

Grundzüge der Ars moriendi-Literatur im Spätmittelalter und Dokumentation des spätmittelalterlichen Stiftungswesens am Beispiel von St. Pölten



Inhalt

Einleitung.....	2
Die Ars moriendi-Literatur im Spätmittelalter	3
Die Ars moriendi-Literatur als gute Vorbereitung auf den Tod	3
Die Kommunionsspendung und die Krankensalbung als Sterbesakramente.....	4
Die Anselmischen Fragen und die Gerson-Geiler'sche Schrift als zwei Hauptwerke der Ars moriendi-Literatur	4
Die zwei Tendenzen der spätmittelalterlichen Ars moriendi-Literatur am Beispiel der Bilder-Ars und der Gerson-Geiler'schen Praxis	6
Die Bedeutung von Laien als Sterbebegleiter	6
Die Kritik der Reformatoren an der vorreformatorischen Sterbepaxis am Beispiel von Jacob Otter	7
Die Grundideen und die rasche Verbreitung der reformatorischen Ars moriendi-Literatur	8
Die erste Generation reformatorischer Seelsorger um 1530.....	9
Die zweite Generation reformatorischer Seelsorger um 1540	10
Der Unterricht am Krankenbett bei Friedrich Myconius.....	10
Die Ziele der reformatorischen Seelsorge	11
Die Erlösungstat Christi und Eigenverantwortlichkeit des Sterbenden in der reformatorischen Seelsorge	11
Das Stiftungswesen im Spätmittelalter am Beispiel von St. Pölten	13
Die Reichhaltigkeit des Stiftungswesens im 15. und frühen 16. Jh.....	13
Die Stiftungen für Messen, Klöster und Kirchen von 1500 bis 1529.....	13
Die karitativen Stiftungen und die Stiftungen für Grabsteine von 1501 bis 1529	14
Der Rückgang der geistlichen Stiftungen von 1530 bis 1547	15
Die Zunahme der karitativen Stiftungen von 1530 bis 1547.....	16
Die Ausbreitung des Protestantismus in St. Pölten.....	17
Der Niedergang des Protestantismus in St. Pölten	17
Der Charakter der Stiftungen in den letzten vier Jahrzehnten des 16. Jh.....	18
Die geistlichen Stiftungen in den letzten vier Jahrzehnten des 16. Jh.	18
Die karitativen Stiftungen in den letzten vier Jahrzehnten des 16. Jh.	19
Die Testamente des späten 16. Jh. als Spiegel der historischen Entwicklung	19
Schluss	20
Quellen:	21

Einleitung

Die vorliegende Arbeit befasst sich im ersten Teil mit den Entwicklungen der Ars moriendi-Literatur im 15. und 16. Jh., im zweiten Teil wird am Beispiel von St. Pölten darauf eingegangen, welche Veränderungen sich im spätmittelalterlichen Stiftungswesen durch die Einflüsse der Reformation vollzogen haben. Im ersten Teil werden unter anderem die Anfänge, Autoren, Tendenzen, Entwicklungen und Ziele der Ars moriendi-Literatur dargelegt, der zweite Teil beschreibt die verschiedenen Stiftungsarten im Spätmittelalter und zeigt für verschiedene Perioden vom späten 15. bis zum Ende des 16. Jh. auf, wie oft eine bestimmte Stiftungsart in der jeweiligen Periode in den Testamenten der St. Pöltener Bürger auftritt. Die Arbeit bietet einen Einblick in die Einstellung des spätmittelalterlichen Menschen zum Tod, seine Vorbereitung auf den Tod und sein Bestreben, durch Stiftungen und karitative Tätigkeiten ewiges Seelenheil im Himmelreich zu erlangen.

Im 15. und 16. Jh. war der Tod in Form von Hungersnöten, Missernten und Epidemien allgegenwärtig, so dass eine richtige und gute Vorbereitung auf den Tod, welche als wichtige Voraussetzung zur Erlangung des ewigen Seelenheils im Himmelreich galt, zum zentralen Anliegen vieler Menschen wurde. Die spätmittelalterliche Ars moriendi-Literatur umfasst eine Vielzahl von Sterbebüchern, in denen den Seelsorgern am Sterbebett detaillierte Hinweise dazu gegeben werden, wie sie den Sterbenden während seiner letzten Tage seelisch betreuen sollen und auf welche Weise sie zu seinem Seelenheil beitragen können.

Als die zwei Hauptwerke der Ars moriendi-Literatur werden die Anselmischen Fragen, welche beim Sterbenden Reue erwecken und seinen Glauben an die Lehre der Kirche stärken sollen, und die Gerson-Geiler'sche Schrift, die sich vor allem den körperlichen und seelischen Nöten des Sterbenden widmet, erläutert. Im Vergleich der Gerson-Geiler'schen Schrift mit dem Werk "Bilder-Ars" sollen die zwei Tendenzen der spätmittelalterlichen Ars moriendi-Literatur aufgezeigt und einander gegenübergestellt werden. Außerdem wird die Bedeutung von Laien als Sterbebegleiter dargelegt und erläutert, welche Personen unter dem Begriff des Laien zusammengefasst werden können. Am Beispiel des Sterbebuchautors Jacob Otter werden die Kritikpunkte der Reformatoren an der spätmittelalterlichen Ars moriendi-Literatur aufgezeigt und es wird deutlich, worin sich die reformatorischen Sterbebücher von ihren Vorgängerwerken unterscheiden.

In der Geschichte der reformatorischen Ars moriendi-Literatur wird zwischen der ersten Generation reformatorischer Sterbebuchautoren um 1530 und der zweiten Generation um 1540 unterschieden. Als Vertreter der ersten Generation wird unter anderem der Nürnberger Prediger Thomas Venetius angeführt. Zu den Autoren der zweiten Generation zählen Gelehrte wie Heinrich Bullinger aus Zürich, Leonhard Culmann aus Nürnberg und Caspar Kantz aus Nördlingen. Als weiteres Beispiel für ein Werk aus der reformatorischen Seelsorge wird eine Schrift zum Unterricht am Krankenbett von Friedrich Myconius angeführt.

Nach den Ausführungen zur Entstehung und Entwicklung der Ars moriendi-Literatur wird im zweiten Teil der Arbeit auf das spätmittelalterliche Stiftungswesen am Beispiel der Stadt St. Pölten eingegangen. Es werden die Art und Reichhaltigkeit der Stiftungen in der zweiten Hälfte des 15. Jh. sowie den Perioden 1500-1529, 1530-1547 und den letzten vier Jahrzehnten des 16. Jh. beschrieben. Außerdem werden die Ausbreitung und der Niedergang des Protestantismus in St. Pölten erläutert.

Die Ars moriendi-Literatur im Spätmittelalter

Die Ars moriendi-Literatur als gute Vorbereitung auf den Tod

Zum Begriff des gut vorbereiteten Todes schreibt Kellehear: „*The birth of the well-managed death was accompanied by continuities and similarities to its good death predecessor because all forms of dying conduct build upon earlier forms of behaviour and attitude. Dying in a well-managed way required an awareness of dying, but this was often confirmed by specialised others, usually a medical professional. Awareness of dying is the first feature of a good death but it is also an essential element of a well-managed dying. This is because only when dying is acknowledged can the final tasks of managing an exit be performed: requesting the appropriate professional staff to manage the bodily, legal, fiscal and religious functions that are required to control the potential chaos that dying may elicit*“ (Kellehear, 149). Um sich gut auf den Tod vorzubereiten, kommt zu Beginn des 15. Jh. die „Ars moriendi“ genannte Gattung der Sterbebüchlein auf. Diese Büchlein sollten den Menschen „zu einer glückseligen Sterbestunde im christlichem Sinn verhelfen“.

Die Ars moriendi-Literatur umfasst „literarische Anweisungen, Ratschläge und Regeln zur Vorbereitung auf ein gutes, heilsames Sterben“ (Resch, 16). Sie richtet sich am Anfang an Priester am Sterbebett, danach an alle Sterbebegleiter. In der Sekundärliteratur wird die Ars moriendi-Literatur dem Überbegriff „Tröst- und Erbauungsschriftum“ untergeordnet.

Die Ars moriendi-Literatur entwickelte sich als Antwort auf die harten Lebensbedingungen im Spätmittelalter. In diesem Zusammenhang schreibt Albert-Zerlik: „Grundsätzlich bestand im ausgehenden Mittelalter ein erhöhtes Interesse an Sterben und Tod, welches zurückzuführen ist auf die verstärkte Konfrontation mit diesem Thema, z. B. durch immer wiederkehrende Pestepidemien und andere Seuchen, Hungersnöte, Kriegszüge und gefährvolle Reisen, die im Zusammenhang mit Entdeckungen unternommen wurden“ (Albert-Zerlik, 85). In Anbetracht der Nähe und Allgegenwärtigkeit des Todes war die Sehnsucht des spätmittelalterlichen Menschen auf sein seliges Ende gerichtet. Durch gewissenhafte Vorsorge und Vorbereitung hoffte man, diese Seligkeit nach dem Tod zu erlangen. Die diesem Ideal widersprechende Vorstellung vom unvorbereiteten Tod war furchteinflößend. Das Sterben ohne Vorbereitung, seelsorgerische Begleitung und Anteilnahme galt als „hässlich und geradezu fluchbeladen“ (Resch, 18).

Die Blütezeit der Ars moriendi-Literatur liegt laut Luise Klein im 15. Jh. Neher sieht die Höhepunkte der Ars moriendi-Literatur im 15. und 17. Jh., wohingegen sie sich im 16. Jh. seiner Ansicht nach nur schwer behaupten konnte. Dementgegen listet Klein in ihrer Dissertation über 100 Titel aus dem 16. Jh. auf und zeigt so, dass gerade das 16. Jh. hinsichtlich der Ars moriendi-Literatur qualitativ und quantitativ einiges zu bieten hat.

In der Ars moriendi-Literatur wird im Allgemeinen davon ausgegangen, dass jeder, der den Kranken besucht und an seinem Sterbebett anwesend ist, die Rolle des Seelsorgers übernehmen kann. Die Art der Verwendung der Sterbebüchlein am Bett des Kranken oder Sterbenden stand dem Seelsorger offen. Er konnte sich im Vorfeld darüber informieren, womit er bei dem jeweiligen Krankenbesuch rechnen müsse oder nahm das Sterbebüchlein zum Krankenbesuch mit und versuchte direkt am Krankenbett die dem Anlass entsprechenden Worte zu finden. Manche Formulierungen waren bereits in die direkte Rede gesetzt, so dass sie der Seelsorger nur mehr vorzulesen brauchte. Zum Teil enthalten die Sterbebüchlein sehr detaillierte Anweisungen an den Seelsorger. Dies drückt aus, dass die Autoren in der Regel eine genaue Vorstellung von der idealen Seelsorge am Sterbebett besaßen und dass sie ihr Sterbebuch in der Praxis angewandt sehen wollten.

„Manche Formulare waren bereits in die direkte Rede gesetzt, damit der Sterbebegleiter nur noch daraus vorzulesen brauchte. Dass die Autoren ihre auf die konkrete pastorale Zuwendung ausgerichteten Büchlein unbedingt in der Praxis angewandt sehen wollten, ergibt sich aus den Texten selbst. Das seelsorgerliche Bemühen um den Kranken kommt in teilweise sehr detaillierten (Regie-)Anweisungen deutlich zum Ausdruck“ (Resch, 21).

Die Kommunionsspendung und die Krankensalbung als Sterbesakramente

Im Spätmittelalter wurde der Tod vor allem auch deshalb ängstlich erwartet, weil sich gemäß der damaligen Auffassung in der Todesstunde Begleiterscheinungen wie die Sünde, das Gesetz Gottes, der Zorn Gottes und die Macht des Teufels vergegenwärtigten. Dementsprechend umfasste der Anwendungsbereich der Sterbebücher die Vorbereitung des bevorstehenden Abschiedes, die sinnvolle Nutzung der verbleibenden Krankheitstage und das „Hier und Jetzt der Sterbestunde“ (Resch, 25). Oft wird der Seelsorger in den Sterbebüchern darauf hingewiesen, dass er in der kurzen verbleibenden Zeit nur mehr essentielle Dinge ansprechen soll, da dem Kranken nicht alles zumutbar ist. Seine Aussagen, Argumente und Belehrungen sollen verständlich und einprägsam sein, da allzu komplizierte Gedankengänge vom Sterbenskranken oft nicht mehr verstanden werden können. Gemäß den Forderungen der Kirche sollte der Seelsorger die Sterbesakramente, bestehend aus Kommunionsspendung und Krankensalbung, spenden. Die Krankensalbung wurde im ausgehenden Mittelalter nur selten durchgeführt, da die Priester es nicht gewohnt waren, dieses Sakrament zu spenden. Mit der Zeit setzte es sich durch, die Krankensalbung zumindest bei lebensbedrohlicher Krankheit zu spenden, so dass die Kranken die Spendung dieses Sakraments bald als unmittelbare Vorbereitung auf den Tod und „*kirchliches Siegel dafür, dass die Abschiedsstunde gekommen sei*“ (Resch, 30) auffassten.

Insgesamt war die Kommunionsspendung als Sterbesakrament weit mehr verbreitet, als die Krankensalbung. Im Rahmen des Versehganges ging der Priester in das Haus des Kranken und spendete ihm nach Ablegung der Beichte die Kommunion. Ab Mitte des 13. Jh. war es üblich, dass der Priester auf dem Versehgang von einer feierlichen Prozession der christlichen Gemeinde begleitet wurde. In der Regel wurde der Priester so spät wie möglich zur Spendung der letzten Kommunion gerufen, da die Hostie als Wegzehrung für die letzte Reise aufgefasst wurde. Die Vorbereitung des Kranken auf einen seligen Tod war mit Fragen und Mahnungen, welche bald verbindliche Formen annahmen, verbunden. Diese seit dem frühen Mittelalter bekannte Form des Ermahnens bzw. Fragens erlangte ihre größte Bedeutung in den sogenannten „Anselmischen Fragen“. *„Die Disposition des Kranken auf den seligen, guten Tod war mit bestimmten Fragen und Mahnungen verbunden, welche bald verbindliche Formen annahmen: Seit dem frühen Mittelalter kennt man zur Vorbereitung der Sakramente im Rahmen der Kranken- und Sterbeprovisur eine Form des Ermahnens bzw. Fragens, die in den späteren sog. „Anselmischen Fragen“ ihre größte Bedeutung erlangt“* (Resch, 31).

Die Anselmischen Fragen und die Gerson-Geiler'sche Schrift als zwei Hauptwerke der Ars moriendi-Literatur

Die „Admonitio Anselmi“ enthält Anleitungen zur Krankenseelsorge und einen Katalog von Fragen, anhand derer ein Geistlicher oder ein Seelsorger feststellen konnte, ob der Kranke bereit für das Sterben ist. Als Verfasser der „Anselmischen Fragen“ gilt der heilige Anselm, Erzbischof von Canterbury (1034-1109). Die „Anselmischen Fragen“ gelten als das „theologische Herzstück der Ars moriendi“ (Resch, 31) und waren lange Zeit die Grundlage der kirchlichen Sterbepastoral. Sie umfassen einen Fragenkatalog, der sich in die sogenannte „Mönchsreihe“ und in die „Laienreihe“ aufteilt. Die „Mönchsreihe“ ist als erster Teil des Fragenkatalogs für klerikale Sterbebegleiter bestimmt, wurde vor allem im klösterlichen Umfeld verwendet und umfasst insgesamt sieben Fragen, welche beim Sterbenden Reue erwecken und seinen Glauben an die Lehre der Kirche überprüfen und stärken sollen. Mit der Antwort auf die letzten drei Fragen, welche den Sühnetod Christi thematisieren, soll der Sterbende bestätigen, dass er zur Erlangung der Seligkeit nichts anderes als Christi Leiden anerkenne. Dem Fragenkatalog der „Mönchsreihe“ schließt sich die „Große Mahnung“ an. Sie ruft den Sterbenden dazu auf, sich den Tod Christi in Erinnerung zu rufen und ihn wenn notwendig bei dem bevorstehenden Urteil vorzubringen. Das Ende der „Mönchsreihe“ bildet die „Commendatio animae“, die letzte Anempfehlung der Seele an Gott.

Für den laienhaften Sterbebeistand wurde die „Laienreihe“, der zweite Teil der „Anselmischen Fragen“, verwendet. Die „Laienreihe“ umfasst einen Fragenkatalog, der an die Fragen aus der „Mönchsreihe“ angelehnt ist. Diesem Fragenkatalog ist die „Kleine Mahnung“ beigefügt. Beide Fragenkataloge wurden am Sterbebett verwendet und ihre prägnante Form zeigt uns, dass im Angesicht des Todes auf unwesentliche Inhalte verzichtet werden musste. Appel vermutet, dass die „Anselmischen Fragen“ das älteste Werk sind, *„das geschlossen in den Sterbebüchern des Spätmittelalters Aufnahme fand“* (Resch, 32).

Johannes Charlier zu Gerson (1363-1429), ein einflussreicher Theologe und Prediger des Mittelalters, veröffentlicht 1403 die Schrift „La médecine de l'âme“, welche er unter dem Titel „Opus(culum) tripartitum de praeceptis decalogi, de confessione et de arte moriendi“ ins Lateinische überträgt. Der dritte und letzte Teil „de arte moriendi“ ist für die spätmittelalterlichen Sterbebücher von wesentlicher Bedeutung. Unter den Übersetzungen der Schrift von Gerson kommt den beiden Bearbeitungen des Straßburger Predigers Johannes Geiler von Kaysersberg (1445-1510) besondere Bedeutung zu. Geiler hat die Schrift von Gerson auf Deutsch übersetzt und sie unter dem Titel „Wie man sich halten sol by eym sterbenden menschen“ oder kurz „Totenbüchlein“ sowohl als Einzelschrift als auch im letzten Teil des als „Dreieckecht Spiegel“ bearbeiteten „Opus(culum) tripartitum“ 1482 veröffentlicht. In der Sekundärliteratur verschmelzen die Schrift von Gerson und die Bearbeitungen von Geiler zur „Gerson-Geiler'schen Schrift“ und daher wird die auf Gerson und Geiler basierende Art mit Kranken umzugehen als „die Gerson-Geiler'sche Praxis“ bezeichnet.

Das Hauptziel der Anleitungen Gersons und Geilers ist, einem Kranken sowohl in körperlichen als auch seelischen Nöten beizustehen. Gersons Ars moriendi und die Übersetzung von Geiler sind in die vier Abschnitte Exhortationes, Interrogationes, Orationes und Observationes, die in der deutschen Übersetzung als „Vermanen, Frogen, Beten und Bewaren“ wiedergegeben werden, gegliedert. Zu Beginn der „Gerson-Geiler'schen Schrift“ finden wir Ermahnungen, die den Kranken daran erinnern, dass er sich versündigt hat und sein Leiden als Buße für seine Sünden auffassen muss. Der Sterbebegleiter fordert den Kranken zum Gebet auf und versucht ihn dazu zu bringen, in Anbetracht des nahenden Endes ausschließlich an Gott und das ewige Heil zu denken. Zu den Exhortationes schreibt Appel: *„Die allgemeinen Todesbetrachtungen und Mahnungen enthalten Darlegungen über die verschiedenen „Tode“, über die Herkunft des Todes aus der Sünde Adams, Ungewissheit und Entscheidungscharakter der Todesstunde und die rechte Todesvorbereitung in einem Leben der Weltabwendung, des Gehorsams gegen Gott und Kirche, der Tugendübung unter Mithilfe von Altarsakrament und kirchlich approbiertem Ablass“*. Hinsichtlich der Interrogationes lesen wir bei Appel: *„Die Fragestücke dienen der Feststellung rechter Sterbebereitschaft: wer sie bejahen kann,...,der ist recht auf einen seligen Tod vorbereitet“*. Im Bezug auf die Orationes teilt uns Appel mit: *„Die zahlreichen und oft langen Christusgebete sprechen meist von Christi Leiden und Verdienst für uns, oft in der Redeweise der Leidensmystik. Die fast ebenso stark vertretenen Mariengebete um die Fürsprache, die Barmherzigkeit, den mütterlichen Trost der Himmelskönigin und Gottesmutter stehen an Wichtigkeit und persönlicher Wärme den Christusgebeten nicht nach“*. Schließlich lesen wir bezüglich der Observationes: *„Den Abschluss der Gerson-Gruppe bilden die Anweisungen zur Sterbehilfe, die lehren, wie man Kranken in den letzten Stunden helfen, sie trösten und durch die Anfechtungen hindurchleiten kann...- in all und jedem Beistand besonders geistlicher Art für den, den die Schwachheit und Bedrängnis des Sterbens immer mehr an eigenem Wollen, Sprechen, Denken und Beten hindert, damit seine Seele Gott zugewendet sei und bleibe und er im Vertrauen auf Ihn und auf den Tod Christi sterbe“* (Appel, 102 f.).

Beim Vergleich der „Gerson-Geiler'schen Schrift“ mit den „Anselmischen Fragen“ erkennt man vor allem bei den letzten Fragen einen bedeutenden Unterschied. Die letzten Fragen bei Anselm thematisieren den Tod Christi, wohingegen sich die letzten Fragen der „Gerson-Geiler'schen Schrift“ mit der Reue und Buße des Sterbenden befassen. Den Anfang der „Gerson-Geiler'schen Schrift“ bilden hierarchisch strukturierte Gebete an Gottvater, Jesus, Maria, Engel und persönliche Schutzengel des Sterbenden, denen Anweisungen an den Sterbebegleiter folgen. Falls der Sterbende nur kurze und dürftige Antworten auf die Fragen des Sterbebegleiters gibt, soll ihn dieser auf das

Abendmahl und die letzte Ölung hinweisen. Kann der Sterbende gar nicht mehr sprechen, soll sich der Sterbebegleiter mit äußeren Zeichen oder der inneren Zustimmung des Sterbenden zufriedengeben. Grundsätzlich soll der Sterbebegleiter immer den Allgemeinzustand des Kranken berücksichtigen: Wenn der Kranke noch einigermaßen aufnahmefähig ist, kann der Sterbebegleiter seine Belehrungen und Erläuterungen ausweiten und mit dem Kranken beispielsweise Heiligenlegenden lesen. Andernfalls soll sich der Sterbebegleiter auf das Gebet beschränken. Als Anschauungsmaterial bei der Sterbebegleitung sollen nach Gerson und Geiler das Kruzifix oder das Bild des Heiligen, den der Sterbende zu Lebzeiten besonders verehrt hat, verwendet werden. Gerson und Geiler empfehlen, Freunde, Frau und Kinder vom Sterbezimmer fernzuhalten, da die Hoffnung auf die Gesundung des Kranken seine Bußgesinnung gefährden und die für den Tod notwendigen Vorbereitungen hinauszögern kann. *„Zeitliche Sorgen lohnt es sich „abzustellen“: Freunde, Frau und Kinder müssten daher vom Sterbezimmer ferngehalten werden. Die „hoffnung das er [der Kranke] wider uff kumme zu liplicher gesuntheit“, könnte die Bußgesinnung ernsthaft gefährden und die dringend empfohlene Vorbereitung hinauszögern“* (Resch, 35).

Die zwei Tendenzen der spätmittelalterlichen Ars moriendi-Literatur am Beispiel der Bilder-Ars und der Gerson-Geiler'schen Praxis

Ein weiteres zentrales Werk der Ars moriendi-Literatur ist die „Ars moriendi der fünf Anfechtungen“, die als „Bilder-Ars“ oder „Holzschnitt-Ars“ bekanntgeworden ist. Die „Bilder-Ars“ umfassen elf Holzschnitte, deren Autor und Künstler der Forschung unbekannt sind. Sie sind im Zeitraum 1408-1419 entstanden, das genaue Entstehungsdatum lässt sich nicht ermitteln. Bei der Betrachtung der „Bilder-Ars“ sieht man an den Mienen des Sterbenden, welche verschiedenen Gefühle er durchlebt, bis seine Seele letztlich in den Himmel aufsteigt. Das friedvolle Bild der aufsteigenden Seele nahm nach Arthur E. Imhof vielen Menschen die Angst vor dem Sterben und gab ihnen die Kraft, dem nahenden Tod mit größerer Gelassenheit entgegenzusehen. *„Dieses versöhnliche Ende lässt Arthur E. Imhof nicht daran zweifeln, dass unzählige Menschen der Sterbestunde daraufhin mit größerer Gelassenheit und weniger Angst entgegensehen“* (Resch, 37).

Am Beispiel der „Bilder-Ars“ und der „Gerson-Geiler'schen Praxis“ lassen sich die zwei Schemata der spätmittelalterlichen Ars moriendi-Literatur erkennen: Im Zentrum der „Bilder-Ars“ steht die Tröstung des Sterbenden. Es wird erläutert, wie der Sterbende Gewissenskonflikte überwinden kann und außerdem wird er zur Buße aufgefordert. Dabei wird jedoch darauf geachtet, dass der Sterbende seine Fehler nicht allzu sehr bereut, da ihm sonst die Gefahr der Verzweiflung droht. Im Gegensatz zu den „Bilder-Ars“ wird der Krankenbesuch in der „Gerson-Geiler'schen Praxis“ einer Beichtsituation gleichgesetzt. Es wird versucht, den Sterbenden im Hinblick auf die besondere Rolle der Kirche und ihre Zucht zur Einsicht zu bewegen. Das Spenden von Trost steht bei der „Gerson-Geiler'schen Praxis“ im Hintergrund.

Eine zentrale Tendenz in den spätmittelalterlichen Sterbetexten ist die inhaltliche Ausrichtung auf Christus, das Vertrauen zu Christus und der Glaube, dass wir allein in Christus das Heil finden können. Gemäß den „Fragen Anselms“ darf der Sterbende den Sühnetod Christi für sich beanspruchen, so dass Christus zum Anwalt, *„dessen Heilstat als Waffe gegen alle Anfechtung dient und als schützender Banner zwischen der Schuld des Menschen und dem Zorn Gottes errichtet werden darf“* (Resch, 40) wird.

Die Bedeutung von Laien als Sterbebegleiter

Im Spätmittelalter war es dem Klerus vorbehalten, sich um die Seele des Sterbenden zu kümmern, doch in Anbetracht der hohen Zahl an Sterbenden und der im Verhältnis dazu geringen Zahl an Geistlichen kam der Sterbebegleitung durch Laien immer größere Bedeutung zu. Für den Sterbenden war es wichtig, dass er mit einem Menschen ins Gespräch kommen und ihm vor dem Tod seine Nöte, Ängste und Sorgen anvertrauen konnte. Somit kam der sozialen Kompetenz des Laien und seiner Fähigkeit, sich in die Lage des Sterbenden hineinzusetzen und dem Kranken an seinem Lebensende Mut zuzusprechen, zentrale Bedeutung zu. Nach der Sekundärliteratur sind die Laien

eine heterogene Gruppe, deren Mitglieder „ungebildet, nicht geistlich oder ohne höhere Weihen“ (Resch, 42) sind. Man könnte all diejenigen als Laien bezeichnen, welche die für ein Pfarramt erforderliche akademisch-theologische Bildung nicht haben oder diese Bildung zwar haben, jedoch kein geistiges Amt bekleiden. Im Hinblick auf die Laien als Sterbebegleiter lesen wir bei Resch: „*Was die theologische Eignung betrifft, verbindet die mit dem Büchlein bedachten Laien zumindest ihr gemeinsames Interesse an einer Seelsorge, die das offiziell kirchliche Angebot ergänzt oder sogar darüber hinausgeht*“ (Resch, 42).

Die Kritik der Reformatoren an der vorreformatorischen Sterbepaxis am Beispiel von Jacob Otter

Zu Beginn der Reformationszeit wurde die bis dahin gängige Sterbepaxis von Reformatoren wie Jacob Otter stark kritisiert. Im Jahre 1528 veröffentlichte Otter das Traktat „Christlich leben und sterben“. Im zweiten Teil dieser Schrift bringt Otter zwar den Bemühungen der vorreformatorischen Sterbebuchautoren Anerkennung entgegen, er merkt jedoch an, dass ihre Schriften mittlerweile nicht mehr zu gebrauchen sind und untermauert dieses Argument mit einer langen Aufzählung von der jeder Punkt mit „man hat...“ eingeleitet wird. „*Anhand der Tempuswahl lässt sich zeigen, dass Otter diese (nun aus reformatorischer Sicht überholte) Art der Sterbebegleitung bereits als etwas Abgeschlossenes betrachtet*“ (Resch, 48).

Otters Schrift thematisiert die Testamente als Entschädigung für Versäumtes, die Frage nach dem Glauben der Kirche und das Sammeln von Verdiensten und guten Werken. Im Spätmittelalter war der Ablass eine der gängigsten Formen, die vor dem Tod geforderte Buße abzuleisten und die Zeit im Fegefeuer dadurch zu verkürzen.

Zur Fegefeuerlehre lesen wir bei Simon-Muscheid: „*Die Integration der Fegefeuerlehre in die christliche Lehre, die sich im Verlauf des 13. Jahrhunderts vollzog, verstärkte das bereits bestehende enge Band zwischen den Lebenden und den Toten insofern, als sie den Lebenden die Möglichkeit bot, sich aktiv für das Seelenheil der Toten einzusetzen. Durch „gute Werke“ wie Gebete, Stiftung von Seelenmessen und Almosen und die erwähnten sieben Werke der Barmherzigkeit, welche die Basis der „guten Werke“ bildeten, konnten die Lebenden selbst eine Verkürzung der Strafzeit im Fegefeuer und eine Reduktion der Sündenschuld ihrer Verstorbenen erlangen. Die Fegefeuerlehre führte zu einer Intensivierung der Totensorge, die vom Klerus stark propagiert wurde*“ (Simon-Muscheid in Herkommer und Schwinges, 104).

Durch die regelmäßigen Predigten des Klerus zu den Sündenstrafen und zum Seelenheil gerieten die Gläubigen in den Bann der Idee des Fegefeuers, so dass sie der Kirche am Sterbebett aus Angst oder zur Vorsicht reiche Spenden, Motiv- und Weihgaben vermachten. Nach Otter hat der Klerus die Angst und das Sicherheitsbedürfnis der Menschen ausgenutzt, um sich selbst zur Geltung zu bringen und materiellen Wohlstand zu erlangen.

Hinsichtlich der Fragen am Sterbebett kritisiert Otter, dass in den Fragekatalogen, die in der Seelsorgepraxis in Umlauf waren und sich an den Anselmischen Fragen orientierten, nie gefragt wurde, ob der Sterbende den Sinn seines Glaubens und das, was die christliche Kirche ausmacht, versteht. Als überzeugter Protestant kritisierte Otter, dass die Gläubigen allein durch die positive Antwort auf die Frage, ob sie an die Lehre der Kirche glauben, entlastet werden. „*Die Frage nach dem Glauben der „Christlich kirch“ kann ein Anhänger der reformatorischen Glaubensrichtung nicht übergehen. Überzeugt von der Gültigkeit seiner Lehre, kritisiert Otter, dass Sterbende allein durch die positive Beantwortung dieser Frage entlastet wurden, obwohl sie oft keine Vorstellung vom Gehalt der Lehre hatten*“ (Resch, 50).

Nach Geilers „Seelenparadies“ soll der einfache Christenmensch nicht mit Glaubensinhalten überfordert werden, so dass die Theologen des Spätmittelalters es als ausreichend ansahen, dass der Mensch glaubt. So wurde es oftmals versäumt, die Gläubigen über notwendige theologische Grundlagen zu belehren. Dementgegen kommt dem Belehren bei den reformatorischen Theologen eine wichtige Bedeutung zu, so dass der Unterricht und die Unterweisung am Krankenbett ein wichtiger Teil der reformatorischen Seelsorge sind.

Im Hinblick auf das Sammeln von Verdiensten und guten Werken kritisiert Otter, dass die Verdienste, welche der Kranke im Laufe seines Lebens erwarb, in der spätmittelalterlichen Sterbeliteratur einen zentralen Platz einnehmen. Nach spätmittelalterlicher Lehrmeinung leistet bereits das willige Annehmen der schweren Krankheit bzw. des nahenden Todes einen entscheidenden Beitrag zur Erlangung der Seligkeit nach dem Tod. In der reformatorischen Sterbebegleitung ist die Eigenverantwortlichkeit des Gläubigen wichtiger als die im Leben erbrachten Werke und Verdienste und es wird großer Wert darauf gelegt, dem Gläubigen zu zeigen, wie er „ohne materielle oder personelle Hilfsmittel“ nach dem Tod Seligkeit erlangen kann. *„Jacob Otters vernichtende Kritikpunkte verdeutlichen, weshalb das dicke Angebot der vorreformatorischen Ars moriendi-Tradition mit dem Einsetzen der Reformation veraltet und überflüssig schien....In dem Bestreben nach grundlegender Veränderung sah man bald keine andere Möglichkeit, als die bekannten Vertreter der Gattung zu verwerfen, um sie durch eine neue Generation von verschriftlichten Konzepten zur Seelsorge zu ersetzen“* (Resch, 52).

Die Grundideen und die rasche Verbreitung der reformatorischen Ars moriendi-Literatur

Die Kritik von Jacob Otter gibt einen Eindruck davon, weshalb die mittelalterlichen Sterbebücher mit dem Einsetzen der Reformation zu einem großen Teil verworfen und durch neue reformatorische Werke ersetzt wurden. Nach Franz, Klein und Neher verschwinden die spätmittelalterlichen Sterbebücher nach 1520/21 fast vollständig und erst gegen Ende des 16. Jh. kann die inzwischen gegenreformatorische Kirche Werke, die sich mit der reformatorischen Ars moriendi-Literatur messen lassen, auf den Markt bringen. Es ist jedoch hinzuzufügen, dass die reformatorische Ars moriendi-Literatur stark in der spätmittelalterlichen Tradition verankert war. Nach Resch erhält die reformatorische Ars moriendi-Literatur ihr Profil aus der „Verbindung der Rechtfertigungslehre mit dem Sterbetrost“ (Resch, 54). Dabei war Martin Luthers 1519 entstandenes Traktat „Sermon von der Bereitung zum Sterben“ für die reformatorischen Sterbebüchlein vorerst der einzige Ausgangs- und Anhaltspunkt.

Luthers Tischreden enthalten Aufzeichnungen zum Idealbild des reformatorischen Seelsorgers. Zunächst sollte der Seelsorger freundlich nach dem Krankheitsverlauf und der Art der bisherigen Therapie fragen. Danach sollte er sich beim Kranken erkundigen, ob er zum Sterben bereit sei. Insgesamt macht das reformatorische seelsorgerliche Gespräch den Charakter einer privaten, formlosen und ungezwungenen Unterhaltung, in welcher der Seelsorger auf freundschaftliche Weise versucht, auf die inneren Nöte und Ängste des Sterbenden einzugehen.

Als einen der Gründe für die rasche Ausbreitung der reformatorischen Ars moriendi-Literatur nennt Resch die im Spätmittelalter sehr ausgeprägte Bedürftigkeit nach Trost. Ein Grund für das hohe Trostbedürfnis der Menschen waren ständige äußere Bedrohungen wie Kriege, Hungersnöte und Seuchen. Ein weiterer Grund waren die im Spätmittelalter gestiegenen Ansprüche an die individuelle Frömmigkeit der Menschen. Viele Personen fühlten sich nicht mehr in der Lage, diesen Ansprüchen zu entsprechen, so dass sie sich vor einem langen Aufenthalt im Fegefeuer nach dem Tod fürchteten und hofften, vor dem Tod durch die tröstenden Worte eines Seelsorgers beruhigt zu werden.

Hinsichtlich des Unvermögens des spätmittelalterlichen Menschen, den an ihn gestellten Frömmigkeitsanforderungen gerecht zu werden, geht Hamm auf folgende Fragen ein: *„In welcher Weise stellt sich eine seelsorgerliche Theologie im ausgehenden Mittelalter dem Problem des geistlichen Unvermögens von Christen? Wie beurteilt sie die Jenseitsaussichten solcher Ordensleute, Priester und Laien, deren Lebensführung nach ihrer Selbsteinschätzung oder aus der Sicht ihrer Seelsorger alarmierende Frömmigkeitsdefizite aufweist? Und welche Maßstäbe, Lösungsangebote und Ratschläge gibt die Theologie einerseits den Seelsorgern, andererseits denjenigen, die tatsächlich oder vermeintlich zu wenig Frömmigkeit haben? Wie können sie am besten für ihre eigene schwache und ängstliche Seele sorgen?“* (Hamm, 355).

Für die Reformatoren war es von zentraler Bedeutung, dass ihre Sterbebüchlein praktisch anwendbar sind und Lebenshilfe für alle wesentlichen Lebenssituationen enthalten. Die reformatorische Seelsorge kann zwischen den zwei Modellen der spätmittelalterlichen Seelsorge positioniert werden,

da sie die Bußforderung (Anselm, Gerson) mit der Trostspendung („Bilder-Ars“) verbindet. Das gleichzeitige Erwecken von demütiger Reue und die Verkündigung von evangelischem Trost sollen dem Heilsbedürfnis der Menschen besonders entgegenkommen.

Unter den reformatorischen Trostbuchautoren findet man einflussreiche Theologen wie Johannes Bugenhagen, Georg Spalatin, Andreas Osiander und Friedrich Myconius. Durch ihre Tätigkeit als Prediger und Pfarrer hatten diese Theologen Kontakt zu den einfachen Gläubigen und konnten auf Grund ihrer Bildung ihre Vorschläge für die Seelsorge auch verschriftlichen. Einige Sterbebuchautoren wie Andreas Osiander oder Caspar Huberinus haben einzelne Krankenbesuche als Grundlage für den Inhalt ihrer Sterbebücher verwendet. Nach Beck zeigen die frühen reformatorischen Sterbebücher, dass die Seelsorger sehr bemüht waren, die Zeit des Leidens und der Krankheit in eine Zeit des Segens zu wandeln und genaue Anweisungen zur Vorbereitung auf den Tod zu geben. *„Die in dieser Zeit entstandenen Trostbüchlein sind für Hermann Beck wie auch für den heutigen Leser lebendige Zeugnisse dafür, wie sehr man von Seiten der Hirten der Gemeinden darauf bedacht war, durch geeignete Hilfsmittel die Tage der Krankheit in Segenstage zu wandeln und zu einer heilsamen Vorbereitung auf die Todesstunde Anleitung zu geben“* (Resch, 63).

Die erste Generation reformatorischer Seelsorger um 1530

Als Beispiel für einen frühen reformatorischen Seelsorger, welcher der sogenannten ersten Generation um 1530 angehörte, sei hier Thomas Venatorius erwähnt. Venatorius wird von Theodor Kolde als begeisterter Humanist bezeichnet und hatte Kontakt zu Gelehrten wie Willibald Pirckheimer, der Venatorius für ein Predigtamt vorgeschlagen hatte. Von 1522 bis 1525 war Venatorius als Spitalsprediger in Nürnberg tätig. Im Jahre 1525 wurde Venatorius von Wenzeslaus Linck als Spitalsprediger abgelöst und versorgte von diesem Zeitpunkt an die Kranken im Spital. Ab den 1530er Jahren erschienen zahlreiche Schriften, die sich an bereits vorhandenem Material orientierten. Damals war es weitaus wichtiger, vorhandene Texte und Quellen im Hinblick auf eine sinnvolle und einfache Verwendung am Krankenbett neu zusammenzustellen, als eigenständige Literatur zu produzieren: Kantz schreibt von Osiander ab, Brunner orientiert sich an Odenbach, Schwenckfeld und Bullinger und Venatorius' Schrift wird von Spalatin, Spangenberg und Nuber neu bearbeitet. Die literarischen Beziehungen unter den Trostschriften spiegeln sich auch in den persönlichen Freundschaften der reformatorischen Sterbebuchautoren wieder. Trotz großer räumlicher Entfernung fand unter den Autoren ein reger Austausch statt und wenn sich beispielsweise ein Fragebogen oder ein Text in der Praxis bewährt hatte, versucht man, ihn auch woanders bekannt zu machen. *„Die Reformatoren zogen in dieser Angelegenheit an ein und demselben Strang und stellten sich und ihre Erzeugnisse, die manchmal kaum oder wenig eigenes Gut enthielten, vollkommen in den Dienst der Sache“* (Resch, 121).

Eine bekannte Bearbeitung von Venatorius' „Vnderricht“ stammt von Georg Spalatin, welcher in seinem 1531 erschienenen Werk „Troestung ynn tods noeten/des mehrern teils aus Thome Venatorij Buchlin“ die Vorlage des Nürnberger Autors entsprechend würdigt. Im Gegensatz zu der Schrift von Venatorius richtet sich Spalatin's Bearbeitung nicht an einen einzelnen Kranken, sondern an ein größeres Publikum. Spalatin fasst die sechs Punkte des Vortrags von Venatorius in vier Abschnitten zusammen und setzt die von Spalatin im Singular verfassten Anreden in den Plural. Dadurch erhält der Text von Spalatin den Eindruck einer an die Allgemeinheit gerichteten Predigt, welche den im späten Mittelalter und der frühen Neuzeit allgegenwärtigen Tod thematisiert. Wahrscheinlich hat Spalatin seinen Text unter dem unmittelbaren Eindruck der Pest, welche Wittenberg 1528 heimgesucht hat, verfasst und somit gehörte für ihn das allgemeine Sterben zum Alltag. Im Bezug auf die von Spalatin verwendete Pluralform schreibt Resch: *„Die Pluralform der bereits vorgeformten Rede überbrückte die Distanz, die zwischen dem ursprünglichen Text und dem nun weitaus größeren Adressatenkreis bestanden hätte“* (Resch, 124).

Die zweite Generation reformatorischer Seelsorger um 1540

Um das Jahr 1540 entwickeln sich neue Tendenzen in den reformatorischen Trostschriften. Am Sterbebett wird es wichtig, mit dem Kranken sehr ausführlich über seine Krankheit und deren Bewältigung zu sprechen und die Ideale des Humanismus, der Mystik und der Passionstheologie spielen eine zentrale Rolle. Im Jahre 1535 veröffentlicht der Zürcher Reformator Heinrich Bullinger die Schrift „Bericht der krancken“. Bullinger besaß eine breite humanistische Bildung und bringt viel von seinem Studium in seine 15 Kapitel umfassende Schrift ein, obwohl er anmerkt, dass diese nicht mehr enthalten sollte, als einem „einfalte Christen nützlich und notwendig“ (Resch, 139) ist. Dem Stile von Bullingers Schriften folgen die Krankentröstungen von Leonhard Culmann. Culmann war Rektor der Schule zum Neuen Spital in Nürnberg und diente ab 1528 als Seelsorger im Heilig-Geist-Spital. Culmanns erste lateinische Schrift mit dem Titel „De praeparatione christiana ad crucem et mortem, deque sub Cruce et Morte consolatione“ besteht aus zwei Teilen. Der erste Teil enthält Ratschläge für menschliches Leid und Antworten auf die Versuchungen des Teufels, der zweite Teil dient der Sterbevorbereitung. Im Jahre 1551 erscheint das dreiteilige Werk „Wie man die krancken troesten/vn den sterbenden vorbeten sol/auch wie man alle anfechtung des teuffels vberwinden sol/vnterrichtig auß Gottes wort“, welches eine erweiterte Übersetzung der „Praeparatio“ in deutscher Sprache darstellt. In einer Linie mit Bullinger und Culmann steht der reformatorische Gelehrte Caspar Kantz. Kantz war Schulmeister in seiner Heimatstadt Nördlingen. Dort bemühte er sich um eine Neuordnung des Glaubenslebens und kam dabei mit dem Rat, welcher nicht protestantisch sein wollte, immer wieder in Konflikt. Im Jahre 1539 veröffentlichte Kantz die Trostschrift „Wie ma den krancken vn sterbenden menschen/ermanen/troesten/vnd Gott befehlen soll/das er von diser welt seliglich abscheyde“.

Den Autoren Bullinger, Culmann und Kantz ist es in ihren Schriften ein Anliegen, beim Kranken Verständnis für seine Lage zu wecken, ihn vor unbedachten Worten und Reaktionen zu schützen und ihm Wege für die noch verbleibende Lebenszeit aufzuzeigen. Die Ursache der Krankheit liegt nach Bullinger, Culmann und Kantz vor allem im sündhaften Verhalten des Menschen. Daneben bestehen auch noch andere Krankheitsdeutungen, im Rahmen derer sich der Kranke neu orientieren sollte. *„Dass Krankheit in den seelsorgerlich ausgerichteten Büchlein aber nicht immer als Sündenstrafe verstanden worden ist, zeigen die vielfachen Möglichkeiten der Deutung, in denen sich der Leidende selbst finden sollte“* (Resch, 144).

Zu Beginn der Auseinandersetzung mit der Krankheit soll sich der Kranke über die Ursache, weshalb er krank geworden ist, im Klaren sein. Bei Bullinger finden wir vier mögliche Ursachen für das Auftreten von Krankheit. Neben der verdienten Sündenstrafe sieht Bullinger in der Krankheit eine Möglichkeit, einen Menschen früher als von ihm gedacht in das Reich Gottes zu rufen. Außerdem werden nach Bullinger jene, die vom Vater besonders geliebt sind, in Glauben und Geduld geprüft. Nach Culmann führt Krankheit die Gläubigen zu Evangelium und eiliger Umkehr. Er weist darauf hin, dass Züchtigung vor Hochmut bewahrt und Gott die Gelegenheit gibt, am Schwachen seine Kraft zu zeigen.

In den Trostschriften von Bullinger, Culmann und Kantz werden für die Zeit der Krankheit eine ganze Reihe von Ge- und Verboten für den Kranken festgelegt. Es wird beispielsweise darauf hingewiesen, dass die Kranken nicht toben, wüten, schreien, murren, zürnen oder Gott lästern sollen, da es Gott gut mit ihnen meint. Das geduldige Ertragen von Leiden im Vertrauen auf den guten Willen Gottes war im Mittelalter und im Humanismus ein Ideal und so schärfen Bullinger, Culmann und Kantz ihren Kranken ein, dass sie still halten, geduldig sein und willig leiden sollen. *„Das geduldige Ertragen war im Mittelalter und im Humanismus die Standardantwort auf das Leiden. Wer sein Kreuz gehorsam trägt, „gefelt Gott wol“, heißt es auch in der Kirchenordnung und bei Culmann“* (Resch, 147).

Der Unterricht am Krankenbett bei Friedrich Myconius

Neben den Verhaltensgeboten für die Kranken enthalten die reformatorischen Trostschriften Hinweise zum rechtmäßigen Ablauf der Krankenkommunion. Der Krankenunterricht des Thüringischen Reformators Friedrich Myconius enthält ein Extrakapitel zur „Communio“, welches sich an Landgeistliche, die im Umgang mit Kranken und Sterbenden wenig Erfahrung hatten, richtet.

Der ehemalige Franziskanermönch Myconius war ab 1529 Superintendent in Gotha, leistete einen entscheidenden Beitrag zur Verbreitung der Reformation in Thüringen und dem Herzogtum Sachsen und war auch als Seelsorger tätig. Im Jahre 1539 erschien in Wittenberg Myconius' Trostschrift „Wie man die einfeltigen/vnd sonderlich die Krancken im Christenthumb vnterrichten sol“. In den ersten zwei Kapiteln der Trostschrift erklärt Myconius den Gläubigen auf sehr einfache Weise die Grundlagen des Christentums. „Weil die einfachen Leute deshalb „schier gar nichts/von der Christlichen Iere und Religion verstehen“, fasst Myconius die neue Glaubenslehre in neun Punkten systematisch zusammen“ (Resch, 185). Das dritte Kapitel richtet sich an den Seelsorger und enthält genaue Anweisungen zur Feier des Abendmahls und zu einer abschließenden Rede.

Bei Myconius erfahren wir, dass man in der reformatorischen Seelsorge darauf bedacht war, Freunde, Bekannte, Verwandte und Nachbarn in den Abschied vom Sterbenden einzubinden. Dies steht im Gegensatz zur Gerson-Geiler'schen Praxis, bei der man darauf bedacht war, Verwandte, Freunde und Bekannte vom Sterbezimmer fernzuhalten, damit der Kranke bei seinen Vorbereitungen auf den Tod nicht gestört wird. Die Beteiligung der Angehörigen kommt bei Myconius dadurch zum Ausdruck, dass er dem Seelsorger immer wieder Anreden an die Personen um das Krankenbett vorgibt und ihn dazu auffordert, mit lauter, klarer Stimme zu sprechen. „Mehrfach werden Seelsorger darauf hingewiesen, für ihre kleine Zuhörerschaft „fein laut“, „mit lauter stim“ beziehungsweise „mit klarer stimm“ vorzutragen“ (Resch, 186).

Die Ziele der reformatorischen Seelsorge

Neben der Einbindung Umstehender ist auch der Ablauf der Seelsorge ein zentraler Inhalt der reformatorischen Sterbebücher. Durch einen ansprechenden Einstieg in das Gespräch mit dem Kranken soll das Vertrauen des Kranken und der Zugang zu seiner Glaubens- und Gefühlswelt gewonnen werden. Als Anrede für den Kranken empfehlen zahlreiche Autoren die Formulierungen „lieber mensch“, „lieber bruder“ oder „lieber Bruder oder Schwester“.

Hinsichtlich der Umgangsregeln für den Seelsorger wird in zahlreichen Trostschriften und Kirchenordnungen darauf hingewiesen, dass die Zeit des Abschieds „nicht die zeit des schreckens, sondern tröstens“ ist und dass die Seelsorger deshalb mit den Kranken „keinesfalls zanken, hadern oder sie stormig anfahren“ sollen (Resch, 201). Der Seelsorger wird dazu angehalten, den Kranken mild zu behandeln und ihn „auffs gelindest und einfeltigst“ zu trösten. Es ist jedoch auch vermerkt, dass die maßvolle Strenge eines Seelsorgers dem Gläubigen zugute kommt.

Das Ziel des Seelsorgers ist es, das seelische Gleichgewicht des Kranken zu stabilisieren oder wiederherzustellen. Dazu ist es wichtig, den Kranken weder siegesgewiss noch kleinmütig zu stimmen, so dass der erfahrene Seelsorger nach Linck wahrnehmen sollte, „was zu mindern oder zu mehren sey“. Im Hinblick auf die Abfolge der Seelsorge sollte darauf geachtet werden, dass der Kranke sich zu seiner Sündhaftigkeit bekennt bevor er nach der Rechtfertigungslehre getröstet wird. Die Sterbebuchautoren konnten keine allgemein gültigen Lösungen sondern nur Vorschläge für die Seelsorge anbieten. Der Seelsorger wurde dazu aufgefordert, sich auf jeden Kranken neu einzustellen, da „ain kranker dem andern ungleich ist beziehungsweise ain Sterbender dem andern ungleich ist“ (Resch, 203).

Die Erlösungstat Christi und Eigenverantwortlichkeit des Sterbenden in der reformatorischen Seelsorge

Im Zusammenhang mit der Rolle des Seelsorgers ist zu sagen, dass er dem Kranken in erster Linie Trost aus dem Wort Gottes spenden sollte. Dem Spenden von mitmenschlichem Trost kam hier eine geringere Bedeutung zu. Dabei wird der Tod Christi am Kreuz von den Reformatoren als Erlösungstat, die ein für allemal eine Versöhnung zwischen Gott und den Menschen bewirkt, verstanden. Den Gläubigen soll die Gnade Gottes, die er den Menschen durch seinen Sohn erweist, im Tod zugute kommen. Myconius bezeichnet den Tod Christi als höchste Form des Trostes und schreibt „das ist jhe ein trost vber alle trost“ (Resch, 210).

Mit Berufung auf die Heilstat Christi versuchten die Reformatoren einen Umdenkprozess auszulösen und damit die vorreformatorische Jenseitsvorsorge in Frage zu stellen. Veräußerlichte Frömmigkeitsbekundungen wie Stiftungen, Gottesdienste und Ablasshandel, die in vorreformatorischer Zeit als wichtige Elemente zur Erlangung der Seligkeit im Tod galten, verloren im Auge der Reformatoren ihre Bedeutung und verschwanden mit voranschreitender Ausbreitung der Reformation mehr und mehr. In der reformatorischen Seelsorge verschwand auch die sich in äußeren Praktiken zeigende Religiosität. Man ging vom Vorlesen von Heiligenlegenden am Totenbett ab und vermied es, dem Kranken Heiligenbilder, Kruzifixe und geweihte Kerzen vorzuhalten. Durch den fortwährenden Hinweis auf den Tod Christi am Kreuz und die damit verbundene Erlösung der Menschheit versuchten die Reformatoren auch, die Angst des Sterbenden vor dem Tod abzubauen. Im Hinblick darauf lesen wir bei Karant-Nunn: *„Darstellungen des Sterbens im 15. Jahrhundert sind durch die Ausgestaltung zweiter Gefühle bestimmt: Angst und Trauer. Diese zu reduzieren, wenn nicht gar zu beseitigen, war ein zentrales Anliegen von Theologen wie Luther. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts war die römische Kirche ein wahrer „Totenfresser“ geworden. Unbarmherzig beutete sie, wie Erasmus in seinem Kolloquium Funus (1526) unumwunden erklärte, die sterbenden Laien und ihre trauernden Familien aus“* (Karant-Nunn in Jussen und Koslofsky, 87 f.).

In der Schrift *„Ob man vor dem sterben fliehen möge“* spricht sich Luther für einen längerfristig geplanten Unterricht am Krankenbett aus. Luther empfiehlt, den Seelsorger zu rufen, „ehe die krankheit überhand nympt“ und noch „synn und vernunft“ des Kranken sichergestellt sind. Der Reformator erachtet es als wichtig, dass der Sterbende im Rahmen der Seelsorge noch in der Lage ist, über sein Leben kritisch zu reflektieren und sich danach mit vollem Geiste und mit der Berufung auf das Wort Gottes auf den Tod vorzubereiten. Damit steht Luther wiederum im Gegensatz zu der vorreformatorischen Ansicht, man möge den Pfarrer oder Sterbebegleiter möglichst spät rufen, um dem Sterbenden die Kommunion unmittelbar vor dem Tod auf den Weg in das Jenseits mitzugeben. Im Bezug auf die von Luther angesprochene Eigenverantwortlichkeit im Sterben lesen wir bei Resch: *„Im Sterben sollte niemand auf die Unterstützung anderer angewiesen sein. Die „Vmbstender“ – Seelsorger, Angehörige und Freunde – geben zwar scheinbar Sicherheit, doch muss die eigentliche „Sterbearbeit“ vom Ablebenden selbst vollbracht werden“* (Resch, 219). In diesem Zusammenhang finden wir auch bei Diers ein Zitat von Alois M. Haas, welches folgendermaßen lautet: *„Der Tod, so Alois M. Haas, ist mittelalterlich kein Geschehen der Bewusstlosigkeit. Der Sterbende weiß um seinen bevorstehenden Tod und nimmt - sterbend- die Regie seines Sterbens in die Hand“* (Diers, 170).

Im zweiten Teil der vorliegenden Arbeit soll nun auf das Stiftungswesen als einen zentralen Teil der Sterbevorsorge eingegangen werden. Am Beispiel der niederösterreichischen Stadt St. Pölten soll gezeigt werden, wofür im späten 15. und 16. Jh. gestiftet wurde und wie sich die Testamente und die Einstellung der St. Pöltener Bürger über die Jahrzehnte hinweg entsprechend den neuen theologischen Einflüssen der Reformation gewandelt haben.

Das Stiftungswesen im Spätmittelalter am Beispiel von St. Pölten

Die Reichhaltigkeit des Stiftungswesens im 15. und frühen 16. Jh.

Das Stiftungswesen in St. Pölten im 15. Jh. wird im sogenannten Weisbuch, einem der ältesten Werke im St. Pöltner Stadtarchiv, dokumentiert. In dieser Zeit gehen die meisten Stiftungen an das Chorherrnkloster, das einzige Kloster in St. Pölten in der ersten Hälfte des 15. Jh. Ab dem 16. Jh. übertreffen die Stiftungen an das nach 1455 gegründete Franziskanerkloster jene an das Chorherrnstift.

Ab dem 15. Jh. gab es außerdem zahlreiche Messstiftungen, Vermächtnisse für den Ankauf von Messgewändern und Glocken und Stiftungen für Wallfahrten. 1449 stiftet ein Zinngießer 1500 Messen, 1441 und 1443 werden je 10 Pfund für den Bau der Pfarre gespendet und 1446 vermacht eine Frau der Pfarre ihren Rock und einen Silberbecher. Die Frau eines Lederers stiftet für eine Wallfahrt nach St. Wolfgang und Mariazell, Frau Anna Koglerin stiftet eine Wallfahrt nach Rom und ein Bürger stiftet 13 ungarische Gulden für eine Romfahrt und einen ungarischen Gulden für eine Wallfahrt nach Mariazell mit Wasser und Brot.

Hinsichtlich der Zechstiftungen sei zunächst eine Spende von zwei Pfund von „Margareta der Sundersiechin“ an die Zeche „zur unser lieben Frauen zech“ (Stolz, S. 30) aus dem Jahre 1451 erwähnt. Derselben Zeche wird in einem anderen Testament eine Wiese vermacht, wobei der Spender den Wunsch äußert, man solle für ihn jedes Jahr in der Adventzeit eine bestimmte Anzahl von Seelenmessen lesen. *„In einem andern Testament heißt es: eine Wiese „zur unser lieben Frauen zech, dafür soll man jerlich des suntags als man singt „ad te levavi in dem Advent an abend mit ainer gesungen vigili und am suntag morgen mit einem gesungen selambt und mit dreien messen, die darunter gesprochen sollen werden und mit aufzunnten sich dankbar beweisen“ (Stolz, 31).*

Der Schmiedzeche werden von einem Schmiedgesell zwei Pfund gespendet.

Die karitativen Stiftungen gehen im 15. Jh. zum Beispiel an den Bau des neuen Bürgerspitals, an das Heim der Leprakranken vor der Stadt und an die armen Leute in St. Pölten. 1454 stiftet Hans Part 20 Pfund für den Bau des neuen Bürgerspitals, zwei Pfund für die Leprakranken vor der Stadt und zwei Pfund für die Leprakranken der Stadt Krems. Die bereits vorhin erwähnte „Margareta die Sundersiechin“, eine Bewohnerin des Heimes für Leprakranke, stiftet diesem 1451 4 Pfund. In einem anderen Testament werden 8 Pfund für die armen Leute gespendet.

Insgesamt spiegelt sich die fromme Gesinnung der Bürgerinnen und Bürger in der Reichhaltigkeit des Stiftungswesens im 15. Jh. und den ersten zwei Jahrzehnten des 16. Jh. wieder. Durch möglichst großzügige Stiftungen sollte ewiges Seelenheil im Himmelreich erlangt werden. Im 15. und frühen 16. Jh. übersteigen Stiftungen für Kirchen, Klöster, Geistliche und Wallfahrten die karitativen Stiftungen, was darauf schließen lässt, dass zahlreiche Menschen das Seelenheil eher von Seelenmessen in Kirchen und Klöstern als von der Spende an die Armen und Kranken erwarteten. *„Hier wie dort tritt uns eine große Mannigfaltigkeit und Reichhaltigkeit der Legate entgegen, die für die fromme, kirchliche Gesinnung der sich in geistlichen und karitativen Stiftungen geradezu überbietenden Bürger und Bürgerinnen...Zeugnis ablegten“ (Stolz, 32).*

Die Stiftungen für Messen, Klöster und Kirchen von 1500 bis 1529

Im Spätmittelalter kommt den Messstiftungen ein zentraler Platz im Stiftungswesen zu, da die Feier der heiligen Messe das Zentrum der römischen Liturgie bildet. Im Zusammenhang mit der römischen Liturgie schreibt Jäggi: *„Die römische Liturgie feiert in Altar- und Kirchweihe, in ihren Gesten und Riten tatsächlich noch das Entfachen des göttlichen Feuers...Die Weihe enthebt den zu Weihenden Gegenstand dem willkürlichen Gebrauch des Menschen, erschafft damit ein Fanum, das auch insofern Mysterium ist, als im Sinne Adornos etwas so bestimmt zu seiner Bedeutung gelangt, dass es sich jeder Definition des Menschen entzieht“ (Jäggi in Hamm, Herbers und Stein-Kecks, 77).*

Aus der großen Zahl der Messstiftungen gehen die *„Selbstverständlichkeit in der Anerkennung der Eucharistiefeyer als des religiösen Mittelpunktes und die Lebendigkeit des Glaubens, die sich in der Art der Messfeier äußert“ (Stolz, 48)* hervor. Neben den eigentlichen Messstiftungen gab es zahlreiche

Legate für Kirchenrenovierungen, Altaraufstellungen, Kirchenfenster, Messkelche und andere Dinge, die mit der Heiligen Messe in Verbindung stehen. 1519 stiftet die St. Pöltener Bürgerin Barbara, Witwe des Bürgers Erhartt Räbl, neben dem gewöhnlichen Leichengottesdienst 10 Pfund für Messen im Chorherrnkloster, einen Pfund für 30 Messen bei den Franziskanern und einen Acker für eine jährliche Totenmesse bei der Zeche der Fleischhacker.

Die außerordentlich große Beliebtheit, deren sich die Franziskaner bei den St. Pöltener Bürgerinnen und Bürgern erfreuten, wird unter anderem an den 77 Stiftungen an die Franziskaner, welche in den drei Weisbüchern von 1500 bis 1529 vermerkt sind, sichtbar. Unter diesen Stiftungen sollen folgende drei hervorgehoben werden: 1502 stiftet Dorothee Hafnerin den Franziskanern ein halbes Haus, im gleichen Jahr vermacht Ursula Halbschockh den Franziskanern ebenfalls ein halbes Haus und 1506 spendet Margaretha Michel Phörringer den Franziskanern den relativ hohen Betrag von 40 Pfund.

Für das ausgehende 15. Jh. sollen folgende zwei Stiftungen an die Franziskaner erwähnt werden: 1481 spendet Andre Weger den Franziskanern die außerordentlich hohe Summe von 300 Pfund und 1492 stiftet Polt Rehover den Franziskanern 15 Pfund. Im Vergleich zu den Franziskanern erhielten die Chorherren im Zeitraum 1500-1529 bedeutend weniger Legate: Während die Franziskaner 77 Legate erhielten, wurde für die Chorherren nur 20 Mal gestiftet. 1505 vermacht Hanns Selleman den Chorherren einen innen vergoldeten Silberbecher, 1502 erhalten sie von Anndre Pogner zwei Pfund, wohingegen die Franziskaner 8 Pfund erhalten. Wolfgang Hasnzagel stiftet den Chorherrn 1506 seinen Bauernhof in Wagram mit den dazugehörigen Wiesen und Äckern. Dafür sollen sie einen ewigen Jahrestag zum Seelenheil von Hasnzagels Eltern und Geschwister abhalten.

Die Kirche, welche in den spätmittelalterlichen Testamenten der St. Pöltener Bürgerinnen und Bürger am häufigsten bedacht wird, ist die Pfarrkirche „zu unser lieben Frauen“ am Friedhof von St. Pölten. Von 1500 bis 1529 wurde für die Pfarrkirche über hundert Mal gespendet. Zu Beginn des 16. Jh. wurde der Kirche dreimal ein halbes Haus gestiftet. Die gestifteten Totenmessen werden meist für den 1., 7. und 30. Tag nach dem Begräbnis bestimmt.

Weitere Stiftungen gehen an Pfarrkirchen in der Umgebung von St. Pölten. Von 1500 bis 1529 gehen beispielsweise 6 Stiftungen an die Pfarrkirche von Hainfeld, 3 Stiftungen an die Pfarrkirche von Türnitz und 3 Stiftungen an die Pfarrkirche von Böheimkirchen. Die zahlreichen Spenden an Priester in den ersten drei Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts spiegeln die allgemeine Frömmigkeit der Menschen im Spätmittelalter wider und zeigen uns, dass die Menschen die Priester als Stellvertreter Gottes auf Erden angesehen haben. Im Zeitraum 1500-1529 erben verschiedene Priester von St. Pölten unter anderem Geld, Pelze, alte Bücher, Ringe und Silberbecher. Oft erbte ein Priester dann etwas, wenn er der Beichtvater des Verstorbenen war. Außer den Stiftungen für Pfarrkirchen und Priester sind für den Zeitraum 1501-1529 13 Stiftungen für auswärtige Klöster wie das Zisterzienserstift Lilienfeld und das Kloster von Herzogenburg, 127 Stiftungen für Zechen und Bruderschaften, 26 Legate für Wallfahrten nach beispielsweise Rom, Maria Zell und Klosterneuburg und 84 Stiftungen für Kirchen und Kapellen, welche sich außerhalb von St. Pölten befinden, vermerkt. *„Die Bürger St. Pöltens und die Leute aus der Umgebung der Stadt haben nicht nur fleißig für ihre Pfarrkirche, für die Chorherrn- und die Franziskanerkirche gestiftet, sondern auch mit besonderer Vorliebe und Aufmerksamkeit für zahlreiche Kirchen aus der näheren und weiteren Umgebung der Stadt“* (Stolz, 105).

Die karitativen Stiftungen und die Stiftungen für Grabsteine von 1501 bis 1529

Zu den karitativen Stiftungen der St. Pöltener Bürgerinnen und Bürger im ausgehenden Mittelalter zählen Stiftungen für Arme, Legate an das Bürgerspital und Stiftungen für die Sondersiechen.

Von 1501 bis 1529 erhalten die Armen insgesamt 47 Pfund. Der St. Pöltener Bürger Hanns Prawn stiftet den Armen 1505 15 rheinische Gulden. Im gleichen Jahr erhalten die Armen von einem Wilhelmsburger 2 Pfund. *„Ein Wilhelmsburger bestimmt den Armen im selben Jahre 2 Pfd. ...davon man für mich und das ganntz mein geschlecht bittn soll“* (Stolz, 116). Magdalena Pernhaimerin, die Ehefrau des Stadtrichters, ordnet zum Trost ihrer armen Seele an, einen Pfund unter den Armen auszuteilen. Das Bürgerspital wird im Zeitraum 1501-1529 mit über 28 Pfund bedacht. Von diesem Betrag werden 5 Pfund für die im Spital wohnenden Armen gestiftet, der restliche Betrag ist für die

Erhaltung des Spitals bestimmt. In den ersten drei Jahrzehnten des 16. Jh. sind zwanzig Stiftungen für das Siechenhaus vor dem Wilhelmsburgertor verzeichnet. Im Siechenhaus lebten vor allem vom Aussatz befallene Menschen, die auf Grund der hohen Ansteckungsgefahr ihrer Krankheit von den anderen Bürgerinnen und Bürgern getrennt lebten. Der größte Betrag an das Siechenhaus wurde von Ludwig Hanns Lezelter Sohn 1521 gestiftet. Die Stiftung umfasst 3 Pfund, welche unter den armen Leuten im Siechenhaus ausgeteilt werden sollen.

Neben den karitativen Stiftungen sind für das ausgehende Mittelalter die ersten Stiftungen für Grabsteine zu verzeichnen. Wolffgann Ramegker verordnet im Jahre 1519, dass man ihm einen Grabstein auf das Grab legen solle und Hanns Selleman schreibt in seinem Testament: „*das mir mein hausfraw ain merblein grabstein machen und legen lasse, darauf mein schildt, helbm und wappen gehaut ist...*“ (Stolz, 124).

Der Rückgang der geistlichen Stiftungen von 1530 bis 1547

Nach Stolz enthalten bis zum Jahre 1525 etwa 88% der Testamente geistliche Stiftungen, wobei dieser Prozentsatz in den folgenden Jahrzehnten stark zurückgeht. Im Zeitraum 1526-1547 enthalten nur mehr 73% der Testamente geistliche Stiftungen, wobei dieser Anteil in der Periode 1530-1543 auf 54% sinkt. Der starke Rückgang der geistlichen Legate zeigt, dass es bei der St.-Pöltener Bürgerschaft ab dem vierten Jahrzehnt des 16. Jh. zu einer Sinnesänderung gekommen ist.

Hinsichtlich der Messstiftungen ist zu vermerken, dass im Zeitraum 1530-1547 in 119 Testamenten nur 19 Mal für Messen gespendet wird. Dies entspricht 15% der Messlegate, die in den Jahren um 1520, als in erster Linie für Messen gestiftet worden ist, gemacht worden sind. Ein Großteil der Messstiftungen der Jahre 1530-1547 sind allgemeine Messstiftungen, die mit den Begräbnisbestimmungen zusammenhängen. Anna Payrin, eine Frau aus der Umgebung von St. Pölten, stiftet ihr Begräbnis bei der Pfarrkirche zum hl. Ulrich in Pottenbrunn mit der Bemerkung, man solle ihr am 1., 7. und 30. Todestag die Messe lesen. Außer der Stiftung für das Begräbnis und die Totenmessen spendet Frau Payrin dem Pfarrherrn von Pottenbrunn einen Pfund für 30 Messen und der Liebfrauenbruderschaft ebenfalls einen Pfund für das Abhalten von Messen.

Die Franziskaner werden in den 119 Testamenten nur mehr 31 Mal bedacht. Sie erhalten acht Messstiftungen und 139 Pfund in Bargeld. So stiftet der Bürger Wolffgang Khersenspaur den Franziskanern 4 Pfund, wobei dies sein einziges geistliches Legat ist. Dementgegen spendet er 20 Pfund für die Errichtung eines Spitals und hinterlässt seinen Angehörigen den überaus großen Betrag von 340 Pfund. Das Testament von Herrn Khersenspaur aus dem Jahre 1539 steht in völligem Gegensatz zum Testament des Andre Weger aus dem Jahre 1481, der seiner Ehefrau im Verhältnis zu den geistlichen und karitativen Legaten eher wenig hinterlässt. Herr Khersenspaur dürfte trotz seiner Spende an die Franziskaner dem alten Geist des Glaubens eher abgeneigt gewesen sein und beim Vergleich seines Testamentes mit jenem von Herrn Weger geht der Wandel, der sich in der St. Pöltener Bürgerschaft in den ersten Hälfte des 16. Jh. vollzogen hat, deutlich hervor.

Dem Chorherrnkloster wurden von 1530 bis 1547 nur zwei Stiftungen gemacht: 1536 spendet ein St. Pöltener Bürger den Chorherrn einen Pfund und 1541 spendet ein weiterer St. Pöltener Bürger seinem Beichtvater Herrn Mertn aus dem Chorherrnkloster einen Pfund. Die Tatsache, dass dem Chorherrnkloster in 17 Jahren nur zwei Pfund gespendet worden sind, spiegelt die Spannung zwischen den St. Pöltener Bürgern und dem Chorherrenstift wider. Die Chorherren warfen den St. Pöltener Bürgern vor, dass diese sich von ihren angestammten Seelsorgern entfremdet und die von Luther ausgehenden Neuerungen im christlichen Glauben allzu schnell aufgenommen haben. Die Chorherren werden wiederum von den St. Pöltener Bürgern dafür beschuldigt, dass sie gestiftete Seelenmessen nicht gewissenhaft abhalten.

Für die Pfarrkirche zu unser lieben Frauen wird im Zeitraum 1530-1547 nur vier Mal gestiftet. Die Pfarrkirche war von den Chorherren seelsorglich vollkommen abhängig und so schlägt sich der Konflikt zwischen den St. Pöltener Bürgern und den Chorherrn auch in den Stiftungen für die Pfarrkirche nieder. Die Stiftungen für die Pfarrkirche wurden alle vor 1545 gemacht und hören zu jenem Zeitpunkt auf, als „*die ersten religiösen Beschwerden der Bürger wegen Vernachlässigung der seelsorglichen Verpflichtungen gegen die Chorherrn laut werden*“ (Stolz, 164).

Die Stiftungen an die Pfarrkirchen aus der Umgebung St. Pöltens sind etwas zahlreicher, da der neue Geist der Religion bei den Menschen am Lande langsamer als bei den Städten eingedrungen ist. Von 1530 bis 1547 wird zwölf Mal für Pfarrkirchen in der Umgebung St. Pöltens gestiftet. So wird beispielsweise die Pfarrkirche von Hainfeld drei Mal bedacht. Insgesamt werden ihr 7 Pfund und ein Silberbecher vermacht. Der Silberbecher wurde 1545 gestiftet, was damals bereits eine große Seltenheit war, da man Silberbecher in der Regel nicht mehr Kirchen und Klöstern, sondern den Angehörigen vermachte.

Im Zeitraum 1530-1547 wurde nur ein einziges Mal für ein auswärtiges Kloster gestiftet und zwar nicht von einem St. Pöltener Bürger, sondern von dem Türitzer Bürger Georg Walher, welcher dem Kloster zu Lilienfeld im Jahre 1540 zwei Pfund vermacht. Für Priester wird in den betrachteten 17 Jahren 11 Mal von St. Pöltener Bürgern und 5 Mal von Auswärtigen gestiftet. Die größte Stiftung für Pfarrer macht Walpurga, die Witwe des St. Pöltner Bürgers Phillip Griespacher, *„die ihrem veteren her Hansen Erckl, Pharrer zu Rietnburg 20 Pfund bestimmt“* (Stolz, 168).

Im 4. und 5. Jahrzehnt des 16. Jh. gehen die Zechstiftungen deutlich zurück, was mit der Verbreitung des reformatorischen christlichen Glaubens zusammenhängt. Die Zechen basierten auf alten katholischen Lehren und Gebräuchen wie Heiligenverehrung, Messstiftungen, gemeinsame Gottesdienste, Prozessionen und Wallfahrten. Bisher waren die Gruppen der einzelnen Handwerker in ihren Zechen einheitlich zusammengeschlossen, doch mit dem Aufkommen des reformatorischen Christentums spalteten sie sich in zwei Lager: Die Vertreter des einen Lagers wandten sich dem reformatorischen Christentum zu und distanzieren sich vom althergebrachten katholischen Gedankengut der Zechen, die Vertreter des anderen Lagers blieben mit den Zechen weiterhin verbunden und stifteten ihnen Geld und Wertgegenstände. Die letzte große Stiftung für Zechen machte Magdalena, die Ehefrau des St. Pöltner Bürgers Johann Colman, im Jahre 1534. Sie bedachte die Zechleute von Michelbach mit 8 Pfund, die Vierzehnnothelferzeche mit einem Pfund, die Sebastianszeche mit einem Pfund und die Schneider-, Messerer- und Bäckerzeche mit je zwei Pfund. Die Stiftung an die Zechleute von Michelbach war für Messen und die bauliche Erhaltung der Kirche gedacht, die Stiftungen an die anderen 5 Zechen waren für Messen und Beleuchtung bestimmt. Von 1530 bis 1547 stifteten die St. Pöltener Bürger nur mehr vier Mal für auswärtige Kirchen und Kapellen, so dass auch in diesem Bereich ein deutlicher Rückgang der Legate zu verzeichnen ist. Anna, die Frau des Bürgers und Sattlers Erhart Häberlein, stiftet 1546 zwei Pfund *„ghen Sanndt Marx gen Wienn“* (Stolz, 176). Der Ausdruck *„gen Sanndt Marx“* kann sowohl für das außerhalb Wiens gelegene Spital für Aussätzige und Infektionsgefährliche gelten, als auch für die zu diesem Spital gehörende Kirche zum hl. Marcus. Stolz geht davon aus, dass die Stiftung von Frau Anna an das Spital gerichtet ist, da ihr Testament, welches hauptsächlich Legate an Arme enthält, insgesamt einen vom neuen Geist des Protestantismus beseelten Charakter aufweist. Die Stiftung an eine Kirche wäre ein Charakteristikum eines katholischen Testaments und passt nicht in das Gesamtbild von Frau Annas Testament. *„Wahrscheinlicher dürfte der erste Fall zutreffen, denn das Testament, das außer dieser Stiftung nur mehr Legate für Arme enthält, macht in seiner Gesamtheit keinen konservativen Eindruck“* (Stolz, 176).

Die Zunahme der karitativen Stiftungen von 1530 bis 1547

Im Gegensatz zur fallenden Anzahl der geistlichen Testamente im Zeitraum 1530-1547 steht eine wachsende Zahl von karitativen Stiftungen für Arme, das Bürgerspital und das Sondersiechenheim vor der Stadt. Die vermehrte Sorge um Arme und soziale Einrichtungen, sowie die Reduzierung der Stiftungen an Kirchen, Klöster und Geistliche entspricht der protestantischen Auslegung des Christentums. Von 1530 bis 1547 wurden 22 Legate für Arme, 25 Legate für das Bürgerspital und ein Legat für das Sondersiechenheim gemacht. Im Jahre 1539 werden für das Bürgerspital und die Armen von St. Pölten 18 Pfund und ein Stück wollenes Tuch gestiftet, 1544 erhalten die Armen ein Stück Tuch und fünf Pfund und in einem Testament des Jahres 1545 wird angeordnet, dass die Verwandten 10 Pfund erhalten, das restliche Vermögen jedoch unter den Armen verteilt werden soll. Keines dieser drei Testamente enthält geistliche Stiftungen.

Die Ausbreitung des Protestantismus in St. Pölten

Die erste sichere Kunde zum Protestantismus in St. Pölten stammt aus den Jahren 1559-61, als in der Pfarrkirche zu unsrer lieben Frauen Conrad Lindenmayer, ein abgefallener Prämonstratensermonch aus Znaim, predigt. Conrad Lindenmayer bekannte sich offen zur Lehre Luthers und verwarf unter anderem das Fegefeuer, die Heiligenverehrung und das Messopfer. Unter den Bürgern von St. Pölten und der Umgebung hatte Lindenmayer zahlreiche Anhänger und der Richter sowie der Rat von St. Pölten waren bereits um 1560 für die Lehre Luthers gewonnen worden. Lindenmayer wurde als Prediger begünstigt und so begann sich der Protestantismus in St. Pölten rasch auszubreiten. Der lutherische Prediger Lindenmayer missfiel dem Propst Leopold II. Hagen (1539-1563), welcher schließlich veranlasste, dass Lindenmayer St. Pölten verlassen musste.

In den folgenden Jahren war das Chorherrnkloster nicht in der Lage, das Predigeramt mit fähigen Leuten aus den eigenen Reihen zu besetzen. Diese Tatsache und der alte Streit zwischen dem Stift und der Stadt waren ein idealer Boden für die weitere Ausbreitung des Protestantismus in St. Pölten. Ein weiterer Meilenstein in der Geschichte des Protestantismus in St. Pölten war die Wahl des radikal-protestantischen Martin Zanndt zum Stadtrichter im Jahre 1564. Zu dieser Zeit stand der wenig energische Propst Wolfgang II. Häusler an der Spitze des Chorherrnklosters unter dessen Leitung sich im Kloster derart schwerwiegende Ausschreitungen und Missstände ereigneten, dass der Propst die geistliche und weltliche Leitung des Stiftes schließlich niederlegen musste. Die Sorglosigkeit von Wolfgang II. Häusler und das Bestreben von Martin Zanndt machten es möglich, dass ab 1568 der lutherische Prediger Siegmund Sieß auf der Kanzel der Pfarrkirche stand. Um das Jahr 1570 wurde der Höhepunkt des Luthertums in St. Pölten erreicht. Es gelang dem protestantischen Stadtrat und seinen gleichgesinnten Bürgern die Schulen und das Armen- und Krankenpflegewesen durch das 1539 fertiggestellte Bürgerspital vollständig in die Hand zu bekommen. Ein harter Schlag für die Protestanten war die Wahl von Georg Huber zum Nachfolger von Propst Wolfgang Häusler. Propst Georg Huber (1569-75) trat als energischer Gegner der Protestanten St. Pöltens auf und trat dafür ein, dass der beliebte Prediger Siegmund Sieß die Stadt verlässt. Trotz des Druckes, den Propst Huber auf die Protestanten ausübte, konnten sie Siegmund Sieß bis Ende 1572 als Prediger der Pfarrkirche halten. *„Endlich hatten sie auch, gerade um diese Zeit in Bezug auf die Pfarrkirche, um die sie sich vor allem heftig bemüht hatten, relativ große Erfolge erzielt. War sie doch in den Sechzigerjahren und zu Beginn der Siebzigerjahre die Wirkungsstätte lutherischer Prädikanten gewesen und war außerdem es dem Stadtrat, trotz des beständigen Widerstandes des Propstes gelungen, den beliebten, so sehr geschätzten Siegmund Sieß bis zu Ende 1572 zu halten“* (Stolz, 213).

Der Niedergang des Protestantismus in St. Pölten

Nach einer schweren Auseinandersetzung zwischen dem Stadtrat unter Martin Zanndt und dem Propst Georg Huber im Jänner 1573, welche bis zum Kaiser Maximilian II. vordrang, war es um die Sache des Protestantismus in St. Pölten schlecht bestellt. In einem Dekret des Kaisers vom 17. Jänner 1573 wurden die Bürger von St. Pölten für ihr Vorgehen gegen die Anordnungen des Propstes schuldig gesprochen und das Dekret hatte zur Folge, dass der Stadtrat künftig nicht mehr bei der Ernennung des Predigers der Pfarrkirche mitbestimmen konnte. In der Folge wandten sich die St. Pöltener Bürger, die nun in der städtischen Pfarrkirche keine Predigt in ihrem Sinne hören konnten, von der Pfarrkirche gänzlich ab und gingen zu den sogenannten „Geykirchen“ im Umland von St. Pölten. Zahlreiche Bürger besuchten beispielsweise den Gottesdienst eines lutheranischen Predigers in Viehofen.

Insgesamt konnten die protestantischen Bürger von St. Pölten ihren Glauben unter Kaiser Maximilian II. noch relativ frei ausleben. Die Mandate des Kaisers wurden teilweise gemildert, ihre Befolgung oft nicht streng kontrolliert und ausstehende Bestrafungen hinausgeschoben oder übersehen. Anders erging es den Protestanten nach dem Regierungsantritt von Rudolf II., unter dem die erste Welle der Gegenreformation einsetzte. In St. Pölten und anderen Städten leisteten die Protestanten erbitterten Widerstand. In der Zeit von 1588 bis 1590 reisten fünf Gesandtschaften der protestantischen Stände von Niederösterreich nach Prag zu Rudolf II., welche jedoch alle erfolglos

heimkehren mussten. Zu dieser Zeit hatte sich die protestantische Bewegung bereits in zahlreiche Gruppen zersplittert, welche einer gestärkten, reformierten und geschlossenen katholischen Kirche gegenüberstanden. Diese Umstände waren der ideale Boden für die voranschreitende Gegenreformation, die unter Ferdinand II. ihren Höhepunkt erreichte. *„So kam es, dass bald nach der Jahrhundertwende, obwohl der Kampf noch lange nicht beendet, dennoch der größte Widerstand der protestantischen Stände und mit ihm des gesamten Protestantismus in den österreichischen Erbländen immer mehr erschöpft worden war und dass alles bereit war für den Hauptschlag Ferdinands II.“* (Stolz, 233).

Der Charakter der Stiftungen in den letzten vier Jahrzehnten des 16. Jh.

Die Testamente der letzten vier Jahrzehnte des 16. Jh. bezeichnet Stolz als „einfach, nüchtern und einförmig“ (Stolz, 235). Die meisten Testamente dieser Zeit sind protestantisch und enthalten Stiftungen für die Armen, das Bürgerspital, die Pfarrkirche, den „Predigtstuhl“ und den Friedhof vor der Stadt. In den protestantischen Testamenten fehlen die Messstiftungen vollständig und es wird sehr wenig für Franziskaner und Chorherrn gestiftet. Die Franziskaner haben die protestantischen Bürger von St. Pölten im Allgemeinen sehr wenig interessiert und der Grund für die geringen Stiftungen an das Chorherrnkloster dürfte vor allem im ständigen Streit zwischen dem Stift und der Stadt gelegen haben.

Die geistlichen Stiftungen in den letzten vier Jahrzehnten des 16. Jh.

Für die Pfarrkirche wurden von sowohl von Katholiken als auch Protestanten in 10 Testamenten 44 Pfund, ein Gulden und 1000 Stück Ziegel (laut dem Ratsprotokoll wurde die Kirche um 1571 mit Ziegeln gedeckt) gestiftet. Das größte Legat an die Pfarrkirche stammt von der katholischen Fleischhackerswitwe Margaretha Hofmayrin, welche der Pfarrkirche im Jahre 1572 20 Pfund stiftet. Die ebenfalls katholische Barbara Hirschpergerin stiftet der Pfarrkirche 1567 5 Pfund. Die anderen Legate stammen von Protestanten oder Personen, deren Bekenntnis nicht eindeutig feststellbar ist. Es ist noch zu erwähnen, dass die beiden protestantischen Frauen Anna Gall Zollner und Anna Martin Zanndt, welche für andere Zwecke reichlich gestiftet haben, der Pfarrkirche gar nichts vermachten. Mit den Stiftungen für den neuen Friedhof verhält es sich ähnlich wie mit den Stiftungen für die Pfarrkirche. Dem Friedhof wurden bis zu jenem Tag, an dem der Stadtrat die Schlüssel zum Friedhof endgültig dem Probst ausliefern musste, in 33 Testamenten 71 Gulden, 65einhalb Pfund und 8 Taler gestiftet. Ein besonders großes Legat an den Friedhof stammt von Anna Martin Zanndt, welche dem Friedhof 30 Gulden vermacht. Im Jahre 1580 spenden der 24-jährige Student Veit Pottenhofer und Regina, die Ehefrau des Stadtschreibers Ruprecht Winnklofer, jeweils 10 Gulden an den Friedhof. Die letzte Stiftung an den Friedhof macht ein Bürgerehepaar am 18. Juni 1584, welches dem Friedhof zwei Taler spendet. Unter den Stiftungen für den Friedhof finden wir 6 Stiftungen für Grabsteine, eine für das ausgehende 16. Jh. sehr charakteristische Stiftungsart. Aus protestantischen Testamenten stammen 5 der 6 Grabsteinstiftungen.

Stiftungen für Prädikanten sind weitaus seltener, als man zunächst annehmen würde. In den letzten vier Jahrzehnten des 16. Jh. wird nur 3 Mal für Prädikanten gestiftet. Im Jahre 1592 stiftet die Schulmeisters-Witwe Catharina Müller dem Prädikanten von Viehofen einen vergoldeten Becher, Kleidungsstücke von ihrem verstorbenen Mann und drei Bücher mit theologischem Inhalt. Die Frau des Prädikanten wird mit Kleidungsstücken bedacht. *„Herr Anndree, pfarherr zue Viehofen bekommt einen vergoldeten Becher, Kleidungsstücke von ihrem verstorbenen Mann, sowie drey bucher so im tauglich; auch die Frau pfarrerin zue Viehofen wird mit Kleidungsstücken bedacht“* (Stolz, 257).

Für die Franziskaner wurde in den letzten vier Jahrzehnten des 16. Jh. kaum etwas gestiftet. Um 1570 verarmte das Kloster und wurde bald darauf geschlossen, da es an Nachwuchs und finanziellen Mitteln fehlte. In den Achtzigerjahren des 16. Jh. konnte das Kloster wiedereröffnet werden. Im betrachteten Zeitraum wurden den Franziskanern drei Stiftungen im Wert von insgesamt 20 Pfund gemacht.

Für das Chorherrnkloster, dem Stützpunkt des katholischen Widerstandes gegen die Reformation in St. Pölten, wurde in den letzten vier Jahrzehnten des 16. Jh. 4 Mal gespendet. Legate an das Chorherrnkloster sind ein sicherer Beweis für das katholische Bekenntnis der betreffenden Erblasser. Den Zechen wurde in den letzten vier Jahrzehnten des 16. Jh. nur ein einziges Mal Geld vermacht. Im Jahre 1572 stiftete die als katholisch bekannte Margaretha Hofmayr der Zeche der Fleischhacker zwei Pfund.

Die karitativen Stiftungen in den letzten vier Jahrzehnten des 16. Jh.

Die sehr reichlichen und vielfältigen karitativen Stiftungen sind im ausgehenden 16. Jh. der Ausdruck der Frömmigkeit der protestantischen St. Pöltener Bürger, die gegen Ende des Jahrhunderts weder eine eigene Kirche, noch einen eigenen Friedhof besaßen. Das Bürgerspital befand sich seit 1539 vollkommen in Händen der Stadt und wurde zur Wohlfahrtseinrichtung der protestantischen Stadtgemeinde. Dementsprechend wird das Bürgerspital in 75 Testamenten, von denen nur 6 katholisch sind, reichlich beerbt. Das größte Vermächtnis stammt von Anna Martin Zannndt, welche dem Bürgerspital 1572 8 Pfund vermacht.

Für die Armen werden in 60 Testamenten, von denen der Großteil protestantisch ist, 24 Stück Tuch, zwei Stück Leinwand, 4 Hemden für arme Frauen, zwei Mal die Kleider, ein Taler, 98einhalb Pfund und 141 Gulden gespendet. Bei einigen Geldlegaten, etwa im Testament des Ratsbürgers Michael Ganaß, welcher den Armen 1590 10 Gulden stiftet, steht die Bestimmung dabei, dass das Geld beim Begräbnis unter den Armen ausgeteilt werden soll. *„Auch bei den Geldlegaten steht mitunter die Bestimmung dabei, dass das Geld beim Begräbnis den Armen ausgeteilt werden soll, so in dem Testament des Ratsbürgers Michael Ganaß, der 10 Gulden dafür bestimmt“* (Stolz, 253).

Den Sondersiechen werden 12 Legate gemacht. Im Jahre 1566 hat Anna Gall Zollner, die Frau des Stadtschreibers, ein typisch protestantisches Testament verfasst, nach dem jedem Sondersiechen ein halbes Pfund oder Tuch im Wert von einem halben Pfund gegeben werden soll. Eine sehr bedeutende Stiftung für die Sondersiechen machte 1572 Anna Martin Zannndt, welche 30 Gulden „zur erhaltung und erpauung“ (Stolz, 254) des Sondersiechenheims spendete. Diese Stiftung deutet darauf hin, dass das Sondersiechenheim ein gewisse Zeit lang sehr verwahrlost war. Mit der Stiftung von Anna Martin Zannndt und anderen Spenden wurde es wieder instand gesetzt.

Weitere Legate gehen beispielsweise an Dienstleute, Richter und Rat, Stadtschreiber, Bekannte und Verwandte. In den letzten vier Jahrzehnten des 16. Jh. enthalten 17 Testamente Stiftungen für Richter, Rat und Stadtschreiber. Im Jahre 1567 bestimmt zum Beispiel Barbara Hirschpergerin 10 rheinische Gulden für Richter, Rat und „gemaine stat“. Der Student Veit Pottenhofer, offenbar ein sehr wohlhabender Mann, vermacht 1580 zahlreichen Verwandten und Bekannten 500 bis 600 Gulden. Hervorzuheben ist ein Legat von 70 Gulden für seinen studierenden Vetter.

Ein St. Pöltener Bürger vermacht seiner Tochter 1581 10 Pfund unter der Bedingung, dass sie sich „gebüßlich hält“. Wenn nicht, so geht dieser Betrag an das Bürgerspital.

Die Testamente des späten 16. Jh. als Spiegel der historischen Entwicklung

Die Testamente der letzten vier Jahrzehnte des 16. Jh. zeigen, dass die Mehrheit der St. Pöltener Bürger protestantisch geworden waren und dass die beginnende Gegenreformation in St. Pölten noch nicht richtig Fuß gefasst hatte. Nur sehr selten findet sich ein Testament, welches man mit Sicherheit als katholisch bezeichnen kann. Die meisten Testamente waren deutlich evangelisch gefärbt und unter Anbetracht dessen, dass sie in der Regel im Angesicht des Todes verfasst worden sind, kann man davon ausgehen, dass sie die wahre, innere Gesinnung ihrer Verfasser widerspiegeln.

„Die große Zahl der andern jedoch ist noch zu Ende der Neunzigerjahre vollständig evangelisch gefärbt; und von den Testamenten, diesen letztwilligen Verfügungen der Bürger kann man in den meisten, ja vielleicht in allen Fällen mit Gewissheit annehmen, dass sie, die zumeist im Angesichte des Todes gemacht worden sind, die wahre, innere Gesinnung dieser Menschen zeigen“ (Stolz, 260).

Schluss

Am Beispiel der Stadt St. Pölten wurde die Reichhaltigkeit des Stiftungswesens in der zweiten Hälfte des 15. Jh. und im 16. Jh., welches unter anderem Stiftungen für Klöster, Messen, Zechen, Wallfahrten und karitative Zwecke wie den Bau von Spitälern, die Versorgung von Kranken und die Hilfe für die Armen umfasste, dokumentiert. Durch möglichst großzügige Stiftungen versuchten viele Menschen ewiges Seelenheil im Himmelreich zu erlangen und es fällt auf, dass im Spätmittelalter mehr geistliche Legate als karitative Stiftungen gemacht wurden. Aus den Stiftungen für Wallfahrten geht hervor, dass Mariazell, St. Wolfgang und Rom unter jenen Orten, zu denen am häufigsten Wallfahrten unternommen worden sind, gewesen sein müssen.

Die Arbeit zeigte, dass zu Beginn des 16. Jh. sehr häufig für Messen und Messutensilien wie Messkelche gestiftet wurde, da man die Messe als das Zentrum der römischen Liturgie ansah. Neben den eigentlichen Messstiftungen fällt die große Zahl an Legaten für Kirchenrenovierungen, Kirchenfenster und Altaraufstellungen auf. Außerdem wurde viel Geld an Klöster vermacht, wobei im Bezug auf St. Pölten daran erinnert werden soll, dass dem Franziskanerkloster weitaus mehr als dem vorher gegründeten Chorherrnkloster gestiftet worden ist.

Aus den karitativen Legaten erfuhren wir, dass das Siechenhaus in St. Pölten im Spätmittelalter vor dem Wilhelmsburgertor gelegen ist und dass das Bürgerspital auch als Wohnheim für die Armen diente. Am Beispiel von „Margareta der Sundersiechin“ erfuhren wir, dass die Bewohner des Siechenhauses mitunter auch selbst für ihre Heimstätte stifteten. Aus der Arbeit geht außerdem hervor, dass sich im Falle von St. Pölten die ersten Stiftungen für Grabsteine auf den Beginn des 16. Jh. datieren lassen.

Anhand des Rückganges der geistlichen Legate ab dem vierten Jahrzehnt des 16. Jh. sahen wir, dass sich unter den Bürgern von St. Pölten bereits in der ersten Hälfte des 16. Jh. ein Umdenkprozess einstellte. Die neue reformatorische Lehre fand in St. Pölten zahlreiche Anhänger und es wurde immer unüblicher, der Kirche und anderen geistlichen Einrichtungen am Sterbebett den Großteil des eigenen Vermögens zu stiften. Außerdem erfuhren wir, dass das Geld, das nun nicht mehr an Klöster, Kirchen und Priester gespendet wurde, vor allem karitativen Einrichtungen wie dem Bürgerspital und dem Sondersiechenheim sowie den Armen von St. Pölten zugutekam. Dieser Wandel von geistlichen Legaten zu karitativen Stiftungen entsprach der neuen reformatorischen Lehre.

Wir haben erfahren, dass die Stiftungen in den letzten vier Jahrzehnten des 16. Jh. zu einem großen Teil protestantisch sind und Legate an die Armen, das Bürgerspital, die Pfarrkirche und den Friedhof vor der Stadt enthalten. Gegen Ende des 16. Jh. hatten die Protestanten weder eine eigene Pfarrkirche noch einen eigenen Friedhof und so wurden die karitativen Stiftungen zum Ausdruck protestantischer Frömmigkeit.

Im zweiten Teil der Arbeit wurde vor allem aufgezeigt, auf welche Weise sich das Stiftungswesen durch den immer stärker werdenden Einfluss der Reformation veränderte. Daran wurde uns deutlich, wie die Menschen des Spätmittelalters dachten, nach welchen Kriterien sie handelten und wonach sie ihr Leben ausrichteten.

Quellen:

1. Appel, H.: Die Anfechtung und ihre Überwindung in den Trostbüchern und Sterbebüchlein des späten Mittelalters., Leipzig, 1938.
2. Albert-Zerlik, A.: Liturgie als Sterbebegleitung und Trauerhilfe. Spätmittelalterliches Erbe und pastorale Gegenwart unter besonderer Berücksichtigung der Ordines von Castellani (1523) und Sanctorius (1602)., Tübingen und Basel, 2003.
3. Diers, M.: Vom Nutzen der Tränen. Über den Umgang mit Leben und Tod im Mittelalter und heute., Köln, 1994.
4. Hamm, B.: Religiosität im späten Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen., Tübingen, 2011.
5. Jäggi, C.: Die Präsenz des Heiligen im Raum. In: Sakralität zwischen Antike und Neuzeit, 75-89.: Hamm, B.; Herbers, K.; Stein-Kecks, H. (Hrsg.): Stuttgart, 2007.
6. Karant-Nunn, S. C.: „Gedanken, Herz und Sinn“. Die Unterdrückung der religiösen Emotionen. In: Kulturelle Reformation. Sinnformation im Umbruch 1400-1600, 69-95.: Jussen, B.; Koslofsky, C. (Hrsg.): Göttingen, 1999.
7. Kellehear, A.: A social history of dying., New York, 2007.
8. Resch, C.: Trost im Angesicht des Todes. Frühe reformatorische Anleitungen zur Seelsorge an Kranken und Sterbenden., Tübingen und Basel, 2006.
9. Schottroff, L.: Die Bereitung zum Sterben. Studien zu den frühen reformatorischen Sterbebüchern., Göttingen, 2012.
10. Simon-Muscheid, K.: Lebende, Tote und Dämonen: der Friedhof als Ort der Begegnung. In: Engel, Teufel und Dämonen. Einblicke in die Geisterwelt des Mittelalters, 103-118.: Herkommer, H.; Schwinges, R. C. (Hrsg.): Basel, 2006.
11. Stolz, M. S.: Das Stiftungswesen in der landesfürstlichen Stadt St. Pölten und ihrer Umgebung im 16. Jahrhundert: von der Hochblütezeit spätmittelalterlicher Stiftungstätigkeit bis zur beginnenden Gegenreformation im Spiegel der Bürgertestamente., Wien, 1939.