

## BERICHTE UND BESPRECHUNGEN

CLAUDIA RESCH, *Trost im Angesicht des Todes. Frühe reformatorische Anleitungen zur Seelsorge an Kranken und Sterbenden (= Pietas Liturgica 15)*, Tübingen und Basel (Francke) 2006, 255 S.

Wer sich mit der reformatorischen Literatur zu Krankheit und Sterben beschäftigt, kommt nicht daran vorbei, dass diese Literaturgattung auch schon im Spätmittelalter eine Hochkonjunktur erlebte. Die Reformation knüpft an das vorhandene seelsorgerliche Bedürfnis an, gestaltet die Gattung aber inhaltlich und formal gemäß den neuen theologischen Einsichten der Reformation um. So eignet sich das Thema *ars moriendi* in besonderer Weise, um Kontinuität und Umbruch zwischen Spätmittelalter und Reformation, Nähe und Ferne zwischen beiden, zu erforschen.

In der Konzentration auf diese Fragestellung hat man sich weniger für jenen „breiten Strom“ reformatorischer Literatur zur Kranken- und Sterbendenseelsorge interessiert, der über Luthers reformatorische Neubestimmung der Gattung (in seinem ›Sermon von der Bereitung zum Sterben‹ von 1519) hinausführt, wodurch diese Literaturgattung auch weiterhin Veränderungen und Ausgestaltungen in veränderten Gebrauchssituationen und angesichts des Ausbaus des evangelischen Kirchenwesens erfährt. Die älteren Untersuchungen von Hermann Beck (1883) und Paul Althaus (1927) zur reformatorischen Gebets- und Erbauungsliteratur zeigen, dass man von dieser Literatur durchaus wusste, aber man hat sie bislang wenig bearbeitet, vielleicht, weil man in ihnen lutherisches Epigonentum am Werk sah, und weil Fragestellungen fehlten, um der Frömmigkeits- und Seelsorgeliteratur des frühen Luthertums Interesse abzugewinnen.

Hier mehr Licht in das Dunkel zu bringen und diese Prozesse zu beschreiben und zu erklären ist das Anliegen von Claudia Reschs germanistischer Dissertation. Sie behandelt dazu reformatorische Texte, die als direkte Anleitungen zur Seelsorge an Kranken und Sterbenden konzipiert sind, pastorale Handbüchlein, die sich also direkt an den Seelsorger wenden, bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts, und versucht, sie in den Kontext des Ausbaus und der Institutionalisierung des evangelischen Kirchenwesens zu stellen.

Sie setzt dazu ebenfalls – wie es, wie gesagt, die Forschungstradition nahe legt – mit der *ars moriendi* des Spätmittelalters ein (Teil A und B): Wichtige Vertreter der Gattung werden beschrieben (*Admonitio Anselmi*, Gersons und Geilers Anleitungen, die „Bilder-Ars“). Sodann werden „Tendenzen und Grenzen“ dieser Sterbeliteratur benannt: Sie habe „an und für sich widersprüchliche Modelle“ verfolgt, nämlich einerseits Reue zu bewirken, andererseits Trost in den Anfechtungen der Sterbestunde (39). Beides miteinander zu vereinbaren sei dann zum seelsorgerlichen Anliegen der Reformatoren geworden. – Sie habe

eine „christozentrische Ausrichtung“, bleibe aber beim Konzept einer konjekturalen Heilsgewissheit. Und drittens: Der Laie als Seelsorger trete stärker ins Blickfeld, und damit eine weniger durch das Amt als vielmehr eine durch die „personale Beziehung“ (wahrer Freund) legitimierte Seelsorge, was der ablehnenden Haltung Luthers gegenüber der Dominanz des sakramentalen Priesterdienstes schon vorgreife (47).

Dennoch habe die Reformation Kritik an der Tradition geübt. Jakob Otter fasst sie 1528 in drei Punkten zusammen: Kritik an der Möglichkeit, durch Testamente Wiedergutmachung für Versäumtes zu leisten, an der Vorstellung, der Gläubige habe „zu glauben, was die Kirche glaubt“, und am Trost des Sterbenden mit den Verdiensten Christi und der Heiligen bzw. mit der Verdienstlichkeit seines eigenen Tuns.

Das relativ kurze Kapitel C (53–64) befasst sich sodann mit der reformatorischen „Neupositionierung“ der Seelsorge. Festgehalten wird, dass Luther keine Anleitung für Dritte verfasst, denn er sei davon überzeugt, dass der Gläubige selbst für die Vorbereitung auf den Tod Verantwortung trage (vgl. „Eigenverantwortlichkeit im Sterben“, 55). Gemeint ist bei Luther die Notwendigkeit, *selber* zu glauben, die sich auch im Sterben bewähren muss.

Als beispielhafter und wirkungsträchtiger, auf Luther zurückgehender Seelsorgetext wird nicht sein Sermon (wegen des fehlenden Anleitungsscharakters?), sondern ein von Luther tatsächlich geführtes Seelsorgegespräch vorgestellt, das von Veit Dietrich aufgezeichnet worden ist (Tröstung für Mag. Johann Bernhaldi).

Das Trostbedürfnis der Menschen sei „zu dieser Zeit“ grenzenlos gewesen, u. a. auch wegen der Intensivierung der Ansprüche an die individuelle Frömmigkeit im Spätmittelalter, die so etwas wie eine „Panik des Ungenügens“ unter den Gläubigen ausgelöst habe (Bernd Hamm). Trost sei dementsprechend das wichtigste Anliegen der Reformation schlechthin gewesen. In der konkreten Situation des Sterbens sollte die Lehre als Trost wirksam werden (59). Aber zuvor sollte der *consolandus* zur Sündenerkenntnis gebracht werden. Die neue Seelsorge positioniere sich so genau zwischen den spätmittelalterlichen Modellen Bußforderung und Anfechtungstrost. Richtig gesehen ist, dass (über Luther hinaus, der das Betrachten der eigenen Sünden auf dem Sterbebett für „unzeitig“ hielt) die reformatorische Zuordnung von Gesetzes- und Evangeliumspredigt in der Seelsorge an Kranken und Sterbenden übernommen wird. Erkennbar wird, dass damit auch gerade am Bett eines Sterbenden Probleme der richtigen „Dosierung“ einhergehen.

Soweit zum Einleitungsteil. In den folgenden Abschnitten D–G werden die zu behandelnden Texte sortiert, um Eigentümlichkeiten und Entwicklungstendenzen deutlich zu machen.

Abschnitt D beschäftigt sich mit einer „Ersten Generation“ reformatorischer Anleitungen um 1530, die durch ihre Unabhängigkeit voneinander und ihren je eigenen Zugang zur Thematik charakterisiert sind: Abschnitt D I. beschreibt zwei Texte für professionelle Sterbebegleiter. Der ›Vnderricht‹ des Nürnberger Spitalpredigers Thomas Venatorius (1527) enthält fünf Teile: Bedenken der eigenen Sterblichkeit, Abwendung von allen Kreaturen, die Anfechtungen von Tod, Sünde und Hölle, die Zusicherung des Heils durch Leib und Blut Christi und eine Anweisung an den Seelsorger, durchaus frei mit dem gebotenen Material umzugehen. Nach Luthers Vorrede zu diesem Text handelt es sich um die „rechten Not-sachen und Heubtstücke“ der Glaubenslehre.

Die 1529 von dem Nürnberger Wenzeslaus Linck veröffentlichte Trostschrift für Kranke, die an den Stücken des Luther'schen Katechismus – Vaterunser, Zehn Gebote, Glaubensbekenntnis – entlangging, sei eher Ausnahme geblieben; in ihm wurde der elementare Lehrstoff des Katechismus seelsorgerlich aufbereitet: Gesetz, Evangelium und Gebet: „hierauff

gestellt sol werden alle christliche tröstung“ (75 zu W. Linck). Dabei wurde dieses von ihm vorgelegte Muster offenbar zum Grundmodell des Krankenbesuchs!

Zusammenfassend wird zu diesen Texten gesagt:

1. Es ist die „allgemeine“ Lehre, die für die „spezielle“ Seelsorge herangezogen wird. „An Kranken- und Sterbebetten [...] lehrt man nichts anderes als auf der Kanzel“ (77). Zentrales Anliegen sei das Weitergeben der Lehre als Krankenunterricht – kurzgefasste Laiendogmatik. Die Bewältigung der Sterbestunde steht hier nicht im Zentrum.

2. Aber dieser Krankenunterricht sei zugleich Krankentrost, beides sei nach reformatorischer Ansicht nicht zu trennen. Die Verfasserin umschreibt hier den tröstlichen Aspekt des Unterrichts, d. h. des Weitergebens von theologischen Kenntnissen, als Begreifen, Erlernen, Überzeugtwerden.

3. Es handle sich um „angewandte Rechtfertigungslehre“, was in vier Aspekten ausgeführt wird: *sola scriptura*, *sola fide*, *sola gratia* und *solus Christus*. Diese sogenannte Exklusivpartikel deutet Resch nun allerdings in der Linie der von Bernd Hamm der spätmittelalterlichen Literatur konstatierten „Minimalisierung der menschlichen Bedingung“ für den Heilempfang als eine solche „unveränderliche („Minimal-“) Anforderung“ (85).

Schließlich habe diese „angewandte Lehre“ verschiedene Auswirkungen auf die pastorale Praxis gehabt: indem man dem Sterbenden deutlich machte, dass sein eigenes Bemühen, auch das willige Ertragen der Krankheit u. a. nicht zu seiner Seligkeit beitrage.

Beide in diesem Kapitel vorgestellten Texte richten sich an professionelle Seelsorger – durch die Verbreitung von entsprechender „Fachliteratur“ sollen sie auf den aktuellen Stand der nunmehr geltenden Praxis gebracht werden (92).

Abschnitt D II (93–119) beschäftigt sich mit nahezu gleichzeitigen Anleitungen für laikale Sterbebegleiter. Urbanus Rhegius zählt in seiner ›Seelenärzney‹ (Augsburg 1529) Anfechtungen auf, die er dann mit der Berufung auf Christus überwindet, der ebenso angefochten war. Johannes Bugenhagen (›Vnderricht [...] von dem hailigen Sacrament‹, 1527) gibt eine Abendmahlsunterweisung, in der er den Abendmahlsempfang als tröstlich darstellt. Sie sollte den *consolandus* auf den Empfang vorbereiten, oder ihn – falls er nicht möglich war – ersetzen. Johann Odenbach stellt in seinem ›Trost büchlein für die Sterbenden‹ (1530) Bibelsprüche, Beichtvorlagen, Gebete und aus den Psalmen genommene Bitten zusammen. Als Problem wird formuliert, wie der Autor angesichts der reformatorischen Lehre von der Passivität des Heilempfangs zu „ritterlichem aushalten und Kämpfen“ ermuntert werden kann (107). Die von Odenbach formulierten Gebete erlauben es bereits, „auf die speziellen Gemütsregungen des Kranken Rücksicht zu nehmen“ (108).

Dieser Abschnitt D II schließt mit einer Reflexion der Bedeutung laikaler Seelsorge. Sie sei nichts, das sich „aus dem spezifisch evangelischen Gemeindebegriff“ ergebe, wird mit Hardeland (1897f.) zitiert. „Die Forderung nach der Gemeindegeseelsorge findet der Theologe in der mittelalterlichen Kirche ebenso stark ausgesprochen wie in der reformatorischen“, aber für die praktische Seelsorge habe die radikal ausgeweitete Lehre vom Priestertum aller Gläubigen doch einschneidende Konsequenzen. Der laikale Sterbehelfer ist meist Angehöriger, Freund oder Nachbar; es gibt aber auch in den Kirchenordnungen die Idee eines (von Männern und Frauen ausgeübten) laikalen Seelsorgeamts in der Gemeinde. Der laikale Sterbeseelsorger sei dem Amtsinhaber in der Kompetenz, Trost und Heil durch das Wort Gottes zu vermitteln, „absolut gleichwertig“ gewesen, worin eine reformatorische Aufwertung zu sehen sei – ja er durfte auch die Absolution erteilen. Dem *consolandus* stand es frei, einen Priester (sic) oder einen Laien für seine Beichte zu wählen, aber ein „professioneller Sterbebegleiter“ sei doch aufgrund seiner beruflichen Ausbildung eher imstande gewesen, das

Gewissen eines Gläubigen „fachgerecht zu beruhigen“ (116). Die sakramentale Begleitung blieb einzige Prärogative des geistlichen Amtsträger. Die laikale Sterbebegleitung blieb so aber doch den Ausnahme- und Notsituationen vorbehalten. In diesem Abschnitt wünschte man sich grundlegendere theologische Informationen über das durchaus divergierende Verständnis des „Priestertums aller Gläubigen“ im Spätmittelalter und in der Reformation; vor allem müsste deutlich werden, dass das katholische Verständnis der Beichte als Sakrament die Möglichkeiten laikaler Seelsorge stark einschränkte; hier aber die Reformation eine ganz andere Basis geschaffen hat.

Fazit des Teils D: „Ehe die reformatorische Lehre für alle als verbindlich festgelegt wurde, war eine gewisse Kreativität [...] beim Gestalten der pastoralen Anleitungen erwünscht“. Die Unterrichteinheiten beschränkten sich auf die wichtigsten Merksätze und Hauptstücke. Rückgriffe auf vorgefundene Textelemente der *ars moriendi*-Tradition kommen hier nicht vor. Die Nachwirkung dieser frühesten Anleitungen blieb, abgesehen von Venatorius, gering.

Die im Abschnitt E behandelten ab 1530 erschienenen Texte orientieren sich bereits an dem Erschienenen und benutzen es, was zu ersten Angleichungen innerhalb der Gattung führt. Berühmte Autorennamen, Verkaufserfolge und „offiziell geltende Richtlinien“ wirken beschränkend auf die schriftstellerische Freiheit. Venatorius' besonders praxistauglicher Text etwa wurde von Spalatin, Spangenberg und Nuber benutzt. Die wesentliche Aufgabe der Forschung bestehe hier darin, zu zeigen, auf welche Art und Weise das benutzte Material verändert bzw. neu gestaltet wurde, um so die veränderten Rezeptionsbedingungen erheben zu können.

Georg Spalatin etwa verwandelt den Venatorius-Text 1531 angesichts der Pest in Wittenberg 1528 in eine Predigt, um auf das „allgemeine Sterben“ zu antworten; er fügt etliche Bibelstellen (u. a. die vom Schächer) hinzu.

Johannes Spangenburgs ›New trostbüchlin für die Krancken‹ (1542) ist eine Zusammenstellung mehrerer fremder und eigener Vorlagen, die vor allem für die „Unterrichtung“ der Jugend (für die Spangenberg auch selbst in Nordhausen zuständig war) gedacht ist. Das ehemalige Seelsorgeformular werde in unmittelbar verwendbaren Lern- und Prüfungsstoff umgewandelt. Die so entstandene Aktualisierung habe neuen Anforderungen entsprochen, wobei Grundzüge von Krankenbesuch und Sterbebegleitung einer breiteren Masse erschlossen wurden. Daneben wurde aber auch auf den sprachlich einfühlsamen Umgang mit Kranken geachtet.

Auch Veit Nubers ›Kurtze und einfeltige vnterweisung zum sterben‹ (1544) benutzt – außer vermutlich Odenbach – Venatorius. Bemerkenswert erscheint hier, dass bei letzteren beiden Autoren ein ursprünglich für den Geistlichen bestimmtes Seelsorgeformular „ohne verhältnismäßig großen Aufwand“ für Laien adaptiert worden ist (132).

Abschnitt F behandelt die „zweite Generation“ reformatorischer Anleitungen zur Seelsorge um 1540 (137–182): der wohl Erasmus' Schrift ›De praeparatione ad mortem‹ benutzende ›Bericht der kranken‹ von Heinrich Bullinger (1535). Der Nürnberger Leonhard Culmann steht mit seiner Schrift ›Wie man die krancken trösten soll‹ (1551) wiederum in Bullingers Tradition. Caspar Kantz in Nördlingen veröffentlicht erstmals 1539 ›Wie man den krancken vnd sterbenden [...]‹. Ihr Umfang wächst durch Erweiterung des Themenspektrums: Die Situation des Kranken und ihre Bewältigung (Frage nach dem Grund und Sinn des Leidens) werden breit thematisiert, traditionelle *ars moriendi*- und *ars vivendi*-Stoffe werden wieder einbezogen (*meditatio mortis*, *contemptus mundi*, Versucherfragen, Betrachtung des Leidens Christi, spätmittelalterliche liturgische Formeln und Gebete). Auch wird

gefragt, ob man einen Arzt in Anspruch nehmen soll [dieses könnte man nämlich als fehlendes Gottvertrauen auslegen!] In diesen Texten treten Kranken- und Sterbendenseelsorge erkennbar auseinander.

Diese Texte gehen somit über die „gemeine gestellte Form“ des Krankenbesuchs weit hinaus, die sich mittlerweile in den Kirchenordnungen findet (pauschal angeführt, vgl. 136). Jedoch werde gerade in der Aufnahme der Frage nach der Herkunft des Leidens bei Culmann und Kantz der Einfluss der Kirchenordnung für Brandenburg und Nürnberg (1533) nachweisbar.

Der als Textbeispiel vorgeführte Andreas Osiander (†Unterricht an ein sterbenden Menschen, 1538) behandelt drei Anfechtungen des Menschen (u. a. dass er seine Geschäfte plötzlich ruhen lassen muss, Sorge um die Familie) und die Anfechtungen Jesu als Trost: Er war auch angefochten wie die Menschen, sogar noch schlimmer, hat diese aber zum Heil der Menschen überwunden. Osianders „kühne und konsequente Beweisführung“ bleibe innerhalb der reformatorischen *ars moriendi* ein „weithin völlig selbständiger Lösungsversuch“ (156). Andererseits: Die Passionsfrömmigkeit mit ihrer Bereitschaft zu Geduld, Leiden und Kreuz steht [...] in ungebrochener Kontinuität mit dem Spätmittelalter“. Aber der Gedanke des *pro me*, die persönliche Zueignung, sei dann doch eine reformatorische Akzentuierung.

Zwischenfazit (162): Für die seelsorgerlichen Anleitungen um 1540 und später galten ganz andere Rahmenbedingungen; mit geänderten Anforderungen entwickelte sich auch die Textsorte weiter. Um das zu bezeugen, werden unter F II die verschiedenen, etliche Jahre auseinanderliegenden Auflagen der Trostschriften zweier Autoren, Caspar Huberinus und Leonhart Brunner, auf ihre Veränderungen hin untersucht. Huberinus' Schrift von 1529/1531 (†Tröstung aus göttlicher geschriffte) wächst sich 1542 zu einem Handbuch mit „modulartigem Aufbau“ aus, das immer mehr Möglichkeiten bietet, die Seelsorge auf den konkreten Fall und die Bedürfnisse des Einzelnen abzustimmen. Brunners †Christliche berichtung, von 1531 benutzt in der erweiterten Ausgabe von ca. 1545 Bullinger, Schwenckfeld und Bader und verwandelt sich in eine Art Nachschlagewerk (182). U. a. kommt ein Kapitel neu hinzu, das dem neu ins Amt gekommenen, unerfahrenen Pfarrer Anleitung für seine Seelsorgebesuche, insbesondere für die Austeilung des Krankenabendmahls (nach Bader) gibt.

Kapitel G behandelt unter der Überschrift „Verstärkte Unterstützung für Geistliche“ nur kurz (183ff.) den Krankenunterricht des Gothaer Superintendenten Friedrich Myconius (1539), weil er ebenfalls ein Extrakapitel für unerfahrene Landgeistliche über die Krankenkommunion enthält (ansonsten sei der Text wie auch Brunners bis auf das Kommunion-Kapitel für Laien gedacht, was ich für unwahrscheinlich halte).

Dieser Text ist aber Ausgangspunkt für die Ausführungen der Verfasserin zum „Stellenwert der Krankenkommunion“ (185–191): Abschnitte über die Krankenkommunion fehlten in kaum einer Kirchenordnung. Es habe eine zunehmende Verlegung der Sterbebegleitung auf den Sakramentenempfang gegeben, so dass der Krankenbesuch nun zur Sakramentsadministration gerechnet werden konnte, für die verbindliche Richtlinien gestellt wurden. Immer konkretere Ausformulierungen der Zulassungsbedingungen zum Abendmahl und „fast normierte Fragen und Antworten am Sterbebett“ (Abendmahlsverhör) seien Folge und Begleiterscheinung des sich festigenden lutherischen Kirchenwesens gewesen (187). Das Abendmahl sei als Druckmittel eingesetzt worden (190), habe somit vor allem der „Disziplinierung“ der Gläubigen, der „Überwachung ihrer Rechtgläubigkeit“, der „Durchsetzung rigoroser Kirchzuchtmaßnahmen“ gedient (189). Der Geistliche sei auf

diese Weise „in Zeiten der Konfessionalisierung“ nicht nur Seelsorger gewesen, sondern habe seine Rolle als Vertreter der staatskirchlichen Öffentlichkeit wahrgenommen (190). Das letzte Textbeispiel, Veit Dietrichs ›Agend büchlein für die Pfarrherrn auf dem land‹ (1543), von Emil Sehling bezeichnenderweise in die Ausgabe der Evangelischen Kirchenordnungen (11,1 1963) aufgenommen, das sich insgesamt an die Pfarrer richtet, liefere nun einen „kirchen-ordnungsmäßigen Krankentrost“ (191) und scheint so exakt in das Bild zu passen, das die Verfasserin von der evangelischen Kirche entwirft: Alle in Dietrichs Agende enthaltenen Formulare entsprachen der Brandenburgisch-Nürnbergischen Kirchenordnung von 1533 (›Ordnung bey den Kranken‹). Während die Kirchenordnung selber aber nur relativ grobe Vorgaben für den Krankenbesuch mache und gerade *kein* Formular enthalte, entfalte Dietrichs Agende in vier Abschnitten den Stoff detailliert einschließlich genauer Angaben zur Kommunionsspendung – die Verfasserin wertet dies als Versuch, das Gespräch mit dem Kranken „Wort für Wort festzulegen“.

Während durch das Aufkommen der Kirchenordnungen die Praxis der lutherischen Kranken- und Sterbepastoral nach 1540 in ein gefestigtes Stadium getreten sei, in dem bestimmte Formulierungen und Formulare als verbindlich galten, habe Veit Dietrich in seiner „Neigung zu verkirchlichender Normgebung“ die Eigenständigkeit des Seelsorgers noch weiter eingeschränkt. Er sei damit aber recht erfolgreich gewesen.

Dieses „Aufkommen der Kirchenordnungen“ bezeichne einen weit fortgeschrittenen Institutionalisierungsprozess des reformatorischen Glaubens. Es habe die Möglichkeiten des Trostes auf wenige verbindliche Konzepte eingeschränkt und individuelle Möglichkeiten daneben ausgeschlossen (197); nicht mehr ging es um das Zur-Verfügung-Stellen von Angeboten, sondern um konkrete Formulierungen. Verfasser früherer Handreichungen (Brunner, Linck, Huberinus) hätten demgegenüber ihren Lesern die Freiheit gelassen, selbst zu entscheiden, was sie übernehmen wollten.

Soweit zum Darstellungsteil der Arbeit. Die Schlussabschnitte H, I und J führen „Methodisches am Kranken- und Sterbebett“ (199–205), die zusammenfassende Auswertung der Quellen (207–220) und einen Ausblick „Sterben einst und heute“ (221–229) aus, in denen auf die festgestellten Normierungstendenzen gar nicht Bezug genommen wird. Ein Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein hilfreiches Personen- und Sachregister beschließen den Band.

Der Überblick über den Inhalt der Arbeit zeigt, wie vielfältig zum einen das Material ist, wie vielfältig zum andern aber auch die mit der Behandlung des Stoffs verknüpften Fragestellungen.

Die nach inhaltlich-literarischen Gesichtspunkten vorgenommene Zusammenstellung des Textmaterials in verschiedenen Blöcken ist einsichtig, und hier gibt es viele gute und interessante Beobachtungen, auch zur Durchlässigkeit der Grenzen zwischen laikaler und „professioneller“ Seelsorge.

Problematisch erscheint mir allerdings der Versuch der Verfasserin, eine Entwicklungslinie zwischen diesen Textgruppen zu konstruieren, die letztlich darauf zielt, diese Texte in das Paradigma von Konfessionalisierung und (Sozial-)Disziplinierung einzupassen. Schon das Unterscheiden von zwei „Generationen“ scheint mir fragwürdig, wenn man die Erst-Erscheinungsjahre der Werke zusammenstellt: Die der Texte der „ersten Generation“ reichen von 1527 bis 1544, während die der „zweiten“ von 1535 bis 1551 zuerst gedruckt sind. Da ist ein klares Nacheinander nicht erkennbar, geschweige denn eine Generationenabfolge. Nicht klar wird überdies, wie Huberinus, Brunner, Myconius und Dietrich diesem

„Generationenschema“ zugeordnet werden sollen. Zudem müsste man eigentlich auch die weiteren Auflagen einer Schrift berücksichtigen, wenn man beurteilen will, wie lange sie rezipiert worden ist. Mir scheint das Bild, das die Verfasserin anhand der Quellen entwirft, eher für eine nebeneinander her bestehende, vermutlich auch nach unterschiedlichen Gattungen, die unterschiedlichen Bedürfnissen Rechnung tragen sollten, zu unterscheidende Vielfalt der Kranken- und Sterbeliteratur zu sprechen. Als Entwicklungstendenz wird dabei offenbar der Trend von kurzen, bündigen fort zu den immer umfangreicheren, handbuchartigen Zusammenstellungen erkennbar, aus denen auszuwählen ist, und die wirklich eine Zuwendung zum einzelnen Menschen und seiner speziellen Lage im Blick zu haben scheinen. Aber die Entwicklungstendenz zu Normierung, Kontrolle, Einschränkung, Vorschrift will sich mir aus den untersuchten Texten gerade nicht ergeben; im Gegenteil, die werden ja offenbar immer dicker und verstehen sich immer mehr als Handbuch! Sie wird denn auch nicht wirklich aus den Quellen nachgewiesen, sondern vielmehr mit Hilfe des entsprechenden Begriffsinstrumentariums behauptet, das überdies nicht frei von Wertungen ist (vgl. 132ff.).

Das Einbeziehen der Kirchenordnungen scheint mir sehr interessant zu sein, aber die Fragestellung auch zu verkomplizieren. Es hat sich, so die Verfasserin, in den Kirchenordnungen so etwas wie ein Muster für einen normalen Seelsorgebesuch herausgebildet, bzw. speziell für das Krankenabendmahl auch eine Agende. Und in Nürnberg lässt sich auch erkennen, dass die Brandenburgisch-Nürnbergische Kirchenordnung von 1533 Seelsorgeanleitungen beeinflusst hat – ein regionales Beispiel, wobei dieser Einfluss anscheinend noch nicht einmal an allen Nürnberger Texten zu beobachten ist (Osiander!). Ob aber die vorhandene Fülle der Seelsorgetexte den Versuch von Kirchenordnungen, den Krankenbesuch zu regeln, spiegelt, wäre noch genauer zu untersuchen. Das präsentierte Material reicht nicht aus, um zu belegen, dass die lutherischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts wirklich in so gesetzlicher Weise, wie es die Darstellung suggeriert, das kirchliche Leben ordnen wollten bzw. dieses auch taten.

Die Vorstellung, dass das geistliche Disziplinierungsbemühen ausgerechnet am Bett des Kranken und Sterbenden ein geeignetes Betätigungsfeld gefunden habe, scheint mir geradezu absurd. Vielmehr sollten und wollten die Seelsorger ihrem *consolandus* dazu helfen, dass er richtig glaubt, um mit diesem Glauben auch gut, getröstet und heilsam sterben zu können. Dieses „richtig glauben“ bedeutet auch, aber nicht nur, „das Richtige“ zu glauben, denn dieses ist ja nur die Voraussetzung dafür, dass Glaube dann auch als der persönliche Akt des Vertrauens zu Christus als dem, der für „meine“ Sünden gestorben ist, vollzogen werden kann. Diese eigentümliche Doppelseitigkeit des evangelischen Glaubensverständnisses könnte deutlicher werden; das frühneuhochdeutsche „Unterricht“ wird allzu sehr auf ein Vermitteln von Wissensstoff eingeschränkt. Die Verfasserin sieht, dass die lutherische Theologie für diesen „Unterricht“ schon sehr früh eine Methodik, das Muster eines festen, unumkehrbaren Ablaufs, entwickelt hat, dem letztlich die Abfolge der Katechismusstücke Gesetz – Evangelium – Gebet – Sakrament bzw. die Bewegung von der Sündenerkenntnis zum Glaubenstrost zugrunde liegt. Diesen Ablauf musste man aus theologischen Gründen, um des *consolandus* willen, sicherstellen, er ist aber nicht mit einem kirchlichen Institutionalierungsprozess gleichzusetzen.

Insgesamt eine interessante Arbeit, die zu weiterem Fragen und Forschen anregt.

Ute Mennecke (Bonn)