

Gelegentliche formelhafte Warnungen und Verbote in den Indulgenzbriefen, dass sie nicht verkauft oder sonstwie veräussert werden dürften¹⁶¹, lassen einen schwungvollen Handel und ähnliche Missbräuche erahnen, für die Innerschweiz freilich nicht konkret fassen. Die eigentliche Praxis des Ablass-Alltags, der Umgang der Gläubigen mit den Ablässen, kann unter dem dichten Ablasssteppich nur andeutungsweise erfasst werden. Immerhin steht fest, dass die Nachfrage nach Indulgenzen in der Innerschweiz wie in der damaligen abendländischen Christenheit allgemein¹⁶² gross war. Es wurden keine Kosten gescheut, um solche Privilegien zu

¹⁵⁶ Am 26. Juli 1318 für die Kirche in Morschach, verbunden mit einer Neuweihe, am 27. Juli für die Kirche des Klosters St. Peter am Bach in Schwyz und die Kirche in Steinen, am 28. Juli erneut für Morschach, verbunden mit einer Verlegung der Dedikationsfeste der beiden Altäre, sowie für die Kirchen in Erstfeld und Silenen (QW 1/2, Nr. 938–944).

¹⁵⁷ Erst gegen Ende des 14. Jahrhunderts scheint die Gewohnheit aufgekommen zu sein, dass Kardinäle einen Ablass von 100 Tagen gewähren durften; Paulus, Geschichte (wie Anm. 130), Bd. 2, S. 219.

¹⁵⁸ 1318 Juli 19. (QW 1/2, Nr. 934).

¹⁵⁹ Heute im Archiv des Frauenklosters St. Peter am Bach in Schwyz, Signatur A XXXIV, zitiert bei Schneller, Frauenkloster (wie Anm. 72), S. 30; vgl. HS III, 3/2, S. 906 mit Anm. 10; HS III, 3/1, S. 139.

¹⁶⁰ Liebegg, Pastorale (wie Anm. 5), III, 15, V. 933f., S. 144; vgl. Paulus, Geschichte (wie Anm. 130), Bd. 2, S. 220f.

¹⁶¹ 1300 Dez. 24. für die beiden Klöster Engelberg (Gfr. 51, 1896, S. 141; QW 1/2, Nr. 252 a): «nolumus . . . , ut predicte littore questuariorum manibus deferantur», ansonsten sie ungültig sein sollen; ähnlich 1370 Nov. 26. für die Wallfahrtskapelle St. Jost in Blatten (Küry, Leben [wie Anm. 58], S. 90).

¹⁶² Boockmann, Ablassfälschungen (wie Anm. 133), S. 662.

erwerben. Pfarreien und Klöster bemühten sich, in Konkurrenz zu ihren Nachbarn, um die Verlegung der mit Ablässen dotierten Kirchweihfeste. Namentlich suchte man das Dedikationsfest von den Sommer- und Wintermonaten, die wegen der Arbeit in der Landwirtschaft beziehungsweise wegen der Witterung ungünstig waren, auf Herbst oder Frühjahr zu verschieben, damit möglichst viele Gläubige auch von auswärts daran teilnehmen konnten.¹⁶³ Umgekehrt sah sich, wie 1408 im Falle einer Kapelle bei Rapperswil am Zürichsee geschehen, der Ortsbischof genötigt, das Weihefest vom Frühsommer auf den Winter zu verlegen, da «wegen der Sommerzeit viele Leute beiderlei Geschlechts zur Kirchweihe zusammenströmten und ein ausgelassenes Leben führten».¹⁶⁴

Eigentliche Missbräuche im Ablasswesen begegnen erst im späten 15. und im 16. Jahrhundert, im Zusammenhang mit der allgemeinen inflationären Entwicklung, als etwa Julius II. dem Deutschen Orden für drei Gebete 30 000 Jahre Ablass versprach und als man in Wittenberg in Sachsen dank der grossen Reliquiensammlung Friedrichs des Weisen 1 885 500 Jahre Ablass gewinnen konnte.¹⁶⁵ Erst jetzt war es möglich, sogar ein privates Oratorium wie die Schlosskapelle von Beroldingen am Urnersee mit einem mehrfachen und erweiterten vollkommenen Ablass auszustatten.¹⁶⁶

ERGEBNISSE

Kehren wir zu dem eingangs zitierten Urteil von Kardinal Carlo Borromeo in seinem Bericht von 1570 über die Frömmigkeit der Innerschweizer zurück, und erinnern wir uns an die daran geknüpften Fragen: Ist die von Borromäus gerühmte Pietät der Innerschweizer gegenüber ihren Toten, ihre hingebungsvolle Sorge um die Gräber der Hingeschiedenen, ihr Gedenken an die Armen Seelen als Ausdruck einer besonders gearteten Frömmigkeit schon für die mittelalterliche Zeit zu beobachten? Ergeben sich aus unserer Untersuchung für das 13., 14. und frühe 15. Jahrhundert Hinweise auf eine ausserordentlich artikulierte Sorge der Leute um das Seelenheil? Darf man mit Wackernagel¹⁶⁷ und der von ihm beeinflussten Forschungs-

¹⁶³ 1283 Juni 27. für das Kloster Seedorf: Verlegung der Kirchweihe vom Fest des hl. Laurentius (10. Aug.) auf das Fest der Kreuzauffindung (3. Mai: QW 1/1, Nr. 1413); 1318 Juli 28. für Morschach: Verlegung des Dedikationsfestes für Kirche und Hauptaltar vom eigentlichen Weihetag, wohl dem 26. Juli, auf den Sonntag nach dem Gallustag (16. Okt.: QW 1/2, Nr. 942; vgl. Nr. 938); 1332 Dez. 18. für Schattdorf: Verlegung «propter maiorem concursum hominum» vom Winter auf den Sonntag nach Johannes dem Täufer (24. Juni: QW 1/2, Nr. 1642).

¹⁶⁴ 1408 Jan. 10. (REC 3, Nr. 8053).

¹⁶⁵ Paulus, Geschichte (wie Anm. 130), Bd. 3, S. 291; Boockmann, Ablassfälschungen (wie Anm. 133), S. 659, 667.

¹⁶⁶ 1547 Febr. 23. durch Papst Paul III., 1550 Nov. 24. Erweiterung durch 10 Kardinäle; Gasser, Kdm Uri II (wie Anm. 87), S. 411f. mit Abb. 414.

¹⁶⁷ Vgl. oben bei Anm. 2.

richtung davon sprechen, dass damals «das Gefühl, mit dem Reiche der Toten, der Welt der Ahnen, aufs engste verbunden zu sein, (. . .) das gesamte Dasein der lebenden Generation» tief und dauernd geformt habe?¹⁶⁸ Verbergen sich am Ende hinter einem solchen Totenkult gar altgermanisch-heidnische Vorstellungen, vom Christentum nur notdürftig überdeckte Verhaltensformen jener sagenhaften Welt der Hirten und Gebirgsbauern, in der Kriegertum und Heldendichtung, Blutrache und Mummenschanz zu Hause sind?¹⁶⁹

Zweifellos standen die Beschäftigung mit den Toten, die Gegenwart des Todes und die Sorge um das ewige Leben im Vordergrund der religiösen Betätigung der Laien. Dies lässt sich aufgrund der untersuchten Bereiche des Buss- und Ablasswesens feststellen. Die Zeugnisse stützen einige der von Borromeo beobachteten Züge und bestätigen somit sein Urteil. Doch es wäre verfehlt, hieraus eine Sonderstellung der Innerschweiz im Rahmen der spätmittelalterlichen Frömmigkeit ableiten zu wollen. Die fast obsessive Angst vor Tod und Verdammnis, die Suche nach Verbindung mit den Ahnen und dem Jenseits, die auf Vervielfachung und Quantifizierbarkeit ausgerichteten Frömmigkeitsformen gehören zu den allgemein verbreiteten Zügen christlicher Religionsausübung im Spätmittelalter. Gerade in der Sorge um die Heilssicherung im Jenseits, die in der Entwicklung des Ablasswesens einen messbaren Niederschlag gefunden hat, unterschieden sich die Innerschweizer kaum von den Gläubigen in anderen Teilen Europas.¹⁷⁰ Ihr Verhalten mutet uns heutige Menschen fremd an, findet aber, wie jüngst Fritz Glauser treffend bemerkt hat, in der – diesseitsbezogenen – «Versicherungsgläubigkeit unseres Zeitalters» eine gewisse Entsprechung.¹⁷¹

Auch im Vergleich zu den benachbarten Gebieten erscheint die Innerschweiz während des Untersuchungszeitraums nicht als Sonderfall. Dies scheint sie übrigens sogar für die Zeit Carlo Borromeos nur in beschränktem Ausmass gewesen zu sein; Borromeo bemerkt nämlich selber in einem weniger beachteten Teil seines Berichtes, dass er die gleichen Beobachtungen wie in den fünf Orten auch in den katholisch gebliebenen Gegenden an Bodensee und Rhein, die er auf seiner Reise anschliessend besuchte, gemacht habe. Nur dort, wo die Katholiken mit den Reformierten gemischt zusammenlebten, seien sie im Sakramentenempfang, in den reli-

¹⁶⁸ Richard Wolfram, Studien zur älteren Schweizer Volkskultur. Mythos, Sozialordnung, Brauchbewusstsein, Wien 1980, S. 78.

¹⁶⁹ Vgl. Hans Conrad Peyer, Frühes und hohes Mittelalter. Die Entstehung der Eidgenossenschaft, in: Handbuch der Schweizer Geschichte, Bd. 1, Zürich 1972, S. 231.

¹⁷⁰ Diese Form der Frömmigkeit wird von den französischen Gelehrten als «piété flamboyante» bezeichnet. Zum Streben nach Vervielfältigung und mathematischer Messbarkeit der Frömmigkeitsformen vgl. etwa das Beispiel der Totenmessen: Jacques Chiffolleau, *Sur l'usage obsessionnel de la messe pour les morts à la fin du Moyen Age*, in: *Faire croire. Techniques et modalités de la diffusion du message religieux du XIIe au XIVe siècle*, Rome 1979 (Collection de l'Ecole française de Rome, Bd. 51), S. 236–256; allgemein: Jacques Chiffolleau, *La religion flamboyante (v. 1320–v. 1520)*, in: *Histoire de la France religieuse*, Bd. 2, Paris 1988, S. 11–183.

¹⁷¹ Glauser, Barfüsserkloster (wie Anm. 28), S. 69.

giösen Übungen und vor allem («et massime») in den Friedhofszeremonien und den Gebeten für ihre Verstorbenen weniger eifrig.¹⁷²

Sollte aber der fromme Innerschweizer vom 15. Jahrhundert an tatsächlich eine intensivere Beziehung zum Jenseits und zu den Armen Seelen entwickelt haben¹⁷³, dann dürfte dies auf besondere Ursachen zurückgehen, die ausserhalb des Rahmens dieser Untersuchung liegen. Es ist nicht auszuschliessen, dass das Reislaufen, die im 15. Jahrhundert zunehmende kriegerische Ausrichtung der Gesellschaft in den Innenen Orten, die Erfahrung des jähnen Todes im Kampf und die Trauerarbeit der älteren Generation für die gefallenen Söhne eine solche Entwicklung gefördert haben. In gleicher Richtung mögen die Abkoppelung der Innerschweiz von den österreichischen Vorlanden und später die Abschliessung gegenüber den reformiert gewordenen eidgenössischen Orten gewirkt haben. Solche Überlegungen betreffen indessen erst das spätere 15. und das 16. Jahrhundert; sie ändern für die vorangehende Zeit nichts am Befund einer für mittelalterliche Verhältnisse normalen Frömmigkeit, wie sie in dieser Untersuchung sichtbar gemacht worden ist.

Anschrift des Verfassers:

PD Dr. Ernst Tremp, Marcellogasse 5, 1700 Freiburg i. Ü.

¹⁷² Steffens und Reinhardt, Nuntiatur (wie Anm. 1), S. 11.

¹⁷³ In diese Richtung gehen Beobachtungen, die im Zusammenhang mit dem damals aufkommenden «Grossen Gebet» und im Umkreis von Bruder Klaus gemacht werden können; vgl. Peter Ochsenbein, Das Luzerner «Grosse Gebet» im 15. Jahrhundert, in: ZSKG 76, 1982, S. 57f.; zu diesem Gebet neuerdings: Peter Ochsenbein, Das grosse Gebet der Eidgenossen. Überlieferung, Text, Form und Gehalt, Bern 1989 (Bibliotheca Germanica 29).